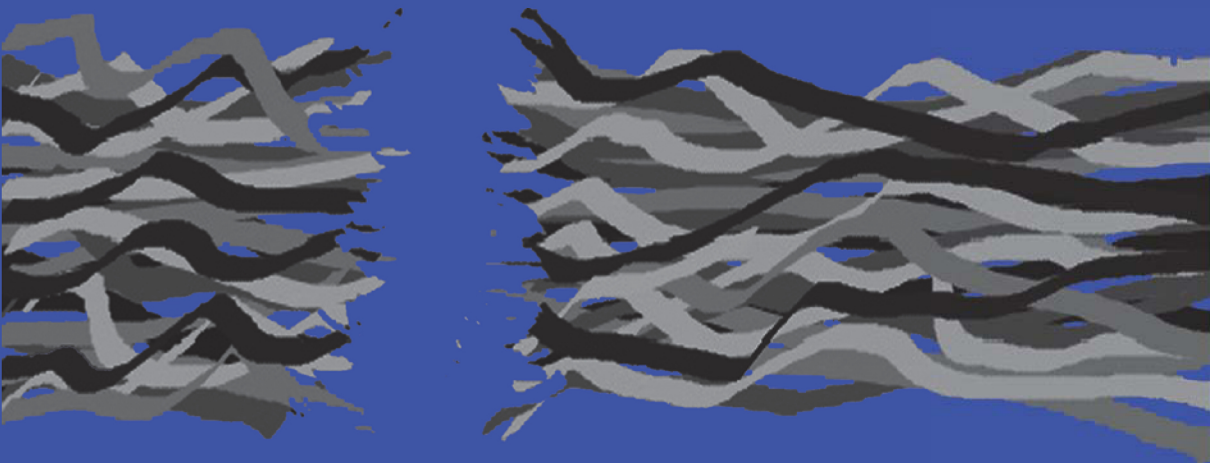


EXILIUM

Revista de Estudos da Contemporaneidade



• CATEDRA •
EDWARD
SAÏD

Exilium 1 (2020)

Exilium

Revista de Estudos da Contemporaneidade



Créditos institucionais

Profa. Dra. Soraya Soubhi Smaili
Reitora

Prof. Dr. Nelson Sass
Vice-Reitor

Profa. Dra. Lia Rita Azeredo Bittencourt
Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa

Profa. Dra. Karen Spadari Ferreira
Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação e Pesquisa

Cátedra Edward Saïd de Estudos Contemporâneos

Coordenadora: Olgária Chain Féres Matos

Vice-Coordenadora: Cynthia Andersen Sarti

Inserção Institucional e composição

A Cátedra Edward Saïd está vinculada à Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Unifesp

Exilium: Revista de Estudos da Contemporaneidade – Periodicidade semestral

Editora chefe: Olgária Chain Féres Matos

Editora executiva: Maria das Graças de Souza

Editores associados: Christiane Damien, Cynthia Andersen Sarti, Javier Amadeo, Jens Baungarten, Leandra Yunis, Thomaz Kawauche

Conselho científico:

Anselm Jappe (Accademia di Belle Arti di Sassari/Itália), Claudine Haroche (CNRS/França), Edgardo Bechara (Cátedra Edward W. Saïd/Argentina), Edward Alam (Universidade de Notre Dame/Líbano), Francisco Miraglia (USP), Giacomo Marramao (Universidade de Roma III/Itália), Gustavo Lins Ribeiro (UAM-Iztapalapa/México e UnB), Heloisa M. Starling (UFMG), Horacio González (Universidade de Buenos Aires/Argentina), Mamede Mustafa Jarouche (USP), Massimo Canevacci (Universidade de Roma/Itália), Miguel Chaia (PUC-SP), Patrícia Birman (UFRJ), Regina Novaes (UFRJ), Soledad Bianchi (Universidade do Chile/Chile), Maria Teresa Ricci (École Supérieure des Sciences Politiques/França), Youssef Rahme (Universidade de Notre Dame/Líbano)

Ilustração da capa: Félix Beaujour

Projeto gráfico, diagramação e capa: Selma Consoli MTb 28.839

Revisão: Helô Beraldo e Thomaz Kawauche

Endereço para correspondência:

Cátedra Edward Saïd de Estudos Contemporâneos

Universidade Federal de São Paulo – Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa

Rua Sena Madureira, 1500

São Paulo – SP

CEP: 04021-001

E-mail: exilium@unifesp.br

Exilium

Revista de Estudos da Contemporaneidade



Exilium 1 (2020)

Apresentação

Exilium: *Revista de Estudos da Contemporaneidade* é vinculada à Cátedra Edward Saïd, da Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Unifesp. Ela se dedica a reflexões sobre a contemporaneidade em sua constituição histórica, geopolítica e cultural, em tudo o que ela comporta tanto de *thauma* e admiração como de traumas e sofrimentos. Tendo por eixo a questão do exílio, do êxodo, das partidas voluntárias ou forçadas por guerras; do racismo, das perseguições ou das perdas de pertencimentos simbólicos e afetivos, o *exilium* latino tem o sentido de desestabilizar a crença segundo a qual a língua materna ou um lugar de morada nos são próprios por natureza, revelando o *exilium* como abertura ao Outro, como um primeiro *pharmakon* ofertado pelo estrangeiro, simultaneamente remédio a uma outra vida e dificuldade em um país estranho e estrangeiro. Como anotou Edward Saïd, em suas *Reflexões sobre o exílio*, a respeito do êxodo palestino de suas terras com a fundação do Estado de Israel, um povo foi expatriado e sua condição, desde então, em campos de refugiados, em errância permanente, é a condição que se estende hoje a populações inteiras:

[...] é o que temos mais próximo da tragédia na era moderna. Há o simples fato do isolamento e do deslocamento, que produz o tipo de masoquismo narcisista que resiste a todos os esforços de melhoramento, aculturação e comunidade. Nesse ponto extremo, o exilado pode fazer do exílio um fetiche, uma prática que o distancie de quaisquer conexões e compromissos. Viver como se tudo a sua volta fosse temporário e talvez trivial, [...] [exerce] pressão sobre o exilado para entrar em partidos, movimentos nacionais ou no Estado. O exilado recebe a oferta de um novo conjunto de afiliações e estabelece novas lealdades. Mas há também uma perda de perspectiva crítica, de reserva intelectual, de coragem mortal¹.

¹ SAÏD, Edward W. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. pp. 55-56

Evidencia-se agora que a guerra é a condição de uma globalização que impede a formação de um mundo comum, pois não mais existem fronteiras que o determinem. Guerra total, na medida em que um ponto de conflito repercute de imediato no "Todo", sendo um "combate sem fronteiras". Não se sentir em sua própria casa é agora um "fenômeno originário".

Por vezes rejeitado, outras vezes à margem, nem recusado nem aceito com sua história, suas tradições, seus valores e modos de vida, trata-se de compreender esse novo Sujeito do desenraizamento em sentido amplo, uma vez que os reordenamentos do capitalismo moderno e a nova ordem do mundo – desinstitucionalização das instituições estruturantes – como o Estado-Nação, a família, a religião, a Escola, o trabalho se transformam aceleradamente, produzindo disfunções sociais necessárias ao manutenção das contínuas inovações tecnológicas e de seu prestígio, bem como ao do mercado e de seu funcionamento. Razão pela qual a **Exilium: Revista de Estudos da Contemporaneidade** procura ampliar o âmbito de análise dessas questões do presente, uma vez que o exilado, que se encontra em estado de total abandono dos laços de origem, valores, memórias comuns, paisagens –, faz, assim, um apelo a nossa solicitude e a designa antes de nossa própria decisão: é um pedido de não abandono. Uma política da experiência estrangeira amplia nosso próprio mundo, contribuindo com o cosmopolitismo do espírito e da hospitalidade.

Olgária Matos
Editora chefe

Sumário

Oriente e Ocidente

Sobre a universidade	11
<i>Edward W. Saïd</i>	
On the university	23
<i>Edward W. Saïd</i>	
Xangô vai à Meca: Islã, comércio e as religiões tradicionais iorubás	35
<i>Murilo Sebe Bon Meihy</i>	
Mahamoud Darwich, Palestino e Pele-Vermelha.....	57
<i>Laymert Garcia dos Santos</i>	

Crítica da contemporaneidade

Guerra, religião, secularismo e alguns sujeitos sensíveis: reflexões preliminares a partir de Talal Asad	73
<i>Patrícia Birman</i>	
A desigualdade econômica, social e psíquica das mulheres: uma questão democrática.....	101
<i>Claudine Haroche</i>	

L'inégalité économique, sociale et psychique des femmes: une question démocratique.....	119
<i>Claudine Haroche</i>	
Fetichismo e narcisismo: a base do capitalismo?	137
<i>Anselm Jappe</i>	
Feticismo e narcisismo – la base del capitalismo?	145
<i>Anselm Jappe</i>	
História, memória e ficção em textos e contextos africanos: notas sobre Moçambique	151
<i>Rita Chaves</i>	

Varia

Por um Novo Renascimento: Leonardo da Vinci como símbolo da cultura humanista e técnico-científica	181
<i>Giacomo Marramao</i>	
Per un Nuovo Rinascimento: Leonardo da Vinci come sintesi di cultura umanistica e tecnico-scientifica	189
<i>Giacomo Marramao</i>	
La apuesta literaria del joven Bolaño: riesgo, desafío, vértigo, sin miopía.....	197
<i>Soledad Bianchi</i>	

Oriente e Occidente

Sobre a universidade¹

Edward W. Saïd

Magnífico Reitor, Senador Hatfield, membros do Conselho de Curadores da AUC², membros da faculdade AUC e pessoal administrativo, membros da classe dos formandos, ilustres convidados, pais, parentes e amigos, senhoras e senhores:

Não me importo em lhes confessar, como um sinal de minha idade quase bíblica, que há cinquenta anos, durante os anos 1940, cresci no Cairo e que a Universidade Americana do Cairo foi a primeira universidade com a qual tive algum contato. Dois de meus primos de Jerusalém estudaram aqui, meu pai era amigo próximo de John Badeau, então reitor desta universidade, e, posteriormente, embaixador de John Kennedy no Egito; por fim, a Sala Ewart era a principal sala de concertos do Cairo, e foi lá que adquiri os rudimentos da minha formação musical. Aos poucos tomei consciência de suas equivalentes locais, a Universidade do Cairo e a Universidade de al-Azhar, cada qual, como a AUC, prestando um valioso serviço a gerações de estudantes egípcios, árabes e muçulmanos. Eu também tenho orgulho em dizer que, em 1994, meu filho Wadie aperfeiçoou seu extraordinário domínio da língua árabe aqui mesmo, no Centro de Estudos Árabes no Exterior (CASA), um grande feito para um garoto de Nova Iorque que, por uma questão de solidariedade com sua origem árabe, se tornou fluente na língua e na cultura de seus antepassados em uma época em que tanto uma quanto outra eram vistas com hostilidade nos

¹ Este artigo foi primeiramente publicado como: SAÏD, Edward W. On the University. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n. 25, p. 26-36, 2005. Tradução para o português de Everson Machado. Publicação autorizada. Agradecemos ao Professor Walid El Hamamsy, editor Chefe da revista *Alif*, a autorização para a publicação em português.

² Universidade Americana do Cairo.

Estados Unidos, terra em que nasceu e foi criado. Estou honrado e feliz por estar aqui hoje, em primeiro lugar, enquanto árabe palestino e filho da imensa e inigualável história cultural do Egito e, em segundo lugar, enquanto americano. A combinação dessas duas diferentes correntes na AUC – e, claro, em vocês mesmos, turma de 1999, a última do século – é extremamente desafiadora e enriquecedora, mas, ao mesmo tempo, muito problemática. Qualquer um que conheça a sociedade americana e a sociedade egípcia sabe das diferenças existentes entre elas, então, não vou me deter no que é óbvio. O que é importante observar é o fato de que em instituições como a AUC, e na sua equivalente, AUB³, a ideia de uma educação liberal secular, que, nos séculos XIX e XX, teve por precursoras as grandes universidades americanas, foi implantada com resultados bastante positivos em sociedades árabes, de maioria muçulmana, e, em termos de mera longevidade, extremamente antigas, em processo de renovação e libertação após longos períodos sob domínio externo.

Quaisquer que sejam os resultados dessa mistura ousada certamente não serão nem simples nem previsíveis. Cada um dos senhores, tanto estudantes quanto professores, deve ter sua própria avaliação com base em seus anos de interação com ideias vertiginosamente diferentes, experiências pessoais diversas, expectativas, frustrações e realizações, mas não posso imaginar que alguém diria que os resultados foram nada menos que interessantes, ricos e, sim, perturbadores. A razão principal, no entanto, é que essa experiência coletiva, variada, aconteceu em um local muito especial, a saber, a universidade. Enquanto alguém que passou a maior parte de sua vida adulta trabalhando na universidade e pela universidade, deixem-me repetir-lhes o que uma vez um de meus professores me disse: é muito mais divertido que trabalhar. Muitos de vocês, graduados com empregos de verdade no mundo real, descobrirão isso.

Não é essa a minha questão central, e sim que em toda sociedade conhecida – do antigo Oriente Médio, do mundo árabe, da China, Índia, Grécia, e por aí afora –, a academia, como Platão a nomeou, foi um lugar protegido, quase utópico. Apenas nela o aprendizado coletivo e

³ Universidade Americana de Beirute.

o desenvolvimento do conhecimento acontecem e, como se descobriu recentemente, apenas poderia acontecer se a liberdade acadêmica estivesse de alguma forma protegida e pudesse resistir à autoridade não acadêmica. Foi extraordinário descobrir, por meio do notável livro de George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* [O surgimento do Humanismo no Islã clássico e o cristianismo ocidental], que o sistema moderno de conhecimento a que chamamos de Humanismo não teve origem, como Jakob Burckhardt e tantos outros acreditaram, na Itália, durante o Renascimento nos séculos XV e XVI, mas sim antes, nas universidades árabes, *madradas*, mesquitas e cortes do Iraque, da Sicília, do Egito, da Andaluzia, a partir do século VIII. Nesses lugares, formaram-se tradições e currículos de estudos legais, teológicos e seculares – conhecidos como *studia adabiya* –, a partir dos quais os humanistas europeus, como Pico della Mirandola, Ficino, Aretino e Thomas Morus derivaram muitas de suas ideias, não apenas sobre o próprio saber, mas também sobre o ambiente do saber, em que disputa, divergência e argumentação estavam na ordem do dia.

Para aqueles dentre nós de origem árabe, e que nos dias de hoje se acostumaram à ideia de que a Europa e o Ocidente deram origem aos modos de estudo, às noções de disciplina acadêmica e à própria ideia do que em árabe chamamos de *ijtihad*, ou o papel central do esforço individual no estudo e na interpretação, é salutar, de fato, perceber que nossa cultura árabo-islâmica contribuiu substancialmente para o que viria a se tornar o sistema educacional que hoje chamamos de moderno, liberal e ocidental. Não tenho muita paciência com o tipo de etnocentrismo alardeado por Samuel Huntington e assemelhados que vivem repetindo que as ideias de democracia, liberdade e iluminismo são ocidentais, pois, quando se trata de educação, os fatos históricos são muito variados, muito confusos e, principalmente, uma questão das contribuições feitas por toda a humanidade, por todos os povos, por todas as culturas. Não há uma única fonte de tudo: todos os povos partilham a feitura da história, todos os povos fazem história. Convenhamos, então, que se olharmos para o período de Ibn 'Abbad ou Ibn 'Arabi, ou para o de John Dewey, no século XX, encontraremos pensadores sérios sugerindo mais ou menos a mesma coisa, isto é, que o lugar da educação é um território especial no interior da sociedade, um lugar em que a liberdade de pesquisa e de

pensamento acontece e é protegido e em que – é preciso ser dito – os contextos social e político têm um papel importante ao definir os limites e as expectativas do processo de aprendizado. A Universidade Americana no Cairo está no Cairo, portanto, não em Nova Iorque ou em Londres. Isso é óbvio. Cairo é um ambiente específico com suas próprias histórias, leis, língua e normas. Não levar em conta isso tudo é evidentemente errado.

E, no entanto, o *status* da universidade ou da escola, assim como tudo o que as acompanha intelectual e socialmente, é especial, é diferente de outros espaços na sociedade, como a burocracia governamental, o local de trabalho ou o lar. O fato é, creio eu, que todas as sociedades hoje em dia atribuem um privilégio especial à academia, seja ao isentá-la da relação com o mundo cotidiano, seja ao implicá-la diretamente nesse mundo, e esta diz que condições únicas prevalecem ou de fato devem nela prevalecer. Dizer que alguém é educado, ou um educador, é dizer algo que tem a ver com a mente, com valores morais e intelectuais, com processos específicos de pesquisa, discussão e troca, nenhum dos quais é encontrado tão comumente fora da academia como o é dentro dela. A ideia é que a academia forma a mente dos jovens, prepara-os para a vida, assim como – para tomar a perspectiva do professor – ensinar é seguir uma vocação que se relaciona, principalmente, não com o ganho financeiro, mas com a busca infinita da verdade.

Essas são questões de suma importância e que, para aqueles dentre nós que fizemos da educação nossa vida, atestam a verdadeira aura que cerca a atividade intelectual e acadêmica. Há algo de venerável e sagrado na academia: há uma espécie de sentimento de profanação que experimentamos quando a universidade ou a escola é submetida a pressões políticas grosseiras. E, no entanto, acredito que estar convencido dessas verdades realmente poderosas não significa estar livre das circunstâncias – alguns as chamariam de estorvos – que constroem atualmente a educação, influenciam a forma como pensamos a seu respeito e moldam nossos esforços na academia. O que eu gostaria de enfatizar é que, enquanto refletimos sobre essas questões contextuais ou situacionais, a busca por liberdade acadêmica – e ocasiões como esta servem a este objetivo – torna-se mais importante, mais urgente e requer uma análise mais cuidadosa e reflexiva. Assim, enquanto se pode dizer que é universalmente verdadeiro que as sociedades contemporâneas tratam

a academia com seriedade e respeito, cada comunidade de acadêmicos, intelectuais e estudantes deve lidar com o problema do que é realmente a liberdade acadêmica nessa sociedade e nesse tempo específicos e como ela deveria ser.

A melhor definição de uma universidade que eu conheço foi dada por John Henry Cardinal Newman, que, em 1854, foi da Inglaterra para a Irlanda para criar o que se tornou a Universidade Nacional da Irlanda, Dublin (University College, Dublin). Eis o que disse na ocasião:

A universidade tem esse objeto e essa missão; não contempla impressões morais nem produção mecânica; professa exercitar a mente, não na arte nem no dever; sua função é cultura intelectual; assim pode ir além de seus especialistas e faz seu trabalho quando se limita a fazer isso. A universidade educa o intelecto a bem raciocinar em todas as matérias, a buscar alcançar a verdade e a apreendê-la.

Talvez vocês, recém-graduados, não sintam que tiveram essa experiência ou, talvez ainda, acreditem que já que estão formados, não precisam mais se preocupar com a universidade, exceto como *alumni*. Isso seria um erro. Vocês não são apenas formados e ex-estudantes, mas cidadãos, e cidadania demanda uma firme atenção para as questões que são vitais para a sociedade. E, certamente, não há nada mais vital no longo prazo para o Egito que a educação e a vida da mente, especialmente aqui, em nossa parte do mundo, onde, infelizmente, estamos atrasados em se tratando de democracia, liberdades de expressão, opinião e a imprensa, e a plena participação em sociedades há muito dominadas por preocupações com a segurança nacional e não com a saúde cívica e intelectual do povo. Desse modo, a liberdade da universidade é uma preocupação permanente e demanda sua atenção assim como seu apoio contínuo.

Mas voltemos a Newman. Observem o cuidado com que ele escolhe as palavras para descrever as ações que ocorrem na busca pelo conhecimento: *exercitar, educar, alcançar e apreender*. Nenhuma delas sugere coerção, utilidade, vantagem imediata ou domínio. "Conhecimento", Newman diz em outro lugar, é "algo intelectual, algo que apreende o que percebe através dos sentidos, algo que capta uma visão das coisas, que vê mais do que os sentidos transmitem, que raciocina sobre o que vê e enquanto vê, que reveste isso com uma ideia". E, então, acrescenta: "não

saber a disposição relativa das coisas é a condição de escravos e crianças; ter mapeado o universo é motivo de orgulho para a filosofia ou, ao menos, essa é sua ambição”, o que Newman define como o estado mais elevado do conhecimento.

Essas declarações, de eloquência incomparável, podem ser um pouco relativizadas apenas quando nos lembramos de que Newman falava de homens ingleses para homens ingleses, e não para mulheres, e a respeito da educação de jovens católicos, e não de árabes ou egípcios. Apesar disso, a verdade profunda daquilo que Newman diz, creio eu, visa minar qualquer visão estreita ou parcial da educação cuja finalidade seria reafirmar uma identidade dominante e particularmente atraente, a religião e a autoridade que é o poder local ou a autoridade do momento. Talvez como muitos de seus contemporâneos vitorianos, Newman argumentasse sinceramente em defesa de um tipo de educação em que prevaleceriam os valores cristãos, europeus e ingleses no conhecimento. Mas, às vezes, embora queiramos dizer algo, outro pensamento em desacordo com o que dizemos se insinua em nossa retórica, critica-o, resultando em uma ideia diferente e menos assertiva do aquilo que na superfície poderíamos ter pretendido. Isso acontece quando lemos Newman. De repente, percebemos que, embora ele obviamente esteja exaltando o que é primordialmente uma concepção ocidental do mundo sem levar explicitamente em conta o que é africano, árabe, latino-americano ou indiano, percebemos que ele diz que a educação deveria *mapear o universo*, deixando, assim, escapar a ideia de que a identidade inglesa ou mesmo europeia não seria suficiente, não seria o fundamento ou, na melhor das hipóteses, não seria aquilo que diz respeito à educação e à liberdade, que é “o universo”.

Por certo é difícil encontrar em Newman algo como uma licença seja para uma especialização míope, seja para um esteticismo de gentil-homem. O que espera da academia, diz ele, é “o poder de ver muitas coisas de uma só vez como um todo, de reenviá-las individualmente ao seu verdadeiro lugar no sistema universal, de entender seus respectivos valores e de determinar sua dependência mútua”. Essa totalidade sintética tem uma relevância especial para as situações políticas de conflito difíceis, para a tensão não resolvida, assim como as disparidades morais e sociais que são constitutivas do mundo acadêmico de hoje em dia. Ele propõe uma ampla e generosa visão da diversidade humana. Estabelecer uma

relação direta entre a prática da educação e, por extensão, da liberdade na academia com um acerto de contas político ou com uma reflexão igualmente desregrada a respeito de um conflito nacional e religioso real não é nem propriamente buscar o conhecimento nem, por fim, nos educarmos a nós mesmos ou educarmos nossos estudantes, o que é um eterno esforço de compreensão. Mas o que acontece quando tomamos as prescrições de Newman sobre ver muitas coisas como um todo ou reenviá-las ao seu verdadeiro lugar no sistema universal e transpomos essas noções para o mundo atual de identidades nacionais em confronto, conflitos culturais e relações de poder? Há alguma possibilidade de preencher o fosso entre a torre de marfim da racionalidade contemplativa, ostensivamente advogada por Newman, e nossa própria necessidade urgente, enquanto árabes com uma história de repressão e denegação, de autoafirmação e autorrealização? Pode a universidade sobreviver como uma verdadeira universidade se sua governança e missão de ensinar se tornam objeto de escrutínio e de interferência direta, não de professores, mas de poderes externos à universidade?

Penso que não e direi mais: penso que é precisamente o papel da academia contemporânea manter aberto o fosso que a separa da sociedade, uma vez que a própria sociedade é governada pela política de forma muito imediata para desempenhar um papel tão geral e, enfim, intelectual e moral como a universidade nitidamente deve fazer. Precisamos, em primeiro lugar, aceitar que nacionalismo ou religião renascente, ou mesmo nacionalismo e religião militante, seja ele nacionalismo da vítima ou do vencedor, que tal nacionalismo tem seus limites. Nacionalismo e religião são a filosofia da identidade transformada em uma paixão organizada coletivamente. Para aqueles entre nós que apenas emergimos da marginalidade e da perseguição, nossas tradições constituem algo necessário: uma identidade negada e adiada por tanto tempo precisa se expor em campo aberto e tomar seu lugar entre as outras identidades humanas. Mas este é apenas o primeiro passo. Tornar toda a educação, ou sua maior parte, subserviente a esse fim é rebaixar o horizonte humano, sem qualquer garantia intelectual ou política, eu diria. Assumir que os fins da educação são mais bem promovidos ao convergirem principalmente *para a nossa própria* singularidade, ou com o que concorda com nossa própria identidade étnica, cultura e tradições,

ironicamente nos coloca no mesmo lugar que fomos postos pela teoria racial do século XIX, enquanto raças inferiores ou menores, incapazes de partilhar da riqueza geral da cultura humana. O que significa que as mulheres deveriam ler basicamente literatura feminina aprovada; que muçulmanos deveriam estudar e aperfeiçoar apenas técnicas muçulmanas de compreensão e interpretação; que os árabes deveriam retornar a um conjunto de obras aceitáveis para todo conhecimento e sabedoria e deveriam ler na universidade apenas o que é considerado seguro e ortodoxo. Isto é, de fato, ficarmos presos ao passado, sermos impedidos de participar da marcha da humanidade. Há espaço para todos no *encontro marcado* com a vitória, disse Aimé Césaire. Nenhuma raça tem o monopólio da beleza ou da inteligência.

Uma única identidade predominante – ocidental, africana, islâmica, asiática – e guiada por uma autoridade religiosa ou secular de fora da universidade no coração da atividade acadêmica significa um confinamento, uma privação. O mundo em que vivemos é composto de inúmeras identidades, inúmeras ideias, vidas, filosofias, interagindo às vezes de forma harmônica, às vezes antiteticamente. Não lidar com essa totalidade – que é, de fato, uma versão contemporânea do todo mencionado por Newman como a verdadeira ampliação da mente – significa não ter liberdade acadêmica. Não podemos afirmar que somos aqueles que buscam a justiça se advogarmos um conhecimento apenas de nós mesmos e sobre nós mesmos, conhecimento este que é aprovado por uma equipe de juízes que decide o que pode e o que não pode ser lido. Quem então julgará os juízes? Assim, uma das inovações de uma Universidade Americana no Egito está precisamente no fato de encorajar seus estudantes a experimentar não apenas suas culturas e tradições, mas também outras. Isso, creio eu, é profundamente enriquecedor, talvez perturbador, e o exato oposto de um aprendizado homogeneizante de apenas uma única forma aprovada. Mas esta tem sido desafiada e é preciso resistir às tentativas de banir livros e proibir ideias.

Nosso modelo para a liberdade acadêmica deveria ser, portanto, o migrante ou o viajante. Se no mundo real, exterior à academia, precisamos ser nós mesmos e apenas nós mesmos, no interior da academia, como esta aqui, deveríamos ser capazes de descobrir e viajar entre outros Eus, outras identidades, outras variantes da aventura humana. Mas o que é o

mais importante nessa descoberta conjunta do eu e do outro é o papel da academia de transformar o que poderia tornar-se ou conflito, ou contenda, ou asseveração em reconciliação, reciprocidade, reconhecimento, interação criativa. Ao invés de considerar a busca pelo conhecimento na academia como a busca por coerção e controle sobre os demais, deveríamos ver o conhecimento como algo que, para ser alcançado, nos obriga a correr riscos, e deveríamos pensar a liberdade acadêmica como um convite para explorar o conhecimento na esperança de compreensão, talvez assumindo mais de uma. Devemos sempre ver a academia como um lugar em que se viaja, nada possuindo dela, mas onde se está em casa em toda parte. Não pode haver um conhecimento proibido se a universidade moderna quiser manter seu lugar, sua missão, seu poder de educar.

Um desafio ao conceito de liberdade acadêmica inteiramente diferente existe nas universidades nacionais de grande parte do mundo árabe contemporâneo. Eu me refiro, de modo geral, à maioria das grandes universidades públicas nos países da região. A maior parte desses países é, de fato, dirigida por governos seculares. O que é importante entender, no entanto, é que, com algumas poucas exceções, as universidades árabes não são apenas universidades nacionalistas, mas também instituições políticas – e por razões absolutamente compreensíveis. Na Palestina, por exemplo, Bir Zeit e al-Najah têm resistido à ocupação israelense e preservaram a identidade palestina de um modo admirável. Em outras partes, o mundo árabe, outrora dominado pelo Império Otomano, seja pelo colonialismo europeu, tornou-se independente após a Segunda Guerra Mundial. A independência nacional de países como o Egito e a Síria significou para os jovens a possibilidade de serem, enfim, educados inteiramente nas tradições, histórias, línguas e cultura de seus países árabes de origem. No meu caso, por exemplo, toda a minha educação foi feita exclusivamente em escolas coloniais britânicas na Palestina e no Egito, e nessas escolas tudo convergia para a história da sociedade britânica, sua literatura e seus valores. O mesmo acontece nas principais colônias britânicas e francesas, tais como Índia e Argélia, em que se supunha que às elites nativas seriam ensinadas as noções básicas da cultura intelectual, em idiomas e métodos cujo objetivo, de fato, era manter essas elites nativas basicamente subservientes ao domínio colonial, à superioridade do saber europeu, e assim por diante. Até os 16 anos, eu

sabia muito mais sobre o sistema de cercamentos do século XVIII na Inglaterra do que sobre como o *waqf* islâmico operava em minha própria parte do mundo e, para mim – ironia das ironias –, procônsules coloniais, como Cromer e Kitchener, eram mais familiares que Haroun al-Rashid ou Khalid ibn al-Walid.

Desse modo, quando foi alcançada a independência, como resultado das lutas anticoloniais, uma das primeiras coisas a ser mudada foi a educação. Lembro-me, por exemplo, de que após a Revolução de 1952, no Egito, muita ênfase foi colocada na arabização do currículo, das normas intelectuais, dos valores a serem inculcados nas escolas e universidades. O mesmo aconteceu com a Argélia depois de 1962, quando uma geração inteira de muçulmanos teve, pela primeira vez, o direito de estudar o árabe e foi encorajada a isso. A língua era proibida e falada apenas nas mesquitas no período em que a Argélia era considerada e governada como um departamento da França. É importante, assim, entender a paixão com que se reclamou o território educacional, que por tanto tempo foi dominado por governantes estrangeiros no mundo árabe, e é igualmente importante entender a tremenda ferida espiritual que muitos de nós sentimos por causa da presença contínua, em nosso meio, de estrangeiros que nos dominavam e nos ensinaram a respeitar as normas e os valores deles mais do que os nossos. Nossa cultura era considerada de nível inferior, talvez até naturalmente inferior, e algo para se envergonhar.

Mas seria errado, e absurdo, sugerir que uma educação nacional baseada em normas árabes seja por si só superficial ou empobrecida. É claro que não. No entanto, também é verdade que, nos países recém-independentes do mundo árabe, as universidades nacionais foram muitas vezes reformuladas como extensões (correta ou incorretamente) do recém-estabelecido Estado de segurança nacional. Mais uma vez, é claro que todas as sociedades concedem um privilégio excepcional à universidade e à escola, como cadinhos para a formação da identidade nacional. Isso é verdade em todos os lugares, às vezes a um preço muito alto. Nos EUA, houve muita pressão sobre as universidades para beneficiar o departamento de defesa, especialmente durante a Guerra Fria e a Guerra do Vietnã.

No entanto, e com frequência no mundo árabe, a verdadeira educação sofreu um curto-circuito, por assim dizer. Enquanto no passado os jovens

árabes eram vítimas da intervenção de ideias e normas estrangeiras, agora eles deveriam ser refeitos à imagem do partido no poder, que, por causa da Guerra Fria e da luta árabe-israelense, se tornou também o partido da segurança nacional e, em alguns países, o único partido. Assim, aumentando a pressão sobre as universidades para abrir suas portas a todos na nova sociedade – uma política muito admirável, iniciada no Egito –, as universidades também se tornaram o campo de testes para os patriotas convictos. Isso também aconteceu durante o período McCarthy nos EUA, quando qualquer um que fosse suspeito de defender ideias de esquerda era perseguido. As nomeações para professores eram, como em muitos lugares do mundo de hoje, o equivalente às nomeações para o serviço público. No entanto, infelizmente, em vez da excelência intelectual, a conformidade política costumava servir como critério de nomeação e promoção, tendo por resultado geral que a timidez, uma estudiosa falta de imaginação e um cuidadoso conservadorismo vieram dominar a prática intelectual. Isso é um perigo em todos os lugares, nos EUA, na Europa, no Terceiro Mundo etc. Muitas vezes, a atmosfera da universidade mudou de liberdade para acomodação, de brilho e ousadia para cautela e medo, do avanço do conhecimento para a autopreservação.

Muitas pessoas inteligentes e talentosas deixaram o mundo árabe em uma grande evasão de cérebros e eu diria que toda a noção de liberdade acadêmica sofreu uma significativa degradação nas últimas três décadas. Ser livre na universidade se tornou possível apenas sob a condição de evitar atrair atenção indesejada ou qualquer suspeita sobre si mesmo. Não quero fazer desta ocasião uma lamúria de quão deprimente e desanimador o mundo árabe se tornou, na maioria de seus aspectos contemporâneos, mas acho que é importante vincular sua situação melancólica à falta de direitos democráticos, à ausência de imprensa livre e à atmosfera desprovida de bem-estar e confiança na sociedade. Ninguém pode dizer que essas coisas não estão conectadas entre si, porque obviamente estão. A repressão política nunca foi boa para a liberdade acadêmica e, talvez mais importante, foi desastrosa para a excelência acadêmica e intelectual em razão de práticas como proibição de livros e censura. Minha avaliação, repito, é que um preço muito alto foi pago onde se permitiu que paixões políticas ou religiosas, assim como uma ideologia da conformidade, dominassem e até engolissem instituições civis, como

a universidade. Tornar a prática do discurso intelectual dependente da conformidade com uma ideologia política ou religiosa predeterminada é anular completamente o intelecto. Por fim, chegamos a duas imagens que habitam o espaço acadêmico e cultural fornecido pela universidade. De um lado, existe a autoridade para reinar e dominar. Aqui, nessa concepção de espaço acadêmico, o profissional acadêmico e a autoridade pública são o sultão e o potentado. Nesse modelo, os alunos são ensinados a não questionar, a seguir a autoridade, a não ser cético – isto é, a continuar pesquisando –, mas a se apegar ao dogma. De outro lado, o modelo é consideravelmente mais móvel, mais divertido, embora não menos sério. A imagem do viajante depende não do poder, mas do movimento, da vontade de entrar em mundos diferentes, de usar diferentes línguas, de entender uma variedade de disfarces, máscaras, retóricas e de ser livre para fazê-lo, e de ser crítico, e de pensar por si mesmo. Os viajantes devem suspender a pretensão à rotina habitual, a fim de viverem em novos ritmos e rituais. Acima de tudo antípoda do sultão, que deve guardar apenas um lugar e defender suas fronteiras, o viajante *atravessa*, cruza territórios, abandona posições fixas o tempo todo. Fazer isso com dedicação e amor, bem como uma ter percepção realista do terreno, é, creio, o ápice da liberdade acadêmica, pois uma de suas principais características é que você pode deixar a autoridade e o dogma para o sultão. Liberdade acadêmica é risco e perigo. Significa permitirem-se alguns anos em que as convenções da sociedade estão suspensas para que a busca pelo conhecimento possa continuar apenas pelo amor ao conhecimento. Ser um membro vitalício do mundo acadêmico, como vocês, recém-formados e professores, é entrar em uma busca incessante por princípios e conhecimentos, libertação e, finalmente, por justiça.

On the university

Edward W. Saïd⁴

Mr. President, Senator Hatfield, members of the AUC Board of Trustees, members of the AUC faculty and administrative staff, members of the graduating class, distinguished guests, parents, relatives and friends, ladies and gentlemen:

I don't mind admitting to you as a sign of my almost biblical age, that I grew up in Cairo fifty years ago during the 1940s, and that the American University in Cairo was the first university I had anything to do with. Two of my Jerusalem cousins were students here, my father was a close friend of John Badeau, AUC's president then, later John Kennedy's Ambassador to Egypt, and, finally, Ewart Hall was Cairo's main concert hall, where the rudiments of my musical education were formed. I was also gradually aware of AUC's great national counterparts, Cairo University, and al-Azhar, each of them, like AUC, doing something very valuable for generations of Egyptian, Arab, and Muslim students. I am also proud to say that in 1994 my son Wadie perfected his quite extraordinary command of Arabic at CASA here, a major achievement for a New York City kid who, as a matter of solidarity with his Arab origin, made himself remarkably fluent in the language and culture of his heritage, at a time when both were objects of cultural hostility in the United States, the land of his birth and upbringing. I am honored and pleased to be here today, first, as an Arab Palestinian and a child of Egypt's immense and unparalleled cultural history, and, second, as an American. The combination of these two different strains in AUC, and of course in you, the class of 1999, the last class of the century, is both highly challenging and even enriching, but it is also quite problematic. Anyone

⁴ This article first appeared as: SAÏD, Edward W. On the University. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n. 25, p. 26-36, 2005.

who knows both societies knows what kinds of differences exist between American and Egyptian societies, so I won't dwell here on what is obvious. What is worth noting is that in institutions like AUC, and its counterpart AUB, the idea of a secular liberal education, pioneered in the nineteenth and twentieth centuries by the great colleges of the United States, was implanted with very positive results in mostly Islamic, Arab, and, in terms of sheer longevity, extremely old societies in the process of renewing and liberating themselves after long periods of outside domination.

Whatever the results of this bold mixture, they are neither simple nor entirely predictable. Each of you, teachers and students alike, must have your own assessment based on your years of interacting with dizzyingly different ideas, different personal experiences, expectations, frustrations, and fulfillments, but I can't imagine that anyone of you would say that the results were anything less than interesting, rich, and, yes, unsettling. The main thing, though, is that this collective, mixed experience of yours has taken place, and for future students and teachers will continue to take place, in a very special location, namely, a university. As someone who has spent all his adult life working in, and for, the university, let me assure you, as one of my own teachers once said it, it's certainly a lot more fun than working. Many of you, graduates with real jobs in the real world, will certainly discover that.

But that isn't my main point, which is that in every known society – from the ancient Near East, the Arab world to China, India, Greece, and elsewhere – the academy, as Plato called it, was a protected, almost utopian place. Only there could collective learning and the development of knowledge occur and, as in recent years we have discovered, it could occur only if academic freedom from non-academic authority was somehow guaranteed and could prevail. It is an extraordinary thing to discover via George Makdisi's remarkable book *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* that the origins of the modern system of knowledge that we call humanism did not originate, as Jakob Burckhardt and many others believed it did, in Italy during the fifteenth- and sixteenth-century Renaissance, but, rather, in the Arab colleges, madrasas, mosques, and courts of Iraq, Sicily, Egypt, Andalusia, from the eighth century on. And in those places were formed the traditions and the curricula of legal, theological, as well as secular, learning – the so-called *studia adabiya* –

from which European humanists, like Pico della Mirandola, Ficino, Aretino, and Thomas Moore, derived many of their ideas, not only about learning itself, but also about the environment of learning, where disputation, dissent, and argument were the order of the day.

For those of us who are of Arab origin, and who in the modern period have gotten used to the notion that Europe and the West gave rise to modes of study, notions of academic discipline, and the whole idea of what in Arabic we call *ijtihad*, or the central role of individual effort in study and interpretation, it is salutary indeed to realize that our Arab-Islamic culture contributed substantially to what later was to become the whole system of education, which today we call modern, liberal, and Western. I have very little patience with ethnocentrism of the kind trumpeted by Samuel Huntington, and others like him who claim that all ideas of democracy, freedom, and enlightenment are Western ideas, since the facts of history are, as we now know with reference to education, very mixed, very various, very much a matter of the contribution made by all humankind, all peoples, all cultures. There isn't a single source for anything: All peoples share in the making of history, all peoples make history. So let us agree, then, that whether we look to the time of Ibn 'Abbad or Ibn 'Arabi, or that of John Dewey in the twentieth century, we will find serious thinkers suggesting more or less the same thing, that the place of education is a special province within the society, a place where freedom of inquiry and thought occur and are protected, and where – it must be said – the social and political context plays an important role, by defining the limits and expectations of the learning process. The American University in Cairo is in Cairo, therefore, not in New York or London. That is obvious. Cairo is a specific environment with its own history, laws, language, and norms: Not to take account of all of that is plain wrong.

Yet, the status of university or school, as well as what goes along with them intellectually and socially, is special, is different from other sites in society, like the government bureaucracy, the workplace, or the home. The fact is, I believe, that all societies today assign a special privilege to the academy that, whether it exempts it from intercourse with the everyday world or whether it involves it directly in that world, says that unique conditions do, indeed ought to, prevail in it. To say that someone is

educated, or an educator, is to say something having to do with the mind, with intellectual and moral values, with a particular process of inquiry, discussion, and exchange, none of which is as regularly encountered outside as they are inside the academy. The idea is that academies form the mind of the young, prepare them for life, just as – to look at things from the point of view of the teacher – to teach is to be engaged in a vocation or calling having principally to do, not with financial gain, but with the unending search for truth.

These are very high and important matters, and for those of us who have made education our life. they testify to the genuine aura surrounding the academic and intellectual enterprise. There is something hallowed and consecrated about the academy: There is a sense of violated sanctity, experienced by us when the university or school is subjected to crude political pressures. Yet, I believe, to be convinced of these genuinely powerful truths is not entirely to be freed of the circumstances – some would call them encumbrances – that impinge on education today, influence our thinking about it, shape our efforts in the academy. The point I want to make is that, as we consider these situational or contextual matters, the search for academic freedom, to which such occasions as this are so manifestly dedicated, becomes more important, more urgent, more requiring of careful and reflective analysis. So whereas it is universally true that contemporary societies treat the academy with seriousness and respect, each community of academics, intellectuals, and students must wrestle with the problem of what academic freedom in that society at that time actually is, and should be.

The best definition of a university that I know is by John Henry Cardinal Newman, who in 1854 came from England to Ireland to establish what has since become University College, Dublin. Here is what he said on the occasion:

A university has this object and this mission; it contemplates neither moral impression nor mechanical production; it professes to exercise the mind neither in art nor in duty; its function is intellectual culture; here it may leave its scholars, and it has done its work when it has done as much as this. It educates the intellect to reason well in all matters, to reach out towards truth and to grasp it.

Perhaps you young graduates don't feel that you had this experience, or perhaps you feel that, now that you have finished your course of study, you need no longer be concerned with the university, except as an alumnus. That would be a mistake. You are not only graduates and former students, you are citizens, and citizenship requires resolute attention to what is most important about the life of your society. And surely there can be nothing more important in the long run of Egypt's life than education, and the life of the mind, especially here in our part of the world, where, alas, we lag behind in democracy, the freedoms of expression, opinion, and the press, and full participation in societies so long dominated by national security concerns, and not the intellectual and civic health of the people. So the freedom of the university is a lifelong concern, and it requires your sustained support and concern.

But to return to Newman. Note the care with which he selects his words for what actions take place in the pursuit of knowledge: words like *exercise*, *educates*, *reach out*, and *grasp*. In none of these words is there anything to suggest coercion, or direct utility, or immediate advantage or dominance. "Knowledge," Newman says in another place, is "something intellectual, something which grasps what it perceives through the senses; something which takes a view of things; which sees more than the senses convey; which reasons upon what it sees, and while it sees; which invests it with an idea." Then he adds: "not to know the relative disposition of things is the state of slaves or children; to have mapped out the universe is the boast, or at least the ambition, of philosophy," which Newman defines as the highest state of knowledge.

These are incomparably eloquent statements, and they can only be a little deflated when we remind ourselves that Newman was speaking to, and about, English men, not women, and then also about the education of young Catholics, not of Egyptians or Arabs. Nonetheless, the profound truth in what Newman says is, I believe, designed to undercut any partial, or somehow narrow, view of education whose aim might seem only to re-affirm one particularly attractive and dominant identity, religion, and authority, that which is the resident power or authority of the moment. Perhaps, like many of his Victorian contemporaries, Newman was arguing earnestly for a type of education that placed the highest premium on English, European, or Christian values in knowledge. But sometimes, even

though we may mean to say something, another thought at odds with what we say insinuates itself into our rhetoric, and in effect criticizes it, delivers a different and less assertive idea than on the surface we might have intended. This happens when we read Newman. Suddenly we realize that, although he is obviously extolling what is an overridingly Western conception of the world, with little explicit allowance made for what is African, or Arab, or Latin American, or Indian, we realize that he says that education should *map out the universe*, thus letting slip the notion that even an English or Western identity wasn't enough, wasn't at bottom, or at best, what education and freedom were all about, which are about "the universe."

Certainly, it is difficult to find in Newman anything like a license, either for blinkered specialization or for gentlemanly aestheticism. What he expects of the academy is, he says, "the power of viewing many things at once as one whole, of referring them severally to their true place in the universal system, of understanding their respective values, and determining their mutual dependence." This synthetic wholeness has a special relevance to the fraught political situations of conflict, the unresolved tension, and social as well as moral disparities that are constitutive to the world of today's academy. He proposes a large and generous view of human diversity. To link the practice of education and, by extension, of freedom in the academy directly to the settling of political scores, or to an equally unmodulated reflection of real national and religious conflict, is neither to pursue knowledge nor, in the end, to educate ourselves and our students, which is an everlasting effort at understanding. But what happens when we take Newman's prescriptions about viewing many things as one whole, or referring them to their true place in the universal system, and we transpose these notions to today's world of embattled national identities, cultural conflicts, and power relations? Is there any possibility of bridging the gap between the ivory tower of contemplative rationality, ostensibly advocated by Newman, and our own urgent need as Arabs for self-realization and self-assertion with its background in a history of repression and denial? Can the university survive as a real university if its governance and teaching mission become the objects of scrutiny and direct interference, not of its teachers, but of powers outside the university?

I think not. I will go further and say that it is precisely the role of the contemporary academy to keep open the gap between itself and society,

since society itself is too directly ruled by politics to serve so general and so finally intellectual and moral a role as the university plainly must. We must first, I think, accept that nationalism or religion resurgent, or even nationalism and religion militant, whether it is the nationalism of the victim or of the victor, such a nationalism has its limits. Nationalism and religion are the philosophy of identity made into a collectively organized passion. For those of us just emerging from marginality and persecution, our traditions constitute a necessary thing: A long deferred and denied identity needs to come out into the open and take its place among other human identities. But that is only the first step. To make all, or even most of, education subservient to this goal is to limit human horizons, without either intellectual or, I would argue, political warrant. To assume that the ends of education are best advanced by focusing principally on *our own* separateness, or what accords with our own ethnic identity, culture, and traditions ironically places us where, as inferior or lesser races, we had been placed by nineteenth-century racial theory, unable to share in the general riches of human culture. To say that women should read mainly an approved women's literature, Muslims should study and perfect only approved Muslim techniques of understanding and interpretation, that Arabs should return to a set of acceptable works for all knowledge and wisdom, that they should in a university read only what is considered safe and orthodox, is in fact to keep us back, to prevent us from participating in the march of humanity. There is room for all at the *rendezvous* of victory, said Aime Cesaire; no race has a monopoly on beauty or intelligence.

A single over-mastering identity guided by a religious or secular authority outside the academy at the core of the academic enterprise, whether that identity be Western, African, Islamic, Arab, or Asian, is a confinement, a deprivation. The world we live in is made up of numerous identities, numerous ideas, lives, philosophies interacting, sometimes harmoniously, sometimes antithetically. Not to deal with that whole – which is in fact a contemporary version of the whole referred to by Newman as a true enlargement of mind – is not to have academic freedom. We cannot make our claim as seekers after justice, if we advocate knowledge only of and about ourselves, knowledge only that is approved by a team of referees who decide what can and cannot be read. Who then will referee the referees? Now, one of the innovations of an American University in

Egypt is precisely that it encourages its students to experience not only their culture and traditions, but another set as well. This, I believe, is deeply enriching, perhaps unsettling, and the very opposite of homogenizing learning into only one approved form. But it is being challenged, and it must resist attempts at book banning or prohibiting ideas.

Our model for academic freedom should therefore be the migrant or traveler: For if, in the real world outside the academy, we must needs be ourselves and only ourselves, inside the academy, like this one, we should be able to discover and travel among other selves, other identities, other varieties of the human adventure. But, most essentially, in this joint discovery of self and other, it is the role of the academy to transform what might be conflict, or contest, or assertion into reconciliation, mutuality, recognition, creative interaction. But, rather than viewing the search for knowledge in the academy as the search for coercion and control over others, we should regard knowledge as something for which risks must be taken, and we should think of academic freedom as an invitation to explore knowledge, in the hope of understanding, and perhaps even assuming, more than one kind. We must always view the academy as a place to voyage in, owning none of it, but at home everywhere in it. There can be no forbidden knowledge if the modern university is to maintain its place, its mission, its power to educate.

An altogether different challenge to the concept of academic freedom is found in national universities in much of the contemporary Arab world. I speak here, generally, of most of the large public universities in countries all through the area. Most of these countries are, in fact, run by secular governments. What is important to understand, however, is that, with few exceptions, Arab universities are not only nationalist universities, but are also political institutions, for perfectly understandable reasons. In Palestine, Bir Zeit and al-Najah, for instance, have resisted Israeli occupation and preserved Palestinian identity admirably. Elsewhere, the Arab world which had been dominated, either by Ottoman or by European colonialism, became independent after World War II. National independence, for countries like Egypt and Syria, meant that young people at last could be educated fully in the traditions, histories, languages, and cultures of their own particular Arab countries. In my own case, for instance, I was educated entirely in British colonial schools, in Palestine

and Egypt, where everything was focused on the history of British society, its literature, and values. Much the same was true in the main British and French colonies, such as India and Algeria, where it was assumed that native elites would be taught the rudiments of intellectual culture, in idioms and methods designed, in effect, to keep those native elites basically subservient to colonial rule, the superiority of European learning, and so forth. Until I was about sixteen, I knew a great deal more about the eighteenth-century enclosure system in England than I did about how the Islamic *waqf* operated in my own part of the world, and to me – irony of ironies – colonial proconsuls, like Cromer and Kitchener, were more familiar to me than Haroun al-Rashid or Khalid ibn al-Walid.

So that when independence was achieved, as a result of anti-colonial struggles, one of the first things to be changed was education. I recall, for instance, that after the Revolution of 1952 in Egypt, a great deal of emphasis was placed on the Arabization of the curriculum, of intellectual norms, of values to be inculcated in schools and universities. The same was true of Algeria after 1962, where an entire generation of Muslims were, for the first time, entitled and enjoined to study Arabic, which had been forbidden except as a language in mosques, while Algeria was considered and ruled as a department of France. It is important to understand, therefore, the justified passion that went into reclaiming the educational territory, for so long dominated by foreign rulers in the Arab world, and it is equally important to understand the tremendous spiritual wound felt by many of us, because of the sustained presence in our midst of domineering foreigners who taught us to respect distant norms and values more than our own. Our culture was felt to be of a lower grade, perhaps even congenitally inferior, and something to be ashamed of.

Now it would be both wrong, and even absurd, to suggest that a national education based on Arabic norms is, and of itself, either trivial or impoverished. Of course not. Yet, it is also true to say that in the newly independent countries of the Arab world, the national universities were often re-conceived, I believe, as (rightly or wrongly) extensions of the newly established national security state. Once again, it is clear that all societies accord a remarkable privilege to the university and school, as crucibles for the shaping of national identity. This is true everywhere, at sometimes too high a price. In the US there was a great deal of pressure

on universities to benefit the defense department, especially during the Cold War and the Vietnam War.

Yet, all too often in the Arab world, true education has been short-circuited, so to speak. Whereas in the past young Arabs fell prey to the intervention of foreign ideas and norms, now they were to be remade in the image of the ruling party, which, given the Cold War, and the Arab-Israeli struggle, became also the party of national security, and, in some countries, the only party. Thus adding to the vastly increased pressure on universities to open their doors to everyone in the new society – an extremely admirable policy pioneered in Egypt – universities also became the proving ground for earnest patriots. This was also true during the McCarthy period in the US, when anyone suspected of left-wing ideas was persecuted. Professorial appointments were, as they are in many places in the world today, the equivalent of civil service appointments. Yet, alas, political conformity, rather than intellectual excellence, was often made to serve as a criterion for promotion and appointment, with the general result that timidity, a studious lack of imagination, careful conservatism came to rule intellectual practice. This is a danger everywhere – in the US, Europe, the Third World, etc. Often the atmosphere of the university has changed from freedom to accommodation, from brilliance and daring to caution and fear, from the advancement of knowledge to self-preservation.

Not only did many brilliant and gifted people leave the Arab world in a massive brain drain, but I would say that the whole notion of academic freedom underwent a significant downgrading during the past three decades. It became possible for one to be free in the university only if one completely avoided anything that might attract unwelcome attention or suspicion. I do not want to make of this occasion a long, anguished recital of how badly demoralized and discouraged a place the Arab world, in most of its contemporary aspects, has become, but I do think it is important to link its depressed situation with the lack of democratic rights, the absence of a free press, and of an atmosphere bereft of well-being and confidence in the society. No one can say that these things are not connected to each other, because they so obviously are. Political repression has never been good for academic freedom, and, perhaps more importantly, it has been disastrous for academic and intellectual excellence when such things as book banning and censorship are practiced. My assessment, as I said, is

that too high a price has been paid where political or religious passions, and an ideology of conformity, are allowed to dominate, and perhaps even to swallow up, civil institutions, such as the university. To make the practice of intellectual discourse dependent upon conformity to a pre-determined political or religious ideology is to nullify intellect altogether. It comes, finally, to two images for inhabiting the academic and cultural space provided by the university. On the one hand, authority is there in order to reign and hold sway. Here, in such a conception of academic space, the academic professional and the public authority is the sultan and potentate. In that form, teaching teaches students not to question, but to follow authority, not to be skeptical – which is to continue searching – but to cling to dogma. The other model is considerably more mobile, more playful, although no less serious. The image of traveler depends not on power, but on motion, on a willingness to go into different worlds, use different idioms, understand a variety of disguises, masks, rhetorics, and be free to do so, and to be critical, to think for oneself. Travelers must suspend the claim of customary routine, in order to live in new rhythms and rituals. Most of all, and most unlike the sultan who must guard only one place and defend its frontiers, the traveler *crosses over*, traverses territory, abandons fixed positions, all the time. To do this with dedication and love, as well as a realistic sense of the terrain, is, I believe, academic freedom at its highest, since one of its main features is that you can leave authority and dogma to the sultan. Academic freedom is risk and danger. It means allowing oneself a few years where the conventions of society are suspended, so that the search for knowledge can go on for the love of knowledge alone. To be a life-long member in the academic world, as you new graduates and your teachers are, is therefore to enter a ceaseless quest for principles and knowledge, liberation, and finally justice.

Xangô vai à Meca: Islã, comércio e as religiões tradicionais iorubás

*Murilo Sebe Bon Meihy*¹

Resumo: A presença e disseminação do Islã na África não podem ser reduzidas às ações militares e ao uso da violência que caracteriza o ativismo político islâmico atual. Uma dimensão dessa expansão religiosa a ser considerada é o caráter cultural do Islã trazido para a África Ocidental por meio das rotas comerciais vindas do norte do continente. Ao analisar a presença islâmica entre os iorubás, esse artigo destaca a especificidade simbiótica dessa experiência, ressaltando a formação de uma identidade religiosa plural nessa região, pois o Islã passa a ser negociado como elemento de reconstrução da narrativa sobre orixás, como Oduduwa e Sango. Portanto, conceitos de análise como "conversão" e "jihadismo" devem ser substituídos por categorias menos restritivas como simbiose e integração.

Palavras-chave: Islã, iorubá, Orixá, Comércio, África Ocidental.

SHANGO GOES TO MECA: ISLAM, TRADE AND THE YORUBA TRADITIONAL RELIGIONS

Abstract: The presence and dissemination of Islam in Africa cannot be reduced to the military actions and to the use of violence that characterizes the current Islamic political activism. One dimension of this religious expansion to be considered is the cultural character of Islam brought to West Africa through trade routes from the north of the continent. By analyzing the Islamic presence among the Yorubas, this article highlights the symbiotic specificity of this

¹ Professor de História Contemporânea do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

experience, emphasizing the shaping of a plural religious identity in this region, since Islam begins to be negotiated as an element of reconstruction of the narrative on orishas like Oduduwa and Shango. Therefore, concepts of analysis such as "conversion" and "jihadism" should be replaced by less restrictive categories such as symbiosis and integration.

Keywords: Islam, Yoruba, Orisha, Trade, West Africa.

A expansão do Islã para além de seu território de origem, a Península Arábica e o Levante, contou com o desenvolvimento de uma atividade humana muito mais impactante para a propagação da fé do que a força das armas: os lucros do comércio. Enquanto parece evidente que o avanço do comércio marítimo europeu, a partir do século XV, permitiu a difusão do Cristianismo nas Américas, torna-se preciso compreender como o interesse dos muçulmanos pelas rotas terrestres de comércio possibilitou a chegada e permanência do Islã em áreas longínquas do seu território original, como a África e a Ásia Central. Tão importante quanto a busca por especiarias empreendida pelos europeus, o ímpeto dos muçulmanos pelo controle de mercadorias como o ouro, o sal-gema², a seda, entre outras, garantiu a quebra do isolamento geográfico, econômico e cultural dos árabes muçulmanos do Oriente Médio³.

A partir desse cenário mais amplo, este artigo pretende discutir o impacto do estabelecimento do Islã e sua simbiose com as tradições locais na África Ocidental, a partir da superação de três estereótipos sobre a expansão da civilização islâmica: a) a passividade dos africanos diante da chegada do Islã em seus territórios; b) a violência proselitista como única forma de presença do Islã fora do Oriente Médio; e c) o entendimento de que a civilização islâmica é culturalmente homogênea e monolítica.

² Sal-gema é o nome que se dá ao cloreto de sódio (NaCl), que é extraído de jazidas da superfície terrestre. Trata-se do sal derivado do processo químico causado pela evaporação da água de antigas bacias marinhas. O sal-gema é encontrado em grandes camadas compostas também por argila, gesso e dolomita, um mineral formado por carbonato de cálcio e magnésio [CaMg(CO₃)₂].

³ SANNEH, Lamin O. *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. New York: Oxford University Press, 2016. p. 76.

As polêmicas em torno da expansão do Islã voltaram a ser um tema mais candente na opinião pública internacional quando, em 12 de setembro de 2006, o papa Bento XVI, em sua Aula Magna na Universidade de Ratisbona, sudeste da Alemanha, reproduziu uma fala atribuída ao imperador bizantino Manuel II, que diz: "Mostra-me também o que trouxe de novo Muhammad⁴ e encontrarás apenas coisas más e desumanas tais como a sua norma de propagar, através da espada, a fé que pregava"⁵. A reação de líderes religiosos do mundo muçulmano às palavras de Bento XVI foi imediata, já que muitos deles consideraram a citação inapropriada. Alguns dias depois, o papa afirmou que suas palavras foram mal interpretadas, mobilizando a diplomacia do Vaticano para amenizar o impacto do discurso e regularizar as relações da Santa Sé com a comunidade islâmica mundial.

A associação do Islã com práticas políticas violentas é uma representação difundida por diversos produtos culturais contemporâneos. Desde o início do século XXI, episódios como o 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, a decapitação de prisioneiros de guerra pelo chamado Estado Islâmico do Iraque e do Levante, e a sequência de atentados contra civis reivindicados por grupos pretensamente "islâmicos", em diversas partes do mundo, povoam o imaginário da opinião pública ocidental. Quando essas representações são relacionadas a áreas consideradas de instabilidade histórica, como a África, a conexão entre Islã e violência é utilizada como explicação para diversos conflitos que, na realidade, são muito mais intrincados e contaminados por questões de ordem social, econômica e geopolítica. A história pode servir como uma ferramenta interpretativa que questiona a visão que se construiu sobre o Islã na África e, no interior dessa perspectiva, as rotas de comércio ajudam a entender melhor a complexidade desses contextos do que apenas a força das armas.

⁴ Utilizaremos o nome Muhammad em lugar de Maomé, visto que este configura apenas tradução de nome próprio, o que não é correto pelas normas gramaticais da Língua Portuguesa. Além disso, o termo "Maomé", apesar do uso corrente, quando de sua criação no período das Cruzadas, tinha sentido pejorativo.

⁵ Controvérsia VII 2c: Houry, p. 142-143; Förstel, v. I, VII Dialog 1.5, p. 240-241. *Apud* RATZINGER, Joseph (Benedicto XVI) *et al.* *Dio salvi la Ragione*. Siena: Edizioni Cantagalli, 2007. p. 32.

O Islã na África: o “jihad” do mercado

Em linhas gerais, a chegada do Islã ao norte da África se deu a partir da expansão do Império Árabe-islâmico, em 660 d.C., seguindo a costa mediterrânea. Esse percurso inicial colocou os muçulmanos em choque com as forças navais bizantinas, obrigando o Islã a promover uma espécie de interiorização de sua presença na África, inicialmente concentrando-se na região de Kairouan, no sul da atual Tunísia. Ao longo do século VIII, a campanha islâmica pelo chamado Magrebe chegou ao seu limite, favorecida não apenas pela ação militar desenfreada, mas, sobretudo, por explorar as divergências que a população berbere da região costeira do continente africano mantinha com o Cristianismo⁶.

O entendimento de que o Islã poderia oferecer uma visão de mundo alternativa ao Cristianismo, considerado invasor e agressivo pelos berberes, beneficiou a rápida aceitação da fé islâmica nessa população. A aproximação entre os berberes que viviam no litoral da África mediterrânea e as tropas islâmicas recém-chegadas garantiu as condições militares para que o Islã conquistasse também a Península Ibérica, levando a mensagem de Muhammad à Europa Ocidental. Os territórios costeiros do norte da África serviram de pontos de partida para a expansão muçulmana ao sul pelo deserto do Saara, seguindo rotas de comércio anteriormente estabelecidas pelos habitantes dessa região⁷.

Esse cenário histórico é amplamente utilizado como argumento para se considerar o Islã uma força ideológica extrínseca e, portanto, ilegítima e violenta no continente africano. Essa lógica não costuma ser aplicada à vinda dos cristãos nesse mesmo território, o que faz o Islã ser percebido como um movimento invasivo e irracional, em oposição ao Cristianismo que se estabeleceu na África⁸. Um exemplo dessa perspectiva

⁶ ILIFFE, John. *Africans: The History of a Continent*. 3. ed. New York: Cambridge University Press, 2016. p. 45.

⁷ MASONEN, Pekka. Trans-Saharan Trade and the West African Discovery of the Mediterranean World. *The Third Nordic Conference on Middle Eastern Studies: Ethnic Encounter and Culture Change*, Joensuu, Finland, p. 116, 19-22 jun. 1995. Disponível em: <https://org.uib.no/smi/paj/Masonen.html>. Acesso em: 1 ago. 2020.

⁸ INIESTA, Ferrán (ed.). *El islam del África negra*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2009. p. 16.

é a explicação que Leão, o Africano, viajante do século XVI, construiu para relatar a vinda do Islã à África em sua obra *Della descrizione dell'Africa et delle cose notabili che ivi sono*, destinada à corte do papa Leão X e aos leitores europeus do universo cultural católico. Nas palavras desse viajante granadino:

A África é chamada em língua árabe de *Ifriqiyya*, do verbo *faraca* que, na linguagem falada dos árabes, significa "partida" ou "dividida". Existem duas opiniões sobre essa denominação, uma delas leva em consideração que essa parte da terra está separada da Europa pelo Mar Mediterrâneo e da Ásia pelo Rio Nilo. E a outra opinião é que esse nome vem de "Ifrico", rei da Arábia Feliz, que foi o primeiro que chegou a habitá-la. Ao ser derrotado em batalha, esse rei foi expulso pelos assírios, e não podendo voltar com seu exército para seu reino, atravessou rapidamente o Nilo e, conduzindo seus passos em direção ao poente, não parou até chegar aos arredores de Cartago. A partir disso é que se explica porque os árabes entendam por África apenas a região de Cartago, enquanto que à sua totalidade tomam somente pela parte ocidental (Magreb)⁹.

Mesmo sendo originalmente muçulmano, mas, sabendo que seu texto seria lido por cristãos europeus, Leão, o Africano, adaptou seu relato ao público-alvo, reforçando a ideia de que a chegada dos povos do Oriente Médio na África, ainda que antes do advento do Islã, foi resultado de uma fuga, e, portanto, trata-se de uma invasão que pode ser considerada espúria. Ao longo do tempo, e, em particular, após a colonização europeia do continente africano, a partir do século XIX, o argumento de que árabes, e depois muçulmanos, não são legitimamente "africanos" foi referendado pela tradição acadêmica europeia.

A questão central a ser discutida aqui não é a validade de qualquer experiência civilizacional e religiosa fora de sua área de origem, mas sim a capacidade de simbiose cultural produzida pelo Islã nas terras africanas, compreendendo que a ação militar é apenas uma dimensão da expansão religiosa compartilhada por cristãos e muçulmanos em áreas distintas como as Américas, a Ásia, e mesmo a África. Por essa razão, a extensão

⁹ MEIHY, Murilo Sebe Bon. *Habemus Africas: Islã, Renascimento e África em João Leão Africano (século XVI)*. Tese (Doutorado em Estudos Árabes) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 127.

da presença islâmica no continente africano deve ser analisada a partir do papel que as rotas comerciais tiveram na conexão do Mediterrâneo com as regiões do Sahel¹⁰ e da África subsaariana, mediadas inicialmente pelos berberes, que avançavam pelo deserto com o intuito de estabelecer relações mercantis com cidades africanas como Kumbi Saleh (no Império de Ghana), Takrur (no Vale do Rio Senegal), Kukya (no Mali) ou ao longo da bacia do Lago Chade. A ampliação da presença islâmica nesse momento é caracterizada por uma difusão religiosa vagarosa, mas constante, sem o uso sistemático e exclusivo da força militar, a partir do século VIII¹¹.

Os resultados dessa experiência simbiótica produziram frutos que na formação política, econômica e social da África moderna marcaram a influência contígua da cultura islâmica nessa região. A ascensão de dinastias negro-africanas adeptas do Islã, que negociavam a manutenção de práticas oriundas de tradições locais, permitiu o desenvolvimento econômico de cidades africanas densamente povoadas, desde Djenné (no Mali) até a região do Sudão histórico, e o comércio foi a ferramenta mais oportuna ao favorecimento dessa empreitada.

Já na África Oriental, a população local também recorreu ao Islã para manter o fluxo comercial desta parte da costa africana com mercadores persas e indianos. Os habitantes da África voltados para o Oceano Índico serviram como intermediários entre os asiáticos e os produtos que vinham dos territórios mais ao sul, privilegiando o trato do ouro extraído de áreas como o Zimbábue e suas terras adjacentes. Ao mesmo tempo que essa atividade comercial se intensificava, a expansão da fé islâmica também se alargava, principalmente nas cidades suaílis, favorecendo o nascimento de uma cultura plural composta por tradições bantu, suaíli e árabe, que se conectavam, a partir do século X. Nessa região, a ação de forças militares "jihadistas", comumente associadas à expansão do Islã, deram lugar a

¹⁰ Região geográfica e climática que se situa entre o deserto do Saara e a savana do Sudão, formando um cinturão de terra de aproximadamente 5400 km de extensão. Essa área integra partes distintas de Estados nacionais africanos, como o Senegal, o Mali, a Mauritânia, a Argélia, o Níger, o Chade, o Sudão e a Eritreia.

¹¹ INIESTA, Ferrán (ed.). *El islam del África negra*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2009. p. 20.

pilhagens preocupadas em aumentar a oferta de povos escravizados para os mercados não africanos¹².

O crescimento das guerras de captura de escravizados, a partir do século XVI, e o da demanda desse tipo de comércio pelos europeus fizeram com que o Islã se relacionasse de modo distinto com essa prática comercial na África, em alguns casos se integrando ao trato de escravos, como na costa suaíli, ou tentando não se relacionar diretamente com essa atividade e se circunscrevendo aos centros urbanos locais, como nos territórios mais a oeste. É fato que muitos povos muçulmanos participaram da exploração comercial de escravos africanos, mas, no geral, principalmente na região de Segou (Mali) e na área chadiana de Bornu (Nigéria), o Islã tentou se desvencilhar do tráfico negreiro nesse momento, limitando-se aos círculos urbanos aristocráticos, ainda que sucumbisse aos lucros desse comércio.

Entretanto, o comércio de escravos e as rotas comerciais advindas dessa prática mercantil também serviram de caminhos seguros para a expansão do Islã na África subsaariana, entre meados do século XVII e meados do século XIX. No final desse longo período, enquanto a Europa Ocidental mudava sua visão sobre a escravidão com a ascensão do Império Britânico no continente africano, o poder dos traficantes de escravos locais passava a ser questionado também por parte da ortodoxia islâmica. As diversas revoltas de populações africanas islamizadas contra a ação de traficantes de escravos começaram a ser reconhecidas como “jihad militares”, no século XIX, e inclusive ações de povos muçulmanos contra o poder crescente dos impérios europeus na África foram vistas como processos de endurecimento do rigorismo religioso islâmico, entendido pelos europeus como irracional e obscurantista. Essa visão europeia desprezava a produção intelectual dos líderes de muitos desses movimentos políticos e militares de contestação chamados de “jihad” em pleno século XIX.

Na tradição historiográfica, em geral há uma tendência a considerar que a conquista da África pelos europeus foi favorecida pela instabilidade

¹² PEARSON, M. N. The Indian Ocean and the Red Sea. In: LEVTZION, N.; POUWELS, R. (eds.) *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press, 2000. p. 40.

dos Estados islâmicos, principalmente na África Ocidental. O equívoco dessa interpretação se vincula à ideia de que as transformações políticas e sociais dos “jihad militares” vividas pela África não refletem o mesmo clima de mudança que varreu a Europa com a Revolução Industrial e a Revolução Francesa. Enquanto Eric Hobsbawm nomeava o período de 1789-1848 como a “Era das Revoluções”, vivenciada pela Europa Ocidental e pelas Américas, silenciava sobre o impacto dos “jihad” nas sociedades africanas nesse mesmo período¹³. Veem-se aqui os reflexos de uma leitura eurocêntrica da história mundial que ignora o contexto africano na interpretação dos acontecimentos que marcaram o lugar do eixo atlântico na historiografia sobre o século XIX, principalmente aquela vinculada aos desdobramentos da escravidão no Ocidente. Nesse contexto, o Islã africano precisa ser incluído nas discussões sobre a escravidão e as novas perspectivas revolucionárias que abalizaram o mundo do século XVIII e da primeira metade do século XIX.

Os caminhos percorridos pelo avanço do Islã na África Ocidental seguiram pelos campos de ouro de Bouré, no vale do Rio Senegal, levando à formação dos Estados islâmicos de Fuuta Bundu, Fuuta Toro e Fuuta Jallon, progredindo em direção ao Sudão Oriental com a formação do Califado de Sokoto, já no início do século XIX¹⁴. Desse modo, os chamados movimentos de “jihad” redefiniram as fronteiras dos Estados da África Ocidental nesse momento, principalmente a partir do fim do Império Songhai e da ascensão da ordem sufi Qadiriyya¹⁵ entre as regiões percorridas pelas caravanas que viajavam todo o Sahel.

¹³ LOVEJOY, Paul E. Jihad na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 22-67, 2014.

¹⁴ GOMEZ, Michael A. *Pragmatism in the Age of Jihad: The Precolonial State of Bundu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 74.

¹⁵ NETTON, Ian Richard. *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. New York: Routledge, 2008. p. 521. “A Qadiriyya é uma ordem sufi fundada por Abd al-Qadir (1166 d.C.), um erudito hanbali e chefe de um confraria sufi em Bagdá, que se tornou uma das figuras santas mais universalmente populares. Hoje há uma grande diversidade nas crenças de suas comunidades, que podem ser encontradas nos atuais territórios do Iraque, Turquia, Índia, Indonésia, Malásia, além do norte e do oeste do continente africano. Algumas comunidades enfatizam uma forma aparentemente xiita de

Outro movimento intelectual islâmico de forte teor revolucionário e que alterou o mapa político da África foi o mahdismo, uma corrente doutrinal sunita que prega a chegada do "Mahdi": o bem guiado que virá para restabelecer a fé verdadeira e deve liderar uma era de justiça social antes do Juízo Final no Islã. Dentre as figuras que foram vinculadas à imagem do "Mahdi" na África estão Ibn Tumart, fundador do Movimento Almóada (séculos XII-XIII); Uthman Dan Fodio, criador do Califado de Sokoto e responsável pela islamização definitiva dos povos hausas e fulanis na região da Nigéria atual (1754-1817); e Muhammad Ahmad Ibn Abdallah, o "Mahdi", do Sudão Anglo-Egípcio (1844-1885).

O caso do mahdismo no Sudão serve como exemplo da importância que o comércio de escravos teve na definição da presença islâmica no continente africano. Ao longo da década de 1870, Muhammad Ahmad começa a organizar um movimento religioso que, servindo-se de uma agenda política complexa, incorpora críticas ao domínio otomano-egípcio, e, posteriormente, inglês, em sua ação proselitista pelas terras sudanesas. Sua postura contrária à presença europeia no Sudão faz grande parte dos traficantes de escravos passar a respeitar as ideias de Muhammad Ahmad, já que o abolicionismo defendido pelos ingleses era ruim para os negócios. Além disso, o apoio dos dominadores estrangeiros a determinadas ordens sufis gerava uma massa de descontentes que, por fazerem parte de outras ordens, se sentiam rejeitados pelas esferas de poder local. Muhammad Ahmad conseguiu, de forma hábil, reunir essas insatisfações e se autoproclamar "Mahdi", criando um Estado no Sudão que sustentava sua legitimidade política por associar seu controle a essa figura mística.

A partir de 1881, o "Mahdi" Muhammad Ahmad deu início ao seu chamado "jihad militar" contra os opressores, identificados como os "turcos" e os "nazarenos", que, por serem forasteiros e insensíveis ao sofrimento dos "verdadeiros muçulmanos", deveriam ser retirados do poder¹⁶. Para tanto, o "Mahdi" contou com forte apoio dos traficantes

sufismo Qadiriyya, o que contrasta com a visão de mundo sunita padrão de Abd al-Qadir" (Tradução do autor).

¹⁶ SANTOS, Patrícia Teixeira. *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013. p. 70.

de escravos e a própria expansão militar do seu Estado mahdista esteve atrelada aos interesses dos comerciantes favoráveis à escravidão. O êxito militar de Muhammad Ahmad foi impressionante e fez os ingleses amargarem uma importante derrota na chamada Batalha de Cartum, que levou o general Charles George Gordon à morte, em janeiro de 1885.

A Inglaterra teve que contar com o tifo epidêmico para ver o "Mahdi" do Sudão morto. Anos mais tarde, em 1898, o corpo de Muhammad Ahmad foi profanado pelos ingleses, que, imbuídos por um sentimento de vingança, transformaram seu crânio em um tinteiro. Com a morte do "Mahdi", o controle do Estado sudanês ficou a cargo do Califa Abdullahi Ibn Muhammad, que, ao lado dos seus aliados – os ansar –, resistiu aos ataques ingleses até ser morto e ter o Estado mahdista tomado pelos europeus, em 1899, sob a liderança do oficial inglês Herbert Kitchener.

O Islã entre os Iorubás: de Allah a Oxalá

Do norte do continente, passando pelo Sahel, a região da África Ocidental também serve de exemplo do modo como o comércio é o fator decisivo para a islamização histórica dos distintos territórios africanos. Nesse contexto, o caso da chamada Iorubalândia¹⁷ merece destaque, pois mesmo que a presença do Islã na região seja reconhecida desde o século XVI, esse processo teve apenas certo grau de concretização no século XX, e, portanto, transcorreu de forma morosa e perene como no Sahel. De acordo com J. D. Y. Peel, esse fenômeno se deu em três fases distintas: 1) um longo período até meados da década de 1840, quando o Islã acompanhou os percursos coloniais das missões cristãs na região; 2) um período seguinte de "conversão" em massa ainda na era colonial, que se estendeu até o ápice do nacionalismo local, nos anos 1970; e 3) o surgimento de novos movimentos ortodoxos relacionados ao ativismo político islâmico¹⁸. Com exceção de uma área ao norte da

¹⁷ A Iorubalândia, ou Yorubalândia, é a região da África Ocidental integrada por povos de cultura iorubá, em uma área que abarca a maior parte do atual Estado da Nigéria, e, em menor parte, os Estados do Togo e do Benin.

¹⁸ PEEL, J. D. Y. *Christianity, Islam, and Orisha Religion*. Oakland: University of California Press, 2016, . p. 219.

Iorubalândia, dominada pelos Fulanis, o Islã expandiu-se nessa região de modo paulatino e não organizado, sobretudo a partir da chegada de líderes religiosos muçulmanos que, compreendendo os valores culturais já estabelecidos pela cosmogonia e pelas religiões tradicionais desse território, ofereceram serviços mágico-religiosos que os colocavam em competição direta com os cultos aos orixás. Essa estratégia não situava em lados antagônicos o discurso religioso do Islã e das religiões tradicionais iorubás, já que a população local poderia usufruir de ambos os produtos religiosos sem nenhum tipo de conversão forçada. Nesse caso, os iorubás poderiam escolher entre os encantamentos feitos a partir de textos corânicos escritos em pedaços de papel e costurados em amuletos e os habituais sortimentos religiosos oferecidos pelo culto aos orixás. Desse modo, a assimilação ao Islã na África Ocidental ocorria sem que pressões sociais forçassem os novos adeptos a renunciarem às religiões tradicionais locais. Não há dúvidas de que a opção pela integração ou simbiose entre Islã e os cultos ancestrais e aos orixás era a que mais se adequava ao vetor principal que motivou a chegada do Islã na região: os ganhos do comércio. De acordo com Margari Hill:

Especialistas recorreram a vários modelos para explicar por que os africanos se converteram ao Islã. Alguns enfatizam motivações econômicas, outros destacam as características da mensagem espiritual islâmica, e há também os que ressaltam o prestígio e a influência da alfabetização árabe para facilitar a construção do Estado. Embora as motivações das primeiras conversões não sejam claras, é evidente que a presença precoce do Islã na África Ocidental estava ligada ao comércio com a África do Norte. [...] Várias das principais rotas comerciais conectaram a África abaixo do Saara com o Mediterrâneo Oriental, como Sijilmasa a Awdaghust e Ghadames a Gao. O Sahel, a região de transição ecológica entre o deserto do Saara e a zona florestal, que abrange o continente africano, foi um ponto de contato intenso entre o norte da África e as comunidades ao sul do Saara. Na África Ocidental, os três grandes impérios medievais de Gana, Mali e Songhai se desenvolveram no Sahel (Tradução nossa)¹⁹.

¹⁹ HILL, Margari. The Spread of Islam in West Africa: Containment, Mixing, and Reform from the Eighth to the Twentieth Century. *Spice Digest*, California: Stanford University, jan. 2009, . Disponível em: . Acesso em: 1 ago. 2020.

Os primórdios da chegada do Islã na África Ocidental e sua posterior expansão favoreceram a construção de uma cultura simbiótica que, à medida que se popularizava, permitia que os lorubás adotassem uma inclusão seletiva do Islã em suas práticas cotidianas, fazendo aspectos específicos da fé muçulmana serem integrados à diversidade de cultos espalhados pelas várias cidades da região, como Abeokuta, Ibadan, Ilé-Ifè, Ilorin, Osogbo, Oyo, entre outras. Ao longo de toda a era colonial e logo depois da independência dos territórios iorubás, já no século XX, a tendência acadêmica de se conceberem identidades religiosas unidimensionais, como no caso de uma divisão rigorosa entre Islã, Cristianismo e religiões tradicionais na lorubalândia histórica, mostra-se inadequada para se analisar o processo de consolidação e permanência do Islã na África Ocidental. J. Lorand Matory ressalta que alguns enganos envolvendo a condição religiosa entre os lorubás foram cristalizados pela bibliografia sobre o tema. O primeiro ponto a ser considerado é o foco exclusivo no conceito de conversão como elemento prévio da experiência religiosa. O formalismo que o ato de conversão institui no fiel induz as análises acadêmicas a reforçar o estabelecimento de fronteiras culturais entre as distintas identidades religiosas locais, o que pode ser visto como uma equivocada universalização do enfrentamento entre religiões de conversão no eixo euro-atlântico. Como consequência desse olhar eurocêntrico sobre a África Ocidental, autores como Fisher (1973), Gbadamosi (1978), Levtzion (1968), Parrinder (1972) e Trimminghan (1968) chegaram a anunciar em seus trabalhos o desaparecimento das religiões tradicionais iorubás a partir de um inevitável processo de conversão em massa ao Cristianismo e ao Islã nessa região²⁰.

Foram os trabalhos clássicos de Pierre Verger que apontaram para a relação intensa entre noções religiosas iorubás e o Islã trazido à lorubalândia pelo contato com povos islamizados próximos, como os Haussás, originários de uma extensa porção de terra entre o norte da Nigéria e o Sudão²¹. Entretanto, para além de conceitos teológicos

²⁰ MATORY, J. Lorand. Rival Empires: Islam and the religions of spirit possession among the Òyó-Yorùba. *American Ethnologist*, v. 3, n. 21, p. 495, 1994.

²¹ VERGER, Pierre. The Yoruba High God: A Review of the Source. *Odu: Journal of Yoruba and Related Studies*, v. 2, n. 2, p. 19-40, 1966.

específicos como a ideia de um Deus supremo, e a noção de "sacrifício", a simbiose entre Islã e o culto aos orixás nessa região também pode ser percebida ao se considerarem elementos rituais específicos, ou mesmo ao se observar como a memória local sobre a trajetória de certos orixás se entrecruza com a imagem do Islã e dos muçulmanos entre os lorubás, já que "a interação entre essas religiões é uma dinâmica constitutiva na cultura Qyo-lorubana, que resiste a ser classificada como uma coisa fixa e delimitada"²².

A partir desse contexto de simbiose de distintos registros culturais, a narrativa de vida de alguns orixás apresenta algum vínculo com o Islã entre os lorubás, tanto positiva quanto negativamente. Um dos casos mais emblemáticos é a descrição da chegada de Oduduwa à África Ocidental, de acordo com Samuel Johnson, em sua obra clássica *The History of the Yorubas*, de 1921. Neste trabalho, o autor chama a atenção para a existência de um relato sobre a origem do povo iorubá que vincula a formação dessa civilização aos rumos de um enredo político e religioso que motivou a fuga de Oduduwa de Meca para a África Ocidental. Nessa versão, Oduduwa era um mago muçulmano que defendia práticas consideradas idólatras pelos muçulmanos ao seu redor. Após um conflito intenso com cidadãos de Meca, Oduduwa teria recolhido e trazido dois ídolos da cidade para a África Ocidental, dando início a certas práticas rituais na lorubalândia²³.

Essa versão sobre a vida de um orixá, ainda que concorra com outras mais reconhecidas e populares sobre quem foi Oduduwa, serve como uma referência simbólica de como os cultos iorubás tradicionais e o Islã são, muitas vezes, fundidos em perspectivas religiosas que não necessariamente se anulam. Sendo o possível fundador de Ilè-Ifé, a figura de Oduduwa carrega em si a possibilidade de uma dupla dimensão religiosa integrada, já que sua origem é muçulmana, ainda que não ortodoxa. Nesse caso, qualquer cidadão iorubá pode reproduzir em suas

²² MATORY, J. Lorand. Rival Empires: Islam and the Religions of Spirit Possession among the Òyó-Yorùbá. *American Ethnologist*, v. 21, n. 3, p. 499, Aug. 1994.

²³ JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. London: Routledge and Kegan Paul, 1921. p. 3-7.

práticas religiosas cotidianas a mesma relação pontual e limitada com o Islã, ou até mesmo entender que o Islã simbiótico iorubá é mais rico e dinâmico do que o original por negociar em si a legítima herança ancestral representada pelos orixás. O ponto de convergência que conecta orixá, Islã e comércio, no caso de Oduduwa, é a centralidade que a cidade de Meca assume na constituição biográfica e mítica de uma figura fundamental para a própria identidade religiosa e civil²⁴ da população de Ilè-Ifé e das terras iorubás²⁵.

A simbiose entre religiões tradicionais iorubás e Islã também pode ser identificada em certa leitura sobre a imagem de um dos orixás mais populares da África Ocidental: Sango (no Brasil, Xangô). Como figura associada à realeza de Oyo, a popularidade de Sango está relacionada à expansão do Império construído em torno dessa cidade e que, além de se estender por uma vasta região entre as atuais fronteiras da Nigéria e do Benin, foi próspero e duradouro, surgido no século XV e sucumbindo apenas no século XIX. Ao longo desse processo, o culto a Sango se beneficiou do cenário político à medida que se atrelou à administração do Império, servindo como instrumento de consolidação de sua unidade²⁶. Em comunhão com o domínio de Oyo sobre a região, o estabelecimento do Islã da África Ocidental recorreu à estratégia de adaptação ao conjunto de valores e práticas locais sem a defesa clara de um modelo único de crença. A partir de um cenário marcado pela relação entre o poder local e o culto a Sango, o Islã passou a compor o amálgama social de todo o

²⁴ OLUPONA, Jacob. K.; FALOLA, Toyin. *Religion and Society in Nigeria: Historical and Sociological Perspective*. Ibadan: Spectrum Books Ltd, 1991. p. 266. De acordo com os autores, religião civil seria uma espécie de fé civil que consiste em uma coleção não fixa de ritos, cerimônias e crenças derivadas e pertencentes à experiência coletiva e ao destino de uma nação particular. São práticas e imagens religiosas que ganham um uso político e profano no contexto dos Estados nacionais modernos, no caso mais específico da definição, na Nigéria pós-independência.

²⁵ SAUL, Mahir. Islam and West African Anthropology. *Africa Today*, v. 53, n. 1, p. 13, 2006.

²⁶ PARÉS, Luis Nicolau. Xangô nas religiões afro-brasileiras: "Aristocracia" e Interações "Sincréticas". *Revista África[s]*, Alagoinhas: Universidade do Estado da Bahia, v. 1, n. 1, p. 151, 2014. Disponível em: <http://revistas.uneb.br/index.php/africanas/article/view/2399/1645>. Acesso em: 1 ago. 2020.

Império de Oyo, favorecido, sobretudo, pela heterogeneidade com que o culto ao orixá Sango era professado em todo o território²⁷.

Assim, o dinamismo do Islã nessas terras e as múltiplas possibilidades de culto aos orixás na lorubalândia permitiram que em muitas dessas diferentes formas de reverenciar Sango algumas optassem por representá-lo como um orixá de origem muçulmana, em um processo similar ao experimentado pela figura de Oduduwa. A narrativa sobre a vida de Sango, portanto, passa a ser marcada pela presença do Islã em suas orikis²⁸, sem estabelecer necessariamente uma relação apenas positiva ou apenas negativa com essa possível dimensão de sua história. Matory ressalta certos aspectos dessa particularidade do culto a Sango na lorubalândia, iniciando sua análise com a constatação de que a principal manifestação natural do orixá, o trovão, em iorubá *āra*, tem como origem a palavra árabe para o mesmo fenômeno: *ra'd* (رعد). Além disso, Matory ressalta outros aspectos, como banhos rituais na iniciação para o sacerdócio a Sango, em referência ao ritual de ablução dos Nupes nas celebrações do Ano Novo islâmico, e o fato de que outros orixás, como Yemoja (Iemanjá, no Brasil) e Sonponnon (Omolu, no Brasil) também teriam origem muçulmana. Para o autor, a simbiose entre os orixás e o Islã é fruto de três elementos históricos a serem considerados: 1) a importância das relações comerciais dos lorubás com os povos muçulmanos fronteiriços;

²⁷ OGUNNAIKE, Ayodeji. The Myth of Purity. *Harvard Divinity Bulletin Archive*, v. 41, n. 3-4, Summer/Autumn 2013. Disponível em: <https://bulletin-archive.hds.harvard.edu/articles/summerautumn2013/myth-purity>. Acesso em: 29 jul. 2020.

²⁸ JEGEDE, Olutoyin B. A poesia laudatória e a sociedade nigeriana: a Oriki entre os Yoruba. *Revista crítica de Ciências Sociais*, n. 47, p. 75-88, fev. 1997. Nas palavras de Olutoyin Bimpe Jegede, a oriki "[...] pode surgir como *um louvor informal* do próprio sujeito, de um amigo ou de um parente, ou, numa forma mais especializada, como um louvor formal de outrem ou de coisas diversas [...]. Este louvor pode limitar-se a uma palavra ou a uma frase, ou alargar-se a sequências de expressões figuradas que formam versos sugestivos e compactos. A Oriki é 'um discurso fundador'; o mais valioso dos gêneros; uma representação da história e da ideologia. É diálogo em forma intensificada e dramatizada. Pode ser uma celebração de virtudes ou defeitos, ou oferta de conselhos, pois em África o conceito de heroísmo é diferente do mundo ocidental. O heroísmo em África pode implicar uma celebração de virtude, de beleza ou de fealdade; e é de tudo isso que a poesia laudatória trata." (Idem, p. 78).

2) a relação entre Islã e o domínio britânico sobre a região na era colonial; e 3) o papel de destaque que o Islã assumiu entre os lorubás ao longo da formação dos governos pós-coloniais²⁹.

Entretanto, ainda que haja uma trajetória de desenvolvimento do Islã entre os lorubás, marcada pela simbiose cultural, a vivência dessa vertente não significa a inexistência ou anulação de conflitos entre seguidores do culto aos orixás e muçulmanos locais. Além da ação militar direta resultante do enfrentamento entre Fulanis e Hausas, na primeira metade do século XIX, que fez com que o Califado de Sokoto chegasse com força a Oyo, o advento e instauração do Islã na África Ocidental transferiu para as sociedades locais e para o campo sociocultural uma competição dessa religião com as tradições prévias de culto entre os lorubás. Um dos casos mais emblemáticos, trazido por Matory, é determinado oriki de Sango que afirma que ele foi muçulmano quando viveu em Saluu e comeu cabeça de porco no café da manhã durante o Ramadã³⁰. Ainda que a interdição de carne suína seja um tabu inegociável na prática religiosa islâmica padrão, a narrativa de que Sango tenha transgredido essa norma em pleno período de jejum ritual no calendário islâmico sugere que somente um orixá poderia fazê-lo, e, portanto, o orixá está acima do Islã. Nesse caso, a reprodução do oriki representa a necessidade de propagação de uma memória simbólica que coloca a tradição religiosa iorubá em lugar de superioridade em relação à fé adventícia muçulmana. A convivência e a simbiose são socialmente possíveis, mas o orixá é soberano para subverter qualquer prática ritual à sua vontade.

Para alguns autores, como Oladosu³¹ e Oladiti³², o Islã estabeleceu, ao lado do Cristianismo, uma disputa por hegemonia cultural na África

²⁹ MATORY, J. Lorand. Rival Empires: Islam and the Religions of Spirit Possession among the Òyó-Yorùbá. *American Ethnologist*, v. 21, n. 3, p. 506, 1994.

³⁰ MATORY, J. Lorand. Rival Empires: Islam and the Religions of Spirit Possession among the Òyó-Yorùbá. *American Ethnologist*, v. 21, n. 3, p. 508, 1994.

³¹ OLADOSU, A. Cross-Culturalism: Rereading Arabic into the African culture. In: AJAYI, S. A. (ed.). *African Culture and Civilization*. Ibadan: Atlantis Books, 2005.

³² OLADITI, Akeem Abiodun. Reconsidering the Influence of Islam on Yoruba Cultural Heritage, 1930-1987. *American International Journal of Social Science*, v. 3, n. 6, p. 36-47, 2014.

Ocidental que favoreceu um longo processo de aniquilamento da herança religiosa iorubá. A primeira dessas ferramentas de destruição da cultura iorubá original foi a desvalorização da oralidade em substituição a uma tradição escrita islâmica que antecedeu o colonialismo europeu moderno. O impacto de certa política de alfabetização em árabe trazida pelos muçulmanos à África Ocidental alimentou ainda mais a islamização dessa região pelo valor social que o uso direto da comunicação escrita e falada tinha para o comércio entre os Iorubás e os povos do Sahel em geral. Outro elemento importante foi a legitimidade que os líderes religiosos muçulmanos conferiram a práticas sociais já enraizadas nas terras iorubás, como a poligamia. Ao contrário do Cristianismo, que condenava essa forma de casamento, o Islã soube se adaptar perfeitamente aos costumes locais, o que tirava da tradição local o monopólio sobre a legitimação do matrimônio masculino poligâmico. Como terceiro ponto, a vinculação da imagem de certos orixás ao demônio cristão e muçulmano permitiu que as religiões tradicionais iorubás fossem desconstruídas pela lógica do mal e do pecado, noções completamente externas aos povos locais. Nesse caso, os orixás que mais teriam sido atingidos por esse discurso eram Esu (Exu, como no Brasil) e Orunmilá-Ifá³³, por seu vínculo com a ideia de conhecimento do destino dos homens. E, por fim, as tentativas de impedimento ou descaracterização dos festivais civis e religiosos das cidades iorubás, muitos deles dedicados historicamente ao culto de certos orixás³⁴.

³³ VERDUGO, Marcos. Entre símbolos e narrativas: o Odú como um saber sobre a vida. *Anais do V Congresso ANPTECRE: religião, direitos humanos e laicidade*. Curitiba: PUC-PR, 2015. p. 1. Disponível em: <http://docplayer.com.br/40969189-Entre-simbolos-e-narrativas-o-odu-como-um-saber-sobre-a-vida.html>. Acesso em: 1 ago. 2020. “[...] orixá Orunmilá-Ifá, divindade do grupo cultural iorubá. As palavras *Ifá-Orunmilá* e *Orunmilá* designam a divindade, enquanto Ifá designa, simultaneamente, a divindade e o sistema divinatório a ela associada. *Ôrúnmilá* forma-se da contração de *órun-l’ó-mo-à-ti-là* (‘somente orun conhece os meios de libertação’) ou de *órun-mo-olá* (‘somente orun pode libertar’). Ifá, por sua vez, tem por raiz *fa* (‘acumular, abraçar, conter’), indicando que todo o conhecimento tradicional iorubá acha-se contido no *corpus* literário de Ifá, ou *Odù Corpus*.”

³⁴ OLADITI, Akeem Abiodun. Reconsidering the influence of Islam on Yoruba cultural heritage, 1930-1987. *American International Journal of Social Science*, v. 3, n. 6, p. 40-42, 2014.

Em relação ao continente africano e, mais especificamente, à África Ocidental, quais conclusões podem ser observadas ao se relacionar a expansão e o fortalecimento da comunidade religiosa muçulmana com as rotas de comércio locais e certa simbiose com o culto aos orixás? A primeira afirmação que se pode constatar é que o Islã soube prosperar do ponto de vista religioso e econômico em áreas geográficas bastante desafiadoras. Ao recorrer às rotas de comércio, a propagação do Islã conseguiu ultrapassar os limites naturais de terras desfavoráveis à manutenção da vida, e a região do Saara é uma prova disso. Em direção à África Ocidental, a expansão da fé islâmica cruzou o deserto norteafricano pelas antigas rotas de comércio e se fixou nas cidades mais ao sul, favorecidas por sua compatibilidade com atividades econômicas urbanas, como o comércio.

Uma segunda constatação da vinculação entre Islã, culto aos orixás e comércio pode ser vista no modo como tradicionalmente a cultura árabe-islâmica se molda a aspectos da cultura e da organização política dos lugares por onde se fixa. Em vez de uma substituição violenta das elites locais, a possibilidade de incorporação de novos adeptos à fé islâmica permitiu que os comerciantes já estabelecidos nas diferentes regiões do continente africano fossem incluídos nos espaços de poder e sociabilidade criados pela nova ordem política instituída pelo Islã na África. A aceitação dos traficantes de escravo no Sudão mahdista e a propagação da imagem de "orixás muçulmanos" são provas valiosas dessa capacidade de simbiose. Nesse sentido, a guerra e a conquista de territórios são apenas algumas das estratégias civilizacionais para a expansão religiosa.

A terceira verificação da importância que o Islã possui na formação política do continente africano está na ocorrência de que os fatores anteriormente descritos seguem ainda hoje acompanhados de uma produção intelectual muçulmana que movimenta e mantém a força doutrinal do Islã nos territórios africanos, favorecida pela alfabetização em árabe, como no caso dos lorubás. A circulação de obras filosóficas e teológicas de autores muçulmanos influenciou tanto a população local como aqueles que se apresentaram como guias da comunidade islâmica, tais como Uthman Dan Fodio no Califado de Sokoto, e Muhammad Ahmad,

no Sudão mahdista. Essa produção intelectual marca, atualmente, as bases conceituais da agenda e do vocabulário político do jihadismo e do salafismo africanos.

Não por acaso, as áreas dessas antigas rotas de comércio islami-
zadas vivem situações de conflito e abrigam grupos armados que invocam
uma visão de mundo pretensamente islâmica. É o caso do Boko Haram,
no norte da Nigéria, da Ansar al-Sharia, na Líbia, da Ansar Dine, no Mali,
do Al-Shabaab, na África Oriental, e da Al-Qaeda, no Magreb islâmico.
Além disso, as guerras civis sofridas pelo Sudão nos períodos de 1955
a 1972 e de 1983 a 2005 servem como exemplo dessa perspectiva, em
particular após a separação da República do Sudão, predominantemente
muçulmana, e da República do Sudão do Sul, autônoma, desde 2005,
e reconhecida internacionalmente como independente, em 2011, com
populações expressivas adeptas do Cristianismo e de religiões tradicionais
não islâmicas. A violência proselitista que norteia o ativismo político
islâmico espalhado por toda a África atualmente é um fenômeno mais
contemporâneo do que histórico.

O caso iorubá revela como a ação militar-religiosa é apenas uma
dimensão da presença do Islã no continente africano e que, portanto, é
chegada a hora de se construir uma história e análise da África islâmica
como fez Sango: com um olho em Meca e o outro na carne de porco.

Referências

GOMEZ, Michael A. *Pragmatism in the age of Jihad: The Precolonial State of Bundu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HILL, Margari. *The Spread of Islam in West Africa: Containment, Mixing, and Reform from the Eighth to the Twentieth Century*. *Spice Digest*, California: Stanford University, jan. 2009. Disponível em: <https://fsi-live.s3.us-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/Islam.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2020.

ILIFFE, John. *Africans: The History of a Continent*. 3. ed. New York: Cambridge University Press, 2016.

INIESTA, Ferrán (ed.). *El islam del África negra*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2009.

JEGEDE, Olutoyin B. A poesia laudatória e a sociedade nigeriana: a Oriki entre os Yoruba. *Revista crítica de Ciências Sociais*, n. 47, p. 75-88, fev. 1997.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. London: Routledge and Kegan Paul, 1921.

LOVEJOY, Paul E. Jihad na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 22-67, 2014.

MASONEN, Pekka. Trans-Saharan Trade and the West African Discovery of the Mediterranean World. *The Third Nordic Conference on Middle Eastern Studies: Ethnic Encounter and Culture Change*, Joensuu, Finland, p. 116, 19-22 jun. 1995. Disponível em: <https://org.uib.no/smi/paj/Masonen.html>. Acesso em: 1 ago. 2020.

MATORY, J. Lorand. Rival Empires: Islam and the religions of spirit possession among the Òyó-Yorùba. *American Ethnologist*, v. 3, n. 21, p. 495-515, 1994.

MEIHY, Murilo Sebe Bon. *Habemus Africas: Islã, Renascimento e África em João Leão Africano (século XVI)*. Tese (Doutorado em Estudos Árabes) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

NETTON, Ian Richard. *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. New York: Routledge, 2008.

OGUNNAIKE, Ayodeji. The Myth of Purity. *Harvard Divinity Bulletin Archive*, v. 41, n. 3-4, Summer/Autumn 2013. Disponível em: <https://bulletin-archive.hds.harvard.edu/articles/summerautumn2013/myth-purity>. Acesso em: 29 jul. 2020.

OLADITI, Akeem Abiodun. Reconsidering the Influence of Islam on Yoruba Cultural Heritage, 1930-1987. *American International Journal of Social Science*, v. 3, n. 6, p. 36-47, 2014.

OLADOSU, A. Cross-Culturalism: Rereading Arabic into the African culture. In: AJAYI, S. A. (ed.). *African Culture and Civilization*. Ibadan: Atlantis Books, 2005.

OLUPONA, Jacob. K.; FALOLA, Toyin. *Religion and Society in Nigeria: Historical and Sociological Perspective*. Ibadan: Spectrum Books Ltd, 1991.

PARÉS, Luis Nicolau. Xangô nas religiões afro-brasileiras: "Aristocracia" e Interações "Sincréticas". *Revista África[s]*, Alagoinhas: Universidade do Estado da Bahia, v. 1, n. 1, p. 151, 2014. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/africas/article/view/2399/1645>. Acesso em: 1 ago. 2020.

PEARSON, M. N. The Indian Ocean and the Red Sea. In: LEVTZION, N.; POUWELS, R. (eds.) *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press, 2000.

PEEL, J. D. Y. *Christianity, Islam, and Orisha Religion*. Oakland: University of California Press, 2016.

RATZINGER, Joseph (Benedicto XVI) et al. *Dio salvi la Ragione*. Siena: Edizioni Cantagalli, 2007.

SAÏD, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. 3. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANNEH, Lamin O. *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. New York: Oxford University Press, 2016.

SANTOS, Patrícia Teixeira. *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.

SAUL, Mahir. Islam and West African Anthropology. *Africa Today*, v. 53, n. 1, p. 3-33, 2006.

VERDUGO, Marcos. Entre símbolos e narrativas: o Odú como um saber sobre a vida. *Anais do V Congresso ANPTECRE: religião, direitos humanos e laicidade*. Curitiba: PUC-PR, 2015. p. 1. Disponível em: <http://docplayer.com.br/40969189-Entre-simbolos-e-narrativas-o-odu-como-um-saber-sobre-a-vida.html>. Acesso em: 1 ago. 2020.

VERGER, Pierre. The Yoruba High God: A Review of the Source. *Odu: Journal of Yoruba and Related Studies*, v. 2, n. 2, p. 19-40, 1966.

Mahamoud Darwich, Palestino e Pele-Vermelha

*Laymert Garcia dos Santos*¹

Resumo: Este ensaio trata da atualidade da obra do poeta palestino Mahamoud Darwich, especialmente para o contexto de desespero e de tragédia presente no Brasil. Darwich extrai do passado os acontecimentos que seguem ressoando no presente e vê com clareza como a condição agonizante do Palestino sobrepõe-se à do Índio, mais precisamente Pele-Vermelha. É como poeta, como homem que busca a fonte da poesia no *continuum* da relação cósmica, mítica, com a natureza, que ele se vê na pele vermelha. Mais do que através de uma abstrata noção de pátria, a relação justaposta Pele-Vermelha = Palestino se desenha como intensidade de parentesco com a natureza e seu caráter cósmico, através da Terra, tecendo, assim, uma relação essencial para as nossas futuras gerações apreenderem a paixão de um povo pelo seu lugar no mundo.

Palavras-chave: Mahamoud Darwich, Pele-Vermelha, Terra, Palestino, Brasil.

MAHAMOUD DARWICH, PALESTINE AND REDSKIN

Abstract: This essay discusses the relevance of the Palestinian poet Mahamoud Darwich's work, especially in the context of despair and tragedy present in Brazil. Darwich extracts, in the past, the events that keep resonating in the present and sees clearly how the agonizing condition of the Palestinian overlaps with that of the Indian, more precisely Redskin's. It is as a poet, as a man who seeks the source of poetry in the continuum of the cosmic,

¹ Professor Titular do Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

mythical relationship with nature, that he sees himself in red skin. More than through an abstract notion of homeland, the juxtaposed relationship Redskin = Palestinian is drawn as an intensity of kinship with nature, and its cosmic character, across the Earth, thus weaving an essential relationship for our future generations to grasp the passion of a people for its place in the world.

Keywords: Mahamoud Darwich, Redskin, Earth, Palestinian, Brazil.

No momento em que se inaugura a *Exilium: Revista de Estudos da Contemporaneidade*, vinculada à Cátedra Edward Saïd, da Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Federal de São Paulo, creio não haver nada mais oportuno do que evocar Mahamoud Darwich. Vivemos sob um governo de ultradireita cuja estratégia compreende, entre outros, dois temas cruciais que, interligados, tornam atualíssima, quiçá imprescindível, a leitura de sua obra. Pois, com o bolsonarismo, estamos presenciando o ataque aberto aos povos indígenas e a adoção de uma política destrutiva com a terra, o lugar e o meio (veneno dos agrotóxicos nas plantações; desmatamento acelerado; mercúrio do garimpo nos rios; descaso com a poluição dos mares; lama de barragem rompida; desmantelamento das instituições de fiscalização e controle...) que merecem ser considerados à luz de seus escritos. Se percebermos as conexões entre tais temas e as questões que neles ressoam através da vida e da poesia do poeta máximo da Palestina, talvez possamos aprender com os palestinos a lidar com o nosso momento, isto é, com o desespero, o exílio e a tragédia concebidos a partir de uma perspectiva vital.

São muitas as possíveis portas de entrada para a poesia e para a vida de Darwich. Como as nossas experiências de vida parecem ser muito distantes das dele e dos Palestinos, escolho a que me parece mais próxima, a de maior ressonância. Aquela em que o poeta palestino se descobre índio na própria condição de poeta e de Palestino. Mais precisamente, Pele-Vermelha.

Preso duas vezes pelos israelenses por razões políticas em sua juventude, Darwich se viu como um espectro assombrando seus algozes. Em *Présente absence [Presente ausência]*, sua última autobiografia poética publicada em 2006, dois anos antes de sua morte, o poeta escreve:

Espectro que leva o guarda a vigiar. Chá e um fuzil. Quando o vigia cochila, o chá esfria, o fuzil cai de suas mãos e o Pele-Vermelha infiltra-se na história

A história é que és um Pele-Vermelha
Vermelha de plumas, não de sangue. És o pesadelo do vigia
Vigia que caça a ausência e massageia os músculos da eternidade
A eternidade pertence ao guarda. Bem imobiliário e investimento. Se necessário, ele se torna um soldado disciplinado em uma guerra sem armistício. E sem paz
Paz sobre ti, no dia em que nasceste e no dia em que ressuscitarás na folhagem de uma árvore
A árvore é um agradecimento erguido pela terra como uma confiança em seu vizinho, o céu [...]²

"*A história é que és um Pele-Vermelha*". No início dos anos 1990, em "Na última noite, nesta terra", Darwich havia publicado o "Discurso do homem vermelho", no qual abordava a problemática do Outro. Para escrevê-lo, havia lido uma vintena de livros sobre a história dos Pele-Vermelha e a literatura deles. Queria impregnar-se de seus textos, dos discursos dos chefes. Precisava conhecer suas roupas, os nomes de suas aldeias, a flora, os modos de vida, o ambiente, os instrumentos, as armas, os meios de transporte. Ora, por que esse interesse tão agudo nos povos indígenas norte-americanos, tão distantes no espaço e no tempo, aparentemente tão sem conexão com o que se passava na Palestina na segunda metade do século XX?

No material coletado para escrever seu "Discurso...", Darwich inspirou-se particularmente na fala do cacique Seattle no Congresso norte-americano, em 1854, em resposta à proposta formulada por Isaac Stevens, governador do Território de Washington, de comprar as terras indígenas. Ali, o líder indígena dizia:

Cada parcela deste solo é sagrada na avaliação de meu povo. Cada encosta, cada vale, cada planície e arvoredos foram consagrados por algum acontecimento triste ou feliz nos dias que há tempos desvaneceram. Até as pedras, que parecem ser mudas e mortas

² DARWICH, M. *Présente absence*. Tradução do árabe Farouk Mardam-Bey e Elias Sanbar. Arles: Actes Sud, 2016. p. 146-147. (Col. Mondes arabes).

como o calor sufocante do sol na praia silente, estremecem com as memórias de comoventes acontecimentos conectados com as vidas do meu povo, e até o pó sobre o qual agora erguei-vos responde mais amorosamente aos pés dele do que aos vossos, porque é rico com o sangue dos nossos ancestrais, e os nossos pés descalços são conscientes do toque empático. Nossos bravos falecidos, queridas mães, alegres e amorosas esposas, e até mesmo as criancinhas que viveram aqui e aqui se alegraram durante uma breve estação, amarão essas solidões sombrias e a cada entardecer saúdam os espíritos das sombras que retornam. E quando o último Pele-Vermelha desaparecer, e a memória de minha tribo se tornar um mito entre os Homens Brancos, estas praias fervilharão com os mortos invisíveis da minha tribo³.

Ora, a relação sagrada com a terra e com o lugar é a mesma que encontramos no "Discurso do homem vermelho". Vejamos este trecho:

Assim, somos o que somos no Mississipi. E cabem a nós as relíquias de ontem. Mas a cor do céu mudou e, a Leste, o mar mudou. Ô senhor dos Brancos, domador dos cavalos, o que esperas dos que partem com as árvores da noite? Elevada é nossa alma e sagradas são as pastagens. E as estrelas são palavras que iluminam. Escruta-as e lerás nossa história inteira: aqui nascemos entre fogo e água, e logo renasceremos nas nuvens às margens do litoral azulado. Não firas ainda mais a relva, ela possui uma alma que defende em nós a alma da terra. Ô domador dos cavalos, domestica tua montaria, que ela diga à alma da natureza seu pesar pelo que fizestes com as nossas árvores. Árvore minha irmã. Eles te fizeram sofrer, como a mim. Não peças misericórdia para o lenhador da minha mãe e da tua [...].

Há mortos que cochilam nos quartos que erguereis. Mortos que visitam o seu passado nos lugares que demolireis. Mortos que cruzam as pontes que construireis. E há mortos que iluminam a noite das borboletas que chegam à aurora para tomar chá convosco, calmas como os vossos fuzis que as abandonaram. Deixai, então, ô convidados do lugar, alguns

³ SMITH, Henry A. Chief Seattle's 1854 Speech. *Center for the Study of the Pacific Northwest*. Disponível em: <https://www.washington.edu/uwired/outreach/cspn/Website/Classroom%20Materials/Reading%20the%20Region/Texts%20by%20and%20about%20Natives/Texts/7.html>. Acesso em: 1 ago. 2020.

assentos livres para os anfitriões, que eles vos leiam as condições da paz com os defuntos⁴.

A boca do Pele-Vermelha, porém, porta a voz do chefe índio e a do Palestino. Mais do que através de uma abstrata noção de pátria, a relação Pele-Vermelha = Palestino se desenha como intensidade de parentesco com o lugar, com a natureza e seu caráter cósmico. Como o cacique, o poeta palestino pertence à terra; e não a terra a ele. Assim, a carga poética da enunciação é a mesma nos dois discursos e expressa a solenidade da locução, seu caráter sagrado, transcendente. No entanto, ao mesmo tempo, os dois discursos se pretendem históricos, fazem História, são marcos de acontecimentos tremendos.

Escrevendo o "Discurso do homem vermelho", Darwich levantou a questão do genocídio indígena nas Américas e da relação que ele tinha com o fim da presença árabe na Península Ibérica. Tratava-se de estabelecer o sentido da imposição do Ocidente e de sua cosmovisão. Com efeito, em entrevista a Subhi Hadidi e Basheer al-Baker, o poeta esclarece o motivo estético e político dessa incursão na História:

Distingo entre a crônica e o arquivo. Meus poemas dizem o direito, a recusa de que a força imponha seus "direitos". Podem objetar-me que a História não passa de uma longa sucessão desses direitos nascidos do uso da força. Isso significa que o fraco é obrigado a aceitar sua ausência forçada e até a colaborar com o seu próprio desaparecimento? Pelo contrário, não deve ele continuar combatendo para permanecer presente? O registro histórico sobre o qual trabalho é aquele da defesa do direito, ainda que me digam que é pela espada que nascem os Estados. A poesia não pode conciliar-se com a força, pois ela é habitada pelo dever de criar sua própria força, fundando um espaço vital para a defesa do direito, da justiça e da vítima. A poesia é a aliada indefectível da vítima e só pode encontrar terreno de entendimento com a História com base nesse princípio fundamental. É sob esse ângulo que precisamos compreender a temática dos Pele-Vermelha ou da queda de Granada para propor, em 1992, uma leitura humanista de 1492.

⁴ DARWICH, M. Discours de l'indien rouge. Tradução para o francês de Elias Sandar. *Culture et politique arabes*, 14 fev. 2010. Disponível em: <https://cpa.hypotheses.org/1641>. Acesso em: 1 ago. 2020.

Naquele ano, o mundo ocidental atrelou-se à interpretação do alcance histórico de 1492 e, mais particularmente, de dois episódios fundadores para o Ocidente: a viagem de Colombo e a queda de Granada. O primeiro dos dois acontecimentos foi uma conquista acompanhada de um projeto genocida, na linhagem do espírito das guerras cruzadas. O segundo consagrou definitivamente a ideia de Ocidente e expulsou os árabes do caminho que levava a esse mesmo Ocidente.

Sou um cidadão do mundo que eles destruíram ou chutaram para fora da História. E sou uma vítima cujo único bem é a autodefesa. Mergulhei em uma leitura aprofundada da história dos árabes na Espanha e dos índios e sua relação com a terra, os deuses e o Outro. O que me impressionou nos índios é que eles apreenderam os acontecimentos como manifestações de um destino incontornável e os enfrentaram com o espanto daqueles que veem a história geral se abater sobre a "história privada". A consagração do conceito de Ocidente exigiu o desaparecimento de 70 milhões de seres humanos, bem como uma guerra cultural furiosa contra uma filosofia intrinsecamente mesclada à terra e à natureza, às árvores, às pedras, à turfa e à água. O homem vermelho desculpava-se, com ardor de surpreendente poesia, da árvore que ia cortar, explicando a necessidade vital da sua casca, do seu tronco, dos seus ramos; em seguida, lançava um pedaço de tronco na floresta para que a árvore renascesse... A máquina venceu essa santidade que o homem vermelho atribuía à sua terra, uma terra divinizada, pois não distinguia entre as suas fronteiras e as dos deuses.

Coloquei-me na pele do índio para defender a inocência das coisas, a infância da humanidade; para alertar contra a máquina militar tentacular que não vê limites para o seu horizonte, mas arranca todos os valores herdados e devora, insaciável, a terra e as suas entranhas. [...] Meu poema tentou encarnar o Pele-Vermelha no momento em que ele olhou o derradeiro sol. Mas o "branco" não encontrará mais repouso nem sono, pois as almas das coisas, da natureza, das vítimas ainda volteiam sobre sua cabeça⁵.

Darwich extrai, assim, no passado, os acontecimentos que seguem ressoando no presente e vê com clareza como a condição agonizante do Palestino sobrepõe-se à do Índio. Mas não é só a privação derradeira, a privação do direito de recusar uma vida e um estatuto abomináveis que o

⁵ DARWICH, M. *La Palestine comme métaphore*. Tradução do árabe Elias Sanbar; tradução do hebraico Simone Bitton. Arles: Actes Sud, 1997. p. 78-80. (Col. Babel).

levam ao encontro do Índio; é preciso assinalar que é como poeta, como homem que busca a fonte da poesia no *continuum* da relação cósmica, mítica, com a natureza, que Darwich se vê na pele vermelha. O Pele-Vermelha infiltra-se na História como o selvagem resiste na "civilização" – ser poeta-índio e índio-poeta, ao mesmo tempo, é assumir uma condição ontológica e epistemológica.

Mas é, também, ser um *mistanenim*, o Palestino-Árabe infiltrado em território ocupado e no pesadelo israelo-americano. E é aqui que a dimensão política da ressonância Pele-Vermelha-Palestino se explicita. Encontramos a chave dessa explicitação em *Être árabe* [*Ser árabe*], livro de entrevistas de Christophe Kantcheff com Farouk Mardam-Bey e Elias Sanbar, dois amigos próximos de Darwich, tradutores de vários dos seus livros para o francês e companheiros no seu longo exílio em Paris. Da mesma forma que o poeta, Sanbar foi e é um intelectual palestino que atuou como verdadeiro diplomata na Europa, defendendo a causa palestina nos campos da política, das ideias e da cultura. Da mesma forma que o poeta, Sanbar também pertencia à Organização de Libertação da Palestina (OLP).

A Palestina, observa Elias Sanbar, é uma nação sem Estado. Como pode, então, existir um sentimento nacional tão vivo, tão forte? Segundo ele, isso ocorre em virtude da centralidade da questão do lugar. Desde o início, no entender de Sanbar, tratou-se de uma substituição e não apenas de uma ocupação, nem de uma exploração colonial, nem de uma colonização clássica. Desde a Declaração Balfour, de 2 de novembro de 1917, o projeto sionista consistiu na volatilização de uma terra árabe e na sua substituição por uma outra. Portanto, diz Sanbar:

[...] os Palestinos serão submetidos a uma ofensiva de domínio dos lugares, um domínio no qual a apropriação da terra, que, embora semelhante como duas gotas d'água a uma aquisição clássica, comum, de uma propriedade por uma pessoa privada ou uma pessoa moral – no caso, o "povo judeu" representado pela Agência judaica –, será na realidade apenas um elemento, importante, claro, mas um elemento de um edifício visando não a constituição de uma imensa propriedade de 26 320 quilômetros quadrados, isto é, a superfície da Palestina, mas o desaparecimento de um país⁶.

⁶ MARDAM-BEY, F.; SANBAR, E. *Être árabe*: Entretiens avec Christophe Kantcheff. Arles: Actes Sud, 2005. p. 74-75. (Col. Sindbad).

Um país, quer dizer, um espaço considerado por séculos pelos Palestinos como a sua terra natal. Por isso mesmo, os filhos da terra, embora se considerassem Árabes e falassem árabe, se diziam "Árabes da Palestina". Esse duplo pertencimento é constitutivo dos seus seres. Por sua vez, como para confirmar essa condição, todos os Árabes de outros países "verão no projeto anglo-sionista uma ofensiva contra um membro, no sentido fisiológico, de seu corpo. E como a própria posição da Palestina nos mapas ajuda, esta se verá espontaneamente assimilada como o mais vital dos órgãos, 'o coração dos Árabes'"⁷.

Com efeito, em novembro de 1917 o povo palestino fica sabendo que o ministro inglês James Balfour prometera seu país a um movimento vindo do Ocidente, comprometido com a ideia de promover o retorno dos judeus após um exílio de dois mil anos e de restaurar um "Estado dos judeus" na Palestina. Tem início, então, o conflito. Os Palestinos reagem imediatamente ao texto de Balfour. Mas, perplexos, caem em uma armadilha, pois aceitam os termos da declaração que os designam como "comunidades não judaicas na Palestina". Assim, com Balfour, não só o "povo judeu" "volta" a um antigo território que haveria sido seu, como encontra ali não uma nação e um povo, mas "comunidades não judaicas", isto é, de outra religião, muçulmana e cristã. Desse modo, desmonta-se a identidade palestina secular. E isso tem como corolário o fato de que os Palestinos judeus não só deixam de existir como parecem nunca ter existido!

Doravante – continua Elias Sanbar –, tudo se passa entre o povo judeu que retorna e duas outras comunidades que esperam partir para ceder lugar, o seu lugar. A história contemporânea da Palestina reduzir-se-á, então, sob diversas formas, a uma repetição permanente de um enunciado terrível: os Palestinos se encontram permanentemente em instância de ausência anunciada⁸.

De nada adianta cristãos e muçulmanos reivindicarem o estatuto de "povo da Palestina" e afirmarem que já estavam lá antes dos judeus. Tampouco adianta afirmarem sua presença no lugar – os sionistas

⁷ *Ibidem*, p. 78.

⁸ MARDAM-BEY, F.; SANBAR, E. *Être arabe: Entretiens avec Christofe Kantcheff*. Arles: Actes Sud, 2005. p. 82. (Col. Sindbad).

argumentam que, na verdade, a Palestina é um território vazio, um deserto, segundo a famosa frase de Israel Zangwill: “O sionismo é um povo sem terra que volta a uma terra sem povo”.

Conhecemos bem esse tipo de argumento, que também foi usado no Brasil da ditadura para justificar o projeto “desenvolvimentista” de “ocupação” e de “integração” da Amazônia, desconhecendo deliberadamente que ela era e é habitada por povos indígenas, a quem também os militares brasileiros negam o direito ao emprego do termo “povos”, visto que povo, nessas paragens, só existiria um, o brasileiro. Mas voltando à Palestina: cria-se uma diferença absoluta entre a vivência do colono israelense e a do cidadão palestino: o primeiro pensa que esteve lá há milênios e, por isso, pode voltar; o segundo sabe que nunca partiu, que tem o direito de viver ali... porque é dali!

Assim, desde o início do século XX, o projeto de constituição do Estado de Israel já preconiza a expulsão do povo palestino e institui a sua condição de refugiado ou de exilado em sua própria terra. Por isso, Sanbar afirma: “O que marca e marcará profundamente o ser palestino é que cedo essa sociedade sabe que está engajada em um combate que ultrapassa a independência que ela reivindica. Ela luta para continuar a existir no lugar, no seu lugar”⁹.

Ora, como bem sublinha Elias Sanbar, Israel nasce da mesma maneira que nasceram os Estados Unidos – os sionistas repetem a mesma lógica adotada pelos colonizadores na América: aos Palestinos caberá, então, o destino de se transformarem em Pele-Vermelha, isto é, autóctones destinados à ausência. Como os Índios, os Palestinos ficam sem lugar.

Ao longo de todo o século XX, a questão, no fundo, sempre foi a mesma. De um lado, uma guerra de conquista do território, uma guerra de ocupação progressiva e de negação da existência do autóctone; de outro, resistência e afirmação obstinada de existência do homem e do lugar. Não cabe aqui nos determos nas datas-chave desse conflito que, oficialmente, explode em 1948 com a criação do Estado de Israel e o desaparecimento da Palestina do mapa e dos dicionários enquanto país. Desde então, a determinação israelense de fazer país e povo sumirem prolonga-se na

⁹ *Ibidem*, p. 92

Guerra dos Seis Dias, em 1967, estende-se na invasão do Líbano no início dos anos 1980, com o Massacre de Sabra e Chatila, ganha novos contornos com a Intifada e, posteriormente, com as intermináveis negociações de paz que nunca põem um fim ao avanço sistemático da colonização dos territórios ocupados...

Mas se há semelhança de destino entre os Pele-Vermelha e os Palestinos, também há diferença e ela precisa ser registrada. Em uma conversa entre Elias Sanbar e Gilles Deleuze, publicada pelo jornal *Libération*, em 8-9 de maio de 1982, o filósofo francês aborda o assunto:

Muitos artigos da *Revue d'études Palestiniennes* lembram e analisam de maneira nova os procedimentos pelos quais os Palestinos foram expulsos de seus territórios. Isso é muito importante porque os Palestinos não se encontram na situação de gente colonizada, mas sim evacuada, expulsa. [...] É que há dois movimentos muito diferentes no capitalismo. Ora trata-se de manter um povo em seu território e de fazê-lo trabalhar, de explorá-lo, para acumular um excedente – é o que comumente se chama colônia. Ora, pelo contrário, trata-se de esvaziar um território de seu povo para dar um salto adiante, trazendo mão de obra de outras partes. A história do sionismo e de Israel, como a da América, passou por isso: como criar o vazio, como esvaziar um povo?¹⁰

Até aí, estamos ainda no campo da semelhança. Mas, segundo Deleuze, quem demarcou o limite da comparação foi Yasser Arafat ao apontar que existe um mundo árabe enquanto os Pele-Vermelha não dispunham de nenhuma base ou força fora do território do qual eram expulsos. Sanbar concorda com essa análise: "Somos expulsos singulares porque não fomos deslocados para terras estrangeiras, mas para o prolongamento de nossa 'casa'. Fomos deslocados em terra árabe, onde não só ninguém quer nos dissolver, mas essa própria ideia é uma aberração"¹¹.

Assim, os Palestinos não foram confinados em "reservas", como os Pele-Vermelha. Deslocados "dentro de casa", para o meio de povos irmãos

¹⁰ DELEUZE, G. *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003. p. 180-181.

¹¹ *Ibidem*, p. 181.

e solidários, os Palestinos assumiram a condição do exílio de um modo muito particular. Como aponta Sanbar, todo exílio comporta duas rupturas: uma com o lugar de partida, outra com o lugar de chegada. Ele diz:

Ora, expulsos e forçados a se deslocar, os Palestinos continuavam sendo Árabes e em momento algum seu deslocamento suscitará uma diáspora, pois esta exige que se eleja residência em uma terra estrangeira. O que precisamente não eram os países vizinhos que os acolheram. Os Palestinos se encontravam refugiados, é claro, mas em sua continuidade territorial e identitária; deslocados, é claro, mas dentro de sua língua, sua cultura, sua cozinha, sua música, seu imaginário. Mais ainda: compartilhavam com os povos que os acolhiam o sonho da unidade em um grande Estado árabe¹².

Nesse sentido, “[...] os refugiados reagem como homens e mulheres/ território, isto é, estão convencidos de transportar com eles, neles, sua terra, esperando efetuar o Retorno e ‘repousá-la em seu lugar’”¹³. É essa condição complexa e trágica que faz Mahamoud Darwich, trinta anos depois de deixar a Palestina, se encontrar em Gaza e escrever: “*Vim, mas não cheguei. / Estou aqui, mas não voltei!*”.

Com efeito, não se pode voltar de onde nunca se saiu, porque nunca se abandonou o lugar. Por isso, importa agora salientar que Darwich foi a voz que enunciou, com todas as letras, todas as camadas de sentido dessa complexa condição. Não foi à toa que se tornou um patrimônio coletivo do povo palestino, que o vê como o seu porta-voz. Chegou ao ponto de escrever um comovente poema para a sua mãe e todos os leitores/ouvintes lerem/ouvirem naquele termo a palavra *Palestina*. É impressionante: percorrer a obra de Darwich é perceber que ele é Palestino, é Árabe, é o refugiado, é o exilado de dentro e o exilado de fora, é o infiltrado, é o Pele-Vermelha; é, também, o Troiano vencido que nenhum Homero cantou e o Cananeu cuja Bíblia se perdeu. Darwich é tudo isso porque é poeta que acessa diretamente a potência da matriz ancestral da poesia – a presente ausência de onde ela brota.

¹² DELEUZE, G. *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003. p. 166.

¹³ *Ibidem*, p. 166-167.

Não te perguntas mais: O que escrever? mas: Como escrever? Invocas um sonho. Ele foge da imagem. Solicitas um sentido. A cadência se torna estreita para ele. Crês que ultrapassastes o limiar que separa o horizonte do abismo, que te exercitastes a abrir a metáfora para uma ausência que se torna presença, para uma presença que se ausenta com uma espontaneidade de aparência dócil. Sabes que em poesia o sentido é movimento em uma cadência. Nela a prosa aspira ao pastoral da poesia, e a poesia à aristocracia da prosa. *Leva-me ao que não conheço dos atributos do rio... Leva-me.* Uma linha melódica semelhante a esta abre seu caminho no curso das palavras, feto em devir que traça os traços de uma voz e a promessa de um poema. Mas ela precisa de um pensamento que a guie e que ela guia através das possibilidades, de uma terra que a porta, de uma inquietação existencial, de uma história ou de uma lenda. O primeiro verso é o que os perplexos nomearam, segundo sua origem, inspiração ou iluminação¹⁴.

É espantosa para nós, brasileiros, a determinação com que os palestinos se aferram à sua identidade, à sua língua e ao seu lugar. Para nós, é quase incompreensível. Daí a importância de Mahamoud Darwich como emblema do que *não somos*. Nos anos 1920 do século passado, os modernistas brasileiros se perguntaram: O que é "ser brasileiro"? E, na impossibilidade de reconhecer-se como tal: Como tornar-se brasileiro? Se a questão moderna brasileira é eminentemente ontológica e epistemológica, é porque interpela diretamente o ser e o devir. Mais do que interpelados, ameaçados de extinção enquanto povo, os Palestinos forjaram na luta uma resposta pela boca de Darwich e de tantos outros.

Tentando responder a essas perguntas, os modernistas brasileiros saíram em busca da "redescoberta" do Brasil e acabaram descobrindo o Outro, isto é, os índios, que constituíam uma das três grandes correntes populacionais da formação do povo brasileiro (com os europeus e os africanos trazidos como escravos); mais ainda: descobriram que, apesar do genocídio inconfessado praticado desde 1500, muitos desses povos ainda sobreviviam no território nacional. Portanto, o Outro não era o de fora, o Outro era o Outro da própria terra, do lugar, presente e, no entanto, sistematicamente ignorado, "ausente". E era esse Outro que fazia o

¹⁴ DARWICH, M. *Présente absence*. Tradução do árabe Farouk Mardam-Bey e Elias Sanbar. Arles: Actes Sud, 2016. p. 80-81. (Col. Mondes arabes).

brasileiro moderno perceber-se como um “desterrado em sua própria terra”, nos dizeres de Sérgio Buarque de Holanda.

Assim, nos anos 1920-1930, ficou claro que, para saber o que é ser brasileiro ou como tornar-se um, seria preciso pôr sobre a mesa o que é ser índio e como os brasileiros lidam, ou melhor, não lidam com isso. No *Manifesto Antropófago*, Oswald de Andrade formulou a questão de maneira tremenda no seu achado paródico do dilema hamletiano: “*Tupy or not tupy, that is the question*”¹⁵.

Formulado em língua estrangeira, mais propriamente na língua de Shakespeare, o *statement* não poderia expressar melhor a condição esquizofrênica do brasileiro moderno, pois este se encontra diante de um *double bind* que, segundo Gregory Bateson¹⁶, não permite opção e decisão. Com efeito, quanto mais tentamos resolvê-lo, mais afundamos na armadilha. Isso ocorre porque tanto os brasileiros quanto os índios, tanto os selvagens quanto os civilizados não podem ser eles mesmos sem “resolver” sua relação com o Outro, historicamente negada e recalçada. Pois o que dizem os brasileiros para os índios: “Vocês não podem ser brasileiros porque são índios!”. E também: “Vocês não podem ser índios porque são brasileiros!”. Assim, índios e brasileiros têm o seu devir bloqueado pelo dilema “*Tupy or not Tupy...*”.

Mahamoud Darwich deveria ser ensinado nas nossas escolas, para que as nossas futuras gerações aprendessem o que é a paixão exemplar e irremissível de um povo pelo seu lugar no mundo.

Referências

BATESON, G. *Steps to an Ecology of the Mind: A Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself*, 271-278. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

¹⁵ NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. p. XXVI. (Obras completas de Oswald de Andrade, v. VI).

¹⁶ BATESON, G. *Steps to an Ecology of the Mind: A Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself*, 271-278. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

DARWICH, M. *Présente absence*. Tradução do árabe Farouk Mardam-Bey e Elias Sanbar. Arles: Actes Sud, 2016. (Col. Mondes arabes).

DARWICH, M. *La Palestine comme métaphore*. Tradução do árabe Elias Sanbar; tradução do hebraico Simone Bitton. Arles: Actes Sud, 1997. (Col. Babel).

DARWICH, M. Discours de l'indien rouge. Tradução para o francês de Elias Sandar. *Culture et politique arabes*, 14 fev. 2010. Disponível em: <https://cpa.hypotheses.org/1641>. Acesso em: 1 ago. 2020.

DELEUZE, G. *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

MARDAM-BEY, F.; SANBAR, E. *Être arabe: Entretiens avec Christophe Kantcheff*. Arles: Actes Sud, 2005. (Col. Sindbad).

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. (Obras completas de Oswald de Andrade, v. VI).

SMITH, Henry A. Chief Seattle's 1854 Speech. *Center for the Study of the Pacific Northwest*. Disponível em: <https://www.washington.edu/uwired/outreach/cspn/Website/Classroom%20Materials/Reading%20the%20Region/Texts%20by%20and%20about%20Natives/Texts/7.html>. Acesso em: 1 ago. 2020.

Crítica da contemporaneidade

Guerra, religião, secularismo e alguns sujeitos sensíveis: reflexões preliminares a partir de Talal Asad¹

Patrícia Birman²

Resumo: O artigo procura discutir a forte associação entre *guerra* e *religião*, inspirando-se na obra de Talal Asad, autor que reconfigurou os estudos da religião ao explorar os vínculos constitutivos desse campo de estudos com a modernidade secular. Trata-se de interrogar as formações do secular, o modo de sua produção e suas funções no Estado moderno. Considerando o caráter epistemológico das questões do presente, procura-se compreender as aporias do Brasil contemporâneo e, mais especificamente, o sentido moral e religioso da ação política no país e no Rio de Janeiro, nos quais o uso da violência como prática justificada e a promoção da guerra para a destruição dos inimigos, configuram-se como norte de defesa e de construção do estado-nação.

Palavras-chave: Guerra, Religião, Secularismo, Política, Talal Asad.

WAR, RELIGION, SECULARISM AND SOME SENSITIVE SUBJECTS: PRELIMINARY REFLECTIONS FROM TALAL ASAD

Abstract: The article seeks to discuss the strong association between war and religion, drawing inspiration from the work of Talal Asad, an author who reconfigured the studies of religion by exploring the constitutive links of this field of studies with secular

¹ Agradeço imensamente à Cynthia Sarti pelo gentil convite para realizar uma conferência no quadro da Cátedra Edward Saïd, da Universidade Federal de São Paulo, cujo texto serviu de base para tecer e aprofundar os meus argumentos. Agradeço à Márcia Leite que generosamente discutiu comigo o andamento desse trabalho e me fez excelentes sugestões.

² Professora de Antropologia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

modernity. It focuses on questioning the formation of the secularism, the mode of their production and functions in the modern state. Considering the epistemological character of the issues of the present, we seek to understand the contemporary Brazil's aporias, and more specifically the moral and religious sense of political action in the country and in Rio de Janeiro, in which the use of violence as a justified practice and the promotion of the war to destroy the enemies are configured as the north of defense and the construction of the nation-state.

Keywords: War, Religion, Secularism, Politics, Talal Asad.

Na campanha eleitoral para presidente do Brasil, o candidato que afinal foi eleito – Jair Bolsonaro – inaugurou uma novidade na política eleitoral brasileira. Optou por utilizar largamente mídias digitais e redes sociais (Facebook, WhatsApp, Twitter, *e-mail*, entre outras) para atacar os seus concorrentes, disseminando as chamadas *fake news*. Recusou-se a participar dos debates, desprezando a suposição que esses são essenciais para ganhar as eleições. Há uma novidade tecnológica e política que acompanhou a sua recusa, já se observou. As mídias digitais alteraram mais do que foi possível considerar na época, a saber: o enquadramento da política, seus espaços de ocorrência, a produção dos seus sentidos e a natureza do processo em curso.

Diversos analistas apontaram esses novos métodos na campanha eleitoral como em parte responsáveis por uma mudança substancial no processo mais importante das democracias ocidentais: as eleições. Imagens e discursos acusatórios em profusão tomaram a frente nas mídias sociais. Na esteira das *fake news*, mensagens *fake* disparadas por essas mídias sociais teriam sido capazes de atingir seletiva e moralmente os eleitores³. Notícias *falsas* produziram uma população

³ Esse novo modo de fazer campanha não foi inventado no país. Há registros de interferências em campanhas eleitorais vencedoras em outros países. A empresa Cambridge Analytica foi apontada como aquela que teria desenvolvido a tecnologia e as estratégias empregadas para alterar as dinâmicas eleitorais. Apontou-se a campanha do Brexit, na Inglaterra, as eleições do Trump e a do Brasil como tendo sido alvos desses métodos. As *fake news* dirigiam-se a um público cuidadosamente

subjetivamente sensível e permeável a outras *verdades* até então pouco acionadas e valorizadas na esfera pública: o sentido moral e religioso da ação política. Esse sentido ganhou preeminência e favoreceu a ideia de uma forte ruptura a ser concretizada por meio da eleição do candidato de extrema-direita.

A pauta moral não esteve só, longe disso, ela teve primazia e assim permeou todas as outras, dando-lhes mais consistência⁴. De fato, para a restauração moral necessária, o combate aos inimigos da nação se constituiu como uma evidência. O quadro político já era preocupante muito antes do último período eleitoral, com o avanço do conservadorismo de valores já apontado por vários colegas. No período eleitoral, definiu-se de modo mais abrangente os ditos inimigos, seguindo, no entanto, a mesma lógica já amplamente disseminada por meio da segurança pública, nas grandes cidades. Esses setores de diferentes governos nunca hesitaram em promover como orientação prática os lemas que presidem suas ações: “bandido bom é bandido morto” e “direitos humanos para humanos direitos”. A promoção da guerra e a consequente destruição daqueles considerados inimigos têm sido exaltadas há longo tempo como projeto de “segurança pública” e de salvação da cidade⁵. A redenção da nação e da cidade se daria pela construção religiosa e moral de todos, foi a novidade ao mesmo tempo secular e cristã que paulatinamente se impôs. Desde os anos 1980, no Rio de Janeiro, quando começaram a se acirrar os conflitos de diferentes grupos de traficantes entre si e com a polícia, os temas da guerra, da religião e da política paulatinamente foram se

escolhido no sentido de mobilizá-lo por meio de acusações basicamente de ordem moral que eram recebidas por meio de seus grupos de confiança, como WhatsApp. Já as questões mais programáticas eram defendidas publicamente pelo candidato e pelos seus seguidores, e incluíam a defesa dos temas clássicos da extrema-direita, além de um incitamento permanente ao uso da violência para combater os inimigos.

⁴ É interessante, nesse sentido, o livro coletivo *Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives*, de Michael Lambeck, Veena Das, Didier Fassin e Webb Keane, publicado pela HAU Books em 2015.

⁵ SILVA, Luiz Antonio Machado da. O controle do crime violento no Rio de Janeiro. *Le Monde Diplomatique*, 1 fev. 2013. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-controle-do-crime-violento-no-rio-de-janeiro/>. Acesso em: 6 ago. 2020.

impondo de forma relacionada. No recente período eleitoral, as dinâmicas em curso foram mais explicitadas e intensificadas. O ataque político aos inimigos, que passaram a incluir novas categorias político-identitárias, foi mais amplo e feroz, transformando-os abertamente em entes despidos de humanidade com faces diabólicas capazes de destruir a vida e a nação. Clamou-se pela guerra aos negros, aos quilombolas, aos índios, aos favelados, aos intelectuais, aos sem-terra, aos LGBTs, aos cultos de matriz africana e outros mais. Defendeu-se a punição exemplar (a eliminação pela morte virou lugar-comum) dos bandidos, dos favelados, dos imorais e pervertidos, dos comunistas, dos corruptos, dos progressistas, de todos aqueles vistos como ameaças à ordem (militarizada) da cidade, à família cristã e ao estado-nação⁶. O projeto político vencedor nas últimas eleições presidenciais foi elaborado consagrando como norte *o fazer a guerra para defender um Estado-nação cristão*. É dessa forte associação

⁶ Birman e Leite argumentam, com base na noção de metáfora da guerra, elaborada por Márcia Leite, como a temática da guerra e o apelo a forças militares se estabeleceu desde os anos 1980 no Rio de Janeiro. "À época (1980), a partir de um repertório discursivo, que ora se referia aos traficantes de drogas ilícitas, ora deslizava para assimilar seus moradores a esses, se justificava seu extermínio como estratégia de legítima defesa: precisava-se eliminar seus inimigos, os ditos bandidos que atacavam a cidade. O crime praticado por moradores de favelas e periferias, desde confundidos com bandidos, não poderia ser analisado simplesmente como um crime, mas sim através de um elo metafórico com o ataque que os bandidos faziam aos cidadãos de bem. Esses bandidos faziam uma guerra e as forças de segurança pública replicavam acionando a resposta necessária, fixando, assim, seu sentido através desse elo metafórico de todo crime como expressão de uma guerra [...]: cada crime supostamente relacionado ao tráfico de drogas seria, mais uma vez e cada vez mais, um assalto mortífero à cidade". Cf. BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira. Rio e São Paulo: categorias emaranhadas e relativização dos seus sentidos nos estudos sobre (as chamadas) periferias. In: BARROS, Joana; COSTA, André Dal Boda da; RIZEK, Cibele (orgs.). *Os limites da acumulação: movimentos e resistências nos territórios*. São Carlos: IAU/USP, 2018. p. 29. Cf. também LEITE, Márcia Pereira. La favela et la ville: de la production des "marges" à Rio de Janeiro. *Brésil: Sciences humaines et sociales*, n. 3, p. 109-128, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/bresils/472>. Acesso em: 6 ago. 2020. Cf. LEITE, Márcia Pereira. Entre o individualismo e a solidariedade: dilemas da cidadania e da política no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, p. 73-90, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300004>. Acesso em: 6 ago. 2020.

entre *guerra* e *religião* que trataremos aqui, inspirando-nos na obra de Talal Asad, autor que reconfigurou os estudos da religião ao explorar os vínculos constitutivos desse campo de estudos com a modernidade secular.

A partir de uma interrogação, um deslocamento

Uma poderosa interrogação de Talal Asad nos sugeriu o fio desse texto. Disse ele: por que uma agressão em nome de Deus tem o poder de chocar as sensibilidades "liberais" enquanto a produção de mortes e da guerra é tão facilmente aceita? Asad faz essa pergunta por ocasião das controvérsias a respeito das charges publicadas contra o profeta Maomé e a fúria ameaçadora que provocou em seus fiéis muçumanos ao redor do mundo⁷.

Rapidamente, ambas ganharam um peso estratégico na política global. O *free speech* foi acionado como um valor ocidental inquestionável, negado pelo Oriente. Buscou-se reinvestir, a partir do 11 de setembro, em uma diferença irreduzível (nunca inteiramente abandonada) entre a civilização ocidental cristã e o oriente muçumano⁸. Inaugurou-se um novo período de guerra fria⁹ e, paulatinamente, cristalizou-se um estado de guerra contínuo, alimentado por uma forte repulsa aos muçumanos vistos como responsáveis pelo terrorismo no mundo, além de contrários aos valores fundantes das democracias ocidentais, como a liberdade

⁷ Essas charges, encaradas como pilhérias a princípio anódinas na França e nos países europeus, de modo geral, foram relacionadas ao terrorismo, principalmente após os ataques ao *Charlie Hebdo*, na França, que redimensionou o seu sentido diante das mortes que provocou.

⁸ A obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, de Edward Saïd, teve um papel precursor. Cf. SAÏD, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.

⁹ A respeito da guerra fria e dos usos de diferenças religiosas acionados novamente pelos EUA no combate ao "terrorismo", cf. SCOTT, Joan Wallach. *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

de expressão e a autonomia individual¹⁰, já adotadas como valores cristãos¹¹.

No entanto, a defesa dos valores ocidentais seculares, lembremos, significou também uma relação bastante controversa com os chamados *Direitos Humanos*. Esses, que abstratamente garantem o direito à vida e à proteção de todo e qualquer indivíduo, passaram a ter, mais uma vez, no início desse século, o seu emprego condicionado pela ameaça que passou a representar a figura do terrorismo em expansão, proveniente do Islã. Desde o início do novo século, os estados-nações europeus e americanos mobilizaram o antigo antagonismo da cristandade ao Oriente mulçumano para reconstruir ativamente a defesa do Cristianismo como um pilar do Ocidente secular moderno, por intermédio de políticas neoliberais e neocoloniais. Vínculos entre guerra e religião, modernidade secular e Cristianismo, democracia e razão foram postos a serviço de imagens imperiais da cristandade e das suas relações de poder¹². A violência da guerra sem limites, pela qual se corporificam novos sofrimentos por meio de dispositivos técnico-militares cada vez mais esmagadores é o saldo de todo dia no mundo globalizado, como já escreveu Asad¹³. O ataque armado a civis, o uso de armas químicas, o sequestro e aprisionamento

¹⁰ O uso do véu pelas mulheres mulçumanas transformou-se em um símbolo do caráter atrasado de sociedades teocráticas a serem derrotadas pelos movimentos de secularização dos estados-nação ocidentais. Para uma crítica desses pressupostos, cf. MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2012. Nesse livro, a autora discute as noções de agência, política, *embodiment* e ética para abordar os debates sobre religiosidade moderna e as relações de gênero.

¹¹ SCOTT, Joan Wallach. *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press, 2018..

¹² Sobre a constituição dos discursos e dispositivos político-jurídico-militares do terrorismo nos EUA e suas articulações no Brasil, cf. RABELO, Thiago Pereira. “*Um seguro para a paz*”: ensaio sobre políticas de combate ao terrorismo, do PATRIOT Act norte-americano (2001) à Lei Antiterrorismo brasileira (nº 13.260/2016), 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

¹³ ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

de indivíduos sob suspeita em zonas de “não direito”, a multiplicação de campos de refugiados, as práticas de torturas, tudo isso, em suma, se impôs como uma defesa do Ocidente como civilização, lugar da modernidade racional e democrática, contra os inimigos definidos também como encarnação de um mal selvagem antagônico à cristandade.

Ao articular tópicos habitualmente dissociados em uma mesma questão, Asad abriu um caminho promissor para pensar o uso da violência tal como este se estrutura como uma prática justificada. Ao perguntar sobre as diferenças entre uma guerra em nome do Ocidente cristão e uma guerra em defesa de Maomé, ele nos reenvia para o horror da guerra em nome da religião ao mesmo tempo que destaca a nossa habitual complacência quando a guerra é realizada em nome do estado-nação¹⁴.

A interrogação de Asad visaria, pois, em primeiro lugar, questionar o lugar de violência atribuído aos muçumanos “terroristas”. Em segundo lugar, destacar como se naturalizaram certas formas de violência no Ocidente moderno. As imagens de guerra e destruição transmitidas incansavelmente pelas mídias não provocam horror nem rejeição, porém uma aceitação dessas como parte da ordem natural das coisas.

A afirmação do secular-ocidental-cristão em oposição ao religioso-oriental-muçumano, identificado como antidemocrático, primitivo e terrorista tem sido reiterada, lembremos, pela maioria dos dirigentes europeus e também americanos. Um “novo” antagonismo se desenha diante de um antigo e renovado inimigo da civilização, de certo modo transformando o lugar do religioso nos conflitos atuais. Scott destaca como o lugar da religião nas sociedades ocidentais modernas e secularizadas foi e é crucial, em tempos de guerra fria:

[...] o legado da guerra fria religiosa permanece em torno da “Guerra Global ao Terror”. É apresentado como um desafio religioso extremista à legitimidade do sistema internacional moderno designado como

¹⁴ A força da sua retórica, sugere Judith Butler, origina-se: “de um sentido que é inaceitável responder com justa indignação às mortes causadas por aqueles que fazem a guerra em nome da religião e com complacência moral às mortes causadas por aqueles que fazem a guerra em nome do estado-nação”. Cf. ASAD, Talal; BROWN, Wendy; BUTLER, Judith; MAHAMOOD, Saba. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. California: University of California Press, 2009. p. 108.

separado e, ainda assim, "defensor da religião". A incorporação do cristão não apenas como uma dimensão, mas como a fonte do secular democrático foi um produto duradouro da Guerra Fria. No embate promovido pelo discurso da civilização, o Islã passou a ser retratado como uma forma excessiva de espiritualidade (um "desafio religioso extremista"), eclipsando a racionalidade herdada dos indivíduos – a racionalidade que era a fonte da consciência cristã interior e da liberdade que expressava – em nome de uma identidade coletiva imposta¹⁵.

O estatuto renovado do religioso a partir do 11 de setembro motivou Talal Asad em suas reflexões sobre a modernidade ocidental-cristã, não para afirmar mais uma perspectiva normativa, mas sim para refletir sobre os impensáveis embutidos em sua história. Analisar os seus sentidos, portanto, é voltar-se para certas configurações específicas no interior das quais o religioso é definido e participa do contexto em que se integra. Asad não teria visado, em sua obra, conhecer melhor o Islã, segundo afirma. Antes, buscou elaborar certas contraposições que o auxiliassem a desnaturalizar as percepções ocidentais modernas. Entre elas, destaca-se a sua crítica à premissa do religioso como um objeto universalmente existente e passível de ser reconhecido por si mesmo, como uma instância simbólica essencial da vida humana em sociedade¹⁶.

Analisar o religioso no interior de um campo de forças específico, o seu jogo de poderes e o acionamento de valores é, pois, essencial. Acompanhando Talal Asad, vamos sugerir algumas interpretações para compreender o enlace entre guerra e religião no Brasil, notadamente no Rio de Janeiro, cidade em que estou situada¹⁷.

¹⁵ SCOTT, Joan Wallach. *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press, 2018. p. 132-134.

¹⁶ Para conferir a discussão realizada por Asad sobre o famoso texto de Clifford Geertz a respeito da religião como categoria antropológica, cf. ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Power on Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993. p. 27-74.

¹⁷ David Scott sintetizou as questões básicas formuladas por Asad: "Asad se inclinou a começar por um complexo diferente de perguntas: quais são os pressupostos conceituais e ideológicos através dos quais o Ocidente moderno (e a antropologia, em particular) pensa a 'religião'? Qual é a história do poder através da qual esse modo de pensar foi estabelecido? E quais são as maneiras – conceituais, institucionais,

Na campanha, a ação dos homens

A campanha eleitoral refletiu certamente uma circunstância específica que não nos autoriza a supor que esse momento corresponda à criação de uma maioria política conservadora estável. Alterou, no entanto, significativamente, um certo equilíbrio de poder. Muitas especulações sobre outros resultados possíveis foram aventadas. O que nos interessa aqui, no entanto, é compreender certas decorrências que parecem cristalizar um potencial mais efetivo de novos procedimentos político-religiosos¹⁸. É preciso, por um lado, entender os dispositivos morais e

ideológicas – pelas quais a compreensão ocidental moderna da religião alterou materialmente os modos de vida das pessoas? Como esta foi conquistada e passou a dominar? São essas as questões levantadas sobre os problemas da formação dos objetos de investigação antropológica. Como a antropologia (e o Ocidente moderno do qual a antropologia é parte integrante) faz seu objeto disciplinar (“religião”, digamos) ter consequências sobre como se nomeiam, se descrevem e se analisam os discursos e as práticas que encontra no mundo não europeu”. Cf. ASAD, Talal. Responses. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (orgs.). *Powers of the Secular Modern*: Talal Asad and His Interlocutors. Stanford: Stanford University Press, 2006. p. 139.

¹⁸ As obras sobre as igrejas evangélicas hoje se contam às centenas. Não vou me referir a elas a não ser a algumas que me interessaram, porque se mostraram particularmente focadas na laicidade no Brasil e nas mudanças conservadoras provocadas pelos evangélicos, associadas às formas de ação política e eleitoral. Cf. MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2011.2.9647>. Acesso em: 6 ago. 2020. Cf. também: QUADROS, Marcos Paulo Reis; MADEIRA, Rafael Machado. Fim da direita envergonhada? Atuação da bancada evangélica e da bancada da bala e os caminhos da representação do conservadorismo no Brasil. *Opinião Pública*, Campinas, v. 24, p. 486-522, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-01912018243486>. Acesso em: 6 ago. 2020.; FONSECA, Alexandre Brasil. Discursos evangélicos de uma Nova Direita à brasileira. In: SOLANO, Ester (org.). *Brasil em colapso*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2019.; BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2018. p. 15-66.; MIRANDA, Júlia. Estado laico no Brasil: entre sofismas e ambiguidades. *Cultura y Religión*, Santiago de Chile, v. 7, n. 2, p. 69-85, 2013.; ALMEIDA, Ronaldo. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo.

religiosos utilizados nesse processo, em certa medida secular e, por outro lado, perceber como esses, ao mesmo tempo visibilizam e revelam certos fios que os ligam ao passado da formação do estado-nação brasileiro como escravocrata e colonial, como católico e secular. Uma vez que esse passado diz respeito a um tempo mais extenso e (ainda presente), é interessante considerar o quanto o par *guerra e religião* se encontra na experiência atual de certos segmentos sociais e na formação de suas subjetividades.

Como nos referimos anteriormente, a campanha vencedora de Jair Bolsonaro realizou algo nunca visto em uma disputa eleitoral para a Presidência da República: uma exaltação ímpar de comportamentos violentos. Com efeito, vimos, de espanto em espanto, aparecer nas mais diversas mídias falas que continham ameaças de morte, insultos, ataques físicos e morais aos que passaram a representar os inimigos combatidos. Guerra aos bandidos, guerra aos comunistas, aos corruptos, guerra a *tudo isso que está aí* fez da campanha um elogio infinito da destruição mortífera como meio de salvar a nação. Mas esse elogio ganhou eficácia na medida em que conseguiu encarnar certas formas de interação social presentes entre nós e oferecer um horizonte de redenção a ser alcançado pela guerra e pela religião.

Destaquemos a elaboração de um repertório de gestos, corpos e imagens *gramaticalmente associados à violência masculina*, ao mesmo tempo conhecida e renovada. O agente dessa violência, sujeito desses enunciados, se confunde com a figura do homem "sem cor" e hétero, isto é, aquele cuja branquitude é dada porque ele se define como antagônico aos que são atacados: negros, indígenas, quilombolas, gays, mulheres,

Cadernos PAGU, São Paulo, v. 50, p. 5-30, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700500001>. Acesso em: 6 ago. 2020.; CAMURÇA, Marcelo. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 2, n. 25, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/243765/34005>. Acesso em: 6 ago. 2020.

Bem como Miranda e Oro relacionam preocupações políticas e eleitorais com o debate sobre laicidade no Brasil, cf. ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2011.2.9646>. Acesso em: 6 ago. 2020.

feministas, nordestinos, pobres, favelados e outros mais. Não será esse o modelo do indivíduo/cidadão, ao mesmo tempo conhecido e naturalizado, para construir em novas bases o estado-nação? Essa figura masculina tida como universalmente capaz de encarnar a legitimidade do uso da força ganhou um estatuto renovado¹⁹. Trata-se de uma figura masculina que pode se autonegociar e também designar os inimigos da nação e os alvos de seu repertório de ataques verbais e corporais. Figura governamental também justificada como um poder patriarcal.

Mas seria falso considerarmos que a elaboração desse repertório de gestos prescindiu de relações sociais específicas que as impulsionaram. Um vínculo interno à pessoa é necessário para promover a obediência, afirma Asad, referindo-se à autoridade religiosa e a qualquer outra, como supomos:

O que me interessa, no entanto, é a autoridade como um elo interior, algo que eu sustento e que não pode ser explicado pela ciência da linguística – por intermédio da análise da autocitação ou da linguagem de comando, por exemplo. Um encontro, não uma comunicação, encontra-se no coração da autoridade... Eu digo que, se desejamos analisar a autoridade na tradição cristã ou islâmica, não devemos lidar com esta como pura textualidade – como signos a serem lidos e interpretados. É claro que devemos prestar atenção à linguagem aqui, mas a linguagem enraizada em um complexo somático (ouvir-sentir-ver-lembrar) entranhado nas pessoas fazendo / refazendo a si próprias ou a outras ao longo do tempo²⁰.

O discurso seria também um processo “somático”: impossível separar o símbolo, o físico e o mental do poder. Poder, nesse sentido, continua Asad: “Sentir, lembrar e esperar-se são eventos tanto físicos quanto mentais. Quando menciono a separação entre símbolo e poder

¹⁹ Cf. DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Faperj, v. 14, n. 40, p. 31-42, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69091999000200003>. Acesso em: 6 ago. 2020.

²⁰ ASAD, Talal. Responses. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (orgs.). *Powers of the Secular Modern*: Talal Asad and His Interlocutors. Stanford: Stanford University Press, 2006. p. 212.

tenho em mente a diferença entre ser informado e prestar atenção, entre uma simples interação e uma chamada combinatória”²¹.

Ameaçar adversários, insultá-los e agredi-los fisicamente, com efeito, me parece que foi a afirmação reiterada na esfera pública de um sujeito/cidadão renovado cujas raízes sociais são mais profundas do que o tempo eleitoral permite compreender. Não é necessário remontar à escravidão para reconhecer o quanto a legitimidade do poder se ancora na obediência e no reconhecimento de figuras como essas, cujo exemplo maior atual é o do Presidente da República – liberado dos limites sempre dúbios associados à condição de homem/macho/heterossexual/branco, com uma posição de classe e de estatuto diferenciados em relação a maioria da população de negros, pobres, mestiços, *gays* e periféricos pela raça, pela classe e pelo gênero. Armar os “homens de bem”, os cidadãos, os homens de família, os proprietários, os religiosos é um dos lemas do governo eleito que nos convida a reatualizar experiências nunca substancialmente abolidas, relativas à dominação de gênero, raça e classe na formação do estado-nação brasileiro²².

Desse modo, o repertório e a gramática da exclusão e destruição dos inimigos têm alimentado a atualização de experiências de um modelo masculino de homem cujo exercício da violência física e verbal parece ter sido sempre assegurado pelo estado secular e seus entrelaçamentos religiosos. Vejamos agora como operaram as distinções de gênero e as referências religiosas nesse período.

²¹ *Ibidem*, p. 213.

²² O projeto de liberação do porte de armas apresentado pelo governo foi seguido de um outro projeto jurídico, “o excludente de ilicitude” que dispensa de julgamento os agentes da lei que cometem homicídios nos territórios habitados pelos supostos “bandidos”, isto é, as favelas e periferias. Embora o excludente de ilicitude tenha sido retirado do processo jurídico pelo Congresso Nacional, diminuiu significativamente o controle judicial sobre as práticas mortíferas da polícia. O atual governador do Rio de Janeiro promove, cotidianamente, o ataque armado da polícia aos moradores das favelas e periferias. O presidente da república assinou um indulto de Natal a policiais acusados de crime de morte. E houve também um aumento exponencial do porte de armas pela população, incentivado pelo governo, que diminuiu as exigências legais para obtê-lo.

Relações de gênero e a potência da profanação

Como a violência mortífera e o chamado à guerra se associou ao sexo, à escatologia, à religião e à morte e ganhou autoridade sobre corpos e mentes? Assinalamos que as *fake news* tiveram um efeito importante, posto que fizeram das eleições uma questão relacionada a vida como moralmente digna de ser vivida, em oposição às formas ameaçadoras de profanação e devastação veiculadas.

Com efeito, as *fake news* muitas vezes se construíram por meio de referências escatológicas, chamados à guerra e ataques aos corpos das mulheres e às suas funções reprodutivas (o *kit gay* para crianças, as *mamadeiras de piroca*, imagens de *pedofilia* associadas aos adversários políticos). Imagens e dizeres morais e religiosos ultrajantes, paralelos aos chamados à guerra, foram abundantes. Construíram, assim, o modelo cristão tradicional de mulher pela negação do que seria o seu oposto, acionado como ofensa, como um desrespeito aos valores básicos considerados acima da política. Se é impossível separar a moral da política, como seria aceitável compor com adversários que destruíam a base moral da vida a ser vivida? Em outras palavras, de que maneira reconhecer como humanos aqueles que agem sem aceitar a humanidade dos outros? Forjou-se uma dicotomia entre humanos e não humanos por meio do uso das *fake news* replicadas pelos grupos de apoio da campanha e silenciadas em seus efeitos perversos pela mídia hegemônica. O objetivo dos inimigos da extrema-direita, fartamente proclamados, seria, como foi dito e repetido, destruir a família, as mulheres/mães, portanto a vida humana digna e passível de ser vivida. Constituiu-se um discurso de autoridade através do qual o ataque aos profanadores, mais do que aceito, passou a ser desejado. Foram apontados como autores desses ataques "a esquerda", "os progressistas", "o PT" e "os comunistas".

Os efeitos das *fake news* estão fortemente associados à produção de verdades com um alto poder de convencimento cujos elos com experiências sensoriais e corporais foram particularmente explorados. Ou seja, não se tratou, no caso das *fake news*, de simples processos interpretativos, de uma "leitura" dos signos da realidade, de uma "representação" do real, entre outras formas existentes em um espaço público aberto a divergências, mas sim de processos de transformação

das pessoas que são subjetivamente mobilizadas e que dessa maneira descobrem subjetiva e objetivamente a *verdade* transformadora, que se inscreve tanto na mente quanto no corpo. Retomemos, pois, um dos argumentos de Asad:

Se pensarmos no relacionamento de autoridade como a capacidade de alguém em compreender e obedecer a uma verdade convincente, o que importa não é o sujeito que interpreta os signos dados, mas que ele se conecte à “verdade” do que lhe é apresentado como aparente e, assim, como sujeito passa a ser capaz de transformar a si próprio neste momento. É este momento – prolongado pela lembrança e pelo desejo – que o submete à sua autoridade, transformando-o. É o que marca o início. Passa a se impressionar com o que não havia notado antes, a se impressionar com uma “nova presença” que opera para se tornar uma parte espontânea de si mesmo. Como alguém apaixonado, vive em uma verdade arrebatadora, passa a habitar um relacionamento com alguém que é ao mesmo tempo interno e externo²³.

As *fake news*, pelas formas de divulgação (centradas em redes de confiança) e pelos temas de quais trataram, alimentaram nos sujeitos desejos de mudanças e uma participação intensa em debates levados adiante em todas as esferas da vida. Passou-se a discutir eleições nas famílias, entre amigos, estranhos e conhecidos. Expressiu-se ódio, amor, inimizade, entusiasmo, indignação e raiva. Um campo disruptivo emergiu como nunca dantes. Viu-se o quanto a moralidade, nesse momento, transformou-se em um divisor de águas e a potência dela ultrapassou em muito o campo limitado da política, em que habitualmente, pensávamos, esta se encontrava alocada. Explodiu, digamos, a divisão moderna e secular entre as esferas²⁴. Ao menos nesse momento da vida social, senão

²³ ASAD, Talal. Responses. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (orgs.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006. p. 213.

²⁴ Casanova aponta para a separação entre domínios como o critério mais importante para definir o secular. A noção de religião pública que ele desenvolveu foi amplamente discutida entre nós e mostrou-se particularmente útil para compreender a especificidade da formação do estado-nação brasileiro (Cf. CAMURÇA, Marcelo. *Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. Estudos de Sociologia*, Recife,

nas concepções sociológicas correntes, a vida sujeita a processos de profanação e morte ganhou espaço no debate.

Lembremos que *fake news* foram elaboradas essencialmente como um ataque às famílias e, em especial, às mulheres. Vejamos, então, como os efeitos de verdade que produziram estão relacionados a experiências de vida visceralmente constituídas por intermédio da presença feminina e católica na elaboração política e religiosa da nação, desde seus primórdios²⁵. Com efeito, as notícias que tiveram maior impacto foram majoritariamente imagens de violação do corpo feminino. Ao lado desse tema, os chamados ao combate armado, à eliminação dos inimigos para

v. 2, n. 25, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/243765/34005>. Acesso em: 6 ago. 2020. Ver também: MONTERO, Paula. Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 33, p. 15-39, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.88037>. Acesso em: 6 ago. 2020.). Algumas configurações particulares dos entrelaçamentos entre o religioso e outros campos foram desenvolvidas por Pierruci, Mariano, Oro, Burity, Giumbelli, Machado, Birman, Vital, entre muitos outros. Asad chama a atenção para a necessidade de valorizar os processos que engendraram o "religioso" e também as diferenças em cada estado-nação, dado que seus entrelaçamentos e disputas são específicos. Cf. o debate entre Casanova e Asad em: CASANOVA, José. *Secularism Revisited: A Reply to Talal Asad*. In: Scott, David; HIRSCHKIND, Charles. *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

²⁵ O crescimento da participação política das igrejas evangélicas foi seguido de perto pelo ativismo da igreja católica nesses novos tempos, em defesa da mesma pauta moral promovida mais abertamente pelas igrejas evangélicas. Segundo Sales e Mariano (2019, p. 13): "O ativismo católico em defesa dos Direitos Humanos tem seu ponto de inflexão diante dos direitos sexuais e reprodutivos. A Igreja opõe-se à expansão desses direitos e 'bate de frente' com os movimentos feministas e LGBTs que os reivindicam. Vide a proposta da CNBB de inserir a frase 'defesa da vida desde a concepção' no texto constitucional, visando impedir a realização do aborto em qualquer situação (Dalmolin, 2011; Rocha, 2005), o que representaria um retrocesso mesmo em relação à legislação anterior, que previa o aborto legal apenas nos casos de estupro e de risco de vida da mãe. Posteriormente, entidades pastorais e CNBB reforçaram seu ativismo nessa área, aliando-se a ativistas, movimentos e redes internacionais antiaborto em defesa da 'vida desde a concepção' (Rezende, 2016)". É preciso lembrar, no entanto, que o feminino para a formação da subjetividade católica se faz pela sacralização da mulher que tem a Virgem Maria como referência. O culto à Maria é também um culto nacional.

alcançar a redenção do país. Reportagens que vinculavam os candidatos progressistas a gestos ultrajantes à moral e à integridade corporal das pessoas foram abundantes²⁶.

²⁶ Embora ridicularizados pelos setores seculares no espaço público, o uso dessas imagens de profanação do corpo e da vida continuaram no período pós-eleitoral. Chamou a atenção da mídia nacional e internacional um discurso da ministra que representa o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos: "A nova ministra brasileira da Mulher, Família e Direitos Humanos, Damares Alves, tem ideias especiais sobre a Holanda. Em um discurso de 2013, a ministra afirma que especialistas holandeses dizem que 'um menino a partir dos sete meses de idade deve estar sexualmente satisfeito, para que ele possa ser um homem sexualmente saudável quando adulto'. Segundo a ministra, o mesmo conselho se aplica às meninas. 'Especialistas' da Holanda estariam recomendando que "a vagina de uma menina deve ser estimulada desde cedo para que ela possa sentir prazer quando adulta'. [...]". NOGUEIRA, Kiko. "Ministra brasileira conta fábulas sexuais sobre a Holanda": maiores jornais holandeses denunciam *fake news* de Damares. *DCM*, 24 jan. 2019. Disponível em: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/ministra-brasileira-conta-fabulas-sexuais-sobre-a-holanda-maiores-jornais-holandeses-denunciam-fake-news-de-damares/>. Acesso em: 6 ago. 2020. A acusação quase cotidiana aos partidos à esquerda de planejarem ataques à integridade física e moral da família, principalmente da mulher, dominou para além da campanha eleitoral. Imediatamente após as eleições, o presidente postou um vídeo considerado impróprio para uma exibição pública: "Postado pelo presidente da República no Twitter em 5 de março, o vídeo que mostrava duas pessoas dançando em cima de um ponto de táxi durante a passagem de um bloco de Carnaval em São Paulo. Nas imagens, elas praticam atos obscenos, incluindo uma cena em que um urina no outro – prática fetichista conhecida como '*golden shower*'. Junto às imagens, Bolsonaro escreveu: 'Não me sinto confortável em mostrar, mas temos que expor a verdade para a população ter conhecimento e sempre tomar suas prioridades. É isto que tem virado muitos blocos de rua no carnaval brasileiro. Comentem e tirem suas conclusões (*sic*)'... A publicação do vídeo gerou controvérsia imediata, com milhares de pessoas criticando o que consideraram 'falta de decoro', postagem de imagens escatológicas que não representam o Carnaval e uma tentativa de desviar a atenção dos protestos de foliões contra o presidente nos blocos de rua. Apoiadores do presidente, por sua vez, defenderam o uso do vídeo para fazer o que consideram uma denúncia. Para a deputada Joice Hasselmann (PSL-SP), por exemplo, o vídeo teria exposto a hipocrisia de parte da esquerda. 'Essa esquerda que mostra bundas e peitos nas ruas, que usa símbolos religiosos pra cometer atos profanos em praça pública, que apoia exposições com adultos pelados para crianças tocarem, agora está 'chocada' com o vídeo compartilhado pelo presidente', escreveu a política, atual líder do governo no Congresso."

O caráter visceral da ruptura que muitos eleitores e, particularmente, eleitoras passaram a exprimir nos leva a refletir sobre o corpo e sobre a violência generificados. De um lado, vimos acontecer ataques na forma de imagens que revelariam uma inaceitável profanação de corpos femininos que exprimiam verdades sacralizadas religiosamente, associadas ao valor concedido à família e ao papel da mulher. E, de outro, a exaltação do combate armado, da força física e dos insultos como forma de existir e agir dos homens viris, brancos e heterossexuais. A novidade desses novos tempos reside também nas diferenças entre a ação católica e a evangélica. Enquanto os católicos voltaram-se para “promover a vida” e defender a mulher santificada²⁷, subsumindo à nação a proteção da Virgem, tendo N. S. Aparecida como madrinha do Brasil, os evangélicos incluíram a “guerra santa” como uma obrigação religiosa para transformar a nação. Desse ponto de vista, estes últimos uniram religião e política de modo a justificar e autorizar a prática da guerra para a construção de uma nação renovada. A “limpeza moral” promovida pelos justos e homens de bem integra esse projeto que estabelece a cidadania como um direito condicionado pela ordem cristã patriarcal, em que os homens podem ser chamados a morrer pela nação e as mulheres a garantir a reprodução digna da vida.

É interessante como Veena Das discute com Talal Asad as premissas hobbesianas do contrato social moderno para sugerir que esse pode ser mais bem compreendido como um contrato também sexual. Isso porque:

[...] a reprodução feminina é vista como corretamente pertencendo ao estado de tal forma que como cidadãs são obrigadas a se encarregarem de crianças legítimas que estarão, por sua vez, prontas para morrer pela

²⁷ Chama a atenção para o lugar da mulher atribuído pelo catolicismo na formação da nação. Um exemplo significativo é a instituição da N. S. Aparecida como *padroeira do Brasil*. Cecília Mariz (2003) e Marjo Theijo (2003) trabalharam o modelo católico da mulher associado ao sacrifício e ao sofrimento. Mas, como chama atenção Adriana Vianna, o sofrimento das mulheres é também uma forma de agência. A profanação das mulheres por meio de imagens não as desqualifica, ao contrário, reforça a agência dessas no interior do contrato social como contrato sexual (*apud* DAS, 2006). Cf. THEIJE, Marjo; JACOBS, Els. Gênero e aparições marianas no Brasil contemporâneo. In: STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília; REESINK, Misia (orgs.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2003. p. 269-282.

nação. Assim, sexo e morte, reprodução e guerra, vieram a ser parte da mesma configuração de ideias e instituições através das quais o estado-nação estabelece defesas para evitar a incerteza que emana dos perigosos *aliens* e das devastações do tempo²⁸.

Forjou-se um plano discursivo em que as oposições políticas na esfera pública estariam subsumidas às discussões que efetivamente importavam, a saber, àquelas que defendiam a vida moralmente correta e digna de ser vivida e o combate militar a todas as formas de profanação de seus pressupostos cristãos. Tudo o mais perderia seu apelo. Lembremos que as discussões correntes no espaço público têm obedecido a uma clivagem importante: a linguagem "da política" centrada sobre os debates parlamentares e interesses econômicos da elite do país – debates que, para grande parcela da população, são percebidos como abstratos e distantes dos problemas que enfrentam de fato. As categorias da "grande política" empregadas no cotidiano são abstratas e parecem não se aplicar a essas experiências de vida em regimes específicos de exceção, onde vivem os que são submetidos a toda sorte de dificuldades associadas aos lugares em que vivem, à cor, ao gênero e à classe que os identificam²⁹.

Recusou-se o diálogo no plano da política tal como esse tem sido, há longo tempo, inscrito como próprio dessa esfera, a saber, racional e universal porque abstrato no campo das promessas vãs, sempre repetidas. O ataque devastador aos valores cristãos da vida adquiriu um sentido radical de mudança raramente alcançado. Como chamou a atenção Asad, a blasfêmia propõe uma ruptura radical, como um ataque inaceitável aos valores mais caros daqueles que a sofrem. E exige uma resposta igualmente radical: a promessa de eliminar/excluir aqueles que a promovem, no nosso caso, os comunistas, os corruptos e os bandidos.

²⁸ DAS, Veena. Violence, Gender, and Subjectivity. *Annual Review of Anthropology*, v. 37, 2008. p. 285.

²⁹ No entanto, vemos o recurso às categorias relacionadas à cidadania, aos direitos humanos e à defesa das populações por parte de muitos militantes de vários movimentos e, em momentos de mobilização política, como foi o caso do assassinato da vereadora Marielle e também o caso do assassinato e tortura do Amarildo, pedreiro e morador de favela, as categorias relacionadas a direitos ganham uma nova potência e são acionadas com um sentido mais abrangente.

Atribuir autoridade aos evangélicos tem sido também uma maneira de combater os inimigos da vida como inimigos de Deus e da nação. A associação entre a defesa da vida e a promoção da guerra se estruturou pela ênfase na dimensão moral requerida pela distinção entre os gêneros. Mas também se estruturou porque ofereceu um novo horizonte por meio da associação entre guerra e religião, a saber, uma cidadania a ser alcançada pela ruptura com o crime e com a violência por meio da adesão religiosa e a prática dos horizontes morais e identitários que essa oferece³⁰. Em outro texto, defendo que “a lógica da guerra, em suma, fortalece essa articulação essencialista dos gêneros [...]. Como se houvesse um consenso difuso e amplamente partilhado sobre a superioridade moral das mulheres em relação à violência e ao crime que abrange tanto pontos de vista religiosos como seculares”³¹.

A experiência de uma parte significativa de eleitores(as) deu lugar a uma nova compreensão das relações sociais e da participação política. Uma experiência coletiva que engendrou protagonismos e clivagens que nos desafiam exatamente porque foram elaborados também por intermédio de fortes experiências sensoriais e corporais relacionadas à diferença de gênero para a renovação e redenção do país. A esfera pública não é um lugar de trocas racionais em uma linguagem secular e universal³². Como muitos autores já afirmaram, as linguagens sensoriais são fundamentais no espaço público. Asad, com razão, criticou a perspectiva analítica que separa a aquisição de sentidos por meio da experiência corporal daquela que se realizaria unicamente por intermédio da experiência verbal.

³⁰ BIRMAN, Patrícia; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n. 80, p. 55-69, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300004>. Acesso em: 6 ago. 2020.

³¹ BIRMAN, Patrícia. Narrativas seculares e religiosas sobre a violência: as fronteiras do humano no governo dos pobres. *Sociologia & Antropologia*, v. 9, n. 1, p. 111-134, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v915>. Acesso em: 6 ago. 2020.

³² Cf. HIRSCHKIND, Charles. Existe um corpo secular? *Religião e Sociedade*, v. 37, n. 1, p. 175-189, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap10>. Acesso em: 6 ago. 2020. O autor discute o que seria o *secular* em relação ao corpo.

Justamente, inclusive, não considera que os discursos incidem sobre o corpo a partir de um lugar externo, ao contrário, o interno e o externo se constituem subjetiva e corporalmente nos processos interativos. Como afirmou, em uma frase: “Minha preocupação é com a maneira como o corpo vivo se submete através de imagens, práticas, instituições, programas, objetos – e através de outros corpos vivos”³³.

O “corpo vivo” como objeto e sujeito se fizeram presentes na campanha eleitoral em grande medida pelas *fake news* em uma dupla oposição a comportamentos no espaço público: aqueles que privilegiam a fala e o suposto da racionalidade e universalidade de suas promessas, em primeiro lugar, e, em segundo lugar, aqueles que ignoram os valores diferenciais baseados na experiência de vida dos atores considerados periféricos, que vivem nos lugares em que a guerra, a morte e a religião estão há longo tempo associadas³⁴.

³³ ASAD, Talal. Responses. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (orgs.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006. p. 214.

³⁴ A noção de progresso que alimenta a narrativa secularista como uma conquista civilizatória costuma ignorar o lugar da guerra e da religião entre os seus princípios. Recuperar essa presença deve nos permitir analisar melhor os entrelaçamentos contemporâneos que estamos vivendo por meio de um governo de extrema-direita. Permito-me citar, em um artigo recente, o argumento que analiso aqui: “A narrativa secularista, conforme aponta Hirshkind (2017), sempre se confundiu com o processo de modernização do mundo a partir do Ocidente. Foi essa perspectiva civilizatória que construiu as colônias, o tratamento de suas populações dentro e fora das metrópoles europeias e justificou a escravidão além-mar.

Acompanhemos então as reflexões de Asad (2011) no texto em que associa a discussão do secularismo pelo viés dos sentidos modernos atribuídos ao sofrimento, abordando a crueldade e a tortura. Com efeito, o autor enfatiza o modo como a narrativa da modernidade secular fez da produção do sofrimento algo pouco compatível com a civilização: essa teria perdido a legitimidade desfrutada em épocas progressas. No entanto, como observa, ‘a história moderna da ‘tortura’ não é somente um registro da progressiva proibição de práticas cruéis, desumanas e degradantes. É também parte de uma narrativa secular de como alguém se torna verdadeiramente humano’ (Asad, 2011: 174).

[...]

As reflexões do autor vão no sentido de apontar não somente um amortecimento do que se sente em relação aos atos cruéis, mas também um modo cada vez mais

E a liberdade de expressão?

Assistimos, perplexos, à troca de insultos e à proliferação de ameaças que marcaram as eleições. E vimos, também, os defensores da pena de morte, da tortura, do extermínio dos adversários/inimigos defenderem a liberdade de expressão. O livre ofender como liberdade de expressão se naturalizou mais do que nunca.

Asad observou o quanto a ideia de liberdade de expressão pôde ser acionada politicamente para atacar os muçulmanos e defender a guerra fria promovida pelas sociedades ocidentais. Não precisamos, aqui, repetir o argumento da blasfêmia considerando o que representa para os muçulmanos uma figuração humana de Maomé, por exemplo.

Os casos francês e dinamarquês das caricaturas de Maomé, destacados por Asad, mostraram a necessidade de discutir democracia em relação à liberdade de fala na esfera pública: como pensar sobre os embates entre diferenças, pluralidade de culturas e de antagonismos quando uma ofensa inaceitável para uns seria considerada um princípio essencial a ser defendido por outros³⁵? Quais seriam os limites do pluralismo? O direito de fazer caricaturas faz parte dos estados democráticos de modernos e seculares, o que deve ser aceito por todos, religiosos ou não, que queiram neles viver. Embora, argumente Talal Asad, a recíproca não seja

complacente e relativista de encarar esses usos da força bruta quando estão em jogo razões políticas e jurídicas. As doutrinas securitárias correntes, nesse sentido, construíram paulatinamente critérios sobre o uso de medidas cruéis, como a tortura (raramente nomeada como tal) ou medidas extremas (como o extermínio de populações civis), e assim indicam os limites razoáveis para sua aplicação: à medida que se atenham aos objetivos a alcançar, sempre maleáveis, aliás, equilibram-se os benefícios com os efeitos destrutivos também gerados". Cf. BIRMAN, Patrícia. Narrativas seculares e religiosas sobre a violência: as fronteiras do humano no governo dos pobres. *Sociologia & Antropologia*, v. 9, n. 1, p. 111-134, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v915>. Acesso em: 6 ago. 2020.

³⁵ Cf. ASSAD, Talal. Responses. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (orgs.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006.; CONNOLLY, William. *The ethos of pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.; CONNOLLY, William. Europe, a Minor Tradition. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (orgs.). *Powers of Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

verdadeira. O desrespeito a certos símbolos dos estados-nação é sujeito a penalidades diversas nas nações ocidentais. A discussão sobre a liberdade de expressão no Ocidente moderno ganhou um caráter político específico, associado às relações de poder que atravessam as relações sociais: o estatuto secular dessas sociedades tem sido acionado politicamente, já que inaugurou um novo período de guerra fria. É nesse contexto particular que se insiste em equacionar a religião muçumana com o terrorismo, a selvageria e a ameaça ao Ocidente.

O meu propósito foi de recuperar rapidamente essa discussão para o nosso caso eleitoral no qual a bandeira da liberdade de expressão propiciou o suposto direito a falas racistas, misóginas, além de insultos de todos os tipos aos opositores da extrema-direita. Em nome dessas verdades enunciadas nas mídias sociais, defendeu-se a moralidade cristã e a prática da guerra como princípios acima daqueles constitucionais e legais.

A liberdade de expressão, como vemos, tem corpo e está associada a sensibilidades e a formas de interação diversas, articulando práticas discursivas de todas as naturezas. Não quero, no entanto, deixar no ar uma questão complexa e contraditória em relação aos horizontes do progresso afirmados como seculares. Termino, então, com uma última referência a Asad.

Não haveria, diz ele, no combate aos muçumanos (pouco ou nada seculares), a defesa da liberdade de expressão – o que está em jogo seria algo muito além disso: um poderoso sentimento negativo, alimentado por diferenças de classe, raça e posição por parte dos mais bem situados. Um menosprezo por certas formas incultas das classes populares, de origem árabe (e africanas), se fazerem presentes nos centros europeus e também americanos.

O que não é muito diferente entre nós. O suposto "direito" de ofender as pessoas, tradicionalmente, depende, no Brasil, do estatuto social da vítima. A liberdade de expressão operou principalmente como liberdade de insultar e ameaçar. Vimos, nesse período recente, como insultar e ameaçar ganharam um novo alcance, banalizaram-se como um discurso autorizado pelas mais altas esferas do poder em relação a grupos sociais que até então não poderiam ser objeto de insultos. Integraram-se como novo modo de fazer a política e governar a cidade. Guerra corporal e

verbal que se traduziram em propostas de governo nas quais é possível abater justificadamente os inimigos – tidos como violentos, destruidores, selvagens e bandidos –, que são incomparavelmente distintos dos homens de bem, pela cor e gênero defendidos enquanto valores patriarcais e coloniais.

Quais os limites e as fronteiras que devemos, a partir de agora, discutir, diante da oposição entre o secular e o religioso, se os encarmos principalmente através de seus entrelaçamentos? Ignorá-los seria cultivar uma bolha (onde estariam os *modernos*), que, de certo modo, não leva em conta os muitos fios que se entrelaçam no processo de fazer a religião, o estado e a política em suas configurações e dispositivos de poder, amplamente relacionados.

Não há volta ao ideário democrático construído através dos princípios liberais que hoje vemos nostalgicamente habitar as ilusões do capitalismo no passado. Não se trata de descrever na democracia como horizonte, mas de refletir sobre as ilusões relativas às garantias que estariam supostamente oferecidas pela construção de uma esfera pública racional cuja linguagem seria perfeitamente capaz de incluir, como protagonistas legítimos, aqueles que as ordens econômica e política, mundial e nacional, ameaçam em defesa de seus próprios interesses. O tempo da guerra e o tempo da paz pouco se diferenciam atualmente. Articulam-se de modo tão efetivo que não me parece possível discutir os horizontes da democracia sem discutir esse projeto que une guerra e religião entre nós³⁶.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. *Cadernos PAGU*, São Paulo, v. 50, p. 5-30, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700500001>. Acesso em: 6 ago. 2020.

³⁶ Cf. COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*. Boulder: Paradigm Publishers, 2012.; GRAHAM, Stephen. *Cidades sitiadas: o novo urbanismo militar*. São Paulo: Boitempo, 2016.; MBEMBE, Achille. *Necropolítica. Artes e Ensaios*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 32, p. 122-151, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 6 ago. 2020.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Power on Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. Responses. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (orgs.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

ASAD, Talal. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self and Calculative Reason*. New York: Columbia University Press, 2018.

ASAD, Talal; BROWN, Wendy; BUTLER, Judith; MAHAMOOD, Saba. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. California: University of California Press, 2009.

BIRMAN, Patrícia. Narrativas seculares e religiosas sobre a violência: as fronteiras do humano no governo dos pobres. *Sociologia & Antropologia*, v. 9, n. 1, p. 111-134, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v9i15>. Acesso em: 6 ago. 2020.

BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira. Rio e São Paulo: categorias emaranhadas e relativização dos seus sentidos nos estudos sobre (as chamadas) periferias. In: BARROS, Joana; COSTA, André Dal Boda da; RIZEK, Cibele (orgs.). *Os limites da acumulação: movimentos e resistências nos territórios*. São Carlos: IAU/USP, 2018.

BIRMAN, Patrícia; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n. 80, p. 55-69, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300004>. Acesso em: 6 ago. 2020.

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2018.

BURITY, Joanildo; CAMPOS, Maria das Dores Machado (orgs.). *Os votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana, 2006.

CAMURÇA, Marcelo. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 2, n. 25, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/243765/34005>. Acesso em: 6 ago. 2020.

CASANOVA, José. Secularism Revisited: A Reply to Talal Asad. In: Scott, David; HIRSCHKIND, Charles. *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*. Boulder: Paradigm Publishers, 2012.

CONNOLLY, William. Europe, a Minor Tradition. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (orgs.). *Powers of Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Faperj, v. 14, n. 40, p. 31-42, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69091999000200003>. Acesso em: 6 ago. 2020.

DAS, Veena. Secularism and the Argument from Nature. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (orgs.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

DAS, Veena. Violence, Gender, and Subjectivity. *Annual Review of Anthropology*, v. 37, p. 283-299, 2008.

FONSECA, Alexandre Brasil. Discursos evangélicos de uma Nova Direita à brasileira. In: SOLANO, Ester (org.). *Brasil em colapso*. São Paulo: Ed. da Unifesp, 2019.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GRAHAM, Stephen. *Cidades sitiadas: o novo urbanismo militar*. São Paulo: Boitempo, 2016.

HIRSCHKIND, Charles. Existe um corpo secular? *Religião e Sociedade*, v. 37, n. 1, p. 175-189, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap10>. Acesso em: 6 ago. 2020.

LAMBECK, Michel; DAS, Veena; FASSIN, Didier; KEANE, Webb. *Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives*. Chicago: HAU Books, 2015.

LEITE, Márcia Pereira. Entre o individualismo e a solidariedade: dilemas da cidadania e da política no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, p. 73-90, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300004>. Acesso em: 6 ago. 2020.

LEITE, Márcia Pereira. La favela et la ville: de la production des "marges" à Rio de Janeiro. *Brésil: Sciences humaines et sociales*, n. 3, p. 109-128, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/bresils/472>. Acesso em: 6 ago. 2020.

MACHADO, Carly. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 153-180, 2014.

MACHADO, Carly. The Church Helps the UPP, the UPP Helps the Church: Pacification *Apparatus*, Religion and Boundary Formation in Rio de Janeiro's Urban Peripheries. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 14, n. 3, 2017.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2011.2.9647>. Acesso em: 6 ago. 2020.

MARIZ, Cecília. A teologia da b espiritual: uma revisão da literatura socioantropológica. *Revista brasileira de informação bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 47, p. 33-48, 1999.

MARIZ, Cecília. Rainha dos anjos: a aparição de Nossa Senhora em Itaipu, Niterói. In: STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília; REESINK, Misia (orgs.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2003.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Artes e Ensaios*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 32, p. 122-151, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 6 ago. 2020.

MIRANDA, Júlia. Estado laico no Brasil: entre sofismas e ambiguidades. *Cultura y Religión*, Santiago de Chile, v. 7, n. 2, p. 69-85, 2013.

MONTERO, Paula. Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 33, p. 15-39, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.88037>. Acesso em: 6 ago. 2020.

NOGUEIRA, Kiko. "Ministra brasileira conta fábulas sexuais sobre a Holanda": maiores jornais holandeses denunciam *fake news* de Damares. *DCM*, 24 jan. 2019. Disponível em: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/ministra-brasileira-conta-fabulas-sexuais-sobre-a-holanda-maiores-jornais-holandeses-denunciam-fake-news-de-damares/>. Acesso em: 6 ago. 2020.

OOSTERBAAN, Martijn; MACHADO, Carly. *Postsecular Pacification: Pentecostalism and Military Urbanism in Rio de Janeiro*. Cultures, Citizenship, and Human Rights. London: Routledge, 2019. No prelo.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2011.2.9646>. Acesso em: 6 ago. 2020.

QUADROS, Marcos Paulo Reis; MADEIRA, Rafael Machado. Fim da direita envergonhada? Atuação da bancada evangélica e da bancada da bala e os caminhos da representação do conservadorismo no Brasil. *Opinião Pública*, Campinas, v. 24, p. 486-522, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-01912018243486>. Acesso em: 6 ago. 2020.

RABELO, Thiago Pereira. *"Um seguro para a paz"*: ensaio sobre políticas de combate ao terrorismo, do PATRIOT Act norte-americano (2001) à Lei Antiterrorismo brasileira (nº 13.260/2016), 2019. Dissertação (Mestrado

em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

SAÏD, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.

SALES, Lilian; MARIANO, Ricardo. Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 2, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872019v39n2editorial>. Acesso em: 6 ago. 2020.

SCOTT, David; HIRSHKIND, Charles. Introduction: The Anthropological Skepticism of Talal Asad. In: SCOTT, David; HIRSHKIND, Charles (orgs.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

SCOTT, Joan Wallach. *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

THEIJE, Marjo; JACOBS, Els. Gênero e aparições marianas no Brasil contemporâneo. In: STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília; REESINK, Misia (orgs.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2003.

SILVA, Luiz Antonio Machado da. O controle do crime violento no Rio de Janeiro. *Le Monde Diplomatique*, 1 fev. 2013. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-controle-do-crime-violento-no-rio-de-janeiro/>. Acesso em: 6 ago. 2020.

A desigualdade econômica, social e psíquica das mulheres: uma questão democrática¹

*Claudine Haroche*²

Resumo: Aqui nos inscrevemos em uma abordagem sociológica e histórica para discernir a parte do antropológico e do político na desigualdade entre homens e mulheres. Certas observações visionárias de Tocqueville sobre as relações entre homem e mulher, a comparação que ele faz entre a América e a França, contribuem para elucidar em profundidade as relações entre homens e mulheres. Em seguida, analisamos fatos contemporâneos e reexaminamos, enfim, como conclusão, as causas longínquas e as formas – insidiosas, em particular – desta desvalorização persistente das mulheres.

Palavras-chave: Desigualdade entre homens e mulheres, Democracia, Dependência econômica, Privilégio masculino, Dominação insidiosa.

WOMEN'S ECONOMIC, SOCIAL AND PSYCHOLOGICAL INEQUALITY: A DEMOCRATIC ISSUE

Abstract: Here we follow a sociological and historical approach to discern the anthropological and political part of the inequality between men and women. Certain visionary observations by Tocqueville on the relations between man and woman, the comparison he draws between America and France, contribute to elucidate in depth the relations between men and women. Then, we analyze contemporary facts and finally reexamine, as a conclusion, the distant causes and the forms – insidious in particular – of this persistent devaluation of women.

Keywords: inequality between men and women, democracy, economic dependence, male privilege, insidious domination.

¹ Tradução de Maria das Graças de Souza, revisão técnica de Christiane Damien.

² CNRS e École des Hautes Études en Sciences Sociales.

No passado, foi necessário esperar o trabalho das feministas – quer se fale da existência de um sexo frágil, quer se fale de um sexo forte – para que se tomasse consciência da dependência econômica, social, política e privada das mulheres, para que se explicasse seu conteúdo, para que não se deixasse de exigir direitos, para que fossem tomadas certas medidas, adotadas certas leis pelos Estados democráticos³. Foram, contudo, mantidos, sob formas silenciosas, insidiosas, mas também abertas, conhecidas de todos e consideradas como naturais, elementos insidiosos ou tolerados de uma dominação masculina em ação no sistema patriarcal. No Egito, por exemplo, qualquer que seja o meio, pobre, modesto ou rico, um homem pode, impunemente, sem nenhum risco, bater em uma mulher, brutalizar uma mulher no espaço doméstico e, com um perfeito sentimento de impunidade, louvar seus charmes, tocá-la, esfregar-se nela em um espaço público – nos transportes, em particular – sem que ninguém se alarme ou intervenha, tanto a situação é banal, cotidiana: os filmes *As mulheres do Cairo* e *O ônibus 678* mostram perfeitamente isso. Em outros países, esse tipo de comportamento será menos tolerado, até mesmo denunciado no espaço público, o que testemunha, por exemplo, a criação de estacionamentos reservados exclusivamente para as mulheres na Alemanha e de brigadas de intervenções nos transportes públicos na França, a fim de localizar e aplicar sanções aos que se esfregam nas mulheres, as ferem ou as beliscam. Tudo isso não seria ainda eficaz para impedir, nos países em que se dispõe de números, que uma mulher morra a cada três dias sob os golpes de seu companheiro, quer se trate, entre outros, da Espanha ou da França.

Combatidos, acusados, esses elementos de depreciação, de desvalorização e de violências infligidas às mulheres parecem, paradoxalmente, ter se intensificado diante das ameaças e dos ataques dos quais é objeto atualmente o sistema patriarcal⁴. Com efeito, uma virilidade virulenta se mostrou reafirmada em particular com a chegada ao poder de chefes de Estado que proclamam com orgulho um interesse notável e repetido a respeito dos atributos físicos das mulheres jovens e

³ Dentre outros, *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, de 1949.

⁴ HAROCHE, C. «La fabrique de la virilité dans la famille patriarcale». *Journal de psychologues*, n. 308, 2013.

até muito jovens. E, em particular, de um Duterte, que ficava desolado ao saber dos estupros dos quais se informava por não ter sido o primeiro a violar; ou ainda de um Trump, que afirma saber o que fazer com as mulheres, pegando nos seus órgãos genitais. Tudo parece estar dito: desprezo e reificação de um "sexo frágil", uso e troca de mulheres a título de objetos sexuais dos homens. E, contudo, a noite de 4 de agosto de 1789, noite da "abolição dos privilégios" em matéria de nascimento, de posição, havia querido instaurar a igualdade entre todos os cidadãos.

Aqui nos inscrevemos em uma abordagem sociológica e histórica para discernir a parte do antropológico e do político na desigualdade entre homens e mulheres. Certas observações visionárias de Tocqueville sobre as relações entre homem e mulher, a comparação que ele faz entre a América e a França, contribuem para elucidar em profundidade as relações entre homens e mulheres. Em seguida, analisamos fatos contemporâneos e reexaminamos, enfim, como conclusão, as causas longínquas e as formas – insidiosas em particular – desta desvalorização persistente das mulheres.

Uma abolição "parcial" dos privilégios: a persistência do privilégio masculino

A igualdade de condições supõe a consideração, exige o direito ao respeito, à dignidade de todo indivíduo, qualquer que ele seja, homem ou mulher, a recusa em ser desprezado, em razão, dentre outras, de sua sexualidade, a recusa em ser desqualificado, confinado em uma identidade. As reivindicações de liberdade de escolha em matéria de identidade e orientação sexual, e mais tarde de gênero, apareceram nos anos 1990; novas legislações permitiriam, entre outras coisas, formas de união entre pessoas do mesmo sexo: essas uniões, que existiam há muito tempo ao abrigo dos olhares, levam a reconhecer doravante – ou pelo menos tentam – o casamento para todos, tanto homossexuais quanto heterossexuais.

Na ocasião do reconhecimento desses direitos, coloquemos novamente a questão da desigualdade entre homens e mulheres nas esferas pública, social, assim como na esfera privada. Existem ou existiriam ainda privilégios insidiosos, sem que percebamos, que se relacionam ao

sexo? E eles não teriam sido abolidos já que são considerados naturais? *Sistêmicos*? Esses privilégios se devem à persistência do sistema patriarcal e trata-se aqui de *um impensado da democracia* a tal ponto que a evidência de um sexo forte dominante persiste na história.

Em que consiste essa desigualdade? Por quais razões ela persiste de modo contínuo quaisquer que sejam as épocas, as sociedades, as culturas, as tradições, os costumes, as representações mentais em matéria de masculino e feminino? As maneiras de se conduzir, de conceber o mundo, os outros, a si mesmo que o sistema patriarcal impõe ou induz tenderiam a declinar em um grande número de sociedades e, em particular, nas sociedades democráticas contemporâneas. Entretanto, elementos desse sistema se mantêm, sob formas implícitas, insidiosas, mas frequentemente também explícitas.

Na longa duração, perdura a ideia mesmo de um "privilégio masculino" ligado, como assinalam Bourdieu e Françoise Héritier, a um sistema encorajador, que impõe "o desenvolvimento e o funcionamento de um eu masculino viril, forte" vinculado a um amor pela mãe vivido de um modo fusional: o amor sentimental exclusivo pela mãe poderia, então, esclarecer o afastamento ulterior de toda mulher suscetível de igualar esse amor inicial.

Assim, isso havia levado Bourdieu a assinalar que a feminilidade se realizaria essencialmente em uma função, a materna, e, para além disso, uma função mais geral, "*a de instituir relações entre os homens*". Os homens seriam atores da troca, enquanto as mulheres seriam reduzidas à condição de objetos e de signos da troca, inscrevendo-se, como diz igualmente Bourdieu, "em um sistema de aliança que une os homens"⁵. Françoise Héritier havia formulado a existência de um "modelo arcaico dominante", entendendo isso como a existência de estratégias de desconsideração e de desvalorização das mulheres, tidas como um objeto que tem um valor de troca nas relações entre os homens⁶.

⁵ BOURDIEU, P. *La domination masculine*. Paris, Editions du Seuil, 1998.

⁶ HÉRITIER, F. *Hommes, femmes, la construction de la différence*. Paris: Le Pommier/ Cité des sciences e de l'industrie, 2005.

A virilidade e a força do masculino se opõem à fraqueza do feminino: o sexo dito frágil teria necessidade de proteção – quer se trate da família, do clã, da tribo, no que concerne ao poder, ao dinheiro às vezes, frequentemente em troca de sexo, diante dos perigos e ameaças exteriores. Desse ponto de vista, a reportagem mostrada pela televisão francesa sobre as mulheres que queriam encontrar-se em um café próximo de Paris – em 1993, para ser precisa – ilustra-o perfeitamente: apenas homens rebarbativos, até mesmo ameaçadores, se instalam lá, recusam-se a servi-las, lembrando-as de que o lugar delas não é no café: “aqui não é a França, é o interior”. Tudo está dito.

Por “privilégio masculino” deve-se entender concretamente uma liberdade de ir e vir a todo lugar e a qualquer hora, enquanto as mulheres se veriam constantemente relegadas ao espaço doméstico, limitadas nessa liberdade de movimento pelo medo, *o medo de agressões que poderiam ir do assédio psicológico ao estupro*. Julgadas pela conduta, pela maneira de se expressar, de tomar a palavra, por seu modo de vida de maneira geral, as mulheres se veem para além e mais fundamentalmente desvalorizadas, maculadas, desqualificadas, o que autoriza muitos homens a usar expressões obscenas, insultantes e gestos inadequados. A razão disso seria que os homens responderiam à frustração ou ao desejo pela pulsão, enquanto as mulheres sabem mostrar-se dignas diante das pulsões de seus companheiros, manifestam discrição e reserva, senão serão chamadas de histéricas.

Como é que podemos ainda estar nessa situação, após a Declaração dos Direitos do Homem (e não, como se diz constantemente, do ser humano, do indivíduo, homem e mulher) e do Cidadão? E, sobretudo, como podemos sair dela?

Exigir da mulher uma abnegação de si mesma

Voltemos, em primeiro lugar, à persistência da desigualdade entre homem e mulher a despeito do advento da democracia moderna. O estatuto da mulher é marcado pela *dependência* nas representações, nos conceitos que lhes dizem respeito. Essa dependência responderia a uma necessidade de proteção. *Ora, em uma democracia, a proteção não poderia depender de um sexo e só se aplicar a outro.*

Tudo teria começado na América, ciosa de assegurar a igualdade entre todos os cidadãos – em particular, entre homens e mulheres –, em uma sociedade, um país que tende a legislar sobre todas as relações, das mais sociais às mais íntimas. O que vamos ver daqui a pouco concerne à igualdade das mulheres, mas também à dos homens.

Desde a “Advertência” de *A democracia na América*, Tocqueville afirma que ele só quer tratar da *igualdade*⁷. Ele se entrega, então, a uma apologia das relações que, na democracia, tendem a reconhecer a igualdade entre “o filho e o pai, o servidor e o mestre, e, em geral, o inferior e o superior”. Constatado um movimento irresistível na direção da igualdade de condições, Tocqueville assinala, entretanto, que os costumes evoluem lentamente, observando que seria necessário “fazer (a mulher) igual ao homem”⁸. Nisto, Tocqueville parece manifestar um pensamento muito moderno. Contudo, ele se mostra, nesse instante, “[...] *surpreso e quase assustado* ao ver a audácia com a qual essas jovens da América sabiam conduzir seus pensamentos e suas palavras...”, e considerando logo “os perigos” que a democracia as faz correr⁹, ele vai conceber “uma espécie de igualdade democrática”, a qual define como uma igualdade com empregos diferentes, bem separados. E Tocqueville compara a situação das mulheres na América com a da França, onde “nos acontece sempre de lhes dar uma educação tímida, retirada e quase claustal, como no tempo da aristocracia”, para abandoná-las em seguida, repentinamente, “sem guias e sem recursos, no meio das desordens inseparáveis de uma sociedade democrática”¹⁰. O que se pode concluir daí? As mulheres que se beneficiavam de formas de proteção – certamente paternalistas – na família patriarcal se encontram *isoladas e desprovidas de proteção* nas instituições democráticas.

⁷ TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Garnier Flammarion, 1981. Ver também MILL, J. S. *L'asservissement des femmes* (1869). Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2005.

⁸ TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Garnier Flammarion, 1981. p. 263.

⁹ *Ibidem*, p. 248-249.

¹⁰ TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Garnier Flammarion, 1981. p. 263 e 248.

Ele observa para que a educação das moças as prepara na América: após a aprendizagem da audácia e da independência, vem a dependência silenciosa, da aceitação da renúncia, do confinamento em um papel, em má função; a aprendizagem da jovem a prepara para ser uma boa esposa e mãe, mas não para a igualdade, acrescentando que "é por si mesma e livremente que ela se coloca sob o jugo", se sacrifica, renuncia suas ambições profissionais¹¹.

O que se deve concluir daí? A sociedade da América governa os laços privados. O jurídico penetrou até nas relações mais íntimas. Tudo isso parece contrário à Europa, onde tanto homens quanto mulheres podem ter funções idênticas, submeter-se aos mesmos deveres e ver reconhecidos os "mesmos direitos". Eles se veem "misturados em todas as coisas, trabalhos, prazeres, negócios". Tocqueville conclui, então, que, longe de permitir se realizar segundo suas especificidades, a ausência de separação, de divisão do trabalho dos sexos conduz a situações na Europa onde "há pessoas [...] que, confundindo os atributos diversos dos sexos, pretendem fazer do homem e da mulher seres não somente iguais, mas semelhantes"¹².

Persistência de privilégios, compensações financeiras, compensações psicológicas

No que concerne aos problemas em matéria de dominação masculina insidiosa, Tocqueville aparece ainda como premonitório: "aos olhos do legislador, a prostituição, proibida claramente pela lei, é bem menos temível do que a galanteria", sobre a qual não se poderia legislar¹³. Os americanos quiseram "dar às suas diferentes faculdades um emprego diverso; e julgaram que o progresso não consistia, de modo algum, em fazer mais ou menos as mesmas coisas a seres dissemelhantes, mas em obter de cada um deles que cumpra sua tarefa do melhor modo possível". Trata-se, aqui, claramente, de uma divisão do trabalho entre sexos. E esta

¹¹ *Ibidem*, p. 252.

¹² *Ibidem*, p. 263.

¹³ TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Garnier Flammarion, 1981. p. 248 e 263.

é a razão de eles terem pensado, naturalmente, em nome dos negócios, do comércio de sua organização, "que toda associação, para ser eficaz, deveria ter um chefe, e que o chefe natural da associação conjugal era o homem". Eles lhe reconhecem "o direito de dirigir sua companheira; e creem que, na pequena sociedade do marido e da mulher, assim como na grande sociedade política, o objeto da democracia é reger e legitimar os poderes necessários, e não destruir todo o poder"¹⁴. O sistema patriarcal vem, assim, apoiar o funcionamento do casal, que Tocqueville considera uma associação com fins de organização social e econômica.

Tocqueville assinala, enfim: "*Nos Estados Unidos, as mulheres não são louvadas; mas todos os dias é mostrado como são estimadas*". Mas as coisas estão, contudo, longe de ser claras: "*elas mostram uma mesma estima pelo papel de cada um deles e as consideram como seres cujo valor é igual*". Porém, quase raramente seu lugar, sua função na hierarquia da sociedade. Do mesmo modo que na Europa, e ainda mais, "observou-se com frequência que [...] um certo desprezo pode ser visto até mesmo no meio das bajulações que os homens concedem às mulheres. Se bem que o europeu se faça frequentemente escravo da mulher, vê-se que ele nunca crê sinceramente que ela é sua igual". Eles as consideram como "seres infantis, mais do que infantilizados". Tocqueville vai então, logo em seguida, afirmar que "*as próprias mulheres [...] não estão longe de considerar como um privilégio a faculdade que lhes é concedida de se mostrarem úteis, fracas e temerosas*"¹⁵. Subestimadas, mas protegidas por um homem, é nisso talvez que alguns poderiam até pensar que se trata aqui de um "privilégio feminino".

Os americanos manifestam, pois, respeito, mas desconfiariam de todo comportamento de sedução apressada: eles não poderiam, contudo, evitar as queixas por assédio e estupro. O modelo feminino da discricção e da reserva garante à mulher a dignidade – que é requerida e aprovada: ou seja, a consciência de seu lugar, a aceitação da sujeição, sua submissão ao homem, seu silêncio. As mulheres manifestam uma ausência de pulsões;

¹⁴ *Ibidem*, p. 264.

¹⁵ *Ibidem*, p. 266, 265.

elas se definem pela contenção, pelo recalque. A sedução e o assédio são reservados aos homens.

Tocqueville chega, enfim, aos legisladores e os compara aos legisladores americanos, que conseguiram atenuar todas as disposições do código penal, com exceção do estupro, e que punem com a morte: "e não há crime que a opinião pública persiga com ardor mais inexorável [...]. Na França, onde mesmo o crime recebe penas mais leves, com frequência é difícil encontrar um júri que o condene"¹⁶.

Liberal, conservador, Tocqueville era, como se vê, um visionário: certos elementos de suas análises não poderiam, assim, ser negligenciados pelas análises contemporâneas para captar as causas profundas ligadas a elementos de um sistema patriarcal, a uma concepção da família que a toma como protetora profundamente ancorada nas tradições: esses elementos poderiam explicar o confinamento em um papel de dependência e de sujeição que convida para a hipótese de um sistema de compensações financeiras, respeitando o puritanismo e assegurando o comércio como valor supremo.

Os homens, sujeitos sexuais. As mulheres, objetos sexuais

O que teria mudado desde as observações e análises de Tocqueville? Os modos de difusão da informação, a circulação das imagens, os modos de relações que os indivíduos podem instaurar entre si. À distância, no trabalho, pelas redes sociais. Uma informação doravante global e imediata alimentada (às vezes) por experiências vividas e daí em diante partilhadas em um grande número de movimentos. O que é inédito é a participação – em um movimento, em um engajamento – a título de uma vivência individual nas sociedades individualistas, por meio das redes sociais. Ter experimentado uma desvalorização sob uma forma ou outra devido, entre outras coisas, ao fato de ser mulher e partilhar essa experiência – no caso do movimento #MeToo: tal movimento extraordinário, motor de engajamento, poderá assustar um governo, autoritário em particular, e até mesmo qualquer governo.

¹⁶ TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Garnier Flammarion, 1981. p. 266.

O termo "comunidade" tem um sentido incerto e mais impreciso do que no tempo de Tocqueville, então amplamente determinado pelo espaço. Encontramo-nos diante de comunidades de um outro gênero: modos de resistência a dado estado da sociedade, que indivíduos, grupos, populações desejam fazer progredir, obtendo novos direitos ou querendo o restabelecimento de direitos anteriores, liberdades públicas em um regime totalitário. É possível, igualmente, falar de comunidades que podem ser ameaçadoras, na medida em que são suscetíveis de ser portadoras de incitações à violência, à destrutividade mais extrema: essas comunidades constituem, com efeito, agrupamentos de indivíduos (que querem permanecer) anônimos ou associações que partilham valores idênticos.

Elementos implícitos de um sistema patriarcal teriam assim perdurado. As mulheres se queixam de uma desigualdade no tratamento, em todos os sentidos do termo – econômico, social, psicológico e psíquico –, entre homem e mulher, de uma dominação masculina contínua, insidiosa. Tendo seu lugar, sua função no espaço público e social, os homens ficam, ou pelo menos sabem se mostrar assim, muito à vontade em sociedade, sérios ou engraçados. As mulheres, ao contrário, como devem provar tudo, sua inteligência primeiro, sua competência, logo são consideradas pedantes, tediosas e frustradas. Algumas de suas atitudes serão criticadas como pesadas, paranoicas. Deduz-se que elas se sentem pouco à vontade, intimidadas, embaraçadas, que não entendem as brincadeiras¹⁷. *"Bourdieu havia tomado exemplos na esfera do trabalho, na empresa, em particular na França, organizações nas quais um chefe, quase sempre um homem, exerce uma autoridade paternalista, fundada no envolvimento afetivo ou na sedução"*, acrescentado a isso, ainda, *"a sobrecarga de trabalho, e assumindo o controle de tudo o que se passa na instituição, [ele] oferece uma proteção generalizada ao pessoal subalterno e principalmente feminino"*¹⁸. Outra cena profissional: em uma oficina de automóveis terceirizada, Sophie relata as seguintes palavras a respeito

¹⁷ Aqui, é preciso notar – e isso é muito revelador – que, hoje em dia, há muitas mulheres excelentes humoristas na França.

¹⁸ Bourdieu citado em HAROCHE, C. *Histoire de la virilité*. Paris: Seuil, 2011.

do responsável: "ele forma os rapazes sem gritaria. Com eles, existe algo como o cerimonial do artesão com seu discípulo! O chefe, um belo dia, convoca o responsável em questão. Contaram-me que 'você sempre trata Sophie de loura. Por quê?'. Resposta: "Por gentileza, para evitar a brutalidade, para não a tratar de cretina durante a jornada". Logo, retoma o patrão, "é uma espécie de insulto que você profere contra ela". De modo algum: se ele a trata de "loura", "é porque ela tem um lado juvenil, parece delicada, tão frágil". "Ela não é frágil", replica o patrão. "*É você que a fragiliza com essa desvalorização permanente.*" Ela é perfeitamente qualificada, competente. Basta que ele aprenda "como fazer sem gritar". Outra cena profissional, durante um jantar. Um homem jovial, amigável, com uma mulher que tem um posto importante. "Contudo, ela nunca consegue captar seu olhar. A menor observação, o menor sorriso" são dirigidos a seu "cônjuge", nunca a ela¹⁹. Desqualificação sub-reptícia. Ela não existe.

Outras formas de desqualificação insidiosa operam na duplicidade: falsa cortesia, cordialidade insistente, excesso de polidez. Como um "senhora" pronunciado com insistência; alguém se dirige à mulher a excluindo sutilmente, ou pelo menos ignorando sua qualidade profissional, lembrando a ela de seu estatuto de mulher e reduzindo-a a isso. Assim também o uso do "vós" destinado às mulheres nos círculos profissionais ou sociais nos quais todos se tratam por "você" por espírito de corpo. Outro lugar, mesmos costumes. Uma reunião no Ministério das Finanças a propósito de uma empresa em dificuldade: entre os participantes, uma única mulher. Ela observa que "desde sua chegada, há três meses, eles a olham sem vê-la. É como se ela fosse transparente". Ela observa também que um dos responsáveis "é sempre correto com ela [...], tem um ar cerimonioso". O objeto dessa reunião: a luta contra a concorrência asiática; "a redução da margem sobre as máquinas de lavar". É o momento que ele escolhe para dirigir-se a ela pela primeira vez e tomá-la como testemunha: "Pois as donas de casa não se deixam mais enganar. Sabeis bem de que eu falo, Madame"²⁰.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

Em um ensaio recente, Laure Murat se interroga sobre o fato de saber se o movimento “#MeToo”, desencadeado pelo caso Weinstein, provocará uma mudança durável e profunda da sociedade²¹. Ela lembra, após Bourdieu e Héri-tier, que “a prática é milenar [...]”. As mulheres sabem, frequentemente, desde a infância, que elas são assimiladas a objetos sexuais. E este saber é universal”²². Daí ela conclui que “em qualquer lugar em que estejam, as mulheres estão em perigo”: na família, no ambiente próximo, pelo incesto e pouco protegidas, isoladas, na democracia. Murat assinala que “*foi muito tardiamente (que o assédio) foi isolado e identificado juridicamente*”. Então, o problema é muito antigo.

As fronteiras entre a sedução e o assédio, além do fato de não serem sempre claras, não são percebidas, toleradas nem sancionadas da mesma forma na América e na França. No que diz respeito à França, Tocqueville falava de galanteria e de sedução, do que se abriga sob o termo “sedução” e o que permite o termo “galanteria”, *rebaixar, bajulando de modo ultrajante*. É exatamente neste último ponto que queremos nos centrar.

As lutas feministas se erigiram contra o poder do sistema patriarcal. Que resposta podemos dar ao assédio insidioso? Que resposta se dá à dominação masculina, como não a suprimir, mas sim diminuí-la consideravelmente da maneira que se mostra na América ou na França?

Laure Murat vai opor, à semelhança de Tocqueville, porém um século e meio antes, a galanteria francesa ao puritanismo americano, sublinhando que “politicamente, juridicamente, a mulher é menor e permaneceu desvalorizada”²³. Ela é excluída das decisões sérias. Ela exercerá sua força no plano da esfera privada.

Dinheiro ou galanteria?

A galanteria, inscrevendo-se na tradição, repousa sobre certa concepção das relações homem-mulher, do que a mulher pode exercer no registro doméstico do casal e dos favores (uma mulher galante sendo uma

²¹ MURAT, Laure. *Une révolution sexuelle?* Paris: Stock, 2018.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

prostituta). Na medida em que é reservada unicamente às mulheres, ela aparece como um sistema de compensações durável que corresponde ao confinamento no feminino e na fraqueza, e, em nenhum caso, à proteção. Por que o ódio, o desprezo, o aviltamento das mulheres são temas tão populares²⁴? Não seria necessário ver uma primeira razão para esse desprezo contínuo no medo da fraqueza, da impotência?

Por que o sexismo e o machismo? Esse tipo de comportamento instaura, incontestavelmente, laços entre os homens, permitindo que se desenvolva uma cumplicidade cimentada entre homens contra as mulheres.

Igualmente, podemos compreender melhor Tocqueville graças aos escritos de Freud sobre a agressividade e aos trabalhos recentes a que Laurence Kahn tem se dedicado, instaurando um diálogo por momentos luminosos com os escritos freudianos²⁵. Interrogando-se sobre as causas de *O mal-estar da civilização*, Freud sublinhou “a deficiência dos dispositivos que regulam as relações dos homens entre si e a família, o Estado e a sociedade”. Deve-se concluir que “o homem não suporta limites, a cultura em sentido amplo inclui o direito”. E é precisamente essa a dificuldade com a qual se defronta, de modo contínuo, o movimento #MeToo: os direitos sempre precisam lutar contra as tradições e os costumes que zombam deles em inúmeras culturas. Eles nunca são definitivamente adquiridos: constantemente ameaçados, nunca puderam impedir as regressões. A necessidade de proteção e de reconforto de cada um é assegurada pela palavra “cultura”, que supõe limites e designa “a soma total dos dispositivos [...] que servem a dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulação das relações dos homens entre si”. Limitado à força física individual por meio de regras, direitos que advêm das instituições jurídicas, o indivíduo, homem ou mulher, foi de início “cheio de fraqueza”, um recém-nascido desamparado cuja potência lhe será conferida pela proteção da família e das instituições.

²⁴ MURAT, L. *Une révolution sexuelle?* Paris: Stock, 2018.

²⁵ KAHN, L. *Fictions et vérité freudienne: Entretiens avec M. Einaudeau*. Paris: Les Belles Lettres, 2018.

Trata-se de uma necessidade absoluta; "se tal tentativa não tivesse ocorrido, essas relações seriam submetidas ao arbítrio do indivíduo, ou seja, o mais forte fisicamente tomaria a decisão no sentido de seus interesses e moções pulsionais". Existe uma competição física entre os homens, mas, mais do que isso, uma competição psíquica. "Em nossa opinião, nenhum outro traço caracteriza melhor a cultura do que a estima e os cuidados dados às atividades psíquicas superiores, às *performances* intelectuais, científicas e artísticas, ao papel diretor concedido às ideias na vida dos homens" e seria precisamente disso que as mulheres são desprovidas e é tudo isso que não é reconhecido às mulheres, que lhes é negado. Foi isso que mudou após Tocqueville e Freud: a tomada de consciência da vulnerabilidade de cada um, da necessidade de proteção.

A impossibilidade de legislar sobre a agressividade insidiosa

Freud havia estabelecido que "a vida em comum dos homens só se torna possível quando se encontra reunida uma maioria mais forte que cada indivíduo". Ele estava convencido de que "a potência desta comunidade (opunha-se) agora enquanto 'direito' à potência do indivíduo que é condenada enquanto 'violência bruta'". Assim, ele havia visto "nessa substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade" a certeza do "passo cultural decisivo". Seu raciocínio provém do fato de que "os membros da comunidade se (limitavam) em suas possibilidades de satisfação, enquanto o indivíduo não conhecia limite desse tipo". Se Freud parecia confiante na etapa seguinte, "*a da justiça, ou seja, a da certeza de que a ordem do direito, uma vez dada, não (seria) novamente derrotada em favor do indivíduo*", ele havia, contudo, descoberto no *mal-estar da cultura*, um mal-estar reforçado no direito que faz parte da cultura, pois "*nada (estava) decidido sobre o valor de tal direito*". Observam-se, pressentem-se, veem-se tendências profundas em ação na sociedade, mas que não podemos prever nem controlar, precisamente as irrupções da agressividade insidiosa e a impossibilidade de legislar sobre ela, o que Freud reconhecia.

Laurence Kahn retorna, ao se referir aos trabalhos de Vernant, aos próprios fundamentos da democracia, cuja constituição vai ao encontro do "primeiro círculo da palavra": é aí que ela identifica o caráter trágico da

democracia, que exige, com efeito, uma “formidável limitação pulsional”²⁶. Ela contribui para a compreensão em profundidade, entre outras coisas, do movimento #MeToo, ao se debruçar sobre a tendência à agressão, que aparece como uma exigência de limitação das pulsões. Freud, ela observa, refletiu longamente sobre “os sistemas de limitação pulsional”, vendo neles “a base mesma da cultura”²⁷.

Kahn lembra a destrutividade que opera em cada indivíduo, em todo grupo e entre grupos, o medo de ficar desprovido de proteção e, conseqüentemente, o medo de não mais se pertencer. Ora, a cultura supõe o recalque pulsional e, logo, a aceitação da limitação que previne a violência, mas que não assegura necessariamente a proteção da fraqueza, da vulnerabilidade, da impotência.

Laurence Kahn se esforça ainda por compreender “o que, dentro do próprio indivíduo, qualquer que seja o que se chama de progresso da civilização, dá novamente e regularmente impulso ao ódio absoluto do outro, como inimigo, como diferente, como estranho a si”²⁸. E esse outro é, em particular a mulher, as mulheres de maneira geral, exceto a mãe, no patriarcado. Kahn lembra que “a agressão está constantemente no centro do pensamento de Freud [...] sob a forma de irrupção da pulsão sexual na vida psíquica, e sob a forma da violência do desejo e de suas conseqüências, o que explicaria essa violência para com as mulheres”²⁹.

Ao retomar e comentar Freud, Laurence Kahn talvez permita ir além disso: com efeito, observa justamente que “Freud não busca a origem da barbárie [...] nas transformações históricas das sociedades”³⁰. Ele busca a origem da barbárie “na configuração interna de todo indivíduo”, em uma perspectiva antropológica e clínica, encontrando, no medo da separação original, do abandono, uma explicação para a angústia existencial”³¹.

²⁶ KAHN, Laurence. *Fictions et vérité freudienne*: Entretiens avec M. Einaudeau. Paris: Les Belles Lettres, 2018. p. 165.

²⁷ *Ibidem*, p. 163.

²⁸ *Ibidem*, p. 181.

²⁹ *Ibidem*, p. 179.

³⁰ *Ibidem*, p. 181.

³¹ *Ibidem*.

O ensinamento de Freud incita a formular, a “criar compromissos”: estes deveriam “permitir, eu quase tenho vontade de dizer”, confessa Laurence Kahn, “viver com essa barbárie”. “Todas as sociedades procedem de um sistema, de um dispositivo que se situa na articulação, no cruzamento entre o horror e a renúncia”³². Pode-se dizer que o horror e a barbárie poderiam ser, hoje em dia, devido aos efeitos – reforçados – de uma falta geral de delimitação das pulsões que induzem ao recalque, e para além, à renúncia?

A advertência de Freud é muito clara: “se recalcamos (essa agressividade) pura e simplesmente, os retornos serão mais devastadores”³³.

Em conclusão

Em uma síntese elegante, Kahn assinala a necessidade de três sistemas: “em primeiro lugar, de proteção; em segundo, de limitação; e em terceiro, de derivação”³⁴.

Um sistema de proteção e de limitação se estabelece progressivamente e só se desfaz dessa maneira e parcialmente, nunca completamente. Mas tal sistema pode sempre se endurecer, pois os direitos nunca são adquiridos definitivamente.

A necessidade de proteção – trate-se de homens ou de mulheres – faz parte das necessidades humanas, das necessidades psíquicas. Ela faz parte dos direitos e, contudo, parece não se colocar a não ser para as mulheres. Não haveria um elo obscuro entre proteção masculina e o que alguns, na tradição – liberal ou patriarcal – poderiam considerar como “privilégio feminino”? “A ideia de Freud é sempre que a cultura permite criar as maiores unidades humanas, reunir...”. Ela permitiria ultrapassar “essa hostilidade primária que nunca se desmente no devir da humanidade”³⁵? Atualmente, somos confrontados à superação da tribo e da comunidade

³² *Ibidem*, p. 182 e 184.

³³ *Ibidem*, p. 182.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 185-199.

na direção da sociedade do estado democrático, como pensava Freud? Ou a uma regressão tribal, a um tribalismo generalizado, no qual se enfraquecem as mulheres, levando-as à vulnerabilidade de seu corpo e de sua *psique*? Então, protegemos as mulheres sufocando-as, confinando-as.

É precisamente o que leva Françoise Héritier a assinalar, recentemente, que "resulta, dessas experiências históricas e etnológicas, que *a força sozinha nunca foi suficiente para manter os dominados em situação de dependência* – salvo o recurso à exterminação – se ela não for acompanhada de outras engrenagens da opressão que são de natureza ideológica".

Em toda dominação, existe uma parte – difícil de ser mensurada – de servidão, às vezes voluntária, de submissão, de sujeição, mas sobretudo de medo: livrar-se dela toma tempo, exige uma maturação lenta, não é impossível...

Referências

BOURDIEU, P. *La domination masculine*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

HAROCHE, C. «La fabrique de la virilité dans la famille patriarcale». *Journal de psychologues*, 2013.

HÉRITIER, F. *Hommes, femmes, la construction de la différence*. Paris : Le Pommier/Cité des sciences e de l'industrie, 2005.

KAHN, Laurence. *Fictions et vérité freudienne: Entretiens avec M. Einaudeau*. Paris: Les Belles Lettres, 2018.

MILL, J. S. *L'asservissement des femmes* (1869). Paris : Petite Bibliothèque Payot, 2005.

MURAT, L. *Une révolution sexuelle?* Paris : Stock, 2018.

TOCQUEVILLE, A. de. *De la démocratie en Amérique*. Paris : Garnier-Flammarion, 1981.

L'inégalité économique, sociale et psychique des femmes: une question démocratique

Claudine Haroche³⁶

Resumé: On s'inscrit ici dans une approche sociologique et historique voulant discerner la part de l'anthropologique et du politique dans l'inégalité entre les hommes et les femmes. Certaines des observations visionnaires de Tocqueville portant sur les relations entre homme et femme, la comparaison qu'il en fait entre l'Amérique et la France, contribue à élucider en profondeur les relations entre hommes et femmes. On en vient ensuite à l'analyse de faits contemporains et on réexamine enfin en conclusion les causes lointaines et les formes – insidieuses en particulier – de cette dévalorisation persistante des femmes.

Mots-clés: Inégalités entre hommes et femmes, Démocratie, Dépendance économique, Privilège masculin, Domination insidieuse.

Dans le passé, il a fallu attendre les travaux des féministes, – qu'on parle de l'existence d'un sexe faible et d'un sexe fort – pour qu'on prenne conscience de la dépendance économique, sociale, politique, privée des femmes, qu'on en explicite la teneur, qu'on ne cesse d'exiger des droits, pour que des mesures soient prises, des lois votées par certains États dans les démocraties³⁷. S'y sont pourtant maintenues sous des formes silencieuses, insidieuses, mais aussi ouvertes, connues de tous et jugées naturelles, des éléments insidieux ou tolérés d'une domination masculine à l'oeuvre dans le système patriarcal. (En Egypte par exemple,

³⁶ Directrice de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

³⁷ Ceux entre autres de S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (1949).

quel que soit le milieu, pauvre, modeste ou riche, un homme peut, en toute impunité, sans trop de risque, battre, brutaliser une femme dans l'espace domestique et, avec un parfait sentiment d'impunité, rendre un hommage appuyé à ses charmes, la toucher, se frotter contre elle dans l'espace public, – les transports en particulier –, sans que personne ne s'en alarme et n'intervienne, tant la situation est banale, quotidienne : les films « Les femmes du Caire » ou encore « Le bus 678 » le montrent parfaitement. Dans d'autres pays ce type de comportement sera moins toléré, voire dénoncé dans l'espace public, ce dont témoigne par exemple la création de parkings réservés exclusivement aux femmes en Allemagne, ou encore de brigades d'interventions dans les transports publics en France afin de repérer et sanctionner frotteurs, piqueurs, pinceurs. Tout ceci ne saurait empêcher, dans les pays où l'on dispose de chiffres, qu'une femme meure tous les trois jours sous les coups de son compagnon, qu'il s'agisse entre autres de l'Espagne ou de la France).

Combattus, mis en accusation, ces éléments de dépréciation, de dévalorisation et de violences infligées aux femmes semblent paradoxalement s'être intensifiés face aux menaces, aux attaques dont le système patriarcal fait à présent l'objet³⁸. Une virilité virulente s'est en effet vue réaffirmée, en particulier avec l'arrivée au pouvoir de chefs d'état proclamant avec fierté un intérêt marqué et répété, portant exclusivement sur les attributs physiques des femmes, jeunes voire très jeunes. (Et ce de la part en particulier d'un Dutertre se désolant – à l'occasion de viols dont on l'informait – de ne pas avoir été le premier à violer; ou encore un Trump, affirmant savoir comment s'y prendre avec les femmes en les attrapant par leurs organes génitaux, Tout semble dit : mépris et réification d'un « sexe faible », usage et échange des femmes à titre d'objets sexuels par les hommes. Et pourtant, la nuit du 4 août 1789, nuit de *l'abolition des privilèges* en matière de naissance, de rang, avait voulu instaurer l'égalité pour tous les citoyens.

On s'inscrit ici dans une approche sociologique et historique voulant discerner la part de l'anthropologique et du politique dans l'inégalité entre

³⁸ HAROCHE, C. « La fabrique de la virilité dans la famille patriarcale ». *Le journal des psychologues*, n. 308, 2013.

les hommes et les femmes. Certaines des observations visionnaires de Tocqueville portant sur les relations entre homme et femme, la comparaison qu'il en fait entre l'Amérique et la France, contribue à élucider en profondeur les relations entre hommes et femmes. On en vient ensuite à l'analyse de faits contemporains et on réexamine enfin en conclusion les causes lointaines et les formes – insidieuses en particulier – de cette dévalorisation persistante des femmes.

Une abolition « partielle » des privilèges : la persistance du privilège masculin

L'égalité des conditions suppose la considération, exige le droit au respect, à la dignité de tout individu quel qu'il soit, homme ou femme : le refus d'être méprisé, en raison entre autre de son identité sexuelle, le refus d'être disqualifié, enfermé dans une identité. Les revendications de liberté de choix en matière d'identité et d'orientation sexuelle, plus tard de genre, se sont faites jour dans les années 1990, des législations nouvelles allaient entre autre permettre des formes d'union entre personnes de même sexe : ces unions qui existaient depuis longtemps à l'abri des regards, font désormais – ou du moins tentent – de reconnaître le mariage pour tous, homosexuels aussi bien qu'hétérosexuels.

Posons nous à nouveau – à l'occasion de la reconnaissance de ces droits – la question de l'inégalité entre les hommes et des femmes, dans la sphère publique et sociale comme dans la sphère privée. Y a t il, – y aurait il – des privilèges insidieux, – insu-, qui tiendraient au sexe ? Et n'auraient pas été abolis tant ils sont tenus pour naturels ? *Systémiques* ? Ces privilèges tiennent à la persistance du système patriarcal : et il s'agit là d'un *impensé de la démocratie* tant l'évidence d'un sexe fort dominant un sexe faible persiste dans l'histoire.

En quoi consiste cette inégalité ? Pour quelles raisons persiste-t-elle de façon continue quelles que soient les époques, les sociétés, les cultures, les traditions, les mœurs, les représentations mentales en matière de masculin et de féminin ? Les manières de se conduire, de concevoir le monde, les autres, soi-même que le système patriarcal impose ou induit tendraient à décliner dans un grand nombre de sociétés, en particulier dans les sociétés démocratiques contemporaines. S'y maintiennent toutefois,

sous des formes implicites, insidieuses, mais souvent aussi explicites, des éléments de ce système.

Y perdure dans la longue durée l'idée même d'un « privilège masculin » tenant, comme le soulignaient Pierre Bourdieu (en 1998) et Françoise Héritier, à un système encourageant, imposant le « développement et (le) fonctionnement d'un moi masculin viril, fort », relevant de l'amour de la mère vécue sur un mode fusionnel : l'amour sentimental exclusif pour la mère pourrait alors éclairer la mise à l'écart ultérieure de toute femme susceptible d'égaliser cet amour initial.

Ce qui avait ainsi conduit Bourdieu à souligner que la féminité allait se réaliser essentiellement dans une fonction : la fonction maternelle, et au-delà, une fonction plus générale, « celle d'*instituer des relations entre les hommes* ». Les hommes y seraient acteurs de l'échange, pendant que les femmes seraient réduites à l'état d'objets et de signes d'échange s'inscrivant comme le dit également Bourdieu « dans un système d'alliance qui unit les hommes »³⁹. Françoise Héritier avait elle formulé l'existence d'un « modèle archaïque dominant » entendant par-là l'existence de stratégies de déconsidération, de dévalorisation des femmes considérées comme un objet ayant une valeur d'échange dans les relations entre hommes⁴⁰.

La virilité, la force du masculin s'oppose à la faiblesse du féminin : le sexe dit faible aurait besoin de protection – qu'il s'agisse de la famille, du clan, de la tribu, en ce qui concerne le pouvoir, l'argent parfois, souvent en échange de sexe – face aux dangers et aux menaces extérieures. De ce point de vue le reportage montré à la télévision française sur les femmes voulant se retrouver dans un café proche de Paris, – dans le 93 pour être précis –, l'illustre parfaitement : seuls des hommes rébarbatifs, voire menaçants y sont installés, refusent de les servir, leur rappelant que leur place n'est pas au café : « ici c'est pas la France, c'est le bled », lancent-ils. Tout est dit.

Par « *privilège masculin* » il faut entendre concrètement une liberté de se mouvoir à toute heure et en tout lieu, pendant que les femmes, elles,

³⁹ BOURDIEU, P. *La domination masculine*. Paris : Éditions du Seuil, 1998.

⁴⁰ HERITIER, F. (dir.). *Hommes, Femmes. La construction de la différence*. Paris : Le pommier/Cité des sciences et de l'industrie, 2005.

se verraient souvent cantonnées à l'espace domestique, limitées dans cette liberté de mouvement par la crainte, *la peur d'agressions pouvant aller du harcèlement psychique et physique au viol*. Jugées dans leurs conduites, leurs façons de s'exprimer, de prendre la parole, dans leur mode de vie de manière générale, les femmes se voient au-delà et plus fondamentalement dévalorisées, dénigrées, disqualifiées, ce qui autorise de la part de bien des hommes propos salaces, insultants, gestes déplacés. Fondamentalement la raison en serait que les hommes répondraient à la frustration ou au désir par la pulsion, pendant que les femmes savent se montrer dignes devant les pulsions de leurs compagnons, témoignent de retenue et de réserve, à moins de risquer d'être qualifiées d'hystériques.

Comment en est on toujours là, après la déclaration des Droits de l'homme (et pas comme on le souligne constamment de l'être humain, de l'individu, homme et femme) et du citoyen et surtout peut on en sortir ? Et comment ?

« *Exiger de la femme une abnégation d'elle-même* »

Revenons en premier lieu sur la persistance de l'inégalité entre homme et femme en dépit de l'avènement de la démocratie moderne : le statut de la femme est marqué par *la dépendance* dans les représentations, les conceptions qui la concernent. Cette dépendance répondrait à un besoin de protection. *Or le besoin de protection ne saurait dans la démocratie relever d'un sexe et ne s'appliquer qu'à l'autre*.

Tout aurait commencé en Amérique, soucieuse d'assurer l'égalité entre tous les citoyens, – en particulier entre hommes et femmes – dans une société, un pays qui tend à légiférer tous les rapports, des plus sociaux aux plus moraux et aux plus intimes. Ce qui on va le voir dans un instant concerne l'égalité des femmes aussi bien que des hommes.

Dès « l'Avertissement » de *la Démocratie en Amérique* Tocqueville confie ainsi en 1859 qu'il n'entend traiter que de *l'égalité*.⁴¹ Il se livre alors à une apologie des rapports qui tendent à reconnaître dans la démocratie

⁴¹ TOCQUEVILLE, A. de. *De la Démocratie en Amérique*, t. 2. Paris : Garnier Flammarion, 1981. Voir aussi MILL, John Stuart. *L'asservissement des femmes* (1869). Paris : Petite Bibliothèque Payot, 2005.

l'égalité entre « le fils et le père, le serviteur et le maître, et en général, l'inférieur et le supérieur ». Discernant un mouvement irrépessible vers l'égalisation des conditions Tocqueville souligne toutefois que les moeurs évoluent lentement, signalant qu'il faudrait « faire (de la femme) l'égale de l'homme »⁴². Tocqueville semble en cela témoigner d'une pensée très moderne. Il se montre pourtant à cet instant «surpris et *presque effrayé* en voyant.... l'audace avec laquelle ces jeunes filles d'Amérique savaient conduire leurs pensées et leurs paroles », envisageant bientôt « les perils » que leur fait courir la Démocratie⁴³. Il va alors concevoir « une espèce d'égalité démocratique » qu'il définit comme une égalité dans des emplois différents, bien séparés. Et Tocqueville compare la situation des femmes en Amérique avec celle de la France où « il nous arrive souvent de donner aux femmes une éducation timide, retirée et presque claustrale, comme au temps de l'aristocratie », pour les *abandonner* ensuite tout à coup, « sans guide et sans recours, au milieu des désordres inséparable d'une société démocratique »⁴⁴. Que peut-on en conclure ? Les femmes qui bénéficiaient de formes de protection – paternaliste certes – dans la famille patriarcale, se retrouveraient *isolées* et *dépourvues* de protections dans les institutions démocratiques.

Il observe à quoi l'éducation des filles les prépare en Amérique : après l'apprentissage de l'audace et de l'indépendance, vient celui de la dépendance silencieuse, l'acceptation du renoncement, l'enfermement dans un rôle, une fonction, l'apprentissage de l'indépendance de la jeune fille la prépare à être une bonne épouse et mère, mais pas à l'égalité, ajoutant « c'est d'elle-même et librement qu'elle se place sous le joug », qu'elle se sacrifie, qu'elle renonce à ses ambitions professionnelles⁴⁵.

Que faut il en conclure ? La société en Amérique gouverne les liens privés. Le juridique a pénétré jusqu'aux relations les plus intimes, tout ceci lui semble bien contraire à l'Europe où hommes comme femmes peuvent avoir des fonctions identiques, se soumettre aux mêmes devoirs,

⁴² TOCQUEVILLE. *Ibidem*, p. 263.

⁴³ *Ibidem*, p. 248-249.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 248 et 263.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 252.

et se voir reconnaître les « mêmes droits ». Ils se voient « mêlés en toutes choses, travaux, plaisirs, affaires ». Tocqueville conclut alors que loin de permettre de se réaliser selon leurs spécificités, l'absence de séparation, de division du travail des sexes conduisent à la situation en Europe où « Il y a des gensqui, confondant les attributs divers des sexes, prétendent faire de l'homme et de la femme des êtres, non seulement égaux, mais semblables »⁴⁶.

Persistence de privilèges, compensations financières, compensations psychologiques

Pour ce qu'il en est des problèmes contemporains en matière de domination masculine insidieuse Tocqueville apparaît là encore comme prémonitoire : « aux yeux du législateur, la prostitution que la loi interdit clairement est bien moins à redouter que la galanterie », que l'on ne saurait légiférer⁴⁷.

Les américains ont voulu « donner à leurs différentes facultés un emploi divers; et ils ont jugé que le progrès ne consistait point à faire à peu près les mêmes choses à des êtres dissemblables, mais à obtenir que chacun d'eux s'acquittât le mieux possible de sa tâche ». Il s'agit là clairement d'une division du travail entre sexes. Et c'est la raison pour laquelle ils ont tout naturellement pensé au nom des affaires, du commerce, de son organisation « que toute association, pour être efficace, devrait avoir un chef, et que le chef naturel de l'association conjugale était l'homme » Ils lui reconnaissent « le droit de diriger sa compagne; et ils croient que, dans la petite société du mari et de la femme, ainsi que dans la grande société politique, l'objet de la démocratie est de régler et de légitimer les pouvoirs nécessaires, et non de détruire tout pouvoir »⁴⁸. Le système patriarcal vient ainsi appuyer le fonctionnement du couple que Tocqueville considère comme une association à des fins d'organisation sociale et économique.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 263.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 259.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 264.

Tocqueville souligne enfin « *Aux États-Unis, on ne loue (flatte) guère les femmes; mais on montre chaque jour qu'on les estime* ». Mais les choses sont pourtant loin d'être aussi claires : « *ils montrent une même estime pour le rôle de chacun d'eux, et les considèrent comme des êtres dont la valeur est égale* ». *Mais guère leur place, leur fonction dans la hiérarchie de la société*. De même qu'en Europe et davantage encore « on a remarqué souvent.....(qu') un certain mépris se découvre au milieu même des flatteries que les hommes prodiguent aux femmes : bien que l'Européen se fasse souvent l'esclave de la femme, on voit qu'il ne la croit jamais sincèrement son égale » alors « on les considère comme des êtres séduisants et incomplets » : des êtres infantiles, plutôt qu'infantilisés. Tocqueville va alors tout aussitôt remarquer que « les femmes elles mêmes..... ne sont pas éloignées de considérer *comme un privilège la faculté qu'on leur laisse de se montrer utiles, faibles et craintives* »⁴⁹. Sous estimées mais protégées par un homme, c'est en cela peut être que certains pourraient aller jusqu'à penser qu'il s'agit là d'un privilège féminin ».

Les américains manifestent donc du respect mais se garderaient de tout comportement de séduction empressée : ils ne sauront pourtant éviter les plaintes pour harcèlement et viol. Le modèle féminin de la retenue et de la réserve garantit à la femme la dignité, – qu'on requiert et qu'on approuve : c'est à dire la conscience de leur place, l'acceptation de leur sujétion, leur soumission à l'homme, leur silence. Les femmes témoignent d'une absence de pulsions : elles se définissent par la retenue, le refoulement. La séduction et le harcèlement sont réservés aux hommes.

Tocqueville en vient enfin aux législateurs et compare « les législateurs des États-Unis, qui ont adouci presque toutes les dispositions du Code Pénal, à l'exception du viol qu'ils punissent de mort ; et il n'est point de crimes que l'opinion publique poursuive avec une ardeur plus inexorable [...] En France, où le même crime est frappé de peines beaucoup plus douces, il est souvent difficile de trouver un jury qui condamne »⁵⁰.

Libéral, conservateur, Tocqueville, on le voit, était un visionnaire : certains éléments de ses analyses ne sauraient ainsi être négligés par

⁴⁹ *Ibidem*, p. 265-266.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 266.

les analyses contemporaines pour saisir leurs causes profondes relevant d'éléments d'un système patriarcal, d'une conception de la famille la tenant pour protectrice profondément ancré dans les traditions : ces éléments pourraient expliquer l'enfermement dans un rôle de dépendance et de sujétion invitant à faire l'hypothèse d'un système de compensations financières, respectant le puritanisme et assurant le commerce comme valeur suprême.

Les hommes, des sujets sexuels. Les femmes, des objets sexuels

Qu'est ce qui aurait changé depuis les observations et les analyses de Tocqueville ? Les modes de diffusion de l'information, la circulation des images, les modes de relations que les individus peuvent instaurer entre eux. À distance, dans le travail, par les réseaux sociaux. Une information désormais globale et immédiate nourrie (parfois) d'expériences vécues et désormais partagées dans un grand nombre de mouvements. Ce qui est inédit c'est la participation – à un mouvement, un engagement –, au titre d'un vécu individuel dans des sociétés individualistes par le biais des réseaux sociaux. Avoir ainsi éprouvé une dévalorisation sous une forme ou une autre due entre autre au fait que l'on est une femme et en partager l'expérience – dans le cas du mouvement « # me too » : un tel mouvement extraordinaire, moteur d'engagement, pourra effrayer un gouvernement, autoritaire en particulier, voire tout gouvernement.

Le terme communauté a un sens plus incertain et plus imprécis que du temps de Tocqueville alors largement déterminé par l'espace. On se trouve face à des communautés d'un nouveau genre : des modes de résistance à un état donné de société que des individus, des groupes, des populations souhaitent faire progresser en obtenant de nouveaux droits, ou en voulant le rétablissement de droits antérieurs, de libertés publiques dans un régime totalitaire. Il peut s'agir là également de communautés pouvant être menaçantes dans la mesure où elles sont susceptibles d'être porteuses d'incitations à une grande violence, à la destructivité la plus extrême : ces communautés constituent en effet souvent des regroupements d'individus (voulant rester) anonymes, ou d'associations partageant des valeurs identiques.

Auraient ainsi perduré des éléments implicites d'un système patriarcal. Les femmes se plaignent de *l'inégalité de traitement* dans tous les sens du terme – économique, sociale, psychologique et psychique entre hommes et femme, d'une domination masculine continue, insidieuse. Ayant leur place, leur fonction dans l'espace public, social, les hommes sont – ou du moins savent se montrer – à l'aise en société, sérieux ou drôles. Les femmes, à l'inverse, ont tout à prouver, leur intelligence d'abord, leur compétence, elles sont vite considérées comme des bas bleus ennuyeuses et frustrées. On leur reprochera certaines de leurs attitudes en déduisant qu'elles sont lourdes, paranoïaques, qu'elles sont mal à l'aise, intimidées, embarrassées, qu'elles ne comprennent pas la plaisanterie⁵¹.

*Bourdieu avait pris des exemples dans la sphère du travail, dans l'entreprise en particulier en France. Organisations où un patron « presque toujours un homme, exerce une autorité paternaliste, fondée sur l'enveloppement affectif ou la séduction » ajoutant encore « surcharge de travail et prenant en charge tout ce qui se passe dans l'institution, (il) offre une protection généralisée à un personnel subalterne principalement féminin »*⁵². Autre scène professionnelle, dans un atelier de sous-traitance automobile : Sophie fait le récit suivant à propos du responsable : « les garçons, il les forme sans engueulade. Il y a avec eux comme le cérémonial du compagnon avec son élève ». Le patron convoque un beau jour le responsable en question. On m'a rapporté que « vous traitez très souvent Sophie de blonde. Pourquoi ? » Réponse : par « gentillesse », pour éviter la brutalité, ne pas la traiter de crétine « à longueur de journée ». Donc, reprend le patron, c'est bien une sorte d'insulte que vous proférez à son égard ». En aucun cas : s'il la traite de « blonde », « c'est qu'elle a un coté juvénile, elle paraît délicate, si fragile ». « Elle n'est pas fragile », réplique le patron. « *C'est vous qui la fragilisez avec cette dévalorisation permanente* ». Elle est parfaitement qualifiée, compétente, il convient juste de lui apprendre « comment faire sans l'engueuler ». Autre scène professionnelle, lors

⁵¹ Il faut ici noter – et c'est très révélateur – qu'il y a aujourd'hui beaucoup de femmes excellentes humoristes en France.

⁵² Bourdieu *apud* C. Haroche, *Histoire de la virilité*. Paris : Seuil, 2011.

d'un repas. Un homme jovial, convivial, sauf avec une femme ayant un poste important. « Jamais, pourtant elle ne parvient à capter son regard. La moindre remarque, le moindre rire » sont adressées à « son adjoint » jamais à elle⁵³. Déqualification subreptice. Elle n'existe pas.

D'autres formes de disqualification insidieuse sont à l'oeuvre dans la duplicité : fausse courtoisie, cordialité appuyée, excès de politesse. Ainsi d'un « Madame », prononcé avec insistance : on s'adresse à la femme en l'excluant subtilement, ou du moins en ignorant sa qualité professionnelle, on lui rappelle son statut de femme, et on l'y réduit. Ainsi encore de l'usage du vouvoiement envers les femmes dans les cercles professionnels ou sociaux où l'on se tutoie par esprit de corps. Autre lieu, mêmes moeurs. Une réunion au ministère des Finances, à propos d'une entreprise en difficulté : parmi les participants une seule femme. Elle observe, elle aussi, que « depuis son arrivée, il y a trois mois [...] on la regarde sans la voir. C'est comme si elle était transparente ». Elle remarque encore que l'un des responsables « est toujours très correct avec elle [...] un air, un brin cérémonieux ». L'objet de cette réunion : la lutte contre la concurrence asiatique, « la réduction de la marge sur les machines à laver ». C'est le moment qu'il choisit pour se tourner vers elle pour la première fois, et la prendre à témoin : « Car les ménagères ne s'en laissent plus conter. Vous savez bien sûr de quoi je parle Madame »⁵⁴.

Dans un essai récent, Laure Murat s'interroge sur le fait de savoir si « le mouvement '# me too' déclenché par l'affaire Weinstein va provoquer un changement durable et en profondeur de la société »⁵⁵ ? Elle rappelle après Bourdieu et Héritier que « la pratique est millénaire.....les femmes savent, dès l'enfance le plus souvent, qu'elles sont assimilées à des objets sexuels. Et ce savoir là est universel ». Elle en conclut « où qu'elles soient « les femmes (sont) en danger » : dans la famille, l'entourage, avec l'inceste et peu protégées isolées dans la démocratie. Murat remarque que

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibidem.*

ce n'est que « *très tardivement (que le harcèlement a été) isolé et identifié juridiquement* »⁵⁶. Alors que le problème est très ancien.

Les frontières entre séduction et harcèlement, outre le fait qu'elles ne sont pas toujours claires, ne sont pas perçues, tolérées et sanctionnées de la même façon en Amérique et en France. En ce qui concerne la France Tocqueville parlait de galanterie et de séduction, de ce qui s'abrite sous le terme séduction, et ce que permet celui de galanterie, *rabaisser en flattant outrageusement*. Et c'est précisément sur ce dernier point que nous voulons nous centrer.

Les luttes féministes se sont dressées contre la toute puissance du système patriarcal. Quelle réponse donner au harcèlement insidieux ? Quelle réponse donne-t-on à la domination masculine, comment non pas la supprimer, mais la diminuer considérablement selon qu'on est en Amérique ou en France ?

Laure Murat va opposer à l'instar de Tocqueville un siècle et demi auparavant la galanterie française au puritanisme américain soulignant que « politiquement, juridiquement la femme a été mineure et est restée dévalorisée »⁵⁷. Elle est exclue des décisions sérieuses. Sa force elle l'exercera sur le plan privé dans la sphère privée.

Argent ou Galanterie ?

La galanterie s'inscrivant dans la « tradition » repose sur une certaine conception des rapports homme-femme ce que la femme peut donner dans le registre domestique du ménage et des faveurs, (une femme galante étant une prostituée). La galanterie dans la mesure où elle est uniquement réservée aux femmes apparaît comme un système de compensations durable correspondant à un enfermement dans le féminin et la faiblesse et en aucun cas de protection. « Pourquoi la haine, le mépris, l'avilissement des femmes sont ils des thèmes aussi populaires »⁵⁸ ? Ne faudrait il pas

⁵⁶ MURAT, L. *Une révolution sexuelle?* Paris: Stock, 2018.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

voir une première raison à ce mépris continu dans la peur de la faiblesse, de l'impuissance ?

Pourquoi le sexisme et le machisme ? Ce mode de comportement instaure incontestablement des liens entre les hommes, permettant de développer une complicité entre hommes cimentée contre les femmes.

Tocqueville trouve également à s'éclairer grâce aux écrits de Freud sur l'agressivité et aux travaux récents que Laurence Kahn leur a consacrés instaurant un dialogue par moments lumineux avec les écrits Freudiens⁵⁹. S'interrogeant sur les causes du *Malaise dans la civilisation*, Freud a souligné « la déficience des dispositifs qui règlent les relations des hommes entre eux dans la famille, l'Etat et la société » Il faut en conclure que « l'homme ne supporte pas les limites, la culture au sens large incluant le droit. » Et c'est précisément la difficulté à laquelle se heurte de façon continue le mouvement « # me too » : les droits ont toujours à lutter contre les traditions et les coutumes qui les bafouent dans nombre de cultures. Ils ne sont jamais définitivement acquis : constamment menacés ils n'ont jamais pu empêcher les régressions. Le besoin de protection et de réconfort dont tout individu a besoin est assuré par le mot « culture » qui suppose des limites et désigne « la somme totale des dispositifs..... qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux ». Limiter la force physique individuelle par des règles, des droits qui relèvent des institutions juridiques, l'individu homme ou femme a d'abord été « plein de faiblesse », « un nourrisson en désaide » qui se verra conférer de la puissance par la protection de la famille et des institutions.

Il s'agit d'une nécessité absolue : « si une telle tentative n'avait pas lieu, ces relations seraient soumises à l'arbitraire de l'individu, c'est à dire que le plus fort physiquement en déciderait dans le sens de ses intérêts et motions pulsionnelles ». Existe une compétition physique mais plus encore psychique entre hommes. « Selon nous aucun autre trait ne caractérise mieux la culture que l'estime et les soins accordés aux activités psychiques supérieures, aux performances intellectuelles, scientifiques et artistiques,

⁵⁹ KAHN, Laurence. *Fictions et vérité freudienne* : Entretiens avec M. Einaudeau. Paris : Les Belles Lettres, 2018.

au rôle directeur concédé aux idées dans la vie des hommes » et ce serait très précisément ce dont les femmes sont dépourvues et c'est tout cela qui n'est pas reconnu aux femmes, qui leur est dénié. C'est cela qui a changé depuis Tocqueville et Freud : la prise de conscience, – l'explicitation de la vulnérabilité de chacun, la nécessité des protections.

L'impossibilité de légiférer l'agressivité insidieuse

Freud avait posé que « la vie en commun des hommes n'est rendue possible que si se trouve réunie une majorité qui est plus forte que chaque individu » : il était convaincu que « la puissance de cette communauté (s'opposait) maintenant en tant que 'droit' à la puissance de l'individu qui est condamnée en tant que « violence brute ». Il avait ainsi vu dans « ce remplacement de la puissance de l'individu par celle de la communauté » la certitude du « pas culturel décisif ». Son raisonnement tenait à ce que « les membres de la communauté se (limitaient) dans leurs possibilités de satisfaction, alors que l'individu isolé ne connaissait pas de limite de ce genre ». Si Freud semblait confiant dans l'étape suivante « celle de la justice, c'est à dire *l'assurance que l'ordre de droit, une fois donné, ne (serait) pas de nouveau battu en brèche en faveur d'un individu* » il avait pourtant décelé dans *le malaise dans la culture*, un malaise renforcé dans le droit qui fait partie de la culture car « rien (n'était) décidé sur la valeur d'un tel droit ». On observe, on pressent, on décèle *les tendances profondes* à l'oeuvre dans la société mais que l'on ne peut prévoir ni maîtriser précisément, *les irruptions de l'agressivité insidieuse* et l'impossibilité de la légiférer, ce que reconnaissait Freud.

Laurence Kahn revient, se référant aux travaux de Vernant, aux fondements mêmes de la démocratie dont la constitution va de pair avec « le premier cercle d'égalité de la parole » : c'est là qu'elle décèle le caractère tragique de la démocratie « qui exige en effet une « formidable limitation pulsionnelle »⁶⁰. Laurence Kahn contribue à la compréhension en profondeur entre autre du mouvement « # me too » en se penchant sur la tendance à l'agression qui apparaît comme une exigence de limitation des pulsions. Freud, remarque-t-elle, a réfléchi très longuement sur « les

⁶⁰ KAHN, Laurence. *Fictions et vérité Freudienne*, op.cit. p. 165.

systèmes de limitation pulsionnelle » y voyant « la base même de la culture »⁶¹.

Kahn rappelle la destructivité à l'oeuvre en tout individu, en tout groupe et entre groupes, la peur d'être dépourvu de protection et en conséquence la peur de ne pas ou plus s'appartenir. Or la culture suppose le refoulement pulsionnel, en conséquence l'acceptation de la limitation qui prévient la violence, mais qui n'assure pas nécessairement la protection de la faiblesse, de la vulnérabilité, de l'impuissance.

Laurence Kahn s'efforce de comprendre « ce qui, au dedans de chaque individu, quel que soit ce qu'on appelle le progrès de la civilisation, impulse très régulièrement à nouveau la haine absolue de l'autre, comme ennemi, comme différent, comme étranger à soi »⁶². Et cet autre c'est en particulier la femme, les femmes de manière générale excepté la mère dans le patriarcat. Kahn rappelle que « l'agression est constamment au centre de la pensée de Freud.... sous la forme de l'irruption de la pulsion sexuelle dans la vie psychique, et sous la forme de la violence du désir et de ses conséquences » ce qui expliquerait cette violence continue à l'endroit des femmes⁶³.

En reprenant et commentant Freud, Laurence Kahn permet peut être d'aller au delà : elle fait en effet très justement remarquer que « Freud ne cherche pas l'origine de la barbarie.... dans les transformations historiques des sociétés »⁶⁴. Freud cherche l'origine de la barbarie « dans la configuration intérieure de tout individu » dans une perspective anthropologique et clinique trouvant dans la peur de la séparation originelle, dans celle de l'abandon, une explication à l'angoisse existentielle⁶⁵.

L'enseignement de Freud incite à formuler, « à créer des compromis » : ceux ci devraient « permettre, j'ai presque envie de dire » confie ainsi Laurence Kahn, « de vivre avec cette barbarie ». « Toutes les sociétés procèdent d'un système, d'un dispositif qui se situe à la charnière, au

⁶¹ *Ibidem*, p. 163.

⁶² *Ibidem*, p. 181.

⁶³ *Ibidem*, p. 179.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 181

⁶⁵ *Ibidem*.

Carrefour entre l'horreur et le renoncement »⁶⁶ Peut-on dire que l'horreur, la barbarie pourrait aujourd'hui tenir aux effets – renforcés – d'une illimitation générale des pulsions induisant le refoulement et au delà le renoncement ?

La mise en garde de Freud est très claire « si on refoule (cette agressivité) purement et simplement les retours ne seront que plus dévastateurs »⁶⁷.

En conclusion

Dans une synthèse d'une grande élégance, Laurence Kahn souligne la nécessité de trois systèmes, « premièrement de protection, deuxièmement de limitation, troisièmement de dérivation »⁶⁸.

Un système de protection et de limitation se met en place progressivement et ne se défait que très progressivement, partiellement et pas complètement. Mais un tel système peut toujours se durcir, les droits ne sont jamais définitivement acquis.

Le besoin de protection – qu'il s'agisse des hommes comme des femmes – fait partie des besoins humains, des besoins psychiques : il fait partie des droits et pourtant il semble ne se poser essentiellement que pour les femmes. N'y aurait il pas un lien obscur entre protection masculine et ce que certains dans la tradition – libérale patriarcale – pourraient considérer comme « privilège féminin » ? « L'idée de Freud est toujours que la culture permet de créer de plus grandes unités humaines, de rassembler..... » : permettrait elle de dépasser cette « hostilité primaire qui ne se dément jamais dans le devenir de l'humanité »⁶⁹ ? Est-on à présent confronté au dépassement de la tribu et de la communauté vers la société, vers l'état démocratique comme le pensait Freud ? Ou à une régression tribale, à un tribalisme généralisé dans lequel on affaiblit les femmes en les ramenant

⁶⁶ *Ibidem*, p. 182, p. 184

⁶⁷ *Ibidem*, p. 182.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 182.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 185 et 199.

à la vulnérabilité de leur corps et de leur psyché ? On les protège alors en les étouffant, en les enfermant.

C'est précisément ce que fait remarquer récemment Françoise Héritier « il ressort des expériences historiques et ethnologiques que *la force seule n'a jamais suffi à maintenir des dominés en situation de dépendance – sauf à recourir à l'extermination – si elle ne s'accompagne d'autres rouages de l'oppression qui sont de nature idéologique* »⁷⁰.

Dans toute domination existe une part – difficile à mesurer – de servitude, parfois volontaire, souvent inconsciente de soumission, d'asservissement, et surtout de peur : s'y soustraire prend du temps, nécessite une lente maturation, elle n'est pas impossible....

Bibliographie

BOURDIEU, P. *La domination masculine*. Paris : Éditions du Seuil, 1998.

HAROUCHE, C. « La fabrique de la virilité dans la famille patriarcale ». *Le journal des psychologues*, n. 308, 2013.

HÉRITIER, F. (dir.). *Hommes, femme : La construction de la différence*. Paris : Le Pommier/Cité des sciences et de l'industrie, 2005.

KAHN, L. *Fictions et vérité freudienne : Entretiens avec M. Einaudeau*. Paris : Les Belles Lettres, 2018.

MILL, J. S. *L'asservissement des femmes* (1869). Paris : Petite Bibliothèque Payot, 2005.

MURAT, L. *Une révolution sexuelle?* Paris : Stock, 2018.

TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique*. t. 2. Paris : Garnier-Flammarion, 1981.

⁷⁰ HÉRITIER, F. (dir.). *Hommes, femme : La construction de la différence*. Paris : Le Pommier/Cité des sciences et de l'industrie, 2005.

Fetichismo e narcisismo: a base do capitalismo?

*Anselm Jappe*¹

Resumo: O presente artigo analisa os conceitos de fetichismo e narcisismo, baseando-se nas análises de Marx do fetichismo da mercadoria e do narcisismo em Freud. Uma leitura mais ampla reflete sobre o fetichismo como determinante das próprias formas do pensamento e do agir, enquanto o narcisismo, ultrapassando o simples comportamento individualista, danifica também a própria vida coletiva. Trata-se, portanto, de compreender se esses dois conceitos permitem um uso mais profundo que chegue ao coração da sociedade contemporânea – um uso que deveria decorrer de uma leitura inovadora da constituição fetichismo-narcisismo, sem, contudo, tomá-la sempre ao pé da letra.

Palavras-chave: Fetichismo, Narcisismo, Crítica do valor, Trabalho, Marxismo.

FETISHISM AND NARCISSISM: THE BASIS OF CAPITALISM?

Abstract: The article offers an analysis of the concepts of fetishism and narcissism, based on Marx's analysis of commodity fetishism and narcissism in Freud. A wider reading reflects on fetishism as determinant of the very forms of thinking and acting, while narcissism, going beyond simple individualistic behaviour, also damages the collective life itself. It is a question therefore of understanding whether these two concepts allow a deeper use that reaches the heart of contemporary society – a use that should derive from an innovative reading of the fetish-narcissistic constitution, without, however, always taking it strictly.

Keywords: Fetishism, Narcissism, Critique of value, Work, Marxism.

¹ Academia de Belas-Artes de Sassari.

"Fetichismo" e "narcisismo" são dois termos que, frequentemente, ouvimos nos discursos cotidianos, sobretudo nos últimos tempos. À primeira vista, o significado deles parece bem claro. O narcisismo é a atitude daquele ou daquela que se olha constantemente no espelho e enaltece seu próprio aspecto exterior e, em geral, além disso, indica uma pessoa egoísta, por demais convencida de suas qualidades, que quer fazer o mundo, e sobretudo a vida dos outros, girar em volta de si. Torna-se, então, um perigo ter uma pessoa narcisista no ambiente de trabalho, principalmente quando se trata de um chefe, e é uma desgraça tê-la como parceira em uma relação. Segundo uma afirmação corrente, as redes sociais têm aumentado fortemente a tendência narcisista na sociedade.

O fetichismo, ao contrário, indica um amor considerado excessivo por alguma coisa (um objeto, um comportamento, uma pessoa). Assim, por exemplo, podemos encontrar um fetichista da música de Rossini ou, em relação ao fetichismo sexual, do qual fala Sigmund Freud, um homem que se excita vendo sapatos de salto alto ou de couro. Com frequência, são feitas referências ao "fetichismo da mercadoria", introduzido por Marx no debate, e é referido, em seguida, normalmente para condená-lo, àqueles que adoram um automóvel grande ou determinada marca de roupas, em cujo consumo, suspeita-se, deve esconder-se a pobreza de suas vidas.

Esses usos das palavras "fetichismo" e "narcisismo" não são falsos: eles abarcam fenômenos bem reais e com os quais nos deparamos todos os dias. E a questão não é saber se permanecem fiéis às definições originais dadas por Freud ou Marx, ou, no caso do fetichismo, até mesmo pela história das religiões e da antropologia. Trata-se, aqui, de compreender se esses dois conceitos permitem um uso mais amplo e profundo que chegue ao coração da sociedade contemporânea – um uso que deveria decorrer de uma leitura inovadora dos conceitos de Marx e Freud, sem, contudo, tomá-la sempre ao pé da letra.

O fetichismo da mercadoria foi introduzido por Marx no primeiro capítulo de *O capital* (1867), após ele ter analisado as categorias basilares da sociedade de produção de mercadorias, portanto, do capitalismo. O lado abstrato do trabalho, dito *trabalho abstrato*, ou seja, a simples distribuição de energia humana indiferenciada, medida pelo tempo, que forma o *valor* das *mercadorias* (material ou imaterial), o qual é representado pelo

dinheiro. Marx descreve o fetichismo como uma relação social entre as coisas e uma relação de coisas entre as pessoas, expressão de um modo de produção no qual a produção dirige o homem ao invés de o homem dirigir a produção. Os homens colocam seu trabalho privado em relação não diretamente, mas em uma forma objetivada, sob uma aparência de coisas, isto é, como quantidade determinada de trabalho humano igual, expresso no valor de uma mercadoria. Todavia, não sabem que o fazem e atribuem os movimentos de seus produtos – as trocas entre os produtores e as proporções em que trocam a mercadoria – a uma qualidade desta última. O fetichismo é um processo inconsciente e coletivo que esconde a verdadeira natureza da produção capitalista. O próprio Marx o qualifica de “misterioso” e recorre à fórmula segundo a qual a mercadoria é “sensível-supra-sensível” e é comparável à religião, em que o homem projeta suas forças sobre um ser transcendente do qual acredita depender.

Essas páginas de Marx – que ecoam até em algumas outras passagens de sua obra – foram negligenciadas pela maioria dos intérpretes de Marx ou compreendidas como a denúncia de uma *mistificação* que ocorre constantemente na sociedade capitalista: o fetichismo *naturaliza* – ou seja, apresenta falsamente como *naturais* – as condições de exploração e de espoliação do mais-trabalho (logo, da mais-valia), que caracteriza o capitalismo, em prejuízo dos operários. Esse disfarce da realidade capitalista existe, evidentemente. Mas o fetichismo no sentido originário marxista vai muito além disso. Ele não é somente um fenômeno ideológico, pertencente à esfera da consciência, ou um embuste consciente da parte dos economistas burgueses que esconde a realidade cotidiana da exploração. A força do conceito de Marx está no fato de pôr a nu a *inversão real* que ocorre no capitalismo. O lado abstrato do trabalho (distribuição do trabalho como pura quantidade e sem consideração pelo seu conteúdo) prevalece sobre seu lado concreto; o valor mercantil prevalece sobre o valor de uso. Conta apenas a quantidade de trabalho desenvolvido e a parte de mais-trabalho que ele contém, porque se traduz em valor, em mais valor e, finalmente, em lucro. É secundário e irrelevante saber que coisa vem produzida por esse trabalho. Conta apenas seu aumento quantitativo, sua acumulação. Se são produzidas bombas ou grãos, isso importa muito pouco do ponto de vista do valor: produzem-

se mais bombas e menos grãos se as bombas tiverem mais valor. O lado concreto da mercadoria – quer se trate de bens ou de serviços, não há diferença – torna-se subordinado, é um mero portador da única coisa que conta em uma economia capitalista: a quantidade de valor. O lado concreto, que é o que corresponde às necessidades e aos desejos humanos, e que deveria constituir o escopo da produção, na sociedade da mercadoria é reduzido a depender daquilo que, na verdade, dela deriva: sua representação abstrata.

Não se trata de uma ilusão ou de uma *mise-en-scène*, mas do âmbito mais profundo, e bem real, da lógica capitalista. Enquanto a exploração e a divisão de classes forem encontradas também em muitas outras sociedades, essa inversão entre o abstrato e o concreto é um traço distintivo do capitalismo. Não se trata, todavia, de um fenômeno “abstrato” ou secundário: ele explica o caráter destrutivo e cego da sociedade capitalista e constitui também a verdadeira raiz da devastação das bases naturais da vida por obra da economia².

Essa leitura do fetichismo ganhou muito terreno nos últimos decênios e substituiu amplamente o conceito mais problemático de “alienação” (do jovem Marx) e de “reificação” (de György Lukács). Mas que nexo pode ser estabelecido com o conceito de narcisismo?

Introduzido por Freud a partir de 1910, o narcisismo consiste essencialmente em uma indistinção entre si mesmo e o mundo circundante, e na tendência a perceber o mundo externo – os “objetos” em sentido amplo, inclusive as pessoas – somente como projeção e prolongamento do próprio eu. Trata-se de uma fase necessária no desenvolvimento psíquico da criança pequena, que se defende da penosa percepção de sua impotência real, criando uma sensação de fusão entre si mesma e o mundo que a leva a sentimentos de impotência. Problemático, ao contrário, é o “narcisismo secundário” do adulto que não superou verdadeiramente a fase narcisista, o que ocorre normalmente com o complexo de Édipo, em seguida ao qual a criança abandona sua fantasia de onipotência para

² Para aprofundar essas explicações, não posso deixar de recomendar meu livro *As aventuras da mercadoria: por uma crítica do valor*, Roma, Aracne Editrice, 2019.

substituí-la pelas satisfações limitadas, mas reais. No entanto, dado que esta renúncia é dolorosa, de traços mais ou menos fortes e normalmente inconsciente, o narcisismo originário pode continuar na vida adulta e assumir traços patológicos. O narcisista não está intimamente convencido da presença real de um mundo externo com o qual deve lidar, mas tenta colocar tudo e todos a seu serviço.

A importância do narcisismo como patologia é comumente limitada na obra de Freud, que se volta essencialmente para o estudo das neuroses. A partir dos anos 1970, sua importância aumentou bastante no discurso dos psicanalistas e psiquiatras, que doravante terão frequentemente muito o que fazer com pessoas que sofrem de distúrbios do tipo narcisista. Mas foi o estadunidense Christopher Lasch quem introduziu o narcisismo no discurso sociológico e político em seu livro *A cultura do narcisismo* (1979). Em sua opinião, a cultura contemporânea é profundamente marcada pelo narcisismo. Sobretudo a fantasia de fusão e de onipotência se encontra em fenômenos diversos, como o recurso à tecnologia e o *New Age*, o desinteresse pela política ou a arte minimalista. O narcisismo não se limita, pois, aos indivíduos particulares, mas impregna também as decisões coletivas.

Lasch, entretanto, tem pouco a dizer sobre as causas de uma tal mudança monumental. Por isso, impõe-se a necessidade de pensarmos juntos seu conceito de narcisismo, cuja fertilidade parece indubitável, e uma crítica do capitalismo contemporâneo centrada sobre os conceitos de valor, de trabalho abstrato e do fetichismo da mercadoria.

O aumento do "índice de narcisismo" no curso do século XX poderia estar ligado à difusão da lógica do valor e da mercadoria em todos os poros da sociedade. Essa lógica, com sua inversão do concreto e do abstrato, superou, há muito tempo, os confins da produção de mercadorias para invadir e colonizar toda a esfera da vida, principalmente o consumo e as relações interpessoais. As mudanças na psique dos indivíduos são, ao mesmo tempo, causa e consequência da evolução no âmbito produtivo e seria muito redutor chamá-la apenas de "economia": a inversão entre o abstrato e o concreto é uma estrutura de base que permeia, de mil formas, toda a sociedade moderna e cuja origem se pode assinalar desde Descartes. Não é uma prioridade entre fatores "objetivos" e

"subjetivos", entre "base" e "supraestrutura", entre "produção material" e "consciência". A neurose clássica, que predominava no tempo de Freud, era a consequência da renúncia imposta aos indivíduos que se obrigavam a dirigir a energia de sua própria libido para o trabalho produtivo. A partir dos anos 1970, o epicentro da vida social (aparentemente) se voltou para o consumo. A ordem dada aos indivíduos não era mais "trabalha, poupa, sacrifica-se, obedece" (como prolongamento do "reza e trabalha" da Igreja), mas "consome, divirta-se, gasta, endivida-se". Em vez de lembrarem aos sujeitos continuamente seus limites e sua dependência de instâncias superiores (Estado, religião, moral, hierarquia social), os incitam a superar todos os limites (pelo menos em imaginação) e a crer que o mundo está à disposição deles: o que é uma mentira, mas que permite levar a um consumo contínuo de mercadorias e imagens que, pelo menos, dão a impressão de que seja assim. Quanto mais os consumidores acreditarem que podem ter "tudo" na vida – e a publicidade os lembra disso pelo menos cem vezes por dia –, mais eles estarão dispostos a trabalhar como loucos e a endividar-se para comprar a sua droga (nos sentidos literal e figurado). E, portanto, a fazer a máquina girar cada vez mais sobrecarregada da reprodução capitalista.

Existe um nível mais profundo ainda do nexos entre narcisismo e fetichismo. O narcisismo consiste em uma desvalorização do mundo exterior ao sujeito: todos os objetos não são, no fundo, senão uma projeção do sujeito e não têm uma realidade própria, uma autonomia a ser respeitada. Esse sujeito, porém, de sua parte, é vazio, porque não é mais enriquecido pelas relações com outros objetos externos e permanece prisioneiro de seus fantasmas. Um indivíduo narcisista não é sequer forte, como se poderia crer, mas sim débil, porque "sem mundo". Ora, essa ausência de mundo, essa negação da qualidade diversificada do real em favor de uma única substância igual (o Eu), que por sua vez é privada de qualidade e abstrata, é aquilo que caracteriza o narcisismo – mas igualmente a lógica do valor e do trabalho abstrato. Pela lógica do valor, o mundo inteiro só conta pela quantidade privada de qualidade intrínseca, isto é, de mercadorias que se distinguem somente pela quantidade de valor e de trabalho abstrato que contêm. Trata-se de uma desvalorização do concreto – a multiplicidade do existente fica reduzida a consistir tão

somente a partes de uma substância abstrata sempre igual (o valor). Para o narcisista, o mundo do não eu perde sua realidade autônoma, pela lógica fetichista da mercadoria, o mundo fora da acumulação de unidade de trabalho abstrato é somente uma sombra³. Eis porque fetichismo e narcisismo doravante vão juntos. Para a nossa maior desgraça.

Referências

JAPPE, Anselm. *La société autophage: capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte, 2017.

JAPPE, Anselm. *Le aventure delle merche: per una critica del valor*. Roma: Aracne Editrice, 2019.

³ Aqui também, não posso deixar de recomendar, para um desenvolvimento detalhado, meu livro *La société autophage: capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017.

Feticismo e narcisismo – la base del capitalismo?

*Anselm Jappe*⁴

“Feticismo” e “narcisismo” sono due termini che si sentono spesso nei discorsi quotidiani, soprattutto negli ultimi tempi. A prima vista, il loro significato sembra ben chiaro. Il narcisismo è l'atteggiamento di colui o colei che si guarda in continuazione allo specchio e esalta il proprio aspetto esteriore, e più in generale indica una persona egoista, troppo convinta dei propri pregi, che vuole far girare il mondo, e soprattutto la vita degli altri, intorno a sé. Diventa allora un pericolo sul luogo di lavoro, soprattutto se si tratta di un capo, ed è una disgrazia averla come partner in una relazione. Secondo un'affermazione corrente, le reti sociali hanno aumentato fortemente le tendenze narcisistiche nella società.

Il feticismo invece indica l'amore ritenuto eccessivo per qualcosa (un oggetto, un comportamento, una persona). Possiamo allora trovare, per esempio, un feticista della musica di Rossini, oppure, con riferimento al feticismo sessuale di cui parla Sigmund Freud, un uomo che si eccita vedendo delle scarpe a tacchi alti o il cuoio. Spesso viene fatto riferimento al “feticismo della merce” introdotto da Karl Marx nel dibattito, e ci si riferisce allora, normalmente per condannarli, a coloro che stravedono per le grosse macchine o per una marca di vestiti il cui consumo, si sospetta, deve nascondere la povertà delle loro vite.

Questi usi delle parole feticismo e narcisismo non sono falsi: essi coprono dei fenomeni ben reali e che si incontrano tutti i giorni. E la questione non è se rimangano fedeli alle definizioni originarie date da Freud, da Marx o, nel caso del feticismo, anche dalla storia delle religioni

⁴ Accademia delle Belle Arti de Sassari.

e dall'antropologia. Ma si tratta qui di comprendere se questi due concetti non permettano un uso più vasto e più profondo che arriva fino al cuore della società contemporanea – un uso che deriverebbe da una lettura rinnovata dei concetti originali di Max e di Freud, senza però fissarsi sempre sulla loro lettera.

Il feticismo della merce viene introdotto da Marx alla fine del primo capitolo del *Capitale* (1867), dopo aver analizzato le categorie basilari della società produttrice di merci, e dunque del capitalismo: il lato astratto del lavoro, detto *lavoro astratto*, cioè la semplice erogazione di energia umana indifferenziata, misurata in tempo, che forma il *valore* delle *merci* (materiali o immateriali) il quale si rappresenta finalmente nel *denaro*. Marx descrive il feticismo come un rapporto sociale tra le cose e un rapporto di cose tra le persone, espressione di un modo di produzione dove la produzione dirige l'uomo invece che l'uomo la produzione. Gli uomini mettono in rapporto i loro lavori privati non direttamente, ma soltanto in una forma oggettivata, sotto un'apparenza di cose, cioè come quantità determinate di lavoro umano uguale, espresso nel valore di una merce. Tuttavia, non sanno di farlo e attribuiscono i movimenti dei loro prodotti – gli scambi tra i produttori e le proporzioni in cui scambiano le merci – a qualità naturali di questi ultimi. Il feticismo è un processo incosciente e collettivo che nasconde la vera natura della produzione capitalista. Marx stesso lo qualifica di "misterioso" e ricorre a formule come quella secondo cui la merce è "sensibile- ,sovrasensibile" ed è comparabile alla religione dove l'uomo proietta le sue forze su un essere trascendente da cui crede poi di dipendere.

Queste pagine di Marx – che hanno degli echi anche in alcuni altri passaggi delle sue opere – sono state o trascurate dalla maggior parte degli interpreti di Marx oppure sono state comprese come la denuncia di una *mistificazione* che ha perennemente luogo nella società capitalista: il feticismo naturalizza – cioè presenta falsamente come *naturale* – le condizioni di sfruttamento e di furto del pluslavoro (e dunque del plusvalore) a danno degli operai che caratterizza il capitalismo. Questo travestimento della realtà capitalista esiste evidentemente. Ma il feticismo nel senso originario marxiano va ben oltre. Non è solo un fenomeno ideologico, appartenente alla sfera della coscienza, o addirittura un inganno consapevole da parte degli economisti borghesi che vela la

realtà quotidiana dello sfruttamento. La forza del concetto di Marx sta nel fatto di mettere a nudo l'*inversione reale* che avviene nel capitalismo. Il lato astratto del lavoro (erogazione di lavoro come pura quantità e senza riguardo per il contenuto) prevale sul suo lato concreto, il valore mercantile prevale sul valore d'uso. Conta solo la quantità di lavoro svolto e la parte di pluslavoro che contiene, perché si traduce in valore, in plusvalore e finalmente in profitto. *Che cosa* viene prodotto da questo lavoro, è secondario o irrilevante. Conta solo il suo accrescimento quantitativo, la sua accumulazione. Se si producono bombe oppure grano importa ben poco dal punto di vista del valore: si produrranno più bombe e meno grano se le bombe contengono più plusvalore. Il lato concreto delle merci – che si tratti poi di beni oppure di servizi non fa differenza – diventa subordinato, è un mero portatore per l'unica cosa che conta in un'economia capitalista: la quantità di valore. Il lato concreto, che è quello che corrisponde ai bisogni e desideri umani e dovrebbe costituire lo scopo della produzione viene invece nella società della merce ridotto a dipendere da quello che in verità ne deriva: la sua rappresentazione astratta.

Non si tratta di un'illusione o di una messa in scena, ma del livello più profondo, e ben reale, della logica capitalista. Mentre lo sfruttamento e la divisione in classi si trovano anche in molte altre società, questa inversione tra astratto e concreto è un tratto distintivo del solo capitalismo. Non si tratta tuttavia di un fenomeno "astratto" o secondario: esso spiega il carattere distruttivo e cieco della società capitalista e costituisce anche la vera radice della devastazione delle basi naturali della vita ad opera dell'economia⁵.

Questa lettura del feticismo ha guadagnato molto terreno negli ultimi decenni e ha sostituito largamente i concetti più problematici di "alienazione" (del giovane Marx) e di "reificazione" (di György Lukács). Ma quale nesso si può stabilire con il concetto di narcisismo?

E' stato introdotto da Freud a partire dal 1910. Il narcisismo consiste essenzialmente in una indistinzione tra sé e il mondo circostante e nella tendenza a percepire il mondo esterno – gli "oggetti" in senso largo,

⁵ Per approfondire questi cenni rapidissimi non posso che rimandare al mio libro *Le avventure della merce: per una critica del valore*, Roma, Aracne Editrice, 2019.

incluse le persone – solo come proiezioni e prolungamenti del proprio io. Si tratta di una fase necessaria nello sviluppo psichico del bambino molto piccolo che si difende dalla penosa percezione della sua impotenza reale creando una sensazione di fusione tra sé e il mondo che porta a dei sentimenti di onnipotenza. Problematico è invece il “narcisismo secondario” dell’adulto che non ha veramente superato la fase narcisista, il che avviene normalmente con il complesso d’Edipo in seguito al quale il bambino abbandona le sue fantasie di onnipotenza per sostituirle con delle soddisfazioni limitate, ma reali. Ma siccome questa rinuncia è dolorosa, delle tracce più o meno forti, e normalmente inconscie, del narcisismo originario possono continuare nella vita adulta e assumere tratti patologici. Il narcisista non è intimamente convinto della reale presenza di un mondo esterno con cui deve fare i conti, ma tenta di mettere tutto e tutti al suo servizio.

L’importanza del narcisismo come patologia è comunque limitata nell’opera di Freud, che è rivolta essenzialmente allo studio delle nevrosi. A partire degli anni settanta del Novecento, è aumentata fortemente la sua importanza nel discorso degli psicanalisti e degli psichiatri, che hanno ormai molto spesso a che fare con persone che soffrono di disturbi di tipo narcisista. Ma è stato lo statunitense Christopher Lasch che ha introdotto il narcisismo nel discorso sociologico e politico con il suo libro *La cultura del narcisismo* (1979). Secondo lui, la cultura contemporanea è profondamente marcata dal narcisismo. Soprattutto le fantasie di fusione e di onnipotenza si ritrovano in fenomeni così diversi come il ricorso alle tecnologie e il New Age, il disinteresse per la politica o l’arte minimalista. Il narcisismo non è dunque limitato a singoli individui patologici, ma impregna anche le scelte collettive.

Lasch ha però poco da dire sulle cause di un tale cambiamento epocale. Si pone perciò la necessità di pensare insieme il suo concetto di narcisismo, la cui fertilità pare indubbio, e una critica del capitalismo contemporaneo imperniata sui concetti di valore, di lavoro astratto e di feticismo della merce.

L’aumento del “tasso di narcisismo” nel corso del Novecento potrebbe essere legato alla diffusione della logica del valore e della merce in tutti i pori della società. Questa logica, con la sua inversione del concreto

e dell'astratto, ha da tempo superato i confini della sola produzione di merci per invadere e colonizzare tutte le sfere della vita, soprattutto i consumi e i rapporti interpersonali. I mutamenti nella psiche degli individui sono allo stesso tempo causa e conseguenza dell'evoluzione nell'ambito produttivo che sarebbe molto riduttivo chiamare solo "economia": l'inversione tra astratto e concreto è una struttura di base che pervade, in mille forme, tutta la società moderna e le cui origini si possono rintracciare fino a Cartesio. Non c'è una priorità tra fattori "oggettivi" e "soggettivi", tra "base" e "sovrastuttura", tra "produzione materiale" e "coscienza". La classica nevrosi, che predominava ai tempi di Freud, era la conseguenza delle rinunce imposte agli individui che si obbligavano a dirigere le loro energie libidiche e aggressive verso il lavoro produttivo. Dagli anni sessanta in poi l'epicentro della vita sociale si è (apparentemente) spostato verso i consumi. L'ingiunzione fatta agli individui non era più: "Lavora, risparmia, sacrificati, obbedisci" (come prolungamento dell'"Ora et labora" della Chiesa), ma "Consuma, divertiti, spendi, indebitati". Invece di ricordare continuamente ai soggetti i loro limiti e la loro dipendenza da istanze superiori (Stato, religione, morale, gerarchie sociali), li si incitano a superare tutti i limiti (almeno nell'immaginazione) e a credere che il mondo sia a loro disposizione: il che è naturalmente una menzogna, ma permette di spingere a un consumo continuo di merci e di immagini che danno almeno l'impressione che sia così. Più il consumatore crede di poter avere "tutto" nella vita – e la pubblicità glielo ricorda almeno cento volte al giorno – più sarà disposto a lavorare come un folle e a indebitarsi per comprare le sue droghe (in senso letterale e traslato). E dunque a far girare la macchina sempre più affaticata della riproduzione capitalista.

Esiste poi un livello ancora più profondo del nesso tra narcisismo e feticismo. Il narcisismo consiste in una svalutazione del mondo esterno al soggetto: tutti gli oggetti non sono in fondo che proiezioni del soggetto e non hanno una realtà propria, un'autonomia da rispettare. Questo soggetto è però da parte sua vuoto, perché non si è mai arricchito nei rapporti con gli oggetti esterni ed è piuttosto rimasto prigioniero dei suoi fantasmi. Un individuo narcisista non è affatto forte, come si potrebbe credere, ma debole, perché è "senza mondo". Ora, questa assenza di mondo, questo diniego delle qualità diversificate del reale a favore di un'unica sostanza

uguale (l'io), che da parte sua è priva di qualità ed astratta, è ciò che caratterizza il narcisismo – ma ugualmente la logica del valore e del lavoro astratto. Per la logica del valore, tutto il mondo consta solo in porzioni di quantità prive di qualità intrinseca, cioè di merci che si distinguono solamente per la quantità di lavoro astratto che contengono. Si tratta di una svalutazione, di uno svuotamento del concreto – la molteplicità dell'esistente si trova ridotta a consistere solo in pezzi di una sostanza astratta sempre uguale (il valore). Per il narcisista, il mondo del non-io perde la sua realtà autonoma, per la logica feticista della merce, il mondo fuori dall'accumulazione di unità di lavoro astratto è solo un'ombra⁶. Ecco perché feticismo e narcisismo vanno ormai insieme. Per la nostra più grande disgrazia.

⁶ Anche qui, non posso fare che romandare, per un sviluppo oìù dettagliato, al mio libro *La société autophage: Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017.

História, memória e ficção em textos e contextos africanos: notas sobre Moçambique

*Rita Chaves*¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo discutir a relação entre História, memória e ficção em textos e contextos africanos. Levando em conta que, sobretudo em países identificados com a pressão colonial, o apelo ao testemunho e a diversas formas de narrativa possibilita assomarem-se vozes até então silenciadas, questionar a impenetrabilidade do debate informado pelos autores da dominação e sua conservação do monopólio do discurso e do direcionamento de análise, bem como o poder indiscutível dos documentos como fonte de verdade. Daí a importância da integração de outras narrativas cujos procedimentos são associados ao território da memória e dos seus campos de subjetividade, sem desconsiderar os riscos desse recurso. Portanto, devido ao itinerário histórico de alguns países, a exemplo de Moçambique e Angola, precisam-se de outros modos de lidar com as linhas da memória. O papel da ficção expressa-se como recurso a um instrumento de análise diferente daqueles com que lidamos com mais frequência. Nesse sentido, estabelece-se, a partir da literatura, um papel no processo de formação da identidade nacional, de interpretação do país, interferindo no coro que canta a grande narrativa e fornecendo instrumentos que permitem olhá-lo mais profundamente.

Palavras-chave: História, memória, ficção, subjetividade, Moçambique.

¹ Professora de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).

HISTORY, MEMORY AND FICTION IN AFRICAN TEXTS AND
CONTEXTS: NOTES ON MOZAMBIQUE

Abstract: This article aims to discuss the relationship between history, memory and fiction in African texts and contexts. Taking into account that, especially in countries identified with colonial pressure, the call for testimony and various forms of narrative makes it possible the voices silenced until then to be heard, to question the impenetrability of the debate informed by the authors of domination and its conservation of the monopoly of discourse and of the direction of analysis, as well as the indisputable power of documents as a source of truth. Hence the importance of integrating other narratives whose procedures are associated with the territory of memory and its fields of subjectivity, without disregarding the risks of this resource. Therefore, due to the historical itinerary of some countries, such as Mozambique and Angola, other ways of dealing with the lines of memory are needed. The role of fiction is expressed as a resource to an analysis tool different from those we deal with more frequently. In this sense, a role is established from the literature in the process of formation of national identity, of interpretation of the country, interfering in the chorus that sings the great narrative and providing instruments that allow us to look at it more deeply.

Keywords: History, Memory, Fiction, Subjectivity, Mozambique.

“O tempo é um tecido invisível em que se pode bordar tudo:
uma flor, um pássaro, uma dama, um castelo, um túmulo.
Também se pode bordar nada. Nada em cima do invisível é a
mais sutil obra deste mundo, e acaso do outro.”

(Machado de Assis)

Entre os temas que têm mobilizado a atenção de muitos estudiosos da contemporaneidade, encontramos a intrincada rede de conexões entre História, memória e ficção e a sua viva repercussão nas formas de abordagem com que nos aproximamos de algumas situações, sobretudo daquelas que reclamam mais legitimamente pela interdisciplinaridade como método. No campo da História, o forte apelo do testemunho como um instrumento de investigação da realidade de algumas décadas para

cá interferiu no quadro analítico, relativizando a força das fontes primárias e colocando em causa o poder indiscutível dos documentos como fonte de verdade. No terreno da teoria literária, as narrativas de testemunho provocaram também a necessidade de outras perspectivas de leitura que envolviam o ético e o estético, gerando novos conceitos. O debate em torno das relações entre o romance autobiográfico e a autoficção movimentaram o cenário intelectual francês na década de 1970, com ecos que se desdobram em nosso presente.

Sobretudo nos contextos identificados com a pressão colonial, o testemunho converteu-se em um gênero cultivado, oferecendo um material produtivo para questionar a impenetrabilidade do debate informado pelos atores da dominação, dando continuidade, guardadas as devidas diferenças, ao movimento que teve como tema fundamental o holocausto e o lugar destinado a suas vítimas. Embora não possam ser apontados como marcos fundadores de uma prática de terror, uma vez que a existência dos campos de concentração está inscrita na vida de outros povos, lugares como Auschwitz, Sobibor e Treblinka tornaram-se ícones de uma história que era preciso não esquecer, história que foi legitimada pelo poder da escrita e da imagem insistentemente difundida pelo cinema. Décadas após a Segunda Grande Guerra, a profusão de testemunhos sobre os horrores contra os judeus dividiria o espaço com a denúncia de outro tipo de violência, aquela que recaía sobre os deserdados pela exploração econômica e pelos abusos políticos. Entraram em cena livros como *Si me permiten hablar*, que retrata a vida de Domitila Barrios de Chungara (1937-2012), registrando-a em enfrentamento com a ditadura militar na Bolívia, nos anos 1970. Mais tarde, os tempos de pós-ditadura na América do Sul enfatizaram o papel dos protagonistas da resistência, acolhendo com entusiasmo o coro das vozes que tinham sido banidas pela tenebrosa opressão que conheceu seu auge na tristemente célebre Operação Condor, a qual dominou o Cone Sul do nosso continente.

A emergência das narrativas, em que assomam vozes até então silenciadas, possibilitou, sem dúvida, um contrabalanço da hegemonia de classe que durante séculos soube conservar o monopólio dos discursos e direcionar as análises. Apesar do esforço investido pelo discurso historiográfico na racionalização das fontes e dos repertórios trazidos pela memória, como recorda Fernando Rosas, "essa busca nunca deixou

de ser condicionada política e ideologicamente pelo ser social de seu autor, pelo caldo político e cultural onde este mergulha². A voz que se eleva com a chegada ao palco desses novos protagonistas também concorre para reforçar alguns novos rumos trilhados pela História e pelas Ciências Sociais, incorporando métodos e fontes que colocam em causa a irreduzibilidade de certas posições. Enzo Traverso, analisando a relação entre memória, história e marxismo, enfatiza o "*moment mémoriel*" de meados dos anos 1980 nas sociedades ocidentais, época da publicação do primeiro volume de *Les lieux de mémoire*, de Pierre Nora, na França; de *Zakhor: história judaica e memória judaica*, de Yosef Hayim Yerushalmi, nos Estados Unidos da América; de *Os afogados e os sobreviventes*, de Primo Levi, na Itália; de *Shoah*, de Claude Lanzmann, filme centrado exclusivamente nas lembranças das vítimas³. Em certa medida, podemos incluir nesse quadro a valorização da história oral como expressão dessa experiência conduzida pela necessidade de dinamização de outros pontos de vista, o que significou obviamente a aproximação com procedimentos associados ao território da memória e dos seus campos de subjetividade. Com os riscos aí inseridos e as dificuldades que os planos subjetivos trazem à reflexão, a decorrente integração de outras narrativas e os novos modos de atualizá-las levaram a uma frutuosa verticalização do debate epistemológico que a contemporaneidade reclamava.

A situação da América Latina, com seu longo passado colonial, foi um terreno fértil para essa concorrência entre o rio da História e os caudais da Memória, gerando um repertório que, temperado pela ficção, assegurara referências instigantes para o balanço de um processo dividido pelas tensões entre a autoridade do ocupante e as formas de resistência do ocupado. Na análise de Antonio Candido, no processo de conhecimento do próprio país, a compensação do "atraso material e a debilidade das instituições"⁴ imputava à literatura um papel substitutivo e é exemplar como no Brasil do século XIX a narrativa literária irrompe,

² ROSAS, Fernando. *História e memória*. Lisboa: Tinta da China, 2016. p. 55.

³ TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*. Belo Horizonte-Veneza: a/Editora Âyiné, 2018. p. 137-138.

⁴ CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: Momentos decisivos*. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981. p. 141.

acrescentando elementos para a composição de um conhecimento mais efetivo e diversificado da nação. Procurando captar dados históricos e geográficos do país recém-independente, a vida literária se instala, investindo na proposta regionalista com que se procurava reconhecer o país em sua diversidade. Na verdade, estava em curso o desejo de inventar a nação a partir da afirmação de uma importante dimensão simbólica. A obra que se manifesta nos romances de amplitude variada de Alencar é certamente o sinal mais significativo. No confronto entre invasores e invadidos, situa-se uma espécie de arena que abriga novos pontos de disputa a partir dos quais afirmam-se novos símbolos do estado nacional, ainda que no nosso caso a conciliação tenha sido um elemento forte na equação que se desenhou e se mantém.

Se nos deslocamos para o outro lado do Atlântico, o desembarque em terras africanas leva-nos a outros e instigantes cenários. O processo colonial, mais longo e acidentado, vai nos trazer elementos para uma discussão que chega ao presente e nos revela a complexidade dessa ligação entre memória, história e ficção até os nossos dias. Recortada por processos específicos, que, nascendo com a invasão colonial, não foram equacionados pelas independências (elas próprias, muitas vezes, caracterizadas por novas crises de instabilidade e convulsões de várias ordens), a África tem sido palco de situações que convidam a exames capazes de mergulhar no emaranhado de fios que compõem e representam o seu passado e deságuam em seu presente. A particularidade de suas experiências, caracterizadas por uma dose de violência ainda mais intensa e prolongada do que a vivida em outras invasões, impõe a necessidade de configurar outros conceitos e paradigmas, procedimento essencial para evitar o vício de mecanicamente aplicar o que foi pensado para conhecer outros territórios e situações. Assim, a inserção de certos aportes da História em sua nova maneira de lidar com as linhas da Memória mostra-se ali especialmente fecunda para a escavação de camadas ainda pouco revolvidas na fermentação do conhecimento. Do mesmo modo, o papel da ficção merece a argúcia e o cuidado do nosso olhar.

A fim de fugir do perigo das generalizações, podemos fechar o foco em países como Angola e Moçambique, por exemplo, que há apenas quatro décadas e meia puseram fim à ocupação colonial, e observar como é difícil divisar as fronteiras entre a memória e a história, e como são fundos os

sobressaltos inerentes a um percurso complicado, muitas vezes coberto com mais profundidade pelas linhas sinuosas da ficção. Em ambos os casos, estamos diante de cenários tocados por forte instabilidade, envolvendo intensos conflitos sociais e políticos, em que o jogo entre as velhas e as novas relações de poder se insinua ou se explicita e torna as tensões entre a ordem passada e a atual constitutivas desse presente marcado por muitas variáveis. Em outras palavras, certos contextos africanos revelam mais fortemente uma espécie de rede de fios soltos com que nos deparamos em face do itinerário histórico de alguns países, o que impõe, muitas vezes, o recurso a instrumentos de análise diferentes daqueles com que lidamos com mais frequência.

Sob vários aspectos, somam-se os problemas que explicam a dificuldade de conhecimento da história nesses territórios. Em artigo recentemente publicado, João Paulos Borges Coelho identifica como um primeiro grande problema para a fragilidade de uma historiografia em Moçambique a sua própria escassez, indicando causas muito concretas para essa débil tradição que, naturalmente, tem raízes na sociedade colonial:

Tal situação, ao menos em parte, deve-se a uma herança colonial de difícil acesso da maioria da população a algo mais do que o nível básico de ensino, em particular à ausência quase absoluta de africanos no ensino superior no tempo colonial; a isto poderíamos associar a inexistência de cursos universitários de história até às vésperas da independência⁵.

De fato, o tempo e as condições da própria independência moçambicana deixaram o país em descompasso em relação a outros países africanos, em que, nos anos 1950 e 1960, com os processos de descolonização, a disciplina ganhou alguma relevância, empenhando-se para rebater a "ideia de um continente sem história, onde o africano passa de objeto a sujeito da história e onde ainda a narrativa nacionalista assume

¹ COELHO, João Paulo Borges. Política e história contemporânea em Moçambique: dez notas epistemológicas. *Revista de História*, São Paulo, n. 178, p. 1, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2019.146896>. Acesso em: 5 ago. 2020.

um lugar privilegiado”⁶. Sem se ter beneficiado desses ventos favoráveis, o desenvolvimento da história de Moçambique é atingido pelo desprestígio da disciplina em tempos de dominância neoliberal, como menciona Borges Coelho, e padece ainda da presença rarefeita de vozes locais na constituição de um discurso sobre a sua própria trajetória em função de obstáculos impostos à reflexão por condicionamentos materiais, e não só. A despeito das transformações já verificadas, enredados nos laços da captura, da predação e da exploração, que constituem o campo semântico do sistema colonial, os africanos, de modo geral, ainda enfrentam sérias limitações na formulação de ideias sobre o que viviam e vivem. O acesso à escrita no século XVIII minimizou a tragédia do silenciamento⁷, mas a participação na reflexão ainda conhece restrições e continua coibindo a saudável interlocução tão necessária ao amadurecimento das análises. A centralização do que reconhecemos como hemisfério ocidental e o peso do eurocentrismo daí decorrente são questões à volta das quais pensadores como Edward Saïd e Achille Mbembe têm concentrado sua atenção.

No que se refere a tempos mais remotos, essa escassez também se relaciona à questão dos documentos que compõem o patrimônio do colonizador. De maneira geral, as fontes disponíveis estão associadas ao legado do colonialismo, tendo sido acumuladas e organizadas pelo olhar imperial. A organização das fontes certamente interfere na própria lógica das análises, que tenderam sempre a ver a história de Moçambique e de Angola apenas no âmbito da história da metrópole. Registram-se poucas tentativas de examinar Moçambique sob outros enquadramentos, buscando outros vínculos determinados, algumas vezes, por ligações geográfico-culturais que derivam da sua localização no Oceano Índico e/ou da sua vocação oriental. Do mesmo modo, ainda são poucos os trabalhos que buscam encarar Angola em outros campos relacionais, como o que realizou Luiz Felipe de Alencastro em *O trato dos viventes*.

⁶ CRUZ E SILVA, Teresa. Memória, história e narrativa: Os desafios da escrita biográfica no contexto da luta nacionalista em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 106, p. 135, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4000/rccs.5916>. Acesso em: 5 ago. 2020.

⁷ MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014. p. 12.

E como muito bem defende Ruy Duarte de Carvalho, alertando para a necessidade de integrar a história de Angola em um foco mais aberto⁸.

Muito embora o fim do sistema colonial tenha aberto possibilidades para o fortalecimento de um olhar menos comprometido, outros fatores viriam condicionar o trabalho de reflexão e limitar a área de atuação da História e dos historiadores nesses países. Se, por um lado, é possível observar a incorporação de novos temas, mais coerentes com as realidades dos povos que ali habitam, por outro lado, não se pode deixar de notar um problema que tem sido denunciado por muitos estudiosos sobre períodos mais próximos, notadamente ao tempo da luta armada e aos primeiros anos pós-independência. É notória e justificada a reclamação de pesquisadores nacionais e estrangeiros que têm seu trabalho dificultado pela interdição às fontes em função da apropriação dos arquivos pelos partidos que se formaram a partir dos movimentos de libertação, como é o caso da Frente de Libertação de Moçambique.

Podem-se encontrar as razões da recusa em abrir a documentação no quadro complexo em que se formam os processos de libertação e as condições da independência. A dinâmica da empresa colonial portuguesa, recusando-se a negociar com os nacionalistas, condicionou a eclosão da luta armada que levaria à libertação tardia das colônias. A vitória, nesses termos, criou para os movimentos de libertação uma especial concentração de poder, confirmada simbolicamente pela saga que viveram. Conquistada a grande vitória sobre o invasor, os protagonistas do bom combate viram-se ungidos por uma espécie de aura que lhes assegurava um lugar inquestionável na gestão da sociedade que vinham fundar. As sucessivas crises, desdobrando-se em conflitos políticos e sociais, os quais foram geridos com uma impressionante habilidade por esses heróis, acabaram contribuindo para a continuação deles no governo e a forma centralizadora conduziu a uma espécie de simbiose entre o estado nacional e o partido que o havia fundado.

No desenvolvimento desse processo, João Paulo Borges Coelho enxerga a figuração de uma espécie de fábula, isto é, de uma grande-narrativa de estrutura simples e apoiada na força de um binarismo

⁸ CARVALHO, Ruy Duarte de. *Actas da Maianga*. Lisboa: Cotovia, 2003. p. 43.

manifesto no jogo de oposições entre pares, como revolucionários × reacionários, militares × civis, rural × urbano. O sentido de pureza com que o movimento se tingiu tornava-se uma espécie de selo de garantia e lhe deu, durante décadas, o estatuto de indiscutível sujeito, com franca possibilidade de decidir sobre o destino do novo estado e de conduzir a nação, desdobrando-se, da gestão do presente, a função de administrar também o plano simbólico que se formava. Como se, pela legitimidade que não se contestava, a eles tivessem também sido concedidos o dever e o direito de administrar todo o processo de representação desse novo tempo, sobretudo no que dizia respeito à luta de libertação que funcionou como a gesta fundadora. O lugar ocupado pela luta armada e pelo seu campo simbólico destacou-se com grande intensidade das outras formas de reação ao colonialismo e ao combate pela independência, instituindo-se uma mística que deixava em lugar muito secundário todos os outros atores. A energia da vitória e o reconhecido carisma dos guerrilheiros serviam como selo de validação das certezas que o setor hegemônico, dentro da própria FRELIMO, difundia. Em uma palestra proferida em 2015, Luís Bernardo Honwana alerta para as condições em que a independência foi conquistada e avalia a atitude do partido no poder:

Os partidos ou movimentos libertadores assumiram no âmbito da filosofia adoptada pela organização da unidade Africana a tarefa de construir o estado-nação a partir de um facto político – a proclamação do estado num processo que é inverso ao da tradição de o Estado aparecer como consagração política de uma nação latente.

Nestas circunstâncias, o processo vitorioso da libertação nacional ou, melhor dizendo, a sua narrativa, é um capital com que se conta justamente para a construção da nação. Se calhar, o mais importante capital⁹.

Para Honwana, sob essa perspectiva se pode compreender a “utilização defensiva desse capital, incluindo preservá-la enquanto narrativa para o propor como referência comum”¹⁰. A compreensão do

⁹ HONWANA, Luís Bernardo. *A velha casa de madeira e zinco*. Maputo: Alcance, 2017. p. 125.

¹⁰ *Ibidem*.

processo não deve afastar, contudo, o espanto causado pela defesa da exclusividade nos moldes em que se observa o fenômeno em Moçambique, sobretudo se o confrontamos, por exemplo, com o caso angolano. Com a independência conquistada também em 1975, e também pela via armada, em uma luta que durou treze anos, Angola apresenta-nos um quadro um pouco diferente. Lá a glorificação dos guerrilheiros não dissolveu a posição de outros participantes do combate revolucionário, aí incluindo os presos políticos e os que lutavam no exílio, com certo destaque para os escritores e artistas que assumiram a defesa do nacionalismo. A proposta de consciencialização política através da arte e da cultura que havia mobilizado os angolanos, principalmente a partir do fim dos anos 1940, deixara sementes, convertendo as várias formas de arte em um território de construção identitária: no conjunto musical *N'gola Ritmos* e no grupo teatral *Gesto* podemos reconhecer alguns dos ícones dessa travessia¹¹. E, participando vivamente do processo libertário, os escritores chamaram para si a responsabilidade de compor a imagem de uma nação que se formava. Romances como *A vida verdadeira de Domingos Xavier*, de José Luandino Viera, e *Mayombe*, de Pepetela, ambos sobre a luta pela independência, se inscrevem nesse processo de formação da identidade nacional e integram a grande narrativa. Misturado à militância, o ato de escrever definia-se como uma atitude política, o que contribui muito para conferir à atividade literária um forte prestígio. Assim, a literatura angolana é parte ativa no processo de descoberta e interpretação do país, para usar a expressão de Antonio Candido a respeito da ficção brasileira no período romântico. Como parte viva e acalentada pelo novo poder, a literatura ajuda a criar a nação, interferindo no coro que canta a grande narrativa nacional, inclusive como elemento dissonante. Vale a pena recordar o acontecimento envolvendo o citado *Mayombe*: escrito por um guerrilheiro na guerrilha, que a partir de 1976 ocupa o cargo de vice-ministro da Educação, só teve autorização para ser publicado em 1980. Aqui importa tanto ressaltar o tempo para a sua edição como a sua liberação, tudo a indicar que a unidade não eliminava algumas crises que rondavam aqueles tempos.

¹¹ Sobre o tema, vale a pena assistir ao documentário *O ritmo do N'gola Ritmos*, de António Ole.

Continuando o paralelo entre as duas ex-colônias lusitanas, podemos identificar outras diferenças que, sem dúvida, se projetam na relação dos poderes que vão gerir os novos estados com a vida literária. Em Angola, o mito fundador da campanha nacionalista está associado à cidade de Luanda e o movimento que declara a independência em 11 de novembro enraizava-se no tecido urbano, fazendo apelo à pluralidade étnica e racial e reclamando uma abertura para o que se podia reconhecer como práticas culturais da modernidade. Era significativo o peso de intelectuais como Agostinho Neto e Mário de Andrade, para ficarmos apenas com dois que ocuparam cargos de direção no Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), sem nos esquecermos da figura proeminente de Viriato da Cruz, poeta notável, afastado em um dos episódios de ruptura ainda em 1963. A relevância de nomes, como António Jacinto, António Cardoso, Costa Andrade, Luandino Vieira e Pepetela, reflete a composição do movimento e revela uma abordagem em que as marcas urbanas tinham forte ressonância, assegurando um lugar honroso para a literatura enquanto instituição.

Em Moçambique, desenhou-se outro quadro. Não obstante houvesse no mundo literário uma coesão manifesta na rejeição à visão colonial, fenômeno que se afirma também sobretudo a partir dos anos 1940, não se pode falar em uma ligação estrutural entre os escritores e a FRELIMO na condução da luta. O braço urbano do movimento (a chamada IV Região), que se organizara na capital, foi desmantelado em 1965, ainda no começo da guerra de libertação, rompendo-se um elo jamais refeito em profundidade. Entre os companheiros que foram presos (entre os quais podemos citar escritores como José Craveirinha e Rui Nogar e o pintor Malangatana) e os guerrilheiros que estavam na mata, não foi possível recuperar a ligação. No contexto pós-1970-, localizam-se traços da divisão francamente hierarquizada entre os grupos que combateram em diferentes trincheiras, assim como pode-se observar a presença de um olhar suspeito em relação aos chamados intelectuais, sem devotar qualquer distinção aos escritores e artistas, como sintetiza João Paulo Borges Coelho:

A FRELIMO entrou no país com uma grande desconfiança das cidades e, embora o movimento literário estivesse do lado certo da barricada,

denunciando o regime colonial e explorando diversas vertentes do nacionalismo, geograficamente estava, todavia, do lado errado¹².

A fatura desse “erro de localização” foi cobrada ao longo dos anos, exprimindo-se o descompasso em vários episódios que davam notícia da complicada relação entre o Estado e seus representantes e a vida literária. A polêmica gerada pela criação da revista *Charrua* é um bom exemplo da atmosfera que tingia os laços entre a literatura e o poder institucional, em notório contraste com o que ocorria em Angola, onde a interação e uma certa harmonia dominavam a conexão entre o Estado e os escritores. A rápida fundação da União dos Escritores Angolanos, já no dia 10 de dezembro de 1975, portanto apenas 4 semanas após a independência, e a integração de nomes como o do Presidente Neto demonstram o lugar que a instituição ocuparia nos primeiros anos do novo país. Sagrada e consagrada literariamente, a cidade de Luanda situava-se como um porto de abrigo do movimento nacionalista, refletindo também a composição bastante urbanizada do MPLA. Em Angola, é evidente, a cidade não constituía ameaça e sua imagem, ao contrário, adaptava-se muito bem à ideia de espaço plural que o projeto nacional apresentava como seu, no qual estava previsto um papel imprescindível para a literatura.

A similaridade constituída por alguns pontos de contato entre os dois países em seus itinerários históricos não camuflava as diferenças, que se vão plasmar na relação entre a atividade literária e a política, especialmente no que diz respeito à própria relação com a história e a memória. Enquanto em Angola incentivava-se a partilha na construção do que João Paulo Borges Coelho chama de “roteiro da libertação”, isto é, a construção da saga que levou à independência, em Moçambique, o partido no poder, zeloso, reclamava a exclusividade na fabulação, chamando para si a gestão dos mitos fundadores¹³, fato que repercute na presença do romance histórico nos dois sistemas literários. Se em Angola a história, inclusive a do tempo colonial, mas não só, foi visitada

¹² COELHO, João Paulo Borges. E depois de Caliban? As histórias e os caminhos da literatura no Moçambique contemporâneo. In: GALVES, C. et al. *África-Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2009. p. 63.

¹³ HONWANA, Luís Bernardo. *A velha casa de madeira e zinco*. p. 125.

por autores como Pepetela, Manuel Pedro Pacavira, Arnaldo Santos e José Eduardo Agualusa, em Moçambique o processo começou a ganhar corpo muito mais tarde¹⁴. Mesmo levando-se em consideração a diferença quantitativa relativamente à força do romance como gênero na literatura angolana, o fenômeno merece atenção.

Interditada em alguma medida à ficção em Moçambique, a história da luta pela independência, como já referimos, também enfrentou dificuldades no campo da pesquisa. O zelo do poder governamental estendeu-se ao controle dos documentos relativos ao período, contrariando, inclusive, os dispositivos legais: embora a lei garantisse a abertura da documentação, após anos o acesso permanece restrito. Transformada em partido desde 1977, a FRELIMO assenhorou-se do patrimônio, transformando em propriedade particular o que deveria ser visto como um bem público. E é dramaticamente espantoso que na história de um país em que o combate pela libertação tenha sido acompanhado de uma campanha para quebrar a censura e romper o silêncio se preservem práticas apoiadas na negação do direito ao conhecimento, sobretudo quando a argumentação à volta das questões de segurança perdeu a grande motivação. Detentora do caminho que leva à palavra escrita no presente, confundindo-se com o estado, o partido arroga-se o direito de preservar aquela velha dose de exclusividade para dar os contornos da História.

Nesse contexto em que o poder mantém fechadas as portas a um instigante e necessário material de consulta, chama a atenção o aparecimento de um número significativo de livros que assumem o compromisso de contar a história da formação do estado nacional, começando, naturalmente, pela grande saga da libertação. Escritos predominantemente por aqueles que participaram da luta armada, os relatos, assumindo a narração em primeira pessoa, oferecem-se como provas testemunhais de fatos referidos nos discursos oficiais e/ou difundidos pela força da oralidade. Alguns dos títulos trazem já a força dessa posição, como *Participei, por isso testemunho*, de Sérgio Vieira, *Lutei*

¹⁴ Vale citar *Ualalapi* (1986), de Ungulani Ba Ka Khosa, e *O olho de Hertzog* (2010), de João Paulo Borges Coelho. Nos últimos anos, podemos referir a trilogia *As areias do Imperador*, de Mia Couto, e *Gungunhana* (2018), também de Ba Ka Khosa.

pela Pátria: memórias de um combatente da luta pela libertação nacional, de João Facitela Pelembe, e *A minha contribuição para a Independência e Edificação do Estado Moçambicano: memórias de um general da linha da frente*, de Salésio Teodoro Nalyambipano. Outros optam pelo traço da sugestão, como *Vidas, lugares e tempos*, de Joaquim Alberto Chissano, *Porquê Sakrani?: memórias de um médico de uma guerrilha esquecida*, de Helder Martins, *Memórias de um guerrilheiro*, de José Phahlane Moiane, e *Memórias em voo rasante*, de Jacinto Veloso. Ou seja, com a dimensão dada pelo caráter autobiográfico dos volumes que, em alguns, se complementa com a referência à memória presente, em vários títulos vemos indícios de um outro nó nessa conexão com a história que aqui nos interpela, que é a tentativa de fazer a história com o recurso do exercício memorialístico sem que se discuta o peso da subjetividade que toda autobiografia carrega.

Não obstante a convicção hoje francamente incorporada de que a historiografia não se pode defender completamente da aparente isenção do documento¹⁵, é essencial ter em conta os perigos do uso da memória não como parceira, mas praticamente como substituta da história. Se os documentos não são inocentes (e não o são), como ler as recordações de pessoas claramente comprometidas com os fatos a que desejam conceder foros de verdade? Considerando que muitos dos que assinam essas autobiografias pertencem à elite política do país e que defendem o fechamento dos arquivos, ou pelo menos não se contrapõem a isso, é possível fazer algumas ilações acerca desse verdadeiro *boom* editorial que tem movimentado o país.

O anúncio da preparação e da publicação de tais obras cujos autores integravam a linhagem dos heróis, o grupo que estivera no centro dos acontecimentos, gerou a expectativa que seria agora facultada aos outros setores da população a partilha de alguns dos segredos que teriam sido desvelados com a abertura dos documentos. No fundo, os futuros leitores desses livros ansiavam por adentrar um território fechado pelo secretismo que caracterizava tanta coisa à volta do nascimento da nação.

¹⁵ LE GOFF, J. *História e Memória*. 7. ed. São Paulo: Ed. da Unicamp, 2013.

Esperava-se que o manto que tinha sido construído pudesse agora ser visto em seu avesso e em suas fissuras, favorecendo o desvelamento de algumas suspeitas e também a discussão de equívocos que certamente foram cometidos em uma situação tão convulsionada. Nesse caso, a memória poderia abrir hipóteses para uma certa quebra na grande narrativa oficial que procurou moldar a constelação identitária que dominava o céu do país. A surpresa está, no entanto, na quase ausência de surpresas, ou seja, na reiteração de lembranças, de valores e de leituras desse passado no qual se depositara a âncora da redenção que a independência propiciou aos moçambicanos. Nem mesmo os autores que estiveram em altos postos no setor da segurança nacional ousam trazer elementos que permitam equacionar certos enigmas que mobilizaram a atenção dos cidadãos em vários momentos.

Interrompendo as suas memórias em grande parte em 1975, os autores dispensam-se de examinar os resultados do processo que narram e de avaliar a sua própria participação, oferecendo-nos narrativas em que registram a convicção de seus procedimentos, cuja base estava centrada no desprendimento, na crença na justiça, na capacidade de enfrentar sacrifícios, na generosidade e no patriotismo. Esse rio de bons sentimentos só poderia desaguar no mar da vitória, confirmando-se, de determinado modo, uma visão cristã da História, o que não encontraria coerência no caráter revolucionário da utopia proposta. Ocorre ainda que se o curso das narrativas é cortado em um momento em que sobravam razões para celebrar a conquista, o tempo não parou ali. Como compreender, então, a renúncia à discussão de um processo que passou por crises e mudanças? O quadro apresentado tem, de um lado, a insistência na mitologia, que foi o eixo da grande narrativa alimentada pelo discurso oficial do qual eram eles também os redatores, e, do outro, a recusa em pautar os problemas e desvios do projeto, combinação que nos coloca diante de algumas perguntas em torno do sentido a encontrar para esse tipo de escrita. Se pouco acrescentam à crônica factual e se não se dispõem a reavaliar o que já estava registrado, o que pretendem tais relatos? Ou o que pretendem seus autores/protagonistas?

Na motivação confessada, com frequência, destaca-se um sentido de dever. Em *Lutei pela pátria*, João F. Pelembe sublinha "o objetivo de

informar o povo moçambicano sobre esta importante epopeia que nos conduziu à independência de Moçambique" e "que a juventude e o povo em geral gostariam e precisam de conhecer"¹⁶. Em alguns casos, a decisão teria sido tomada após a insistência de amigos e/ou familiares que, depois de ouvirem em sessões privadas muitas histórias, julgaram importante a partilha do privilégio do relato de algumas experiências, que, sem dúvida, teriam alguma graça e algum interesse para ilustrar a história do país. Essa explicação aparece em alguns prefácios ou em notas introdutórias¹⁷. Porque não podemos ignorar o significado da passagem do oral para o escrito e do privado para o público, temos que buscar outras razões para esse fenômeno, que é novo no país, provoca um certo impacto e vem sendo alvo de interesse de historiadores moçambicanos empenhados na compreensão do presente de seu país, como Amélia Neves Souto, para quem

Perante todas as transformações da ideologia com a qual se identificaram e com o partido a que pertenceram (e pertencem apesar das transformações que sofre), e por isso fonte de referências, a sua identificação com o presente e o futuro parece não fazer sentido se a história do passado não for recuperada e se não se encontrar uma continuidade, ou mesmo alguma ruptura, mas um elo que faça sentido e que justifique a sua permanência nele. É, no fundo, um trabalho de reconstrução de si mesmo, da sua identidade como protagonistas dessa história onde querem reforçar o seu papel num presente agora alvo de questionamento. A sua identidade exige um elo entre passado-presente-futuro que é necessário não apenas encontrar, mas (re)afirmar¹⁸.

Para a historiadora, exemplos desse "acerto" com o presente estão nas severas restrições feitas por Jacinto Veloso, ex-ministro da Segurança,

¹⁶ PELEMBE, João Facitela. *Lutei pela pátria*: Memórias de um combatente da luta de libertação nacional. Maputo: Edição do Autor, 2012. p. 15.

¹⁷ Encontramos exemplos em *Memórias em voo rasante*, de Jacinto Veloso; *De todos se faz um país*, de Óscar Monteiro.

¹⁸ SOUTO, Amélia Neves. História, memória e identidade na história da FRELIMO/Moçambique. Conferência Internacional: os intelectuais africanos face aos desafios do século XXI. Em memória de Ruth First (1925-1982). *Anais...* Maputo, p. XX, 28-29 de novembro de 2012.

à relação com a União Soviética e na explicação dada por Valeriano Ferrão, ex-embaixador de Moçambique nos Estados Unidos da América, para a adoção da ideologia marxista-leninista pelo governo revolucionário¹⁹. É verdade que nesses aspectos se podem notar sinais de alguma quebra da unidade da narrativa oficial, mas sem levar a fundo uma reflexão sobre o processo. Na nova cena política da contemporaneidade moçambicana, é preciso encontrar fundamento para o lugar que hoje esses homens ocupam. Ainda que não estejam no centro da gestão do Estado, suas vidas gravitam à volta do poder que granjearam e souberam manter, contando efetivamente com o capital simbólico que a participação deles possibilitou. No ato de "contar a sua história", a que se cola a história de Moçambique, esses homens retomam um fio e situam-se no centro da operação que fez nascer o país, buscando resgatar a importância que tiveram ou pensam ter tido.

Sob a perspectiva do exercício memorialístico, a atuação individual de cada um não escapa a padrões registrados em outros contextos. Os anos que sucederam à redemocratização na Argentina, por exemplo, também foram inundados por textos autobiográficos, com os quais os antigos presos, os exilados e muitos dos que tinham vivido diversos modos de tortura e perseguição lançaram seu olhar sobre os chamados anos de chumbo. O alívio gerado pelo fim da ditadura levou a uma valorização dos relatos que, afinal, pintavam com outras cores o passado recente e tenebroso, como se cada movimento de retrospecto contribuísse para uma espécie de exorcismo dos fantasmas que o absurdo tinha espalhado. Passada a explosão emocional, certamente necessária, percebe-se que, em casos assim, embora o objetivo seja trazer o passado à tona, não há como evitar a ponta do presente que se insinua e, não raro, determina os rumos da recordação. Referindo-se aos trabalhos de Paul Ricoeur com a memória, Beatriz Sarlo observa:

O presente da enunciação é o "tempo de base do discurso", porque é presente o momento de se começar a narrar e esse momento fica inscrito na narração. Isso implica o narrador em sua história e a inscreve numa retórica de persuasão (o discurso pertence ao modo persuasivo,

¹⁹ *Ibidem*.

diz Ricoeur). Os relatos testemunhais são "discurso" nesse sentido, porque tem como condição um narrador implicado nos fatos, que não persegue uma verdade externa no momento em que ela é anunciada²⁰.

Implicados nos fatos – e é isso que para cada um lhes dá legitimidade –, esses narradores, em alguns casos, explicitam o seu desejo de estar fazendo história, mas ao mesmo tempo ressaltam que não foram orientados pelo compromisso de comprovar a veracidade das suas lembranças, atitude contrária àquela que, como lembra Traverso, mobilizou Leon Trótski na redação do prefácio da *História da Revolução Russa* e na sua autobiografia. Desconfiando dos artifícios da memória, que não sendo uma "calculadora automática" está mais próxima da "crítica psicanalítica", Trótski não prescindia do confronto com documentos²¹.

A decisão claramente exposta por alguns de seguir o rumo das suas recordações, sendo válida no gênero que escolhem, entra, evidentemente, em colisão com o também exposto desejo de fazer história²², deixando patente a sua opção pelo caminho do discurso que tem a sua coesão associada precisamente à força da experiência que, tendo sido vivida, agora é narrada. Graças ao processo de estilização que é próprio do discurso, a narração da memória aciona um potencial argumentativo que provoca a ilusão da captura do real, operação ambicionada para os efeitos persuasivos inscritos entre os sentidos dessa produção que não consegue esconder os sinais de sua dimensão política.

Assumindo o ato de escrever como um dever e como um direito, os homens que atuam na vida do país não trazem para o seu gesto a sombra do ócio que, sabemos, marca o narrador tradicional. Os que escreveram essas obras não estão retirados, não abriram mão da participação na vida pública, continuando, pois, a operar, de acordo com a sua capacidade, na vida do país. E, realmente, na composição desse

²⁰ SARLO, Beatriz. *Tempo presente: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2007. p. 49.

²¹ TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*. Belo Horizonte-Veneza: a/Editora Âyiné, 2018. p. 136.

²² Constituem exceção os livros de Helder Martins e Aurélio Langa, que se referem a algum trabalho de checagem na redação de seus livros.

grupo é que podemos notar uma interessante diferença em relação à situação que mais frequentemente tem gerado essa movimentação do testemunho e da autobiografia. Na Argentina, já referida aqui, o coro que impõe traduz uma ruptura do silêncio imposto pela ordem ditatorial. Após a derrota do regime militar, aqueles que tinham sido silenciados assumem a palavra e oferecem, com todas as questões inerentes ao primado da subjetividade, outras versões para a história oficial daqueles anos. Em Moçambique, vamos verificar a emergência da voz de quem esteve no núcleo da formulação da história oficial. Seus textos vêm agora reiterar o que estava lavrado na grande narrativa. E vêm com a marca da autoridade, não só porque estão ancorados na experiência, mas também porque trazem o timbre da autoridade que eles carregam: entre os autores, temos vários ex-ministros, generais, antigos embaixadores, membros do Bureau Político, uma constelação de primeira grandeza sagrada pelo “roteiro da libertação”.

Examinando o repertório produzido, temos, pois, dois dados a merecer registro: além da confirmação da hegemonia dos guerrilheiros sobre aqueles que participaram de outra forma na luta pela independência, entre os quais os militantes que, presos no começo da insurreição, não puderam responder à convocação da luta armada²³, percebemos a reduzida presença da mulher. Malgrado o anúncio de fim da opressão imposta às mulheres no discurso da libertação, a subjetividade que, assumidamente, conduz o esforço de redesenhar esse tempo que antecedeu a transformação histórica não se mostrou fecunda na captação da sua presença. O silêncio marcante no discurso histórico é corroborado pelo exercício da memória, mantendo-a no máximo como coadjuvante de ações de relevo. Como exceções que estão longe de reduzir o tamanho dos problemas, podemos referir o capítulo “A mulher moçambicana emancipada / que traz o povo em seu coração”²⁴, de duas páginas, dedicado por Óscar Monteiro em *De todos se faz um país*, e a participação

²³ Em cerca de duas dezenas de livros editados entre os anos 2001 e 2015, constam apenas dois assinados por ex-presos políticos: *Memórias da luta clandestina*, de Matias Mboa, *Memórias de um combatente da causa: O passado que levou o verso da minha vida*, de Aurélio Langa.

²⁴ Versos do *Hino da Mulher Moçambicana*, de Salomão Manhiça.

de Marina Pachinuapa no volume *A vida do casal Pachinuapa*. Estamos, indiscutivelmente, diante de um dos silêncios de grande significado nessa produção que afirma pretender preencher lacunas e dar a conhecer aspectos que os moçambicanos precisam conhecer.

Considerando os espaços que as questões de gênero vêm ganhando, inclusive nos debates em Moçambique, com o impulso dado por intelectuais e ativistas do e no país, essa parcimônia na discussão de eventos decorridos no interior da luta, além da própria falta do sujeito feminino, é um dado a merecer atenção. Outro silêncio, contudo, parece mais significativo porque atinge em cheio a composição do grupo que escreve. Trata-se da ausência de reflexão acerca do presente em que eles se situam e que a sua atuação, no mínimo, ajudou a moldar. A virada neoliberal e a conseqüente concentração de renda instituem uma renúncia aos ideais de justiça social inscritos na cartilha da luta armada e tão alardeados nos discursos dos primeiros anos. A retirada do “popular” do nome do país em 1990 traduzia a adoção de outras formas de condução na economia e na política do Estado. Vivia-se em Moçambique o reflexo de uma tendência internacional, espelhada simbolicamente pela derrubada do Muro de Berlim, em 1989, cujos cacos espalharam-se para muito além do território físico que ocupava.

Sobre a situação internacional e sobre sua projeção no país que fundaram não haveria pouco a dizer. Mas pouco é mencionado. As grandes transformações, que envolvem aspectos pelos quais se fez uma guerra, implicam um novo modelo e a sua gestão permanecerá a cargo não só do mesmo grupo, mas, em muitos casos, dos mesmos indivíduos. A nova direção a ser seguida pelo Partido, formado para assumir o destino coletivo, exprime a demissão dos valores em nome dos quais definiu-se uma ordem. Instala-se outra, mas o controle do aparelho estatal é prerrogativa dos “heróis”. O capital simbólico abertamente será a base de acumulação de outro capital mais concreto. Ao ignorar as mudanças que representam uma derrota do projeto, embora possam expressar a vitória de alguns setores, essas memórias revelam contradições que são apagadas, como se assim se pudesse colocar fora do debate as suas conseqüências para o povo em nome do qual lutaram e a quem parecem destinar as suas lembranças.

Nesse suposto corte pode estar também a explicação para o distanciamento em relação ao cenário internacional, muito pouco discutido nesses textos. Reina nessa produção um certo isolamento, como se os acontecimentos nacionais não fossem influenciados por alianças, adesões, avanços e recuos no campo das relações com o exterior. Construindo uma área de fechamento, os autores revelam-se refratários inclusive à grande mudança que, no final dos anos 1980, abateu a esquerda, área político-ideológica em que estava enquadrado o projeto socialista em que o seu partido apostou. A dissolução da União Soviética e, conseqüentemente, da polarização que motivava a Guerra Fria não são objetos da sua atenção, isto é, o sentimento de derrota que tomou conta dos seus aliados parece não os alcançar.

Como uma das mais fortes marcas desse nosso tempo, para Traverso, o espectro da melancolia, que é uma das faces do fim das utopias que atravessaram o século XX e orientaram as lutas anticoloniais, cobre os que estiveram em alguma trincheira contra o capitalismo e sonharam com um mundo menos injusto. Sua análise rigorosa das transformações envolve a percepção do passado e o "desaparecimento de toda uma representação do século XX"²⁵, e faz emergir um sentimento de perda que, mesclando dor e luto, não prescinde da consciência. O historiador vai além e pondera:

Mais do que um regime ou uma ideologia, o objeto perdido pode ser a luta como experiência histórica que suscita lembranças e emoções, a despeito de seu caráter frágil, precário e efêmero. Nessa perspectiva, melancolia significa memória e consciência das potencialidades do passado: uma fidelidade às promessas de emancipação revolucionárias, não suas conseqüências²⁶.

Presente em vários gêneros textuais, a melancolia apresenta-se como uma característica forte das modalidades que fazem da memória uma fonte de fatos e de sentidos. Nos escritos que surgem após as grandes crises, que nascem da ruptura e/ou da recuperação de um tempo

²⁵ TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*. Belo Horizonte-Veneza: a/Editora Âyiné, 2018. p. 29.

²⁶ *Ibidem*, p. 131.

identificado com a normalidade, ao tonalizar as imagens e modular o ritmo, a melancolia se insere na perspectiva narrativa e, embora, para a psicanálise, ela, em suas medidas e duração, não coincida propriamente com o luto, de seu terreno se aproxima na relação com o passado que, como disposição mental, tende a operar. Próximas da perda e/ou da ausência, as tintas da melancolia interferem na linguagem e dificultam a linearidade, abrindo o campo para a supressão, para o corte, para as elipses que especulam certa interdição no contato com o plano referencial. Se o sentimento predominante espelha apenas o desejo de consolidar uma épica, como parece evidenciar-se nesse conjunto de biografias, a escrita refuta a dúvida, a incerteza e a hesitação que não raro se insinuam no percurso autobiográfico²⁷. O desejo de persuadir acerca da verdade de que esses narradores se julgam imbuídos atravessa a relação com o leitor, visto apenas como um simples destinatário do discurso que não pode conquistar o estatuto de história, a despeito da ambição confessada em tantas páginas dessa onda autobiográfica que inunda as livrarias de Moçambique.

Não por acaso, a melancolia que se ausenta da produção memorialística encontra abrigo na literatura contemporânea, projetando na sua um outro tipo de aproximação com a História. O desestímulo aos escritores à volta da tematização da luta de libertação nacional não teve o mesmo sucesso e, não se rendendo, a dimensão subversiva da literatura leva ao enfrentamento de outros temas que irromperam da vida nacional. Se a guerra contra o exército colonial constituía uma espécie de tabu, a outra, que se estendeu por dezesseis anos, assumindo diversas configurações, penetrou no imaginário dos escritores e foi tratada por nomes sonantes de Moçambique, como Paulina Chiziane, José Craveirinha e Mia Couto, em textos como *Ventos do apocalipse*, *Babalaze das hienas* e *Terra Sonâmbula*, respectivamente, para ficarmos apenas com três títulos. Em *As visitas do Dr. Valdez* e *Crônica da Rua 513.2*, João Paulo Borges Coelho debruça-se sobre as questões que decorrem da passagem de uma

²⁷ Da lista de livros publicados até 2014, apenas em *Memórias da luta clandestina*, de Matias Mboa, encontramos sinais de angústia na linguagem, podendo ser identificada uma aproximação com a escrita literária, inclusive pela adoção de um personagem como *alter ego* do autor.

ordem (a colonial) à outra, instituída no pós-independência. Em ambos os textos, outro sinal de desobediência se manifesta: ao localizar uma parte importante do enredo no espaço urbano (a Beira, no primeiro caso, e Maputo, no segundo), as narrativas efetivam um desvio na valorização de um componente de peso na constituição do binarismo que dominou o universo mental dos atores na luta. A cidade, local de perigo na visão dos guerrilheiros, começa a ser incorporada e a conquistar o seu lugar nesse mundo em transformação. Ao lançar-se pelo território do país, quebrando a hierarquização que fazia do campo o espaço de eleição para a eternização de uma mitologia que o tempo necessariamente desgastou, a literatura moçambicana, assumindo a verticalidade que a melancolia favorece, desvela a força da ficção no processo de “descoberta e interpretação” do país.

O reconhecimento da energia da literatura não exprime, por si só, a crença na possibilidade de comparar textos movidos por propósitos tão diferentes. A alusão a alguns títulos da produção literária decorre da oportunidade de chamar a atenção para a complexidade dos laços entre memória e história em um país como Moçambique e provocar outros modos de ler essa avalanche autobiográfica que, dado o seu volume e o peso dos seus protagonistas, constitui um fato político e, como tal, precisa ser observada. Pretendendo-se como fontes de uma história que, ao fim e ao cabo, foi sempre contada por eles, essas obras pouco acrescentam ao conhecimento que pretendem enriquecer. A necessidade que sentem de falar não se explica por um hipotético regime de silêncio, porque pertencem, na sua grande maioria, ao grupo que tinha direito à voz, mas a constituição dessa espécie de coro é reveladora da vontade de manter o controle sobre o fato maior da nacionalidade. Como depoimento, esses livros nos ajudam a compreender o que são hoje os seus autores e aquilo que os move, o que não é pouco em face do poder que exerceram e ao qual têm dificuldade de renunciar. Diante da opacidade que a boa intenção não ilumina, a ficção rasga algumas veredas e apresenta-nos outras formas de conhecimento, inclusive pela abordagem do labirinto que liga a memória e a história em uma situação em que o poder quer delinear os contornos do saber. Assumindo a arbitrariedade que esses relatos procuram ocultar, o texto literário pode abrir a discussão, como temos em *Rainhas da noite*, de João Paulo Borges Coelho. O escritor, que

é historiador e tem se dedicado à compreensão dos mecanismos que vêm interferindo na produção historiográfica moçambicana e dos sutis movimentos da memória, como pudemos referir aqui e nesse romance de 2014, ele, partindo de um caderno de memórias encontrado pelo personagem-narrador, mergulha nas águas insubordinadas que envolvem a conexão entre as brumas do indecifrável passado e o “circo insano do presente”²⁸. Para desvelar as variadas maneiras de instrumentalizar o tempo, Borges Coelho questiona os recursos com que tentam capturá-lo e, nesse movimento, procura atingir as linhas que delimitam as modalidades literárias, como enfatiza a leitura sensível e percuciente de Nazir Can:

Nesta narrativa coral que baralha as fronteiras do gênero (diário, crônica, ensaio, romance, romance histórico, romance policial) demarcando gêneros (feminino e masculino), e entrecruza, reavaliando-as, diversas fontes de investigação (caderno de memórias, fotografias, arquivo, testemunha), João Paulo Borges Coelho questiona a hierarquia e a legitimidade dos relatos sobre a passagem do tempo, desempoeira do passado algumas linhas de continuidade com o presente e radicaliza um posicionamento intelectual que, partindo da e celebrando a literatura, faz da discussão sobre a memória e a história sua pedra angular²⁹.

Como outros ficcionistas do presente moçambicano, João Paulo Borges Coelho escapa aos limites um tanto asfixiantes de um compromisso com a univocidade e faz do antilusionismo uma ferramenta poderosa para desvelar o céu nebuloso de um país que em tão pouco tempo viveu tantas crises e assistiu a tantas mudanças. Sem poder se ancorar na serenidade de um mirante protegido, a literatura brinca com o projeto de ser verdade e investe mais fortemente na sua capacidade formativa, oferecendo ao mesmo tempo instrumentos com que pode olhar mais profundamente o país. Na desordem produtiva que instala, a literatura moçambicana vai compondo quadros nos quais se espelha o tempo como um tecido invisível. E nos ajuda a compreender também o que nele se borda.

²⁸ COELHO, João Paulo Borges. *Rainhas da noite*. Lisboa: Caminho, 2013. p. 358.

²⁹ CAN, Nazir. *Rainhas da noite*. *Metamorfoses*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/metamorfoses/article/view/17999/10868>. Acesso em: 5 ago. 2020.

Referências

CAN, Nazir. Rainhas da noite. *Metamorfoses*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 2017. Disponível em : <https://revistas.ufrj.br/index.php/metamorfoses/article/view/17999/10868>. Acesso em: 5 ago. 2020.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: Momentos decisivos*. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

CARVALHO, Ruy Duarte de. *Actas da Maianga*. Lisboa: Cotovia, 2003.

CHISSANO, Joaquim. *Vidas, lugares e tempos*. Maputo: Texto Editores, 2010.

COELHO, João Paulo Borges. E depois de Caliban? As histórias e os caminhos da literatura no Moçambique contemporâneo. In: GALVES, C. et al. *África-Brasil: Caminhos da língua portuguesa*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2009.

COELHO, João Paulo Borges. *Rainhas da noite*. Lisboa: Caminho, 2013.

COELHO, João Paulo Borges. Abrir a fábula: Questões de política do passado em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra: CES, n. 106, 2015.

COELHO, João Paulo Borges. Política e história contemporânea em Moçambique: dez notas epistemológicas. *Revista de História*, São Paulo, n. 178, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2019.146896>. Acesso em: 5 ago. 2020.

CRUZ E SILVA, Teresa. Memória, história e narrativa: Os desafios da escrita biográfica no contexto da luta nacionalista em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 106, p. 133-152, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4000/rccs.5916>. Acesso em: 5 ago. 2020.

FERRÃO, Valeriano. *Embaixador nos USA*. Maputo: Ndjira, 2007.

GASPARINI, P. Autoficção é o nome de quê? In: NORONHA, Jovita (org.). *Ensaio sobre a autoficção*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.

HONWANA, Luís Bernardo. *A velha casa de madeira e zinco*. Maputo: Alcance, 2017.

LANGA, Aurélio Valente. *Memórias de um combatente da luta de libertação: o passado que levou o verso da minha vida*. Maputo: JV Editores, 2011.

LE GOFF, J. *História e Memória*. 7. ed. São Paulo: Ed. Unicamp, 2013.

MARTINS, Helder. *Porquê Sakrani?: memórias de um médico de uma guerrilha esquecida*. Maputo: Editora Terceiro Milênio, 2001.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.

MBOA, Matias. *Memórias da luta clandestina*. Maputo: Marimbique, 2009.

MOIANE, José Phahlane. *Memórias de um guerrilheiro*. [s. l.]: King Ngungunhane Institute, 2009.

MONTEIRO, Óscar. *De todos se faz um país*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 2012.

NALYAMBIPANO, Salésio. *A minha contribuição para a independência e edificação do Estado moçambicano: memórias de um general da linha da frente*. Maputo: CPHLLN, 2013.

NORONHA, Jovita (org.). *Ensaio sobre a autoficção*. Tradução de Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2014.

PACHINUAPA, Raimundo; PACHINUAPA, Marina. *A vida do casal Pachinuapa*. Maputo: Edição do Autor, 2009.

PELEMBE, João Facitela. *Lutei pela pátria: memórias de um combatente da luta de libertação nacional*. Maputo: Edição do Autor, 2012.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007.

ROSAS, Fernando. *História e memória*. Lisboa: Tinta da China, 2016.

SOUTO, Amélia Neves. História, memória e identidade na história da FRELIMO/ Moçambique. Conferência Internacional: os intelectuais africanos face aos desafios do século XXI. Em memória de Ruth First (1925-1982). *Anais...* Maputo, 28-29 de novembro de 2012.

SOUTO, Amélia Neves. Memory and Identity in the History of FRELIMO: Some Research Themes. *Kronos*, n. 39, p. 280-296, 2013.

SARLO, Beatriz. *Tempo presente: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2007.

TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*. Belo Horizonte-Veneza: a/Editora Âyiné, 2018.

VELOSO, Jacinto. *Memórias em voo rasante*. Maputo: António José Correia Paulo, 2006.

VIEIRA, Sérgio. *Participei, por isso testemunho*. Maputo: Ndjira, 2010.

Varia

Por um Novo Renascimento: Leonardo da Vinci como símbolo da cultura humanista e técnico-científica¹

Giacomo Marramao²

O título desta minha aula é muito desafiador. O escopo que ela persegue é o de propor uma chave de leitura filosófica – mais corretamente, um retrato filosófico – de Leonardo da Vinci, na tentativa de fazer emergir o modo como o conjunto de sua obra artística, científica e técnica fornece uma imagem da natureza e da condição humana capaz de lançar luz sobre problemas de nosso tempo.

Em suma, pretendo demonstrar que Leonardo não é só um homem de sua época, a época do Renascimento italiano e europeu, mas também é uma figura que, com sua obra, suas pesquisas e suas reflexões transmitidas em milhares de páginas, desenhos e projetos que chegaram até nós, traçou os perfis de um “Novo Renascimento”, cujos horizontes ultrapassam as fronteiras da Itália e da própria Europa, percorrendo problemas e perspectivas transculturais, e são capazes de atravessar e envolver todas as civilizações e as culturas em um mundo agora globalizado.

Todos vocês conhecem Leonardo, graças às imagens de suas obras mais célebres. Algumas dessas obras já foram vistas por vocês nos museus ou reproduzidas em um pôster ou em uma imagem digital, confiadas à extraordinária técnica que certamente o teria enchido de

¹ Aula magna na *XVIII International Philosophy Olympiad*, em Roma, no dia 16 de maio de 2019. Essa aula foi pronunciada diante de jovens filósofos provenientes de oitenta países. Tradução de Patricia Aranovich.

² Professor da Universidade de Roma.

alegria e admiração. Pensem apenas na Gioconda, a *Mona Lisa*, em seu sorriso enigmático. Ou no autorretrato do Leonardo sexagenário, com aquela imagem de velho sábio que inspirou a Rafael a face de Platão no quadro *A escola de Atenas*. Ou na figura do homem vitruviano. Ou, ainda, nos desenhos das máquinas voadoras que ele havia projetado.

Como vocês sabem, foram dedicados a Leonardo, no decorrer dos cinco séculos que nos separam de sua morte, centenas de livros muito diversos entre si: alguns especializados, outros de divulgação, outros ainda fantasiosos ou mesmo inconsistentes. Para não falar de certos filmes de sucesso, inspirados no “Código da Vinci”, apresentado como um cofre mágico no qual estariam contidas as soluções de estranhos enigmas e mistérios insondáveis.

O tema renascentista da correspondência entre macrocosmo e microcosmo está presente em sua obra. Ele, todavia, é tratado de uma forma absolutamente diversa dos motivos mágico-herméticos e neoplatônicos de alguns pensadores renascentistas. Em Leonardo, há um claro distanciamento em relação às tendências astrológicas, na época intimamente vinculadas à *philosophia naturalis*. Mesmo que continue a utilizar o termo “astrologia” para indicar a astronomia, Leonardo despreza a crença generalizada na influência dos astros sobre a vida humana. Seu conceito de natureza, como veremos, vincula o aspecto vital e o aspecto mecânico dos processos naturais em uma perspectiva inteiramente mundana e radicalmente secularizada.

Apesar de uma série de apreciáveis tentativas, a recepção da obra e do complexo legado multidisciplinar de Leonardo ainda oscila entre duas tentações opostas: a tendência à mitificação e a tendência a confinar Leonardo em seu tempo, um tempo do “não ainda”, anterior à revolução científica moderna, representada pelas figuras de Galileu e Newton. Trata-se de duas tentações enganosas: a primeira, meta-histórica (a eternidade de um gênio universal); a segunda, vulgarmente historicista (artista genial, mas cientista ancorado entre os limites intransponíveis da própria época). Nenhuma das duas interpretações consegue perceber o potencial dinâmico das pesquisas de Leonardo, que se projetam para além do paradigma mecanicista e euclidiano da ciência, assim como da metafísica moderna (penso sobretudo em Descartes), prefigurando

horizontes problemáticos e formas de saberes atuais da ciência e da arte contemporânea.

Ainda hoje está em curso a recomposição dos múltiplos papéis dispersos de Leonardo. Um legado imponente de milhares de desenhos e cerca de seis mil folhas de apontamentos que representa, todavia, menos da metade dos papéis inicialmente custodiados pelo aluno Francesco Melzi e depois perdidos ou destruídos já por volta de 1570. Trata-se, em todo caso, de cadernos riquíssimos de desenhos e apontamentos que envolvem diversos domínios dos saberes: da astronomia à física; da mecânica à engenharia; da anatomia à arquitetura; da hidrodinâmica à botânica; da ciência da terra à filosofia da natureza. Da análise desses cadernos – como observou meu amigo e colega de Berkeley, Fritjof Capra (conhecido sobretudo pelo sucesso internacional de seu livro *O Tao da Física*, mas também autor de importantes trabalhos sobre Leonardo) – emergem problemas que não foram resolvidos, mas apenas definidos séculos após sua morte.

Leonardo havia feito, com grande antecipação, descobertas decisivas, como a da natureza ondulatória da luz e do som; a natureza dos fósseis e a duração dos tempos geológicos; a incidência da luz solar sobre o crescimento das plantas e o fenômeno do tropismo; a relatividade do movimento e a natureza da conservação e da dissipação energética; a natureza parabólica das trajetórias balísticas; a distribuição do ar em torno das asas dos pássaros; a cadeia alimentar e o ciclo alimentar. Os estudos anatômicos são de um valor extraordinário: se o *Tratado de Anatomia* tivesse sido publicado na metade do século XVI, ou seja, antes de Vesalius, teria tido uma enorme incidência, equivalente aos resultados de pesquisa referidos antes.

Mais adiante eu vou me deter em algumas etapas dos cadernos e dos "Códigos" que se revestem de uma específica relevância filosófica. É necessário, porém, advertir que a filosofia de Leonardo não é encontrada em reflexões externas e fragmentárias, mas em uma potência do pensamento imanente, interna à relação biunívoca, interfacial, que se institui entre arte e ciência. Aqui se recorda que os dois termos têm, na época renascentista, um significado diverso daquele que nos é habitual.

Ars não é só a arte como hoje nós a entendemos, mas uma forma do fazer que unifica, em um *continuum* de gradações da mesma natureza, a destreza técnico-prática, artesanal (que Leonardo havia aprendido na oficina de seu mestre Verrocchio), e as obras de arte esteticamente mais sublimes. Do mesmo modo, *Scientia* não é o exclusivo saber científico, mas qualquer grau de conhecimento. Ora, para Leonardo, arte e ciência não são campos separados, e sim duas *práticas* – a prática de construir e a prática do conhecer – não somente vinculadas, mas também, reciprocamente, conversíveis: se a arte é um compor conhecendo, a ciência é um conhecer construindo. Não se trata, portanto, de uma simples síntese ou “conjunção”, de uma espécie de “casamento” entre Arte e Ciência, mas de um mecanismo de conversão recíproca entre duas práticas especulares: não arte e ciência, mas arte *como* ciência e ciência *como* arte. E ambas, ciência e arte, *como* filosofia. Como autêntica prática filosófica.

Compreende-se, assim, como os desenhos de Leonardo tinham o duplo caráter de obra de arte e instrumento de análise científica. Eles puderam valer-se do extraordinário potencial de uma nova técnica que marca uma verdadeira e própria passagem de época: a invenção da imprensa, a “galáxia Gutenberg”. Como todos sabem, em 1455 Gutenberg imprime a bíblia em Magonza, e a partir daí o livro tecnicamente reproduzível se difunde por toda a Europa. A Itália estava, então, na vanguarda na produção de livros. Basta pensar que, no final do século XV, eram impressos dois milhões de livros somente em Veneza. Mas a vanguarda na adoção dessa nova técnica era precisamente Leonardo, que havia inventado o modo de conjugar a impressão com caracteres móveis com a técnica de incisão, ou seja, com a arte de imprimir figuras. Em um dos seus *códices* mais célebres, o *Códice sobre o voo dos pássaros*, onde estão lançadas as bases da aerodinâmica, Leonardo inventa um novo método de impressão para reproduzir texto e desenhos juntos, com uma impressionante antecipação da técnica que seria introduzida somente nos finais do século XVIII pelo poeta inglês William Blake (que era também um habilidoso gravador).

Não devemos, todavia, esquecer que Leonardo gostava de apresentar-se sobretudo como projetista e engenheiro. De resto, é notável o fascínio que havia exercido sobre ele, nos anos de juventude, uma grande

figura humanista como Leon Battista Alberti; foi fundamental para a sua formação a leitura do *De re aedificatoria*. Malgrado sua total ignorância da língua grega e o escasso conhecimento do latim (homem sem letras, assim ele se definia), Leonardo tinha podido estudar, graças às traduções em língua vulgar, textos clássicos como o *Timeu*, de Platão; a *Física*, de Aristóteles; as *Metamorfoses*, de Ovídio; o *De rerum natura*, de Lucrecio (redescoberto por Poggio Bracciolini, chega a Leonardo por intermédio de extratos de algumas partes ou, em 1475, em Florença, nas aulas de Lorenzo Bonincontri). Por meio dos compêndios disponíveis na ocasião, ele havia, também, tomado conhecimento dos escritos de Pitágoras, Arquimedes e Euclides.

Apesar disso, diferentemente de muitos humanistas de seu tempo, Leonardo julgava que a fonte do conhecimento não poderia ser a autoridade dos grandes do passado, mas sim a experiência. Essa é uma posição que aproxima Leonardo de Nicolau Maquiavel, para o qual o conhecimento dos clássicos antigos (embora indispensável) não era suficiente sem o conhecimento das coisas presentes. Não é acidental que Leonardo tenha provavelmente encontrado Maquiavel em 30 de julho de 1502, em Urbino, antes de receber o nome de "engenheiro geral" de César Bórgia, a célebre figura do "Valentino", que desempenhará um papel central no sistema de *O príncipe*, de Maquiavel. E não menos significativo é o fato de que, um ano depois, seja Maquiavel quem põe Leonardo em contato com Pier Soderini, "gonfanoleiro perpétuo" da República de Florença, seja por um projeto de engenharia fluvial, que tornou necessário desviar o curso do Arno no norte de Pisa, seja pela comissão do desenho da Batalha de Anghiari, que seria colocada em afresco em uma das duas paredes da Sala do Conselho Maior do Palácio Vecchio (quanto à outra parede, como se sabe, foi encomendado a Michelangelo um afresco da Batalha de Cascina).

A experiência, portanto, não a autoridade, não o recurso aos grandes clássicos do passado, é, para Leonardo, como para Maquiavel, a fonte primária de conhecimento da realidade efetiva. Duríssima é a polêmica de Leonardo contra aquela ciência que "começa e termina na mente". Isto não quer dizer que a abstração geométrica e matemática, assumidas na sua autonomia formal, sejam inúteis. Ao contrário, elas desempenham

uma função imprescindível para descobrir as "razões", os motivos dos fenômenos e dispô-los em relação coerente com os efeitos. E, todavia, no momento que, na natureza, temos de lidar com um entrelaçamento constante entre regularidade "mecânica" e dinâmica "vital", torna-se necessário o recurso a uma geometria e a uma matemática diversas, muito mais complexas do que a geometria euclidiana e as equações da física newtoniana.

A imagem do mundo delineada por Leonardo tinha, conseqüentemente, necessidade de uma *matemática quantitativa* (que, na linguagem técnica, é definida como dinâmica não linear) e de uma espacialidade topológica (quer dizer, de uma geometria das formas em movimento). Em seus estudos sobre a "transmutação", Leonardo parece experimentar uma forma embrionária de uma topologia, que precede de quatro séculos o importante ramo da matemática moderna, a qual foi desenvolvida por Henri Poincaré no início do século XX.

Por trás do impulso desta intuição premonitória, Leonardo avança suas extraordinárias, e somente em aparência fragmentárias, indagações sobre as formas dinâmicas da natureza, que fazem convergir arte, ciência, técnica e filosofia na direção do objetivo comum de uma nova visão do cosmos, no qual convivem beleza e catástrofe, harmonias e desarmonias, sintonias e dissonâncias, calamidades naturais e guerras. Uma visão sistêmica e articulada – assim como mostrou Fritjof Capra – em uma pluralidade de correspondências analógicas: a fluidodinâmica da água e do ar, as transformações geológicas da Terra e a biodinâmica das plantas, as proporções anatômicas do corpo e a arquitetura de um palácio renascentista.

Motivos extraordinários, que pudemos ler somente a partir de 1881, quando se iniciou a publicação dos cadernos. E é verdadeiramente surpreendente a tempestividade com a qual um grande poeta e pensador, como Paul Valéry, apreendeu, já em 1894, na sua *Introdução ao método de Leonardo da Vinci*, a novidade contida naquelas páginas.

Valéry não apenas viu imediatamente a íntima *unidade de pensamento* sob a aparente fragmentação dos apontamentos – talvez por isso o rei da França Francisco I, que o havia acolhido em Amboise, elogiava Leonardo como filósofo, com o testemunho de Benvenuto Cellini –, mas

salientou, com precisão cirúrgica, os motivos disruptivos da pesquisa de Leonardo como “a própria prática do pensamento”.

Leonardo é “o mestre dos rostos, da anatomia, das máquinas”. Ele “sabe como nasce um sorriso”. Mas, ao mesmo tempo, passa dos peixes aos pássaros; dos deslizamentos de terra e pedras às pontes e às arcadas; do brilho solar do mar aos espelhos sutis das folhas de bétula; dos redemoinhos cristalizados nas conchas aos trovões que percorrem o golfo; da profundidade da folhagem das árvores à composição do voo das aves migratórias. Ninguém, para Valéry, havia, até então, compreendido o rigor de um método que permite “circular indiferentemente através dos campos, em aparência tão distintos, do artista e do homem de ciência”, da “construção poética” à “construção tangível e mensurável”.

Passando pelas intensas páginas de Valéry, podemos, neste ponto, introduzir um último aspecto do pensamento de Leonardo: a subversão da tradicional hierarquia do saber que situava no topo as “artes liberais” e a afirmação da pintura como instrumento privilegiado de conhecimento do real.

A pintura é, entre as artes, a mais filosófica. Mas em que sentido? A esta pergunta Leonardo fornece duas respostas diferentes em duas fases sucessivas de seu percurso. A primeira resposta põe em causa um tema crucial do clima cultural do Renascimento: a disputa entre tempo e eternidade. No conflito entre a pulsão construtiva das formas e a potência destrutiva do tempo “que tudo consome”, “predador das coisas criadas” (como se lê na página 15r do *Códice Arundel*), a pintura deve construir criativamente um espaço subtraído à ação destrutiva do tempo. Em uma fase seguinte, ao contrário, os termos da resposta mudam radicalmente: a supremacia da pintura deve ser confiada à capacidade de representar a dinâmica de mudança das formas. Mas qual é a lógica, o impulso vital imanente a esta dinâmica de transformação?

É deste ponto que Leonardo tira outra invenção: a categoria, estritamente filosófica, do “ser do nada”. Não se trata de uma forma de nihilismo. Leonardo não fala do nada do ser, mas de seu oposto: do ser do nada. Como interpretar isso, então? O ser do nada não é o não ser, mas é aquela fratura, aquele interstício entre passado e futuro, entre não mais e não ainda, do qual se liberta a dinâmica transformadora dos eventos da

história, assim como das mutações que se produzem nos acontecimentos naturais.

Uma espécie de tempo suspenso, que encontra uma sublime representação artística no sorriso enigmático, tornado indecifrável na misteriosa suspensão do tempo, da *Mona Lisa*, da Gioconda.

E com esse sorriso me despeço de vocês, esperando ter dado uma ideia de como Leonardo da Vinci pode ajudar a lançar as bases de um "Novo Renascimento", para romper as barreiras disciplinares entre humanistas e cientistas, mas sobretudo para abater os muros entre civilizações e culturas diversas, na perspectiva de um universalismo da diferença.

Obrigado pela atenção e votos de boa navegação filosófica nesta Olimpíada.

Per un Nuovo Rinascimento: Leonardo da Vinci come sintesi di cultura umanistica e tecnico-scientifica³

Giacomo Marramao

Il titolo di questa mia Lectio è molto impegnativo. Lo scopo che persegue è proporre una chiave di lettura filosofica – *rectius*: un ritratto filosofico – di Leonardo da Vinci, nel tentativo di fare emergere come il complesso della sua opera artistica, scientifica e tecnica fornisca un'immagine della natura e della condizione umana capace di gettare luce sui problemi del nostro tempo.

In breve: intendo dimostrare che Leonardo è non solo un uomo della sua epoca, l'epoca del Rinascimento italiano ed europeo, ma una figura che, con le sue opere, con le sue ricerche e con le riflessioni consegnate nei migliaia di fogli, disegni e progetti che ci sono pervenuti, ha tratteggiato i profili di un "Nuovo Rinascimento", i cui orizzonti vanno al di là dell'Italia e della stessa Europa, investendo problemi e prospettive transculturali, in grado di attraversare e coinvolgere tutte le civiltà e le culture in un mondo ormai globalizzato.

Voi tutti conoscete Leonardo, grazie alle immagini delle sue opere più celebri. Alcune di queste opere le avrete già viste nei musei o riprodotte in poster o immagini digitali, affidate a quella straordinaria tecnica che lo avrebbe sicuramente riempito di gioia e di ammirazione. Pensate soltanto alla Gioconda, alla *Mona Lisa*, al suo enigmatico sorriso. O all'autoritratto del sessantenne Leonardo, con quell'immagine di vecchio sapiente che ha

³ Lectio Magistralis alla "XXVII International Philosophy Olympiad" (Roma, 16 maggio 2019). Questa Lectio è stata pronunciata davanti a giovani filosofe e filosofi provenienti da 80 paesi.

ispirato a Raffaello il volto di Platone nel dipinto della *Scuola di Atene*. O alla figura dell'Uomo Vitruviano. O ai disegni delle macchine volanti che aveva progettato.

A Leonardo, come sapete, sono stati dedicati, nel corso dei cinque secoli che ci separano dalla sua morte, centinaia di libri fra loro molto diversi: alcuni specialistici, altri divulgativi, altri ancora fantasiosi o addirittura inconsistenti. Per non dire di certi film di successo ispirati al "Codice Da Vinci", presentato come magico scrigno in cui sarebbe racchiusa la soluzione di strani enigmi e insondabili misteri.

Il tema rinascimentale della corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo è certo presente nella sua opera. Questo tema si trova tuttavia declinato in una forma del tutto diversa dai motivi magico-ermetici e neoplatonici di alcuni pensatori rinascimentali. In Leonardo vi è una netta presa di distanza dalle tendenze astrologiche, all'epoca intimamente intrecciate con la *philosophia naturalis*. Benché continui a usare il termine "astrologia" per indicare l'astronomia, Leonardo irride alla credenza allora diffusa nell'influenza degli astri sulle vicende umane. Il suo concetto di natura intreccia, come vedremo, l'aspetto vitale e l'aspetto meccanico dei processi naturali in una prospettiva interamente mondana e radicalmente secolarizzata.

Malgrado una serie di apprezzabili tentativi, la recezione dell'opera e della complessa eredità multidisciplinare di Leonardo oscilla ancora tra due tentazioni opposte: la tendenza alla mitizzazione e la tendenza a confinare Leonardo nel suo tempo, un tempo del "non ancora" antecedente la rivoluzione scientifica moderna, rappresentata dalle figure emblematiche di Galilei e Newton. Si tratta di due tentazioni fuorvianti: metastorica la prima (l'eternità di un genio universale), piattamente storicistica la seconda (geniale artista, ma scienziato incardinato entro i limiti invalicabili della propria epoca). Nessuna delle due interpretazioni riesce a cogliere il potenziale dinamico delle ricerche leonardesche, che si proiettano al di là del paradigma meccanicistico ed euclideo della scienza come della metafisica moderna (si pensi soprattutto a Descartes), prefigurando orizzonti problematici e forme di sapere attualizzate dalla scienza e dall'arte contemporanea.

Ancora oggi è in corso la ricomposizione delle molteplici carte disperse di Leonardo. Un lascito imponente di migliaia di disegni e circa seimila fogli di appunti, che rappresenta tuttavia meno della metà delle carte inizialmente custodite dall'allievo Francesco Melzi e poi andate perdute o distrutte già intorno al 1570. Si tratta, in ogni caso, di quaderni ricchissimi di disegni e appunti che intrecciano ambiti del sapere diversi: dall'astronomia alla fisica, dalla meccanica all'ingegneria, dall'anatomia all'architettura, dall'idrodinamica alla botanica, dalle scienze della terra alla filosofia della natura. Dall'analisi di questi quaderni – come ha osservato il mio amico e collega di Berkeley Fritjof Capra (noto soprattutto per il successo internazionale del suo libro *Il Tao della fisica*, ma anche autore di importanti lavori su Leonardo) – emergono problemi che sarebbero stati non solo risolti ma semplicemente impostati secoli dopo la sua morte.

Leonardo aveva fatto con largo anticipo scoperte decisive come: la natura ondulatoria della luce e dei suoni; la natura dei fossili e la durata dei tempi geologici; l'incidenza della luce solare sulla crescita delle piante e il fenomeno del tropismo; la relatività del movimento e la natura della conservazione e della dissipazione energetica; la natura parabolica delle traiettorie balistiche; la distribuzione dell'aria intorno alle ali degli uccelli; la catena alimentare e il ciclo alimentare. Uno straordinario valore hanno le ricerche anatomiche: se il *Trattato di anatomia* fosse stato pubblicato entro la metà del XVI secolo, ossia prima di Vesalio, avrebbe avuto un'incidenza enorme, al pari dei risultati di ricerca prima ricordati.

Più avanti ci soffermeremo su alcuni passi dei quaderni e dei "Codici" che rivestono una specifica rilevanza filosofica. Occorre però avvertire che la filosofia di Leonardo va rintracciata non in riflessioni esterne e frammentarie ma in una potenza del pensiero immanente, interna alla relazione biunivoca, interfacciale, che viene a istituirsi tra arte e scienza. Ma qui va ricordato che i due termini hanno, in epoca rinascimentale, un significato diverso da quello a noi abituale.

Ars non è solo l'arte come noi oggi l'intendiamo, ma una forma del fare che unifica in un continuum di gradazioni della stessa natura la destrezza tecnico-pratica, artigianale (che Leonardo aveva appreso nella bottega del suo maestro Verrocchio), e le opere d'arte esteticamente più sublimi. Allo stesso modo, *Scientia* non è l'esclusivo sapere scientifico,

ma ogni grado di conoscenza. Ora, per Leonardo arte e scienza non sono due campi separati, ma due *pratiche* – la pratica del costruire e la pratica del conoscere – non solo intrecciate ma reciprocamente convertibili: se l'arte è un comporre conoscendo, la scienza è un conoscere costruendo. Non si tratta, dunque, di una semplice sintesi o "congiunzione", di una sorta di "sposalizio" tra Arte e Scienza, ma di un meccanismo di conversione reciproca tra due pratiche speculari: non arte e scienza, bensì arte *come* scienza e scienza *come* arte. Ed entrambe, scienza e arte, *come* filosofia. Come autentica *pratica filosofica*.

Si comprende così come i disegni di Leonardo abbiano il doppio carattere di opere d'arte e strumenti di analisi scientifica. Essi hanno potuto avvalersi dello straordinario potenziale di una nuova tecnica che segna un vero e proprio passaggio d'epoca: l'invenzione della stampa, la "galassia Gutenberg". Come sapete, nel 1455 Gutenberg stampa la Bibbia a Magonza, e da allora il libro tecnicamente riproducibile si diffonde in tutta Europa. L'Italia era allora all'avanguardia nella produzione dei libri: basti pensare che, alla fine del XV secolo, erano stati stampati due milioni di libri nella sola Venezia. Ma all'avanguardia nell'adozione di questa nuova tecnica era appunto Leonardo: il quale aveva inventato il modo di coniugare la stampa a caratteri mobili con la tecnica dell'incisione, ossia con l'arte di stampare figure. In uno dei suoi codici più celebri, il *Codice sul volo degli uccelli*, dove vengono gettate le basi dell'aerodinamica, Leonardo inventa un nuovo metodo di stampa per riprodurre insieme testi e disegni: con una impressionante anticipazione della tecnica che sarebbe stata introdotta solo alla fine del XVIII secolo dal poeta inglese William Blake (che era anche un provetto incisore).

Non dobbiamo, tuttavia, dimenticare che Leonardo amava soprattutto presentarsi come progettista e ingegnere. È noto, del resto, il fascino che aveva esercitato su di lui negli anni giovanili una grande figura di umanista come Leon Battista Alberti: fondamentale per la sua formazione era stata la lettura non solo del *De pictura*, ma anche del *De re aedificatoria*. Malgrado la sua totale ignoranza della lingua greca e la scarsa conoscenza del latino ("omo senza lettere", si definiva lui stesso), Leonardo aveva potuto studiare, grazie alle traduzioni in volgare, testi classici come il *Timeo* di Platone, la *Fisica* di Aristotele, le *Metamorfosi* di Ovidio, il *De rerum natura*

di Lucrezio (riscoperto da Poggio Bracciolini e pervenuto a Leonardo per il tramite di estratti di alcune parti, o partecipando a Firenze nel 1475 alle lezioni di Lorenzo Bonincontri). Attraverso i compendi allora disponibili, aveva inoltre preso conoscenza degli scritti di Pitagora, Archimede ed Euclide.

Malgrado ciò, a differenza di molti umanisti del suo tempo, Leonardo riteneva che la fonte della conoscenza non può essere l'autorità dei grandi del passato, ma l'esperienza. È questo un atteggiamento che avvicina per molti aspetti Leonardo a Niccolò Machiavelli: per il quale la (pur indispensabile) conoscenza dei classici antichi non era sufficiente senza la conoscenza delle cose presenti. Non è certo per accidente che Leonardo abbia probabilmente incontrato Machiavelli il 30 luglio 1502 a Urbino, prima di ricevere la nomina di "ingegnere generale" da Cesare Borgia: la celebre figura del "Valentino", che svolgerà un ruolo centrale nell'impianto del *Principe* di Machiavelli. E non meno significativo è il fatto che, l'anno dopo, sia sempre Machiavelli a mettere in rapporto Leonardo con Pier Soderini, "Gonfaloniere perpetuo" della Repubblica di Firenze: sia per un progetto di ingegneria fluviale, che avrebbe dovuto deviare il corso dell'Arno a nord di Pisa, sia per la commissione del cartone della *Battaglia di Anghiari*, che avrebbe dovuto essere riportato in affresco su una delle due pareti della Sala del Maggior Consiglio di Palazzo Vecchio (mentre per l'altra parete, come è noto, era stato commissionato a Michelangelo un affresco della *Battaglia di Cascina*).

L'esperienza, dunque, non l'autorità, non il richiamo ai grandi classici del passato, è, per Leonardo come per Machiavelli, la fonte primaria di conoscenza della realtà effettuale. Durissima è la polemica di Leonardo contro quelle scienze che "principiano e finiscono nella mente". Ciò non vuol dire che le astrazioni geometriche e matematiche, assunte nella loro autonomia formale, siano inutili. Esse svolgono al contrario una funzione imprescindibile per scoprire le "ragioni", i moventi, dei fenomeni e per disporli in una relazione coerente con gli effetti. E tuttavia, dal momento che in natura abbiamo a che fare con un intreccio costante tra regolarità "meccaniche" e dinamiche "vitali", si rende necessario il ricorso a una geometria e una matematica diverse: molto più complesse della geometria euclidea e delle equazioni della fisica newtoniana.

L'immagine del mondo delineata da Leonardo aveva, di conseguenza, bisogno di una *matematica qualitativa* (che, nel linguaggio tecnico, viene definita dinamica non-lineare) e di una *spazialità topologica* (vale a dire: di una geometria delle forme in movimento). Nei suoi studi matematici sulle "trasmutazioni" Leonardo sembra sperimentare una forma embrionale di topologia, che precorre di quattro secoli quell'importante branca della matematica moderna che è stata sviluppata da Henri Poincaré all'inizio del XX secolo.

Dietro la spinta di queste intuizioni premonitrici, Leonardo porta avanti le sue straordinarie, e solo in apparenza frammentarie, indagini sulle forme dinamiche della natura, che fanno convergere arte, scienza, tecnica e filosofia verso il comune obiettivo di una nuova visione del cosmo in cui convivono bellezza e catastrofe, armonie e disarmonie, sintonie e dissonanze, calamità naturali e guerre. Una visione sistemica articolata – come ha messo in luce Fritjof Capra – in una pluralità di corrispondenze analogiche: la fluidodinamica dell'acqua e dell'aria, le trasformazioni geologiche della Terra e la biodinamica delle piante, le proporzioni anatomiche del corpo e l'architettura di un palazzo rinascimentale.

Motivi straordinari, che abbiamo potuto leggere solo a partire dal 1881: da quando ha preso avvio la pubblicazione dei quaderni. Ed è davvero sorprendente la tempestività con un cui un grande poeta e pensatore come Paul Valéry ha colto già nel 1894, nella sua *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, la novità racchiusa in quei fogli.

Valéry non solo coglie fulmineamente l'intima *unità di pensiero* sottesa all'apparente frammentarietà degli appunti: forse per questo il re di Francia Francesco I, che lo aveva accolto ad Amboise, elogiava – stando alla testimonianza di Benvenuto Cellini – Leonardo come filosofo. Ma enuclea con precisione chirurgica i motivi dirompenti della ricerca leonardesca come "la pratica stessa del pensiero".

Leonardo è "il maestro dei volti, delle anatomie, delle macchine". Egli "sa come nasce un sorriso". Ma, al tempo stesso, passa dai pesci agli uccelli, dalle frane di terre e di pietre ai ponti e alle arcate, dalle scintille solari del mare agli specchi sottili delle foglie di betulla, dai turbini rappresi delle conchiglie ai lampi che percorrono i golfi, dalle profondità del fogliame degli alberi alla composizione dei voli degli uccelli migratori. Nessuno, per

Valéry, aveva fino ad allora compreso il rigore di un metodo che consente di "circolare indifferentemente attraverso i campi, in apparenza così distinti, dell'artista e dell'uomo di scienza", dalla "costruzione poetica" alla "costruzione tangibile e misurabile".

Muovendo dalle intense pagine di Valéry, possiamo a questo punto introdurre un ultimo aspetto del pensiero di Leonardo: il sovvertimento della tradizionale gerarchia del sapere che poneva al vertice le "arti liberali" e l'affermazione della pittura come strumento privilegiato di conoscenza del reale.

La pittura è, tra le arti, la più filosofica. Ma in che senso? A questa domanda Leonardo fornisce due risposte diverse in due fasi successive del suo percorso. La prima risposta chiama in causa un tema cruciale della temperie culturale del Rinascimento: la sfida tra tempo ed eternità. Nel conflitto tra la pulsione costruttiva delle forme e la potenza dissolutrice del tempo "consumatore" e "predatore delle cose create" (come si legge nel foglio 156r del *Codice Arundel*) la pittura deve costruire creativamente uno spazio sottratto all'azione distruttrice del tempo. In una fase successiva, invece, i termini della risposta mutano radicalmente: la supremazia della pittura deve essere affidata alla capacità di rappresentare la dinamica di mutamento delle forme. Ma quale è la logica, la spinta vitale immanente a questa dinamica di trasformazione?

È a questo punto che Leonardo tira fuori un'altra invenzione: la categoria, prettamente filosofica, di "essere del nulla". Non si tratta di una forma di nihilismo. Leonardo non parla di nulla dell'essere, ma del suo opposto: dell'essere del nulla. Come interpretarlo, allora? L'essere del nulla non è il non-essere, ma è quella cesura, quell'interstizio tra passato e futuro, tra non-più e non-ancora, da cui si sprigiona la dinamica trasformativa degli eventi della storia come delle mutazioni che si producono negli accadimenti naturali.

Una sorta di *tempo sospeso*, che trova una sublime rappresentazione artistica nel sorriso enigmatico, reso indecifrabile dalla misteriosa sospensione del tempo, di *Mona Lisa*, della Gioconda.

E con questo sorriso mi congedo da voi, sperando di avere dato un'idea di come Leonardo da Vinci possa esserci di aiuto per gettare le basi di un "Nuovo Rinascimento" in grado di rompere steccati disciplinari tra

umanisti e scienziati, ma soprattutto di abbattere muri tra civiltà e culture diverse, nella prospettiva di un universalismo delle differenze.

Grazie dell'attenzione e auguri di buona navigazione filosofica in queste Olimpiadi.

La apuesta literaria del joven Bolaño: riesgo, desafío, vértigo, sin miopía

Soledad Bianchi¹

Primera toma: primer plano = Cuatro paltos de intrincados troncos y ramas, con miles y miles de hojas verdes rodean una mesa hexagonal, de madera. Y si miras a lo alto, verás que la cubren como un techo. Sentados a su alrededor: Roberto Bolaño, Carolina López y el hijo de ambos, Lautaro (nacido en 1990), junto a Raquel Olea y a los dueños de casa: Guillermo Núñez y yo. Es noviembre de 1998; sábado, quizá; no hace demasiado calor y deben ser algo así como las dos de la tarde. Estamos almorzando, pero no recuerdo qué comimos. Tampoco, con precisión, de qué hablamos. No sé si el tiempo me hace equivocarme, pero más que una conversación colectiva con intercambio y superposición de opiniones y sonidos, me parece oír que se impone una voz segura, aunque sin entonación definida pues amalgama dejes del español de Chile, de México; uno más castizo, tal vez, y del catalán, sin duda: es el monólogo del invitado principal –con quien me encontraba por primera vez– que, entre cigarrillo y cigarrillo, armaba y transmitía entretenidas narraciones con sus propias vivencias, recientes y del pasado. Se diría que el humo le ayudaba a borrar límites entre sus realidades y las ajenas, y entre sus realidades y otras, menos reales, y que la demora en aspirarlo y expulsarlo le daba tiempo para evocar, pero, asimismo, para inventar.

A esa fecha, Roberto Bolaño ya comenzaba a ser conocido (por algo había sido invitado a Chile como Jurado del Concurso de Cuento de la revista *Paula*). A esa fecha, ya tenía una nutrida trayectoria literaria y había publicado unos seis o siete libros de poesía y narrativa: "Para Soledad y

¹ Professora da Universidade do Chile.

Guillermo, por una tarde agradabilísima. / Con un abrazo / Roberto / Stgo. Nov. 98", dice la Dedicatoria al volumen de cuentos, *Llamadas Telefónicas*, que nos traía de regalo. Era la segunda edición y acababa de aparecer, en Anagrama, hacía sólo un mes, en octubre de 1998, casi a un año de distancia de la inicial, de noviembre de 1997: con estos datos quiero indicar que ya publicaba en una Editorial importante –y hasta, muy importante–, y que sus escritos ya eran bien acogidos.

Venir a Chile como Jurado le significaba una vuelta de tuerca, y no dejaba de causarle risa porque –dijo– a poco de iniciar su estadía española, hacia 1977, para subsistir se había presentado, una y otra vez, a los innumerables Concursos Literarios, promovidos por Ayuntamientos y otras instituciones. Por lo general, además de dinero, los premiados eran publicados, y así lo (de)muestran varios volúmenes –de su poesía, incluso.

Nunca he olvidado, tampoco, el énfasis que puso Bolaño para explicar por qué, ahora, comenzaba a considerársele un escritor y a ser respetado. Con modestia (verdadera o falsa, y nos resultará imposible marcar la opción correcta), aclaró que mientras los españoles escribían bien, pero no tenían historias que relatar, a él no le faltaban asuntos para contar y ésa era su gran ventaja. (Mientras esto afirmaba, en noviembre de 1998, la novela que lo consagraría definitivamente: *Los detectives salvajes*, estaba en prensa o recién salida de ellas). No me acuerdo de mucho más, salvo que no nos preguntó nada sobre nuestros quehaceres: ni a Guillermo Núñez sobre su pintura ni a nosotras sobre nuestras clases universitarias ni nuestros intereses literarios.

A estas alturas, ustedes se estarán preguntando por qué Roberto Bolaño y su familia estaban almorzando en mi casa si no nos conocíamos. Resulta que hacía unos pocos días, cuando él acababa de llegar a Chile, desde Blanes, Barcelona, yo había respondido su "llamada telefónica" de saludo y habíamos quedado de encontrarnos... Resulta que, con Bolaño, nunca nos habíamos visto, pero nos conocíamos desde hacía mucho por una larga correspondencia que se había iniciado por 1979. Podría decirse que éramos "amigos epistolares" (así traduzco la expresión del inglés: "pen friend" o "pen pal", literalmente: amigo de pluma que, en el caso de Bolaño, debe extenderse al bolígrafo, la máquina de escribir y algo, al computador). Aquí, entonces, se abre el círculo...

Estoy segura que hay otra interrogante en el aire... Al parecer, fui yo quien contactó a Bolaño. El 17 de agosto de 1979 está fechada la carta más antigua que encontré. En ella, yo le escribía para solicitarle colaboraciones – poemas, en especial – para *Araucaria*, una revista cultural del Partido Comunista, que aparecía en el exilio desde 1977, cuyo Consejo de Redacción yo integraba. Por mi parte, yo había leído escritos suyos y de Bruno Montané, en la revista cubana, *Casa de las Américas*, y así se lo manifiesto. Desde ese momento, establecimos un intercambio constante, aunque no siempre regular, que se fue distanciando e interrumpiendo con mi regreso a Chile, desde Francia, en 1987.

Segunda toma: hay cientos de papeles sobre una mesa, en mi escritorio. En cajas y cajones, cajitas y cajotas; bolsas, bolsitas y bolsones, busco correspondencia de Roberto Bolaño. Sé que tengo, pero no sé cuánta ni dónde está, precisamente.

Es muy posible que fuera más, pero cuando intenté recolectarla y ordenarla, encontré cerca de una cincuentena, entre cartas y tarjetas postales: con y sin sobres; dobladas y abiertas; en hojas blancas o lineadas o arrancadas de cuadernos, como con prisa, dejando el papel roto y de bordes irregulares; en ocasiones, con estrellitas separadoras de párrafos, como en algunos de sus cuentos o de sus poemas; manuscritas, la inmensa mayoría: con letra parejita y redondeada y en líneas muy rectas; a máquina, las menos; a veces, con notas al margen o con una y hasta con más de una PostData y como firma, casi nunca el nombre "Roberto" y el apellido, jamás; en cambio, escrita siempre a mano, una gran R final, acompañada de un punto.

Aunque hay muchas cartas que carecen de fechas, pienso que puede "armarse" un cierto... relato (llamémoslo así), una secuencia que responde a una cronología aproximada, basándose, en parte, en ciertas repeticiones: Bolaño era bastante obsesivo en sus preocupaciones e intereses, y hay asuntos sobre los que vuelve una y otra vez "a riesgo de ser majadero" (como él mismo dice). Es cierto, por lo demás, que en los contactos epistolares es necesario reiterar si se tiene en cuenta la tardanza que va de una carta a otra. Para esta ordenación ayudan, asimismo, sus menciones temporales en pinceladas sugerentes de ciertas

variaciones: frío, tibieza, el paso de las estaciones, la extensión de los días, la presencia o ausencia de luz, el canto de ciertas aves, cómo mudan los árboles...

Pero más que saber cuánto ha llovido o si escasean los turistas o si son rubios o ruidosos, lo que (me) importaba, en la actualidad, al leer y re-leer esta correspondencia, era ir encontrando –y recogiendo– los rasgos del remitente para elaborar su “retrato”, sea porque los explicitaba, sea porque podían deducirse, lateral o diagonalmente, de lo que el mismo Bolaño –persona y personaje– señalaba u omitía. Me preocupaba y me preguntaba si yo podría ver y decir algo diferente al mito-Bolaño ya tan instalado, sin plegarme a la leyenda ni instalar una nueva. Titubeaba, asimismo, si, en la lectura de las reflexiones de Bolaño, descubriría nuevos datos, actitudes, decires: antecedentes, detalles, notas, que no estuvieran en internet pues “google” (al que no teníamos acceso pues no existía, y no existió en buena parte de la etapa de nuestro correo) parece haberlo fagocitado todo en los cientos y cientos de páginas sobre los aspectos más disímiles de este escritor, quien –a su vez– todo lo fagocitaba... y no en “google”, precisamente. Mas, es claro que su complejidad no la consiguen agotar ni esta suerte de enciclopedia “infinita” ni tampoco mi mirada. Y, a pesar de no referir a sí mismo, el complicado “retrato” a trazar y a obtener –como de soslayo–, se me figuró cercano a la descripción que Bolaño hace sobre cómo acceder al espacio donde él habita, en Barcelona: “... para llegar a mi casa hay que subir cuatro pisos, dar vueltas por un pasillo, cruzar un puente (sí, un puente que cuelga sobre un pequeño callejón empedrado), bajar diez escalones, torcer a la izquierda y allí está. Entre fantasmas de adolescentes catalanas.” (carta no fechada: ¿julio de 1980?).

A partir de sus cartas, podría hacerse un listado muy extenso de sus ocupaciones y preocupaciones, propias y de su entorno; de menciones (cantantes, películas, actores y actrices, lecturas, músicos y música –con casi segura primacía del jazz–; escritores –de diversas nacionalidades y períodos, la Edad Media, inclusive–; deportistas, historias curiosas); de temas como la literatura chilena – que conoce bien – y sus autores, de su situación económica personal (asunto prioritario), de sus cotidianidades (mudanzas de casas y de pueblos, alimentación), de sus amores, su gusto por los *wargames*, la estructura de sus obras, sus proyectos..., y yo podría seguir nombrando e indicando, indicando y nombrando.

No obstante esa amplia variedad de preferencias hay una inquietud que está presente de carta en carta, sin obviarse nunca: se trata de una verdadera obstinación que lo desvela (literalmente) y es su porfía y pasión por la literatura y, en especial, por su propia escritura: el modo cómo la concibe y lo que está ideando y redactando. No es casualidad, entonces, que en cantidad de textos suyos, la literatura sea argumento fundamental o tema frecuente de conversación, y que muchos de sus personajes escriban. Bolaño se siente comprometido y ligado a un quehacer imposible de abandonar y ese compromiso lo enlaza y lo transforma en sinónimo de "riesgo", de "desafío", de "vértigo" (actitudes mencionadas en el título de este artículo). Y, en ocasiones, lo expresa en tono dramático (por los sacrificios que le exige) y, en otras, con humor, con mucho humor. Para esta suerte de pacto íntimo, este joven se exige –y exige a los otros– estos talentos que, de acuerdo a sus estrictas normativas y criterios, aproximan o separan de su noción de escritor, de su noción de literatura: "... yo no sentía ganas de viajar [hace 3 años, cuando salí de España] porque escribía mucho y eso ya era suficiente vértigo..." (carta del 24 de junio de 1985).

Y de acuerdo al respeto o desacato de esas conductas hay pelambrillos (= chismes) simpáticos y comentarios inclementes sobre terceros; afirmaciones drásticas y enfáticas y serias, de las que, de inmediato, se contradice: "No creas nada" –me previene– y me deja estupefacta, sin saber qué pensar. Hay veces, también, que elabora y despliega narraciones de los asuntos más nimios, como preparando futuras novelas: "Queridísima Soledad, antes que nada gracias por el giro [de dinero] –me comenta, tal vez en 1984–; la pobre Berthe [refiere a Berthe Trépat, personaje de *Rayuela*, de Cortázar, y nombre de una de las tantas revistas que Bolaño creó y promovió] casi se ha puesto a llorar, le emociona que desde su ciudad natal intenten hacer más llevadero su exilio. Si usted supiera lo dura que es Barcelona, me ha dicho. Y también: exprésele mi agradecimiento a esa dama sudamericana. Así están las cosas. ...".

No hay carta (yo creo que no hay NINGUNA de sus cartas) donde no aluda al poema o relato o novela que está escribiendo o piensa escribir, y mirado desde nuestro presente, podemos comprobar que la gran mayoría de sus anuncios literarios fue redactado y, con el tiempo, hasta publicado. Bolaño no es de esos autores que al contar lo que se proponen literariamente, lo dan por realizado. Él quiere ser escritor y sabe que lo será "aunque –como grafica en carta de junio de 1984– deba dejar el pellejo".

OTRA TOMA: como el correo no era tan rápido, es posible que Roberto me haya telefonado (por lo demás, lo hizo en muy pocas oportunidades. Recuerden que, en esa época, hablar por teléfono no era barato). Me habría llamado para indicarme que pronto, desde España, llegaría a Francia un amigo suyo (de cuyo nombre no puedo acordarme), chileno, creo, al que le había dado mis señas. Yo vivía, entonces, en Bobigny, un pueblo de la "banlieu" parisina, una comuna de los alrededores próximos a la capital, en un departamento cuyas ventanas daban a la Avenida Salvador Allende (felizmente, la puerta de ese edificio, perteneciente al Municipio, estaba en otra calle –la rue du Chemin Vert = calle del Camino Verde– porque, de lo contrario, ¡jamás hubiera recibido cartas desde Chile!). Debe haber sido entre 1979 y 1981 porque este año, yo me mudé a vivir a Boësse, un pueblito de provincia, cercano a París (¡nótese esta curiosidad!: B de Bolaño-Bianchi-Barcelona-Blanes-Bobigny-Boësse).

No era tan fácil llegar a Bobigny, donde, en esa época, no había metro, y eran pocos los amigos que nos visitaban y menos, sin avisar. Una tarde, estando ya oscuro, sonó el timbre. Extrañada, fui a abrir. Mayor fue mi extrañeza cuando dos policías (franceses, por supuesto) preguntaron por Madame Bianchi. ¡Imagínense a una Refugiada Política que lo único que quiere es pasar inadvertida, solicitada por la autoridad! Muy amablemente, los Agentes me consultaron si yo conocía a tal persona. Intenté explicarles, temerosa del lío en que podría haberse complicado el compatriota, y cuando me atreví a averiguar, comentaron que el joven se había suicidado en un bosque contiguo a la primera estación de trenes francesa, no tan lejos de la frontera española, y que en su libreta de direcciones aparecía mi nombre y mi domicilio. Y todo llegó hasta aquí, reglamentariamente hablando. Ese desconocido, ese suicida, era... ¡el amigo de Bolaño!

Sin duda, conversamos, ambos, de este triste y misterioso asunto. Y hoy, a la distancia, imagino esta toma como un posible tema y germen potencial de uno de sus relatos, de un cuento muy suyo, escrito por ese inagotable lector de novelas policiales que era /que fue Roberto Bolaño.

¿SE CIERRA UN CÍRCULO?: con posterioridad al almuerzo en nuestra casa, en noviembre de 1998, acompañé a Bolaño y su familia al hotel en que se hospedaban. Estaba en una calle pequeña, cerca de Apoquindo

y del Stadio Italiano. Nos despedimos y quedamos de vernos dentro de dos o tres días cuando se presentaría su novela, *La pista de hielo*, en la Plaza Mulato Gil. Algo de esta junta relata en *Entre Paréntesis* (distinto es el relato de Pedro Lemebel, otro de los asistentes al encuentro). Después, no lo volví a ver.

Hace algo más de dos años, en enero del 2015, se concretó el traspaso (me cuesta decir: "negocio") de "mis" cartas de Roberto Bolaño a la Universidad Diego Portales. Ese miércoles fui invitada a almorzar con varias autoridades. En la tarde de ese mismo día, una amiga celebraba su cumpleaños 90 y yo estaba convidada. Cuando me iba acercando al lugar donde se realizaba el festejo, fui reconociendo que era el mismo hotel donde se había alojado Roberto Bolaño, y donde yo lo había ido a dejar, en 1998. ¿Casualidad? ¿Sincronía? ¿Se cerró un círculo o/y se abre otro y por él estamos aquí?

TRAVELLING: Voy en auto. Conduzco bordeando el largo muro que, por la Avenida Quilín, recorre y encierra la Viña Cousiño Macul. Para mí es un trayecto habitual y casi cotidiano. Es el 15 de julio del 2003. Debe ser una hora exacta porque la radio que oigo transmite noticias: una entre ellas: que Roberto Bolaño acaba de morir. El golpe me golpea y quiebra la monotonía de mi repetido recorrido. ¡Y yo ni siquiera sabía que estaba enfermo!

¿Dónde se esfumó nuestra amistad? ¿Cuándo se hizo humo ese diálogo que nos acercaba en la distancia?: ¿fue el internet?, ¿fue su necesidad de dedicarse en exclusiva a la literatura, a la escritura?, ¿fue el reconocimiento y la notoriedad que lo cambió o lo obligó a cambiar?, ¿fueron los elogios?, ¿serían los aduladores?, ¿fue mi estadía en Chile y mis obligaciones "chilenas" que me hicieron silenciarme?, ¿fueron mis viajes?, ¿fue su enfermedad? Fuera lo que fuera, con la noticia viva en los oídos, medio aturdida por la pena, con dolor, al saber que Roberto Bolaño ya no vivía, entendí que el joven Bolaño que yo "conocí" también había muerto pues no existía hacía mucho. No obstante, aún puedo –y podemos– encontrarlo en las cartas que me envió cuando él mismo se juzgaba un "aprendiz de escritor".

Normas para a submissão dos trabalhos

- 1 - Os artigos e outros trabalhos devem ser submetidos pelo sistema eletrônico, pelo **Portal de Periódicos Unifesp** (<https://periodicos.unifesp.br>) ou, então, pelo e-mail: exilium@unifesp.br. Antes de submeterem os trabalhos pelo portal, é necessário que os autores se cadastrem na plataforma.
- 2 - Os artigos devem ser apresentados em arquivos nos formatos DOC, DOCX ou RTF, e conter no máximo 8.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas. As resenhas não podem ultrapassar 4.500 palavras e devem apresentar as referências completas da obra resenhada. Todos os trabalhos devem ser apresentados em fonte Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.
- 3 - Cada artigo deverá ser acompanhado de um resumo de, no máximo, 250 palavras e de 5 palavras-chave, em português e em inglês.
- 4 - A *Exilium: Revista de Estudos da Contemporaneidade* acolhe trabalhos em português, inglês, espanhol, francês, italiano e alemão. Os artigos em inglês, francês, italiano e alemão serão publicados em português e acompanhados de sua versão original.
- 5 - As referências a autores e obras, assim como as notas esclarecedoras ou interpretativas devem ser apresentadas sempre no rodapé, em sequência numérica.
- 6 - A decisão sobre a publicação dos trabalhos cabe aos editores, após o exame de dois pareceres cegos, que serão feitos por especialistas da área.
- 7 - As afirmações emitidas nos artigos e outros trabalhos são de responsabilidade dos autores. A submissão dos trabalhos implica prioridade de publicação concedida à *Exilium: Revista de Estudos da Contemporaneidade*.
- 8 - As referências bibliográficas, tanto nas notas de rodapé quanto no final do trabalho apresentado, devem obedecer às normas a seguir.

Livros

SOBRENOME, Nome do autor. *Título da obra em itálico*. Local de publicação: Editora, ano.

Artigos de coletânea

SOBRENOME, Nome do autor. Título do trabalho. *In*: SOBRENOME, Nome do organizador. *Título da coletânea*. Local de publicação: Editora, ano.

Artigos em periódicos

SOBRENOME, Nome do autor. Título do artigo. *Nome do periódico em itálico*, local da publicação, volume (v.) do periódico, número (n.) do periódico, páginas do artigo, ano.

Se o artigo estiver disponível para leitura na internet:

SOBRENOME, Nome do autor. Título do artigo. *Nome do periódico em itálico*, local da publicação, volume (v.) do periódico, número (n.) do periódico, páginas do artigo, ano. Disponível em: endereço eletrônico. Acesso em: data de acesso (dia, mês e ano).

Dissertações e teses

SOBRENOME, Nome do autor. *Título do trabalho em itálico*. Ano de depósito. Tipo do trabalho (Grau acadêmico do estudo e curso) – vinculação acadêmica, local e ano da apresentação da defesa.

Documentos eletrônicos

SOBRENOME, Nome do autor. *Título em itálico*. Disponível em: endereço eletrônico. Acesso em: data de acesso (dia, mês e ano).