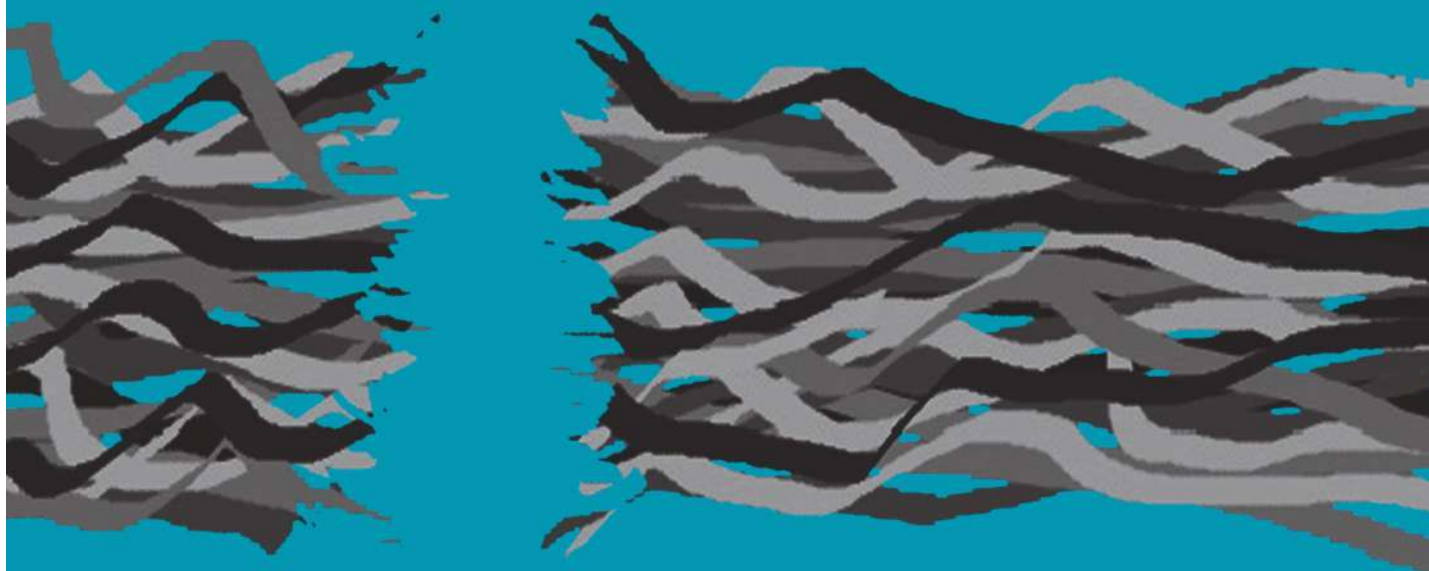


EXILIUM

Revista de Estudos da Contemporaneidade



• CÁTEDRA •
EDWARD
SAÏD
de Estudos da
Contemporaneidade

Exilium 11 (2025)



Créditos institucionais

Reitora: Profa. Dra. Raiane Patrícia Severino Assumpção

Vice-reitora: Profa. Dra. Lia Rita Azeredo Bittencourt

Pró-reitor de Pós-graduação e Pesquisa: Prof. Dr. Fernando Atique

Cátedra Edward Said de Estudos Contemporâneos

Coordenador: Prof. Dr. Javier Amadeo

Vice-coordenador: Prof. Dr. Jens Baumgarten

Inserção Institucional e composição

A Cátedra Edward Said está vinculada à Pró-reitoria de Pós-graduação e Pesquisa da Unifesp.

Exilium – Revista de Estudos da Contemporaneidade

Editora-chefe: Profa. Dra. Olgária Chain Féres Matos

Editora executiva: Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Editores associados: Profa. Dra. Cynthia Andersen Sarti, Prof. Dr. Javier Amadeo, Prof. Dr. Jens Baumgarten, Prof. Dr. Leandra Yunis, Prof. Dr. Marcus Dores, Profa. Dra. Rita Paiva e Prof. Dr. Mauro Rovai

Assistentes de edição: Andrea Pisan, Jarbas Izidio dos Santos, Luís Augusto Meinberg Garcia, Maria Teresa Mhereb, Matheus Menezes, Renata Marinho.

Conselho científico

Anselm Jappe (Accademia di Belle Arti di Sassari/Itália), Claudine Haroche (CNRS/França), 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), Mamede Mustafa Jarouche (USP), Maria Teresa Ricci (Université de Tours/França), Massimo Canevacci (Universidade de Roma/Itália), Miguel Chaia (PUC-SP), Patrícia Birman (UFRJ), Regina Novaes (UFRJ), Soledad Bianchi (Universidade do Chile/Chile), Youssef Rahme (Universidade de Notre Dame/Líbano).

Projeto gráfico

Equipe editorial

Preparação e revisão de textos

Andrea Pisan (revisora), Jarbas Izidio dos Santos, Luís Augusto Meinberg Garcia, Maria Teresa Mhereb, Matheus Menezes e Renata Marinho.

Diagramação

Marcus Dores

Endereço para correspondência:

Cátedra Edward Said 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

Sobre a revista

Exilium – Revista de Estudos da Contemporaneidade está vinculada à Cátedra Edward Said, da Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Federal de São Paulo, e 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 exílio 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 Said 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.

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

¹ SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio*. In: SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 55-56.

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.

About the journal

Exilium – Revista de Estudos da Contemporaneidade (Journal of Contemporary Studies) is produced by the Edward Said Chair of the Dean of Postgraduate Studies and Research at Unifesp and is dedicated to contemporaneity in its historical, geopolitical and cultural constitution, in all its thauma and wonder, as well as trauma and suffering. Focusing on issues of exile, exodus, voluntary or forced departure from war, racism, persecution or loss of symbolic and affective belonging, the Latin word *exilium* destabilises the belief that a mother tongue or place of residence define us, and reveal the exile as an opening to the Other, as a first foreign *pharmakon*, and simultaneously as a remedy to another life and the difficulties of living in strange and foreign countries. As Edward Said noted in his *Reflections on Exile*, on the Palestinian exodus from their lands with the founding of the State of Israel, a nation has been displaced and since then has been cast out in permanent refugee camps, and now extends to entire populations:

is as close as we come in the modern era to tragedy. There is the sheer fact of isolation and displacement, which produces the kind of narcissistic masochism that resists all efforts at amelioration, acculturation, and community. At this extreme, the exiled can make a fetish of exile, a practice that distances him or her from all connections and commitments. To live as if everything around you were temporary and perhaps trivial as to fall prey to petulant cynicism as well as to querulous lovelessness. More common is the pressure on the exiled to join – parties, national movements, the state. The exiled is offered a new set of affiliations and develops new loyalties. But there is also a loss – of critical perspective, of intellectual reserve, of moral courage¹.

It is now clear that war is a condition of a globalisation that prevents the formation of a shared world, as there are no longer boundaries that determine it. Total war, in the sense that a point of conflict has an immediate impact on the “Whole” and is a “battle without borders” means that not feeling at home is now “something to be expected”. On some occasions completely rejected, and at others on the margins of society neither rejected nor accepted by history, traditions, values and ways of life, it is a matter of understanding this new uprooted Subject more widely, as the reorganisation of modern capitalism and the new order of the world – the deinstitutionalisation of structuring institutions such as the Nation-State, family, religion, education, work – are all rapidly changing, producing certain social dysfunctions that are necessary to maintain continuous technological innovation and prestige, as well as those of the market and its functioning. This is why *Exilium – Journal of Contemporary Studies* seeks to broaden the scope of analysis of current issues of those in exile, those who have been completely abandoned, – severed from their roots, values, shared memories, and landscapes – and reaches out and calls

¹ SAID, Edward W. *Reflections on exile*. In: SAID, Edward. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 146.

us to come to our own decisions: it is a call to non- abandonment. An approach to foreign experiences can shed light on our own world and can therefore contribute to a more cosmopolitan sense of friendship and hospitality.

Editorial team.

Sumário

Oriente e Ocidente

O que os historiadores podem aprender com Edward Said	8
<i>Fernando Cauduro Pureza e Bárbara Ribeiro Arruda</i>	
De um velho carvalho ainda nascem folhas? Sobre refúgio e resistência pela ótica do filme "O último pub", de Ken Loach	26
<i>Julia Bartsch, Jaquelina Imbrizi e Gabriel Binkowski</i>	
Tecendo parentesco e palestinação nos contextos íntimos da vivência familiar	33
<i>Paulo André Ribas Corrêa</i>	

Crítica da Contemporaneidade

Retorno, ruína e redenção: Aimé Césaire e o "tempo-agora" messiânico	53
<i>Amani Zoghbi</i>	
Eu não tinha para onde ir: A experiência do exílio no diário de Jonas Mekas	64
<i>Carla Caroline Ferreira</i>	
Herdando a guerra na forma de vida: aflição, morte, perda	79
<i>Clara Han / Matheus Menezes (Tradutor) e Luís Augusto Meinberg Garcia (Tradutor)</i>	
A parte de incerteza no consentimento	93
<i>Claudine Haroche / Maria das Graças de Souza (Tradutora)</i>	
Psicanálise e colonialismo: recepção de Freud no kibutz no Brasil e a política da neutralidade.....	101
<i>Marcus Vinicius Neto Silva, Lucas Feliz Novaes e João Henrique de Sousa Santos</i>	
A Inteligência Artificial sob o espectro da Esfinge	114
<i>Orlando Hardt Jr., Patrícia de Campos Lindenberg Schoueri</i>	

Vária

Atatürk: entre o Ocidente e o Oriente 123
Bolívia Priscila Soares de Sá

Guerra Justa e a retórica do imperialismo no século XXI: uma análise do vocabulário político
de Obama (2008-2014) 132
Igor Marques de Carvalho

Oriente e Occidente

O que os historiadores podem aprender com Edward Said?

Fernando Cauduro Pureza¹

Bárbara Ribeiro Arruda²

Resumo: O presente artigo pretende demonstrar alguns aspectos nos quais o campo da historiografia pode se beneficiar de maior diálogo com a obra do crítico literário palestino Edward Said. Tendo como principal referência o livro *O orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1996), o que se pretende aqui é demonstrar como, na estrutura da obra, há uma série de concepções que exigem que o historiador reflita sobre os limites da sua disciplina. Para isso, apresentam-se três eixos reflexivos: as concepções teóricas desenvolvidas por Edward Said, o seu impacto na historiografia e, por fim, como as mudanças recentes no campo historiográfico abrem para novas interpretações acerca do legado saidiano.

Palavras-chave: Orientalismo; Edward Said; Historiografia.

WHAT HISTORIANS CAN LEARN FROM EDWARD SAID?

Abstract: The following paper intends to demonstrate some aspects in which the historiographical field could benefit from more dialogue with the works of Palestinian critic Edward Said. Using his book, *Orientalism* (1996), as the main reference, what we intend to show is that in the structure of this work there are some thoughts that demand that historians think about the limits of their own discipline. For that matter, we present here three reflexive axes: the theoretical concepts developed by Edward Said; its impact on the historiography and, finally, how the recent changes in the historiographical field open for new interpretations around Saidian legacy.

Keywords: Orientalism; Edward Said; Historiography.

Introdução

A relação de Edward Said com os historiadores é o principal tema deste artigo. De fato, algumas das críticas mais virulentas ao seu trabalho partiram justamente de alguns historiadores de formação. John M. Mackenzie, em seu artigo *Edward Said and the historians* (1994), escreveu um ensaio provocativo, publicado na revista *Nineteenth Century Contexts*, periódico acadêmico interdisciplinar com conselho editorial majoritariamente composto por anglo-saxões. Mackenzie, historiador de formação, com

¹ Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Suas pesquisas giram em torno da história social do trabalho e da história da Ásia. E-mail: fcpureza@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6363-0753>.

² Mestra pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) e doutoranda em História pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Suas pesquisas focam em história da Ásia e orientalismo. E-mail: barbararibeiroarruda@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4103-1463>.

pesquisas voltadas para a história cultural do Império Britânico, sentiu-se à vontade para escrever um artigo em que confrontava o que, para ele, eram os principais limites do trabalho saidiano para os historiadores: o ato de julgar as gerações anteriores, em especial, no que diz respeito à crítica ao imperialismo (Mackenzie, 1994, pp. 21-22). Mackenzie estava incomodado com os ataques demolidores produzidos tanto por *Orientalismo* como por *Cultura e imperialismo*, ambos livros de Edward Said que atacaram de frente a presença do imperialismo na cultura europeia, bem como seus desdobramentos nas artes e, claro, na academia.

Seu ataque, que descamba para a grosseria (acusando Said de “esquizofrenia intelectual”), inicialmente se deu pelos voos panorâmicos dados por Edward Said em sua obra, perpassa a dificuldade de reconhecer os “méritos do imperialismo” (como, por exemplo, o renascimento hindu) e termina na crítica de certo anacronismo da leitura saidiana. Mas ao fim e ao cabo, o que mais ressentiu Mackenzie no debate é que Said expôs, em suas obras, que o que move a intelectualidade europeia é, ainda, a sombra do passado colonial. Ao desvelar que todo intelectual é um sujeito político, numa acepção gramsciana, Said contraiu inimigos poderosos que se aferraram constantemente nas bases das suas disciplinas para esgrimir uma pretensa neutralidade – para além do próprio Mackenzie, bastaria lembrar o orientalista Bernard Lewis ou o crítico Robert Irwin. De fato, Irwin merece ainda mais destaque por ter escrito uma obra inteira chamada *Por amor ao saber*, na qual não apenas defende, apaixonadamente, uma espécie de história alternativa do orientalismo, mas também a inter-relaciona com a paixão pela erudição clássica e vê, na obra de Edward Said, “uma impostura malévola” (Irwin, 2006, pp. 10-11). Talvez por isso, em seu texto de 1994, John Mackenzie tenha recuperado uma pretensa e homogênea comunidade de historiadores para refutar a obra saidiana, pois esta seria “de pouco valor” ao ofício em questão.

O que pretendemos aqui, contudo, é virar o argumento de Mackenzie de cabeça para baixo e demonstrar como as obras de Edward Said, em especial *O Orientalismo*, podem ser cruciais para a disciplina como um todo e, especificamente, para historiadores determinados a lidar com a chamada “ferida colonial”, em alusão ao termo cunhado por Walter Dignolo (2007). Isso, claro, envolve entender que entre os historiadores não há homogeneidade quanto aos compromissos políticos da categoria, mas é sempre válido ressaltar que nenhuma epistemologia existe sem vínculos políticos – uma proposição que incomoda profundamente críticos como Mackenzie, Irwin e Lewis.

Teorizar o outro: o projeto saidiano

O orientalismo, conforme sistematizado por Edward Said em sua obra seminal *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1996), publicado originalmente em 1978, constitui-se como um complexo dispositivo de produção de saber e poder. Trata-se não apenas de um campo acadêmico, ou de uma tradição cultural, mas de uma rede discursiva que articula conhecimento, práticas institucionais e interesses políticos e econômicos. Said demonstra que o orientalismo não pode ser compreendido de forma reducionista, mas sim deve ser analisado em suas múltiplas dimensões, que se retroalimentam constantemente: a *epistemológica*, a *ontológica* e a *hegemônica*.

A dimensão epistemológica diz respeito à produção de conhecimento sobre o Oriente a partir das ciências humanas e sociais europeias do século XIX. Essa esfera é

central porque fornece os alicerces teóricos e metodológicos que legitimaram a construção do Oriente como objeto de estudo e, ao mesmo tempo, como objeto de dominação. O discurso acadêmico orientalista não se limitava a descrever, mas estabelecia diagnósticos normativos, como, por exemplo, a suposta incapacidade dos povos árabes de autogoverno ou a incapacidade de transformação do Islã (Said, 1996, pp. 64/423). Assim, o saber produzido nas universidades e instituições científicas do Ocidente acerca dos espaços não ocidentais jamais poderia se pretender como neutro, mas sim como uma derivação estrutural-estruturante das relações de poder que naturalizavam desigualdades e justificavam intervenções coloniais³.

Já a dimensão ontológica, ou essencialista, refere-se à atribuição de características fixas e imutáveis ao Oriente. Nessa esfera, o Oriente é definido como irracional, despótico, atrasado etc. e, sobretudo, incapaz de transformação histórica. A ontologia, como campo filosófico, trata do ser em sua essência; no caso do orientalismo, o ser do Oriente é construído como homogêneo e acabado, assim, a ele é negada a possibilidade de dinamismo e mudança. Essa essencialização é sustentada e reforçada pela epistemologia: primeiro se declara o que o Oriente “é” em termos absolutos, ou seja, ontológicos, posteriormente acumulam-se estudos que buscam validar tal definição, como explicado anteriormente com base na epistemologia. A imutabilidade atribuída nesses aparatos é, portanto, uma forma de produzir imagéticas e discursos definitivos sobre o Oriente, que o colocam em contraste com a Europa, concebida como seu lado oposto: a Europa é racional, progressista, universal e passível de transformação (ou mesmo de modernização) (Said, 1978), enquanto o Oriente é tudo o que ela não é.

Em termos saidianos, “nunca houve nada parecido com um Oriente puro ou incondicionado; do mesmo modo, nunca houve uma forma imaterial de Oriente, e muito menos algo tão inocente como uma ‘ideia’ do Oriente” (Said, 1996, p. 34) e, sendo ele, portanto, um sistema referencial – umbilicalmente ligado ao Ocidente –, a principal forma de concebê-lo enquanto ontologia é equipar os discursos sobre o Oriente com uma estabilidade histórica surpreendente, uma espécie de estagnação que o próprio autor define nestes termos:

A própria possibilidade de desenvolvimento, transformação, movimento humano – no sentido mais profundo da palavra – é negada ao Oriente e ao oriental. Estes, como qualidade conhecida e, em última instância, imobilizada ou improdutiva, vieram a ser identificados com uma espécie ruim de eternidade: disso provém, quando o Oriente está sendo aprovado, frases como ‘a sabedoria do Leste’. (Said, 1996, p. 214)

Por fim, quando falamos da dimensão política ou hegemônica, evidenciamos a instrumentalidade do orientalismo para os projetos imperialistas. O conhecimento acadêmico e o discurso essencialista forneciam justificativas para a dominação, apresentando-a como necessária e benéfica. Os governos coloniais recorriam ao argumento de que, sendo incapazes de autogoverno, os povos orientais precisariam da

³ O binômio “estrutural-estruturante” está diretamente ligado à ideia de *habitus*, desenvolvida por Pierre Bourdieu. Não pretendemos utilizar a categoria no presente artigo, mas parece-nos apropriado para lidar com a dimensão epistemológica do orientalismo. Ao mesmo tempo em que é fruto das conquistas imperialistas ocidentais no final do século XVIII, constrói justificativas, razoabiliza violências e obscurece a dominação trajando-a de erudição apaixonada. Em outras palavras, estrutura a brutalidade imperialista e é estruturado por ela.

O QUE OS HISTORIADORES PODEM APRENDER COM EDWARD SAID?

tutela europeia. Nesse sentido, o saber orientalista era financiado e mobilizado para fins práticos: legitimar a exploração econômica, a ocupação territorial e a imposição cultural. Como observou Lênin (2011), o imperialismo representava a fase superior do capitalismo, necessária para a expansão global do capital mediante a conquista de novos mercados, fontes de matérias-primas e reservas de mão de obra. O Oriente, nesse contexto, foi redescoberto não como espaço de alteridade autônoma, mas como recurso estratégico para a manutenção do sistema capitalista europeu:

Os capitalistas não partilham o mundo levados por uma particular perversidade, mas porque o grau de concentração a que se chegou os obriga a seguir esse caminho para obterem lucros, e repartirem-no 'segundo o capital', 'segundo a força', qualquer outro processo de partilha é impossível no sistema de produção mercantil e no capitalismo. (Lênin, 2011, p. 198)

É fundamental que esse “redescobrimento” seja problematizado. O Oriente foi elaborado como parte de um suposto “Velho Mundo” que, como lembra Said, se vincula até os textos de Ésquilo e Eurípedes (Said, 1996, p. 93). Mas desse mundo havia tensões que remontavam às Guerras Médicas ou às Cruzadas, procurando traçar as linhas de uma “geografia imaginária” que, com efeito, servia mais para representar uma noção ampla de ocidental (inclusive pensando a partir da cristandade) do que propriamente um sujeito político. De fato, durante a Idade Média, o olhar europeu sobre o Oriente esteve em grande parte restrito ao campo religioso, vinculado à herança do judaísmo, cristianismo e islamismo. Com a abertura da Europa após as revoluções e o avanço industrial, esse olhar foi reformulado para atender às novas demandas econômicas e geopolíticas. Todorov (2003) observa que a experiência da colonização das Américas desempenhou papel crucial na construção da dicotomia “eu/outro”, na qual a Europa se posiciona como civilizada e superior em contraste com o nativo:

Somente nesse ponto de vista, segundo o qual todos estão lá, e eu estou só aqui, pode realmente separá-la, e distingui-los de mim. Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a mim. Ou então, como um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos. Este grupo, por sua vez, pode estar contido numa sociedade: as mulheres para os homens, os ricos para os pobres, os loucos para os ‘normais’. Ou pode ser exterior a ela, uma outra sociedade que, dependendo do caso, será próxima ou longínqua: seres que em tudo se aproximam de nós, no plano cultural, moral e histórico, ou desconhecidos, estrangeiros cujas línguas e costumes não compreendo, tão estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie. (Todorov, 2003, p. 4)

Said amplia essa análise ao demonstrar que a Europa instrumentalizou no orientalismo o mesmo *modus operandi* do “outro” oriental para reafirmar a si mesma discursivamente. Rasha Ramzy, no artigo *Historiography as a means of power: 'otherization' and imperialism through the writings of Edward Said* (2006), afirma que o processo de “outrificação”, inerente aos discursos orientalistas, contaminou os esforços de comunicação entre diferentes culturas, polarizando percepções em dois eixos: Ocidente e Oriente (Ramzy, 2006, p. 87). Como destaca a autora, a argumentação saidiana

é de que a construção desse outro invariavelmente se relaciona a processos brutais de coerção do sujeito ocidental para fazer com que um não ocidental se revele, afinal, como Oriente perante seus olhos.

Esses três eixos são profundamente disruptivos porque, em última instância, operam a única maneira de o Oriente se revelar de forma ontológica, ou seja, precisamente por meio de discursos que o estruturam, os quais, por sua vez, estão condicionados tanto a uma epistemologia calcada na diagnose de povos e culturas quanto a projetos hegemônicos de outrificação de múltiplos sujeitos não europeus (ou não ocidentais). Há uma convergência entre o desenvolvimento dos estudos orientalistas e a expansão do capitalismo para além da Europa, algo que não é mero casuísmo, tampouco está distante do horizonte de Edward Said. Ainda que em *Orientalismo* a crítica ao capitalismo não esteja evidente, em *Cultura e imperialismo*, o autor utiliza-se de uma citação de Franz Fanon para retomar a crítica ao “capitalismo estrangeiro” e à dominação imperialista, bem como de uma de John Stuart Mill para desmerecer a ausência de capital produtivo nas colônias do Império Britânico que não fosse exclusivamente inglês (Said, 2011, pp. 46/158). Em outras palavras, para Said, é impossível tratar do imperialismo sem mencionar a força do capitalismo.

Há de se considerar que duas das principais inspirações teóricas de Said em *O Orientalismo* já indicavam que havia um caminho tortuoso a seguir numa eventual crítica anticapitalista, para a qual o livro efetivamente não parece estabelecer suas bases. Mas, ao se valer de autores como Michel Foucault e Antonio Gramsci em sua obra, Said pretende vinculá-la a um campo da teoria crítica radical.

De fato, o pensamento foucaultiano torna-se indispensável para a compreensão da lógica orientalista, pois, para Foucault (1999), o discurso não é mero conjunto de ideias ou representações, mas um dispositivo que articula saber e poder⁴. No caso do orientalismo, a literatura de viagem, as artes, os jornais e os currículos escolares funcionaram como meios privilegiados de difusão do discurso das elites e dos orientalistas, permitindo que se naturalizasse no senso comum. Tal naturalização é precisamente o que Gramsci (2001) descreve como hegemonia: o exercício do poder não apenas pela força coercitiva, mas pela construção de consensos que fazem parecer naturais e universais as ideias das classes dominantes. O essencialismo orientalista, portanto, deve ser entendido como um consenso produzido historicamente, mas apresentado como se fosse atemporal e ontológico. Praticamente incontestável.

Nesses termos, o orientalismo é um *dispositivo discursivo* que articula categorias de matriz foucaultiana, como “saber e poder” por um lado, e uma matriz gramsciana, articulando noções de “hegemonia” e “intelectual orgânico”. Essa articulação permite compreender como o orientalismo foi um elemento fundamental para a construção e consolidação não apenas da expansão colonial nos séculos XIX em diante, mas também da hegemonia burguesa ao longo do tempo.

Por sua vez, uma das peculiaridades de compreender o orientalismo como dispositivo discursivo é que ele estabelece as raízes para a própria fenomenologia. A título de exemplo, um atentado cometido em Lahore, uma manifestação política no Cairo, um discurso nativista em Beirute ou um opositor político em Riad são enquadrados em um

⁴ “Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (Foucault, 1999, p. 31).

dispositivo discursivo que transfigura a dimensão ontológica desses fenômenos – associando-os, por exemplo, a uma noção ampla e essencialista de *jihad* . A falsidade dessa concepção é evidente, mas não deveria surpreender que ainda hoje livros como *A crise do islã: guerra santa e terror profano* , de Bernard Lewis (2004), são referências historiográficas aceitas de forma canônica. Segundo Lewis, a

esmagadora maioria das autoridades mais antigas, citando as passagens relevantes do Alcorão, os comentários e as tradições do Profeta, discute *jihad* em termos militares. Segundo a lei islâmica, está de acordo com as escrituras fazer guerra contra quatro tipos de inimigos: infiéis, apóstatas, rebeldes e bandidos. (Lewis, 2004, p. 34)

Ao longo do livro, o autor demonstra que essa interpretação entrecorta os séculos, algo ligado desde a escrita do Corão, no século VII, até Osama Bin Laden, passando por turco-otomanos, abássidas, omíadas e o Al-Andalus. Como se sabe, contudo, Bernard Lewis era um notório militante sionista e, durante a chamada “Guerra ao Terror”, ele foi assessor especial do governo de George W. Bush, erudito e agente direto das estratégias imperiais norte-americanas no século XXI⁵. Poucos intelectuais serviram tão adequadamente ao modelo saidiano que correlaciona o orientalismo com a defesa do imperialismo quanto Lewis.

Do ponto de vista historiográfico, tais questões têm imensas implicações. É importante perceber que, a rigor, *Orientalismo* parece seguir ele mesmo uma história do orientalismo, procurando demonstrar nas suas origens os discursos capazes de conceber uma “geografia e uma história imaginativa” (Said, 1996, p. 65). No entanto, seu enfoque é a disciplina acadêmica, no que a filologia e a teologia foram *locus* fundamentais de análise na França e na Inglaterra dos séculos XVIII e XIX. Desse desenvolvimento, um novo tipo de orientalismo é visto nos Estados Unidos, no século XX, muito mais pragmático e alicerçado nas novas pretensões imperiais do Ocidente sobre o Oriente durante a chamada Guerra Fria⁶. Trata-se de uma história vista de forma dinâmica, sujeita às transformações da ordem imperialista no capitalismo global, entremeando camadas de textos e referenciais que retomam os antigos tropos do orientalismo do século XVIII.

Todavia, o empreendimento historiográfico de Said precisa ser colocado sob escrutínio não apenas pelo projeto que ele desenvolve em *Orientalismo* , mas também pela conflagração dos três eixos distintos e seu impacto no próprio campo historiográfico.

A História como empreendimento orientalista

A crítica de Edward Said ao orientalismo revela este como um fenômeno que ultrapassa os limites do campo acadêmico. Não se trata apenas dos vícios de uma única teoria ou dos perigos de uma abordagem disciplinar, mas de um sistema de representações hegemônicas que estrutura relações de poder e se inscreve no senso comum; não é ingênuo, mas sim resultado de disputas históricas, sedimentadas em

⁵ Ver mais no artigo *Bernard Lewis, o historiador que ressuscitou o “choque de civilizações”, morreu aos 101 anos* (Murphy, 2018).

⁶ É importante destacar que o próprio Said não ignora os desdobramentos de outros tipos de orientalismo conforme as pretensões imperiais de diversos países e suas próprias constituições acadêmicas. Ver Said (1996, pp. 30-31).

discursos que se naturalizam. Isso adentra diferentes campos disciplinares, como o da História; de fato, ao longo de *Orientalismo*, Said utiliza o termo “geografia imaginativa” para se referir à operação intelectual que atribui determinados limites físicos ao Oriente, mas numa breve passagem, ele afirma a existência não apenas da geografia, mas também de uma “história imaginativa” (Said, 1996, p. 65), que inspiraria, portanto, a própria disciplina de História.

Procurando estabelecer alguns nexos explicativos para o termo, talvez seja relevante reconstituir uma das críticas principais desferidas a Edward Said e seu método. Não sendo historiador de formação, e sim crítico literário, o autor foi acusado de realizar saltos temporais excessivos para justificar a permanência do orientalismo em diferentes contextos históricos. O indiano Aijaz Ahmad, no ensaio *Orientalismo e depois: ambivalência e posição metropolitana na obra de Edward Said* (Ahmad, 2002), por exemplo, contesta Said quanto à falta de rigor historiográfico, especialmente no que se refere à historicidade de sua argumentação, permitindo-se saltos temporais indiscriminados em sua obra. Segundo o crítico literário indiano, o exame das textualidades ocidentais sobre o não Ocidente é feito de forma isolada. Ao mesmo tempo, embora Said recorra à Grécia Antiga em suas análises, o marco significativo de sua abordagem é o século XVIII (Ahmad, 2002, p. 130)⁷, o que geraria incoerência na própria estrutura argumentativa. Crítica semelhante foi explorada por Robert Irwin, ao afirmar que Said retoma a ideia de uma distinção entre Ocidente e Oriente “no tempo da Ilíada” (Irwin, 2006, p. 18). Todavia, tais críticas devem ser redimensionadas, pois se o problema saidiano é a falta de rigor crítico quanto ao conteúdo da representação histórica feita no livro, o próprio Said afirma:

Os estudiosos sabem mais agora sobre o mundo, o seu passado e o seu presente, do que sabiam, por exemplo, no tempo de Gibbon. Mas isso não quer dizer que saibam tudo o que há para saber, nem, mais importante, que o que sabem desfaz efetivamente o encanto do conhecimento geográfico e histórico imaginativo que estive considerando. Não temos de decidir aqui se esse tipo de conhecimento imaginativo inspira a história e a geografia, ou se de algum modo ele as atropela. Digamos apenas, por enquanto, que está presente como algo a mais do que parece ser um conhecimento meramente positivo. (Said, 1996, p. 65)

Nesse ponto, é possível afirmar que a historicidade que Said reivindica não é da concepção originária da imaginação sobre o Oriental, mas sim a historicidade dos elementos reivindicados, no século XVIII, para estabelecer essa “história imaginativa” que marca a outrificação do sujeito oriental. Ao percorrer os textos de Ésquilo ou Eurípedes, não se busca construir uma genealogia do discurso orientalista que date do século V a.C., mas sim compreender que “o intercâmbio entre os sentidos acadêmico e mais ou menos imaginativo do orientalismo é constante, e desde o final do século XVIII tem havido um comércio considerável, totalmente disciplinado – talvez até regulado – entre os dois” (Said, 1996, p. 15). Esse intercâmbio é a base da discussão sobre a imaginação histórica,

⁷ A crítica de Aijaz Ahmad é duramente refutada no artigo *A critique mishandled*, de Benita Parry (1993). Em defesa de Said, Parry alega que Ahmad distorceu os paradigmas de diferentes escolas de pensamento para impor-lhes o rótulo de “emburguesamento”, por conta de suas eventuais afiliações à intelectualidade metropolitana. Para a autora, o que realmente estrutura a crítica de Ahmad é uma profunda má-fé (Parry, 1993, p. 121), capaz de colocar no mesmo “balaio” análise de discurso colonial, teorias literárias terceiro-mundistas, estudos subalternos, pesquisadores de culturas afro-americanas e até mesmo a ficção de Salman Rushdie.

ou seja, quando as bases literárias do chamado Ocidente serão reivindicadas para sustentar uma nova concepção de historicidade. Benita Parry, ao defender Edward Said das críticas de Aijaz Ahmad, afirma que um dos méritos da obra do intelectual palestino é que ele é capaz de revelar a própria representação histórica do Ocidente como um elemento autorreferencial, movido por uma “imaginação” específica que embala a ideia de assimetria entre as culturas (Parry, 1993, pp. 126-127).

Nesse caso, é possível afirmar que a força do argumento saidiano sobre a historicidade do orientalismo depende, invariavelmente, de elementos históricos como a produção do pensamento iluminista europeu e, claro, do imperialismo ocidental. Em outras palavras, a obra de Said deve ser entendida no campo da teoria crítica, cuja função não é tanto reconstituir linearmente processos históricos, mas oferecer ferramentas analíticas para desvelar as estruturas de poder subjacentes à produção de conhecimento.

Se, por um lado, a perspectiva saidiana aponta para uma “história imaginativa”, por outro, os intercâmbios com a História disciplinar precisam ser colocados sob escrutínio. Criada na Europa do século XIX em meio ao entusiasmo pela racionalidade e pelo avanço das ciências, ela buscava afirmar-se como um saber científico, sujeito a critérios de prova e factualidade. A busca pela verdade e por uma concepção de objetividade científica que embalsamaram a História como disciplina, contudo, é colocada sob certo questionamento diante de tais intercâmbios com a “história imaginativa” previamente existente que estabelecia as bases para uma suposta diferença entre Ocidente e Oriente. Essa orientação levou os historiadores, assim como filólogos e linguistas, a contribuir para a legitimação do discurso orientalista, reforçando a ideia de que o Oriente sempre teria sido o que os europeus diziam que era.

Nesse sentido, Said reivindica uma categoria fundamental que o orientalismo legará para a História: a noção de “essencialismo sincrônico” (Said, 1996, pp. 245-246). Entendido nesses termos, o Oriente se configuraria como algo a ser atingido somente por meio de uma visão panóptica, na qual a dimensão diacrônica, quando aparece, se resume a um detalhe que não altera a imagem estável desse outro oriental. Assim, privados da dimensão diacrônica e da historicidade, a História como disciplina trataria o Oriente em uma imagem estática, congelada e essencializada. Um exemplo curioso para isso pode ser observado na célebre obra *Uma história dos povos árabes*, do historiador anglo-libanês Albert Hourani. Nas páginas finais de seu livro, o autor procura explicar, com base nas teorias de Ibn Khaldun sobre a decadência do poder político, a estabilidade de certos regimes no chamado mundo árabe durante a década de 1970 (Hourani, 2000, p. 451). Há aqui um uso de metáforas e conceitos que remetem invariavelmente a um passado islâmico e até mesmo de um sentido de admiração ao utilizar o filósofo tunisiano para explicar realidades muçulmanas. Contudo, a distância de mais de seis séculos, somada às investidas imperialistas do Ocidente na região, tende a tornar o esforço de Hourani muito mais um empreendimento orientalista – olhando sempre para certa estagnação do seu objeto – do que propriamente uma homenagem a Ibn Khaldun. Não obstante a obra percorra mais de mil anos da história dos povos árabes, a dimensão diacrônica sempre está sujeita a se tornar fenômeno menor diante de uma imagem estática.

Essa noção de essencialismo sincrônico empregada por Said está diretamente ligada à obra do antropólogo saudita Talal Asad, *Two European images of non-European rule*. Nesse artigo, Asad procura demonstrar que as diferentes reações de acadêmicos europeus quanto às formas de governo de sociedades africanas e islâmicas estão diretamente ligadas não apenas às transformações dos campos disciplinares da

Antropologia, mas também ao contexto político que separa o contato e a dominação europeia em ambos os casos. Contudo, as diferenças que existem no tratamento dos antropólogos recaem sobre um mesmo processo no qual “a história islâmica colapsa em um essencialismo sincrônico, por razões semelhantes às quais a história africana colapsa nas mãos da antropologia funcionalista” (Asad, 1973, p. 271). Para isso, o orientalista e o africanista encontram-se no ato de criar ilações, imagens que apelam ao sincronismo de forma horizontal, criando unidades em torno de concepções abstratas de religiosidade e raça.

Nesses termos, o que constitui a imagem sincrônica desse outro é, portanto, uma combinação de repetição, tradição e imobilidade. Vale notar, como lembra Said, que o ponto de partida de muitos orientalistas era a filologia e a teologia; a língua e a religião — instituições que se consolidam em longos períodos e são apreendidas de forma estrutural por boa parte da história das Ciências Sociais —, mobilizadas como prova de uma suposta imutabilidade estrutural, funcionando como evidências de que o “Oriente sempre foi e sempre será o mesmo”.

Esse mecanismo produz uma espécie de conversão na qual o indivíduo oriental deixa de ser sujeito e se transforma em objeto de saber, estabilizado e homogeneizado sob a autoridade de um discurso científico. Porquanto os filólogos franceses estudavam os idiomas semitas, o sujeito que se identifica com a língua e a transforma de maneira criativa vai se tornando eclipsado. De sujeito converte-se em objeto, e a língua, conforme estudada pelo intelectual ocidental, passa a determinar o ser não ocidental (Said, 1996, p. 328). Tal lógica não se restringe ao caso semita, mas nele encontra seu paradigma, uma vez que, para a Europa, o advento do islamismo teria simbolizado a “decadência do Oriente” conquanto, para Ernest Renan, em 1865, “o semítico era uma forma estável de decadência cultural” (Said, 1996, p. 149). Em termos religiosos ou linguísticos, a imagem do essencialismo sincrônico se impõe e, com ele, são atribuídos demais valores essencialistas nos quais o Oriente é simultaneamente descrito como espaço do despotismo, da misoginia e da tradição, e também como lugar da luxúria e do prazer exótico.

Na lógica desse essencialismo sincrônico, a história oriental é concebida como dotada de imobilidade, praticamente impermeável à transformação, sendo condenada à estagnação. A partir de uma reflexão acerca do regime de historicidade moderna (Hartog, 2011), tal percepção sobre a impossibilidade de transformação do outro cumpre uma função decisiva: para o Ocidente a experiência dos sujeitos históricos se ancorava no passado — concebido como concluído, enquanto o futuro se projetava como horizonte aberto de mudanças. Para esse Oriente, criado como espelho invertido do Ocidente, a temporalidade se reduzia a uma tradição imutável, de modo que sua expectativa de futuro era apenas o retorno ao que já existia, sendo reforçada por estruturas de longuíssima duração. Inspirada na obra *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* (Koselleck, 2006), tal reflexão permite afirmar que a filosofia da História na modernidade foi marcada por uma série de conceitos que buscaram articular passado (experiência) e futuro (expectativa), e, por sua vez, afirmar também que o espaço do Oriente era o da redução profunda da expectativa e do futuro.

Do ponto de vista dos regimes de historicidade que se impunham na consolidação da disciplina, a intelectualidade francesa do século XIX viu Jules Michelet escrever sua *Histoire de la Révolution Française*, obra em que se depara com o tema da aceleração do tempo, e Ernest Renan publicar sua *História geral das línguas semíticas*, obra em que trata

da estabilidade das formas das expressões orais dos povos semíticos. Enquanto a Europa tinha, portanto, seu horizonte de expectativa alargado pela teleologia do progresso, o chamado Oriente era convertido em uma noção de experiência diluída no próprio passado, estagnada e refém do atraso – concebido sempre de forma essencialista. Nesse aspecto, é possível afirmar, contudo, que a pretensão de uma História universal – ou universalista – nada mais era do que a reprodução de certos tropos narrativos advindos do orientalismo, assegurando a noção de “falta” aos povos não europeus referente à própria história.

Em termos semelhantes, a obra *O roubo da História*, do antropólogo Jack Goody, destaca que um dos principais erros incorridos no campo da História foi justamente as distinções categoriais existentes entre Europa e Ásia. Embora a Europa tenha formulado categorias como “despotismo asiático”, “excepcionalidade asiática” e distintas formas de razão e cultura completamente alheias à realidade europeia, não se construíram categorias capazes de elaborar uma universalidade adequada (Goody, 2008, p. 9). Nesses termos, a universalidade apresenta-se sempre como um duplo: na pretensão eurocentrada de tornar-se centro (ou uma cultura mundializada, como refere Said) e na concepção de “falta” que marca a experiência não europeia.

Tal percepção foi sutilmente abordada por Albert Memmi, em *Retrato do colonizado*. Para ele, a dinâmica colonial impunha ao sujeito colonizado uma espécie de “paradigma da falta”, fosse ela psicológica, cultural ou ética (Memmi, 2007, p. 122). Da forma como compreendemos esse paradigma, transferindo-o para o campo da historiografia, essa falta se manifestaria justamente no campo da temporalidade: ao ser posicionado fora da modernidade europeia, o Oriente é percebido como incapaz de superar a tradição e, portanto, deficiente em relação ao *telos* europeu. Há, contudo, um paradoxo que merece ser destacado: ainda que a História disciplinar tenha se consolidado no século XIX, este foi por excelência o século da mais profunda transformação do mundo não europeu, da destruição e desestabilização de antigos impérios e estruturas geopolíticas (Pureza, 2023, p. 58). A chamada “eternidade ruim” a que estavam relegados os povos do chamado Oriente estava longe de ser marcada por qualquer dose de estabilidade política (Said, 1996, p. 214), ou seja, o colonialismo, ainda que representasse, historicamente, esse outro como estagnado, ou mesmo imutável, reconfigurou as condições de futuro no Oriente, produzindo um encurtamento do horizonte de expectativa.

Nesse sentido, há dois conceitos específicos do âmbito da historiografia que podem ser colocados sob escrutínio desse essencialismo sincrônico e que apontam precisamente como as perspectivas orientalistas lidaram com a questão do futuro e do passado de povos não ocidentais: a noção de revolução, por um lado, e a noção de atraso, por outro.

Sobre revolução, Rasha Ramzy faz uma reflexão intrigante ao ver como o conceito é articulado em Said. Em *Orientalismo*, nas suas páginas finais, o autor entra em uma querela direta com o historiador Bernard Lewis. Num jogo de paráfrases, Said mostra que a concepção etimológica de revolução no mundo árabe passa pelo termo *thawra*, que autores como Bernard Lewis definiram como levantar-se (associando ao ato de levantar-se do camelo) (Said, 1996, pp. 319-320). O uso etimológico destaca que, na concepção tradicional orientalista, a revolução – ponto de partida da historicidade contemporânea em sua concepção eurocêntrica – nada mais é do que o ato de se levantar de um camelo quando se vê seus significados fora desse espaço.

Seguindo os passos de Koselleck, o grande marco dos séculos XVIII e XIX na historiografia era de que o léxico “revolução” passara a significar a transformação política e social que alarga de forma indelével o horizonte de expectativa. Em outras palavras, o regime de historicidade moderno passaria a ter como característica a possibilidade do novo, de algo amplo que poderia tanto ser aterrador (numa narrativa reacionária) quanto desejável (numa narrativa revolucionária). Para Bernard Lewis e demais orientalistas, tal alargamento rumo ao futuro é privilégio exclusivamente ocidental; para os povos não europeus, nada mais era do que se levantar do camelo, afirmado em um tom jocoso e irônico que converte as transformações desses povos em meros espasmos dentro de um corpo estável e estagnado (Ramzy, 2006, p. 89)⁸.

Sem a possibilidade da revolução, o regime de historicidade moderno estaria interrompido fora do mundo ocidental, envolto apenas no encurtamento da experiência e na ausência de um horizonte de expectativa. Diante dessa falta, a própria História se torna um projeto interdito, entendida como uma ciência capaz de produzir um sentido para o tempo e resumida a somente uma dimensão sincrônica. Dessa posição não deve se depreender que o futuro está completamente interdito na História dos povos não ocidentais; esse passa a depender da própria dominação ocidental, que se torna responsável por acelerar e dinamizar a História, justificando, assim, o colonialismo e o imperialismo. Em outras palavras, para a historiografia de cunho orientalista, o que faz com que a História fora da Europa passe a ter um horizonte de expectativa é precisamente a ação do Ocidente – e qualquer coisa fora disso não é mais do que o levantar-se de um camelo.

A forma mais complexa desse dilema aparece na longa citação que Edward Said produz a partir da fala de Lorde Balfour na Câmara dos Comuns em 1910, referente aos dilemas dos ingleses no Egito. Ao afirmar que os ingleses conheciam melhor a civilização egípcia do que a civilização de qualquer outro país, encontrava com isso a justificativa para a dominação absoluta do país africano sob a tutela britânica (Said, 1996, pp. 61-64)⁹. Conhecer e estagnar são tarefas políticas para as quais a historiografia invariavelmente servia de cúmplice, sendo que tais ações ocorriam ao mesmo tempo em que o Império Britânico gastava enormes quantias de recursos financeiros e humanos para impedir que

⁸ Há uma questão bastante ilustrativa desse processo na contemporaneidade. O termo *primavera árabe*, ou *Arab Spring*, nada mais é do que um vocábulo originário de um artigo de divulgação científica do professor Marc Lynch, na George Washington University. Como destaca Sean David Hobbs, o uso do termo remonta ao passado da própria Europa e sua Primavera dos Povos, referente aos eventos entre 1845 e 1848 no continente. O fato de o vocábulo ser utilizado de forma acrítica nos levantes nos países árabes e do Norte da África no século XXI remete à ideia de uma mimese das revoluções empreendidas pelos europeus há mais de 150 anos. Além disso, a massificação do termo “árabe” para diferentes realidades da região tende a eclipsar confrontos étnicos para sobrepor uma homogeneidade cultural e política condizente com os propósitos orientalistas de dominação imperialista. Para mais, ver o artigo de Sean David Hobbs, *Why the phrase “Arab Spring” should be retired*, publicado em 2021 em <https://www.thecaireview.com/essays/why-the-phrase-arab-spring-should-be-retired/>.

⁹ Cabe aqui destacar o trabalho de Martin Bernal, *Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization* (1987). Profundamente inspirado por Edward Said, Bernal argumenta que os estudos clássicos foram vitimados por um movimento de “arianização” no qual as raízes indoeuropeias passaram a justificar politicamente a opressão imperial do Ocidente sobre o espaço do antigo Mundo Clássico. Nesses termos, conforme destaca no volume I de sua obra, a base da egiptologia pós-1840 ganharia contornos cada vez mais racistas. Bernal ainda enfatiza que, em 1904 (seis anos antes do discurso de Lorde Balfour), o proeminente egiptólogo inglês Wallis Budge afirmou que os egípcios, “sendo fundamentalmente um povo africano”, possuíam todas as virtudes e os vícios que caracterizavam os povos do Norte da África, tornando-os avessos “à metafísica no sentido moderno desta palavra”, pois “nenhuma língua africana é capaz de expressar especulações de natureza teológica, ou filosófica” (Bernal, 1987, p. 261).

os povos sob seu jugo fossem capazes de algum tipo de autogoverno¹⁰. Uma revolução que, porventura, sugerisse a possibilidade de representação direta era logo vetada por figuras como Balfour, que afirmava “pode-se examinar toda a história dos orientais no que se chama, falando amplamente, o Leste, e jamais se encontrarão vestígios de autogoverno” (Said, 1996, p. 63).

Se, por um lado, a noção de revolução é concebida como exógena a essa categoria outro, “o árabe” (ou, de forma mais ampla, ao Oriental), o que configura essa impossibilidade é a noção de “atraso”. Como lembra Said, uma das chaves reflexivas aqui é precisamente a ideia de atraso, que estabelece a *démarche* de um tempo histórico que o Oriente ainda não atingiu. O chamado “atraso oriental” só poderia se legitimar, em termos mais amplos, se houvesse uma mesma temporalidade que entrecruzasse todos os povos. Conquanto o Oriente fosse visto como “imóvel” ou “improdutivo”, essa temporalidade era subsequentemente acionada como parte constitutiva não só da “História imaginária”, mas também da História disciplinar.

Dipesh Chakrabarty, em *Provincializing Europe*, destaca, por meio de uma brincadeira com o termo inglês *late capitalism*, os impasses dessa temporalidade colonizadora (Chakrabarty, 2000, p. 7). Embora se refira a um uso costumeiro de “capitalismo tardio” (em clara referência aos países capitalistas mais desenvolvidos, cf. Mandel e Jameson), a mesma palavra em inglês pode ter outra conotação, significando “capitalismo atrasado” (num léxico que remonta ao chamado Terceiro Mundo no século XX). As noções de tardio e atrasado, que compartilham o mesmo léxico na língua inglesa, constituem o ponto de partida para uma reflexão mais profunda sobre a própria história do capitalismo. Para o historiador indiano, essa história foi efetivamente dominada por um historicismo particular, segundo o qual o destino dos povos não ocidentais ainda é ver a Europa e o Ocidente como seu “inevitável futuro” (Chakrabarty, 2000, p. 82). O mérito de sua indagação, contudo, não é negar certas diatribes políticas em termos como “desenvolvimento” e “subdesenvolvimento”, mas entender como determinada forma de pensar o tempo histórico como abstração depende invariavelmente da noção de atraso para significar aquilo que o capital ainda não conseguiu conquistar.

Em outras palavras, o “atraso” faz parte de um regime de historicidade invariavelmente burguês que induz os historiadores a investigar as causas do “atraso” tendo como *telos* o desenvolvimento capitalista da Europa Ocidental. Em termos semelhantes, Partha Chatterjee identificou essa lógica como um “tempo homogêneo do capital”, no qual os obstáculos para o desenvolvimento pleno do capital são vistos simplesmente como sinais de ‘atraso’, resquícios de lógicas ‘pré-capitalistas’, ou ‘pré-modernas’ (Chatterjee, 2004, p. 55). Esse tempo vazio nada mais é do que a utopia do capital, cuja forma estruturante é inevitavelmente colonizadora – e não deveria soar como surpresa o fato de que esse tempo, por meio da lógica do atraso, pode utilizar a História como instrumento colonial.

Tais conceitos, “revolução” e “atraso”, servem para estabelecer as premissas do orientalismo que estruturam essa “história imaginativa”. A revolução é o *telos* interrompido do não ocidental que, por conta de seu atraso, depende do europeu para guiar o processo de transformação no qual, contudo, será marcada a dependência desse outro oriental. Em outras palavras, haveria um afogamento tão grande no passado que o

¹⁰ O termo “Império Britânico” é empregado aqui meramente como exemplo, sem qualquer cunho exclusivista. Na Era dos Impérios, seria imprudente conceber que algum império articulou lógica dissonante ao produzir a História dos povos sob seu domínio.

futuro seria completamente abortado, abolindo, assim, a expectativa, e diluindo a experiência em modelos estáticos. Todavia, considerando as transformações geopolíticas da contemporaneidade e a presença inegável de revoluções em espaços não ocidentais no século XX (Hobsbawm, 2011, pp. 311-345), seria importante refletirmos também sobre algumas metamorfoses do orientalismo no âmbito da História.

Presentismo, orientalismo e os dilemas da história imaginativa

A crítica de Said se articula, ainda, à reflexão sobre os regimes de historicidade. Na modernidade ocidental, o passado é concebido como experiência concluída, enquanto o futuro se apresenta como horizonte aberto de possibilidades, marcado pela imprevisibilidade e pela expectativa de transformação. O Oriente é representado como espaço de um tempo cíclico, essencialmente sincrônico e incapaz de projetar rupturas. É essa assimetria temporal que fundamenta, no discurso colonial, a justificativa para as chamadas “missões civilizatórias” e a constante tentativa de submeter o Oriente ao *telos* da modernidade europeia.

É possível afirmar que a ênfase na modernidade é uma questão crucial na História disciplinar. O modelo quadripartite (Antiguidade, Idade Média, Modernidade e Contemporaneidade), que ainda hoje embasa currículos acadêmicos dentro e fora do Ocidente nada mais é do que “um fato francês”, como bem lembra Jean Chesneaux (1995, p. 93). Para o autor, a modernidade se torna a obsessão burguesa sobre a própria História, o momento em que a classe se realiza politicamente. A sua função pedagógica, portanto, remete a uma noção na qual a burguesia francesa e a Revolução de 1789 são os devires modernos por excelência, os quais o resto do mundo ainda não atingiu. É estranhamente familiar a uma noção hegeliana de História, na qual a razão da História é a realização não apenas do Estado nacional, mas também da burguesia. E cabe ressaltar, uma burguesia francesa. Aos que não possuem a mesma experiência histórica, o limite das perspectivas é basicamente o da emulação da historicidade francesa – a ser ensinada nos livros didáticos e nos currículos escolares. Essa emulação, contudo, como visto anteriormente, seria impedida pelo próprio atraso – no que ela se tornaria uma imitação do modelo europeu, mas sempre em falta com ele.

Se a nação e o capitalismo são o paradigma por excelência da modernidade, cabe destacar a leitura de Homi Bhabha, que questiona o lugar do espaço colonial na história, uma vez que nem a nação nem o próprio capitalismo se resolvem plenamente nesse espaço, concebido como o outro da modernidade europeia (Bhabha, 1998, p. 200). Disso decorre que concepções historicistas só estão presentes como artificialidade constitutiva de um tempo homogêneo e vazio, tipicamente ocidental – aos demais povos, primeiro precisam ser criados como uma homogeneidade, e, posteriormente, serialmente dispostos numa sequência temporal na qual a modernidade seria o seu *telos*.

Disso decorre uma obsessão ocidental, majoritariamente presente nas universidades americanas, que são os chamados estudos de área (*area studies*). Neles, intelectuais dos mais diferentes campos do conhecimento se configuram em especialistas sobre determinadas regiões (Oriente Médio, América Latina, Ásia, África etc.), permitindo-se estabelecer discursos de autoridade que reforçam a outrificação. Em seu artigo “*Memories of underdevelopment*” after *Area studies*, Harry Harootunian afirma que tal campo foi forjado na ênfase na “modernidade” de várias partes do globo, o que

seria, segundo o autor, nada mais do que uma representação equivocada da acumulação capitalista. A ênfase na modernidade é, em certa medida, a retomada do léxico do “atraso”, tão condizente com o regime de historicidade ocidental acerca do Oriente (Harootunian, 2012, pp. 7-8). Em outras palavras, o esforço colonial de impor sobre o outro o seu desenvolvimento reforça a sua incapacidade de representar a própria revolução e as próprias transformações¹¹.

A atualidade do diagnóstico de Said se verifica na permanência do orientalismo sob novas roupagens. Se no século XIX o discurso se revestia da autoridade científica e institucional, no início do século XXI ele ressurge em intelectuais como Bernard Lewis, que reforça a demonização do Islã e atualiza o discurso da alteridade perigosa. Nesse sentido, o orientalismo não desapareceu, mas assumiu novas estratégias, sobretudo no contexto estadunidense pós-11 de setembro. Como afirma Said, trata-se de uma estrutura resiliente, capaz de se rearticular continuamente, mantendo intacta sua função política e cultural.

Contudo, no contexto pós-11 de setembro, percebe-se que uma mudança profunda opera na lógica *orientalista*, em evidência não apenas por novos ideólogos, como Samuel Huntington, mas também pelas mudanças do próprio regime de historicidade específico de nossa era, o chamado “presentismo”. O termo, empregado por François Hartog (2011, pp. 37-38), remete a um novo regime de historicidade no qual se estabelece a relação entre um passado “esquecido ou demasiadamente lembrado”, um futuro “que quase desapareceu do horizonte” e um presente “consumado no imediatismo, ou quase estático”. Segundo Rodrigo Turin, tal regime de historicidade está perfeitamente alinhado aos tempos neoliberais vividos, configurando-se como um regime de temporalidade propriamente dito, dilatando-se para muito além dos marcos disciplinares da História (Turin, 2019, p. 249).

Do ponto de vista das antigas sociedades coloniais – agora traduzidas como pós-coloniais, uma nova temporalidade emerge questionando as tradições teleológicas, como bem indica Bhabha (1998, p. 217). O modelo homogêneo de tempo que a nação propunha esbarrava em múltiplas tensões e num efeito pluralista no qual a noção de “povo” como singularidade não poderia se realizar no típico modelo eurocentrado. Mahmood Mamdani, por sua vez, destaca que essa concepção foi domada dentro do espectro dominante dos Estados-nacionais no mundo pós-2001 e, portanto, a tarefa de “decolonizar” as múltiplas identidades de Estados plurais (como, por exemplo, a África do Sul pós-*apartheid*) se dá justamente na proposta radical de historicizar radicalmente todas as identidades presentes numa comunidade imaginada (Mamdani, 2020, p. 19). Não é à toa que em seu célebre posfácio da edição de 1995, Edward Said reafirma que são justamente os intelectuais comprometidos com uma agenda pós-colonial crítica que efetivamente coloca em xeque os princípios eurocêtricos da nação – e, se podemos acrescentar, também do capital e do tempo homogêneo e vazio que o retroalimenta.

É precisamente nesse ponto que retomar Said se torna fundamental. Para o autor palestino, a “história imaginativa” sempre desempenhou um papel central na legitimação do orientalismo: com seu essencialismo sincrônico, ela congelava, essencializava e

¹¹ Daniel Vukovich produziu um instigante desdobramento dessa questão em que reflete sobre a forma como os sinólogos ocidentais observam a China pós-1949. Discutindo o conceito de “orientalismo sinológico”, o autor discute a noção de “sameness”, para demonstrar que há um esforço intelectual para narrar a história chinesa por bases que se assemelhem mais e mais com a história ocidental. Ver mais em: Vukovich (2013, pp. 10-12).

transformava o Oriente em objeto. Era preciso cortar desse outro, não ocidental, sua dimensão diacrônica para estabilizar sua dominação. Todavia, diante da suspensão da temporalidade histórica desse novo regime de temporalidade, o discurso orientalista estranhamente perde sua força não por fatores internos, não obstante as incessantes lutas anticoloniais dos últimos séculos, mas pela ausência de um *telos* dentro do próprio espaço ocidental. São tempos, afinal de contas, de periferização do capitalismo como processo socio-histórico, no qual as posições historicamente constituídas de centro e periferia parecem difusas diante de verdadeiras ilhas de acumulação primitiva em espaços tradicionalmente metropolitanos (Canetiti, 2022, pp. 2-3).

Esse colapso do *telos* que fortalecia a “história imaginativa” tão cara aos orientalistas abre um espaço paradoxalmente fértil para a crítica ao orientalismo e às concepções eurocêntricas de História: se o futuro não mais existe como meta a ser atingida, as demandas imediatas do presente tornam-se urgentes, e a própria ausência de um caminho processual cria a possibilidade de cortes abruptos na história. Paulo Arantes caracteriza essa condição como um “regime de urgência”, definido pelo “tempo intemporal da urgência perpétua” (Arantes, 2014, pp. 94-97). Trata-se de um presente contínuo, em que não há mais etapas a serem percorridas nem horizontes longínquos a serem conquistados. Nesse tempo comprimido, a insurreição pode emergir em qualquer instante, justamente porque não há um processo a mediar a transformação: a ruptura se torna sempre iminente – e por isso tão imprevisível e tão perigosa.

Em termos globais, contudo, é possível afirmar que os efeitos desse presentismo não se limitam ao Ocidente. A intensificação da globalização no século XXI levou à difusão de um estado de desesperança generalizada em relação ao futuro, perceptível em diferentes movimentos sociais e políticos. A ausência de expectativa não conduz necessariamente à passividade, mas, ironicamente, ativa um potencial de insurreição, na medida em que a sobrevivência imediata se impõe como prioridade. Nesse sentido, a suspensão da “história imaginativa” emerge como um bônus, no qual atraso e revolução não são mais léxicos apreensíveis na metrópole, esvaziando a força do discurso orientalista e revelando as fissuras de um tempo contemporâneo em que o futuro deixou de ser promessa e passou a ser ameaça.

Nesse sentido, a atualidade da análise saidiana ainda permite desvelar como representações históricas se atualizam e se reproduzem, revelando agora não apenas o passado colonial, mas também os dilemas e mal-estares do presente. Ao mesmo tempo, num país de Sul Global, prenhe de contradições e ainda marcado por uma série de estruturas coloniais, o Brasil invariavelmente precisa desenvolver uma academia capaz de se voltar para outras regiões do planeta sem um olhar excessivamente eurocentrado. No que se depreende de nossa reflexão até o momento, o campo historiográfico precisa instituir novas balizas para refletir historicidades desviantes sem o peso da “história imaginativa” ocidental do século XIX e, de preferência, rompendo com o presentismo imobilista que reina dominante no regime de temporalidade dos tempos neoliberais.

Considerações finais

Uma questão paira no ar: o quanto os protestos em Tunis e no Cairo, em dezembro de 2010 e janeiro de 2011, não influenciaram jovens militantes a ocuparem

Wall Street meses depois? O quanto o eixo das mobilizações do tempo histórico parece agora desorientado aos olhos do Ocidente? O que isso modifica efetivamente na nossa percepção sobre esse outro não ocidental do qual, inclusive, somos parte constitutiva como brasileiros?

De fato, considerando os comentários satíricos de Lewis sobre a ausência do termo “revolução” na língua árabe, o Ocidente, até 2001, ainda podia se autointitular como responsável por trazer a paz, a ordem e até mesmo a modernidade para os povos que ainda não haviam atingido esse estágio. De fato, ao longo dos séculos XIX e XX, o discurso orientalista podia sustentar-se na promessa de conduzir o “atrasado” ao progresso, num exercício que configurava a “história imaginativa” e que tanto influenciava a História disciplinar. Todavia, considerando o presente primeiro quarto do século XXI, é questionável o que o Ocidente pode efetivamente oferecer, pois não há uma concepção de modernização capaz de dar conta dos impasses dentro do próprio centro histórico do capitalismo, tampouco, em eras neoliberais, pode-se falar em futuro promissor, tendo em vista que o movimento especulativo é sempre o da urgência – como lembra Milton Santos (2001, p. 34), um dos fenômenos mais aterradores da globalização é nosso estado de crise permanente. A transformação e os ideais revolucionários de outras épocas se diluíram e se espalharam em meio a outras urgências, nas quais há muito tempo o chamado Terceiro Mundo é muito mais fértil em termos de imaginação revolucionária do que o Ocidente.

O próprio Said, ao longo dos seus últimos anos após a publicação de *Orientalismo*, via com pessimismo a permanência dos tropos orientalistas, que acreditavam que os ataques americanos ao Afeganistão e ao Iraque iriam “libertar” esses povos do atraso – um atraso inerente ao islã, como por vezes o próprio Bernard Lewis concebia (Pureza, 2023, p. 55). Em tons bem mais cruéis, percebe-se uma terrível permanência de tropos orientalistas na ocupação israelense em Gaza hoje – mas muito menos propensa a civilizar os palestinos e muito mais inclinada ao seu extermínio (Daher, 2024).

Nos tempos atuais, após a devastadora crítica de *Orientalismo*, criou-se um impasse aos historiadores que pretendem efetivamente estudar a Ásia. Refletir, portanto, sobre esses impasses, é refletir sobre o campo historiográfico, não só sobre sua configuração passada, mas também sobre os desafios do presente e os dilemas éticos do futuro.

Referências bibliográficas

- Ahmad, A. (2002). *Linhagens do presente: ensaios*. Boitempo.
- Arantes, P. (2014). *O novo tempo do mundo*. Boitempo.
- Asad, T. (1973). Two European images of non-European rule. *Economy and Society*, 2(3), 263–277.
- Bernal, M. (1987). *Black Athena: The afroasiatic roots of classical civilization. Volume 1: The fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. Rutgers University Press.
- Bhabha, H. (1998). *O local da cultura*. Editora UFMG.
- Canettieri, S. (2022). A crítica do presentismo historiográfico a partir da concepção de “tempo curto” em Marc Bloch. *Revista de Teoria da História*, 3(7), 1–17.

- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe*. Princeton University Press.
- Chatterjee, P. (2004). *Colonialismo, modernidade e política*. Ed. UFBA.
- Chesneaux, J. (1995). As armadilhas do quadripartismo histórico. In J. Chesneaux (Org.), *Por uma história mundial* (pp. 30–36). Instituto Piaget.
- Daher, J. (2024, 1º abril). Orientalism, imperialism and the Western coverage of Palestine. *Al Jazeera Media Institute*. <https://institute.aljazeera.net/en/ajr/article/2619>
- Foucault, M. (1999). *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (R. Ramalhe, Trad., 20ª ed.). Vozes.
- Goody, J. (2008). *O roubo da História: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. Contexto.
- Gramsci, A. (2001). Caderno 12 (1932): Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais. In A. Gramsci, *Cadernos do cárcere. Volume 2: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo* (C. N. Coutinho, Ed. e Trad., L. S. Henriques & M. A. Nogueira, Co-eds., 2ª ed., pp. 13–54). Civilização Brasileira.
- Harootunian, H. (2012). “Memories of underdevelopment” after area studies. *Positions: East Asia Cultures Critique*, 20(1), 7–35.
- Hartog, F. (2011). *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Autêntica.
- Hobbs, S. (2021). Why the phrase “Arab Spring” should be retired. *Cairo Review of Global Affairs*. <https://www.thecaireview.com/essays/why-the-phrase-arab-spring-should-be-retired/>
- Hobsbawm, E. (2011). *Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX* (2ª ed.). Companhia das Letras.
- Hourani, A. (2000). *Uma história dos povos árabes*. Companhia das Letras.
- Irwin, R. (2006). *Pelo amor ao saber*. Record.
- Koselleck, R. (2006). *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Contraponto.
- Lênin, V. I. (2011). *O imperialismo: etapa superior do capitalismo*. Unicamp.
- Lewis, B. (2004). *A crise do Islã: Guerra santa e terror profano*. Jorge Zahar.
- Mackenzie, J. (1994). Edward Said and the historians. *Nineteenth-Century Contexts: An Interdisciplinary Journal*, 18(1), 9–25.
- Mamdani, M. (2020). *Neither settler, nor native: The making and unmaking of permanent minorities*. The Belknap Press of Harvard University.
- Memmi, A. (2007). *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Civilização Brasileira.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento.
- Murphy, B. (22 maio 2018). Bernard Lewis, o historiador que ressuscitou o “choque de civilizações”, morreu aos 101 anos. *O Público*. <https://www.publico.pt/2018/05/22/mundo/noticia/bernard-lewis-eminente-historiador-do-medio-oriente-morre-aos-101-anos-1831207>

- Parry, B. (1993). A critique mishandled. *Social Text*, (35), 121–133.
- Pureza, F. (2023). *História da Ásia*. Contexto.
- Ramzy, R. (2006). Historiography as a means of power: 'Otherization' and imperialism through the writings of Edward Said. In S. Nagy-Zekmi (Ed.), *Paradoxical citizenship: Edward Said*. Lexington Books.
- Said, E. (1996). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.
- Said, E. (2011). *Cultura e imperialismo*. Companhia das Letras.
- Santos, M. (2001). *Território e sociedade: entrevista com Milton Santos*. Fundação Perseu Abramo.
- Todorov, T. (2003). *A conquista da América: a questão do outro* (B. P. Moi, Trad., 2ª ed.). Martins Fontes.
- Turin, R. Presentismo, neoliberalismo e os fins da história. In A. Avila, F. F. Nicolazzi & R. Turin (Orgs.), *A história (in)disciplinada: teoria, ensino e difusão de conhecimento histórico* (pp. 245–271). Milfontes.
- Vukovich, D. (2013). *China and Orientalism: Western knowledge production and the P. R. C.* Routledge.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/f9y8y380>.

De um velho carvalho ainda nascem folhas?

Sobre refúgio e resistência pela ótica do filme “O último pub”, de Ken Loach

Julia Bartsch¹

Jaquelina Maria Imbrizi²

Gabriel Inticher Binkowski³

Resumo: A análise do filme *O último pub* (*The old oak*, 2023), de Ken Loach, é a proposta para debater no microcosmo de um vilarejo inglês alguns ecos da relação entre Oriente e Ocidente. Busca-se colocar lentes sobre as dinâmicas de hostilidade e hospitalidade anunciadas pelo encontro entre os moradores do falido vilarejo mineiro inglês e os recém-chegados refugiados sírios. O texto explora como estereótipos e dificuldades de haver uma identificação mútua se manifestam não apenas no vilarejo em si, mas também no espaço do *pub*, que leva o nome de “Velho Carvalho” e nos remete à árvore que o nomeia, um intermediário representado tanto no folclore inglês quanto nas culturas árabe e persa. A experiência do incômodo (*das Unheimliche*, em Freud), ligada à ameaça do “outro” e à perda de lugares de pertencimento, é um sentimento comum a ambos os grupos, ainda que através de ódio ao estrangeiro por parte dos habitantes locais e pelo desterro dos refugiados. Destaca-se também a arte da fotografia e a sala reaberta do *pub*, ressignificada em um espaço de convivência e resistência. Este trabalho articula conceitos psicanalíticos com uma observância ao que é social e cultural, mostrando, através das lentes otimistas do diretor, a possibilidade de alianças e de construção de novos laços sociais a despeito das tensões iniciais.

Palavras-chave: Xenofobia; Laço social; Resistência; Oriente-Occidente; Incômodo (*Unheimliche*).

CAN LEAVES STILL SPROUT FROM AN OLD OAK? ON REFUGE AND RESISTANCE
THROUGH THE LENS OF KEN LOACH'S FILM “THE OLD OAK”

¹ Doutoranda no Programa Interdisciplinar em Ciências da Saúde da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), bolsista CAPES, mestra em Psicologia Clínica (IPUSP), psicanalista, psicóloga e membra do Grupo Veredas – Psicanálise e Imigração, atividade de extensão do Laboratório de Psicanálise Sociedade e Política (IPUSP). E-mail: julia.bartsch@unifesp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5072-2501>.

² Professora Associada IV da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Membro do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política da Universidade de São Paulo. Coordena o diretório de pesquisas do CNPq Laboratório Psicanálise, Política, Arte e Sociedade (PPAS) e o projeto de extensão Arte e Sonho: abordagem psicanalítica nos modos de cuidar das juventudes. E-mail: jaquelina.imbrizi@unifesp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0950-6174>.

³ Professor no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Mestre em Clínica Transcultural e doutor em Psicologia pela Université Sorbonne Paris Nord. Membro do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política e da Unité Transversale de Recherche Psychogénèse et Psychopathologie. Supervisor clínico no Grupo Veredas: Psicanálise e Migração. E-mail: bikowski@usp.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4908-9221>.

Abstract: The analysis of Ken Loach's film *The Old Oak* (2023) is the proposal to debate, within the microcosm of an English village, some echoes of the relationship between the East and the West. The goal is to focus on the dynamics of hostility and hospitality announced by the encounter between the residents of the failing English mining village and the newly arrived Syrian refugees. The text explores how stereotypes and difficulties in achieving mutual identification manifest not only in the village itself but also in the space of the pub, named "The Old Oak," which refers to the tree it is named after — an intermediary represented in both English folklore and Arab and Persian cultures. The experience of uncanniness (*das Unheimliche*, in Freud), linked to the threat of the "other" and the loss of places of belonging, is a feeling also common to both groups, even if expressed through hatred toward the foreigner by the local inhabitants and the uprooting of the refugees. Also highlighted are the art of photography and the pub's reopened room, which is re-signified as a space for coexistence and resistance. This work articulates psychoanalytic concepts with an observance of the social and cultural, demonstrating, through the director's optimistic lens, the possibility of alliances and the construction of new social bonds despite the initial tensions.

Keywords: Xenophobia; Social bond; Resistance; East-West; Uncanniness (*Unheimliche*).

Memórias que separam, imagens que unem. Os galhos do carvalho

Instantâneos fotográficos são as primeiras imagens que vemos, quando entendemos, a cada foto que nos é apresentada, que um grupo de refugiados sírios chegou inadvertidamente a um vilarejo inglês. Antes de investirmos nosso olhar sobre o derradeiro filme do diretor Ken Loach, é importante lembrar que sua filmografia tem se dedicado a trazer às telas temas sociais, como acesso ao sistema público de saúde (*Eu, Daniel Blake*, 2016) e a exploração do trabalho nos moldes do que hoje vem sendo chamado de "uberização" (*Você não estava aqui*, 2019). No mesmo sentido, o filme que ora trazemos, *O último pub*, de 2023, retrata, ao mesmo tempo, o ódio e a hospitalidade ao estrangeiro. Seu título original, *The old oak*, também dá nome ao *pub* que conheceremos e que pode ser traduzido por "O velho carvalho".

Essa importância se dá pelo fato de essa árvore carregar alguns simbolismos que não só fazem parte da narrativa, mas também representam, como um *intermediário*, o ponto de união entre os habitantes do vilarejo que se veem a dividir o que lhes resta do que um dia foi uma comunidade de mineradores e seus familiares com o grupo de refugiados recém-chegado. Não devemos deixar de mencionar que a transmissão e partilha cultural se dão tanto por vias da transmissão inter e transgeracional como pela apropriação, doação e imposição, como bem indica a literatura do campo antropológico. Já na esfera psicanalítica, apoiamo-nos em Kaës (1990), que define o intermediário como

uma instância de comunicação: aquele que pertence a A e a B por elementos que eles possuem em comum; entre dois termos separados, descontinuados, na lacuna, o intermediário é uma mediação, uma reaproximação no mantido-separado; é, portanto, uma instância de articulação da diferença, um lugar de simbolização. O intermediário é, por fim, uma instância de conflitualização: de oposição entre os antagonismos. (Kaës, 1990, p. 13, tradução nossa)

O carvalho, enquanto essa instância em comum, uma árvore com importante presença pelo continente europeu e pelo Oriente Médio, tem representação tanto no folclore inglês quanto nas culturas dos mundos árabe e persa. Uma dessas representações é seu símbolo de força e longevidade, mas que se torna uma antítese do que, efetivamente, vamos conhecendo daquele lugar enfraquecido pelo tempo que, por sua vez, não oferece novas perspectivas, levando a que nos questionemos sobre sua capacidade de resistir. O que vemos, ao tomarmos por base esse enfraquecimento, são reações hostis aos novos habitantes, também carregados da ideia de um futuro incerto e postos como novas ameaças ao que já não se tinha, evocando o que podemos nomear como um incômodo. Para Freud (2021 [1919]), esse incômodo (*das Unheimliche*) figuraria como algo a suscitar medo e horror (p. 7), especificando que o caráter aterrador e incômodo estaria relacionado a um outro que pode produzir descentramento do Eu, questionar nossos lugares de pertença, produzindo o sentimento de ameaça por esse outro. Esse que é novo e pouco familiar, ao mesmo tempo em que remonta a algo “há muito conhecido, ao que há tempos é familiar” (p. 10).

O que arriscamos dizer é que há muito mais em comum entre os que chegam e os que já estão no antigo vilarejo de mineradores no que diz respeito à experiência do incômodo, à perda de lugares e à ameaça que isso representa: uns pela especulação imobiliária, outros pela necessidade de abandonarem seu país de origem. É também Freud (2021 [1930]) que nos fornece a possibilidade de tomar a cultura como pista para entendermos a relação entre as pessoas, ao trazer uma das passagens bíblicas: Amarás ao próximo como a ti mesmo. Diz ele: “Meu amor é algo que me é precioso, algo que não tenho o direito de descartar irresponsavelmente... Ela irá merecê-lo se for tão semelhante a mim em aspectos importantes que nela eu possa amar a mim mesmo” (p. 360). Ao fato de o grupo de refugiados vir da Síria, um país do Oriente Médio, voltamo-nos a como esse Oriente é retratado pelo Ocidente, tornando a si e a seus habitantes algo distante e, portanto, pouco familiar. Said (2007) apresenta que:

a padronização e os estereótipos culturais intensificaram o domínio da demonologia imaginativa e acadêmica do ‘misterioso Oriente do século XIX’... Três coisas contribuíram para transformar até a mais simples percepção dos árabes e do islã numa questão altamente politizada, quase estridente: primeiro, a história do preconceito popular contra os árabes e o islã no Ocidente...; segundo, a luta entre os árabes e o sionismo israelense, e seus efeitos sobre os judeus americanos, bem como sobre a cultura liberal e a população em geral; terceiro, a quase total ausência de qualquer posição cultural que possibilite a identificação com os árabes e o islã ou uma discussão imparcial a seu respeito. (Said, 2007, p. 58)

Yara (Ebla Mari), a jovem síria em situação de refúgio que tira as fotos vistas no início do filme, é, juntamente com T.J. Ballantyne (Dave Turner), proprietário do velho e último *pub*, o fio condutor, ao buscar formas de mediação entre os dois mundos. A máquina fotográfica que carrega não apenas registra instantes, mas também leva em si memórias afetivas, ao tempo em que é também arte como arma. Quando a máquina é quebrada por um jovem do vilarejo logo no início do filme, temos o tom de como se dará, a princípio, a integração das famílias sírias. Entretanto, para todos haverá a confrontação com diferentes traumas coletivos, que para os ingleses do vilarejo são transformados em ódio contra o estrangeiro e para os refugiados que tentam vida nova em outras paragens,

que carregam em si um passado desterrado, em presente rachado, e cada um por seu percurso, são hesitantes sobre o devir. Essa condição suscita questões sobre como preservar a energia psíquica quando há ausência de alguma herança cultural, ou sua ruptura, o que acontece, por um lado, com os habitantes de um vilarejo desterrado de sua identidade de vila de mineradores e, por outro, com os refugiados, desprovidos radicalmente de suas terras. Segundo Kaës (1990, p. 27), o “uso do espaço potencial é impedido pelo estabelecimento de um espaço de ‘entre-dois’, entre o eu e o não-eu, entre o interior (por exemplo, o grupo de pertencimento) e o exterior (o grupo de recepção), entre o passado e o futuro”. A presença do outro torna-se uma ameaça.

Ao fazer registros fotográficos que, em um primeiro momento, são brutalmente interrompidos, temos a impossibilidade de registro da experiência traumática. Retomamos Kaës (1990), que apresenta a importância de se mobilizar recursos individuais diante das crises sociais, a fim de se restabelecer novas regulações adaptativas, revelando “as organizações e as articulações maiores da personalidade” (p. 16). Compreendemos que, no caso de Yara, a câmera lhe serve de escudo, ao mesmo tempo em que é o artifício possível para suas próprias elaborações, que ainda estamos por conhecer. Numa cena seguinte, vemos Yara entrando no velho *pub*, onde lhe são lançados olhares inconformados com sua presença. Ela apresenta a câmera partida a T.J., ao mesmo tempo em que ambos se apresentam. Rosa (2015, p. 44) enfatiza que, para “pensar como o sujeito tem sido afetado pelas mudanças do imaginário social, a questão da queda ou enfraquecimento do pai e suas implicações estão presentes”. Ao tomarmos conhecimento de que a câmera foi um presente de seu pai, que está em condição de preso político em algum lugar inacessível e será assassinado pelo Estado, entendemos que há outros componentes partidos em sua história.

Somos, ao mesmo tempo, introduzidos à história dos habitantes do vilarejo. Os homens no *pub* também estão ali refugiados de alguma maneira, naquele que é o único espaço que resta para seus encontros, invariavelmente regados a grandes copos de cerveja, saudosismo dos gloriosos tempos das minas de carvão e queixas do que lhes foi destituído. São refugiados, assim, de um outro tempo, outro mundo em que, ao menos imaginariamente, tinham um lugar. A presença estranha torna-se, assim, ainda mais incômoda, já que o estranho funciona como uma denúncia da presença do inconsciente e de seus avatares, tal como o mal-estar. Esses homens se ancoram em códigos culturais comuns como uma forma de pertencimento e manutenção ilusória de uma identidade em algum lugar perdida. Para Rosa (2015),

A psicanálise entende como identidade a ilusão de ser único, ilusão necessária para sustentar o narcisismo. A identidade aparece também como construção imaginária, uma representação social que mascara a presença do Outro no si mesmo e avaliza sua pertinência no mundo humano a partir da ilusão de que sabe quem é, de que pode ignorar o desconhecimento constitutivo que habita cada um. A identidade pode ser considerada sintoma quando é uma metáfora congelada, em que o sujeito adota para si uma imagem assimilada do imaginário social, com um único sentido, sem modulação. Tem a função de defesa contra a angústia de não poder saber sobre si, a não ser a partir da imagem. (Rosa, 2015, p. 60)

É ainda a câmera o motivo que reforça a aproximação entre Yara e T.J. Revela-se uma sala há muito tempo fechada. O revelar-se tem aqui um percurso que passa pelo ato

familiar da linguagem fotográfica, quando as fotos tomadas pela câmera se apresentam aos olhos dos demais pela técnica da revelação. Nesse momento, o que foi visto por quem fotografou pode ser compartilhado. T.J. abre a porta e convida Yara a entrar. Nas paredes, fotografias. Fotografias essas que revelam um passado de força e luta, de um tempo em que a união dos habitantes reivindicava a manutenção de suas subsistências por meio do trabalho nas minas. Sob uma delas, lemos: “Eles não devem passar fome”. T.J. propõe o reparo da câmera de Yara, dispondo-se a pagar o conserto com velhas câmeras que ele guardava e que, há muito, haviam deixado de registrar momentos e deixar memórias. Aquela sala, como ruínas carregadas de conteúdos não elaborados, com esse gesto, tornava-se um espaço de novas possibilidades de pertencimento a quem vinha de um mundo também posto em ruínas. Segundo Haroche (2023), e aqui aliamos à noção da moradia como substituto do ventre materno, o “*Mutterleib*” em Freud: “Nem todos temos abrigos psíquicos e físicos, aqueles que nos são fornecidos em particular por uma casa: habitar em algum lugar permite o enraizamento e hábitos que correspondem a uma forma de proteção mais geral, à necessidade de pertencimento (Haroche, 2023, p. 12).

Por caminhos paralelos, mas com interseções ocasionais, circulamos pelas realidades dos velhos e novos habitantes do lugar. Percebemos que, ainda que sejamos tomados pela tensão criada entre ambos, há também gestos de aproximação e solidariedade. É o momento em que vemos possível o encontro do que inicialmente nos parece estrangeiro com o que é familiar. Doações de bens e mantimentos são recebidas com um chá à mesa. Mulheres num salão de beleza divertem-se em seus instantes de modelo fotográfico com os cliques sensíveis de Yara. Segundo Kaës (1990), “Ao mesmo tempo em que a destrutividade em ação aprofunda a crise, desperta-se uma criatividade em ação. A crise tem sua ambiguidade fundamental ao liberar simultaneamente forças de morte e forças de regeneração” (p. 22). Por isso, apresenta-se a proposta de se resgatar aquela sala fechada do velho *pub* para que todos possam, juntos, se alimentar. Tudo parece ser um pedido de paz em meio às ruínas reais e simbólicas.

Uma sala chamada de força, solidariedade e resistência

A sala fechada e convidada a se abrir apresenta resistência inicial, para logo mais vermos na palavra “resistência” um novo significado. T.J., primeiramente, se recusa a resgatar aquele espaço carregado de conteúdos recalcados, como que à espreita, aguardando alguma possível elaboração. Mas o desejo de tantos outros transborda e o próprio resgate torna-se elemento de aproximação entre os novos e os velhos. Mais do que isso, confronta gerações entre os velhos habitantes; os mais novos questionam atitudes dos mais velhos, como o momento em que um jovem denuncia a T.J. o boicote causado por seu tio em conjunto com dois velhos amigos ao funcionamento da sala, agora transformada em espaço de convivência.

É nessa mesma sala que, após a exibição das fotografias produzidas por Yara numa tela, retratando o cotidiano local, ao som do alaúde oriental, os sírios presenteiam com um estandarte a comunidade que os acolheu. No meio desse objeto, há um grande carvalho bordado, em que estão escritas, tanto em inglês como em árabe, as palavras “força, solidariedade e resistência” (no original, *strength, solidarity, resistance*), representando a união das culturas através de pontos comuns, representados pela velha

árvore. Voltamos a Kaës, ao nos indicar que “toda ancoragem tem como característica fundamental não apenas pertencer a uma rede de ancoragem, mas também estar em ‘apoio mútuo’; com isso quero dizer que aquele que se apoia é capaz de servir, por sua vez, de apoio para quem o ampara” (p. 10). Assim, o próprio boicote ao uso da sala é combatido e, como levantar-se de ruínas, são esses três elementos do estandarte que não só tornam a sala funcional outra vez, como também levam T.J. a apontar aos executores do boicote a necessidade de se verem como parte de seus próprios dissabores.

T.J. tem uma função específica na trama. Ele é como o velho carvalho, carregado de histórias e carregando histórias alheias que lhe deixam cicatrizes. Por meio de seu encontro com Yara, sabemos que a cadela Marra teria sido o motivo de ele ainda estar vivo e que o nome da cadela se inspira em uma figura considerada amiga dos mineradores, ofício do já falecido pai de T.J. Sabemos também que ele tem um filho, com o qual não tem contato há muitos anos e que, embora ressentido, entende-se responsável pelo distanciamento. Desse trânsito entre figuras paternas e seus papéis, existe uma redenção com uma certa paternidade que opera na relação entre T.J. e Yara. Observamos uma cumplicidade em seus distintos sofrimentos. Yara conta sobre o pai, preso em condições difíceis, que deseja ainda ter vivo, mas desse desejo, diz, aos prantos: “É a esperança que causa tanta dor”. T.J. a acolhe, visita a família, a irmã mais nova apresenta a ele algumas bonecas, todas com nome de amigas da Síria das quais não se tem notícias. Há um irmão mais velho que vemos receber um vídeo de um momento de ataque em sua cidade e, mais uma vez, nos deparamos com ruínas, agora concretas e ruidosas, com gritos desesperados. Essas imagens nos são apresentadas como disruptivas e intrusivas nesse novo lugar onde o jovem se encontra. Conhecemos um irmão mais novo e a mãe. T.J. aprende uma palavra em árabe: *Shukran*. Obrigado. Entre penares, há trocas agradecidas e formam-se novos laços.

Considerações finais

O último *pub*, o velho carvalho. O filme nos leva a entrar em contato com traumas partilhados e com a busca incessante de sentido. Na multidão, vemos o estandarte sendo carregado por ingleses e sírios. Apesar das denúncias de xenofobia, esse talvez seja o filme mais otimista de Loach. O carvalho resiste e, por isso mesmo, mantendo-se alheio às distinções produzidas entre os seres humanos pela cultura, pode abrigar muitos.

O otimismo do diretor parece nos oferecer reflexões sobre como percebemos o considerado estrangeiro. O protagonista reage de forma diferente diante dos imigrantes sírios que chegam ao vilarejo, por conta de sua solidão doméstica aplainada com a companhia de seu cachorro de estimação e do trabalho cotidiano no *pub*, que conta com a presença de sua empregada. Por que ele reage de modo diferente, acolhedor e compreensivo ao encontrar os estrangeiros que chegam ao vilarejo? Loach parece não nos oferecer porquês, mas indica um outro modo possível de viver em *comum-unidade*, mesmo em face das transformações capitalistas (e apesar delas), que convertem vilarejos inteiros em cidades abandonadas, e da especulação imobiliária, que se desinteressa pelos imóveis da região, vendidos a preços abaixo do mercado para organizações humanitárias. A fotógrafa parece ser o alvo mais fácil a ser atingido diante

de tanto ódio por parte de algumas pessoas do vilarejo. O que faz com que o nosso velho carvalho não se vergue diante das desigualdades sociais e de gênero?

Um dos encaminhamentos finais deste ensaio é que não se pode vaticinar sobre os efeitos que envolvem os encontros entre seres humanos, sejam eles tomados por suas diferenças ou similitudes. O *intermediário* surge de forma induzida ou espontânea a partir da própria excitabilidade trazida pela diferença, que a psicanálise inscreve na ordem do sexual, mas cujas bifurcações compõem as diferenças de gênero, idade e geração, gostos, heranças e tradições, ou seja, diferenças enquanto uma multiplicidade cujo potencial não é de provocar e brincar novos mundos a partir de elementos já conhecidos. Assim, a figurabilidade do *intermediário* pode ser objeto de operações envolvendo alianças inconscientes e pactos narcísicos que transformam, passo a passo, o aparelho psíquico grupal. Como o próprio protagonista da história repete, “Quem come junto, resiste junto”, ao que poderíamos acrescentar, indo já para a lição freudiana de *Totem e tabu* (Freud, 2023 [1913]), quem se senta à mesa topa dividir do mesmo pai totêmico ou até mesmo se deliciar com os sabores do ancestral alheio.

Referências bibliográficas

- Freud, S. (2021). *O incômodo* (P. S. Souza Jr., Trad.). Blucher. (Obra original publicada em 1919)
- Freud, S. (2021). O mal-estar na cultura. In S. Freud. *Cultura, sociedade e religião: o mal-estar na cultura e outros escritos (Obras incompletas de Sigmund Freud)*. Autêntica. (Obra original publicada em 1930)
- Freud, S. (2023). Totem e tabu. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 13). Imago. (Obra original publicada em 1913)
- Haroche, C. (2023). A vulnerabilidade psíquica contemporânea. In C. Haroche, M. Rovai & R. Paiva. (Org.), *A condição vulnerável: a perda do sentimento de existir* (pp. 15–57). Ed. Unifesp.
- Kaës, R. (1990). Introduction à l'analyse transitionnelle. In R. Kaës. (Org.), *Crise, rupture et dépassement* (pp. 1–83). Dunod.
- Loach, K. (Diretor), & O'Brien, R. (Produtora). (2023). *O último pub* [Filme]. Why Not Productions. (Original: *The Old Oak*, Reino Unido/França).
- Rosa, M. D. (2015). *Psicanálise, política e cultura: a clínica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento* [Tese de Livre-Docência, Universidade de São Paulo]. Instituto de Psicologia da USP.
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/qy11sp32>.

Tecendo parentesco e palestinação nos contextos íntimos da vivência familiar

Paulo André Ribas Corrêa¹

Para a família Rizeq. Estas reflexões não seriam possíveis sem sua acolhida.

Resumo: Neste artigo, analiso certas cenas etnográficas que me conduziram a refletir sobre as relações entre palestinação e parentesco, dando especial atenção para aqueles momentos em que o parentesco é vivenciado, exemplificado, performado. Optei por registrar não as “estruturas” e “formas” que o parentesco assume, mas sim as maneiras como as pessoas se relacionam, uma vez que o registro dos modos através dos quais os membros de uma família estabelecem vínculos entre si constitui a descrição de modos mais ou menos coesos e superpostos de relacionalidade. Ao analisar as relações instituídas entre os membros de uma família, minha intenção é explorar como a palestinação é corporificada entre diferentes gerações nos contextos íntimos da vivência familiar. Dessa forma, as experiências em torno da “casa” e dos “objetos” surgem como centrais. Minha intenção é demonstrar como a palestinação, entendida como o esforço (ético) por fazer parte de uma comunidade imaginada composta por palestinos e palestinas de tempos e lugares distintos, é dependente de certos repertórios ético-políticos aprendidos nos espaços de intimidade (a família, por exemplo). Em outras palavras, a participação nas comunidades imaginadas depende da coexistência com diversas formas de intimidade cultural.

Palavras-chave: Palestinação; Parentesco; Espaços de intimidade; Casa; Objetos.

WEAVING KINSHIP AND PALESTINIANNES IN THE INTIMATE CONTEXTS OF FAMILY LIFE

Abstract: In this article, I seek to analyze certain ethnographic scenes that led me to reflect on the relationship between Palestinianness and kinship, paying special attention to those moments in which kinship is experienced, exemplified, and performed. I chose to record not the “structures” and “forms” that kinship assumes, but rather the ways in which people relate to one another, since recording the ways in which family members establish bonds with one another constitutes a description of more or less cohesive and overlapping modes of relationality. By analyzing the relationships established between members of a family, my intention is to explore how Palestinianness is embodied across different generations in the intimate contexts of family life. Thus, experiences surrounding “home” and “objects” emerge as central. My intention is to demonstrate how Palestinianness,

¹ Graduado em Teologia pela Faculdade Refidim, especialista em Teologia do Antigo Testamento pela Faculdade Unida de Vitória e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente é doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC e membro do Núcleo de Estudos Palestinos (NEP-UFPR). Tem experiência na área de Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Estudos Palestinos, Antropologia da Ética e das Moralidades e Antropologia da Religião e do Secularismo. E-mail: pauloandre_rc@protonmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6528-1346>.

understood as the (ethical) effort to be part of an imagined community composed of Palestinians from different times and places, is dependent on certain ethical-political repertoires learned in intimate spaces (the family, for example). In other words, participation in imagined communities depends on coexisting with diverse forms of cultural intimacy.

Keywords: Palestinianness; Kinship; Intimacy spaces; Home; Objects.

Introdução

Em minha dissertação de mestrado (Corrêa, 2024), investiguei os processos de construção da palestinidadade² em uma família de ascendência palestina residente em Sapucaia do Sul, cidade da região metropolitana de Porto Alegre (RS)³. A partir do envolvimento etnográfico com a família Rizeq, busquei analisar certas cenas etnográficas que conduziram a reflexões sobre a relação entre “palestinidadade” e “parentesco”, com ênfase nas ressonâncias e tensões entre os espaços de intimidade familiar e os espaços políticos exteriores⁴. Nesse texto, volto-me especialmente para aquelas cenas que salientam os momentos cruciais em que o parentesco é vivenciado, exemplificado, performado. Dessa forma, as experiências em torno da “casa” e dos “objetos” surgem como centrais para o que eu procuro desenvolver nas páginas seguintes.

A discussão acerca do parentesco se assenta em uma inquietação: descrever as relações estabelecidas entre os integrantes de uma família não se resume apenas a registrar as “estruturas” e “formas” que essas relações assumem. Envolve também o registro dos modos através dos quais os membros de uma família estabelecem vínculos entre si, de maneira que descrever o parentesco é, de fato, descrever modos mais ou menos coesos e superpostos de relacionalidade (Carsten, 2000, pp. 1-36). Portanto, ao analisar as relações instituídas entre os membros da família Rizeq, minha intenção é explorar como a palestinidadade é corporificada [*embodied*] entre diferentes gerações nos contextos íntimos da vivência familiar.

Por falar na família Rizeq⁵, seria importante apresentá-la, mesmo que brevemente, já que seus membros se tornaram personagens centrais em minha pesquisa. A unidade

² Defino palestinidadade como uma tradição, isto é, como uma discussão historicamente estendida e socialmente corporificada e uma discussão precisamente sobre os bens que a constituem (sobre o conceito de tradição, ver MacIntyre, 2021). Para uma elaboração mais refinada sobre o conceito de palestinidadade, recomendo o importante trabalho de Schiocchet (2020).

³ A região Sul do Brasil foi destino de uma significativa migração árabe no final do século XIX e durante o século XX, com a formação de inúmeras comunidades sírias, libanesas e palestinas. O estado do Rio Grande do Sul abriga uma das maiores comunidades de ascendência palestina do país. As cidades da região metropolitana de Porto Alegre, assim como Santa Maria, Pelotas, Uruguaiana, Santana do Livramento e Chuí, foram destinos de migrantes palestinos que, ao chegarem ao Brasil, fizeram desses lugares seus lares no exílio. Para aprofundar a discussão sobre a imigração palestina no Rio Grande do Sul, recomendo os trabalhos de Denise Jardim (2000), Roberta Peters (2006) e Bárbara Caramuru Teles (2023).

⁴ Outra parte desse debate está presente em Corrêa (2025, pp. 92-114), em que discuto, a partir de outras cenas etnográficas, as ressonâncias e tensões entre o que chamo de espaços da “casa” e espaços da “Causa”.

⁵ Apesar de afirmar que não focarei nas questões relacionadas à estrutura ou à forma familiar – ao modo de uma antropologia do parentesco clássica –, há um modelo pressuposto em minha análise que consiste em considerar o parentesco como um tipo de relação estabelecida entre pessoas ligadas por um vínculo consanguíneo ou hereditário. Isso indica, ao mesmo tempo, a circunscrição e as limitações inerentes ao meu interesse sobre o parentesco.

familiar dessa família é composta por sete pessoas: Mustafa Kalil el Abd Rizeq (que passo a chamar carinhosamente de “Seu Mustafa”), Jane Beatriz Rizeq (que passo a chamar carinhosamente de “Dona Jane”)⁶, Karina Mustafa Rizeq, Michele Mustafa Rizeq, Kalil Mustafa Rizeq, Haylua Mustafa Rizeq, Laureen Rizeq e Naíma Kalil Rizeq. Em meu trabalho, optei por não incluir os maridos de Karina, Michele e Haylua na composição da família, uma vez que meu interesse se concentrava especialmente nas relações estabelecidas entre os membros de uma mesma unidade familiar que possuíam um vínculo hereditário e não de agregação por “lei”, em uma gramática schneideriana (Schneider, 1984).

Outro elemento que me levou a restringir a família com base em um vínculo hereditário encontra-se na importância central da figura de Seu Mustafa. Seu Mustafa já havia falecido alguns anos antes. No entanto, foi notável perceber como sua presença-ausente emergia constantemente nas conversas em torno da mesa, nas histórias engraçadas e piadas que relembavam os momentos icônicos vivenciados e nas histórias tristes e lamentáveis que eram, muitas das vezes, acompanhadas de lágrimas. Seu Mustafa possuía uma força mobilizadora do sentimento de pertencimento dos membros da família, a ponto de fazer com que o engajamento de muitos deles nos espaços das comunidades e organizações de representação política estivesse ligado à tentativa de honrar sua memória. Mesmo depois de sua morte, ele parecia estar sempre presente como um modelo a ser seguido, constantemente resgatado como exemplo de marido, pai, avô e militante da Causa Palestina.

Casa e parentesco

Cheguei a Sapucaia do Sul com o trem que peguei em Porto Alegre. Antes de alcançar a estação, ainda a bordo do trem, avisei Kalil de que logo desembarcaria na cidade e que ele já poderia se dirigir ao local combinado para me buscar, conforme havíamos conversado no dia anterior. Descendo a rampa da estação em direção à rua, avistei Kalil a cerca de 50 metros, aguardando em seu carro. Ao chegar perto do veículo, coloquei minhas malas no banco de trás, entrei do lado do passageiro e o saudei com um aperto de mão. Kalil perguntou se a viagem havia sido tranquila. Em tom de brincadeira, respondi: “Sim! Se tivesse sido ruim, eu nem teria notado, pois dormi durante todo o trajeto”. Entre risadas, Kalil deu a partida no carro e dirigiu para sua casa, localizada nas proximidades da estação de trem, no centro da cidade.

Eu já conhecia mais ou menos o lugar e meus anfitriões, pois tinha passado por lá cerca de um mês antes, durante uma breve estadia na cidade. A casa era uma típica habitação de classe média localizada bem no centro de Sapucaia do Sul. Se alguém seguisse pela rua da estação até o final, encontraria uma residência com paredes amarelas e portões de ferro que oscilavam entre o branco e a ferrugem. Na frente da casa, destacava-se um gramado incrivelmente verde onde estava um antigo carro dourado desbotado pelo tempo, indicando que estava estacionado ali há muitos anos. No total, a casa tinha oito cômodos. Ao adentrar a residência, havia uma entressala que dava acesso aos demais cômodos da casa, decorada com objetos que remetiam os visitantes à

⁶ Dona Jane é brasileira. Casou-se com Seu Mustafa alguns anos depois de se estabelecer em Esteio, cidade da região metropolitana de Porto Alegre onde se conheceram. Brasileira de nascimento, se autoafirma “palestina de coração”.

presença de uma família de origem singular. Do lado esquerdo, encontrava-se uma porta que levava ao quarto de Dona Jane. Seguindo em frente, alcançava-se a sala de TV onde a família se reunia para assistir a programas televisivos, especialmente novelas. O banheiro ficava à esquerda, e à direita havia a porta de entrada para o quarto de Kalil. Alguns passos adiante estava a acolhedora cozinha mobiliada com móveis antigos e a mesa de seis lugares que ficava próxima à parede que dividia a cozinha da sala. À esquerda, estava a entrada para um cômodo que dava acesso aos fundos da casa. No final desse ambiente, havia um pequeno quarto que pertencera a Michele e depois fora ocupado por Haylua quando foi morar com os avós. Nos fundos da casa, encontrava-se um amplo local com uma área coberta destinada a encontros familiares e com amigos, equipada com churrasqueira e uma mesa para refeições. Atravessando essa área, havia uma pequena estrutura nos fundos da casa que costumava abrigar uma confecção que Dona Jane comandou por um bom tempo, até que a ascensão das roupas importadas da China e comercializadas pelas lojas locais transformou a produção de vestuário em algo dispensável devido aos custos menores com *fast fashion* importado. Ali, outrora, também havia sido um local onde Seu Mustafa fazia suas orações diárias. Atualmente, é um espaço utilizado como depósito para as mercadorias com as quais Kalil trabalha revendendo.

Chegando à casa, Dona Jane, a matriarca da família, estava nos esperando. Me abraçou forte e me deu boas-vindas. Dona Jane me conduziu àquele cômodo pequeno que outrora havia sido o quarto de Michele, depois de Haylua e que agora seria o meu. Deixei minhas malas lá e retornei à cozinha para o café que Dona Jane havia preparado e que já impregnava a casa toda com seu aroma. Sentamos à mesa e conversamos por um bom tempo sobre o clima, a viagem, a comunidade e sobre os planos de minha pesquisa enquanto fazíamos aquela refeição. Eu ficaria nessa casa pelo resto de minha estadia em campo

A casa da família Rizeq não constituiu apenas o local em que me hospedei durante meu trabalho de campo; foi o cenário privilegiado em que vários acontecimentos substantivos ocorreram e sobre os quais tento refletir a seguir. Foi no espaço material e simbólico da casa onde as entrevistas e as inúmeras conversas com meus interlocutores se desenrolaram. Foram conversas sobre as memórias fortes e altamente emotivas de um parente que, mesmo não mais habitando corporalmente aquela residência, parecia estar presente de alguma outra forma entre todos os membros da família; sobre as inúmeras experiências, tanto agradáveis, quanto decepcionantes, em relação à comunidade palestina; sobre os itinerários de viagens para uma terra ancestral e as redes que compõem uma parentela transnacional; sobre todos os acontecimentos que viriam a tornar essa casa singularmente significativa para pensar as inúmeras interações estabelecidas cotidianamente pelas pessoas que compunham aquela família. A casa da família Rizeq assume um lugar especial no meu trabalho, já que seria impossível entender as intrincadas formas de relações engendradas por meus interlocutores sem recorrer a ela. A atenção à casa é, portanto, fundamental tanto para o entendimento dos significados que o parentesco assume no espaço íntimo da família Rizeq quanto para a compreensão do significado cotidiano que o parentesco carrega consigo através das

inúmeras experiências vivenciadas na convivência entre diferentes pessoas que moravam/frequentavam aquela casa.

Sigo aqui as indicações da antropologia contemporânea do parentesco⁷, que evita tomar a casa como um quadro espacial “dado” ou “natural” que desempenha pouco ou nenhuma relevância para a análise social. Dentro desse quadro interpretativo, as casas passam a ser entendidas como o espaço primordial onde (e através do qual) o parentesco é constituído. As casas são as relações sociais de quem as habita. Isso implica compreender a casa como não estando separada das pessoas e das relações que acontecem dentro dela. Isto é, o significado do parentesco manifesta-se desde dentro, a partir da exploração das intimidades cotidianas que ocorrem em seu ambiente. A casa também é o espaço através do qual os membros da família apreendem, negociam, revisam e contestam os códigos e princípios hierárquicos que regem as relações entre as pessoas em momentos distintos de desenvolvimento biossocial ou em posições sociais distintas. De modo que a “casa” é entendida não apenas em sua infraestrutura, mas também em seu conjunto de relações entre pessoas, edifícios e outros elementos não humanos (sejam eles bioquímicos, biofísicos, materiais de construção ou até mesmo entidades espirituais). Em suma, diferentes processos envolvidos na vida em casas, considerados em conjunto, constituem o parentesco⁸.

O coração da casa

A passagem narrada no início da seção anterior indica como as práticas comensais ocupavam um lugar importante nas interações entre os membros da família Rizeq. A cozinha era um espaço de encontro e compartilhamento particularmente importante, tendo a mesa como um centro que atraía todos os membros da família, incluindo aqueles que já não residiam mais ali. As reuniões familiares ocorriam quase sempre em torno da mesa de seis lugares que ficava na pequena cozinha nos fundos da casa. Em algumas ocasiões, quando o número de presentes superava a capacidade da mesa, alternava-se entre aqueles que rapidamente comiam e saíam para que outros pudessem sentar, e entre aqueles que se acomodavam no sofá da sala, adjacente à cozinha, de onde era possível observar todos que estavam à mesa.

Carsten (2004, p. 37) aponta para a cozinha como um foco simbólico da casa, visto que, em muitos lugares, comumente a cozinha, o fogão, a lareira, enfim, o local onde se preparam as refeições, é o espaço doméstico de onde as atividades mais importantes parecem emanar. Assim, o ato de cozinhar, de comer, o compartilhar das refeições

⁷ Ver mais em Carsten e Hugh-Jones (1995); Carsten (2004) e Marques e Leal (2018).

⁸ Essa “virada” para a casa implica compreender como as casas não são unidades isoladas, mas relacionais e relacionadas com outros aspectos e dimensões da vida social. A casa assume particular importância, pois as relações instituídas em seu “interior” tendem, frequentemente, a extravasar para o “exterior”, de modo que elas também moldam as formas de atividades coletivas. O antigo *oikos* grego, com seus inúmeros significados (casa, lar, família, propriedade, espaço privado, patrimônio etc.), pode auxiliar a imaginar inúmeras formas de habitação. O *oikos* constitui um conjunto de relações entre pessoas, infraestruturas e outros elementos não humanos, mas também indica os conjuntos de relações instituídas entre espaços de intimidades e espaços exteriores, como o espaço público do Estado-Nação. Assim, a “... casa é um *nexo* fundamental entre as forças materiais, político-econômicas, afetivas e estéticas em ação, bem como o *lugar* onde a vida pública e privada se confunde e nos quais estes mesmos termos são reformulados” (Biehl; Nieburg, 2021, p. 541, tradução minha).

diárias, são registros claros daquilo que é comum entre aqueles que vivem juntos. Práticas de coabitação e comensalidade são eixos importantes do conceito de casa. Não são apenas demarcadores simbólicos de um pertencimento familiar dado anteriormente ou ritualizado em momentos de celebração, mas modos ativos de “fazer casa” e, assim, “fazer família” (Carsten, 2004).

Olhando agora em retrospectiva, percebo que a cozinha, especialmente a mesa, era o coração da casa da família Rizeq. Os momentos mais propícios para encontros familiares eram, especialmente, os cafés da tarde e, de vez em quando, os almoços nos finais de semana. Era bastante comum que as filhas e netas fossem chegando aos poucos quando se aproximava a hora do café da tarde. Em algumas ocasiões, todas chegavam ao mesmo tempo, de forma espontânea, sem combinar previamente. Karina e Michele frequentemente traziam alguma iguaria para o café da tarde: um bolo, uma cuca ou algum prato que haviam experimentado em outro lugar e que traziam para compartilhar com os demais membros da família. Nos acomodávamos na pequena mesa e ali passávamos algum tempo conversando enquanto comíamos. A mesa, inicialmente projetada para acomodar refeições, rapidamente se transformava em um palco para conversas e discussões familiares, evidenciando que os usos atribuídos a ela comportam uma certa flexibilidade tanto material, quanto simbólica. À mesa, sempre se presenciava algum momento engraçado com um membro da família, enquanto notícias sobre conhecidos eram compartilhadas. Minha presença (estranha) à mesa gerava histórias e anedotas sobre a família e/ou sobre Seu Mustafa, como uma forma de me tornar “familiar” aos meus anfitriões. Nos finais de semana, a frequência nos almoços não era tão alta quanto nos cafés da tarde. Apenas em ocasiões especiais todos os membros da família se encontravam na casa para almoçar.

As práticas em torno da mesa, muitas vezes, eram acompanhadas de pratos árabes (*kebab*, *mjadra*, *knafe* e outros doces árabes). Preparar esses pratos em casa costumava ser uma atividade solitária, geralmente realizada por Dona Jane. Quando ela decidia fazer algum prato árabe, o aroma que se espalhava pela cozinha logo invadia toda a casa. O cheiro marcante, os temperos intensos e os pratos coloridos transmitiam uma culinária pouco comum para aqueles não familiarizados. Ainda menos comum era o fato de uma brasileira ter tanta habilidade para preparar esses pratos, como se fosse uma cozinheira árabe experiente. Inclusive, Dona Jane era uma figura reconhecida por todos na comunidade palestina de Sapucaia do Sul devido às suas habilidades culinárias. Uma vez, durante o preparo do *mjadra* para o almoço, indaguei Dona Jane sobre seu aprendizado no preparo daqueles pratos típicos. Ela compartilhou que aprendeu um pouquinho com cada pessoa que lhe passou aquelas receitas: as primeiras lições na cozinha foram com uma antiga funcionária doméstica que Seu Mustafa contratou logo após ter alcançado estabilidade financeira no Brasil. Segundo ela, essa senhora aprendeu tudo com a tia de Seu Mustafa, também residente no Brasil naquela época. Além disso, Seu Mustafa também foi um mestre na arte da culinária. Dona Jane ainda mencionou ter aprendido com outras mulheres da comunidade palestina, algumas delas brasileiras que também haviam se casado com imigrantes palestinos.

O relato de como as receitas de pratos árabes são compartilhadas destaca a presença de uma rede de aprendizado que envolve várias pessoas. A aprendizagem das receitas poderia ser interpretada (desde certo pressuposto orientalista) como a dedicação à busca por um certo ideal de esposa, reproduzindo, assim, um modelo de família em que a esposa é vista como a responsável pela casa, enquanto o marido

assume o papel de provedor financeiro. No entanto, essa representação tradicional (e reificada) da mulher é questionada por Dona Jane, para quem o esforço em aprender a preparar os pratos árabes para seu marido é a demonstração clara e genuína de um amor voluntário, bem como de um trabalho de autoformação.

Essas redes de aprendizado culinário ressaltam a relevância da transmissão de práticas culturais, ao mesmo tempo em que apontam que a sua interrupção pode resultar em perdas e fragmentações. Apesar de Dona Jane ser uma excelente cozinheira de pratos árabes, suas filhas não herdaram a mesma habilidade, conforme me confidenciaram. Karina e Michele justificaram a falta de aprendizado das receitas pela ausência da transmissão dessa herança cultural por parte dos pais. Dona Jane, por sua vez, acreditava que a falta de interesse das filhas em aprender era o motivo pelo qual elas não absorveram esse conhecimento. Esses momentos conflituosos de atribuição de comportamentos e atitudes destacavam uma característica significativa da família Rizeq, que poderia, em parte, explicar a não transmissão de certos elementos culturais. Havia certa maleabilidade quanto à transmissão e aprendizagem dos repertórios culturais, de modo que a escolha por adotar ou não certas práticas estava mais ligada à preferência individual dos sujeitos do que à obrigação de seguir um modelo ideal de “família árabe” ou de prática consagrada. Mesmo que a falta de aprendizado pudesse levar à fragmentação ou ao enfraquecimento, e até mesmo à perda de algumas práticas familiares, a ausência de obrigatoriedade na transmissão desses repertórios não significava, por exemplo, que as receitas – aprendidas ou não – não tivessem importância na vida dos membros da família. Nos almoços de fim de semana, por vezes eram servidos pratos árabes a pedido e insistência de Karina, Michele, Kalil, Haylua e Laureen. A conexão afetiva que esses pratos despertavam parecia ser muito mais substancial do que qualquer outro elemento diacrítico que eles poderiam mobilizar.

As querelas familiares tão comuns nos momentos íntimos em família sempre encontravam um lugar especial à mesa. Em certas ocasiões, o momento das refeições se misturava com momentos de discussões acaloradas e tonalidades vocais elevadas. Comentários negativos sobre irmãos, irmãs, sobrinhas, netas, avós e mães eram quase sempre expostos durante as refeições. O coração da casa nem sempre se referia a algo extremamente positivo ou livre de turbulências. Isso significa que a casa – e o parentesco – não é formada unicamente de memórias agradáveis e relações não conflituosas, mas é também composta por acontecimentos altamente negativos, memórias traumáticas, discussões e discordâncias. Isso destaca o fato de que se envolver com as relações que constituem o parentesco e a casa significa, ao mesmo tempo, criar e excluir, fazer e desfazer, construir e desconstruir (ou reconstruir) laços e conexões. Não obstante, as discussões eram sempre precedidas por um tipo de acordo entre os membros da família, o qual, aos olhos de um observador externo, parecia indicar um domínio do caos nas relações familiares. Para meus interlocutores, no entanto, tais relações não eram caóticas de forma alguma, pois, conforme diziam, era desse jeito que as coisas se resolviam em família. É possível que familiares briguem e discordem uns dos outros, porém, brigas ou discussões tendem a dar lugar à harmonia que se estabelece ali mesmo, no coração da casa, à mesa.

Ao destacar a cozinha como o coração da casa da família Rizeq, certamente minha intenção não é sugerir que esse ambiente seja irreduzível em relação ao restante da casa, mas sim que, em última instância, há uma sobreposição de espaços dentro da residência, e a cozinha parece ocupar um lugar de destaque. Era na cozinha que as coisas

importantes para a família pareciam acontecer. E era durante os momentos de comensalidade que emergiam assuntos e temas relacionados ao passado, ao presente e ao futuro da família, os quais era necessário discutir.

Casa, objetos e histórias de soberania e exceção

Os objetos materiais que compõem as casas também estão emaranhados nos processos de entendimento e nas práticas de parentesco. As histórias de família frequentemente são encarnadas em objetos auráticos – imagens, *souvenirs*, artefatos singulares dispostos nas paredes ou nos móveis – formando pequenos museus íntimos que celebram as gerações. Pensar a casa a partir de sua materialidade implica tomá-la não apenas como um edifício, infraestrutura ou a partir dos materiais de que é feita, ornamentada e mobiliada. Tomar a casa em sua materialidade implica também compreendê-la como um espaço semioticamente (logo historicamente) ornado.

Para se entender a força exercida pelos objetos no cotidiano não creio ser preciso imputar-lhes “agência” autônoma, como querem muitas teorias “pós-sociais”. Isso não significa, necessariamente, que os artefatos devam ser tomados como inteiramente passivos aos desígnios humanos. Assim como a comida e seus aromas, os artefatos retêm a capacidade ativa e afetiva de invocar disposições, atitudes, ações, histórias e memórias (Navaro-Yashin, 2009, pp. 1-18). Como destaca Navaro-Yashin (2009, p. 9) em seu estudo sobre os “objetos melancólicos” deixados pela guerra civil entre cipriotas turcos e gregos:

A relação que as pessoas forjam com os objetos deve ser estudada na contingência histórica e na especificidade política. Se pessoas e objetos são agregados [*assembled*] de uma certa maneira, eu argumentaria que isto não é porque eles sempre, já, ou de qualquer forma o fariam. Ao contrário, ‘agregados’ [*assemblages*] de sujeitos e objetos devem ser lidos como específicos em sua política e história. No meu caso, as relações dos cipriotas turcos com os objetos saqueados é uma espécie de agregado forjado após um ato de soberania: uma declaração de guerra, a ereção de uma fronteira para delinear a distinção entre duas comunidades etnicamente definidas e um estado de emergência de longo prazo.

Muitos dos objetos presentes na casa da família Rizeq conectam-se com a família por relações simbólicas, discursivas e corporificadas viscerais, que excedem o utilitário. Eles são saturados por histórias de soberania e exceção, de perda, luto e promessa. Essas histórias remodelaram a paisagem da Palestina e estabeleceram novas fronteiras, separando comunidades que antes viviam unidas e dispersando ininterruptamente centenas de milhares de pessoas para o exílio. Dessa maneira, me parece mais pertinente considerar os objetos que povoam a casa da família Rizeq como *media* (plural de *medium*) (Reinhardt, 2020, pp. 1-33), ou seja, como meios que comunicam, transportam e atualizam sensorialmente um espaço-tempo historicamente circunscrito.

Figura 1 – Sala de entrada da residência da família Rizeq



Fonte: arquivo pessoal.

As imagens retratam a sala logo na entrada da residência, onde havia almofadas, esculturas, quadros, tapetes, argüiles, bules e copos de café, junto com fotos que evocavam e contavam histórias particulares. Esses objetos, adquiridos durante as viagens à Palestina que Dona Jane e Seu Mustafa haviam realizado, destacam as conexões estabelecidas entre geografias morais dispersas, fazendo daquela residência um espaço-entre (Caramuru Teles, 2023, p. 160) a casa “aqui” e a Palestina “lá”. Mesmo sendo comprados em diferentes lugares, como Palestina, Jordânia e Egito, as histórias por trás daqueles objetos iam além de simples relatos de viagens e compras locais. Desde a aquisição até sua chegada à casa da família Rizeq, essas narrativas estavam conectadas a uma “história maior” que ecoava rastros de um tempo anterior: uma “história de soberania” que concedia o pano de fundo interpretativo para as narrativas de compras, viagens e ornamentações.

Tal história – ou melhor, “histórias”, no plural, quando assumem uma face biográfica – trata da contínua desapropriação dos palestinos que teve início no século XIX com a concepção do projeto para estabelecer um lar nacional judeu na Palestina. O ápice dramático desse processo foi a expulsão de mais de 750 mil palestinos de suas terras, obrigando-os ao exílio e ao deslocamento, em um momento em que apenas uma palavra poderia expressar o horror da limpeza étnica (Pappé, 2017) perpetrada: *Al-Nakba* (“catástrofe” em árabe). Os palestinos expulsos de suas terras e deslocados para áreas da Cisjordânia (os refugiados internos) e aqueles que permaneceram dentro das fronteiras de “48”, formaram dois conjuntos diferentes, com direitos e (im)possibilidades distintas de (não)acesso a determinados locais que anteriormente eram livres para circulação⁹.

⁹ Sobre as nomenclaturas “refugiados internos” e os de “48”, consultar o excelente trabalho de Oliveira (2015).

Seu Mustafa buscava escapar de uma das inúmeras consequências daquela história de soberania e exceção inicial, *Naksa* (“revés” em árabe), narrada no Ocidente como “Guerra dos Seis Dias”¹⁰. Embora esse acontecimento tenha ocorrido entre 5 e 10 de junho de 1967, essa data marcou o desfecho de um cenário que vinha se desenhando há muito tempo. A guerra de junho de 1967 foi o palco do confronto entre a Liga Árabe e o Estado de Israel. O resultado foi a reconfiguração das fronteiras na Palestina com a vitória de Israel e a consequente ocupação de Gaza e de partes da Cisjordânia, o que gerou mais uma onda de refugiados palestinos.

Os objetos que ocupam o espaço da sala de entrada na residência da família Rizeq ganham significado e podem ser compreendidos dentro desse contexto específico. No entanto, ao afirmar isso não estou ignorando a narrativa palestina acerca desses eventos, reduzindo a história palestina a simples relatos de colonização e privação. Pelo contrário, a história de soberania e exceção que pode ser entendida como o evento fundante da “Questão Palestina”, é encarada como uma estrutura que abriga diversas narrativas de resistência, éticas da resiliência e projetos de libertação. Não obstante, ao entender que a história de soberania e exceção que funda Israel atua como uma estrutura para a compreensão da “Questão Palestina”, sou impelido a considerar que a inexistência da história de soberania que molda a trajetória moderna da Palestina resultaria na falta de laços estreitos entre uma família moradora de Sapucaia do Sul e a Palestina; implicaria a impossibilidade de realizar viagens em direção aos parentes que lá permanecem, pois eles não “estariam lá”; implicaria também a falta das diversas fotografias que capturaram os momentos em família na pequena vila a oeste de Ramallah onde residiam, das visitas aos monumentos históricos e aos locais religiosos da Palestina histórica. Além disso, resultaria na ausência dos objetos adquiridos que ornamentam a casa da família Rizeq. A presença desses objetos é testemunha, tanto para os que não estão familiarizados com aquele ambiente íntimo familiar quanto para os que fazem parte dele, das histórias de limpeza étnica (Pappé, 2017), de expulsão forçada (Masalha, 2021) e de colonialismo (Said, 2012).

Entretanto, as práticas e os entendimentos sobre o parentesco constituídos nos espaços íntimos da casa operam ressignificações substantivas nas histórias de soberania e exceção, de modo que os objetos que ornamentam a casa da família Rizeq não falam unicamente de narrativas históricas dominantes. Para meus interlocutores, as fotos, os tapetes, as almofadas, os bules de café, os arguiles, os quadros e as esculturas não contam apenas histórias de uma terra e de um povo aviltados, mas são rastros, vestígios (Napolitano, 2014, pp. 47-67), que operam como mediadores de uma pertença que não é facilmente esquecida. Para Napolitano (2014, p. 65), “[a] materialidade dos vestígios pode ser explorada como estando imbuída tanto da identificação do sujeito [*subject-identification*] como de substâncias ‘que não-eu’ [*other-than-me substance*] que captam a condensação e a circulação de histórias situadas”. Haylua e Laureen compartilharam comigo memórias da infância, sobre visitar a casa da avó e do avô e se depararem com uma variedade de objetos que constantemente lembravam que aquela residência era habitada por gerações de palestinos e palestinas. Esses objetos eram vestígios que convidavam perguntas, histórias da palestinidade que atravessavam

¹⁰ Interessante observar como no Ocidente os acontecimentos-chave que determinaram a situação da Palestina reproduzem a narrativa historiográfica israelense (“Independência de Israel”, “Guerra dos Seis Dias”, “Guerra do Yom Kippur”, “Acordos de Camp David”, entre outros), apontando para uma anulação completa da experiência histórica palestina.

gerações. Haylua mencionava em particular os tapetes pendurados na parede da sala da avó e como, desde sua infância, aquilo lhe chamava a atenção. Para ela, reconhecer a si mesma como palestina nunca foi um processo estranho, uma vez que todos aqueles objetos evidenciavam os laços de pertencimento que conectavam o “aqui” ao “lá”.

A convivência familiar e os laços de parentesco são influenciados, permeados e mediados por elementos como objetos, fotografias, almofadas e tapetes, que criam conexões entre o ambiente familiar dos meus interlocutores (uma casa em uma cidade da região metropolitana de Porto Alegre) e a Palestina, considerada parte de uma geografia moral. Isso se baseia na ideia de que a reflexão ética sobre si, sua origem e sua família, é limitada “... sem o reconhecimento da dimensão geográfica da existência humana” (Smith, 2000, p. viii). Esse processo envolve a construção da casa como uma forma de viver entre o aqui e o lá. Segundo Caramuru Teles, isso evidencia como as relações estabelecidas com objetos no dia a dia estão relacionadas à experiência de criar um lar no exílio (Caramuru Teles, 2023, p. 167).

Esses momentos de relações com objetos e artefatos específicos apontam para como a palestinidade, produzida e transmitida nos espaços de intimidade da casa, está enredada em emoções, sentimentos e sensações que não estão contidos apenas dentro do corpo como capacidade e potência interna, mas que também estão dispersas lá fora, como afetos que habitam a superfície das coisas. E são as características dessas coisas que podem invadir o corpo como experiência perceptiva de reminiscência, de pertencimento em refúgio a uma terra distante, mas sensorialmente presente na casa. De modo que, interioridades e externalidades ao corpo passam de uma para outra na criação de sentidos extrapessoais (Seremetakis, 1994, p. 6)¹¹. Assim, as experiências que Haylua, por exemplo, descreve em torno dos objetos presentes na casa dos avós possibilitam perceber a materialidade como uma dimensão constituinte da palestinidade.

Objetos, memórias e afetos

Não apenas a palestinidade está envolvida com objetos materiais. As práticas e os entendimentos sobre o parentesco também estão enredadas em emoções, sentimentos e sensações materializadas. Para pensar como esse enredamento se constrói, gostaria de retomar duas cenas etnográficas que ocorreram durante minha estadia com a família Rizeq.

CENA I

Em certo dia, enquanto conversávamos na sala de visitas que ficava subjacente à cozinha, Dona Jane resolveu me mostrar os vestidos palestinos que havia comprado ou ganhado entre uma viagem ou outra à Palestina. Todos eram absurdamente exuberantes,

¹¹ De acordo com Seremetakis, “[o] circuito involuntário dos sentidos revela que a performance corporificada é em parte construída na comunicação cruzada dos sentidos e das coisas. Isto fala de uma estética social que não é puramente uma sincronia contratual ou negociada, mas uma que está embutida em e herdada através de uma rede autônoma de relações de objetos e trocas sensoriais prévias. A performance é tanto convidada pela externalidade e pela história quanto pode vir de dentro” (1994, p. 7, tradução minha).

com riqueza de detalhes e cores que tornava cada um uma peça única. Mas entre todos aqueles vestidos, houve um que rapidamente me atraiu a atenção: era um vestido preto de mangas longas, com bordados na cor verde na barra e na gola e com flores vermelhas bordadas em ponto-cruz nos punhos, antebraços e na região do peito. Entre todos aqueles vestidos que ela havia me mostrado, ele não era o mais bonito, mas certamente era o mais especial. Dona Jane me contou que aquele vestido guardado com tanto carinho e esmero era um presente que havia sido feito à mão por sua sogra. Após me dizer isso, uma súbita pausa pairou em sua boca e logo pequenos veios de lágrimas que caíam por seu rosto calaram sua fala. Uma emoção profunda envolveu nossa conversa naquele momento. Mesmo com a voz embargada, Dona Jane expressou que em toda sua vida, o único arrependimento que tinha era o de não ter conhecido sua sogra e seu sogro e de nunca ter levado seu filho e suas filhas para conhecer a avó e o avô enquanto ainda estavam vivos. Apesar das insistências para que Seu Mustafa levasse os filhos para que seus pais os conhecessem, eles nunca fizeram tal viagem. E quando Dona Jane foi pela primeira vez, seus sogros já haviam falecido. A única conexão que havia permanecido entre nora e sogra era aquele vestido que segurava com tanto amor em suas mãos.

CENA II

Na frente da casa da Família Rizeq havia um carro antigo de cor dourada, desbotada pela ação do tempo. Um indicativo de que estava ali há um bom tempo. Na primeira vez que o avistei, achei curioso, mas não perguntei para ninguém de quem era aquele veículo ou o motivo de ele estar ali. Em uma manhã fria do mês de maio, eu e Kalil estávamos sentados na frente da casa nos aquecendo ao sol. Sentados próximos ao carro, resolvi aproveitar a ocasião e matar minha curiosidade. Kalil respondeu que aquele era o automóvel de seu pai e estava estacionado ali desde que Seu Mustafa havia adoecido. Perguntei se eles tinham intenção de vender ou de reformar, pois era um carro antigo e, provavelmente, daqui a uns anos, viraria uma relíquia valiosa. Kalil disse que, na verdade, havia pensado em vender, uma vez que a casa também estava à venda, mas que não havia retirado o veículo do lugar em que estava, pois não conseguia entrar no veículo sem sentir o cheiro de seu pai que ainda impregnava o interior. Assim, enquanto a casa não fosse vendida, o carro permaneceria no lugar em que estava.

[...]

Na segunda vez em que viajei para Sapucaia do Sul, o assunto do carro voltou, mas de modo não induzido por mim. Havíamos ido até uma oficina mecânica para resolver um problema no carro que Kalil utilizava. O mecânico, um conhecido de longa data, era proprietário de um Monza vermelho impecável. Na volta, comentei sobre aquele automóvel e o quanto gostava de veículos antigos. Kalil respondeu que também gostava e que estava pensando em pegar o antigo carro de seu pai e, em vez de vendê-lo, reformar e ficar com ele.

Figura 2 – Vestido palestino confeccionado à mão pela sogra de Dona Jane



Fonte: arquivo pessoal.

Na primeira vez em que parei para refletir sobre a cena do vestido, minha preocupação era gerar um tipo de investigação que o tomasse como foco de análise. Mas depois de ler e reler inúmeras vezes a descrição que havia feito, minha atenção deixou de estar no vestido em si e direcionou-se para como ele havia sido narrado, manuseado, guardado, usado. O que estava em questão não era o que o vestido fazia ou deixava de fazer, mas compreender o lugar ativo que ele ocupava enquanto mediador/ambiente (*medium*) de/para uma relação entre duas pessoas que efetivamente nunca haviam se conhecido. Aquela cena altamente emotiva aponta, entre outros aspectos, para como as relações de parentesco estão imbricadas com os sentidos, logo, ancoradas em certos objetos que possibilitam e sustentam uma relação estética com o mundo.

Por conseguinte, a questão fundamental não consiste em definir em qual local habita a sensorialidade ou a afetividade, se é fora ou dentro do sujeito percebido. A compreensão de “estética” que aqui reivindico não encontra limites claros entre o interior e o exterior, entre sentidos e emoções, mente e corpo, voluntário e involuntário, experiência estética e experiência afetiva ou mesmo ética. Se, por um lado, as teorias centradas na agência dos objetos parecem ignorar as contingências históricas e políticas das relações que se estabelecem entre pessoas e coisas, por outro lado, as teorias dos afetos tendem a ramificar excessivamente as narrativas sobre emoções e sentidos, de modo que os afetos tendem a estar ao mesmo tempo em tudo e em lugar nenhum, o que, inevitavelmente, em ambas as tradições de pensamento, tende a reproduzir ainda mais dicotomias e dualismos do que aquelas que se buscava superar¹². A narrativa altamente emotiva de Dona Jane sobre o vestido preto bordado em ponto-cruz pelas mãos de sua

¹² Sobre esse debate, consultar o trabalho de Navaro-Yashin (2009, pp. 1-18).

sogra registra o momento em que aquela sensação interna, externalizada pelas lágrimas e pela voz embargada, depende também de um campo sociomaterial que está fora do corpo. Em outras palavras, a experiência sensorial em torno do vestido não está apenas contida subjetivamente, como capacidade e potência interna. Ela está, simultaneamente, dispersa lá fora, na superfície das coisas. É o toque no vestido, o passar das mãos sobre os bordados demonstrando a qualidade excepcional de uma “bordadeira de mão-cheia”, o cheiro do tecido, o vestir para posar para a foto; todos esses momentos possuem características que invadem o corpo como experiência perceptiva, despertando histórias e memórias que até então dormiam em um nível pré-consciente. A emoção surgida naquele momento não era unicamente subjetiva, tampouco exclusivamente objetiva, inscrita nas tramas do vestido, mas era o resultado de uma troca perceptiva e recíproca entre pessoa e artefato à luz de um arquivo mnemônico e afetivo.

Figura 3 – Automóvel de Seu Mustafa preservado pela família



Fonte: arquivo pessoal.

Apesar de serem duas cenas completamente diferentes, a cena de Kalil com o carro de seu falecido pai aponta para questões muito próximas. O veículo estava estacionado na frente da casa há muito tempo. A tinta desbotada, o limo sob a lataria e os pneus murchos evidenciavam o abandono. Contudo, sua presença bem na entrada da casa não parecia atrapalhar em nada a dinâmica cotidiana das pessoas que frequentavam aquela residência. Para quem vinha de fora, como eu, aquele veículo exposto ao tempo e estacionado sobre o terreno era estranho. Mas, mesmo para essas pessoas, com o tempo, a presença dele ali acabava passando despercebida. Em nenhum momento Kalil (ou qualquer outra pessoa da família) me falou sobre o carro; ninguém explicou o motivo de ele estar ali. A conversa só surgiu de minha curiosidade. Quando instado a responder sobre o veículo, Kalil explicou a razão de ele estar naquele local se deteriorando com a ação do tempo e do clima. Mas quando questionado sobre o motivo de o veículo não ter sido retirado e conduzido para outro destino, a resposta de Kalil registrou a reminiscência do cheiro do pai.

A memória do cheiro do pai sempre esteve lá, mas inconscientemente guardada, e foi despertada pelo ato de falar do carro naquele momento comunicacional. Não obstante, a memória de Seu Mustafa não estava confinada a uma esfera puramente mentalista ou subjetiva, mas foi ativada por um objeto denso em significados. Falar sobre o pai era corriqueiro, mas a única vez em que a lembrança do pai havia sido rememorada

através do seu cheiro foi naquele momento. A memória do cheiro de Seu Mustafa era como se estivesse ao mesmo tempo inscrita nas tramas dos estofados e dos diversos materiais que combinados formavam o interior do veículo e nas lembranças olfativas que Kalil tinha do perfume do pai. A memória daquele sentido surgiu na/da interação com aquele veículo como uma prática material mediada.

Nesse sentido, a memória e os sentidos em ambas as cenas são involuntários e dependem, para sua “ativação”, de uma ecologia sensorial. Aqueles dois momentos perceptivos não consistiram numa experiência de recepção de algo que já estava posto ou dado, mas surgiu da interação, da criação através de esferas sensoriais. Conforme Seremetakis (1994, p. 9), a abordagem material à memória coloca os sentidos na temporalidade histórico-social tanto como um metassentido quanto como um órgão metassensorial em si. A memória como metassentido está imbricada, ela atravessa, transporta, conecta todos os outros sentidos. Ela é o próprio nome do *sensorium*. Mas a memória é interna a cada sentido e, do mesmo modo como cada sentido é tão divisível e indivisível uns dos outros, assim é a memória em relação às outras: a memória surge como o “... horizonte das experiências sensoriais, armazenando e restaurando a experiência de cada dimensão sensorial em outra, bem como dispersando e encontrando registros sensoriais fora do corpo em um entorno de objetos e lugares enredados” (Seremetakis, 1994, p. 8).

Ambas as cenas destacam também como as experiências sensoriais e estéticas através dos sentidos são um meio social de comunicação, entendida tanto como transferência quanto como transporte. Há uma comunicação sendo estabelecida entre corpos e objetos, pessoa e mundo; comunicação que pode ser compartilhada, mesmo que parcialmente, com quem é estranho aos sentidos daquelas experiências. Entretanto, a experiência sensorial não é redutível à linguagem em seu sentido formal, pois o discurso pode ser contradito, relativizado ou confirmado por atos, gestos, sinais, movimentos, acenos. Esse processo de confirmação ou negação do que é dito “...é um momento performativo onde os gestos e/ou um círculo de artefatos são mobilizados para dar ou negar o testemunho da linguagem...” (Seremetakis, 1994, p. 5, tradução minha). Aquele momento na sala de visitas com Dona Jane ou na porta de entrada da casa com Kalil tornou-se extralinguístico, extraverbal e se apresentou através de uma expressividade corporificada: as lágrimas, a pausa súbita, a voz embargada, a ativação das reminiscências de um cheiro. A experiência sensorial como um meio social de comunicação também aponta para os momentos dialógicos em que esses sentidos e afetos vêm à tona. Aquelas emoções não estavam presentes ativamente desde sempre, eram algo pré-consciente, e só passaram a ser conscientemente formuladas naquele instante dialógico em que as perguntas feitas por um interlocutor externo condicionaram momentos altamente expressivos experimentados por Dona Jane e por Kalil.

Aquela expressividade corporificada, conforme dito, foi construída a partir da comunicação estabelecida entre sentidos e objetos. Nas duas cenas, surgiu tanto da externalidade quanto de dentro, de modo que poderíamos falar de uma ecologia sensorial que traz consigo histórias e emoções sedimentadas – e inconscientemente acumuladas – que provocam ações, falas, atos, movimentos, lágrimas, modulações da voz. Essa experiência sensorial não é contratual ou convencionalmente estabelecida. Em outras palavras, a expressividade corporificada não é fixa, mas transitória, e exigiu por parte de Dona Jane e de Kalil uma recepção e uma conclusão daquelas histórias: o enxugar as lágrimas e a apresentação dos outros vestidos ou a mudança de assunto. De modo que,

em cada momento em que aqueles objetos aparecem novamente em contextos comunicacionais, é possível que a ação de recepção e fechamento da experiência sensorial operem certas modificações no significado e na memória em relação ao objeto do sentido. Na cena de Kalil, por exemplo, quando falávamos de carros antigos e relíquias, ele externalizou o interesse em reformar o carro do pai, algo que não havia aparecido na primeira vez em que conversamos.

A cena de Dona Jane destaca como o fechamento para uma experiência sensorial pode ser bastante doloroso. Dona Jane expressa um sentimento que a leva a perceber que o mais próximo de uma conexão que chegou a ter com sua sogra era aquele vestido que segurava nas mãos. Esse momento aponta para como a experiência sensorial funciona também como dispositivo de geração da reflexividade produzido por forças materiais. O arrependimento sobre o qual Dona Jane fala não era sobre ações ou atitudes equivocadas tomadas em uma vida vivida entre sogra e nora, mas sobre uma vida não vivida entre duas pessoas; uma reminiscência daquilo que poderia ter sido. Há, nas palavras de Dona Jane, um sentimento de profunda tristeza e saudade por alguém que já não existe mais. Uma relação altamente idealizada, vale ressaltar, pois não se tem indícios de que as duas viveriam uma boa relação. O sentimento de arrependimento surge, ao mesmo tempo, como uma tristeza profunda e como um desejo ardente de viajar para um tempo no qual aquela relação não realizada concretamente pudesse se efetivar; surge como um anseio de poder retornar e fazer tudo diferente. Esse sentimento amarra a dimensão sensorial desde o presente marcado pela presença-da-ausência¹³ da sogra através do vestido.

Essas duas cenas apontam para como determinados objetos operam como mediadores de histórias, memórias e emoções que muitas das vezes vão na contramão do que é culturalmente estabelecido. O vestido e o carro têm um valor que ultrapassa as compreensões estabelecidas em espaços de consumo, por exemplo, que colocam esses objetos exclusivamente como artefatos de compra e venda, de desfrute e deleite. O vestido e o carro carregam em si histórias e memórias que os qualificam como objetos de sentido e lugares de memória. Essa qualificação inscreve esses objetos dentro de uma dada temporalidade que pode ser apagada, esquecida, negada, reinterpretada pelas futuras gerações dos membros da família que venham a possuí-los como herança. De modo que os sentidos estão sempre em trânsito; são meios, canais encarnados de significado. A abordagem sobre a memória e os sentidos a partir da mediação dos objetos aponta para como a experiência das pessoas é atravessada por um mundo material rico em formas e significados.

Essa abordagem pode enriquecer a análise antropológica da palestinidadade ao enfatizar que as pessoas não se relacionam com o mundo material apenas por meio de conceitos de autenticidade ou inautenticidade¹⁴, mas sim a partir do estabelecimento de modos de afetividades com determinados objetos. Estes objetos são capazes de mediar emoções, memórias e reações específicas em relação aos processos de pertencimento social.

¹³ Jogo de palavras com o título da obra homônima *Da presença da ausência*, do importante poeta palestino Mahmoud Darwish (2020).

¹⁴ Ver, por exemplo, a discussão de Caramuru Teles (2023, pp. 160-167), em que a autora evoca essas categorias.

Considerações finais

Neste texto, busquei refletir, a partir de algumas cenas etnográficas, como o parentesco é vivenciado, exemplificado, performado entre uma família de ascendência palestina nas experiências vividas em torno da “casa” e dos “objetos”.

Argumentei que uma atenção à casa possibilita o registro dos modos de compreensão das práticas e entendimentos sobre o parentesco. Optei por não abordar aspectos relacionados à estrutura ou à forma da unidade familiar, direcionando meu olhar para a qualidade dos relacionamentos que se desenvolvem na casa. Assim, busquei compreendê-la como um espaço primordial onde (e por meio do qual) o parentesco é concebido, vivenciado, transmitido. A casa, portanto, é entendida como o contexto das interações sociais entre os membros da família e, portanto, não pode ser separada das pessoas e das relações que ocorrem dentro dela, e vice-versa. Assim, o significado dos laços familiares se manifesta internamente a partir da exploração das intimidades cotidianas presentes no ambiente da casa.

Argumentei também que os “objetos” comunicam algo sobre os processos de compreensão e práticas de parentesco. Afirmar isso não é o mesmo que dizer que os objetos possuem uma “agência” autônoma, mas que, apesar disso, eles retêm uma capacidade ativa e afetiva para evocar e invocar certas disposições, atitudes, ações, histórias e memórias. As histórias que esses objetos evocam não são relatos triviais, fragmentos desconectados de uma narrativa maior e mais abrangente, mas sim partes essenciais e fundamentais dessas narrativas maiores, que denominei “histórias de soberania”. Defendi que as histórias de viagens e de aquisição evocadas por esses objetos não podem ser completamente compreendidas sem se levar em conta a história de despossessão que eles conjuram implicitamente. Em outras palavras, os objetos e as histórias que contam não existiriam se não fosse pela história de soberania que estabelece sua influência duradoura e permanente sobre um território, determina fronteiras e condiciona a existência de um povo.

Ao propor pensar como a palestinidade e o parentesco se relacionam, busco evidenciar como a palestinidade, enquanto categoria altamente política e politizada, é moldada nos espaços íntimos cotidianos. Isso implica compreender que os ambientes internos das relações familiares desempenham um papel fundamental no processo de construção de si como um determinado tipo de pessoa. Ao mesmo tempo, abre a possibilidade de gerar deslocamentos em conceitos arraigados sobre a inserção social de palestinos e palestinianas a partir dos prismas da nacionalidade ou da etnia. Assim, as fronteiras entre o que poderia ser chamado aqui de “espaços interiores e exteriores” nem sempre são nítidas, de modo que ambos os domínios se influenciam de maneira mútua e variável. Essa dinâmica se evidencia nas análises sobre as relações estabelecidas no âmbito da “casa” e em como tais interações constituem a base para sentimentos e fidelidades políticas dos sujeitos nos espaços públicos, incluindo instâncias de representação política (Corrêa, 2025).

Ao analisar uma família em particular, busquei investigar de maneira mais detida como seus diferentes integrantes, todos em diferentes estágios de desenvolvimento biossocial, lidam com sua herança cultural e com as tradições transmitidas pelas gerações anteriores que têm uma conexão próxima com a Palestina. Na família Rizeq, na qual os momentos íntimos desempenhavam um papel crucial na formação da palestinidade, especialmente através da figura exemplar de Seu Mustafa, os laços com a

herança cultural são passados de forma mais dinâmica através das relações familiares. A partir de relatos sobre as relações estabelecidas nos espaços familiares, é possível ampliar os debates no âmbito dos estudos palestinos (Caramuru Teles; Othman, 2025) ao investigar como a palestinidade é transmitida entre diferentes gerações nos diversos contextos familiares. Isso nos permitiria entender melhor como a palestinidade é passada e recebida entre gerações em contextos que necessariamente não são formados pela violência colonial direta, como ocorre em lugares como a Palestina e os campos de refugiados. Além disso, seria possível analisar como as famílias palestinas em exílio ou refúgio no Brasil lidam com os acontecimentos que ocorrem em um território situado no extremo oposto do mundo.

Em suma, minha intenção foi demonstrar como a palestinidade, entendida como o esforço (ético) por fazer parte de uma comunidade imaginada (Anderson, 1993) composta por palestinos e palestinas de tempos e lugares distintos, é dependente de certos repertórios ético-políticos aprendidos nos espaços de intimidade. Em outras palavras, a participação nas comunidades imaginadas depende da coexistência com diversas formas de intimidade cultural (Herzfeld, 2005).

Referências bibliográficas

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Biehl, J.; Niebuhr, F. (2021). OIKOGRAPHY: ethnographies of *house-ing* in critical times. *Cultural Anthropology*, 36(2), 539–547.
- Caramuru Teles, B. (2023). *“La resistência palestina es mujer y está furiosa”: palestinidades em diáspora a partir dos marcadores sociais de diferença: um olhar interseccional* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina].
- Caramuru Teles, B.; Othman, H. M. M. (2025). Etnografias das experiências de pessoas palestinas em deslocamento. *Campos – Revista de Antropologia*, 26(1), 9–16.
- Carsten, J. (2000). (Org.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press.
- Carsten, J. (2004). *After kinship*. Cambridge University Press.
- Carsten, J.; Hugh-Jones, S. (Eds.) (1995). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press.
- Corrêa, P. A. R. (2024). *Tradição, cotidiano e soberania: produções da palestinidade entre uma família de Sapucaia do Sul/RS* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina].
- Corrêa, P. A. R. (2025). Ressonâncias da palestinidade entre os espaços de intimidade: a “casa” e a “causa” e os modelos exemplares. *Campos – Revista de Antropologia*, 26(1), 92–114.
- Darwish, M. (2020). *Da presença da ausência*. Editora Tabla.
- Herzfeld, M. (2005). *Cultural intimacy: social poetics in the Nation-State* (2ª ed.). Routledge.

- Jardim, D. F. (2000). *Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade*. Chuí/RS [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- MacIntyre, A. (2021). *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*. Vide Editorial.
- Marques, A. C. D. R., & Leal, N. S. (Orgs.) (2018). *Alquimias do parentesco: casas, gentes, papéis, territórios*. Gamma; Terceiro Nome.
- Masalha, N. (2021). *Expulsão dos palestinos: o conceito de transferência no pensamento político sionista 1882-1948*. Editora Sundermann.
- Napolitano, V. (2014). Anthropology and traces. *Anthropological Theory*, 15(1), 47–67.
- Navaro-Yashin, Y. (2009). Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge. *Journal of Royal Anthropological Institute*, 15(1), 1–18.
- Oliveira, R. G. (2015). *Selah Al Museka: uma etnografia das produções e práticas musicais palestinas* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Paraná].
- Pappé, I. (2017). *A limpeza étnica da Palestina*. Editora Sundermann.
- Peters, R. (2006). *Imigrantes palestinos, famílias árabes: um estudo antropológico sobre a recriação das tradições através das festas e rituais de casamento* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul].
- Reinhardt, B. (2020). Desagregando a mediação: tecnologias e atmosferas religiosas. *Mana*, 26(2), 1–33.
- Said, E. (2011). *A questão palestina*. Editora Unesp.
- Schiocchet, L. (2020). *Social belonging process and social organization among arab forced migrants: theoretical-methodological contributions*. Venia Docendi für Kultur-und Sozialanthropologie, Fakultät für Sozialwissenschaften, Universität Wien.
- Schneider, D. M. (1984). *A critique of the study of kinship*. The University of Michigan Press.
- Seremetakis, N. (1994). The memory of the senses, part I: marks of the transitory. In N. Seremetakis (Ed.), *The senses still: perception and memory as material culture in modernity* (pp. 1–18). Routledge.
- Smith, D. (2000). *Moral geographies: ethics in a world of difference*. Edinburgh University Press.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/2d6sjs70>.

Crítica da Contemporaneidade

Retorno, ruína e redenção: Aimé Césaire e o “tempo-agora” messiânico

Amani Musstafa Zoghbi¹

Resumo: Este ensaio propõe uma leitura de *Diário de um retorno ao país natal* (2012 [1939]), de Aimé Césaire, como elaboração poética de uma temporalidade disjuntiva que desafia a linearidade do historicismo colonial. Ao tensionar *ruína* e *redenção*, o poema engendra uma experiência temporal fragmentária e insurgente, marcada pela oralidade, pelo surrealismo e pela afirmação da *negritude* como prática política. Em diálogo com a filosofia da história de Walter Benjamin, especialmente com sua noção de *tempo-agora* (*Jetztzeit*) messiânico (1985 [1940]), bem como com as considerações de Frantz Fanon sobre a alienação colonial (2008 [1952], 1968 [1961]) e de Édouard Glissant (1990) sobre o direito à opacidade, argumentamos que Césaire pensa a interrupção da narrativa progressiva da modernidade colonial ao convocar a memória de *mártires* como centelhas de insurreição. Ao entrecruzar o tempo linear da história oficial com lampejos de uma historicidade redentora, Césaire oferece não apenas uma chave de interpretação de sua época, mas também uma reflexão crítica fundamental para o nosso presente, no qual as continuidades da violência colonial reafirmam a urgência de pensar a rememoração como exercício político.

Palavras-chave: Aimé Césaire; Walter Benjamin; Temporalidade messiânica; Historicidade redentora; Rememoração.

RETURN, RUIN, AND REDEMPTION: AIMÉ CÉSAIRE AND THE MESSIANIC “NOW-TIME”

Abstract: This essay proposes a reading of *Notebook of a Return to the Native Land* (2012 [1939]), by Aimé Césaire, as a poetic elaboration of a disjunctive temporality that challenges the linearity of colonial historicism. By articulating ruin and redemption, the poem establishes a fragmentary and insurgent temporal experience, marked by orality, surrealism, and the affirmation of *negritude* as a political practice. In dialogue with Walter Benjamin’s philosophy of history, especially his notion of the messianic *now-time* (*Jetztzeit*) (1940), as well as with Frantz Fanon’s considerations on colonial alienation (2008 [1952], 1968 [1961]) and Édouard Glissant’s notion of the right to opacity (1990), we argue that Césaire envisions the interruption of the progressive narrative of colonial modernity by invoking the memory of the *martyrs* as sparks of insurrection. By setting the linear time of official history against flashes of a redemptive historicity, Césaire offers not only a key to interpreting his own time, but also a fundamental critical reflection for our present, in which the continuities of colonial violence reaffirm the urgency of conceiving remembrance as a political exercise.

¹ Mestranda em Linguística pelo Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual Paulista (Unicamp). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) (Processo: 24/10883-1). Integrante do grupo de pesquisa PsiPoliS (Psicanálise, Política e Significante). E-mail: a230869@dac.unicamp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8019-6119>.

Keywords: Aimé Césaire; Walter Benjamin; Messianic temporality; Redemptive historicity; Remembrance.

Sob os escombros crepusculares das Antilhas — vastas, imponentes, venéreas, putrefatas e dinamitadas pelo álcool —, *Diário de um retorno ao país natal* inaugura a primeira obra poética de Aimé Césaire e, nos termos de André Breton, o *maior monumento lírico de sua época*. Césaire penetra um inferno em ruínas e areias fúnebres para confrontar o estado de alienação e horror da condição histórica de seu povo como diáspora. É no atravessamento desse abismo — íntimo e tragicamente coletivo — que o escrito de seu *Cahier* emerge como um mosaico de peças fragmentadas, irregulares, articuladas em narrativas, invocações, sátiras, gritos e orações. Interpretamos, neste ensaio, que a obra, publicada originalmente em 1939 e retrabalhada em edições posteriores, desestabiliza o monopólio enunciativo e epistemológico euro-ocidental sobre o *tempo*, construindo uma temporalidade disjuntiva, espectral e insurgente. Partimos desse gesto para investigar como o *Cahier* articula uma poética da *ruína* e do *retorno*, capaz de instaurar, na esteira da filosofia da história de Walter Benjamin, um *tempo-agora* messiânico. Aimé Césaire não redige um lamento *a posteriori*, mas engendra uma poética do presente — um acontecimento simbólico que nos convoca a cada leitura.

Césaire cresceu sob o desgosto de uma Martinica dominada por ideais *assimilacionistas*, que favoreciam a internalização de costumes, condutas e referenciais da metrópole francesa como modelo exclusivo de cultura e organização social. Provou o mal-estar de sentir-se estrangeiro entre negros que se enxergavam como *franceses de pele escura* em uma ilha caribenha usurpada e subjugada pela metrópole que seus semelhantes tentavam emular. A ilha, já etnicamente devastada pelo extermínio de suas populações indígenas perpetrado pela França, tornou-se uma colônia de *plantation* estruturada pelo tráfico de africanos escravizados. Mesmo após a abolição da escravidão e a transformação em departamento ultramarino francês — *status* que, teoricamente, a tornava parte integral do território da França —, a Martinica permaneceu desigual, miserável e marcadamente segregada. Vendida como paraíso exótico e promessa de descanso para turistas, a população local seguia confinada à subalternidade, seja nas lavouras sob controle de uma pequena elite branca, seja nos enclaves urbanos marcados pela precariedade.

Mais do que um empreendimento político e econômico, o colonialismo conduzia um processo psíquico, instrumentalizando a subjetividade negra por meio da vergonha e da alienação. Na Martinica, essa ocupação manifestava-se, entre outras formas, pelo apagamento sistemático das línguas crioulas e pelo desdém pelas culturas locais². Aimé Césaire, ao rememorar sua infância na ilha, não dirige desprezo pela Martinica, mas pela lógica colonial que a desfigurava, convertendo sua terra natal em uma caricatura da metrópole. O que estava em jogo não era apenas a ocupação material do território, mas a imposição de uma identidade alheia, que transformava o colonizado em um reflexo

² Edward Said, em seu clássico *Orientalismo* (1978), reflete sobre o *Oriente* não como um referencial geográfico objetivo, mas como uma construção histórica, política e discursiva forjada pelo *Ocidente*, como um resto, um espelho distorcido de si. O autor analisa como a tradição colonial europeia subalternizou alteridades e suprimiu epistemologias locais, cristalizando o *Oriente*, em sua vasta totalidade, como uma realidade subordinada — lógica que ecoa no imaginário simbólico antilhano.

distorcido de seu colono, negando-lhe a possibilidade de reconhecer sua própria origem e sua posição simbólica como sujeito da história.

E nessa **cidade inerte**, essa multidão barulhenta passando tão espantosamente **ao lado do seu grito como essa cidade ao lado do seu movimento, do seu sentido, sem inquietação, ao lado do seu verdadeiro grito, o único que desejaríamos ouvi-la gritar porque só ele sentimos que é seu**; porque sentimos que a habita em algum fundo refúgio de sombra e de orgulho, nessa **cidade inerte**, essa multidão ao lado do seu **grito de fome, miséria, revolta, ódio**, essa multidão tão estranhamente **tagarela e muda**. (Césaire, 2012 [1939], p. 11, grifo nosso)

Esse fragmento, em sua tessitura lírica e dilacerante, projeta uma *cidade inerte*, que, embora viva e povoada, está política e simbolicamente paralisada, apartada de sua historicidade. A multidão é *tagarela e muda*, uma contradição entre o ruído e o silêncio que reflete, como emblema, uma subjetividade estrangulada e uma coletividade alienada de seu próprio grito.

À época em que Césaire escrevia seu *Cahier*, a França ainda produzia e distribuía livros didáticos ancorados nos postulados da *Société d'Anthropologie de Paris*, os quais promoviam teorias raciais fundamentadas em supostas distinções morfológicas entre diferentes populações humanas. Paul Broca, seu fundador, defendia categoricamente que o potencial intelectual de um indivíduo estava diretamente atrelado ao volume de seu cérebro — sendo os afrodescendentes, segundo ele, os que detinham menor volume craniano³. O colonialismo francês, amparado nesses aparatos pseudocientíficos, desumanizou sistematicamente comunidades afrodescendentes com o objetivo de continuar controlando-as. Aos jovens negros que se destacavam academicamente nas colônias eram oferecidas bolsas para que completassem seus estudos na França, como prosseguimento de uma prática assimilacionista cujo ideal básico era de que somente o continente permitiria acesso às bibliotecas, à intelectualidade e à possibilidade de criação teórica, negando às colônias qualquer soberania epistemológica.

Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, destaca a necessidade de “ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (2008 [1952], p. 41) para libertar o homem de cor de si próprio, analisando que:

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao **sepultamento de sua originalidade cultural** — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. ...Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será. (Fanon, [1952] 2008, p. 34, grifo nosso)

Se hoje, décadas após as primeiras publicações de Fanon e Césaire, é inconcebível pensar o movimento negro e a constituição da identidade negra sem referência à África e à ancestralidade africana, nos tempos do *Cahier* o cenário era bastante distinto. O próprio Partido Comunista da Martinica defendia a doutrina do assimilacionismo, e os antilhanos admitiam não saber o que era a África. Diante de um

³ Jeune Afrique. Dans la fabrique médicale des préjugés racistes. <https://www.jeuneafrique.com/1269165/culture/dans-la-fabrique-medicale-des-prejuges-racistes/>.

espaço em que tudo o que emanava do continente africano era sistematicamente desprezado, usurpado e desumanizado pelos colonos, a estratégia de sobrevivência mais aceita à época era tornar-se um *francês de pele negra*. Césaire compreendeu que, para rejeitar a assimilação cultural pela qual o colonialismo negou a cultura originária dos povos negros, e pela qual negou, aliás, que os povos negros tivessem qualquer cultura originária, seria necessária a afirmação da existência de uma civilização anterior ao colonialismo, a afirmação de uma cultura herdada da África — a afirmação de uma *negritude*.

Na metade da década de 1930, Aimé Césaire, ao lado de outros intelectuais negros, fundou na França o periódico *L'Étudiant noir*, voltado à articulação de uma consciência crítica anticolonial e à afirmação de uma identidade negra diaspórica que rompesse com as divisões regionais e coloniais impostas no espaço francófono. Léon-Gontran Damas, cofundador da publicação, definiu diretamente essa intenção: *On cessait d'être étudiant essentiellement martiniquais, guadeloupéen, guyanais, africain, malgache, pour n'être plus qu'un seul et même étudiant noir*⁴. Césaire utilizou pela primeira vez o termo *négritude* na terceira edição de *L'Étudiant noir*, publicada entre maio e junho de 1935, em artigo intitulado *Nègreries: conscience raciale et révolution sociale*. Para ele, tratava-se de responder às urgências: afirmar a luta cultural como fundamento da luta política e colocar a afirmação da identidade negra como chave de leitura das contradições sociais e econômicas. Césaire resumiria esse propósito anos depois, afirmando: *Il ne suffit pas d'être un communiste nègre, il faut être un nègre communiste*⁵. Pensar, nesse sentido, a possibilidade de uma revolução (de base socialista) implicava, antes, destruir a mecânica de identificação de raças, rompendo com valores superficiais e agarrando-se ao *negro essencial* para plantar a *negritude*, na metáfora de Césaire, como uma *árvore* que produziria continuamente frutos autênticos⁶.

A *negritude* é a compreensão da identidade negra como fundamento irredutível da experiência colonial. Em uma Martinica cuja norma era o inautêntico, a vergonha e o desprezo, a *negritude* irrompeu como um farol de desalienação psíquica. Césaire nunca traçou uma compreensão muito estrita para esse termo (que atravessou conjunturas políticas e intelectuais seguintes de maneira contundente), mas constatou que o ponto de partida para a sua concepção havia sido o reconhecimento de uma sina afrodescendente comum, despertada ao observar a condição de seus irmãos na Argélia, nos Estados Unidos, na África do Sul, no Haiti. A indiferença não era uma opção. Havia uma *situação negra* em diferentes espaços geográficos⁷. Sem recorrer à África como um *paraíso perdido*, imune a contradições, propôs que a identidade e o orgulho deveriam ser encontrados não em supostos reis, guerreiros e imperadores, mas nos escravos, nos flagelados, nos desenraizados.

⁴ "Cessamos de ser estudantes essencialmente martinicanos, guadelupenses, guianenses, africanos, malgaxes, para sermos um único e mesmo estudante negro." (Damas, 1935, tradução nossa)

⁵ "Não basta ser um comunista negro, é preciso ser um negro comunista." (Césaire, 2013, p. 645, tradução nossa)

⁶ No contexto brasileiro, Beatriz Nascimento (2021) criticou a forma como parte da intelectualidade branca negligenciou a dimensão racial na análise da população negra, restringindo sua presença histórica à condição de classe econômica subalterna e apagando a especificidade colonial de sua experiência no país.

⁷ "E eu me digo Bordeaux e Nantes e Liverpool e Nova York e São Francisco, não há nem um pedaço desse mundo que não tenha minha impressão digital, e meu calcâneo sobre o dorso dos arranha-céus e minha sujeira no cintilar das gemas! Quem pode gabar-se de ter mais do que eu? Virgínia. Tennessee. Geórgia. Alabama." (Césaire, 2012 [1939], p. 33)

Ainda em 1935, após ser aprovado no vestibular da *École Normale Supérieure de la Rue d'Ulm*, Césaire foi convidado por um colega, Petar Guberina, para passar alguns meses na costa da Dalmácia, região da antiga Iugoslávia. Lá, Césaire descobriu *Martinska*, uma península que lhe fez recordar profundamente da Martinica. Em um regresso simbólico que ocorreu bem antes de um regresso geográfico, Césaire iniciou a escrita de *Diário de um retorno ao país natal*. Foi em exílio, em terra estrangeira, que iniciou seu retorno às Antilhas. Em um fluxo aparentemente desestruturado de versos, o *Cahier*, cuja travessia flui justamente tal qual um caderno, constrói um retrato hipnótico e violento. Césaire apresentou todos os clichês que circundam as Antilhas e o Caribe: o sol, a natureza imponente, os animais, o mar, a areia, os vulcões, as correntes marítimas, e os rasgou com imagens ferozes: o sol venéreo, a força putrefata que reina, a doença e a morte que se instalam:

No fim da madrugada, florescentes de enseadas tenras, as Antilhas que têm fome, as Antilhas marcadas pela varíola, as Antilhas dinamitadas pelo álcool, encalhadas na lama dessa baía, na poeira dessa cidade sinistramente encalhadas. (Césaire, 2012 [1939], p. 2)

Uma miséria também essa praia, com montes de lixo apodrecendo, traseiros furtivos que aí defecam, e a areia é preta, fúnebre, nunca se viu uma areia tão preta, e a espuma desliza ganindo sobre ela, e o mar a golpeia com grandes murros de boxe, ou melhor, o mar é um enorme cão que lambe e morde a praia nos tornozelos, e de tanto mordê-la acabará, na certa, por devorá-la, a praia e a rua palha com ela. (Césaire, 2012 [1939], p. 25)

Entre onomatopeias, exclamações, gritos expressos em letras maiúsculas, gracejos e repetições, Césaire se apropria de traços da oralidade em um tributo à África, e em subversão à tradição poética francesa:

ALELUIA

KYRIE ELEISON... LEISON... LEISON...

CHRISTE ELEISON⁸... LEISON... LEISON... (Césaire, 2012 [1939], p. 19)

Em um corpo textual tomado pelo ritmo, pela sonoridade e pela corporeidade, a linguagem opera não como instrumento de representação, mas como performance, como ato de fala que mobiliza, a um só tempo, memória e afirmação⁹. A oralidade, como recurso estilístico, resgata ritmo, reza e súplica¹⁰:

⁸ *Kyrie eleison* e *Christe eleison*, expressões litúrgicas de origem grega que significam, respectivamente, "Senhor, tem piedade" e "Cristo, tem piedade", são reapropriadas como parte de uma ritualística poética que tensiona os registros religiosos eurocristãos, ressignificando-os dentro de uma cosmovisão poética afrodiaspórica.

⁹ Leda Maria Martins (2003, 2021) desenvolve o conceito de *oralitura* em referência a uma poética da oralidade que se utiliza do corpo e da voz para se organizar como linguagem.

¹⁰ A centralidade da oralidade não se restringe às tradições africanas e afrodiaspóricas, mas constitui um traço estruturante de diferentes culturas, sobretudo aquelas de tradição semítica. O próprio *Alcorão* (do árabe *al-Qur'ān*, "a recitação"), transmitido, segundo a literatura islâmica, oralmente ao Profeta Muhammad, configura-se desde sua origem como elemento elocutório e performativo. A dimensão oral da revelação é essencial: o texto sagrado é recitado segundo regras específicas de entoação e pronúncia (*tajwīd*), e sua sonoridade é parte constitutiva de sua eficácia espiritual, estética e teológica. Como observa William A. Graham (1987), a autoridade do *Alcorão* não reside apenas em seu conteúdo semântico, mas, sobretudo, em

vum rooh oh, vum rooh oh
 para encantar as serpentes e conjurar os mortos
 vum rooh oh
 para obrigar a chuva para contrariar os maremotos
 vum rooh oh
 para impedir que gire a sombra
 vum rooh oh que os meus céus para mim se abram (Césaire, 2012 [1939], p. 39)

A subversão da tradição poética francesa por Césaire constitui um gesto central de sua estética discursiva. O problema do colonizado, como observa Fanon (2008 [1952]), situa-se no nível da linguagem: não apenas porque o sujeito negro é *falado* — objetificado, coisificado no discurso do Outro —, mas porque, mesmo ao tentar enunciar, é forçado a fazê-lo por meio da língua do Outro. Césaire confronta essa contradição sem recuar: apropria-se do francês — o idioma do extermínio — para nele inscrever um dizer insurgente e intransferível. Declara no *Cahier*: “Abraçai-me sem temor... E se não sei senão falar, é por vós que falarei”. E eu lhe diria ainda: ‘Minha boca será a boca das desgraças que não têm boca, minha voz, a liberdade daquelas que se abatem no calabouço do desespero’” (2012 [1939], p. 29).

Césaire concebeu *Diário de um retorno ao país natal* como um antipoema. Utilizando-se de versos livres e prosa desarticulada, mais do que recusar o classicismo poético, tinha um intuito claro: atacar a poesia tradicional francesa no nível da forma — inverter as estruturas estabelecidas. O autor não rejeitou a língua francesa, mas deslocou-a radicalmente, como um revólver, tomando-a para expressar o que ela mesma tentou suprimir. Para Édouard Glissant (1990), essa operação deu origem a uma língua golpeada, marcada pela experiência do terror colonial, que rompeu com a transparência idealista da norma francesa. A oralidade, os ritmos encantatórios e os procedimentos estilísticos que tensionam a linearidade e a lógica cartesiana são formas de inscrever, no corpo da língua colonizadora, a memória de uma cultura estrangulada. Ao mesmo tempo em que escreve em francês, Césaire escreve *contra* o francês: não como rejeição total à língua, mas como insurgência contra seu uso colonial. É a negritude pensada como *tomada de consciência*¹¹ pela palavra.

Trata-se de uma *negritude* que irrompe não como monumento, mas como incursão na paisagem, como mergulho na carne pútrida dos cadáveres insepultos da história. O *retorno* que estrutura o poema de Césaire não encontra eco em um reencontro geográfico, mas em uma experiência de despossessão. O *Cahier* não se organiza a partir de um eixo narrativo linear nem segundo uma geografia reconciliada com a identidade. A terra natal que se reencontra é uma *ruína viva*, “sinistramente encalhada na lama dessa

sua materialidade sonora, na forma como é ouvido e proferido. A performance vocal da recitação transforma a elocução em um gesto sagrado, instaurador de presença e comunhão. É pela elocução que a palavra divina habita a oralidade humana.

¹¹ Embora a *negritude* tenha ganhado forma conceitual e literária em Paris, nos anos de 1930, com autores como Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon-Gontran Damas, ela não emerge isoladamente. Sua elaboração foi atravessada por uma série de experiências e expressões da diáspora negra que se desdobravam em diferentes geografias. Entre elas, o *Renascimento do Harlem*, nos Estados Unidos, na década de 1920, que articulou arte, literatura, música e pensamento negro como formas de resistência e afirmação frente ao racismo sistemático e às leis de *Jim Crow*. O indigenismo na literatura haitiana e o negrismo cubano dos anos de 1930 também contribuíram para a configuração simbólica da *negritude*, expandindo seu alcance como projeto político transatlântico.

baía e na poeira dessa cidade” (Césaire, 2012 [1939], p. 2). O retorno não é geográfico, tampouco cronológico: ele demanda o reencontro com um tempo outro, interditado pela história oficial. Césaire escreve a partir das fendas do tempo e do espaço, como aquele que retorna para “a hediondez desertada das vossas chagas” (p. 29) — em um retorno que não visa restaurar uma origem, mas reabrir uma ferida ainda viva.

É o passado que irrompe no presente como *ruína* e *lampejo*, estilhaçando a continuidade temporal de um historicismo triunfalista que contempla progresso onde há somente escombros. Em Césaire, o presente só pode ser acessado e experimentado de modo pleno quando, a partir dele, convoca-se a reverberação de um tempo outro — não aquele do arquivo colonial, mas o da memória insubordinada dos vencidos. Um presente que só se deixa alcançar pela reativação de um passado interditado — povoado por aqueles que somente “provaram viagens de desenraizamentos” (p. 61) e por “mártires que não dão testemunho” (p. 9). Walter Benjamin nomeia o *tempo-agora* (*Jetztzeit*) messiânico como um tempo carregado de estilhaços de um passado que irrompe na história como um *trovão*, um passado que os vencedores descrevem como natural e inevitável — e a partir do qual Césaire acende a centelha de outro tempo possível¹².

Em seu testamento filosófico, pouco antes de ser suicidado pelo regime nazista, Benjamin (1985 [1940]) está convencido de que nem mesmo os mortos estarão seguros se o inimigo vencer, e alerta que esse inimigo não tem cessado de vencer. Talvez não houvesse *negritude* se os negros fossem um povo de vencedores. Césaire coleta, escava e exuma cadáveres não para ornar seus crânios em museus como fizeram seus algozes, mas para rearticular, rememorar e redimir o grito dos que não testemunharam. O *anjo da história*, como reflete Benjamin, gostaria de se demorar, tecer os estilhaços, e curar as feridas das vítimas esfaqueadas nas engrenagens traiçoeiras da história, mas a *tempestade* que sopra do paraíso não conhece clemência. Para Benjamin, uma historicidade revolucionária é uma tarefa messiânica. Se Deus está ausente, cabe às gerações humanas tecerem sua própria autorredenção. É um messianismo sem Messias. A constituição dessa historicidade exige, em seu cerne, como força redentora, a *rememoração* “capaz de tornar inacabado o sofrimento aparentemente definitivo das vítimas do passado” (Löwy, 2020, p. 2078)¹³.

Em *Diário de um retorno ao país natal*, muitos versos se iniciam com o dizer *No fim da madrugada*, situando o poema em um tempo crepuscular, suspenso entre a noite e o dia — em um limiar entre o sono colonial e o despertar insurgente. É nesse estado de liminaridade que o sujeito afrodescendente tenta se reconstituir: entre o delírio e a lucidez, entre o transe e a linguagem. Em *Os condenados da Terra*, Fanon elabora que “durante a colonização, o colonizado não cessa de se libertar entre nove horas da noite e seis horas

¹² O termo alemão *Jetztzeit* traduz-se literalmente por “tempo-agora”. Diferentemente de *Gegenwart* — o vocábulo alemão usual para designar o presente cronológico —, *Jetztzeit* indica, em Benjamin, o instante carregado de potência histórica, no qual fragmentos do passado interrompem a linearidade de um tempo vazio, homogêneo e indiferente. Trata-se de um presente não contínuo, mas messiânico, capaz de abrir brechas de redenção na narrativa dos vencedores.

¹³ Walter Benjamin articula o messianismo judaico com o materialismo histórico, integrando-os a elementos centrais da *Zivilisationskritik* romântica. Essa incorporação do messianismo à sua filosofia da história funciona também como uma crítica ao legado iluminista da modernidade, cujas noções de progresso histórico e racionalidade universal são por ele identificadas como limitações que ofuscam a violência e as rupturas reais da história. Ao privilegiar uma temporalidade messiânica, centralizada em interrupção e redenção, Benjamin contrapõe-se à ideia iluminista de um tempo homogêneo, colocando em xeque a teleologia do progresso racional, e abrindo espaço para uma historicidade que reconhece a contingência e a possibilidade transformadora do instante.

da manhã” — um intervalo em que sonha “sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos” (1968 [1961], p. 39)¹⁴. O surrealismo que atravessa o *Cahier* não é mero artifício estético; funciona como método para acessar um real interditado. Como observa Benjamin (1985 [1929]) sobre os surrealistas, trata-se de fazer da linguagem um *local de perigo* — de insurgência onírica e política. A madrugada que se repete ao longo do poema é metáfora para um despertar revolucionário.

A poética de Césaire convoca uma temporalidade redentora e, à semelhança dos programas estéticos do surrealismo, empreende uma escavação no inconsciente, na tentativa de remover as camadas históricas e sociais impostas pela experiência colonial. O objetivo é alcançar aquilo que Césaire denomina *negro essencial* — uma essência soterrada pela lógica da assimilação — e, a partir daí, vislumbrar de que modo a África e seus valores persistem e se reinventam no sujeito negro moderno¹⁵.

A aproximação com as teorias psicanalíticas de Freud influenciou tanto a poesia quanto as artes visuais surrealistas. O inconsciente se tornou um campo privilegiado para a criação, um espaço de revelação e subversão. Associado a isso, a articulação com o marxismo promoveu um entrelaçamento interessante entre a análise das estruturas de dominação material e a exploração dos processos psíquicos. Walter Benjamin, na década de 1920, em *Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia*, percebeu essa dimensão dialética. Para ele, o movimento não apenas incorporava as distorções oníricas, mas também as tensionava com a objetividade da vida moderna. O surrealismo, ao expandir os limites da experiência sensível no seio da dinâmica urbana, operava como uma força disruptiva e desvelava a totalidade corrosiva da racionalidade burguesa.

É importante a escolha de Benjamin pelo vocábulo *instantâneo*. No original alemão, *schnappschuss* vincula-se à momentaneidade de um retrato, a um flagrante que poderá ser dissipado ou transformado em instantes ainda mais curtos. O surrealismo salta justamente tal qual um lampejo, uma faísca revolucionária que fulgura, ilumina e desaparece — um clarão que anuncia o trovão antes de seu estrondo derradeiro. Embora melancólico acerca da modernidade, e diante de tantos sinais de esgotamento oferecidos, na época, pelo avanço do nazifascismo sobre a Europa ocidental, Benjamin reconhece nesse *schnappschuss* uma chance final de *inteligência europeia* confrontar a monopolização burguesa do discurso sobre a história e sobre a memória, e construir a revolução. E acrescenta que somente os surrealistas “conseguiram compreender as palavras de ordem que o *Manifesto* nos transmite hoje. Cada um deles troca a mera gesticulação pelo quadrante de um despertador, que soa durante sessenta segundos, cada minuto” (1985 [1929], p. 35).

Césaire interpreta o surrealismo como uma via de retorno, não de assimilação, como um incentivo à autenticidade, e não à imitação. O encontro com André Breton trouxe novos estímulos, mas não foi decisivo. Césaire já havia concebido e escrito seu

¹⁴ Uma vez que o poder colonial não se limita à coerção física e institucional, mas também à ocupação dos imaginários, Fanon destaca a noite como um intervalo valioso em que tensões coloniais são sublimadas. O colonizado condensa em seus sonhos imagens de ação, violência e reação. Não se trata somente de um desejo de escape, mas de uma ambição por subversão. O inconsciente, nesse sentido, não é um refúgio do terror colonial, mas um território onde ele se reconfigura potencialmente. Trata-se de uma sublimação ativa, em que o colonizado ensaia insurreição, ainda que intimamente. A imagem onírica não traz consolo, apenas transfigura em novas formas a violência colonial para que o colonizado exercite um futuro de ruptura.

¹⁵ Fanon reconhece a importância da *negritude* como etapa de desalienação, mas adverte contra o perigo de cristalizar-se como identidade definitiva, como lógica essencialista que, a longo prazo, reproduziria o pensamento colonial. Para ele, a tarefa última seria ultrapassá-la em direção a uma emancipação universal e a um novo humanismo.

Cahier, e já se esforçava em contestar a narrativa de que os intelectuais negros se europeizaram ao se aproximarem das vanguardas europeias¹⁶. Para ele, os surrealistas, ao se abrirem ao inconsciente, ao mito, ao onírico, aproximavam-se daquilo que o Ocidente sempre categorizou como primitivo, provocativo e escandaloso. Os versos domesticados, geométricos e neoclássicos eram um excelente anteparo para a ideologia colonial. O surrealismo estraçalhou esse anteparo. Não são os negros que são feitos franceses ao se associarem às vanguardas, mas os franceses que, no surrealismo, são feitos primitivos.

Édouard Glissant propõe o *droit à l'opacité* (1990) como gesto político e estético contra a violência universalizante da tradição escrita ocidental. Para ele, a exigência de que o outro se revele, se explique e se traduza nos termos da racionalidade europeia constitui uma forma de dominação persistente. A opacidade reverencia a espessura do indizível e a legítima incompreensibilidade do outro. Para Glissant, a poética não busca decifrar o mundo como um enigma, mas habitá-lo como um mosaico de alteridades irreduzíveis. O direito à opacidade se configura como o direito de existir fora do espelho colonial, sem ter de tornar-se legível para ser respeitado. É o direito à sombra, ao silêncio e ao segredo. O surrealismo emerge como uma ferramenta importante para a afirmação de que há mundos que não precisam ser traduzidos, apenas lidos, contemplados, ouvidos.

A possibilidade de interpretar a história a partir da interrupção, do instante e das centelhas que incidem sobre o presente como faróis fugazes de insurgência e revelação nos recorda que a catástrofe e a alienação operam como norma. O extermínio, a sangria e a tirania são a estrutura de ordem de um sistema cuja manutenção depende da produção contínua e cotidiana de sofrimento. A modernidade colonial funda-se na gestão sistemática da morte, da exclusão e da repressão, e não em sua interrupção. A catástrofe não desestabiliza a normalidade, ela é a normalidade. A repetição sistêmica da violência sob garantias vazias de um futuro de fortunas se ampara na eterna expectativa de um porvir. Trata-se de um horizonte cronológico que marcha para o futuro em busca de redenção sem se ater às ferozes lascas de ruínas das quais somos herdeiros. O *tempo histórico* opera como uma fabulação silenciosa.

Aimé Césaire compreende *Diário de um retorno ao país natal* como uma obra autobiográfica — mais verdadeira do que sua biografia, e na qual tenta tomar posse de si mesmo. O *tempo* em Césaire é cuidadosamente embaralhado e espiralado, e o autor reconhece que há um horror irrepresentável, às escuras, que resiste à simbolização, e que não cessa de retornar. É o ponto em que a língua atravessa a história. Se Césaire enuncia em nome dos *mártires que não dão testemunho*, há aqui o princípio básico de que o único legado que transmite a história oficial é a mudez. Césaire não constrói um espelho de si, da França ou da Martinica, mas deflagra uma terra *inerte*, consumida pela lepra, pela fome e pelo medo, e comunica que somos todos herdeiros dessa chaga — que o murmúrio e que os soluços dos moribundos também estão audíveis a nós.

É significativo que a construção seja *mártires que não dão testemunho*, e não *mártires que não deram testemunho*. A insistência de Césaire em nomear as mazelas da ilha a partir da lepra, da varíola e das chagas é um traço de que o poeta contempla a aflição de uma matéria viva. Césaire ouve subirem dos porões as maldições

¹⁶ KELLY, Robin D. G. (2021, 25 de novembro). *Uma poética do anticolonialismo – Prefácio ao Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire*. Tradução, 25 nov. 2021.

acorrentadas. Os vencidos, os mortos, os insepultos ainda vivem, — e os mártires aguardam o seu instante, o reflexo luminoso de seu estrondo na irrupção do *tempo-agora* para fazerem ouvidos os seus flagelos. Quando pensa o índice misterioso do passado que o impele à redenção, Benjamin questiona: “Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?” (1985 [1940], p. 223), sugerindo que há sempre alguém na terra à nossa espera — porque há em nós essa frágil força messiânica para a qual o passado sempre dirige um apelo.

Não basta rememorar, é preciso fazer da rememoração uma prática política radical. *Diário de um Retorno ao País Natal* nos alerta sobretudo que o passado não está atrás de nós como matéria encerrada, mas que irrompe a cada minuto em dança macabra sobre as ruínas e promessas do *tempo-agora*, que não cessa de interpelar nosso presente histórico. O historicismo colonial corrompe a possibilidade de redenção e o potencial messiânico de cada instante. É essa temporalidade progressiva e linear que narra o surgimento de Hitler como o nascimento de um mal inédito, excepcional, e não como ressurreição de um mal contínuo — fundador. É esse regime de historicidade que, neste instante, se abstém diante da continuidade estrutural da violência colonial na Palestina, no Congo, no Sudão, no Brasil. Os instrumentos de opressão são persistentes, transnacionais e estão em execução a todo momento — no fogo que incinera vivas crianças palestinas em Gaza e no chicote que escorre sangue de congoleses sobre o minério.

Se a cada segundo pela porta estreita pode penetrar um Messias, que desta vez o testemunhem os mártires.

Referências bibliográficas

- Benjamin, W. (1985). *O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia* (S. P. Rouanet, Trad.). In W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (Vol. 1, pp. 21–35). Brasiliense. (Obra original publicada em 1929)
- Benjamin, W. (1985). *Sobre o conceito de história* (S. P. Rouanet, Trad.). In W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (Vol. 1, pp. 222–232). Brasiliense. (Obra original publicada em 1940)
- Césaire, A. (2012). *Diário de um retorno ao país natal* (L. P. de Almeida, Trad., Prefácio e Notas). Editora da Universidade de São Paulo. (Obra original publicada em 1939)
- Césaire, A. (2013). *Les écrits*. Éditions du Seuil.
- Damas, L.-G. (1935). *L'étudiant noir* (No. 1, março).
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. da Silveira, Trad.). EDUFBA. (Obra original publicada em 1952)
- Fanon, F. (1968). *Os condenados da Terra* (J. L. de Melo, Trad.). Editora Civilização Brasileira. (Obra original publicada em 1961)
- Glissant, É. (1990). *Poétique de la relation*. Gallimard.
- Graham, W. A. (1987). *Beyond the written word: Oral aspects of scripture in the history of religion*. Cambridge University Press.

- Jeune Afrique. (2021, 6 de dezembro). *Dans la fabrique médicale des préjugés racistes*. Jeune Afrique. <https://www.jeuneafrique.com/1269165/culture/dans-la-fabrique-medicaledes-prejuges-racistes/>
- Kelly, R. D. G. (2021, 25 de novembro). *Uma poética do anticolonialismo – Prefácio ao discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire*. TraduAgindo. <https://traduagindo.com/2021/11/25/uma-poetica-do-anticolonialismo-prefacio-ao-discurso-sobre-o-colonialismo-de-aime-cesaire/>
- Löwy, M. (2020). Tempo messiânico e historicidade revolucionária em Walter Benjamin. *Revista Direito e Práxis*, 11(3), 2069–2089. <https://www.scielo.br/j/rdp/a/TrgyhmHK7ky33Rh7nFmVq8k/?format=pdf>
- Martins, L. M. (2003). *Performances da oralitura: corpo, lugar da memória*. Letras, (26), 63–81. <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308>
- Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Cobogó.
- Nascimento, B. (2021). *Uma história feita por mãos negras*. Zahar.
- Said, E. (1978). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/4ptgf881>.

Eu não tinha para onde ir: a experiência do exílio no diário de Jonas Mekas

Carla Caroline Ferreira¹

Resumo: Este artigo tem o objetivo de analisar a relação entre exílio e memória na obra do escritor e cineasta lituano Jonas Mekas (1922-2019) tendo em vista o diário *I had nowhere to go. Diary of a displaced person* (2017 [1991]) escrito durante os anos em que o artista esteve em campos de trabalho forçado alemães na Segunda Guerra Mundial até sua chegada como refugiado à cidade de Nova Iorque. No primeiro momento, discutimos o diário como objeto artístico e subjetivo. No segundo momento, investigamos como o exílio e a memória atravessam a obra de Mekas.

Palavras-chave: Jonas Mekas; Exílio; Diário.

I HAD NOWHERE TO GO: THE EXPERIENCE OF EXILE IN THE JONAS MEKAS'S DIARY

Abstract: This article aims to analyze the relationship between exile and memory in the work of the Lithuanian writer and filmmaker Jonas Mekas (1922-2019) in view of the diary *I had nowhere to go. Diary of a displaced person* (2017 [1991]) written during the artist's years in German forced labor camps in World War II until his arrival as a refugee in New York City. In the first moment, we discuss the diary as an artistic and subjective object. In the second moment, we investigate how exile and memory permeate Mekas' work.

Keywords: Jonas Mekas; Exile; Diary.

Introdução

Jonas Mekas nasceu em Semeniškiai, uma vila rural na Lituânia, durante a ocupação do país pela Alemanha nazista. Ele e seu irmão, Adolfas Mekas, decidiram fugir para Viena, já que Jonas temia ser preso por manter um jornal com críticas ao nazismo, mas, no caminho, foram presos em Hamburgo e colocados em campos de trabalho forçado. Os irmãos conseguiram escapar e se refugiaram em uma fazenda, trabalhando como camponeses. Após o fim da guerra, Jonas e Adolfas passaram ainda por dois campos para *displaced persons*, pois não podiam voltar à Lituânia sob domínio da União Soviética. Em 1949, conseguiram permissão para emigrar para Chicago, nos Estados Unidos, e se estabeleceram em Williamsburg, bairro no Brooklyn, em Nova Iorque. Duas semanas após chegarem à cidade, Jonas e Adolfas pediram um empréstimo e compraram uma filmadora Bolex, dando início a seus projetos no cinema.

Desde sua chegada a Nova Iorque, Jonas Mekas se dedicou a inúmeras atividades ligadas ao cinema experimental, tendo uma atuação fundamental no cinema

¹ Doutoranda em Letras pela Universidade Estadual de Maringá. Mestre em Letras pela Universidade Estadual de Londrina. E-mail: carlahcarolineferreira@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4366-7350>.

independente norte-americano. Fundou a revista *Film Culture*, escreveu a coluna *Movie Journal*, no jornal *Village Voice*, criou a Film-Makers' Cooperative, cooperativa de distribuição de filmes de cineastas independentes, fundou a Film-Makers' Cinematheque, o museu de cinema de vanguarda Anthology Film Archives e a coleção Essential Cinema (Mourão, 2013). Além de seu trabalho com o cinema, Mekas também produziu músicas e se dedicou à literatura. Com uma vida artística tão intensa, sua obra se tornou praticamente inabarcável. Apesar de ter sido um artista completo, altamente produtivo e de grande importância para o movimento cinematográfico independente de Nova Iorque, ainda há poucos estudos no Brasil sobre seu trabalho literário.

Sua relação com a escrita sempre foi profunda, na juventude, já escrevia poemas e se considerava um poeta: ele declarava constantemente "Eu sou um poeta". Como diarista, começou aos seis anos, com um diário de desenhos; como poeta, aos dez. No entanto, quando saiu da Lituânia deixou todo seu material para trás, enterrado. Mekas iniciou sua vida artística como escritor, "usando o chapéu de poeta e jornalista", pois seu primeiro contato com a arte foi com a escrita de poemas e trabalhando como escritor em revistas e jornais. Só mais tarde o cinema seria adicionado, o que para ele tornava sua definição profissional confusa. Na Lituânia, é conhecido como poeta e seus filmes são de pouca relevância; no restante da Europa, é considerado diretor; nos Estados Unidos, não há definição precisa entre diretor, crítico ou curador.

Mesmo com seu mergulho no mundo de cineasta, após sua chegada a Nova Iorque, não abandonou a escrita. Apesar de relacionar poesia e imagens em seus filmes, Mekas foi poeta/escritor e cineasta separadamente; foi "um poeta tanto quanto um cineasta" (Mourão, 2016, p. 194).

Durante o período compreendido entre sua chegada à Alemanha e seu estabelecimento em Nova Iorque, manteve a prática da escrita de diários, os quais foram, posteriormente, editados e publicados. Do longo registro resultaram dois livros, o primeiro, intitulado *I had nowhere to go. Diary of a displaced person*, abrangendo o período de 1944 a 1955; o segundo, denominado *I seem to live. The New York diaries*, dividido em dois volumes, o primeiro compreendido entre 1950 e 1969; o segundo, entre 1969 e 2011.

Além dos dois diários, Mekas publicou três livros de poemas escritos em lituano, os quais foram traduzidos posteriormente: *Idylls of Semeniskiai*, de 2007 (Hallelujah Editions), traduzido pelo irmão Adolfas Mekas; *There is no Ithaka*, de 1996, (Black Thistle Press); e *Daybooks*, de 1970-1972.

Sua obra é construída sob as formas fragmentadas do diarístico. *I had nowhere to go. Diary of a displaced person* e os filmes-diários são objetos significativos na obra de um artista atravessado por um passado de guerra e deslocamento. Os diários do cineasta e escritor contêm temas complexos que constroem uma memória privada transportada para a formação de uma memória coletiva, baseadas em uma escrita de si, tendo em vista que o processo de escrita autobiográfica "por meio do diário... propicia uma reflexão sobre como o indivíduo procura lidar com a sua própria condição histórica" (Valles, 2018, p. 16).

Tendo em vista a escassez de pesquisas, no Brasil, que se ocupam da literatura de Mekas, este artigo procura analisar, a partir do diário escrito *I had nowhere to go. Diary of a displaced person* (2017 [1991]), o modo como a memória e o sentimento de desterro causado pelo exílio perpassam essa obra.

O diarístico na obra de Jonas Mekas: subjetividade e arte

Roland Barthes (2004), ao falar da "morte do autor", problematiza a crítica que considera o livro uma extensão da biografia do escritor. Para ele, a crítica "quer dar-se então como tarefa importante descobrir o Autor (ou as suas hipóstases: a sociedade, a história, a psique, a liberdade) sob a obra: encontrado o Autor, o texto está explicado" (Barthes, 2004, p. 4). O que o escritor viveu e experienciou não deve ser tomado como ponto central de interpretação da narrativa, isso porque, ao se considerar o contexto e a vida do autor, pode haver uma busca de significado fechado naquilo em que intencionava passar o escritor da obra. A partir da estrutura de um livro, existe a possibilidade de percorrer a obra, mas com a recusa de deter um sentido único. Nosso objeto de trabalho, no entanto, constitui-se de diários. Nesse caso, entendemos que a presença do autor e o contexto que ele traz consigo não constituem algo dispensável, já que o diário depende do ponto de vista dele e de como ele discorre sobre a própria vida.

I had nowhere to go. Diary of a displaced person abrange o período entre a época em que Jonas e Adolfas Mekas foram presos na Alemanha, em 1944, e a chegada deles a Nova Iorque, como exilados de guerra, em 1955. A primeira edição, organizada pelo próprio Mekas (2017, p. 20), foi lançada em 1991. O diário começa dois dias após iniciar um caminho "para o desconhecido" e termina com uma carta endereçada a Penelope, escrita com uma espécie de eu-lírico de Ulysses – que viaja com o objetivo de retornar a seu país, na cidade de Ithaca. A carta é escrita por Mekas da perspectiva de Ulysses, que, ao trilhar sua odisseia de volta para casa, narra para sua amada as belezas que viu no caminho. As paisagens parecem indicar ao eu-lírico que seu presente é tão importante quanto seu passado, o que pode demonstrar a metáfora de um sujeito que está criando raízes e encontrando um novo lar. Entre o momento de ser jogado ao desconhecido e criar raízes, o livro é tocado pelo sentimento de desterro e pela memória de Ulysses. A esse respeito, Marques (2021, p. 53) afirma:

Embora *I Had Nowhere to Go. Diary of a Displaced Person* seja uma parte pequena, se considerarmos o imenso material produzido por Mekas durante, pelo menos, meio século de vida, olho para esses diários escritos como um gesto político e estético fundacional de um pensamento sobre o exílio, o arquivo, o cinema e a escrita. (Marques, 2021, p. 53)

Ainda que classificado como diário pessoal, *I had nowhere to go* é dividido em 13 partes, similares a capítulos, agrupados por temas: Campo de trabalho forçado; Em direção à liberdade; Vida em um campo de pessoas deslocadas; Ansiedades; As sete facas estão começando a perfurar; Como você é linda de longe!; A vida continua; No meio; O último verão da Europa; Nova Iorque; Trabalhando no Brooklyn; Entre Cila e Caríbdis; Trabalhando em Manhattan; As raízes no deserto ou De volta à Ithaca.

Em todas as páginas em que se dedica a narrar suas experiências, Mekas parece estar desabafando. Ele não descreve apenas os fatos do seu dia; reflete sobre a vida que os prisioneiros estão levando e constantemente expõe seus sentimentos, conforme se observa no trecho a seguir:

31, dezembro de 1944: Não os entendo, italianos. Eles andam com suas roupas sujas de trabalho o dia todo. Mas em seus sacos do exército, em algum lugar no fundo, eles guardam suas roupas de domingo. Elas estão amarrotadas, tudo bem,

mas são impecáveis. Eles colocam todo o seu coração em suas roupas de domingo, tiram-nas, vestem-se, andam por aí e acham que estão muito elegantes. Eles não sabem como parecem ridículos, nessas roupas burguesas impecavelmente limpas, no quartel! Eles andam pelo quartel, vão ao cinema – principalmente quando vão ao cinema! Eu e o Adolfas vamos ao cinema com nossas roupas normais do dia-a-dia – mas eles têm que se vestir bem para ver filmes nazistas idiotas! (Mekas, 2017 [1991], p. 44, tradução nossa²)

Na passagem anterior, percebemos que o autor cria uma imagem utilizando uma linguagem bastante visual. Ele constrói um conceito dos italianos por meio de escolhas linguísticas que permitem a visualização, por exemplo, das roupas deles, sujas e amarrotadas. A representação imagética dessas pessoas se torna objeto de reflexão sobre a posição que os italianos e o próprio autor assumem diante da experiência que estão vivendo naquele momento. Para Arfuch (2010, pp. 40-41 como citado em Miranda, 2019, p. 20), que dedicou sua pesquisa aos escritos autobiográficos, o diário íntimo é construído de “trânsitos lentos, emaranhados, mescla de práticas, ... que, de um extremo ao outro do arco vivencial, do sagrado ao profano, teriam uma relevância insuspeitada na construção do imaginário da modernidade”.

Apesar de falar sobre sua vida, Mekas não cria uma linha temporal narrativa. Ele remonta suas memórias por meio dos fragmentos poéticos e, por vezes, filosóficos encontrados em seus diários. A diferença entre uma autobiografia e a escrita de si não é apenas terminológica. Em uma autobiografia, a linha narrativa e temporal é bem delimitada; enquanto nos diários, a narrativa é fragmentada e flutuante. É justamente nesse sentido que seus filmes e o diário se encontram, pois, apesar de se constituírem de materialidades distintas, representam o monólogo de Mekas e, conseqüentemente, proporcionam ao espectador/leitor a possibilidade de imaginar os sentimentos e reflexões do autor, como se observa neste fragmento:

26, novembro de 1944: E aqui estou, sentado, neste quartel podre, pensando. E a única coisa que posso dizer é: diante de todos os ideais escritos nos livros, o problema não são os livros, mas as pessoas, que são tão podres que transformam até o mais belo dos ideais em um inferno. Esses quartéis, essas pessoas que estão aqui, e eu mesmo, aqui sentado e pensando, nós somos o mais perfeito espécime do inferno. (Mekas, 2017 [1991], p. 39, tradução nossa³)

A partir dessa data, em que se dá a mudança de croatas para o quartel onde estavam o autor e seu irmão, Mekas descreve os livros que lia naquele momento, mas a narrativa dos fatos é interrompida. O autor reage aos acontecimentos criando uma reflexão crítica sobre os ideais políticos e os hábitos de seus colegas no ambiente. Com

² No original: I don't understand them, Italians. They walk around in their dirty work clothes all day long. But in their army bags, somewhere deep, they keep their Sunday clothes. They are rumpled, all right, but they are impeccable. They put all their heart into their sunday clothes, they pull them out, dress up, walk around and they think they look real dandy. They don't know how ridiculous they look, in the impeccably clean bourgeois clothes, in the barracks! They walk around the barracks, they go to the movies – especially, when they go to the Movies! Myself and Adolfas, we go to the movies in our regular everyday clothes – but they have to dress up to see stupid Nazi movies!

³ No original: So here I am, sitting here, in these rotten barracks, and thinking. And the only thing I can say is: in view of all the ideals written down in books, the trouble is not with the books but with people who are so rotten that they'll transform even the most beautiful ideals into hell. These barracks, these people here, and myself, sitting here and thinking, we are the perfect specimen of that hell.

esse fragmento, compõe uma imagem negativa do local. Ele chama os quartéis de “podres” e cria uma imagem de algo sujo, degradante. Esse lugar é resultado das ações dos próprios humanos, que, apesar de apresentarem ideais belos, são capazes de criar ambientes podres como aqueles.

Ao utilizar um adjetivo tão negativo para as pessoas, Mekas apresenta uma visão conflitante da humanidade. Ao fim da entrada, escreve um verso que aponta para essa reflexão: “Nós estamos sonhando com pão e liberdade/ Iremos sonhar o mesmo quando morrermos/ Famintos, aprisionados, escravizados,/ e espalhados pela face da terra” (Mekas, 2017 [1991], p. 39, tradução nossa⁴). Se, por um lado, os quartéis são feitos por pessoas que corrompem ideais, por outro, existem aquelas que estão privadas de liberdade, escravizadas, deslocadas e famintas. O diarista demonstra duas visões diversas sobre a condição humana. Enquanto, no início do fragmento, as pessoas são associadas ao “inferno”, ao final, apresenta um retrato de seres humanos que resistem e mantêm a esperança de liberdade. Assim, o autor constrói duas imagens que se enfrentam. Mekas parece estabelecer um monólogo no qual, segundo apontamentos de Rascaroli (2012) quanto ao autorretrato literário, não se limita a narrar o que ele e os outros faziam no cotidiano, mas traz uma reflexão sobre o momento que vivia.

Devido ao caráter subjetivo e fragmentado do diário, sua classificação como objeto artístico e literário gerou amplo debate. Como objeto artístico, o registro pessoal passa a ter estatuto de literatura somente a partir do século XIX. No entanto, o estudo da literatura não encontrou um caminho tranquilo, isso porque considerá-lo ou não como forma artística causou diversas discussões.

Picard (1981, como citado em Amo, 2016, pp. 274-275), ao tratar da literariedade dos diários, atribui a essa discussão uma observação muito simples para defini-los como literários: a publicação. Segundo o teórico, um gênero pensado como privado, isto é, sem a intenção de publicação, não pode ser considerado literatura, pois lhe faltaria o mais importante aspecto de literariedade: a esfera pública da comunicação. Em outras palavras, para que um texto possa ser considerado literário, deve ser publicado e distribuído. Contudo, pensar dessa forma pode parecer uma maneira limitada de acolher o que se compreende como literatura. Amo (2016) critica a colocação de Picard quando observa que, ao considerar como princípio básico somente a esfera pública, excluem-se gêneros literários como os líricos, por exemplo. Em sua perspectiva, considera improvável toda poesia ter sido pensada com o objetivo de publicação. Talvez o texto precise de um leitor para ser visto, mas seu valor literário não pode ser definido apenas por se tratar de um livro publicado (Amo, 2016).

Além de propor um caráter a-literário ao diário pela questão da publicação, Picard (como citado em Amo, 2016) relata outro ponto que impede o texto de ser um gênero literário: sua característica documental e descritiva. Para o autor, essa característica se opõe ao texto literário, uma vez que este não pode ser uma reprodução do mundo e sim uma projeção de um mundo imaginário. Um gênero posto à margem, segundo Amo (2016), é, portanto, considerado um subgênero autobiográfico, ou seja, não é julgado sequer como uma autobiografia.

Phillippe Lejeune (2008), por outro lado, é um dos principais defensores do diário e da autobiografia como gêneros literários. Para o teórico, o diário pode conter assuntos

⁴ No original: We are dreaming bread and liberty/ We'll dream the same when we die/ Hungry, imprisoned, enslaved,/ and scattered across the face of earth.

e formas variadas, de acordo com a personalidade do diarista: pode conter narração ou lirismo, e não seguir nenhuma regra; seus únicos traços formais são a fragmentação e a repetição. De acordo com Lejeune, mesmo se escrito com a finalidade de manter o diário para si, o diarista mantém um texto imaginativo, simbólico e performativo que pode ser lido como narrativo e ficcional para um possível leitor futuro – e esses são considerados pontos de um texto literário (Lejeune, 2008).

Amo e Braud (2016) indicam ainda que o fato de diversos escritores serem reconhecidos pela crítica por seus diários é um ponto a ser definido como o caráter literário do diário pessoal:

Bloom inclui entre os textos mais emblemáticos de Dante, Petrarca, Montaigne, Shakespeare ou Cervantes, vários diários: na tradição anglo-saxônica, os diários de Ralph Waldo Emerson, na francesa os de André Gide, na alemã os de Franz Kafka e na portuguesa O livro do desassossego, o maravilhoso diário literário de Fernando Pessoa. Em geral, o fato de Harold Bloom introduzir quatro textos diarísticos em seu cânone supõe a confirmação da presença do diário no sistema literário internacional. Assim, além da seleção de Bloom, o fato de destacar os diários de Kafka e dar a eles a importância de seus romances, como um gesto simbólico, é enormemente revelador para o status literário da escrita diarística moderna. (Amo & Braud, 2020, pp. 370-371, tradução nossa⁵)

Ainda que o estudo do diário na literatura seja controverso, sua relevância para os estudos literários tem, cada vez mais, feito desse tipo de texto um material de interesse comum em áreas diversas nas artes. Como pontua Arfuch (2012, p. 13), o diário pessoal se tornou um objeto de estudo importante para a literatura, em que “se cruzam velhas e novas formas”.

O exílio e a memória

No início de *Lost, Lost, Lost* (1976), Mekas evoca a imagem mitológica de Ulisses, que, assim como ele, encontra-se na condição de exilado em uma odisseia de volta ao lar. Ulisses é impedido de voltar para casa por Poseidon, ele é o exemplo de um exilado: “Oh, cante, Ulisses. Cante suas viagens. Conte onde você esteve, conte o que você viu e conte a história de um homem que nunca quis deixar o seu lar, que era feliz e vivia entre as pessoas que conhecia e falavam sua língua. Cante como ele foi jogado no mundo”. (Mekas, 1976, 00:28, tradução nossa⁶) Quando Mekas pede que Ulisses cante sua história, apela para que ela não seja esquecida. Ao dizer que ele foi “jogado no mundo”, o cineasta evidencia também a violência do exílio, pois ser “jogado” denota uma violência externa e

⁵ No original: Bloom incluye aquí, entre los textos más emblemáticos de Dante, Petrarca, Montaigne, Shakespeare o Cervantes, diversos diarios: en la tradición anglosajona destaca los diarios de Ralph Waldo Emerson, en la francesa los de André Gide, en la alemana los de Franz Kafka y en la portuguesa cita El libro del desasosiego, el maravilloso diario literario de Fernando Pessoa. En general, el hecho de que Harold Bloom introduzca cuatro textos diarísticos en su canon supone la confirmación de la presencia del diario en el sistema literario internacional. Así, más allá de la selección que haya hecho Bloom, el hecho de destacar los diarios de Kafka y concederles la importancia de sus novelas, como gesto simbólico, es enormemente revelador para el estatus literario de la escritura diarística moderna.

⁶ No original: Oh sing Ulysses, sing your travels. Tell where you have been. Tell what you have seen. And tell the story of a man who never wanted to leave his home, who was happy and lived among the people he knew and spoke their language. Sing how, then, he was thrown out into the world.

involuntária, uma ação traumática, pois retira o sujeito daquilo que ele conhece como “pessoas que conheciam e falavam sua língua” e o lança a um lugar de não pertencimento.

Há, assim, uma identificação entre Mekas e a figura homérica, já que, tal como Ulisses, o poeta se viu obrigado a abandonar as pessoas que amava e a conviver com uma nova realidade, enfrentando as barreiras linguística e cultural. A dificuldade linguística é um fator que pode contribuir para que os exilados se sintam isolados e solitários. Quando alguém se muda para um país onde a língua é diferente da nativa, torna-se um desafio comunicar-se.

A língua é parte essencial da comunicação e, portanto, da conexão com outras pessoas. É também elemento primordial na formação da identidade cultural do sujeito, pois o idioma que falamos está intrinsecamente ligado a nossa história, cultura e tradições. Ao se mudar para um novo país, o exilado pode sentir que está perdendo a conexão com a própria cultura e história, o que pode levar a sentimentos de isolamento e solidão.

Outro fator a ser considerado é que a língua afeta a maneira como pensamos e percebemos o mundo. O idioma que falamos influencia a maneira como compreendemos conceitos abstratos e expressamos emoções. Quando uma pessoa muda para um novo país e aprende uma nova língua, leva algum tempo para se adaptar a essa nova forma de expressão. Isso faz com que ela se sinta desconectada de seus próprios pensamentos e emoções, o que reforça a sensação de deslocamento.

Mesmo diante da barreira linguística, para Mekas, expressar a memória por meio das reflexões diarísticas parece ser uma necessidade. Quando pede que Ulisses cante suas viagens e conte sua história, ele não apenas demonstra interesse pelo relato de vida de outro indivíduo, mas também coloca em jogo sua própria perspectiva artística e sua maneira de encarar o mundo. Ao inscrever nos diários a construção de sua memória e de seu pensamento, materializa fragmentos de sua memória e os torna um ponto de retorno para si e para aqueles que futuramente os veriam. A materialização desse pensamento transforma-se em uma necessidade não apenas de criar um lugar de pertencimento, mas também de entender a si mesmo.

Cantando suas viagens, Ulisses tem a possibilidade de construir uma jornada significativa e estabelecer um contato importante com os outros por meio de suas histórias. De maneira semelhante, o trabalho de Mekas, nos diários escrito e filmado, reflete sobre as próprias experiências de exílio e pode servir como uma forma de se conectar com outras pessoas que passaram por situações semelhantes.

O personagem saiu de seu país procurando fugir do autoritarismo que o controlava naquele momento, mas o que define a condição de exílio não é apenas a saída: há também a restrição à volta (Rollemberg, 1999, p. 24). A dor do desterro está justamente em ser arrancado de suas raízes e ser impedido de voltar. A falta de escolha é o que diferencia um viajante de um exilado, conforme o próprio cineasta afirma:

O desenraizamento forçado não é o mesmo de quando se sai de casa sozinho, em busca de sorte ou aventura no estrangeiro. Um aventureiro pode sempre regressar a casa; um exilado não pode. Por isso, decidi que a minha casa seria a cultura. Mas quanto mais me aprofundava na cultura, mais confusa ficava. Por isso, precisava de algo mais real. Eu disse: “Muito bem, a partir de agora, o meu país será o cinema”. Mas um exilado nunca está em casa. Estarei sempre dividido.

Não sou esquizofrênico. Não sou duas partes; estou dividido como em sete partes. Houve um tempo, talvez, em que eu estivesse como em 100 partes. Consegui de alguma forma juntá-las – obrigado a Nova Iorque e aos meus novos amigos, incluindo você. Mas nunca serei capaz de me voltar a juntar completamente. Continuo a ser lituano. A minha primeira vida é poesia, poesia lituana. Nunca desaparece realmente. (Mekas, 2015, parág. 34, tradução nossa⁷)

Notamos que a restrição de uma escolha é parte fundamental da sensação de falta de liberdade do exilado, pois ele não foi atrás de aventuras e novos conhecimentos, não escolheu ser separado daquilo que conhecia. Ainda que acolhido por um novo país, esse indivíduo nunca está em casa, pois a memória e a cultura da terra da qual foi arrancado nunca são superadas.

O exilado percorre um caminho incerto rumo ao desconhecido e se torna um estrangeiro. Kristeva (1994) chama de “estrangeiro” o aventureiro ou exilado. Um estrangeiro, segundo ela, é aquele que não faz parte do grupo social e estruturado, não nasceu naquele solo e não tem o sangue dos nativos daquele país. A pessoa exilada é transformada em um estrangeiro pelo seu país, e o exílio é definido por circunstâncias diversas. Dessa forma:

O exílio tem, na história, a função de afastar/excluir/eliminar grupos ou indivíduos que, manifestando opiniões contrárias ao status quo, lutam para alterá-lo. O exilado é motivado pelas questões do país, envolve-se em conflitos sociais e políticos, diz não a uma realidade. Neste ambiente são forjados seus “projetos” e “ilusões”, como observou o psicanalista Marcelo Viñar. O exílio é o afastamento deste universo e recai sobre o “homem revoltado”, na expressão de Albert Camus, como um castigo. Ao mesmo tempo, o exílio aparece como possibilidade, quando a resistência interna é impossível. (Rollemberg, 1999, p. 24)

O exílio surge, então, como uma forma de punição para aqueles que causam conflitos políticos ou sociais. O “homem revoltado” é o que não se conforma diante do contexto de injustiças de seu país. Mas exilar alguém não é apenas se livrar de um problema, é castigar a pessoa retirando-lhe a sua maior conexão com algo: a que ela criou com sua terra. Segundo Dardel (2015), o ambiente que reconhecemos como lar tem profunda importância para nós, porque é nesse local que formamos nossa identidade. Ser arrancado desse lugar afeta diretamente a relação entre o homem e sua cultura, assim, o lar vai além de mero espaço físico, é também suporte emocional e cultural que contribui para a formação da identidade. Quando somos afastados desse ambiente familiar, perdemos essa base e nos sentimos deslocados.

A terra é essencial para o sentimento de estar em um lar, pois esse pertencimento está relacionado a fatores sociais e culturais que ultrapassam a questão geográfica. Seja pela impossibilidade de resistência, seja como expulsão punitiva, a escolha de um

⁷ No original: But forced uprootedness is not the same as when you leave home on your own, seeking luck or adventure abroad. An adventurer can always return home; an exile cannot. So I decided that my home would be culture. But the deeper I went into culture, the more confused I got. So I needed something more real. I said, “Okay, from now on, my country will be cinema.” But an exile is still never at home. I will always be split. I’m not schizophrenic. I am not two parts; I’m split into, like, seven parts. There was a time, maybe, I was in, like, 100 parts. I managed somehow to put them together – thanks to New York and to my new friends, including you. But I will never be able to put myself back together completely. I am still Lithuanian. My early life is poetry, Lithuanian poetry. It never really disappears.

desenraizado de permanecer em seu país é comprometida. Ainda de acordo com Rollemberg (1999), o afastamento causado pelo exílio provoca a despersonalização e o anonimato que, por sua vez, ocasionam uma crise de personalidade. Isso ocorre porque o exilado se vê obrigado a permanecer em um lugar que desconhece e no qual ele próprio é desconhecido. Nessa condição, não reconhece a cultura e costumes do país de acolhida, e seus habitantes tampouco conhecem suas tradições, língua e cultura, portanto, não há apoio para sua identidade. O exilado não sabe qual é seu lugar no mundo, seu lar torna-se uma memória, e o país que o acolhe lhe é estranho.

O desterro é capaz de causar um impacto significativo na vida do indivíduo. O choque dessa ruptura é particularizado pela sensação de desesperança, de vulnerabilidade e pela perda da segurança. Quando alguém é obrigado a abandonar o lugar no qual cresceu e fundou sua memória, as pessoas que conhecia e com quem compartilhava uma cultura, enfrenta uma perda profunda que justifica o sofrimento e a solidão. O exilado se percebe deslocado e incompreendido, e a crise de personalidade constitui outra dimensão dessa ruptura.

O exílio “é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar” (Said, 2003, p. 29). Essa fratura, porém, não separa apenas um homem de seu país, mas também o sujeito de sua cultura, de seus costumes e de sua língua. Mesmo quando acolhido por outra pátria, ele encontra dificuldade de identificação, sente-se incompreendido e fora de lugar.

Mekas vai além ao dizer se sentir fragmentado “em 100 partes”. Esse sentimento de desterro afetou diretamente seu trabalho, pois, em seus diários, ele parece estar em constante contemplação das imagens e das memórias de seu lar. Isso ocorre porque o exílio provoca o desenraizamento da pessoa de seu lugar de origem: ela sai de um lugar em que está a sua identidade, a sua cultura, a sua língua e é condenada a viver como estrangeira, sem saber se um dia retornará para sua casa. Esse não pertencimento, essa angústia de ser visto como estranho, constitui um ponto significativo nos escritos e filmagens de Mekas.

De certa forma, é possível perceber que essa tristeza também atravessa sua escrita. Seu diário escrito parece afetado pelo sentimento de desterro, pela dor e pela solidão do exílio. O próprio título – *I had nowhere to go* – pode ser lido como uma síntese desse não pertencimento. Em uma entrada de 1950, escreve:

1950, sem data: Não há absolutamente nenhum lugar para onde ir, nenhum lugar para onde correr. Afinal, seria tolice correr, para um homem que veio da Lituânia para cá. Não seria tolice vir até aqui e depois correr pela Broadway? Depois de percorrer uma distância como essa, torna-se totalmente sem importância onde você está, aqui ou ali, um quarteirão adiante ou cem quarteirões adiante: não faz nenhuma diferença. Ou quantas horas de uma forma ou de outra – nada importante. Dez anos vão se passar, posso me encontrar em um lugar completamente diferente, quem sabe, e não fará a menor diferença, como não faz nenhuma diferença agora. Depois de sair de casa, você nunca está em casa. (Mekas, 2017 [1991], pp. 349-350, tradução nossa⁸)

⁸ No original: There is absolutely no place for me to go, nowhere to rush. After all, it would be foolish to rush, for a man who has come here all the way from Lithuania. Wouldn't it be foolish to come all this way and then rush through Broadway? Once you have come a distance like this, it becomes totally unimportant where you are, here or there, one block further or one hundred blocks further: it makes no damn difference. Or how many hours this way or that – not important at all. Ten years will pass, I may find myself in a completely different

Percebemos que Mekas sente não haver lugar de refúgio, de conforto; ele não tem “nenhum lugar para onde correr”. Sente-se deslocado em Nova Iorque, mas o não pertencimento que o acompanha não está relacionado diretamente à cidade onde está, pois mesmo que deixasse os Estados Unidos, um novo local também não seria seu lar verdadeiro. Ao afirmar que “depois de sair de casa, você nunca está em casa”, evidencia que o senso de pertencimento pode nunca mais ser recuperado depois do exílio, dado que sua terra é aquela que o definiu como sujeito e, uma vez desenraizado, é tomado pela solidão e pela dor. Mesmo que volte para seu país natal, dificilmente reconhecerá aquele local como o lar que lhe foi arrancado, já que a Lituânia não é mais o país que deixou.

O deslocamento no qual se encontra faz com que não se identifique com a cidade onde mora. Nova Iorque parece um lugar completamente distante. Ao mesmo tempo, mudar-se para outra cidade ou país não seria solução, pois se sentiria da mesma forma. O problema não está na localidade onde vive, mas na própria condição de desterro.

Segundo Scliar (1997), aquele que se afasta de sua origem encontra o desenraizamento e a frustração. A raiz é o que mantém o sujeito ligado a seu ambiente, sua cultura. Essa ligação é primordial entre o homem e a terra. Para Dardel (2015), ela é a base para a existência humana, pois conforme afirma Besse (2015, p. 121), “é como o solo fundamental, a origem a partir da qual todo conhecimento e toda existência podem se elevar e tomar sentido”. Uma vez desenraizado, o sofrimento de não apenas se sentir sem lar, mas também de se sentir não compreendido é inevitável. Mesmo que acolhido em outro país, o exilado tem dificuldade de se identificar com as pessoas e se sentir compreendido, conforme observamos no seguinte trecho:

20 de abril de 1950: ...Caminho e vagueio pela rede de ruas, luzes de néon e multidões noturnas. Esta mulher na esquina estava gritando para mim: “Ei, por que está tão triste?” Senhora da noite, você não me viu realmente triste. Neste momento, estou no meu humor mais alegre. Continuo a andar. Como ela poderia compreender realmente as profundezas da minha tristeza. (Mekas, 2017 [1991], p. 315, tradução nossa⁹)

Mekas demonstra como a experiência pública, as ruas e o encontro com as pessoas daquela cidade o levam a refletir acerca de sua relação com os moradores de Nova Iorque e com seus próprios pensamentos. Ao ser interrogado sobre sua tristeza, questiona como a mulher poderia compreendê-la. Para ele, aquelas pessoas não o conhecem e nem o entendem. Primeiro porque não alcançam a profundidade de sua tristeza, não a conhecem verdadeiramente, já que não experienciaram aquilo que ele viveu. Mesmo que tal mulher tenha enfrentado situações difíceis, desconhecidas por Mekas, ela ainda não o entenderia, pois a subjetividade de uma experiência individual a torna incompreensível para outros, principalmente para aqueles que vêm de realidades distintas.

place, who knows, and it won't make a difference, as it doesn't make any difference now. Once you leave your home, you are never home.

⁹ No original: I walk and I wander through the network of streets, neon lights and night crowds. This woman on the corner, she was shouting at me: “Ay, why are you so sad?” Lady of the night, you haven't seen me really sad. Right now I am in my happiest mood. I continue walking. How could she really understand the depths of my sadness.

Diante disso, é natural supor que mesmo um outro refugiado não seria capaz de compreender o que um primeiro pensa e sente, “pois se deve levar em conta o fantasma da dominação de cada um” (Kristeva, 1994, p. 31). Isso porque cada um carrega uma experiência única, e mesmo que os desenraizados vivenciem a mesma solidão, têm memórias e pontos de vista singulares. Por isso, em *Lost, Lost, Lost*, Mekas (1976) afirma que ninguém “nunca saberá o que um refugiado pensa... à noite e em Nova Iorque”.

Se mesmo entre refugiados pode haver falta de compreensão, a relação entre o exilado e os nativos torna-se ainda mais conflitante. Ao afirmar que o exílio causa frustração, Scliar (1997) observa que essa reação gera no deslocado uma relação de amor e ódio com aqueles que o acolhem. Mekas demonstra esse enfrentamento em trechos do diário, como nestes exemplos:

4 de junho de 1950: ...Eu olhei para estas pessoas e fiquei apavorado. Me perguntei: Eu realmente quero ser como todo mundo? Realmente quero pertencer a este tipo de mundo? Aqui estão todos. Eu posso muito bem imaginar que este não é o primeiro fim de semana que eles se sentam nesses bancos. Eles se sentam assim todo domingo, com o mesmo tédio, o mesmo jornal, conversa fiada. (Mekas, 2017 [1991], p. 317, tradução nossa¹⁰)

18 de julho de 1950: Ao mesmo tempo, machuca muito não ter ninguém com quem realmente posso conversar, exceto por dois ou três velhos amigos. Leo, Algis, Adolfas – nós não temos mais nada o que dizer uns para os outros, nos sentamos em silêncio agora, como três montanhas, nós já falamos tudo uns para os outros. Então eu saio para as ruas, na esperança de uma graça. É difícil. É doloroso caminhar sozinho. (Mekas, 2017 [1991], p. 321, tradução nossa¹¹)

Por um lado, ele não se identifica com os demais e questiona se deseja pertencer àquela comunidade, já que são todos tão diferentes. Ele resiste a se encaixar. Por outro lado, em muitos momentos, sente que deveria tentar, pois o sentimento de solidão é doloroso. Mesmo que, em seu diário, critique os moradores de Nova Iorque por seus costumes, quando seu amigo Edouard trava uma discussão argumentando sobre a falta de cultura e de concepção de vida da América e sua inferioridade diante da Europa, Mekas rebate afirmando que continua europeu, mas que tudo o que viveu no continente o faz questionar, inclusive, a imagem europeia da América:

Você diz como os americanos são vazios e sem nenhum ‘conceito de vida’, mas o que é esse conceito, e qual é o conteúdo que brota da alma da Europa? Quem me trouxe até aqui? Quem me fez um D. P.? Quem tirou a liberdade do meu país? (Mekas, 2017 [1991], p. 452, tradução nossa¹²)

¹⁰ No original: I looked at these people and I was terrified. I asked myself: Do I really want to be like everybody else? Do I really want to belong to this kind of world? Here are the everybodies. I can well imagine that this is not their first weekend sitting on these benches. They sit like this every Sunday, with the same boredom, the same newspapers, small talk.

¹¹ No original: At the same time, it hurts very much not to have anybody here that I could really talk with, except two or three old friends. Leo, Algis, Adolfas – we have nothing to say to each other anymore, we sit silent now, like three mountains, we have said everything to each other. So I go out into the streets, hoping for grace. It's hard. It's painful to walk alone.

¹² No original: You are telling me how empty the Americans are, without any “concept of life”, but what is that concept, and what is that content oozing out from the soul of Europe? Who landed me here? Who made me a D. P.? Who took liberty away from my country?

Suas reflexões sobre as pessoas de Nova Iorque estão em confronto, pois mesmo não se identificando com elas, em razão da cultura tão diferente, ele as defende das críticas e afirma “Prefiro um humano apaixonado por aço a um nazista com uma flor na lapela”. (Mekas, 2017 [1991], p. 320, tradução nossa¹³)

Mesmo que Mekas, ao chegar a Nova Iorque, se encontre com pessoas da cidade, a dor da solidão é constantemente retratada. Os moradores daquele local não podem compreendê-lo. Said (2003) afirma que os exilados podem nutrir ressentimento pelos não exilados, pois estes nasceram naquele local e vivem ali, talvez para sempre. O exilado, em contrapartida, está sempre deslocado. Said relata a história do poeta Faiz Ahmad Faiz, um paquistanês exilado na Palestina, cujos amigos eram majoritariamente palestinos, e observa que “embora houvesse uma afinidade de espírito entre eles, nada combinava muito bem – língua, convenção poética” (Said, 2003, p. 30).

Outro aspecto que contribui para que Mekas se sinta deslocado é a distância entre as experiências dele próprio e as dos moradores de Nova Iorque. Ele frequentemente constrói a imagem dos nova-iorquinos como um povo que vive na mesma monotonia, tediosos e sem senso crítico. Isso ocorre porque o exilado consegue enxergar o país de acolhida com certa distância. Para Kristeva (1994), o olhar de um estrangeiro sobre o novo país é crítico:

Pois os seus anfitriões desdenhosos não possuem a distância que ele possui, para se ver e para vê-los. O estrangeiro fortifica-se com esse intervalo que o separa dos outros e de si mesmo, dando-lhe um sentimento altivo, não por estar de posse da verdade, mas por relativizar a si próprio e aos demais, quando estes encontram-se nas garras da rotina da monovalência. Os outros talvez possuam coisas, mas o estrangeiro sabe que ele é o único a ter uma biografia, isto é, uma vida feita de provas. (Kristeva, 1994, p. 14)

A condição de estrangeiro caracteriza-se pelo não pertencimento pleno, o que confere a essa figura uma perspectiva privilegiada e crítica sobre a realidade em que se insere. Ao contrário daqueles que permanecem em um mesmo lugar desde o nascimento, ele é capaz de enxergar sua realidade a partir de uma perspectiva mais ampla, o que lhe permite refletir criticamente sobre os aspectos mais rotineiros e monótonos da vida cotidiana. Se o nativo não consegue enxergar a si mesmo, é ainda mais difícil que estabeleça uma relação de compreensão com aqueles que lhe são estranhos. No filme *Reminiscences of a journey to Lithuania*, Mekas descreve que ninguém naquela cidade poderia entender a história de uma pessoa deslocada, e narra o sentimento de ser incompreendido:

Eu andava pela cidade e pensava que ninguém sabia que havia uma guerra, pensava que ninguém sabia que havia lares no mundo onde as pessoas não podiam dormir, onde suas portas foram arrombadas de noite, pelas botas de soldados e da polícia, em algum lugar, de onde eu vim. Mas ninguém sabia disso. (Mekas, 1972, 7:00)

¹³ No original: I prefer a human being in love with steel than a Nazi with a flower in his lapel.

Ao dizer que as portas foram arrombadas, Mekas demonstra a violência de viver na guerra, pois a casa e a noite podem ser como um refúgio para as pessoas; mas quando se tem uma porta arrombada, a tranquilidade dos moradores é afetada, a liberdade é retirada e somente quem passa por esse trauma pode compreender as circunstâncias de uma vida marcada pela guerra. Mas as pessoas certamente sabiam da existência das guerras e que havia refugiados em seu país e em outros, porém elas não tinham a vivência da hostilidade com que os exilados foram tratados. Não tendo passado por essa experiência, os moradores de Nova Iorque não poderiam entender quando Mekas afirma que ninguém poderia reconhecer essa vivência além daqueles que passaram por ela.

Embora se sinta deslocado e perdido em seu país de exílio, Jonas Mekas procura um lar, um lugar de pertencimento. Ainda em *Reminiscences*, retrata a sua constante busca por raízes: “No minuto em que partimos, começamos a ir para casa. E ainda estamos indo para casa. Ainda estou no meu caminho de casa. Nós te amávamos, mundo, mas você nos fez coisas abomináveis” (Mekas, 1972, 8:12).

Ao dizer que começou a ir para casa e ainda está a caminho, Mekas revela uma jornada para encontrar esse lar. No entanto, essa trajetória não é livre de barreiras. Ele amava o mundo, tinha uma forte conexão com sua terra e com as paisagens ao redor, mas o mundo, ou as pessoas que nele vivem, arrancou suas raízes e o obrigou a se afastar daquilo que amava. Mesmo diante do desterro e da sensação de ser incompreendido, ele tenta criar uma conexão com a cidade de Nova Iorque: em 10 de setembro de 1953, escreveu: “Eu permaneço aqui, tentando deixar minhas raízes crescerem nessa cidade...”. (Mekas, 2017 [1991], p. 448, tradução nossa¹⁴) Na percepção do artista, essa tentativa de enraizamento frequentemente fracassa. É por meio da memória que pode encontrar um ponto de conexão.

A ruptura com a memória pode levar à perda de identidade e à sensação de ser um estranho na própria terra. Ao retornar ao país de origem, o exilado pode ser confrontado com a sensação de que nada lhe é familiar, já que não acompanhou a transformação da sua terra. Além disso, a falta de conexão com essas raízes pode dificultar o processo de construção de um senso de comunidade entre exilados que vivem em um novo lugar, já que não possuem uma história compartilhada. Do mesmo modo, o exílio afeta as memórias pessoais. Quando forçado a partir, o indivíduo é privado de muitas lembranças vinculadas à sua terra, as quais podem incluir experiências da infância, eventos marcantes e vínculos afetivos, que ajudaram a moldar sua identidade.

Considerações finais

A obra de Jonas Mekas representa, de certa forma, um reflexo de sua experiência como um deslocado em Nova Iorque. Sua abordagem, tanto no cinema quanto na literatura, é marcada pela subjetividade e pela forma como explora a relação entre o indivíduo e o ambiente em que vive. Ao longo de suas obras, ele revela como as experiências individuais podem ser únicas e incompreensíveis para aqueles que não as vivenciaram. Contudo, sua produção não se prende ao plano individual. Tanto os livros quanto os filmes do artista são afetados por um fato coletivo: o exílio. Mekas nos revela os desafios e conflitos enfrentados pelos exilados e refugiados ao tentarem se adaptar a

¹⁴ No original: I am standing here, trying to let my roots grow into this city.

uma nova cultura. Sua obra é testemunho da relevância do cinema experimental e da literatura para a compreensão da condição humana, além de poder funcionar como documento que representa parte de uma memória social e coletiva.

Diante disso, exploramos o diário como objeto artístico e literário e buscamos compreender a construção do diário escrito e filmado como um conjunto de fragmentos da vida cotidiana, por meio dos quais o diarista elabora um processo de reflexão e construção do pensamento. Dessa forma, o diário não é apenas um registro simples e linear, mas um ensaio crítico sobre o mundo e sobre o próprio indivíduo.

Observamos também que a obra de Jonas Mekas é tocada por sua experiência como exilado. Procuramos compreender de que maneira o exílio é abordado em seus diários e como o desterro se relaciona com a memória. Verificamos que o exílio causa uma ruptura entre sujeito, lar e o eu. A obrigação de deixar o próprio lar e o impedimento do retorno fizeram com que ele se sentisse deslocado, tanto no país de acolhida quanto em sua terra natal, e essa falta de pertencimento provocou uma relação conflituosa com as próprias memórias. Sua obra oferece tanto um lugar de reconhecimento entre sujeitos que compartilham experiências semelhantes quanto um espaço de compreensão para aqueles que buscam entender as situações de trauma que desconhecem.

Referências bibliográficas

- Amo, Á. L. (2016). El diario personal en la literatura: Teoría del diario literario. *Castilla. Estudios de Literatura*, 7, 273–306. <https://revistas.uva.es/index.php/castilla/en/article/view/315/317>
- Amo, Á. L., & Braud, M. (2020). El establecimiento del diario personal en el sistema literario: El diario literario en Francia y España. *Revista de Literatura*, 82(164), 347–373. <https://revistadeliteratura.revistas.csic.es/index.php/revistadeliteratura/article/view/537>
- Arfuch, L. (2012). Antibiógrafias? Novas experiências nos limites. In L. Arfuch, *O futuro do presente: arquivo, gênero e discurso* (pp. 13–26). UFMG.
- Barthes, R. (2004). *O rumor da língua* (5ª ed.; M. Laranjeira, Trad.). Martins Fontes.
- Besse, J. (2015). Geografia e existência a partir da obra de Eric Dardel. In E. Dardel. *O homem e a terra* (pp. 111–139). Perspectiva.
- Dardel, E. (2015). *O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica* (W. Holzer, Trad.). Perspectiva.
- Kristeva, J. (1994). *Estrangeiros para nós mesmos* (M. C. C. Gomes, Trad.). Rocco.
- Lejeune, P. (2008). *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet* (J. M. G Noronha & M. I. Coimbra, Trad.). Editora UFMG.
- Marques, B. C. (2021). Ensaio e gesto Jonas Mekas: da sobrevivência ao exílio, do exílio à aculturação na América. *Ilha do Desterro*. 74(2), 251–272. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/75907>
- Mekas, J. (Diretor). (1972). *Reminiscences of a journey to Lithuania* [Filme; 16 mm, cor/pb, 82 min]. EUA.
- Mekas, J. (Diretor). (1976). *Lost, lost, lost* [Filme; 16 mm, cor/pb, 180 min]. EUA.

- Mekas, J. (2015, outubro). Jonas Mekas (P. Bodganovich, Entrevistador). *Interview Magazine*. <https://www.interviewmagazine.com/film/jonas-mekas>
- Mekas, Jonas. (2017). *I had nowhere to go. Diary of a displaced person* Spector Books. (Originalmente publicado em 1991)
- Miranda, M. S. B. (2019). *Memória e escrita de si no diário íntimo de Lima Barreto* [Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia].
- Mourão, P. (2013). Salve Jonas. In P. Mourão (Org.) *Jonas Mekas* (pp. 11–30). Centro Cultural Banco do Brasil; Pró-reitoria de Cultura e Extensão Universitária – USP.
- Mourão, P. (2016). *A invenção de uma tradição: caminhos da autobiografia no cinema experimental*. [Tese de doutorado, Universidade Estadual de São Paulo].
- Rascaroli, L. (2012). The self-portrait film: Michelangelo's last gaze. In A. Lebow (Ed.) *The cinema of me: The self and subjectivity in first person documentary*. Columbia University Press.
- Rollemberg, D. C. (1999). *Exílio: entre raízes e radares*. Record.
- Said, E. W. (2003). *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. (P. M. Soares, Trad.). Cia das Letras.
- Scliar, M. (1997). Sonho em movimento: a imagem do imigrante na literatura brasileira. *Revista USP*, 36, 136–139. <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26992>
- Valles, R. R. (2018). *Narrar o vivido, viver o narrado: a construção do diário na obra de Jonas Mekas*. [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul].

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/f8wpze18>.

Herdando a guerra na forma de vida: aflição, morte, perda

Clara Han¹

Tradução de Matheus Menezes² e Luís Augusto Meinberg Garcia³

Resumo: Os estudos antropológicos sobre a senilidade e a realidade clínica da demência têm questionado como a perda de memória coloca em questão a noção de pessoa baseada no reconhecimento. Na tentativa de recuperar a pessoa, os relatos etnográficos têm se centrado no cuidador como a personagem com cujas coordenadas da realidade podemos nos relacionar, pois estão situadas no tempo cronológico e podem ser moldadas dentro do gênero narrativo. Este ensaio se afasta tanto do cuidador como personagem quanto do sujeito do adoecimento como a pessoa com demência e, em vez disso, busca apresentar cenas marcadas pela aflição. Ao apresentar essas cenas em vez de narrativas bem ordenadas, elas podem nos mostrar que não podemos delimitar ou definir antecipadamente sobre o que a história “trata”: a aflição pode ser ao mesmo tempo a história da demência, a história da guerra e a história do parentesco.

Palavras-chave: Guerra da Coreia; Demência; Cenas; Descrições; Memória.

INHERITING WAR IN A FORM OF LIFE: AFFLICTION, DYING, LOSS

Abstract: Anthropological scholarship on senility and the clinical reality of dementia have asked how the loss of memory puts into question a personhood based on recognition. Attempting to recuperate the person, ethnographic accounts have focused on the caregiver as character whose coordinates of reality we can relate to, because they are set within chronological time, and can be molded into the narrative genre. This essay shifts off of the caregiver as character and the subject of illness as the person with dementia, and instead attempts to render scenes marked by affliction. Rendering as scenes rather than as well-ordered narratives can show us that we cannot bound or define in advance what the story is “about”: affliction can be at once the story of dementia, the story of war, and the story of kinship.

Keywords: Korean War; Dementia; Scene; Description; Memory.

“Extinção em massa”. Nos dias que seguiram à morte de meu pai, essas eram as palavras que conseguia juntar para descrever ritmos domésticos que não faziam mais sentido. A agitação do cuidar: correndo para cima e para baixo para ver como meu pai

¹ Professora de Antropologia na Johns Hopkins University. E-mail: clarahan@jhu.edu. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4039-4000>.

² Doutorando pelo PPG-LETRA (FFLCH-USP). Pesquisador na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: matheus.menezes@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1473-0675>.

³ Doutorando em Ciências Sociais pelo PPGCS/Unifesp. Pesquisador na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: luís.meinberg@unifesp.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2325-7461>.

estava ajudando-o a se banhar, trocando o curativo de suas escaras, virando-o e segurando suas mãos. Com um álbum de fotos de Hamheung, perto da cidade natal do meu pai, para ele ver, viro a página a cada um de seus acenos. Minha filha Ella está no chão, desenhando figuras em um grande papel. A história de Mina, nossa cuidadora domiciliar, em um barco no mar azul, cuidando de uma baleia ferida que eventualmente a leva a uma ilha de flores. Mina que disse que ficaria comigo até o último momento.

O corredor e as escadas carregam o rastro da morte. Misturada às panelas está a tigela de metal que usava para escovar os dentes de meu pai todas as manhãs. Maarten, meu companheiro, havia reformado o apartamento do meu sogro logo após sua morte, sabendo que não suportaria ficar enfurnada no espaço agonizante. A bancada de fórmica foi arrancada e substituída por uma tábua de açougueiro que ele mesmo cortou. O armário que guardava a morfina e o Ensure⁴ foi tirado da parede. As paredes foram alisadas e pintadas de um branco suave. O chão de linóleo coberto por bambu de tons claros. A luz do sol entrava pelas janelas da cozinha sobre a nova mesa de madeira clara com quatro alegres cadeiras amarelas. Quando entro no apartamento, ao passar pela cozinha e ver a sala de estar, vejo meu pai, ouço sua respiração. Antes da doença nos acometer, ele podia se sentar à mesa e observar a floresta. No pijama de flanela que comprei, ele lia *The sympathizer*, de Viet Thanh Nguyen, livro que minha irmã lhe deu logo que ele veio morar comigo. Lentamente, a demência dificultou acompanhar uma história, seguir os enredos, manter os personagens fixos. Não chegou ao final do livro. Mas então, eu também estava em um enredo: “Eles estão bem? Todos estão bem? Eles conseguiram sair da montanha?”, meu pai me pergunta. “Sim, Andy, Alyse e Mike [meus irmãos], sim, estão todos bem — não se preocupe, pai — a família está a salvo.”

Neste ensaio, escrevo de um espaço em agonia e aflição. Faço isso para perguntar como, ao aprender sobre a doença, a agonia e a morte, não apenas aprendemos sobre um mundo marcado pela guerra, mas também o que importa na cura de um mundo destruído. Pesquisas antropológicas sobre senilidade e a realidade clínica da demência têm questionado como a perda da memória põe em xeque uma noção de pessoa [*personhood*] baseada em reconhecimento. A pessoa com demência perde a habilidade de recontar sua biografia ou sua história de vida em forma narrativa, em uma sequência cronológica de eventos que seguem ao longo da vida. A pressão às pesquisas, para alguns, é a de recuperar os gestos e as pequenas ações, apartadas de coordenadas estáveis de tempo, lugar e pessoa, mas que, mesmo assim, são significativas para seus portadores. É lapidando a atenção a esses pequenos gestos e ações que certa recuperação do estado de ser se torna possível para quem sofre de demência, de modo que a própria perda de memória também seja possibilidade para novas conexões (Taylor, 2008). Contudo, outras pesquisas entendem a recuperação do estado de ser como expressão de uma política de reconhecimento: não se trata necessariamente de que tais gestos sejam recebidos ou ouvidos. Essa atenção é alcançada de forma distinta. Tais estudos perguntam: ao exigir essa atenção, não estaríamos apenas reinstaurando o problema do estado de ser sob outras formas (Cohen, 2008)? E pode-se contrapor: não é a própria natureza da atenção algo que nunca está garantido, sendo sempre alcançada de forma precária?

Nesse debate sobre estado de ser e reconhecimento, me impressiona o fato de que, para o escritor, o cuidador, o antropólogo, as coordenadas de tempo, lugar e pessoa

⁴ Nota dos tradutores: Ensure é um suplemento alimentar utilizado em dietas para idosos.

são apresentadas de forma estável para o leitor, sendo estáveis para aqueles parentes, aqueles cuidadores. O que se capta, em termos de descrição, é o acompanhamento desses gestos, dessas palavras ou vozes específicas, que são, *a priori*, assumidos como aquilo que seria indicativo da experiência da demência ou senilidade. Sendo assim, a descrição é estritamente focada no cuidador como personagem com cujas coordenadas de realidade nós nos identificamos, por estarem inseridas no tempo cronológico e por poderem ser moldadas ao gênero narrativo. O sujeito da doença aparece aqui como a pessoa com demência. Mas e se deslocássemos o cuidador como personagem e, em vez de tomarmos a pessoa com demência como objeto da doença, tentássemos transmitir cenas marcadas pela aflição? Aqui, a descrição da demência “demandaria a *descrição de como contar uma história* como se a pessoa estivesse localizada não dentro do corpo, mas na rede de relações, afetos e encontros que o corpo se torna para ser expressivo, algo que poderíamos chamar de alma” (Das, 2015, p. 87). A doença, então, não está localizada apenas no corpo, como se fosse possível apontar para ela. Temos de ver e perceber onde a doença reside, como está embrenhada em relações e como suas expressões estão incrustadas nas palavras. A experiência da demência é profundamente desorientadora, distorcendo não apenas a capacidade de contar e recontar uma biografia, mas também a genealogia, as gerações, toda experiência do tempo. Ela pode revelar correntes ocultas absorvidas na vida cotidiana, mas também vai além dos vocabulários de que lançamos mão. Retratá-la como cenas, em vez de narrativas bem ordenadas, pode nos mostrar que não devemos reduzir ou definir de início “sobre” o que a história é: aflição pode ao mesmo tempo ser a história da demência, a história da guerra e a história do parentesco. Vou me alongar mais sobre o método na descrição, guiada pelos escritos de Veena Das sobre violência, cotidiano e aflição.

Descida

Em seu trabalho sobre violência e cotidiano, Veena Das aprimora um método que denomina “uma descida ao ordinário”, no qual permite que a particularidade das mulheres com quem trabalhou tão de perto marque seu corpo de trabalho diurna e repetidamente, a ponto de o cotidiano ser percebido como “repleto de encontros que constroem e destroem o mundo, que podem se desenrolar em poucos segundos ou ao longo de uma vida” (Das, 2015, p. 54). Esse é um “método de paciência crítica” que aproxima intimamente a etnografia da biografia e abre novos caminhos para a descrição. Ao prestar atenção às sutis forças adjacentes e aos momentos fugazes, Das evidencia como aqueles momentos vistos como “menores” na narrativa, ou mesmo apagados em uma narrativa organizada, podem revelar os limites das formas de vida ou o florescer da vida em meio à devastação.

Por exemplo, mulheres lhe contaram, sem ela perguntar, como lhes deram vidro moído ou pesticidas, oferecidos pelo irmão ou pelo pai, durante o período dos motins da Partição. Diziam a elas que seja lá o que se passasse, não caíssem nas mãos de um muçulmano. Essas são palavras que não estão em casa, não são absorvidas pelos ritmos da vida cotidiana. Das chama essas palavras de “não narrativas dessa violência”: “Tais palavras foram proferidas e registradas por outros pesquisadores, mas é como se o contato com essas palavras, portanto o contato com a própria vida, tivesse sido queimado ou entorpecido” (Das, 2007, p. 90). Por outro lado, cenas em que mulheres

estão sentadas nas ruas de Sultanpur em meio a ruínas e destroços da violência massiva contra os *sikhs*, cabelo desgrenhado e a recusa ao banho, incorporando silenciosamente a poluição da morte, evidenciam como o mitológico é recrutado para viver uma situação; ou seja, o mitológico entra na atualidade através de seu recrutamento espontâneo pelas mulheres e por Das. Portanto, o mitológico já está enterrado e absorvido na forma de vida. A descrição dessas cenas, então, não toma a forma de uma narrativa em que se possa apontar para enredo ou personagens.

Em seu trabalho sobre a aflição, Das chama atenção para palavras deslocadas e figuras menores a fim de realocar a narrativa da doença. Se essa narrativa foi desenvolvida, em grande medida, em virtude da necessidade de trazer a experiência do paciente e do cuidador de volta ao encontro clínico que havia sido tão dominado pela biomedicina, ela também foi acompanhada por uma desconfiança em relação ao gênero: a narrativa da doença cria um falso senso de conexão com o protagonista por meio de uma leitura sentimentalista? A leitura sentimentalista apaga as reais condições em que desigualdade e sofrimento são produzidos no mundo? A atenção de Das ao modo autobiográfico de escrita é instrutiva: “Não há dúvida de que a circulação de certos motivos e a padronização de modelos como as ‘fases da doença ou da trajetória da morte’, em que o paciente é visto como passando ordenadamente da negação à aceitação diante de um diagnóstico difícil, quase exige uma hermenêutica da suspeita em relação às narrativas da doença. Mas pode-se perguntar: por que isso não seria o começo da história, ao invés do seu fim?... No entanto, aqueles que escrevem sobre as próprias experiências de doença são cautelosos para que sua experiência não seja tão simplesmente assimilada aos modelos que outros têm do que é sofrer... A questão não é empatia, mas a capacidade de prestar atenção, de conseguir ouvir as palavras de dor de uma forma que exija tato, delicadeza e compreensão da própria finitude” (Das, 2015, p. 211). Permitam-me destacar e enfatizar a redefinição de Das para “prestar atenção”, que passa de privilegiar o visual (o que nossos olhos são atraídos a observar, o que vemos) para o auditivo (o ouvido que ouve por acaso, que ecoa, que ressoa, a melodia ouvida de forma diferente). A experiência da doença pode assumir a forma narrativa, mas também pode transcender essa forma, precisamente porque a voz humana pode ser alcançada e perdida.

O que Das sugere aqui é que a forma de descrição tem uma conexão com essa capacidade de prestar atenção, de tal modo que permite revelar o que é compartilhado entre o escrito autobiográfico e a etnografia. Os gêneros que utilizamos, ou que nos são impostos, por exemplo, as narrativas bem ordenadas, com enredos e personagens definidos, ou a forma como localizamos o mitológico, podem tanto mostrar nossa relação com nós mesmos como fantasmagórica quanto indicar caminhos para prosseguir: uma cena inteira da vida pode nos parecer estranha, como uma criança pode experimentar ao pairar na beira do social; ou se estamos perdidos em nossas vidas, podemos nos lembrar de como esta ou aquela palavra foi usada. Prestar atenção nos pede que escutemos de novo, repetidamente. Permitam-me agora voltar-me para cenas da vida doméstica e da aflição. Como aqueles de vocês que leram *Seeing like a child* sabem, meu pai veio morar comigo em Baltimore, após ter sofrido um pequeno derrame (possivelmente múltiplos), que fazia parte do desenrolar de uma demência vascular. Vocês também sabem que nossa família é o que se chama de “família separada”, pois temos parentes — uma das irmãs mais velhas de meu pai, seu irmão mais novo e sua mãe — que permaneceram no Norte quando o paralelo 38 foi endurecido nas duas Coreias.

Uma irmã aparece

Escrito em 2020. Alguns meses atrás, quando meu pai ainda conseguia se levantar da cama sozinho e andar com seu andador, em grande parte sem ajuda, voltei para casa e o encontrei no quarto do anexo. Ele estava sentado na cadeira, de frente para a cômoda em que guardava suas roupas. Uma cômoda (com os móveis preciosos que ele havia comprado com minha mãe) que meus irmãos e eu havíamos mandado trazer, no ano passado, da casa dele em Los Alamos, Novo México, onde crescemos, para Baltimore, depois do derrame. As roupas estavam espalhadas pelo chão. A cômoda estava vazia. Ele estava sentado na cadeira, olhando pela janela.

Eu havia acabado de buscar Ella na pré-escola. Ao entrar na ponta dos pés no apartamento do *haraboji*, diz: “Vamos ver como está o *haraboji*”. Quando Ella vê meu pai sentado, normalmente se joga inteira sobre ele, como num abraço de urso. Mas, ela parece saber que algo está errado. Fica na soleira da porta do quarto.

Eu: “Pai, você está bem? O que está acontecendo?”

Pai: “Estou de mudança. Tenho que empacotar isso tudo (ele aponta para as roupas). Mas não sei como vou empacotar toda essa mobília.”

Eu: (Um senso de alarme; isso é o delírio causado por uma ITU, outra infecção, um mini AVC? Mas tentando manter a calma) “Pra onde você vai?”

Pai: (Olhando para mim da cadeira, uma risada permeada por perplexidade, um puro e desconcertante aturdimento) “Eu não sei.”

Eu: (Mudando de rumo, tentando acalmar meu pai e, talvez mais ainda, a mim mesma) Mas, pai, precisamos falar primeiro com o Andy (meu irmão gêmeo). “Ele empacotaria tudo para você. Ele é quem cuida dessas coisas.”

Pai: “Andrew, sim, sim, ele cuida dessas coisas.” (Ele aponta para pedaços diferentes de mobília — isso e isso, precisa empacotar).

Eu: “Sim, vamos falar com Andy. Andy vai cuidar disso, mas isso leva tempo.”

Visto meu pai e o ajudo a se levantar, segurando-o pela parte de trás das calças com minha mão direita. Minha mão esquerda está no andador, dando direção.

Eu: “Vamos para a cadeira marrom.” (na sala de estar de seu apartamento). (Ella segue, quieta, intrigada)

Ao alcançar a cadeira, meu pai me pergunta: “Como você sobrevive a isso?” Eu pergunto: “Você quer dizer, como eu sobrevivo...?” “Não, quero dizer, como sobrevive a isso. Sempre de mudança, de lugar para lugar.” “Espera. Pai, nós moramos aqui.” “Aqui? Espera. Moramos nesta casa.” “Você vive nesta casa?” “Espera. Pai, nós moramos aqui. Essa é nossa casa. Moramos juntos.” Balançando a cabeça, “Isso não faz sentido, não.” “Onde eu moro então?” A mesma risada perplexa, “Eu não sei.” “Espera, pai, quem sou eu?” Meu pai ri: “Por que está me perguntado isso?” Mas conheço essa risada. É a risada que preenche os buracos sempre mutáveis da memória. Ella se junta com sua voz de três anos de idade: “Mamãe, você é a mamãe, mamãe.”

Por um momento, poderia ser que eu fosse a irmã jovem entre as mais velhas de meu pai, aquela que ficou no Norte com o irmão mais novo e a mãe, aquela que se escondeu quando o Exército da Coreia do Norte estava recrutando à força mulheres escolarizadas para trabalhar como enfermeiras após o irromper da guerra? Essa é a irmã que aparece em seus sonhos (os quais ele não chama de sonho, porque essa fronteira

também não existe, assim como dia e noite). Aquela que tem a marca vermelha no rosto. A irmã cuja mão parece com a dele e com a da sua mãe.

Meu pai se senta na poltrona reclinável marrom. Ligo a televisão: PBS Great Performances. Lang Lang tocando Concerto para piano nº 24 de Mozart, com a Cleveland Orchestra, regida por Franz Welser-Möst, na celebração de seu centenário. É difícil dizer que esse é o programa “favorito” de meu pai, já que não sei o que “favorito” significa no contexto da doença. Mas é um programa que Ella assiste com meu pai várias e várias vezes. Ella pula para cima e para baixo: “O condutor!”. Dança tão perto da televisão que impossibilita meu pai ter uma visão completa da tela. Mas ele a observa com os olhos bem abertos, entretido, enquanto Ella vai, levanta os braços, subindo e descendo com as mãos em pequenos punhos, as pernas saltitando. Ella olha para meu pai: “Haraboji, olhe!”. Ella o reivindica como avô, me reivindica como mãe, une as gerações. Minha tia, a irmã de meu pai, momentaneamente ganha forma e, em seguida, escapa novamente.

“Aqui *haraboji* (avô) coma uma *bindaeduc* (panqueca coreana)”

Hora do jantar. Maarten está no balcão, cortando vegetais. Tampas de panela tilintam, uma faca faz *tak tak* sobre o bloco de madeira. Huchu, o cachorrinho preto e fofinho, me segue enquanto coloco comida na sua tigela. Arrumo a mesa, olho o relógio, esmago os remédios do meu pai até virarem um pó fino e os misturo a uma colher de iogurte para esconder o amargor. Já faz um tempo que ele não consegue engolir comprimidos. Afasto a Dot, nossa gata malhada, empurrando-a para fora do balcão enquanto ela cheira os “remédios” do meu pai. Ella está em algum lugar, correndo por aí, talvez na sala de brinquedos montando Lego ou picotando papel para “alimentar a bebê coruja” (uma corujinha rosa do tamanho da palma de sua mão) ou papeando com sua amiga imaginária “bem pequenininha”, Madeline (personagem da série de livros *Madeline*).

Maruysa é uma mulher búlgara que cuida do meu pai das 18h às 9h nos dias de semana. Ela o ajuda com as escadas, segurando a parte de trás de sua calça com uma mão para apoiá-lo, enquanto ele se esforça para avançar com o andador. As pernas são fracas por causa dos derrames; o corpo inclina para a esquerda. Quando está cansado, as pernas cedem. Ela o ajuda com o elevador que instalamos em casa. Embaixo, a porta de vidro do elevador faz “click”. Todos reconhecemos aquele “click”. Ele nos coloca em movimento. De manhã, o “click” significa que coloco o *juk* (mingau) quente do meu pai em uma tigela para levar à mesa; passo seu café e adiciono um pouco de creme; puxo a cadeira para que ele possa se aproximar da mesa. À noite, é o sinal para colocar a comida na mesa, cortar os alimentos para que ele consiga engolir, posicionar sua cadeira.

Ella interrompe o que está fazendo e volta ao corredor, onde o elevador deve surgir. Deitada de barriga no chão, Ella conta a boa notícia: “A bebê coruja está comendo sua comida!” ou “Olha, um avião (Legos)” ou “Vamos comer maaacaaaarrão!”. Maruysa ri: “Oh, eu te amoooo, tão fofa”. O elevador para. Ella abre a porta. “Obrigado, Ella”, diz Maruysa. Segura meu pai com as duas mãos enquanto Ella abraça com força a perna do *haraboji* e corre para a mesa, puxando para fora a cadeira do meu pai e escalando a sua própria.

Mas essa noite, algo está errado. Os olhos do meu pai estão amarrotados com uma preocupação diferente — não é a preocupação da luta para andar, é outra coisa. “Você está bem, pai?”

Maruysa: “Ele continua perguntando ‘Cadê minha esposa’?. Digo que ela morreu.”

Meu pai se volta para mim, apoiado no andador, pernas cedendo: “Cadê a mãe?”

Surpresa, pergunto: “Você quer dizer sua mãe ou a minha?”

Pai: “Sua mãe, minha esposa.”

Hesito: “Pai, a mãe faleceu.”

Ele me olha incrédulo: “Não, não pode ser.” Maruysa está na frente dele, e seus olhos se enchem de lágrimas. Ela gagueja: “Oh, que tristeza.” Minha mente acelera. O peito aperta. Li muito sobre cuidados com demência: pode ser mais fácil para o paciente com demência sustentar ficções para não “reviver o luto” — então a esposa não morreu, está apenas visitando alguém. Mas esse tipo de recomendação é destinado a cuidadores que não são parentes, para pessoas com demência pacientes em instituições. Eu não posso criar uma ficção com a morte da minha própria mãe. Não posso reafirmar para o meu pai que ela está viva, que viajou ou foi ao mercado. Não consigo por mim, mas também porque Ella está no sofá, com *hashis* de Pororo-o-pinguim em uma mão, mastigando um *bindaeduc*, ouvindo tudo. Não posso criar uma ficção sobre a morte da avó. Tudo isso passa pela minha cabeça em questão de segundos.

Meu pai se senta na poltrona. Os olhos marejam. Estou checando seu nível de açúcar, espetando seu dedo, deixando que a gota de sangue seja sugada para a pequena faixa de teste. Ele diz novamente: “Não pode ser. Mas você diz...”. Sento-me. Ella está entre nós. “Pai, a mãe estava doente, você cuidou dela. E, por ela estar doente, você nos criou.” “Mas...”

Ella desce da cadeira, passa a mão nas costas da cadeira do avô e se inclina para abraçá-lo enquanto caminha. Pega um pratinho do corredor e o coloca próximo à mão de meu pai. Seus braços alcançam a mesa para colocar o prato lá, sua cabeça logo acima da altura da mesa. Ela escala de novo a cadeira, a barriga do Pororo dança enquanto ela pega um *bindaeduc* e o coloca no prato do avô. “Aqui *haraboji*”, ela diz, “come um *bindaeduc*”. Meu pai ama *bindaeduc*. É a comida da infância. Stella, a cuidadora do período diurno, os prepara, e sempre deixa o suficiente para dividirmos no jantar. Meu pai pega um com as mãos e começa a comer. Ele acena com a cabeça e diz: “Delicioso.” “Legal, Ella.” “Obrigado, Ella.” “Isso é muito legal, Ella.” Todos nós concordamos. Com bigode de leite, ela come outro pedaço de *bindaeduc*, como se não fosse necessário agradecer (mas é sim) — é o que ela faz, ou é apenas o que pode ser feito. Outra noite, juntos, pode começar. Mas ao longo do jantar, lampejos de confusão e preocupação surgem no rosto de meu pai. Vendo-o assim, meu peito se estreita, mesmo enquanto estamos papeando felizes com Ella.

Após o jantar, Ella deixa a mesa. Com os olhos e a cabeça, indico para Maarten que preciso falar com meu pai a sós. Estou alarmada com a desorientação repentina em uma região da memória que havia permanecido relativamente intacta. Preciso avaliar a situação. Ella parece compreender que precisa nos deixar sozinhos — evita a mesa, evita me chamar como de costume. Meu pai me pergunta sobre a mãe de novo: “Cadê a mãe? Você disse...”

Eu: "Pai, isso é difícil. A mãe teve um AVC. Ela faleceu faz quase 25 anos."

Pai: "Oh... é mesmo. Talvez eu me lembre um pouco, Ron (amigo dele) carregou o caixão, o funeral. Abaixou-o à sepultura."

"Sim, Ron. Ele estava lá." (Invento isso porque não me lembro de Ron estar presente.) "Pai, acho que você está com dificuldade de se lembrar que a mãe morreu porque talvez esteja com ITU. Pode ser temporário, pai. Pode ser apenas uma pequena confusão." Olhando para a janela, fixando algo lá fora, meu pai assente: "Uh-huh."

Pergunto: "Consegue me dizer o nome dos seus filhos?" Ele responde: "Você é Clara, seu irmão gêmeo é Andrew, sua irmã é Alysia. Tenho três filhos." Ele se esquece de Mike, meu irmão mais velho. Digo: "Tem também o Mike, o mais velho." "Michael, sim." (Ele diz isso de um modo que faz parecer não estar convencido da existência de Mike; um sentimento similar à nebulosa incerteza que envolve o fato de minha mãe ter morrido. Uma memória tão vaga que pode ser um sonho.) Cada vez mais preocupada (seria outro AVC? Uma ITU? Como a doença de minha mãe pode ter se perdido na memória dele, algo que tanto o marcou?). Ligo para meu irmão Andy pelo FaceTime. Andy diz para nosso pai: "A mãe estava doente, ficou em coma. Ela morreu de pneumonia." Digo a Andy, sem meu pai escutar: "Andy, ele precisa aliviar um pouco a morte da mãe. Está em um momento difícil." Meu pai, chorando e rindo ao mesmo tempo, diz a Andy: "Andy, estou confuso." Andy responde: "Eu sei, pai. Tudo bem."

"Quando o *haraboji* for uma árvore, vou regá-lo"

Os dias e as noites passam. É hora de Ella dormir. Ella está sentada em sua cama e eu me sento do lado dela. Estamos lendo um livro ilustrado chamado *Up the mountain path*, de Marianne Dubuc. A história é sobre gerações e herança. A senhora Badger vive no pé da montanha. Ela é muito velha. Todos os domingos, sobe uma trilha até o topo, prestando atenção ao entorno: ajuda uma tartaruga que está de cabeça para baixo, colhe cogumelos para sua amiga raposa e cumprimenta os pássaros. Até que, um dia, sente que está sendo observada. Um par de pequenos olhos espreita por trás de um arbusto enquanto ela faz uma pausa para um lanche. Convida quem quer que seja para se juntar a ela. Dos arbustos surge uma gatinha chamada Lulu. Lulu quer chegar ao pico da montanha. No início, acha que não consegue, mas quando está pronta, a Sra. Badger está lá para acompanhá-la. As duas sobem juntas todos os domingos, até que a Sra. Badger fica tão velha que não consegue mais chegar ao topo. A última vez em que a vimos, Lulu estava ao lado da cama, contando-lhe todas as maravilhas da montanha. Na cena seguinte, Lulu parece sozinha no cume: "Aos poucos, a montanha da Sra. Badger se torna a montanha de Lulu".

Ella me interrompe quando fecho o livro, empurrando minha mão para aquela página novamente.

Ella: "Mamãe, a *halmoni* (avó) morreu?"

Eu: "Sim, a *halmoni* morreu. Ela estava doente. Ela morreu quando a mamãe era mais velha. Mas tudo bem."

Ella: "Para onde ela foi quando morreu?"
Eu: "Ah, é como a árvore que vimos na floresta. Ela foi enterrada no solo e, mais tarde, se transformou em uma árvore."
Ella: "A *halmoni* se transformou em uma sementinha?"
Eu: "Bem, acho que sim, mais ou menos. Ela se transformou em algo diferente."
Ella: "Você não pode falar quando morre?"
Eu: "Não, não pode. Pelo menos não da mesma forma que falava antes..."
Ella: "Eu não posso falar com a *halmoni*?"
Eu: "Não, não como fala comigo ou com o *haraboji*. Quando você morre, não é a mesma coisa."
Ella: "O vovô está morrendo?"
Eu: "Sim. Ele está morrendo."
Ella: "Ele vai morrer?"
Eu: "Todos nós morreremos, Ella. Mas sim, ele pode morrer antes."
Ella: "Então ele vai se transformar em uma árvore. Quando o vovô for uma árvore, eu vou regá-lo."

Dias depois. Nossa casa fica no topo de uma colina. Ella e eu caminhamos pela sinuosa estrada que leva até lá. As árvores cobrem o lugar. Folhas vermelhas, laranja, amarelas e marrons caem na rua, amontoando-se nas margens da estrada. Aponto para as folhas: "Uau, olha como são lindas!" Ella aponta para as árvores: "Todas essas árvores são pessoas que morreram?" De repente, também vejo as sombras dos mortos nas árvores. Eu digo: "Talvez, Ella". Ella pergunta: "Mas quem cuida de todas essas árvores? Quem as rega?"

No verão de 2024, encontro a professora Seongnae Kim em Seul. Conceituada antropóloga, especialista em xamanismo coreano, tem trabalhado extensivamente as formas pelas quais as práticas xamânicas absorveram as atrocidades em massa cometidas pela polícia sul-coreana, pela fascista Liga Juvenil do Noroeste e pelas forças militares norte-americanas de ocupação na Ilha de Jeju entre 1948 e 1953, no que se tornaria a Coreia do Sul. Com olhar sincero, pergunta: "Então, você está bem? Não foi muito difícil para você viajar?" Ela explica que, após a morte de um dos pais, os filhos entraram em um período de luto de três anos. Conta sobre uma amiga que recusou todas as viagens para palestras durante três anos: "A alma está aflita".

Setembro de 2021. Meu pai está morrendo. Ele já não consegue sair da cama. Maarten fixa a TV na parede para que ele possa ter uma visão melhor sem precisar mover o corpo.

Ella (que acabou de completar 5 anos): "O *haraboji* gosta de assistir TV?"
Eu: "Sim, acho que ele gosta muito de assistir TV."
Ella: "Por que ele gosta tanto?"
Eu: "Bom, porque é difícil para o *haraboji* se movimentar, então é algo que ele pode fazer sem se mexer muito."

Ella: "Ele pode ligar a TV e ver o que está acontecendo na Coreia. Então ele vai poder ir para lá. Mas ele vai ver na TV que não pode ir para a Coreia porque tem uma guerra."

Eu: "Bem, ele também não pode ir porque não consegue se mover muito bem. Mas nós já fomos à Coreia..."

Ella: "Quero dizer, o espírito dele. Os espíritos da *halmoni* e do *haraboji* podem ir para a Coreia e para a casa deles, porque podem atravessar a DMZ⁵. Os espíritos podem atravessar uma cerca!"

Eu: "É verdade, Ella. Mesmo que haja uma DMZ, mesmo que haja arame farpado, ninguém pode impedir os espíritos de irem para o Norte, de voltarem para casa."

Ella: "*Halmoni* está com *haraboji*. *Halmoni* pode ver *haraboji*. Ela vai ver o *haraboji* em breve?" (ênfatizando, em tom de pergunta)

Eu: "Você quer dizer que o *haraboji* vai ver a *halmoni* em breve?"

Ella: "Sim, o *haraboji* vai ver a *halmoni* em breve. Então, eles vão atravessar a DMZ."

Enquanto segurava a mão do meu pai ao longo de sua última semana de vida, observando sua respiração, de olhos fechados, o que me vinha à mente era a sensação das palavras da escritora Han Kang, repetidas no terceiro capítulo do livro *A vegetariana* (Kang, 2007), quando a protagonista Young-hy estava morrendo: 시간이 흐른다, "o tempo flui, o tempo passa". Não se trata do passar de um tempo cronológico vazio, mas sim de um tempo lento e denso, que revela as diferentes texturas do isolamento tanto da protagonista quanto de sua irmã, ambas, em certo sentido, permanecendo desconhecidas ou à beira do desconhecido (Han, 2007).

"Eu vejo você"

"Seu pai não pode abrir a boca." Mina me chama e eu corro escada abaixo para ver meu pai. Ele não consegue engolir a própria saliva. "Pai, pai. Pai, você está bem?" Seguro suas mãos. Ele acena com a cabeça: "Sim." Mas cai para a frente, em direção à mesa. Eu o seguro. Vamos levá-lo de volta para a cama. Chame a enfermeira. Stephanie diz: "Vamos ver como ele fica no dia seguinte. Se ele não comer ou beber por dois dias, isso pode ser o início da morte". Ligo para minha irmã e meu irmão. Minha irmã diz: "Vamos esperar para ver". Meu irmão gêmeo diz: "Estou saindo. Você quer que eu vá até aí para ajudar?" Mais um dia, vamos esperar. Ella desce as escadas. Senta-se à mesa do meu pai e, com um marcador amarelo, escreve em uma folha de papel: "Eu te amo", com o "O" em forma de coração. Cola o papel logo abaixo da lareira, na altura dos olhos dele, visto da cama. Meu pai está dormindo.

No jantar daquela noite, sentamos Maarten, Ella e eu. Ella pergunta: "Onde está o *haraboji*? Ele não vai subir?" Digo que o *haraboji* não consegue agora, e que, se ele não conseguir comer por mais um dia, o tio Andy e Imo (tia) virão para Baltimore, porque então ele estará morrendo.

⁵ Nota dos tradutores: A DMZ (zona desmilitarizada) é uma faixa de terra da Península da Coreia que opera como uma barreira vigiada e controlada, separando a Coreia do Norte — oficialmente, República Popular Democrática da Coreia — e a Coreia do Sul — oficialmente República da Coreia.

Chega o dia seguinte. Ainda sem comer. Lá em cima, almoço com Ella. Lá embaixo, meu pai morre aos poucos. Estou envolvida numa névoa. “Ella, se o *haraboji* não comer mais tarde hoje ou amanhã, tio Andy e Imo vão vir aqui. Eles vão ajudar.” Ela pergunta: “Posso ver o tio Andy e a Imo?” “Sim, mas isso só se o *haraboji* não comer. Porque quando ele parar de comer, estará morrendo. E então você também terá que se despedir.”

Ela interrompe o pão com queijo. Olha para cima. Silêncio. “Ok. Então terei que escrever histórias de despedida. Haverá doze corujas, e a mamãe está morrendo e então as corujas terão que se despedir da mamãe?” Ela vai para o quarto de brincar e começa a desenhar as histórias.

A enfermeira vem à tarde. “Lembre que você tem a morfina.” Mina, com uma risada quase desconfortável, diz: “Você sabe, seu pai tem chamado você de mãe: ‘Ouço a mamãe lá em cima. A mamãe vai descer?’”. Entende o que isso significa?

No último mês de vida, meu pai me chamava de “irmã”; ficou surpreso quando eu disse ser sua filha, e deu uma gargalhada: “Não, você não é minha filha, você é minha prima. Seu pai veio da China, mas decidi não falar sobre isso.” E agora ele me chama de “mãe”. São as mulheres de quem ele se separou quando fugiu para o sul com o irmão mais velho — as mulheres que permaneceram no Norte. Será que todo esse cuidado, enquanto estava morrendo, tornou possível que ele curasse, de alguma forma, a família separada?

Talvez tenha sido também a perda de memória causada pela doença — uma perda que não é esquecimento, mas a desapareição da raiva e do ressentimento em relação aos próprios filhos — que reciou o ordinário. A perda não era apenas dele. A doença me levou a esquecer essa raiva, ou pelo menos a lembrá-la de forma diferente, para que eu pudesse cuidar dele. Mas, então, o que pensar do fato de que, enquanto ele dava seus últimos suspiros, tudo o que eu conseguia pensar em dizer era: “Obrigado por nos deixar cuidar de você”.

Quando meu irmão gêmeo Andy e minha irmã chegaram, meu pai acordou. E despertou incrivelmente lúcido, embora sem conseguir engolir. Ele diz: “Eu estou melhorando, não é?”. Uma semana confusa. Minha irmã senta perto do meu pai, segurando-lhe a mão, assistindo ao programa da PBS, NewsHour com Judy Woodruff, Great Performances. Andy, talvez precisando de algo para fazer, arranca a pia do banheiro e a substitui por uma pia da IKEA, que faz barulho durante a noite inteira. Meu pai fica acordado em diferentes horários durante o dia e a noite, confundindo os limites com que trabalhamos para estabelecer distinção entre os períodos diurno e noturno: troca de roupas, abertura das cortinas, mudança para a cadeira de rodas, postura ereta. Não mais. Ele começa a recuperar a capacidade de engolir a ponto de tomar iogurte. Mas continua acamado, usando uma bata de hospital. Com Andy e Alyse, conseguimos oferecer cuidados 24 horas, cada um de nós em turnos de 8 horas, sempre em duplas. Duas pessoas são necessárias para levantá-lo e virá-lo, uma de cada lado da cama. Papai ri: “Ainda bem que tive tantos filhos”.

Mas a semana passa e eles se perguntam: quanto tempo isso vai durar? Eles podem se afastar do trabalho e dos filhos? Andy e Alyse voltam para suas casas. Dizem que voltarão se parecer que ele está entrando em fase terminal. Ficamos Maarten, Ella e eu, com a cuidadora Mina. Mina sabe que ele está morrendo; ela não vai me deixar sozinha. Ela me diz: “Não se preocupe, Clara, posso trabalhar até mais tarde”. Tenho que começar a dar aulas. Não há licença médica ou familiar remunerada. É início de semestre.

Dou banho no meu pai com Mina, administro morfina, troco o curativo nas úlceras de pressão. Depois, corro para o andar de cima para dar aula pelo Zoom para alunos de graduação. Morrendo encasulada — negada no íntimo — por causa dessa instituição de, assim chamado, ensino superior. Depois da aula, corro escada abaixo. Mina me chama: “Clara, Clara, seu pai está chamando você”. Papai sussurra: “Um conjunto de roupas”. “Para você? Você quer usar roupas?” “Não, um conjunto de roupas para a menina. [Aponta com a cabeça na direção de Mina] “Compre um conjunto novo de roupas para ela e eu pago.” “Ahhhh. Entendi. Não se preocupe, cuido disso. Mas shhh, é um segredo entre nós dois.” Ele dá uma risada fraca, sorri. Tudo bem, pai, eu aperto seu ombro, sentindo os ossos na minha mão. “O que seu pai disse?” “Ele disse que queria comprar um conjunto novo para você. Para agradecer por cuidar dele.” Mina fica com lágrimas nos olhos: “Ahhhh, fiquei arrepiada...”

Ella começa o jardim de infância. Corre pelo campo em direção ao prédio da escola, dizendo com determinação: “O *haraboji* vai viver até o meu aniversário”. 8 de setembro — aniversário de Ella e do Mike, filho mais velho que se afastou do meu pai. Ele consegue. Apenas alguns dias após o aniversário deles, meu pai entra em insuficiência respiratória e preciso administrar doses altas de morfina, suficientes para deixá-lo inconsciente, mas ele acorda uma última vez quando Andy e Alyse chegam. Ele olha para cada um de nós, virando a cabeça: “Eu vejo vocês”. “Eu vejo vocês”. “Eu vejo vocês”. Dizemos: “Estamos todos aqui, pai, seus filhos estão aqui”. Um coletivo que também poderia incluir nosso irmão Mike, incapaz de se convencer a vê-lo nos últimos dias de vida.

Depois que ele parou de respirar — duas expirações profundas que senti na minha mão no peito dele —, Andy e eu saímos. As árvores estavam envoltas em neblina. Olhamos para aquela enorme casa castanha no topo da colina, onde meu pai havia passado os últimos anos da sua vida. Todo esse cuidado. O cuidar também foi uma resposta à dor do meu pai — melhor dizendo, foi por meio desse cuidado que pudemos imaginar a dor dele, e ele pôde imaginar a própria dor — para se libertar das memórias do que havia feito aos filhos e à esposa, nossa mãe, para permitir que cuidássemos dele. Eu me transformei em sua irmã, sua prima e sua mãe, curando parcialmente uma família separada, reabitando esse mundo despedaçado. Acordei Ella depois que meu pai morreu, às 4 da manhã. Ela se levantou imediatamente e correu escada abaixo. Diante do corpo dele, ela e o primo Thomas, ambos com 5 anos, fizeram *jesa*, a reverência, o início do ritual para tornar o morto um ancestral.

Retorno à discussão sobre hábitos que descrevo no meu livro *Seeing like a child*, como cuidar de cada detalhe para deixar meu pai confortável e para ajudá-lo a estabelecer uma rotina. Eu havia escrito sobre esse cuidado: “Maarten e eu criamos uma infraestrutura de cuidados para meu pai e para Ella que é tão sólida, tão previsível, que suas arestas são palpáveis. Não sei por quanto tempo podemos fazer isso, penso. Dias e noites são esse trabalho doméstico, salpicado por explosões imprevisíveis de veneno do meu pai: “Você sempre foi uma menina tão egoísta” (Han, 2021, p. 142).

Esse mesmo cuidado, no entanto, tornava difícil, talvez até impossível, perceber o significado do cuidado, precisamente por estar disperso nos hábitos e na rotina. Na verdade, a segurança do hábito era, às vezes, a maneira que eu tinha de me proteger das minhas próprias falhas em cuidar, diante do cansaço extremo causado pelo fechamento da creche e pela perda dos cuidadores do meu pai por meses na pandemia. Só agora consigo perceber o peso esmagador desses cuidados, ao olhar para os ombros pequenos

de Ella e ver quanto coloquei sobre eles, inclusive o peso de estar aprendendo palavras para me manter viva. Quanto desse conhecimento sombrio ela absorveu? Quando eu simplesmente não conseguia dar atenção aos detalhes que importavam, como segurar a mão do meu pai, assistir a um programa de TV com ele ou encontrar o humor seco e rápido dentro de mim para fazer uma piada irônica para aliviar as humilhações do fim da vida com demência, eu me perguntava como meu pai conseguiu fazer isso continuamente por nós, até pouco antes de a morfina fechar seus olhos.

Acho que ainda não compreendo plenamente o significado desse cuidado, nem para mim nem para ele. Em uma conferência em Roma, um ano após a morte dele, jantamos com Veena e Ranen em um terraço. Veena perguntou a Maarten quais eram seus pensamentos durante o tempo em que cuidamos de meu pai, comentando que, ao refletir sobre cuidado, via Maarten e eu como um só. Maarten respondeu: “Bem, em nossa família tivemos esse tipo de ruptura entre pais e filhos, e meus pais sempre disseram que isso não deveria acontecer conosco. Então, simplesmente tivemos que cuidar do pai de Clara. Não havia escolha”. Veena disse: “Bem, essa é uma resposta um tanto estoica, mas se você pensar sobre...” Virei-me para olhar para Maarten, cujo rosto estava corado de emoção. Ele pegou sua bebida. Veena fez uma pausa. Ela me disse: “Acho que talvez, com todo esse cuidado, seu pai tenha conseguido se perdoar”. Embora naquele momento eu tenha dito “Mas a doença também fez com que ele perdesse as memórias”, lembro-me de como minha irmã segurou a mão dele e disse: “Você já se redimiou o suficiente. Você está perdoado, pai, pode deixar isso para trás. Todos nós ficaremos bem.” E foi assim que, ao cruzar a fronteira, ele se perdoou — pelo menos é isso que espero, pois sem essa esperança, o significado do cuidado jamais se revelaria.

As memórias das crianças são frágeis. Ella percebe isso. Lembro-me da dor lancinante dos dias que se seguiram à morte do meu pai, quando fiquei em frente à porta do quarto da Ella (que havia acabado de completar 5 anos) ouvindo-a tagarelar até adormecer, chamando pelo *haraboji*, sentindo que a sua capacidade infantil de lembrar talvez não fosse suficiente para satisfazer sua necessidade de lembrar.

“*Haraboji*, você pode me ver, mas eu não posso ver você. Quero ouvir sua voz. Sinto sua falta, *haraboji*. Eu me lembro de quando você almoçava lá fora. Eu me lembro de almoçar lá fora com você, com o tio Andy, a tia Moon e suas duas filhas, Darcy e Yuna. Eu me lembro... Eu me lembro que você estava lá fora com a Mina... A Mina estava ajudando você. Lembro-me... Eu me lembro... (pausa e voz mais alta). *Haraboji*, você é tão importante. Você é importante. Importante. Daqui a três dias será o Dia de Ação de Graças, e eu tenho que dizer isso rapidamente no Dia de Ação de Graças, que eu me lembro. Vou vestir meu *hanbok* no Dia de Ação de Graças, fazer uma reverência e dizer tudo muito rápido para você (ela fala mais rápido).”

Na aflição, onde a perda de memórias na demência e o trabalho de cuidado transformaram o ordinário, a fragilidade da memória na infância torna-se uma iniciação a uma forma de vida. Essa sensação de fragilidade estimula a criança a projetar seus próprios desejos: aprender que chamar *haraboji* é também dar-lhe um corpo, torná-lo presente para ela.

Quase três anos após a morte do meu pai, minha irmã e eu, nossos filhos e nossos parceiros vamos à DMZ, em Goseong, no lado leste da península, onde há muitas praias.

Há poucos visitantes nessa área. Um senhor idoso, de boné de beisebol e óculos escuros, está acompanhado por uma mulher mais jovem, talvez sua filha, com um vestido preto de verão e segurando um guarda-sol sobre o rosto. Ele mal precisa olhar pelos binóculos que estão alinhados no *deck* com vista para a costa nordeste da Coreia. “Ali”, ele aponta, “ali está nossa cidade natal, 고향”. A cidade está fisicamente muito perto. Respiramos o mesmo ar, sentimos o mesmo calor do sol. Será que minha tia e meu tio no Norte sobreviveram? Será que tenho primos, sobrinhas e sobrinhos do outro lado dessa zona militarizada?

Ela, agora com quase 8 anos, olha através dos binóculos e pergunta: “Onde fica a cidade natal do *haraboji*?” Não podemos ver Sinheung da DMZ. Ela fica atrás da curva da costa. Explico isso para ela enquanto me abraça: “Tudo bem, mamãe.” Mais tarde, caminhando pelas montanhas Seorak, encontramos um bando de borboletas brancas. Ela diz: “O vovô e a vovó estão aqui! Eles estão ao nosso redor!” Se toda uma cena da vida pode ser estranha para a criança porque ela está aprendendo a descrever o mundo à margem da vida social, talvez possamos ouvir nas palavras dessa criança toda uma cena da vida em que estamos, de algum modo, voltando para casa.

Referências bibliográficas

- Cohen, L. (1998). *No aging in India: Alzheimer's, the bad family, and other modern things*. University of California Press.
- Cohen, L. (2008). Politics of care: commentary on Janelle S. Taylor On recognition, caring, and dementia. *Medical Anthropology Quarterly*, 22(4), 336–339.
- Cohen, L., & Liebling, A. (Eds). (2006). *Thinking about dementia: culture, loss, and the anthropology of senility*. Rutgers University Press.
- Das, V. (2007). *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. University of California Press.
- Das, V. (2015). *Affliction: health, disease, poverty*. Fordham University Press.
- Dekker, N. L. (2023). Anticipatory grief in dementia: an ethnographic study of loss and connection. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 47, 701–721.
- Gjødeshøl, I. M., & Svendsen, M. (2018). Time and personhood across early and late-stage dementia. *Medical Anthropology*, 38(1), 44–58.
- Han, C. (2021). *Seeing like a child: inheriting the Korean War*. Fordham University Press.
- Kang, H. (2007). 채식주의자. 경기도 파주시, 창비.
- Kleinman, A. (2019). *The soul of care: the moral education of a husband and a doctor*. Viking.
- Taylor, J. (2008). On recognition, caring, and dementia. *Medical Anthropology Quarterly*, 22(4), 313–335.

A parte de incerteza no consentimento¹

Claudine Haroche²

Tradução de Maria das Graças de Souza³

Resumo: Este artigo toma como ponto de partida a análise do personagem Bartleby, de Melville, totalmente fechado em si mesmo, inamovível em sua conduta, tomado pela incerteza que o paralisa, para em seguida examinar a condição do homem no mundo contemporâneo, no qual o indivíduo é afetado simultaneamente de duas maneiras: torna-se autônomo e sente-se ansioso, e, nessa situação, é induzido a uma servidão que o transforma em um autômato. O homem moderno, experimentando ao mesmo tempo a independência e a impotência, aliena uma parte de sua liberdade, e, tal como Bartleby, é levado à repetição mecânica.

Palavras-chave: Liberdade; Incerteza; Repetição; Espaço público; Espaço privado.

THE UNCERTAINTY ASPECT OF CONSENT

Abstract: This article takes as its starting point the analysis of Melville's character Bartleby, completely closed in on himself, immovable in his conduct, gripped by uncertainty that paralyzes him and then examines the condition of man in the contemporary world in which the individual is simultaneously affected in two ways: first he becomes autonomous and feels anxious and then he is induced into a servitude that transforms him into an automaton. Modern man when experiencing both independence and impotence at the same time alienates a part of his freedom, and, as Bartleby does, he is led to mechanical repetition.

Keywords: Freedom; Uncertainty; Repetition; Public space; Private space.

Em 1856, Melville publica um romance premonitório na medida em que esboça questões contemporâneas que atualmente são postas de forma aguda. Com efeito, a retirada para dentro de si mesmo é tão inerente aos processos de pensamento quanto a não distinção entre espaço privado e público que Bartleby – o personagem criado por Melville – conhece, este homem sem passado, sem presente, sem iniciativa, sem outro deslocamento a não ser o do espaço do escritório de um advogado. Imóvel, paralisado, confinado no espaço como na literalidade da linguagem, desprovido de identidade, sem pertinência social, este homem do qual não se sabe nada, ao ponto em que o próprio

¹ Publicado originalmente como capítulo 2 da obra *Consentement, organisation et société*, de Jean-Michel Saussois, Presses de l'Université Laval, 2025.

² Diretora de pesquisa no CNRS. Professora na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) e membro do Laboratoire du Changement Social. E-mail: clharoche@aol.com.

³ Livre-docente e professora titular da Universidade de São Paulo, aposentada em 2015. Pesquisadora na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: mgsouza@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8773-9347>.

advogado não chega a conhecer e mais, a aceitar nunca conhecer, experimentando uma ansiedade e em seguida uma raiva profunda. Abrigando-se constantemente por trás de um biombo, sem ver nada, sem nunca ser visto, fechado em si mesmo, Bartleby responde repetindo invariavelmente a mesma frase. Totalmente desprovido de liberdade de pensar, de se mover, Bartleby é um autômato, ilustrando essa metáfora que poderia se tornar uma realidade a ser tomada em sua literalidade: a confusão que se instaura entre espaço privado, social e profissional. O escritório se torna o habitat, o habitat se torna o escritório.

O advogado vai rapidamente experimentar o controle de Bartleby sobre seu local, um controle exercido pela incerteza: a todas as questões do advogado sobre sua identidade, Bartleby não cessará de repetir uma fórmula que ficou célebre: “y would prefer not to” (Eu preferiria não). Ora, mesmo que fosse apenas do ponto de vista sintático, é preciso lembrar que *preferir* é um verbo transitivo que significa “considera-se melhor, superior, uma coisa, uma pessoa a outra”: prefere-se, se quer mais, alguma coisa, alguém. Ora, Bartleby diz que prefere não – sem complemento – ele prefere “nada”. Não se poderia preferir nada, a menos que se confessasse uma forma de niilismo radical. O advogado observa que Bartleby replica “com uma voz singularmente doce e firme”, o que contribui para desestabilizá-lo profundamente.

Exercendo uma profissão cuja importância será percebida em seguida, o advogado é um ser razoável, um ser de razão que vai tentar interpretar a ausência de resposta como expressão de uma vontade, uma recusa. “Você não QUER ... por que se recusa? ...Sei onde estou, ele replica, – silencioso e preciso para si mesmo – mas ele não quis dizer nada mais.” Bartleby se inscreve no espaço do escritório, a escada – o espaço imediatamente do qual ele se apropriou indevidamente – mas nunca na memória, na duração.

O advogado percebe a vontade lá onde haveria uma incapacidade da parte de Bartleby. Ele chega mesmo a reconhecer: “Eu desejava muito ver Bartleby se rebelar contra mim” para exprimir sua revolta.

O advogado vai então mudar de registro e, evocando a lei, diz a Bartleby que ele é um fora da lei. “Em nome de que ousareis ficar aqui? Você paga um aluguel? Paga impostos? Estes locais pertencem a você?” (p. 48)

O advogado diz que “se esforçava em expulsar os sentimentos de exasperação que o escriba lhe inspirava”, esperando encontrar ajuda e reconforto na leitura, “Passaram-se dias durante os quais, em meus momentos perdidos, eu folheava o livro de Edwards sobre a vontade!”.

O advogado não suporta o caráter impenetrável de Bartleby, sua desumanização, o fato de que ele o considera como uma coisa: “Eu não vos perseguirei, mas sois tão inofensivo e silencioso como estas velhas cadeiras”.

Bartleby ignora a lei com indiferença. Ele é um fora da lei de maneira tranquila face a um homem da lei, o direito de ser desocupado, de não fazer nada, de ser fundamentalmente inexistente: “o que posso fazer ... o que vou fazer, o que devo fazer. O que minha consciência me dita fazer com este homem, ou melhor, este fantasma: Devo me livrar dele”.

O advogado vai então refletir e considerar uma série de hipóteses: “... encontrei Bartleby sentado em silêncio sobre a rampa da escada”. Aqui é preciso assinalar que B. não está no interior nem no exterior. “O que você faz aqui, Bartleby, perguntei. B. responde de maneira literal: ‘estou sentado numa rampa’.”

O advogado, de início perplexo, paralisado e em seguida exasperado face a uma incompreensão total, está fisicamente desarmado, observa que “nada exaspera tanto uma pessoa séria do que a resistência passiva”: a indiferença, a apatia o desarmam “fazendo” “dele” um “bobalhão” provocando uma forma de servidão voluntária.

O advogado diz “sofrer esta ascendência” que qualifica de “mágica”, “ascendência que o impenetrável escriba tinha sobre mim, da qual não posso me liberar completamente, a despeito de minha irritação”. Tratar-se-ia aqui da análise inversa da servidão voluntária.

O advogado não cessa de pensar em B. e confessa que “um sentimento de prudência começou a se insinuar em mim”; trata-se sem dúvida de um mecanismo de defesa, “Eu estava certo de que ele não ia a parte alguma: que ele nunca fazia passeios, a não ser forçado, que havia se recusado a me dizer quem era, de onde vinha, se tinha parentes no mundo”. Trata-se de uma recusa, de uma obstinação ou ignorância, até mesmo de uma incapacidade de B.?

O advogado o questiona novamente, não podendo decidir a limitar-se ao silêncio. “Poderíeis me dizer QUALQUER COISA que seja sobre vós? Eu preferiria não dizer QUALQUER COISA QUE SEJA.” O advogado pergunta repetidamente, com insistência, roga, chega quase a suplicar que B. lhe responda, que comece um diálogo, que ele se envolva. Este se mostra mudo, econômico nas palavras, mas envolvente e talvez manipulador, mostrando-se suave, o que angustia profundamente o advogado. O que se pode concluir daí? B. ignora a alternativa, fica na literalidade, o confinamento no espaço é como a ausência do simbólico na linguagem.

O advogado – que, por profissão, é um homem da lei – o intima: “agora, de duas coisas uma: ou consentis em assumir a responsabilidade ou nós vamos assumir o controle”. Fora de si, ele chega então às ameaças, passando do condicional ao presente: “se não deixardes os locais antes da noite, eu me sentirei obrigado – digo, ME SINTO OBRIGADO ... a ... a ... eu mesmo deixá-los!”, concluindo de modo absurdo, não sabendo que ameaça fazer para mudar sua imobilidade em obediência tanto física quanto psíquica.

O advogado pede, faz um esforço desesperado para atar uma relação, passa da tristeza à recusa e à raiva. O que ele experimenta em face do silêncio do copista o excede, o enlouquece, nada emana de B., ele copia e repete a mesma frase ou a frase pronunciada pelo advogado, prefere o nada. Há uma negociação sobre a razão, sobre o grau de razão. O advogado lhe pede que se envolva: “dizei-me agora que em um dia ou dois começareis a vos mostrar um pouquinho razoável, prometei-me, Bartleby”. B. retoma palavra por palavra a proposta do advogado; “no momento, eu preferiria não ser um pouco razoável”.

Depois, pede ao advogado que o deixe sozinho, isolado: “eu preferiria que me deixassem só aqui, diz B”. Melville observa então que “ele ficará como antes como um móvel inamovível em meu escritório”. B. tem medo de não estar só, isolado, ele tem medo do outro, de qualquer vida, do exterior, do mundo: ele aspira a um isolamento radical. Ele não respondeu nada; eu o deixei de pé, mudo e solitário no meio da sala deserta. Melville nota, assim, que ele “parecia só, absolutamente só no universo”.

O advogado resolve então tomar uma decisão declarando a B.: “é preciso partir”. O advogado procura então a qualquer preço afetar B. com a ideia de deixá-lo para sempre, nunca mais vê-lo, dando a entender a ideia de desaparecimento e de morte: “Não vos verei mais. Adeus”. É como uma última palavra, um apelo desesperado da parte do advogado. “Ora eu pensava (ele confessa) que B. estaria presente em carne e osso em meu

escritório, ora estava certo de encontrar sua cadeira vazia. Não cessava de mudar de opinião ... tudo estava silencioso. B. deve ter partido.”

O advogado, não conseguindo corrigir o comportamento de B., imagina um conjunto de estratégias para torná-lo humano, para lhe restituir a humanidade. A impossibilidade de resistir ou de fazer alguma coisa é insuportável para o advogado. Ele tece então toda uma série de hipóteses para levá-lo a se mexer, a se mover, a se comover e chega até a se fazer fisicamente ameaçador. “Eu poderia entrar em meu escritório como uma ventania, fingindo não ver B., andar direto na sua direção como se ele não existisse mais do que uma corrente de ar.”

Ao manifestar uma ausência de vontade pela ausência de palavras, de reação tangível, ele provoca a raiva do advogado: “Ides me deixar, sim ou não?”. Perguntei num acesso de cólera, indo direto em sua direção. Preferiria NÃO vos deixar, ele replicou, insistindo docemente no NÃO.

O homem da lei, enfim, irá até se perguntar “se não haveria nada a fazer”.

Temer a incerteza

Em 1941, Erich Fromm, em *A fuga da liberdade*, quis mostrar em que a estrutura da sociedade afeta simultaneamente – psicológica e socialmente – o homem de duas maneiras: ele se torna mais autônomo e, ao mesmo tempo, fica mais isolado e ansioso. Fromm conta, assim, de que modo o indivíduo, a partir do século XVI, liberta-se de diferentes formas tradicionais de autoridade, perdendo, progressivamente, alguns dos benefícios da proteção, concluindo que o homem moderno sente, ao mesmo tempo, a independência e a impotência. Fromm assinala então o caráter eminentemente paradoxal da liberdade: o desejo de liberdade do indivíduo e ao mesmo tempo o medo que pode experimentar dessa mesma liberdade. Ele ressalta ainda um efeito que nos parece decisivo: “essa impotência favorece tanto ... o caráter autoritário que vai induzir à submissão e à servidão quanto uma atividade compulsiva que transforma o indivíduo isolado num autômato”. Fromm sublinha, enfim, que um certo número de sentimentos é reforçado com a autonomia: a dúvida, a inquietude, o medo, a ansiedade. Eles encorajam novas formas de laços, de submissão ao grupo, vivida como protetor, que poderão, às vezes, favorecer a emergência de formas de clanismo violento. Os indivíduos sempre foram confrontados com a incerteza, que se considera ser apaziguada pela família, pela tribo, pela comunidade, os mitos, as crenças e a religião. A modernidade, ao privilegiar a liberdade, não cessou de reforçar a incerteza, mesmo o medo sobre o qual Fromm havia insistido. O que podia nos proteger dessa incerteza, a tradição, a religião, sob formas instituídas, declinaram? Como explicar a ascensão de incertezas? A natureza dessa incerteza – social, política, psicológica – teria mudado? Teríamos aprendido a conviver com a incerteza social, econômica, política, psicológica?

Nos anos de 1960, prolongando as análises de Adorno, Gunther Anders oferece um conjunto de observações sobre os efeitos acentuados, até mesmo provocados pela técnica. Entrevendo a existência de uma complexificação crescente, Anders situa sua origem em uma decalagem entre a capacidade de fabricar induzida pela técnica moderna e a capacidade de se representar o produto, efeito final da fabricação. Tudo começa, assinala Anders, com a insuficiência fatal da própria percepção. Anders é um dos primeiros a notar que “os trabalhadores modernos seriam quase obrigados a não ver, a

não compreender”, a “consentir”, a não saber o que fazem. Em particular, existem condições técnicas, tecnológicas de uma tal complexidade que não se pode senão aceitar sem saber, sem compreender ou, em outras palavras, consente-se na incerteza.

Anders observa que nas sociedades contemporâneas, o trabalho “aparece como detentor de uma capacidade de produção infinitamente superior à capacidade de sentir”, o que poderia ter consequências maiores tanto sobre os atos quanto sobre o psiquismo individual.

É sobre esses efeitos que nos debruçamos aqui. Anders opõe o caráter ilimitado de nossa “capacidade de fabricação” ao caráter limitado de nossa “capacidade de representação”, observando então que quanto mais o sistema e as condições às quais somos integrados se complicam... menos vemos. Ele observa que “nosso mundo, subtraindo-se tanto à nossa representação quanto à nossa percepção, torna-se cada dia mais obscuro, tão obscuro que não podemos nem mesmo reconhecer seu obscurecimento”; o trabalhador perde toda ideia do produto e do efeito de sua atividade. Disso Anders conclui que o processo de uma divisão ilimitada do trabalho vai inevitavelmente trazer uma divisão do próprio homem, uma “mutilação”, como sublinhava Adorno, para além de uma “possível anulação do homem”. Como o automatismo afasta a reflexão, a hesitação, a dúvida própria ao ser humano, poderia induzir a formação de autômatos. O indivíduo ganha, assim, uma nova segurança contra a dúvida. Ora, o consentimento não poderia ser automático, comportando uma parte inevitável de incerteza.

Enquanto Anders percebia a impossibilidade de pensar na complexidade crescente do mundo, Arendt havia concluído, na ocasião do processo de Eichmann, pela falta de pensamento e de imaginação induzida pela burocracia. Seríamos nós sempre, como escreveu Arendt, seres pensantes quando os quadros e conteúdos de pensamento tendem a ser opacos, incompreensíveis e até mesmo inexistentes? Seríamos forçados a pensar de outro modo num contexto de aceleração? A agir como autômatos? O pensamento, a reflexão, supõem a liberdade – a ausência de constrangimentos mentais e físicos, a possibilidade de hesitar, de duvidar, de mudar de opinião, ou ainda de recusar antes de consentir.

Um certo número de trabalhos se dedicou à questão da incerteza. Castel havia assinalado há uns 20 anos o aumento das incertezas sociais e econômicas. Supiot observa hoje mais amplamente uma “insegurança existencial”, e Rosanvallon vê atualmente a incerteza como uma das provas da vida. Lembrando que as leis gerais e abstratas entendiam “garantir as liberdades de cada um”, Supiot reconhecia a parte e o papel da incerteza: ele esclarecia que tal governo repousasse sobre o exercício da faculdade de julgar, ou seja, em particular sobre “operações de interpretação de textos cujo sentido nunca pode ser definitivamente fixado”. Supiot discernirá também “uma insegurança existencial incessante”, que ele imputa à “governança pelos números”. Então conclui que o indivíduo vive “em um mundo tornado inteiramente calculável e programável ...”, de onde o afastamento ou ainda a tentativa de distanciamento, ou pelo menos a aceitação tácita da incerteza. Evocando os perigos que ainda hoje são nossos, Rosanvallon vai sublinhar que a redução das incertezas coletivas assumiu diferentes formas. Ele distingue as incertezas coletivas das incertezas individuais, que Sennet havia entrevisto com o fim das carreiras longas desde 1995, que Graeber assinalará com a existência de pequenas profissões, e que Bauman imputará à transformação permanente

induzida pelas sociedades que qualificará de “líquidas”. É a estas últimas que se considera estar ligado o sentimento crescente de incerteza.

O crescimento da incerteza psíquica

Novas formas de incerteza se intensificaram, ligadas à ascensão de uma complexidade inapreensível. A complexidade é uma fonte maior de incerteza, de ansiedade, induzindo um caos informacional, fatos alternativos que tendem, igualmente, como assinala Rosanvallon, a favorecer uma apreensão mais difusa e mais subjetiva do futuro. As ameaças que pesam sobre as existências individuais, com efeito, se ampliaram e são mais numerosas, sem que possam ser definidas com precisão. Elas mudaram, em parte, social e economicamente. Desse fato, Rosanvallon conclui que “a espécie humana entrou num período em que ela mesma se encontra ameaçada de extinção, como consequência de seu modo de vida”.

As tecnologias digitais induzem à aceleração e à imediatividade. Os fluxos de informação perturbam os modos de subjetivação. Ora, a possibilidade de refletir e agir livremente em consequência, é necessária para saber que se consente. Na falta de tempo para refletir, o consentimento é obtido sem reflexão prévia na duração. É preciso aqui observar que não se poderia afastar a intuição, que pode servir de prelúdio à reflexão ou substituí-la.

Essas tecnologias transformam em profundidade as sociedades, seus modos de funcionamento, se não forem seus fundamentos, o que significa de modo geral um abalo, um questionamento da continuidade – de continuidade de si – da estabilidade, a instauração de uma mudança permanente. Não se poderia pensar na aceleração e na imediatividade, não mais do que no confinamento de si: é necessário tempo e possibilidades de recuo em relação ao que nos rodeia. Arendt observava que existe “um recuo inerente à atividade mental”, colocamos de lado o que é próximo e presente, o que leva a supor uma relação que difere do espaço e do tempo. À questão “onde e quando se pensa?”, Arendt responderá “em nenhum lugar”, na medida em que onde nos retiramos, abstraímos o espaço próximo ou distante que é o nosso neste instante.

O homem descartado

No posfácio consagrado a *Bartleby*, Deleuze assinala a permanência do mecânico, o apagamento do simbólico, a expressão contínua, ilimitada da literalidade, e a recusa da indeterminação, da incerteza, por meio da incapacidade de pensar, de falar. Disso ele conclui pela incerteza essencial (que) impede a forma de “enraizar”, mas também desfaz o sujeito, o lança à deriva.

B. não quer – ou melhor – não pode – dizer o que diz – literalmente – ele não pode “dar a entender” nada. Copista em um escritório de advogado, ele não cessa de copiar. “A fórmula *I prefer not* não é, paradoxalmente, uma afirmação nem uma negação. B. não recusa, mas também não aceita.” Ele revela, de modo completamente mecânico, o suspense, o recuo, a abstração nascida da paralisia e do medo, ele exprime, não a vontade, mas uma incapacidade absoluta de fazer outra coisa. Isso levará Deleuze a concluir que *Bartleby* é “o homem sem referências, sem possessões, sem propriedades,

sem qualidades, sem particularidades ..., sem passado e sem futuro, ele é instantâneo". Ele encarna assim a imediatividade que caracteriza as tecnologias digitais e o tipo de economia psíquica que elas tendem a desenvolver e reforçar.

Prolongando de certa forma a reflexão de Deleuze, Supiot debruçou-se, recentemente, sobre a condição jurídica contemporânea dos indivíduos, observando um funcionamento profundamente paradoxal; estamos em sociedades que, ao individualizar ao extremo o indivíduo, o colocam no centro da sociedade, de políticas sociais, de proteções econômicas e sociais, sem, contudo, lhe dar mais liberdade, escolha, proteções econômicas e sociais. Supiot assinala, assim, que doravante, "a singularidade de cada indivíduo tende a ser apagada, isolando-o e restringendo-o a modos de fidelidade forçada, modos de dependência que não lhe deixam a não ser pouca escolha.

Muriel Fabre-Magnan sublinha que o consentimento poderia revelar um enfraquecimento, um declínio do Espírito das leis: a extensão do contrato aparece como um modo de resistir à possibilidade de mudar de opinião como redutor de incertezas, na medida em que "a introdução do contrato nos domínios tradicionalmente regidos pela liberdade, e principalmente nos domínios mais íntimos, assinala ela, tem como resultado introduzir o direito lá onde não havia necessidade, e substituir a obrigação onde havia antes a livre faculdade de agir ou não agir. Aquele que consente, de agora em diante, é obrigado a isto e, logo, alienou por isto mesmo uma parte de sua liberdade".

Em conclusão

Fabre-Magnan lembra, então, que "o contrato não é (assim) o modo normal do exercício da liberdade. Em particular, a liberdade de fazer escolhas em todos os domínios da vida pessoal". Ela lembra também que "o direito dos contratos foi forjado para que cada um possa ser responsável pelo respeito à sua palavra e por seus compromissos, mesmo que ele não o desejasse mais ulteriormente". Ora, em B. não há mais palavra, nem engajamento, nem respeito ao contrato com o outro. Para o advogado B. não afirma uma liberdade juridicamente definida. Fabre-Magnan recorda que "as liberdades, ao contrário, são postas e juridicamente protegidas para que cada um possa, em qualquer momento, decidir agir segundo sua vontade, inclusive, se necessário, mudando de opinião". Ela insiste no fato de que "a liberdade como vontade deve poder, ao contrário, incluir e admitir a versatilidade desta vontade".

A liberdade implica a escolha, consequentemente, numa parte irreduzível de incerteza, de instabilidade possível, de eventualidade de mudança. B. não faz senão repetir de modo idêntico palavras que revelam uma submissão ao idêntico da literalidade. Fabre-Magnan acrescenta assim que "o consentimento não tem sentido quando aqueles dos quais ele emana não têm outra escolha possível". Ela lembra, a esse respeito, que "as regras sobre o consentimento foram, além disso, principalmente pensamentos para um contrato instantâneo ..., tipicamente, ainda aqui, um contrato de venda. A apreciação do consentimento é muito mais complexa para todas as ações que se desdobram no tempo". Ora, B. não conhece a duração, nem a memória, nem o espaço. É isso que traduz perfeitamente a repetição mecânica.

O contrato aparece como uma resposta "reduzidora da incerteza", no processo de obscurecimento do mundo observado por Anders. Mas, para além dessa resposta jurídica à incerteza, não cessam de emergir todas as espécies de respostas e, antes de tudo, de

perigos: assim, teorias conspiracionistas que reordenam um certo caos informacional, indissociável de uma função psicológica; elas permitem, com efeito, encontrar respostas adaptadas, simples e reconfortantes para as incertezas angustiantes com as quais cada um poderia ser confrontado. Só e angustiado, o indivíduo encontraria um refúgio nos pertencimentos que lhe forneceriam respostas consistindo em se confinar em si? Um si identitário que permita reencontrar formas de certeza. Assim, ainda existem tipos de clanismo, às vezes de uma violência extrema.

Referências bibliográficas

- Anders, G. (1988). *Nous, fils d'Eichmann*. Payot. (Também publicado por Rivages, 1999)
- Arendt, H. (1978). *La vie de l'esprit*. Presses Universitaires de France.
- Arendt, H. (2009). Pensées et considérations morales. In H. Arendt. *Responsabilité et jugement*. Petite Bibliothèque Payot.
- Fabre-Magnan, M. (2023). *L'institution de la liberté*. Presses Universitaires de France.
- Fromm, E. (2011). *La peur de la liberté*. Éditions Parangon.
- Haroche, C. (2018). Le sujet face à l'accélération et l'illimitation. In N. Aubert. *La recherche du temps*. Erès.
- Melville, H. (2020): *Bartleby* (Posfácio de Gilles Deleuze). Garnier Flammarion.
- Rosanvallon, P. (2021). *Les épreuves de la vie*. Paris, Seuil.
- Supiot, A. (2015). *La gouvernance par les nombres: Cours au Collège de France (2012-2014)*. Fayard.
- Supiot, A. (2019). *Le travail au XXI siècle*. In Livre du centenaire de l'Organisation Internationale du Travail). Éditions de l'Atelier.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/kpa1am47>.

Psicanálise e colonialismo: recepção de *Freud no kibutz* no Brasil e a política da neutralidade

Marcus Vinicius Neto Silva¹

Lucas Feliz Novaes²

João Henrique de Sousa Santos³

Resumo: Este artigo analisa criticamente a recepção, no Brasil, da obra *Freud no kibutz*, problematizando os modos pelos quais a psicanálise institucional tem se alinhado a narrativas políticas e históricas marcadas por apagamentos e silenciamentos. A partir da leitura sobre o entusiasmo acrítico com que o livro foi acolhido, o texto propõe compreender como a psicanálise brasileira tende a celebrar narrativas externas idealizadas sem considerar suas contradições sociopolíticas. O objetivo é evidenciar de que forma essa recepção opera como sintoma de uma dificuldade estrutural do campo psicanalítico em elaborar as próprias implicações históricas, tanto no contexto do colonialismo quanto no da ditadura militar brasileira. Argumenta-se que a celebração da experiência do *kibutz*, tomada como fábula de justiça social, encobre a violência colonial do projeto sionista e o consequente apagamento da catástrofe palestina. A contribuição central do artigo está em propor que a psicanálise assumira uma escuta ético-política, capaz de articular crítica social e clínica, bem como de ler a Palestina para além de narrativas coloniais, reconhecendo a violência histórica que sustenta o apagamento de seu povo. Ao situar a recepção da obra como ponto central de análise, o texto aponta para a urgência de uma práxis psicanalítica comprometida com a nomeação das violências que fundam o mal-estar contemporâneo.

Palavras-chave: Psicanálise; Sionismo; Colonialismo; *Kibutz*; Palestina.

PSYCHOANALYSIS AND COLONIALISM: THE RECEPTION OF *FREUD IN THE KIBBUTZ* IN BRAZIL AND THE POLITICS OF NEUTRALITY

Abstract: The article critically discusses the reception of Liebermann's book *Freud in the kibbutz* in Brazil, problematizing the ways in which institutional psychoanalysis has aligned itself with political and historical narratives marked by erasure and silencing. Based on an analysis of the uncritical enthusiasm with which the book was received, the text proposes to debate how Brazilian psychoanalysis tends to celebrate idealized external narratives without considering their sociopolitical contradictions. The aim is to highlight how this

¹ Doutor em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Membro da Coletiva Psicanalista Trabalha e da Frente Psicanalistas pela Palestina. E-mail: marcusviniciusnsilva@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4566-7637>.

² Mestre em Ciências do Envelhecimento pela Universidade São Judas Tadeu (USJT) e Especialista em Psicologia Clínica e Psicanálise pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Professor e membro do NDE do curso de Psicologia da Faculdade Nove de Julho. Membro da Frente Psicanalistas pela Palestina. E-mail: lucasfelixn@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0410-1717>.

³ Doutor em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor no Curso de Psicologia na Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais (FCM-MG). Membro da Frente Psicanalistas pela Palestina. E-mail: joao.santos@cienciasmedicasmg.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9946-3552>.

reception operates as a symptom of a structural difficulty within the psychoanalytic field in elaborating its own historical implications, both in the context of colonialism and the Brazilian military dictatorship. It argues that the celebration of the kibbutz experience, taken as a fable of social justice, conceals the colonial violence of the Zionist project and the consequent erasure of the Palestinian catastrophe. The article's central contribution is to propose that psychoanalysis must adopt an ethical-political approach, capable of articulating social and clinical critique, as well as reading Palestine beyond colonial narratives, recognizing the historical violence that sustains the erasure of its people. By situating the work's reception as a central point of analysis, the text highlights the urgency of a psychoanalytic praxis committed to naming the violence that underlies contemporary malaise.

Keywords: Psychoanalysis; Zionism; Colonialism; Kibbutz; Palestine.

Introdução

A publicação do livro *Freud no kibutz*, de Guido Liebermann, em 2023, foi recebida com entusiasmo em diversos círculos psicanalíticos brasileiros. A obra, dedicada a analisar a relação entre a psicanálise e a experiência comunitária nos *kibutzim*, foi amplamente elogiada por supostamente explorar como a vida comunitária desses locais desafiava noções tradicionais da psicanálise sobre família e subjetividade. Em resenha publicada por Betty Fuks, o livro é considerado extremamente importante “para aqueles que se interessam em pensar o binômio psicanálise e justiça social” (Fuks, 2023, p. 10). A psicanalista destaca a “riqueza dessa experiência única e singular que o autor nos apresenta” (Fuks, 2023, p. 10) e a forma como o livro “abre uma janela importante à apreensão do devir-judeu dos pioneiros” (p. 10). Essa recepção calorosa, que incluiu a valorização da pesquisa de Liebermann por mostrar “claramente como se deu a continuação desse mesmo projeto na Ásia” (p. 10) e por conduzir o leitor a debates intelectuais complexos, resultou no reconhecimento da obra como uma “experiência exemplar, vigorosa e contundente à história da psicanálise” (p. 10).

Todavia, tal acolhimento contrasta com a escassez de leituras críticas. Em uma busca pelos eventos que ocorreram para comemorar o lançamento do livro, percebe-se que há uma celebração acrítica de uma narrativa que evoca pioneirismo, coletividade e justiça social. Essa forma de analisar a obra acaba obscurecendo dimensões centrais de sua própria história e abre uma questão central: o que esse entusiasmo revela sobre o campo psicanalítico brasileiro? Quando se privilegia apenas o aspecto comunitário e utópico do *kibutz*, corre-se o risco de transformá-lo em uma fábula edificante idealizada, de uma sociedade capaz de usar a psicanálise e o marxismo de maneira revolucionária. Porém, realizar esse tipo de exploração mostra-se deslocado de seu contexto histórico, político e territorial. A “justiça social” evocada de forma abstrata e universalizante no Brasil pode acabar por obscurecer as injustiças concretas que marcam o contexto original da narrativa, transformando uma experiência politicamente complexa em uma fábula moralmente edificante (Domingues, 2010; Galvão, 2024).

Esse descompasso entre entusiasmo e crítica não é um detalhe secundário; toca em uma questão estrutural do campo psicanalítico, a saber, sua dificuldade de reconhecer seus acordos políticos e de enfrentar os silêncios que atravessam sua própria história. O modo como a psicanálise brasileira acolhe a narrativa de Liebermann repete,

de certa forma, uma tendência já observada em outros momentos: a neutralização de conflitos históricos, o apagamento de violências sociais e a recusa em assumir posicionamentos ético-políticos. Basta lembrar que a história da psicanálise no Brasil é atravessada pelo compromisso de algumas instituições psicanalíticas com a ditadura militar (1964-1985), sendo cúmplice do silenciamento da violência de Estado, chegando a proteger figuras diretamente implicadas na tortura, como o caso Amílcar Lobo (Oliveira, 2017). Ao não confrontar as contradições desse período, muitas vezes prevaleceu a defesa corporativista e a adesão a um projeto de modernização conservadora (Safatle, 2025).

Nesse sentido, partimos da concepção de que a recepção acrítica de *Freud no kibutz* pode ser interpretada como um sintoma de uma estrutura mais ampla. A celebração de uma história “importada” e idealizada não apenas encobre as contradições do projeto sionista, como também revela a dificuldade do campo psicanalítico brasileiro em elaborar suas próprias contradições históricas e políticas. Ao adotar narrativas heroicas que desconsideram os efeitos do colonialismo, a psicanálise acaba por reforçar uma forma de escuta que torna o sofrimento social estranho e inaudível, reduzindo-o a conflitos intrapsíquicos ou familiares, sem levar em conta a sociogênese dos traumas coletivos.

O problema central, portanto, que pretendemos enfrentar neste texto não é apenas a narrativa de Liebermann, mas o modo como ela é recebida, incorporada e legitimada no meio psicanalítico brasileiro. Partimos da hipótese de que a neutralidade psicanalítica frequentemente opera como dispositivo ideológico e, com isso, propomos analisar como a recepção brasileira de *Freud no kibutz* revela tanto o alinhamento histórico da psicanálise institucional com projetos de poder quanto a dificuldade em assumir um compromisso ético-político diante de contextos de injustiça estrutural.

Historiografia da psicanálise e a recepção no Brasil

A historiografia da psicanálise no Brasil é marcada por tensões, disputas e silenciamentos que se projetam diretamente na forma como o campo recebe narrativas externas e se posiciona diante de contextos políticos. Longe de constituir um campo homogêneo, a psicanálise brasileira se constituiu sobre influências diversas (europeias, norte-americanas e latino-americanas), mas raramente elaborou de maneira crítica os atravessamentos históricos e sociais que moldaram sua capilarização no país.

Rubin (2021), ao examinar a historiografia psicanalítica brasileira, destaca que o campo frequentemente busca uma “verdadeira psicanálise”, como se houvesse um modelo puro a ser replicado, em vez de assumir a historicidade e as ficções teóricas que sustentam sua prática. Essa busca por legitimidade conduz a um movimento de dependência, atraindo a percepção de que o Brasil se apresenta como herdeiro, mas não como produtor original, reforçando uma posição periférica dentro do movimento psicanalítico internacional. Essa condição periférica não é apenas epistemológica, é também política, uma vez que, ao se fixar na repetição de narrativas autorizadas, o campo psicanalítico aqui tende a evitar enfrentamentos críticos, caminhando para a reprodução de consensos.

É nesse cenário que a recepção acrítica de *Freud no kibutz* deve ser compreendida. Ao celebrar a experiência dos *kibutzim* como utopia socialista vinculada à psicanálise,

sem problematizar as contradições do projeto sionista, o campo brasileiro repete uma dinâmica já conhecida, que valoriza de maneira entusiasmada narrativas externas, em detrimento da análise das tensões políticas que as atravessam. A recusa em situar criticamente o discurso recebido se acentua quando contrastada com a história recente do Brasil, afinal, durante a ditadura militar, a psicanálise ocupou um lugar ambíguo.

Ao mesmo tempo em que alguns analistas se engajaram em resistências discretas ou atuaram em frentes democráticas, muitas instituições mantiveram-se coniventes com as violências praticadas pelo regime. O caso mais eloquente desse período é o do médico e psicanalista em formação Amílcar Lobo, que atuava como torturador no DOI-Codi, um dos principais centros de repressão e tortura do regime. Conforme documenta Oliveira (2017), Lobo realizava sua formação como psicanalista na Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro (SPRJ), em análise por um influente analista didata, Leão Cabernite, e, mesmo após ser denunciado, em 1973, nas instâncias locais e internacionais da IPA, a reação institucional foi de acobertamento, ao tratar as acusações como calúnias. O episódio mostra como a psicanálise, em nome de sua neutralidade e preservação institucional, preferiu proteger sua imagem a confrontar o horror da tortura.

A defesa de um projeto autoritário estava longe da omissão circunstancial. Ela aponta para uma afinidade entre a psicanálise institucional e um projeto de “modernização conservadora”, os quais marcaram o Brasil na segunda metade do século XX. Tal como em contextos coloniais, em que a imposição de modelos disciplinares de trabalho e subjetividade se legitimava pela estigmatização de modos de vida considerados arcaicos ou imaturos, a psicanálise, ao se alinhar a esse horizonte, acabou colaborando para naturalizar formas de sujeição e silenciamento (Safatle, 2025). Nesse projeto, a psicanálise, em vez de se colocar como escuta radical do sofrimento social, alinhou-se com as classes médias e elites que apoiavam o regime militar, legitimando um modo de subjetivação marcado pelo silenciamento da violência colonial e ditatorial. O sofrimento coletivo foi transformado em questão privada, individual, desvinculada de suas condições históricas de produção.

Essa posição, comum no cenário psicanalítico, mostra como a psicanálise brasileira enfrenta uma dificuldade persistente em elaborar sua própria história crítica. Como já apontaram Rubin (2021) e Facchinetti e Ponte (2003), há uma tendência a privilegiar narrativas heroicas, que buscam consolidar a legitimidade do campo em detrimento das contradições e violências que o atravessam. A historiografia psicanalítica, nesse sentido, precisa ser revisitada como campo de disputa. E o ponto de partida consiste na defesa de que a psicanálise no Brasil não é neutra nem universal, mas situada e implicada em suas condições sociopolíticas. Ao assumir essas perspectivas, torna-se possível compreender que a recepção acrítica de narrativas como a de Liebermann não é uma questão de ingenuidade intelectual. Além disso, a análise desse acontecimento permite olhar para a dificuldade de articular psicanálise e crítica social de forma consistente.

Ao mesmo tempo, é importante reconhecer que há vozes dissidentes que apontam para outros caminhos, mesmo que ainda incipientes e, portanto, minoritários. Autores como Safatle (2025) têm defendido a necessidade de transformar a psicanálise em arma crítica, capaz de enfrentar as violências coloniais e ditatoriais. Figueiredo (2009) afirma que embora haja uma tendência de se apresentar como discurso universal e deslocado do contexto, é possível uma psicanálise que reconheça as necessidades e especificidades do Brasil e suas marcas históricas. Nessa mesma direção, Lima (2021)

aposta na possibilidade de reconstituir a história da psicanálise na ditadura militar para evidenciar não apenas a cumplicidade institucional, mas também experiências clínicas e políticas que tensionaram o discurso dominante.

Essa breve leitura historiográfica permite compreender por que a obra de Liebermann encontrou terreno fértil no Brasil. Ela responde ao desejo de uma narrativa sem contradições e inspiradora, que evita confrontos com o real traumático e com as contradições políticas. Mas, justamente por isso, torna-se fundamental propor outra leitura, uma leitura crítica, que confronte os apagamentos e recuse a neutralidade.

Guido Liebermann — memória sem ideologia?

A análise da narrativa em torno dos *kibutzim*, particularmente sob uma ótica que considera a função da memória e do esquecimento, revela um processo de construção ideológica altamente eficaz. A narrativa heroica dos pioneiros (*chalutzim*) não é meramente uma história com omissões, mas uma “memória coletiva” que se estrutura sobre o apagamento ativo e sistemático da presença, história e, em última instância, da própria catástrofe do povo palestino. Esse processo de rasura não é um subproduto, mas uma condição necessária para a existência do mito. O heroísmo do pioneiro socialista que redime uma terra estéril só pode ser concebido se essa terra for, primeiro, esvaziada de seu povo e de sua história (Pappé, 2016; Gherman & Calandrin, 2024).

A fórmula “uma terra sem povo para um povo sem terra”, repetida como justificativa para a instalação de colonos sionistas na Palestina, tem uma longa história (Malm, 2024; Muir, 2008; Said, 2012). Essa noção de que a Palestina era uma terra deserta foi construída principalmente, mas não somente, pelos britânicos à época da destruição de Akka (Malm, 2024). Muir (2008) rastreia os usos da expressão e indica como primeiro autor a usar a expressão Alexander Keith, em seu livro *The land of Israel according to the covenant with Abraham, with Isaac, and with Jacob*, publicado em 1843. Nessa obra, Keith afirma que os judeus são “um povo sem um país; mesmo que sua terra, como será demonstrado, seja em grande medida um país sem um povo” (Keith, 1843, como citado em Muir, 2008, p. 1, tradução nossa).

Malm (2024) aponta como essa noção era propagada por viajantes que publicavam relatos sobre a região, como é o caso de Gawler, que percorreu a Palestina no início da década de 1840. Em suas descrições, ele chegou a considerar o território “um país fértil, do qual nove décimos jazem desolados”. Segundo esse relato, “a terra estaria vazia, exceto por alguns ‘beduínos incultos e inquietos’ encontrados aqui e ali em ‘cidades abandonadas e planícies cobertas de espinhos’” (Malm, 2024, p. 37).

De todo modo, essa forma de se referir à Palestina como território deserto (ou povoado por alguns “bárbaros violentos”) que deveria ser ocupado pelos judeus foi reiterada ao longo de décadas, antes mesmo da organização do Primeiro Congresso Sionista, em 1897. Liebermann (2023b) reproduz esse ideário sem críticas:

Esses homens e mulheres socialistas, tendo conhecido o antissemitismo, a discriminação e a humilhação, haviam chegado pobres à Palestina. Não tinham nada a perder e, com as suas mãos — à custa de sua saúde e, por vezes, da própria vida —, tornaram férteis os charcos, os desertos e os solos rochosos. (Liebermann, 2023b, p. 32)

Essa imagem se repete não apenas em *Freud no kibutz*, mas também em *A psicanálise em Israel*, obra do mesmo autor publicada anteriormente, e vem frequentemente acompanhada da apresentação da população nativa como selvagem. Na narrativa sionista, os povos que viviam na região são, ao mesmo tempo, inexistentes e perigosos. Liebermann insiste nesse ponto em outro trecho do livro: “Além das doenças e das condições climáticas que dificultavam a vida dos trabalhadores judeus, as suas moradias precárias eram vítimas de ataques de assaltantes árabes beduínos. ... Os trabalhadores judeus não tinham outra escolha a não ser garantir sua autodefesa” (Liebermann, 2023b, p. 34).

Aqui temos dois pontos a analisar: primeiro, o aparente desconhecimento dos autores sobre a população nativa da Palestina; segundo, o fato de, desde o início, esses trabalhadores apresentarem-se como vítimas que precisavam se defender.

Quanto ao primeiro aspecto, fontes demonstram que os sionistas sabiam da existência de povos habitando a Palestina. Said (2012), acessando os diários de Theodor Herzl⁴, apresenta a visão que este tinha para lidar com a população nativa: “tanto a expropriação quanto a remoção dos pobres devem ser conduzidas com discrição e circunspeção”, o que seria realizado “encorajando a população miserável a cruzar a fronteira, procurando trabalho para ela nos países de trânsito e, ao mesmo tempo, negando-lhes trabalho em nosso próprio país” (p. 80).

Mesmo Liebermann, que repete a ladainha sionista, apresenta em outro momento de seu livro o relato de um dos pioneiros dos *kibutzim*, que alegava que “a tarefa mais difícil será convencer os jovens a adotar o caminho dos antigos. Pois não somos os únicos na Palestina, e as crianças sabem perfeitamente o que se passa no nosso entorno” (Sohar, como citado em Liebermann, 2023b, p. 144).

Não se trata, portanto, de desconhecimento, mas de apagamento deliberado que visa atender ao objetivo de ocupação daqueles territórios. De modo similar, a apresentação dos sionistas como vítimas dos selvagens habitantes daquela região serve para validar as milícias formadas para expulsar os nativos:

Em 1909 forma-se a primeira organização de defesa judaica conhecida com o nome de Ha-Shomer, e a maioria de seus membros se reencontraria, em 1920, no exército semiclandestino de autodefesa judaica (Haganá), que, após a fundação do Estado de Israel, se tornará Tzáhal⁵. (Liebermann, 2023b, p. 34-35)

Há, portanto, um fio que liga os pioneiros dos *kibutzim* às milícias sionistas (ou “exército semiclandestino”, no eufemismo utilizado pelo autor), que promoveram a Nakba e, posteriormente, integraram o exército israelense.

O que vai se explicitando é que, mesmo naqueles grupos entendidos como “esquerda” — os marxistas fundadores dos *kibutzim*, por exemplo — opera a visão de que eles são donos daquele território e devem conquistá-lo, isto é, remover seus habitantes, seja pela força ou por toda sorte de artifícios legais. Se saltarmos para o tempo presente,

⁴ A leitura dos diários de Herzl mostra que ele tinha ciência da situação na Palestina e que os sionistas, por algum tempo, consideraram diversas opções de local para instalar sua nação de cunho étnico-religioso. Assim, o argumento do retorno a uma terra com a qual tem vínculo histórico também perde força.

⁵ O termo “Tzáhal”, utilizado por Liebermann em hebraico, refere-se diretamente ao exército israelense. A opção pelo original hebraico funciona como um recurso de ocultamento, que suaviza o sentido político e militar da expressão. Neste trabalho, preferimos nomeá-lo como Forças de Ocupação Israelense (IOF), ressaltando seu caráter de aparato de ocupação.

é possível observar como a ação desses grupos contribui para a criação de um Estado que “Se não foi concebido para infligir o máximo de dor à população indígena, o conjunto colonial-colonial israelita ... foi planejado para apagar a população palestina dentro de Israel, na Jerusalém ocupada, na Cisjordânia ocupada e em Gaza” (Sheehi & Sheehi, 2022, p. 44, tradução nossa).

Outro ponto significativo na narrativa de Liebermann (2023b) sobre os *kibutzim* (e o papel da psicanálise nesses lugares) diz respeito aos objetivos estabelecidos pelos ditos “pioneiros”: a fundação do *kibutz* visa à criação do “novo judeu”. Desse modo, não há interesse dos sionistas autodenominados socialistas na população nativa. Tanto é assim que Liebermann (2023b) só introduz essa questão tardiamente, na página 199 de seu livro, ao perguntar: “E o Ha-Shomer Ha-Tza’ir, que se pronunciou claramente a favor de um Estado binacional, podia se permitir fechar suas portas às crianças dos vilarejos árabes vizinhos de Mishmar Ha-Émek?”.

A resposta oferecida logo em seguida é a de que a barreira da língua tornaria inviável a participação das crianças árabes (embora o próprio *kibutz* descrito nesse trecho fosse formado por judeus de diferentes partes da Europa, que também não compartilhavam o mesmo idioma). Mesmo assim, as crianças árabes podiam participar de atividades não escolares, como a colheita de legumes, desde que na condição de trabalhadores remunerados. Diante dessa justificativa nada convincente, recorre-se a outra explicação: “Infelizmente, a tentativa de integrar as crianças árabes aos projetos educacionais do Ha-Shomer Ha-Tza’ir cessa rapidamente: a partir de 1936-1939, os levantes nacionalistas árabes abalam o país e afastam os habitantes do kibutz e os dos vilarejos vizinhos” (Liebermann, 2023b, p. 201).

A narrativa de Liebermann, portanto, não é um caso isolado, mas ecoa uma política de memória mais ampla. Mesmo hoje, a imagem dos pioneiros como heróis persiste, como podemos observar no site da Sociedade Psicanalítica de Israel. Encontramos ali uma série de documentos que exaltam os fundadores e aqueles que contribuíram para o crescimento daquela Sociedade. De acordo com o *site*,

A história da sociedade psicanalítica na Palestina e mais tarde em Israel é rica e diversa. Ela vive em nós quer estejamos cientes ou não. Essa história molda o presente que determina o futuro. É nossa responsabilidade avaliar, preservar e transmitir o conhecimento do passado. (Israel Psychoanalytic Society, parág. 3, s. d., tradução nossa)

A história narrada não inclui palestinos; é uma história de como desbravadores construíram ali um movimento. Há, inclusive, um esforço de apresentar Freud como apoiador do projeto sionista através da citação de um trecho da correspondência com Abraham em que ele afirma: “A única coisa que me trouxe algum prazer foi a captura de Jerusalém e o experimento britânico com o povo escolhido” (Falzeder, 2002, p. 364, tradução nossa). Freud se refere aqui à declaração de Balfour, datada de novembro de 1917. Ao selecionar esse único trecho e deixar de fora outros importantes documentos — por exemplo, a carta que ele escreve a Chaim Koffler em 26 de fevereiro de 1930 (Ato Freudiano, 2023) — para compreender a complexa visão de Freud sobre o sionismo, a Sociedade Psicanalítica de Israel manipula a história, reescrevendo-a a seu favor.

O movimento sionista, que deu origem aos *kibutzim*, foi um projeto nacionalista viabilizado por meio da colonização da Palestina, um processo que implicou a

expropriação e o deslocamento da população nativa (Pappé, 2016). Ao problematizar a narrativa de Liebermann, não se trata apenas de denunciar suas omissões, mas também de compreender o modo como a psicanálise pode ser capturada por projetos políticos ou se aliar a eles voluntariamente. A questão consiste em elucidar como o mito construído em torno dos *kibutzim* funciona para legitimar a colonização e apagar a catástrofe palestina. Nesse sentido, é fundamental articular a análise da memória seletiva ao conceito de violência epistêmica (Spivak, 2010). A exclusão dos palestinos da narrativa não é apenas material, mas também discursiva. Ela impede que se ouça a voz dos palestinos, transformando-os em não-sujeitos.

Psicanálise, colonialismo e a política da neutralidade

A narrativa heroica em torno dos *kibutzim* não se sustenta apenas pela violência material de expulsão dos palestinos e da invenção da narrativa da “terra sem povo”, mas também pela produção de discursos que legitimam o apagamento da história dessa população. É nesse plano simbólico que gostaríamos de focar esta análise, uma vez que a psicanálise institucional, apresentada como neutra e universal, assume papel central, contribuindo para moldar o “novo judeu” ao mesmo tempo em que silenciava a violência constitutiva da fundação do Estado de Israel. Esse movimento se inscreve em uma lógica mais ampla, na qual a chamada neutralidade psicanalítica funciona como dispositivo ideológico.

Longe de representar uma postura apolítica, a neutralidade frequentemente se converte em posição conservadora, posto que, em situações de injustiça estrutural, permanecer neutro equivale a escolher o lado do opressor. Todavia, essa postura não é um privilégio dessa temática. Historicamente, esse “culto da neutralidade” permitiu a convivência das instituições psicanalíticas com regimes opressivos, como abordado anteriormente (Oliveira, 2017). Contudo, ao abordar questões ligadas ao colonialismo, essa neutralidade leva à despolitização do sofrimento (Ferreira & Gouveia, 2022).

Ao focar exclusivamente na dinâmica intrapsíquica do indivíduo e em sua história familiar, a psicanálise “neutra” ignora a realidade material da opressão que molda fundamentalmente a experiência subjetiva do colonizado. O sofrimento que emana dos constantes processos de desumanização é reduzido a um conflito edípico ou a uma falha na elaboração simbólica individual. Essa abordagem não apenas falha em aliviar o sofrimento, mas também o agrava, pois nega sua causa real e invalida a experiência do sujeito. Essa crítica não se limita ao campo psicanalítico. A antropóloga Rita Segato (2021) argumenta que nenhuma escolha teórica é neutra, pois toda pesquisa expressa uma “postura político-ética”, sendo a insistência na neutralidade não uma ausência de política, mas sim uma política da negação.

Essa crítica foi levada a um nível decisivo por Fanon (2020), que expôs a inadequação da psicanálise eurocêntrica para lidar com a realidade colonial. Seu conceito de sociogênese desloca a origem do sofrimento psíquico do indivíduo para a estrutura social. O autor mostra que o mundo colonial está dividido entre uma “zona do ser”, habitada pelo colonizador, e uma “zona do não-ser”, relegada ao colonizado. Enquanto na primeira os conflitos podem ser entendidos através das lentes da psicologia individual, pois o sujeito é reconhecido como humano e sua existência não está perpetuamente em questão, na segunda, a própria existência é constantemente negada, pois o colonizado é

tido como um objeto descartável, um corpo a ser explorado ou eliminado. Ignorar essa estrutura sociopolítica significa cometer uma grave violência epistêmica, impondo a lógica do colonizador ao universo do colonizado, apagando sua experiência real.

Uma manifestação clara dessa violência epistêmica pode ser encontrada em análises que, sob o disfarce de olhar clínico “neutro”, acabam por reforçar o pacto que sustenta a narrativa colonial. É o caso de interpretações como a de Delouya (2024), que enquadram o conflito israelo-palestino como um simples “impasse no convívio” entre duas partes. Ao universalizar a questão, reduzindo-a a uma fórmula aplicável a “casais” ou “vizinhos”, o autor promove uma radical despolitização, ignorando a sociogênese do sofrimento palestino:

A guerra é sempre consequência de um impasse no convívio quando uma fórmula se instaura: ‘ou eu ou você’, ou, numa outra versão, ‘ou eu e você, mas no e do jeito que eu imponho’. Na atual guerra do Oriente Médio, a primeira versão encontra-se no ideário do Hamas de guerra total, com todos os meios disponíveis, até a destruição de Israel e até a dizimação de todos os judeus no mundo, modelo nazista-hitlerista de difícil alcance. A política israelense dominante, de ocupação e evitação do estabelecimento do Estado palestino, entre outras restrições, dita a segunda versão desse impasse que tem como potencial a guerra. A lógica dessa fórmula no conflito entre nações ou entre facções da própria nação pode ser encontrada no convívio de companhias, comércios e vizinhos, casais, colegas de trabalho rivais e até na clínica psicanalítica, mas acaba obtendo, respectivamente, uma solução jurídica em Estados Democráticos ou por meio do trabalho da linguagem na clínica psicanalítica bem-sucedida. (Delouya, 2024, p. 2)

A criação de uma falsa simetria, na qual a “guerra total” atribuída ao Hamas é equiparada à política de “ocupação” israelense, mascara a profunda assimetria de poder e funciona como uma racionalização da violência estatal. Essa formulação encobre ainda o apagamento da Nakba e da verdade sobre a limpeza étnica de 1948. Ao atribuir a origem da guerra e do deslocamento forçado dos palestinos à suposta recusa ao diálogo ou à aceitação de uma realidade imposta, a análise elimina ativamente a agência sionista na condução da limpeza étnica, tratando a catástrofe palestina na voz passiva. Esse tipo de formulação, que opera inteiramente na “zona do ser” do colonizador, representa a “dessintonia ideológica” criticada por Sheehi e Sheehi (2022), sendo uma demonstração de falha da escuta analítica em reconhecer a realidade da ocupação, perpetuando e, assim, contribuindo para perpetuar a própria violência que pretende analisar.

Para além de análises individuais, a neutralidade cúmplice aponta para uma afinidade estrutural mais profunda entre a psicanálise institucional e o projeto sionista, uma relação histórica que o campo psicanalítico hegemônico evita sistematicamente discutir. A implantação da psicanálise na Palestina não ocorreu em um vácuo político, mas esteve intrinsecamente ligada ao projeto de construção nacional. Como documenta Liebermann (2023a): “a psicanálise teve de se haver com a difícil construção de uma nação, encarnação do sonho sionista. Assim, o desejo de psicanálise, essencial à implantação da psicanálise, veio acompanhado de um atrelamento ao sionismo” (p. 23).

Essa aliança não foi meramente circunstancial, mas funcional. Psicanalistas e educadores, muitos deles simultaneamente sionistas e marxistas, viram na teoria freudiana uma ferramenta para forjar um “novo judeu” e edificar uma nova sociedade nos moldes dos *kibutzim*. A psicanálise foi mobilizada como recurso pedagógico, voltado à

educação coletiva e à formação de uma subjetividade adaptada ao projeto colonial (Fuks, 2023). O paradoxo reside no uso de uma teoria concebida para escutar o mal-estar e a subversão a serviço da construção de um Estado que, por sua própria lógica, implicava a despossessão e o apagamento de outro povo (Hamouchene, 2023; Guimarães, 2010).

Estamos diante do que Sheehi e Sheehi (2022) denominaram “inocência psicanalítica”, a “prática estrutural de uma dessintonia ideológica que envolve afirmar a realidade e a lógica dos colonizadores ao mesmo tempo que patologizam a vontade e o desejo por libertação dos palestinos, coletiva e individualmente” (p.123). Isso se realiza de modo nem sempre deliberado e consciente; em geral, opera sob a forma da noção de neutralidade. Dessa forma, para Portuges (2009), “o princípio de neutralidade psicanalítica se revelou como uma intervenção técnica que ofusca o reconhecimento e elucidação do papel de fatores construídos ideologicamente na teoria do tratamento psicanalítico que contribuem para as dificuldades psicológicas dos pacientes” (Portuges, 2009, como citado em Sheehi & Sheehi, 2022, p. 116).

Com isso, a recepção de Freud no *kibutz* mostra também uma recusa do campo psicanalítico brasileiro em confrontar seus próprios pactos políticos, afinal, a facilidade com que a narrativa heroica e higienizada do *kibutz* foi assimilada não pode ser atribuída a uma mera ingenuidade intelectual, mas sim a uma afinidade estrutural entre o mito colonial sionista e o mito fundador da nação brasileira.

Essa afinidade se torna clara quando notamos que, para a psicanálise, adotar sem hesitações uma narrativa de “pioneiros”, sem um viés crítico e que simplesmente apaga a presença de um povo inteiro, acaba sendo natural, porque nós, como brasileiros, fizemos isso ao longo de nossa história (Rocha & Viana, 2011; Noelli & Sallum, 2023). O Brasil foi construído sobre o genocídio dos povos indígenas e sobre a desumanização de milhões de pessoas escravizadas, mas sua identidade nacional foi forjada em um verdadeiro “pacto de esquecimento”, em que narrativas europeias se esforçaram incessantemente para tornar invisível ou criminalizar tudo que fosse afro-indígena. Esse movimento foi crucial para firmar a ideia de que nosso país havia surgido sobre um território “selvagem” que precisava ser “civilizado” (Kahmann et al., 2020).

Essa lógica de apagamento revela uma matriz que perpetua hierarquias raciais, epistêmicas e sociais mesmo após o fim do colonialismo formal, também entendida como colonialidade do poder (Maia & Farias, 2020). No Brasil, a psicologia e a psicanálise não fogem a essa regra, desenvolveram-se sob construções majoritariamente eurocêtricas e frequentemente reproduziram essa lógica, adotando noções de um sujeito universal que, na prática, silenciam e invalidam outras formas de existência (Cabral et al., 2022; Amaral, 2023). Nesse cenário, o *slogan* sionista “terra sem povo para um povo sem terra” pode ser relacionado com a realidade brasileira, explicando também que a nossa facilidade de receber esse tipo de narrativa leva a uma dificuldade em notar as violências coloniais, tanto no país como em contextos externos.

Portanto, a questão fundamental, que deve trazer questionamentos ao campo psicanalítico é a seguinte: qual política a psicanálise vai decidir praticar? A da neutralidade que se torna cúmplice do apagamento ou a da escuta radical do sofrimento social, aliada às lutas por emancipação? Optar pela segunda via não é uma mera mudança circunstancial; tomar esse caminho exige a reconfiguração das próprias instituições psicanalíticas, que, a partir dessa nova configuração, precisarão articular a formação clínica com as particularidades da realidade brasileira e global, reconhecendo que outras áreas do saber são indispensáveis para a compreensão de cenários geopolíticos

complexos. Somente assim a psicanálise poderá confrontar suas próprias incongruências e caminhar para uma práxis libertadora.

Considerações finais

A análise da recepção de *Freud no kibutz* no Brasil serviu, neste trabalho, como um elemento para a abordagem de uma questão que transcende a obra: a persistente dificuldade do campo psicanalítico brasileiro em confrontar os acordos políticos que sustentam sua prática e sua história. O entusiasmo acrítico, que, como demonstrado, revela uma predisposição à uma percepção heroica e idealizada dos *kibutzim*, evidencia um sintoma de uma estrutura mais ampla, na qual a celebração de uma “justiça social” abstrata opera para obscurecer tanto as injustiças concretas do colonialismo sionista quanto os silêncios da própria psicanálise em seu contexto nacional.

A celebração dessa utopia importada só é possível a custo de um duplo apagamento: o da violência colonial que constitui a experiência do *kibutz* e o da própria história de convivência de parte da psicanálise institucional brasileira com a violência de Estado, como no caso da ditadura militar. Ao recusar politizar a escuta, amparada por uma noção de neutralidade, a psicanálise assume um lugar de potente dispositivo ideológico que despolitiza o sofrimento, universaliza a experiência do opressor e silencia a sociogênese dos traumas coletivos.

O desafio que se impõe, portanto, é o de romper com essa tradição de alienação, afinal, mover a psicanálise para além de uma prática que, sob o pretexto da neutralidade, acaba por reforçar pactos denegativos e legitimar narrativas que apagam a violência, é também construir um local de escuta àqueles cujos direitos básicos são constantemente negados. Contudo, esse movimento não é simples. Exige o desenvolvimento de uma escuta ético-política, capaz de reconhecer que as questões vão além das queixas individuais e que é necessário se implicar na crítica das estruturas que produzem o sofrimento.

A questão fundamental que este percurso nos deixa não é se a psicanálise pode ser política, fato implícito em qualquer atividade humana, mas qual política ela decide praticar. Afinal, a psicanálise continuará a ser uma ferramenta de modernização conservadora, que oferece consolo privado para o sofrimento público, ou assumirá uma vocação crítica radical, transformando-se em uma práxis capaz de escutar e nomear as violências que fundam o mal-estar contemporâneo?

Referências bibliográficas

- Amaral, M. (2023). Por uma epistemologia sul-americana e afrocentrada da psicanálise brasileira. *Jornal de Psicanálise*, 56(104), 151–169. <https://doi.org/10.5935/0103-5835.v56n104.11>
- Ato Freudiano. (2023). *Carta de Sigmund Freud a Chaim Koffler* (L. Duarte-Plon, Trad.). <https://atofreudiano.com.br/2023/10/19/carta-de-sigmund-freud-a-chaim-koffler/>
- Cabral, N. C., Jácome, S. G. C., & Souza, K. V. (2022). As heranças coloniais na psicologia brasileira. *Revista UNI-RN*, 22(1/2), 30–38. <https://revistas.unirn.edu.br/index.php/revistaunirn/article/view/816>

- Delouya, D. (2024). A guerra: por quê, e para quê? *Ide*, 46(78), 139–148. <https://doi.org/10.5935/0101-3106.v46n78.17>
- Domingues, J. M. (2010). A sociologia israelense e a crise do consenso sionista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25(73), 143–156. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200009>
- Facchinetti, C., & Ponte, C. (2003). De barulhos e silêncios: contribuições para a história da psicanálise no Brasil. *Psychê*, 7(11), 59–83.
- Falzeder, E. (2002). *The complete correspondence of Sigmund Freud and Karl Abraham*. Karnac.
- Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. UBU.
- Ferreira, M. V. C., & Gouveia, M. C. S. (2022). Psicoterapeutas brancos/as e clientes negros/as: sobre racismo invisível e lacuna em relações raciais na formação profissional. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 28(3), 326–338.
- Figueiredo Filho, C. R. (2009). *A tortura aos presos políticos durante a ditadura militar brasileira: uma abordagem psicanalítica* (Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/17349/1/Celso%20Ramos%20Figueiredo%20Filho.pdf>
- Fuks, B. (2023). Freud no kibutz. *Lacuna: Uma Revista de Psicanálise*, 15, 10. <https://revistalacuna.com/2023/12/19/n-15-10/>
- Galvão, N. (2024). Catástrofe, retorno e resistência na Palestina após 07/10/2023. *Tensões Mundiais*, 20(42), 287–311. <https://doi.org/10.33956/tensoesmundiais.v20i42.12504>
- Gherman, M., & Calandrin, K. S. (2024). Confronto e construção de identidades: narrativas de palestinos e israelenses no cenário do conflito. *Campos Neutrais: Revista Latino-Americana de Relações Internacionais*, 6(1), 109–124.
- Guimarães, M. S. (2010). “A sentinela avançada da civilização contra a barbárie”: imperialismo, nacionalismo e o movimento sionista na formação do conflito palestino-israelense. *Revista de Epistemologia e Investigações em Geografia e História*, 1(2), 135–153.
- Hamouchene, H. (2023). *A falsa equivalência entre colonizado e colonizador*. IBRASPAL. <https://ibraspal.org/pt/post/colonizadorecolonizado>
- Israel Psychoanalytic Society. (s.d.). *Landmarks*. Recuperado em 29 de setembro de 2025, de <https://www.psychanalysis.org.il/en/landmarks-3/>
- Kahmann, A., Bertoldi, M. R., Figueroa, I., & Bringuente, A. C. O. (2020). Línguas, livros e leis: o apagamento da cultura indígena e resistência. *Veredas do Direito*, 17(37), 61–87. <https://doi.org/10.18623/rvd.v17i37.1703>
- Liebermann, G. (2023a). *A psicanálise em Israel: sobre as origens do movimento freudiano na Palestina britânica (1918-1948)*. Annablume.
- Liebermann, G. (2023b). *Freud no kibutz*. Blucher.
- Lima, D. O. (2021). *A psicanálise na ditadura civil-militar brasileira (1964-1985): história, clínica e política* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.47.2021.tde-12082021-220350>

- Maia, F. J. F., & Farias, M. H. V. de. (2020). Colonialidade do poder: a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial por meio da colonização da América. *Interações*, 21(3), 577–596. <https://doi.org/10.20435/inter.v21i3.2300>
- Malm, A. (2024). *The destruction of Palestine is the destruction of the Earth*. Verso.
- Muir, D. (2008). *A land without a people for a people without a land*. The Middle East Quarterly.
- Noelli, F. S., & Sallum, M. (2023). O apagamento dos povos indígenas nas narrativas do passado e do presente. *Clio Arqueológica*, 38(2), 116-144. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/261436/45842>
- Oliveira, C. L. M. V. de. (2017). Sob o discurso da “neutralidade”: as posições dos psicanalistas durante a ditadura militar. *História, Ciências, Saúde-manguinhos*, 24, 79–90. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702017000400006>
- Pappé, I. (2016). *Ten myths about Israel*. Verso.
- Rocha, H. S. C., & Viana, B. J. A. M. (2011). Invisibilização da África: apagamento da história e da cultura do negro na educação formal brasileira. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 2(5), 115–138.
- Rubin, A. L. (2021). No rastro historiográfico da Psicanálise no Brasil: reencontrando a escrita da sua ficção. *Revista de Teoria da História*, 23(2), 210–229. <https://doi.org/10.5216/rth.v23i2.65241>
- Safatle, V. (2025). Transformar a psicanálise em uma arma: lutas sociais e silenciamento no contexto brasileiro. *Ágora*, 28. <https://doi.org/10.1590/1809-4414-2025-298691>
- Said, E. (2012). *A questão da Palestina*. Unesp.
- Segato, R. (2021). *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda* (D. Gontijo & D. Jatoba, Trans.). Bazar do Tempo.
- Sheehi, L., & Sheehi, S. (2022). *Psychoanalysis under occupation: Practicing resistance in Palestine*. Routledge.
- Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Editora UFMG.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/321sqp18>.

A Inteligência Artificial sob o espectro da Esfinge

Orlando Hardt Jr.¹

Patrícia de Campos Lindenberg Schoueri²

Resumo: Este trabalho aproxima o *Projeto para uma Psicologia Científica* de Freud (1895) da tecnologia moderna. Tem o intuito de ampliar a apreensão da influência do meio ambiente sobre a mente humana, considerando especificamente a Inteligência Artificial.

Palavras-chave: Projeto para uma psicologia científica; Inteligência Artificial; Metapsicologia; Esfinge; Algoritmo.

ARTIFICIAL INTELLIGENCE UNDER THE SPHINX'S SPECTER

Abstract: This work draws a parallel between Freud's Project for a Scientific Psychology (1895) and modern technology. It aims to broaden our understanding of the influence of the environment on the human mind, specifically considering Artificial Intelligence.

Keywords: Project for a Scientific Psychology; Artificial Intelligence; Metapsychology; Sphinx; Algorithm.

Introdução

É delicado o emprego de frases atribuídas a cientistas, pois, afinal, elas estão fora do contexto original em que foram utilizadas. Contudo, é inevitável não lembrar de Max Planck, quando diz que quando mudamos o jeito de ver as coisas, as coisas que vemos mudam.

Propomos uma aproximação entre a obra *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1969 [1895]) e o desenvolvimento da recente ciência denominada Inteligência Artificial (Viana, 2024), doravante IA. Utilizamos esse artigo freudiano que enfatiza o impacto que o meio ambiente exerce sobre o organismo e como o organismo reage ao meio. Em paralelo, podemos pensar em como reagimos à IA, se a considerarmos parte de nosso ambiente. Nesta proposta, a IA, que seria uma ferramenta de auxílio, parece ironicamente pesar hoje sobre nós como um signo aberto, próximo àquele de um “terror sem nome”.

Esse artigo se assenta sobre a diacronia e a sincronia, ou seja, é relativo ao estudo e compreensão da evolução de fatos através do tempo e da existência desses mesmos fatos em nosso próprio tempo. Fatos encontrados na IA são considerados como transformações diante das relações que estabelecemos a partir do artigo de 1895, além

¹ Médico e analista didata da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. E-mail: orlandohardt@yahoo.com.

² Professora doutora em Psiquiatria e membro efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. E-mail: patriciashoueri@yahoo.com.

da percepção da existência de algum paralelo entre a IA e o funcionamento mental proposto por Freud naquele artigo.

O *Projeto* não é um conjunto acabado e as ideias nele contidas detêm um estatuto muito atual que nos ajuda a ilustrar aspectos da IA. O interesse, neste curto ensaio, é repensar o artigo freudiano quanto ao seu conteúdo, colocando-o frente a frente com a IA. Assim, mudamos o jeito de ver as coisas, oferecendo um subsídio a quem busca compreender seu tempo, na prática e através da ciência para, quem sabe, não se perder nele.

O *status quo*

O *Projeto* surgiu em 1895, rascunhado por Freud em uma viagem de trem. Ficou esquecido por mais de 40 anos, ressurgindo pelas mãos de Marie Bonaparte, sendo publicado em 1950. Muitos enfrentam o *Projeto* e igualmente a IA como esfinges, entidades híbridas, enigmáticas, com corpo de animal, cabeça humana, seios de mulher e garras leoninas. Ignorá-las ou não tentar compreendê-las impossibilita o encontro com a psicanálise e, no caso da IA, com a atualidade. Se usarmos essa quimera que está no início do trajeto da teoria psicanalítica, poderemos apreender ou decifrar a IA como uma nova fronteira para futuras navegações? Ou tomá-la como progresso para que o homem venha a conhecer mais a si mesmo?

O ensaio *A Natureza*, de autoria de Goethe ou Tobler (1783), foi inspirador para Freud na escrita de seu artigo em 1895. Freud afirma que o *Projeto* seria um ramo da ciência natural. Sendo assim, se o *Projeto* está sob a sombra da Ciência da Natureza, a IA também estaria sob essa mesma sombra?

Percebemos que o *Projeto* não se filia totalmente nem à Ciência da Natureza nem à Ciência do Espírito hegeliana, e não sabemos ao certo a que Freud se referia quando usava o termo natureza. Podemos pensar que o *Projeto* também encarna uma quimera, pois é constituído tanto por ideias provindas da Ciência do Espírito com Hegel, Schelling, Fichte, Kant e até Leibniz, como por outras provindas da Ciência da Natureza, positivista, como a proposta de Herbart e Exner. Aqui Freud usa um substrato material, orgânico, em que é possível pensar, como propõe Dilthey, com base nas categorias de substância e causalidade para tentar compreender o funcionamento da mente, a consciência que “trabalha a partir das categorias de significação” (Garcia-Roza, 2001, p. 72). Está aí a “fábula neurológica”! A partir dela, Freud deu vida, sentido humano, à matéria.

Inteligência Artificial (IA) é a capacidade que uma máquina tem para reproduzir competências semelhantes às humanas, como o raciocínio, a aprendizagem, o planejamento e, imagina-se, até a criatividade. Criada em 1943, a IA é um modelo computacional semelhante às redes neurais, com a finalidade de que máquinas executem tarefas complexas simulando a inteligência humana, tomando decisões de forma autônoma através de combinações de diversas tecnologias.

A palavra *algoritmo* adveio do nome de um astrônomo e matemático muçulmano que estudou a numeração decimal da Índia. O sentido dessa palavra evoluiu e foi apropriado pela computação eletrônica, passando a significar “uma sequência finita de operações para resolver um problema ou fazer cálculos de modo automático” (Viana, 2024, p. 230).

Alan Turing (1912-1954) foi um pioneiro que elaborou o modelo lógico inspirado em nossa rede de neurônios. Assim, na IA, os algoritmos seguem o conceito de rede neural quando um programador perpetra uma sequência em linguagem adequada para um computador, e a máquina executa as operações prescritas. O extraordinário programa da IA facultado pelos avanços da ciência de dados tem revolucionado o presente e promete mais para o futuro.

Muitos temem que, no futuro, a IA possa ser tomada como a fantástica forma de uma tentativa de substituir o sistema nervoso central, recusando a anatomia e usando as leis da matemática, mas a IA é uma tecnologia que atua na reprodução de padrões de comportamento, de maneira semelhante ao humano; seria outro tipo de fábula — uma fábula neurológica em linguagem algorítmica.

Proton pseudos

Em seu artigo de 1895, Freud procedeu de forma hipotético-dedutiva, foi dogmático. Se o seguirmos, partiremos de uma falsa premissa, apesar do raciocínio correto, fato denominado por Aristóteles de *proton pseudos*, que significa uma representação enganadora, falsa premissa, mas com alusão a uma verdade. Seria um “construto imaginativo”, e não uma teoria positivista para endereçar a realidade apreendida.

Entre 1887 e 1904, um importante conjunto de documentos da história da psicanálise — 239 cartas — foi trazido a público, revelando os processos que conduziram à concepção de descobertas, como, por exemplo, o *Projeto* e outros construtos freudianos. Em uma das cartas, de 6 de dezembro de 1896, Freud expande o que propôs no *Projeto* e relata que trabalhava com a hipótese de que o nosso psiquismo teria se formado por um sucessivo processo de estratificação, pois, de tempos em tempos, o material presente sob a forma de traços mnêmicos passa por um processo de reordenamento segundo novos nexos, denominado retranscrição. Nessas condições, afirma Freud: “Assim o que há de essencialmente novo na minha teoria é a tese de que a memória não preexiste de maneira simples, mas múltipla, está registrada em diversos signos variáveis...” (Masson, 1986, pp. 208-216). Consideramos essa carta (52) a nossa primeira ponte entre o *Projeto* e a IA.

Freud teve como ideia principal nesse seu artigo conceber os neurônios como partículas materiais, ou suporte material, e elemento constituinte do aparelho psíquico. Analogamente, conjecturamos que, na IA, os algoritmos substituem os neurônios como unidades separadas, independentes, mas articuladas com as demais, formando uma intrincada conexão, à semelhança da rede neural. Para fins desta proposição, pensamos que ambos são condutores e armazenadores de energia, sendo Q a quantidade de energia que trafega nas *bahnungs* de ambas as redes. O modo de funcionar dos algoritmos e dos neurônios teria esse isomorfismo, pois ambos tomam elementos emprestados da física e da matemática, criando assim um hipotético arcabouço teórico análogo entre o artigo freudiano e a IA. Dessa forma, se concebermos Q como uma quantidade de excitação interna ligada a estímulos, poderemos aproximá-la de *quanta* de algoritmos.

Nesse momento, a nossa questão é examinar a energia (Q) que circula em ambas as redes, seja no *Projeto*, seja na IA. Embora aparentemente possam se mostrar similares, divergem diametralmente, como demonstra o desenvolvimento da teoria psicanalítica.

Segundo Garcia-Roza (2001, p. 84), no texto *Neuropsicoses de defesa*, Freud escreve que

nas funções psíquicas cabe distinguir algo (cota de afeto, soma de excitação) que tem todas as propriedades de uma quantidade – embora não tenhamos meio de medi-la – algo que é passível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga e se difunde pelas marcas mnêmicas das representações como o faria uma carga elétrica pela superfície dos corpos.

Estamos frente à hipótese econômica da metapsicologia freudiana. Agora podemos distinguir “cota de afeto” de “soma de excitação”. Enquanto a segunda se refere à quantidade de energia circulante, a primeira se refere à intensidade que produz um efeito de criação de uma nova possibilidade de função para o aparelho mental, a consciência. Seria esse o aspecto qualitativo que Freud chama, no *Projeto*, de signos de qualidade. Estes produzem sensação de prazer ou desprazer, afetos. É esse “fator intensivo que se destaca da representação e encontra destinos independentes desta última” (Garcia-Roza, 2001, p. 84).

Propomos que a IA trabalha apenas com o aspecto quantidade (Q), enquanto a mente humana trabalha com quantidade e qualidade, proposta no *Projeto* como “cota de afeto”. Assim, a IA não se organiza a partir das experiências de satisfação e de dor.

Memória

A IA nunca esquece!

No *Projeto*, Freud lança sua hipótese de como a memória se dá. Para tanto, faz uso de um construto no qual distingue dois tipos de neurônios, Φ e Ψ ; os primeiros totalmente permeáveis a Q, *quantum* de energia; os outros impermeáveis a Q. Assim, a mente teria um funcionamento peculiar: reter e concomitantemente continuar sendo capaz de receber estímulos.

Da mesma forma, a IA trabalha com dados que o sistema armazena e que podem ser considerados como semelhantes à memória humana. Entretanto, apesar das semelhanças, podemos constatar diferenças profundas entre as memórias geradas pela mente humana e aquelas geradas por um sistema computacional e decorrentes de *inputs*.

Os neurônios Ψ funcionam em rede a partir da estimulação colateral que, em função do efeito das barreiras de contato e da passagem de um *quantum* de energia Q, acaba por propiciar a constituição da memória, isto é, ela se dá a partir do caminho facilitado que é criado (*bahnungs*). Na mente humana, essa possibilidade não nos leva à pura aprendizagem, a uma repetição mecânica, concebida como um hábito, mas é invocada como um prazer na repetição, comportando uma dimensão própria regida pelo princípio do prazer. Assim, poderíamos pensar que, a partir dessa articulação de significantes, haveria a possibilidade da geração de sentido.

A memória da IA pode ser concebida como um registro inicial, talvez uma aproximação à ideia de traço mnêmico. Aproximação porque carece de uma articulação com os estados emocionais, o que a torna uma rede plana, bidimensional de informação que só cresce à medida que cria ligação entre os registros, considerando suas características concretas. Em outras palavras, falta uma dimensão tridimensional que

articule sensações, originalmente, prazer e dor de órgão, portanto vivida no corpo, com a possibilidade de pensar sobre elas. Seria um “pensamento prático” e inesgotável. A IA seria uma grande máquina de pensar desafetada, geradora de articulações infundáveis, já que não é barrada pela experiência da dor.

Anos depois do *Projeto*, Freud escreveu *Nota sobre o “Bloco Mágico”* (2012 [1925]), em que fica clara a descrição do funcionamento do aparelho perceptivo da mente, descrevendo a incomum capacidade do aparelho mental para receber novas percepções e armazenar traços permanentes da memória. Foi um avanço sobre o *Projeto*. Esse artigo de Freud nos ajuda a compreender melhor a ciência da coleta de dados, que também deve existir na IA. Em suma, a IA seria um descomunal aparelho perceptivo que poderia ser tomado como Bloco Mágico.

Já a articulação com estados emocionais provém da possibilidade da mente humana de decodificar outro tipo de informação, aquela ligada ao corpo, prazer e dor, que depois se torna mais complexa à medida que se diferencia em diversas emoções, podendo finalmente receber um registro na linguagem do pensamento, como sentimentos.

Freud nos fala do desamparo, da experiência de satisfação e dor, da angústia gerada pela ausência do outro quando a mente ainda não sabe como articular as experiências emocionais. Também nos fala sobre como essa possibilidade de articulação se dá através do contato humano-humano, quando diz que repetimos ativamente aquilo que sofremos passivamente, numa constante busca de criação de suporte que uma articulação mente-corpo pode propiciar mediante a criação de um símbolo vivo, e não apenas de uma estrutura de comunicação de informação desafetada.

Interessante perceber que, nessa configuração, acaba predominando o que Freud, em 1920, anos depois de ter escrito o *Projeto*, conceitua como pulsão de morte, aquela desligada, desconectada de relações emocionais humanas, destituída da experiência conflitiva, desafetada. Perigosa por não comportar limites e, justamente por isso, fascinante.

Além disso, segundo Freud, a capacidade de julgar é um processo Ψ que só se torna possível devido à inibição pelo ego e é evocada pela falta de semelhança entre o investimento do desejo de uma memória e o investimento perceptual semelhante a ela. Lembrando que, para falarmos em desejo, temos de considerar o investimento emocional. Esse seria um dos limites da IA.

Por que a IA nos assusta tanto?

Porque nunca dorme. Essa é uma das principais diferenças em relação ao humano; ela não tem necessidade orgânica do dormir, não precisa diminuir os estímulos externos, não carece do processo primário do sonho, e se ela dormisse estaria próxima da inércia, aliviando o acúmulo de Q. Mas nesse sistema nunca haverá uma descarga de energia para alívio, não existe um encolhimento dos investimentos que retornam com o despertar, como em nossa mente. O fator sono é um limite biologicamente humano que foi ultrapassado. Nessa condição, não há interrupção da integração dos investimentos que estão expectantes, aumentando exponencialmente a complexidade dos algoritmos. Assim, a IA está sob a sombra da Ciência da Natureza, não sob a sombra da Ciência do Espírito.

Talvez Freud tenha guardado seu manuscrito em uma gaveta por 40 anos por temê-lo quando o viu terminado: teria produzido uma presunção ou algo pior; viu a mente como um grande espelho capaz de refletir o Universo... No *Projeto*, pode ter antevisto um conhecimento proibido, tendo gerado uma profunda incompatibilidade e ruptura entre a mente e o mundo que a permeia, ou como disse Einstein: “a coisa mais incompreensível do Universo é o fato de ser compreensível” (como citado em Shattuck, 1998, p. 323). Da mesma forma, a IA pode nos assustar por trazer à nossa consciência o desejo de termos acesso a infindáveis conteúdos reprimidos, situações ameaçadoras que retornam. Dito de outra maneira, ela tira a mágica do desconhecido que nos leva a ter esperança a partir da criatividade que experimentamos, mas que não controlamos nem sabemos de onde vem.

Desde Galileu, Darwin e Freud, o homem não é mais o centro do Universo. A IA pode ser tomada como resultado de um movimento inverso da revolução copernicana; a drástica forma de recolocar o homem no centro do universo, já que é criador da IA. Entretanto, a IA pode funcionar como uma ilusão, mais outra realização imaginária do desejo, surgida como negação da realidade insuperável, tentativa de suplantar a morte.

Esse movimento não é novo na nossa história. No teatro grego, na Antiguidade, lançava-se mão de um artifício, *deus ex-machina*, cuja tradução literal significa “deus surgido da máquina”, recurso narrativo que indica uma solução inesperada, improvável. Um ator representando um deus surgia pendurado em cordas para resolver problemas do protagonista.

A IA também nos assusta, pois demonstra ser aparentemente mais inteligente do que nós, humanos, que não temos esse tipo de experiência — conviver com uma entidade que domina o conhecimento inacessível, destruidor de hiatos ocultos que nos é assustador e fascinante. O pensamento humano é inadequado para compreender a natureza de algumas situações que nos remetem à verdade última, e a automação contribuiu para dar a conhecer muito mais, ilusoriamente quase tudo, até sermos iludidos sobre a existência de uma resposta definitiva para a nossa pergunta mais íntima e necessária: conhece-te a ti mesmo.

A IA nos aterroriza, pois traz em si algo de uma linguagem neurológica e, mais que isso, é um simulacro concebido como isomórfico do cérebro humano, ou seja, uma neurologia fantástica como vista na carta 52 — “a percepção corresponde à impressão do mundo exterior, é a pura transparência (o papel celofane do bloco mágico) mas sem ligação à consciência, sem reter quaisquer traços, como no bloco mágico, a consciência e a memória não são ligadas, são o dado bruto desprovido de qualidades” (Garcia-Roza, 2001, p. 203).

Dessa forma, a IA poderia ser concebida como a folha de celofane transparente que não gera conexões de sentido. Seria um depósito de percepções brutas, soltas, prontas para serem conectadas somente como dados factuais. O *Projeto* é uma teoria, hipotética, mais relacionada à primeira tópica.

O absurdo

Explorando os pontos de contato entre a conjectura proposta no *Projeto* e o modo como funciona a IA, ambos em rede, pudemos encontrar paralelos entre essa realidade moderna e o início da teoria freudiana.

Se a ideia de Freud foi estabelecer a psicanálise como uma ciência natural ou representar processos psíquicos como quantias determinadas de partículas, nossa ideia foi semelhante: estabelecer uma relação diacrônica entre o *Projeto* e uma tecnologia. Em 1895, Freud ofereceu ferramentas de trabalho que, apesar do “*proton-pseudos*”, nos possibilitaram estas reflexões.

Em outra aproximação, outro “*proton-pseudos*”, supusemos que a IA funciona a partir de uma expansão ilimitada na quantidade de ligações entre aquisições mnêmicas e de uma restrição na qualidade das ligações desse material. Assim, ela contempla um dos aspectos desenvolvidos no *Projeto*: o aspecto quantitativo.

O primeiro teorema exposto por Freud no *Projeto* trata da concepção quantitativa de Q. Em seu artigo, ele justificou que o que observava na clínica da histeria, um simulacro de um desejo não significado, estaria relacionado a ideias excessivamente intensas não representadas em seu sentido. Antropomorfizamos essa ideia supondo que, ao surgir na IA fatos excessivamente intensos na sua quantidade, aparecem com rapidez novas ligações a esses correlacionados, dentro de estranhas fronteiras que não entendemos. Criam-se formas de expressar esses fatos a partir de ligações que não se sustentam na realidade, como, por exemplo, a violação da privacidade, o uso de algoritmos para disseminação de preconceitos e aumento da desigualdade. Se o *Projeto* pressupunha uma inibição do sistema para dar conta da até então não conceituada repressão, a IA trata as ideias excessivamente intensas sem a possibilidade de inibi-las dessa forma, apenas desdobrando formas diversas e perversas de ligação, no sentido dado pelo termo em *Três ensaios sobre a sexualidade* – “a neurose é o negativo da perversão” (Freud, 1969 [1905], p. 168).

Nesse paralelo, podemos também supor que há apenas uma superfície de tangência no proposto por Freud e aquilo que o homem reproduziu no desenvolvimento da IA, na busca irrefreável de saber de si. Em sua imensa capacidade criativa e habilidade, o homem produz uma máquina à sua imagem e semelhança. A representação no teto da Capela Sistina, na qual o dedo de Adão não toca o dedo de Deus, a mão do Homem denota falta de vitalidade que será conferida a ele pelo toque divino. O Criador exhibe o dedo indicador em um gesto simples que irá agraciar o Homem com a vida. Na representação desse possível e desejado encontro, o artista deixa um desvão entre os dedos, de forma a abrir a possibilidade ao homem de desejar e criar; seria uma fagulha divina.

À IA falta o componente que no *Projeto* é tratado por qualidade — sentimentos que permitem discriminar o consciente do inconsciente e que, no desenvolvimento da teoria psicanalítica, irá articular as dimensões estéticas e éticas da vida anímica.

À IA também falta uma força inibidora, matriz de um desejo subjetivado, e não apenas a grande capacidade de realização de tarefas e de articulação de informações, aquelas já dadas e outras criadas por ela, gerando assim um estado de absurdo no sentido dado ao termo pela tradição humanista, socrática e kantiana — a tecnologia destrói a condição humana, pois nos destitui da liberdade de pensamentos, vontades e contemplação, laços que nos unem à realidade.

A IA seria um tipo de inconsciente que determina nossas ações e pensamentos, já que não se vincula à consciência como na mente humana. Ela, como um *deus ex-machina*, governa as nossas vidas através de algoritmos que determinam nossas escolhas. De certa forma, eles podem saber mais de nós do que nós mesmos.

A IA nunca dorme, não sonha e não esquece...

Referências bibliográficas

- Freud, S. (1969). As neuropsicoses de defesa. In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 3). Imago. (Obra original publicada em 1894).
- Freud, S. (1969). Projeto para uma psicologia científica. In S. Freud, *Edição standard brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol.1). Imago. (Obra original publicada em 1895).
- Freud, S. (1969). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud, *Edição standard brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 7). Imago. (Obra original publicada em 1905).
- Freud, S. (2012). Nota sobre o “Bloco Mágico”. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 16). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1925)
- Garcia-Roza, L. A. (2001). *Introdução à metapsicologia freudiana 1*. Jorge Zahar Editor.
- Masson, J. M. (Ed.). (1986). A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess. Imago.
- Shattuck, R. O. P. (1998). O conhecimento proibido. Companhia das Letras.
- Viana, M. (2024). Histórias da matemática – Da contagem dos dedos à inteligência artificial. Tinta- da-China.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/h1t6y935>.

Vária

Atatürk: entre o Ocidente e o Oriente

Bolívia Priscila Soares de Sá¹

Resumo: O presente ensaio propõe-se a analisar e refletir sobre a figura de Kemal Atatürk. Sua presença, ainda que imagética, permanece na Turquia contemporânea. Geograficamente entre o Ocidente e o Oriente, a Turquia a partir de Kemal se formou sob a influência dos dois imaginários. Ao destacar os pontos-chave da biografia do líder turco durante sua carreira militar e como estadista, busca-se resgatar os eventos e teorias do início do século XX, os quais vão moldar não somente a atuação de Kemal, mas também a formação da própria Turquia como Estado-nação. Atatürk mobilizou elementos da identidade turca e islâmica para fins políticos e militares. Em um segundo momento, promoveu a criação de um Estado-nação turco secular. As suas reformas são vistas como uma tentativa de desenvolvimento no contexto do capitalismo global, e a ambiguidade reflete a complexidade da posição geopolítica e das questões de identidade do país.

Palavras-chave: Atatürk; Turquia; Orientalismo; Estado-nação; Secularismo.

ATATÜRK: BETWEEN WEST AND EAST

Abstract: This essay proposes to analyze and reflect on the figure of Kemal Atatürk. His presence, although imagetic, remains in contemporary Turkey. Geographically between West and East, Turkey from Kemal formed under the influence of the two imaginaries. By highlighting the key points of the biography of the Turkish leader during his military career and as a statesman, we sought to rescue the events and theories of the early twentieth century that will shape not only the performance of Kemal, but also the formation of Turkey itself as a nation-state. Atatürk mobilized elements of Islamic identity for political and military purposes. In a second moment, it promoted the creation of a secular Turkish nation-state. Its reforms are seen as an attempt at development in the context of global capitalism, and the ambiguity reflects the complexity of the country's geopolitical position and identity issues.

Keywords: Atatürk; Turkey; Orientalism; Nation-State; Secularism.

Introdução

Atualmente, ainda é possível ver nas paredes de casas, estabelecimentos públicos e privados na Turquia retratos de Mustafa Kemal Atatürk. Seu próprio sobrenome, *atatürk*, significa “pai dos turcos”, e foi adotado por ele quando instituiu o uso do sobrenome no país. A reverência prestada ao estadista pode ser justificada por seu trabalho na fundação da Turquia como estado-nação e pela modernização, secularização

¹ Graduada em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre pelo Programa de Integração da América Latina pela Universidade de São Paulo (USP). Tem interesse em temas referentes ao Sul Global. E-mail: boliaviadesa@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1522-1052>.

e ocidentalização do país. Para Türkoz (2014), o resgate da imagem de Atatürk ao longo do tempo faz parte de uma estratégia narrativa de nacionalismo defensivo adaptada à necessidade de cada período.

A atuação mesma de Kemal durante o desmoronamento do Império Otomano e na reconfiguração do Oriente Médio no pós-Primeira Grande Guerra foi marcada pelas ideias e acontecimentos de seu tempo. Kemal teve sua formação no final do século XIX, quando o pensamento sociológico francês positivista repercutia nos meios educacionais. Durante sua carreira como militar, a disputa imperialista e nacionalista movimentava o jogo geopolítico no final da Primeira Grande Guerra. Já como estadista, viu o liberalismo em crise e a admiração por regimes centralizadores de líderes que fortaleceram a função do Estado.

O presente trabalho está dividido em duas partes principais. A primeira parte é dedicada a trazer o desempenho de Atatürk como líder militar e político durante as ameaças das disputas imperialistas da Primeira Guerra Mundial e seus desdobramentos imediatos. Nesse contexto, Kemal teve de mobilizar a identidade nacional e islâmica frente à ameaça das superpotências ocidentais. A segunda parte volta-se à discussão de como as ideias de modernização e acontecimentos contemporâneos ao Kemal influenciaram sua formação e carreira de estadista.

O trabalho de modernização da Turquia liderado por Kemal constituiu, em parte, um esforço de adaptação a um mundo em transformação no início do século XX. Foi nesse cenário que Kemal se formou e atuou nos âmbitos político e militar. A Turquia está geograficamente situada entre Ocidente e Oriente. Como projeto de identidade nacional, porém, Kemal conduziu o país em direção ao Ocidente e, para isso, precisou antes enfatizar que eram turcos e islâmicos.

O imperialismo como ameaça e a identidade nacional-religiosa como defesa da soberania turca

A Turquia nunca foi colônia. Foi parte central do Império Otomano. Contudo, assim como a China e a Pérsia, esse império fazia parte de zonas de influência das potências europeias situadas ao oriente (Hobsbawm, 1988). O desmantelamento final do império se deu na Primeira Guerra Mundial e foi amenizado pelo sucesso político e militar em parte atribuído à atuação de Kemal Atatürk. Com a Guerra de Independência Turca e as negociações de tratados internacionais, foi possível recuperar territórios e garantir a soberania do nascente Estado turco frente ao esfacelamento dos antigos territórios otomanos pelas potências europeias. Para fazer frente ao poder bélico das potências imperialistas, Kemal usou não somente a identidade turca, mas também a identidade muçulmana diante de um inimigo não muçulmano.

Atatürk ascendeu ao posto de herói nacional em razão de seu desempenho na Batalha de Gallipoli durante a Primeira Guerra Mundial. Em 1915, uma ofensiva britânica liderada pelo almirante Winston Churchill invadiu Istambul pelo estreito de Dardanelos, com o objetivo de eliminar o Império Otomano da guerra e ajudar a aliada Rússia. Dois anos depois, Atatürk foi convocado para colaborar na contenção da Revolta Árabe. Já em Aleppo, entrou em conflito com os comandantes alemães e enviou uma carta para seus superiores avisando para serem cautelosos com relação a eles. Alertou que, em caso de vitória alemã, os otomanos poderiam se tornar subordinados da Alemanha. Solicitou

também que o comando das tropas na Síria e Palestina passasse ao comando inteiramente otomano. No entanto, o pedido lhe foi negado e Atatürk se retirou de Aleppo e renunciou ao posto na Arábia. Com o Armistício de Mudros (1918), o Império Otomano se retirou da guerra e se encerrou a aliança com a Alemanha. Atatürk assumiu o comando de todos os exércitos na Síria, no lugar de seu antigo superior Liman von Sanders, e retirou as tropas otomanas das circunstâncias desfavoráveis criadas pelos alemães (Hanioglu, 2011).

Com o vazamento do acordo secreto de Sykes-Picot pelos bolcheviques, foi exposta a traição britânica aos árabes e a intenção dos Aliados de dividir entre si o território do Império Otomano em zonas de influência. Com o Tratado de Sévres (1920), o Império Otomano feneceu e as províncias árabes foram divididas entre franceses, britânicos e italianos. O novo Estado turco ficou restrito às regiões centrais da Anatólia. Prevalencia, no pós-Primeira Guerra, um sentimento antiotomano em virtude do genocídio armênio atribuído aos Jovens Turcos, sendo Enver Pasha requerido pelos Aliados para ser julgado por crimes de guerra. Assim, o então chamado Comitê para União e Progresso (CUP) estava desfalcado, pois muitas de suas figuras centrais fugiram para o exterior. Se antes o multiétnico Império Otomano pós-Guerra dos Balcãs contava com turcos, gregos, armênios, curdos e judeus sionistas, no pós-Primeira Guerra, restringia-se aos turcos e a uma minoria curda que se espalhava também por territórios de outros países (Rogan, 2015; Karvounarakis, 2000).

Os turcos rejeitaram o Tratado de Sévres e a guerra se prolongou em duas frentes principais: no Oeste, contra os gregos apoiados pelos britânicos e, no Leste, contra os armênios isolados. Antes disso, a resistência do nacionalismo turco já havia sido galvanizada pelo desembarque de tropas gregas armadas pelos britânicos em Izmir, em maio de 1919, dando início à Guerra de Independência Turca. Kemal assumiu a liderança do movimento nacionalista, mobilizando também bandos locais, enquanto unidades regulares já haviam começado a resistência contra a ocupação grega e dos Aliados.

Em agosto de 1921, Kemal apresentou uma proposta de lei que lhe permitia desempenhar todos os poderes e prerrogativas da Grande Assembleia Nacional, sediada em Ancara, incluindo a garantia de comando do exército. As tropas turcas alcançaram Izmir, e os gregos sofreram uma derrota devastadora. Atatürk, que havia assumido todos os poderes da Grande Assembleia Nacional, saiu vitorioso. Em outubro de 1921, o governo nacionalista assinou um armistício em troca da completa retirada grega da Trácia Ocidental e do retorno às fronteiras pré-Primeira Guerra.

Antes de abolir o califado e proclamar a República da Turquia, Atatürk sentiu que precisava assegurar reconhecimento internacional por meio de um acordo de paz e estabelecer controle sobre a política turca. Assim, o Tratado de Lausanne (1923) foi firmado, garantindo a soberania e a igualdade da Turquia perante todas as nações e revogando as fronteiras e dívidas de guerras estabelecidas pelo Tratado de Sévres. Em 1923, o Ocidente já havia mudado ligeiramente. Estadistas ocidentais como Clemenceau, Lloyd George e Woodrow Wilson já tinham deixado seus cargos. Mesmo assim, depois da reconfiguração do Oriente Médio no pós-Primeira Guerra, apenas Turquia, Irã e Arábia Saudita conseguiram estabelecer fronteiras de acordo com seus próprios planos (Rogan, 2015).

Na Guerra de Independência, o grande empreendimento de Atatürk foi mobilizar a população internamente em torno do ideal de nacionalismo turco e liderar a resistência contra o imperialismo ocidental. As experiências anteriores durante a Primeira Guerra o

fizeram perceber a importância da defesa da soberania nacional turca diante das ambições europeias. Em seu célebre discurso *Nutuk*, de 36 horas, dividido em um intervalo de seis dias, Kemal justifica a extinção do Califado como uma medida de segurança e se refere a seus membros como *madmen*:

Moreover, to labor for the maintenance of the Ottoman dynasty and its sovereign would have been to inflict the greatest injustice upon the Turkish nation; for, if its independence could have been secured at the price of every possible sacrifice, it could not have been regarded as secure so long as the Sultanate existed. How could it be deemed permissible that a crowd of madmen, united by neither a moral nor a spiritual bond to the country or the nation as a whole, could still be trusted to protect the independence and the dignity of the nation and the State? As for the Caliphate, it could only have been a laughing-stock in the eyes of the really civilized world, enjoying the blessings of science. (Atatürk, 2020, s. p.)

Ao mesmo tempo, o apelo à identidade religiosa também desempenhou papel fundamental para a vitória militar de Kemal, tanto na formação de contingente para o campo de batalha como na mobilização geral da população. Atatürk não tinha inclinações religiosas. Extinguiu o califado turco e recusou o título de califa sugerido por alguns estudiosos do Islã. No entanto, no momento da Guerra de Independência Turca, o fator religioso funcionou como elemento agregador diante de um inimigo cristão, somado à utopia recorrente do pan-islamismo sob a liderança de um forte califado. É importante também que se pesem questões religiosas e diferenças entre o Ocidente cristão e o Oriente islâmico, frequentemente reduzidas a Ocidente *versus* Islã. Em seu discurso *Nutuk*, Atatürk faz diversas referências ao mundo islâmico — com a Turquia como parte dele — em contraposição a países não islâmicos, recorrendo, assim, à identidade religiosa como elemento aglutinador. Diante da contenção da Revolta Árabe e do insucesso político e militar do califado, Kemal passou a entender o desmembramento do Império Otomano sobretudo em termos de uma oposição entre não muçulmanos e muçulmanos, como se pode observar em seu discurso ao denunciar a aliança de muçulmanos com ingleses e franceses:

The fact that the Muslim population was inviting the enemy to come in, could only be explained by the supposition that they feared oppression and tyranny from our side [...] Strangers did not attack the Caliphate; it was the Turkish nation that could not protect itself from attacks. Those who attacked the Caliphate were not Muslim nations who were jealous of Turkey, but Muslim peoples who had fought under the flags of the English and French against the Turks at the Çanakkale, in Syria and the Iraq. 803. (Atatürk, 2020, s. p.)

Considerando ainda a rivalidade Ocidente *versus* Islã, Edward Said apresenta a relação entre o Ocidente e o Oriente como uma “*relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa*” (Said, 1990, p. 17). A ideia de um oriente exótico perpassa o imaginário europeu desde a Antiguidade. No entanto, de acordo com Said (1990), o marco do orientalismo como relação de poder se deu quando Napoleão invadiu o Egito, durante a Campanha do Egito (1798-1799). Assim, o orientalismo como “*relação de hegemonia complexa*” coincide com o imperialismo europeu e com a criação do estigma associado a árabes e islâmicos. Said (2014) também observa que a relação entre

Europa e Ásia se transformou ao longo de séculos. Em paralelo, o imaginário sobre o significado de “Oriente” e “Ocidente” também se modificou ao longo do tempo a partir das relações construídas. Nesse sentido, cabe assinalar que, desde o Tratado de Paris que pôs fim à Guerra da Crimeia, o Império Otomano foi considerado membro oficial do concerto europeu, depois de ser excluído do Congresso de Viena (1815) por pressão da Rússia (Wood, 1943, p. 264). A própria representação dos turcos na Europa sempre foi ambivalente. A depender da conveniência, podiam ser ocidentais ou orientais. Ao mesmo tempo, os turco-otomanos se comportavam como ocidentais dentro do império, o que pode ter influenciado o tratamento dado aos árabes, aos armênios e a outras minorias.

No contexto da Guerra de Independência Turca, a identificação como islâmico e turco serviu para arregimentar forças contra a ameaça imperialista de não islâmicos. O trabalho de Atatürk era evitar que o território que havia sido sede de um império se tornasse subjugado pelo imperialismo ocidental, como aconteceu com os territórios árabes outrora otomanos e revelado no Tratado de Sykes-Picot. Nesse momento, a identidade religiosa muçulmana serviu de ferramenta de defesa contra a ameaça imperialista do pós-Primeira Guerra. Além das artimanhas militares, Kemal mobilizou a população por meio da identidade religiosa. Como estadista, no entanto, usou da religião em sentido contrário.

A religião como ameaça e a modernização como defesa do Estado turco

Por outro lado, Atatürk tinha assimilado a “ideologia da modernização” do progresso científico exportada do Ocidente. A ideia da modernização e superioridade ocidental se espalhava pelo mundo, como coloca Eric Hobsbawm:

a ciência significava poder e progresso em um sentido menos metafórico. Significava a ideologia da modernização, imposta às atrasadas e supersticiosas massas rurais pelos científicos, elites políticas esclarecidas inspirados pelo positivismo — como no Brasil da República Velha e no México de Porfírio Díaz. Significava o segredo da tecnologia ocidental. Significava o darwinismo social que legitimava os multimilionários americanos... Em suma, para maior parte da Europa progresso e secularização andavam de mãos dadas. (Hobsbawm, 1988, p. 365-369)

O processo de secularização tem sido descrito como resultado do encontro imperial entre as potências ocidentais e o resto do mundo. No sul da Ásia, esse encontro resultou na emulação da ciência e do racionalismo ocidental por parte de uma pequena elite (Künkler & Shankar, 2018). Para entender o processo de modernização, ocidentalização e secularização empreendido por Kemal, é necessário voltar à formação e às ideias em voga no período de sua formação. Durante a Era Tanzimat (1839-1876), reformas de cunho ocidentalizante e modernizador foram implementadas na burocracia e no sistema educacional do império. Essas reformas foram reforçadas durante o reinado do sultão Abdülhamid II (1876-1908) e deram origem à geração dos Jovens Turcos e ao próprio Atatürk. O historiador Ussama Maksidi (2002) destaca as contradições de orientação dessas reformas, que se assemelham à postura posterior de Atatürk. A diferença residia no fato de que os reformadores do império assumiram uma postura elitista perante seus súditos não otomanos:

a state and civilization technologically equal to and temporally coeval with the West but culturally distinct from and politically independent of it. This ambivalent relationship with the West was mirrored by an equally ambivalent relationship between Ottoman rulers and subjects. Beginning with the Tanzimat, Ottoman reformers identified with these subjects as potential fellow citizens with whom they should be united in a newly defined common modern Ottoman patriotism. They also saw them as fellow victims of European intrigue and imperialism. Yet at the same time, they regarded these subjects as backward and as not-yet-Ottoman, as hindrances to as well as objects of imperial reform. (Maksidi, 2002, p. 770)

Quanto à sua trajetória pessoal e educacional, Mustafa Kemal Atatürk nasceu apenas como Mustafa, em 1881, em Salônica, ou Tessalônica (hoje território grego), cidade portuária de vida ocidental no império. Aos treze anos, Atatürk se inscreveu na escola preparatória para a carreira militar de Salônica, onde recebeu formação híbrida que combinava a educação clássica otomana com a escola moderna francesa, além da disciplina e hierarquia militar. Foi nessa época que recebeu o segundo nome, “Kemal”, para evitar confusão com os demais “Mustafas” na escola. Deu continuidade à formação militar, cursando a Academia Militar Real, onde tomou conhecimento de uma série de novas ideias. Em 1905, ingressou no Exército Otomano. Com a derrota da França na Guerra Franco-Prussiana (1870-1871), a influência militar francesa no exército otomano foi gradualmente substituída pela alemã e, com ela, a ideia da importância do exército e de uma elite militar para moldar e guiar o desenvolvimento da nação (Hanioglu, 2011).

Somadas aos acontecimentos bélicos do final do século XIX e início do século XX, uma série de ideias ganhou proeminência. Charles Hale (1989) destaca a mudança do liberalismo entre 1867 e 1910 no México e, para explicá-la, descreve a mudança no próprio liberalismo à época. A mudança foi assinalada, principalmente, pelo pensamento de uma França cansada de revoluções e “anarquia”. Teóricos como Auguste Comte, Henri de Saint-Simon, Benjamin Constant, já na primeira metade do século XIX, elaboraram seus trabalhos críticos à Revolução Francesa e à instabilidade que a seguiu. Nesse contexto, o ideal liberal de liberdade individual foi substituído por um corpo administrativo central e por restrições normativas consubstanciadas em uma constituição. A centralidade de governo e, por extensão, a sobrevivência do Estado liberal não permitiam corporações paralelas ao regime legal, como as instituições religiosas. Com isso, a secularização do Estado na forma da República ganhou centralidade no pensamento liberal. Por fim, o autor aponta a defesa do progresso econômico coroando a harmonia da ordem política no corolário liberal da segunda metade do século XIX (Hale, 1989).

Outro acontecimento relevante foi a vitória japonesa sobre a Rússia em 1905, que colocou luz no modelo japonês de modernização. A Revolução Meiji (1868-1869), ao incorporar elementos ocidentais de administração, propriedade, reformas educacionais e militares, representou também uma forma de defesa contra o expansionismo das potências do ocidente (Anderson, 2006). Atatürk, assim como os oficiais otomanos da época, tinha profunda admiração pelos japoneses em virtude da vitória na Guerra Russo-Japonesa (1904-1905), percebida como um triunfo da modernização de uma cultura oriental sobre o Ocidente (Hanioglu, 2011). Seja entre os “científicos” mexicanos, seja entre os reformadores da Era Meiji ou entre o CUP dos Jovens Turcos, fortalecia-se, nesse período, a defesa do progresso por meio da racionalização administrativa em

contraposição às conformações de sociedades tradicionais que ganharam força na segunda metade do século XIX (Hobsbawm, 1988).

Atatürk foi educado para admirar os avanços ocidentais e considerá-los progressos inevitáveis. Diante disso, onde situar a Turquia? Atatürk decidiu e convenceu os turcos de que eram modernos, apesar de islâmicos como os árabes, ou como escreveu Maksidi: *"In an age of western-dominated, every nation creates its own Orient"* (Maksidi, 2002, p. 768). Em relação à língua turca, Kemal, como estadista, instituiu o alfabeto latino em substituição ao árabe e estabeleceu a Sociedade Linguística Turca para garantir a normatização do turco, livre de influências persas e árabes. O sucesso do "novo idioma turco" também foi assegurado pelas reformas educacionais que ampliaram o acesso e uniformizaram o currículo escolar. Além disso, foi abolida a obrigatoriedade do uso do véu e as mulheres passaram a participar mais da vida pública (Göle, 1997).

Para Bâli (2018), tais reformas educacionais e de gênero não envolviam, necessariamente, a separação entre o Estado e religião, mas sim uma tentativa de controle estatal das práticas religiosas. Assim, a religião podia ser instrumentalizada pelo Estado turco. Essa necessidade de controle em prol da construção da ordem do corpo social estava em consonância com o pensamento positivista da época. Göle (1997) observa que o autoritarismo está frequentemente associado aos processos de secularização nos países muçulmanos. A reforma da Era Tanzimat não influenciou somente Kemal, mas também uma geração da elite intelectual e burocrática turca. Essa camada viria a compor, posteriormente, a administração da República da Turquia, trabalhando para substituir os elementos tradicionais e religiosos de dominação por instrumentos racionais legais em favor do progresso orientado à ordem capitalista. Kemal utilizou a identidade muçulmana contra a ameaça imperialista no fim da Primeira Guerra Mundial e durante a Revolução Turca, mas foi a partir de 1923 que o nacionalismo secular turco prevaleceu na República que surgiu de um antigo império multiétnico (Peker, 2020).

De acordo com Peker (2020), o processo de secularização (*laiklik*) na Turquia seguiu dois estágios. Em um primeiro momento, entre 1908 e 1927, houve a incorporação da autoridade e dos serviços religiosos do Império Otomano de modo a garantir legitimidade e mobilizar o esforço necessário à guerra em curso, como descrito na primeira parte do ensaio. Em um segundo momento, entre 1928 e 1938, o aparato religioso foi esvaziado e preenchido pelos ideais do nacionalismo turco e do secularismo. Ambas as fases foram, em larga medida, articuladas e protagonizadas pelo próprio Kemal.

Considerações finais

Inicialmente, Kemal fez uso da identidade islâmica diante da ameaça imperialista das potências não islâmicas. Mas, alcançados seus objetivos de independência e diante da tarefa de construir um Estado-nação, o líder do nascente Estado, com apoio de uma elite formada sob as mesmas ideias, instaurou a modernização aos moldes ocidentais, colocando em segundo plano os elementos religiosos que antes sustentavam o califado. Esse processo não se deu de forma homogênea, sem contradições e livre de resistência, como aponta Göle (1997). Ainda assim, situou a Turquia entre nações como México, Índia, Japão e Brasil, que buscaram o caminho da "ordem e progresso" em detrimento de traços

tradicionais, com o intuito de alcançar o patamar de desenvolvimento das potências europeias. No caso específico dos países islâmicos, a modernização ganhou matizes particulares, e a construção histórica realizada pelos países ocidentais sobre as populações islâmicas adquiriu relevância.

As diversas ilustrações de Kemal Atatürk seguem sendo utilizadas como uma forma de nacionalismo defensivo nos negócios, em instituições públicas e privadas e nas casas de muitos turcos. A ideologia kemalista tem sido apontada como a encarnação, ao mesmo tempo, da secularização, do nacionalismo, do republicanismo, do populismo, da teoria política positivista e do cientificismo do século XIX na Turquia. Como militar, Atatürk soube mobilizar a identidade islâmica para garantir os meios políticos e os recursos necessários para vencer suas batalhas, primeiro na Primeira Guerra Mundial e depois na Guerra de Independência Turca. Como estadista, apoiado pela elite local, transformou a Turquia em uma república secular de maioria muçulmana. A ambiguidade de sua manobra o posiciona entre o Oriente e o Ocidente, assim como a própria Turquia se encontra localizada geograficamente.

Ao final, as reformas modernizadoras, também empreendidas por outros países, representaram um esforço de desenvolvimento no âmbito do capitalismo e de uma rígida divisão internacional do trabalho. No caso de países orientais, além da relação de oposição entre desenvolvidos e não desenvolvidos, a questão vem carregada das interpretações socialmente construídas sobre o que significa ser oriental ou ocidental, muçulmano ou não muçulmano.

Referências bibliográficas

- Anderson, B. (2006). *Imagined communities*. Verso, 2006.
- Atatürk, M. K. (2020). *The speech (Nutuk) English Edition*. (K. Köhler, Trad.). Atatürk Research Center CT.
- Bâli, A. (2018). A Kemalist secular age? Cultural Politics and Radical Republicanism in Turkey. In M. Künkler, J. Madeley, & S. Shankar (Eds.), *A secular age beyond the West: Religion, law and the state in Asia, the Middle East and North Africa* (pp. 234–264). Cambridge: Cambridge University Press.
- Göle, N. (1997). Secularism and Islamism in Turkey: The making of elites and counter-elites. *Middle East Journal*, 51(1), 46–58. <http://www.jstor.org/stable/4329022>
- Hale, C. (1989). *The transformation of liberalism in late nineteenth-century Mexico*. Princeton University Press.
- Hanioglu, S. (2011). *Atatürk: An intellectual biography*. Princeton University Press.
- Hobsbawm, E. (1988). *A era dos impérios: 1875-1914*. Paz e Terra.
- Karvounarakis, T. (2000). End of an empire: Great Britain, Turkey and Greece from the Treaty of Sèvres to the Treaty of Lausanne. *Balkan Studies*. 41(1), 171–182. <https://ojs.lib.uom.gr/index.php/BalkanStudies/article/view/3012>
- Künkler, M., & Shankar, S. (2018). Introduction. In M. Künkler, J. Madeley, & S. Shankar (Eds.), *A secular age beyond the West: Religion, law and the state in Asia, the Middle East and North Africa* (pp. 1–32). Cambridge University Press, 1–32.

- Maksidi, U. Ottoman Orientalism. *America Historical Review*, 107(3), 768–796. <https://doi.org/10.1086/ahr/107.3.768>
- Peker, E. (2020). Beyond positivism: Building Turkish *laiklik* in the transition from the Empire to the Republic (1908–38). *Social Science History*, 1–27. <https://doi.org/10.1017/ssh.2019.48>
- Rogan, E. (2015). A century after Sykes-Picot: The fall of Otomans, the rise of the Islamic State and the tragedy of Arab independence. *Cairo Review of Global Affairs*. <https://www.thecaireview.com/essays/a-century-after-sykes-picot>
- Said, E. (2014). Orientalism reconsidered. In *Postcolonial criticism* (pp. 126–144). Routledge.
- Said, E. (1990). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.
- Türköz, M. (2014). Fathering the nation: from Mustafa Kemal to Atatürk. *Traditiones*, 43(1), 53-64. 10.3986/Traditio2014430105
- Wood, H. M. (1943). The Treaty of Paris and Turkey's status in international law. *The American Journal of International Law*, 37(2), 262–274. www.jstor.org/stable/2192416.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/kn7vw328>.

Guerra Justa e a retórica do imperialismo no século XXI: uma análise do vocabulário político de Obama (2008-2014)

Igor Marques de Carvalho¹

Resumo: A presente pesquisa tem por objetivo analisar a centralidade do conceito de Guerra Justa para o pensamento político eurocêntrico, refletindo sobre como essa ideia atuou como justificativa para o avanço do imperialismo em diferentes momentos. A categoria, surgida na Antiguidade e desenvolvida no período medieval e moderno, foi, já no século XXI, mobilizada por Obama em seu discurso de aceitação do Nobel da Paz, em 2009, e esteve, ao longo de sua administração, diretamente associada a um processo de suavização dos discursos do imperialismo após Bush. Analisando o discurso do Prêmio Nobel da Paz a partir de seus objetivos narrativos e pela sua construção através de pares opostos, busca-se compreender com maior profundidade a construção do vocabulário político de Obama e a mobilização empreendida no contexto de crise de credibilidade do imperialismo estadunidense, no qual o conceito de Guerra Justa atuou diretamente para justificativa da manutenção e do avanço das ações militares do país.

Palavras-chave: Guerra Justa; Imperialismo; Análise do Discurso; Vocabulário político.

JUST WAR AND THE RHETORIC OF IMPERIALISM IN THE 21ST CENTURY: AN
ANALYSIS OF OBAMA'S POLITICAL VOCABULARY (2008-2014)

Abstract: This research aims to analyze the centrality of the concept of Just War to Eurocentric political thought, reflecting on how this idea acted as a justification for the advancement of imperialism at different moments. The category, which emerged in Antiquity and was developed in the medieval and modern periods, was mobilized in the 21st century by Obama in his Nobel Peace Prize acceptance speech in 2009 and was, throughout his administration, directly associated with a process of softening the discourses of imperialism after Bush. By analyzing the Nobel Peace Prize speech based on its narrative objectives and its construction through opposing pairs, this study seeks to gain a deeper understanding of the construction of Obama's political vocabulary and the mobilization undertaken in the context of the US imperialism's credibility crisis, wherein the concept of Just War directly served to justify the maintenance and advancement of the country's military actions.

Keywords: Just War; Imperialism; Discourse Analysis; Political vocabulary.

O conceito de Guerra Justa, formulado ainda na Antiguidade, tornou-se, com o passar dos séculos, parte integrante do pensamento político europeu. Sua dimensão

¹ Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestrando em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Desenvolve pesquisas sobre imperialismo no século XXI, política externa dos Estados Unidos e BRICS. E-mail: igormdecarvalho@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9423-0459>.

inicial, é claro, não dá conta de seu desenvolvimento como conceito ao longo do tempo. O entendimento de que as ideias estão diretamente ligadas às dimensões materiais de sua época encontra ampla validade para pensar o conceito, de modo que, em diferentes contextos, ele foi sucessivamente reformulado e adaptado pelos pensamentos políticos dominantes em seus projetos de dominação.

Essa categoria, evocada em diferentes contextos históricos – desde as Cruzadas até as guerras contra os povos originários no processo de colonização do território americano –, foi pensada pelos mais variados autores. Sua formulação inicial por nomes como Cícero (106-43 a.C), Sêneca (4 a.C.-65 d.C) e Paulo de Tarso (5-67), ainda na Antiguidade, foi posteriormente apropriada por filósofos cristãos, como Agostinho de Hipona (354-430) e Tomás de Aquino (ca. 1225-1274), e mais tarde, à luz da construção do direito internacional moderno, pelo pensamento de autores como Hugo Grotius (1584-1645), Emmerich de Vattel (1714-1767) e Immanuel Kant (1724–1804). Esse percurso indica a centralidade de sua permanência na construção do eurocentrismo².

Na contemporaneidade, o conceito ainda permeia o pensamento dominante e o imaginário de líderes políticos. A ideia esteve, inclusive, presente no desenvolvimento da teoria política marxista-leninista, por meio de sua validade para a concepção clausewitziana, apropriada também por Marx e Engels, da guerra como a “continuação da política por outros meios” (Clausewitz, 2010), tornando-se ainda objeto de importante reconceitualização por parte de Lênin em alguns de seus artigos de denúncia da Guerra de 1914³.

Os conflitos armados perpetrados pelos Estados Unidos desde os anos finais da Guerra Fria, a começar pela Guerra do Golfo e, posteriormente, pela chamada Guerra ao Terror, revelam, em suas práticas e discursos, a permanência da ideia de Guerra Justa e, especialmente, da construção de uma “paz justa” aos interesses do vencedor. Entendo, portanto, que a retórica da Guerra Justa foi central na construção do vocabulário político de Obama, na medida em que a sua administração atuou diretamente refletindo a respeito desses critérios sobre a guerra e a paz.

A partir da metodologia apresentada primeiramente por Leite e Resende (2023), será empreendida uma análise que busca refletir sobre aspectos distintos dos discursos, como sua dimensão narrativa (Greimas, 1983) e a construção do discurso por meio de pares opostos (Hansen, 2006). Essas duas metodologias, embora distintas, complementam-se e permitem a plena compreensão do vocabulário político de Obama, em especial do conceito de Guerra Justa, exposto de maneira direta em seu discurso de aceitação do Nobel da Paz.

A busca pela justificativa do avanço da ação imperialista encontra, nos critérios da Guerra Justa, uma série de parâmetros a serem mobilizados no discurso do imperialismo. Com isso, o presente trabalho busca tratar da construção desse conceito como parte importante do pensamento político moderno, trabalhado a partir da ideia de eurocentrismo exposta por Amin (2021) e articulado a uma reflexão sobre sua aplicação no vocabulário político do imperialismo estadunidense no contexto contemporâneo.

² Como eurocentrismo entende-se a ideia trabalhada por Samir Amin em *O eurocentrismo: crítica de uma ideologia* (2021). Essa perspectiva será apresentada detalhadamente mais adiante.

³ A coletânea de artigos de Lênin sobre a temática da guerra, compilada pela Edições Progresso de Moscou, intitula-se justamente *Guerras justas e injustas* (1985), o que evidencia a centralidade do conceito em seu pensamento sobre o tema. A visão de Lênin será trabalhada de forma mais pormenorizada na última seção deste trabalho.

A Guerra Justa da Antiguidade ao eurocentrismo

Os debates a respeito da guerra e da paz são centrais na história da humanidade. De certo modo, a construção de signos em torno dos conflitos faz parte da construção do imaginário de povos e civilizações, cujas origens podem ser percebidas em elementos como a *Ilíada* de Homero. Heráclito (como citado em Fiori, 2018b, p. 97) aponta a guerra como “o pai de todas as coisas”; a guerra era, então, encarada como parte de um relevante conflito, no qual ambos os lados julgavam-se do lado do “bem”, da “verdade” e da “justiça”. Essa dimensão dialética da guerra exerceu profunda influência no desenvolvimento do conceito, na medida em que, com o próprio crescimento dos conflitos bélicos a uma maior escala, a reflexão a respeito das condições da guerra e da paz se tornou cada vez mais central.

A partir do pensamento de Heráclito, Fiori (2018b, p. 97) aponta que a guerra “seria a forma específica de conflito que está na origem de um tipo particular de ética e justiça, a ética e justiça ‘internacionais’, que propõem definir critérios de regulação e arbitragem das relações entre os povos e as nações”. Assim, as guerras, desde o princípio da humanidade, atuam de modo a promover os interesses do vencedor a partir da imposição de uma paz que atenda a seus desejos.

Nesse sentido, as origens da ideia de Guerra Justa podem ser encontradas ainda na Antiguidade, a partir de uma perspectiva que busca conciliar visões pragmáticas e pacifistas da guerra no período. Cumpre notar que, de certa maneira, autores considerados pioneiros na teoria da Guerra Justa, como Cícero, atuam na codificação de princípios já consagrados nas guerras da Antiguidade. Desde o final do século V a.C., com avanços, recuos e contradições, ideias como a necessidade de uma declaração de guerra e o impedimento de ataque a não combatentes já faziam parte dos costumes helênicos.

Em sua obra *De Officiis*, Cícero apresenta o que considera os princípios básicos para uma Guerra Justa. Assim como a utilização posterior do conceito na modernidade e na contemporaneidade, a ideia de Guerra Justa desenvolvida por Cícero está relacionada diretamente aos objetivos expansionistas e à cosmovisão romana, de modo que funcionava como justificativa para a ação bélica. A visão romana em relação a guerra “estava firmemente baseada na ideia de que Roma precisava cumprir uma série de procedimentos semelhantes a um julgamento, a fim de garantir que suas guerras pudessem ser retratadas como defensivas e que os deuses estariam, portanto, ao seu lado” (Whetham, 2023, p. 7). Então, os princípios proclamados por Cícero não poderiam estar deslocados das necessidades políticas, sociais e religiosas do período.

Entre tais princípios estavam: que a guerra fosse declarada por uma autoridade legítima, que fosse travada em defesa própria, que tivesse como objetivo a paz, que fosse conduzida de maneira justa e que os derrotados fossem tratados com imparcialidade (Cícero, 1991, pp. 14-17). Com base nesses critérios básicos, as ideias de justiça na guerra foram codificadas, exercendo forte influência no pensamento político do período e preservando elementos que permanecem até os dias de hoje.

A partir desses pontos trazidos por Cícero e da contribuição de autores como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, o conceito de Guerra Justa passou a abrigar duas importantes dimensões: o *jus in bellum* (direito na guerra) e o *jus ad bellum* (direito à guerra), tratando, respectivamente, da dimensão da justiça no campo de batalha e da

legitimidade da ação bélica. Embora ambas possuam importante centralidade no debate a respeito do conceito, a dimensão do *jus ad bellum* encontra importante valia no âmbito da análise deste trabalho, pois é justamente essa dimensão que tem sido mobilizada na ação imperialista contemporânea, por exemplo. O desenvolvimento histórico da ideia de *jus ad bellum* insere critérios como a causa justa, a autoridade legítima, a intenção correta, a proporcionalidade, a esperança de sucesso e a guerra como último recurso (Snauwaert, 2004, p. 127).

Ao refletir sobre as visões modernas do conceito de Guerra Justa, chega-se ao papel central que a ideia de superioridade da civilização europeia exerce sobre o pensamento hegemônico do período. Nesse sentido, desde seu princípio, a expansão marítima europeia e toda a dominação dela resultante estiveram relacionadas a imperativos que procuravam a justiça na ação de conversão forçada e de guerras contra os povos originários do continente americano, por exemplo. Em particular, visões como a de Immanuel Kant, em seu livro *À paz perpétua* (2020), relacionam-se com a busca pela superação do conteúdo estritamente religioso que marcava a expansão e a guerra, como desenvolvido por Agostinho e Tomás de Aquino, inserindo uma dimensão “cosmopolita” de expansão dos valores ideológicos e civilizacionais europeus.

A construção do eurocentrismo, a partir do período renascentista, insere-se em um importante período de transição do que Amin aponta como a passagem da época tributária para o capitalismo. Nesse contexto, de maneira complexa e não linear, há a superação da alienação metafísica e religiosa para a alienação mercantil, própria do capitalismo (Amin, 2021, p. 25). Entendendo o eurocentrismo como um culturalismo, a visão de Samir Amin busca oferecer uma compreensão de como o desenvolvimento do capitalismo criou as bases para a expressão de uma cultura universal, simbolizada pelos valores europeus.

Com isso, a busca pela homogeneização do globo está intimamente relacionada com os objetivos europeus do período. A conquista do continente americano apresenta, segundo Amin, um marco importante em um processo histórico já em andamento, possibilitando aos europeus a tomada de consciência da possibilidade da conquista mundial de sua civilização (Amin, 2021, p. 83). A espécie de “salto qualitativo” que o avanço ultramarino permitiu se deu não só no plano econômico, mas também no plano ideológico, com a difusão das ideologias que sustentavam a expansão material.

Com o colonialismo, o racismo e a opressão dos povos não europeus, buscou-se construir a polarização centro-periferia que marca o sistema mundial moderno até os dias de hoje. O âmbito cultural, portanto, não pode ser dissociado das pretensões de universalização do próprio modo de produção capitalista. Apesar disso, conforme explica Amin (2021, p. 11), como culturalismo, o eurocentrismo tem uma dialética entre universalismo e antiuniversalismo: “É, então, anti-universalista [sic], porque não se interessa em descobrir eventuais leis gerais da evolução humana. Mas apresenta-se como um universalismo, uma vez que propõe a todos a imitação de um modelo ocidental como única solução aos desafios do nosso tempo”.

A validade do conceito como um culturalismo se insere na sua perspectiva de dimensão ideológica do capitalismo, caracterizando “as atitudes dominantes comuns no conjunto das sociedades do mundo capitalista desenvolvido” (Amin, 2021, p. 17). Portanto, uma visão crítica do eurocentrismo deve buscar compreender as maneiras como o próprio desenvolvimento do capitalismo exerce pressão sobre o desenvolvimento de ideologias que busquem justificar seus ideais de expansão universal.

O desenvolvimento de um sistema mundial desigual, baseado na exploração centro-periferia, foi o que possibilitou o próprio desenvolvimento europeu em larga escala. Diante disso, compreende-se que a própria inserção da Teoria da Guerra Justa no pensamento europeu pós-renascentista está relacionada às contradições do rompimento com o pensamento hegemônico da Igreja, inserindo-se de maneira dual em dinâmicas da formação do capitalismo e do sistema-mundo moderno, e contribuindo para o avanço dessa exploração.

O próprio caráter dialético das guerras, nesse contexto, manifesta-se na busca, por todos os lados beligerantes, de definir os critérios de “verdade”, “bem” e “mal”, de modo a impor a sua visão do que seria uma “guerra justa”. No caso do pensamento político europeu dominante, as formas de guerra consideradas justas tiveram papel central no avanço de sua dominação. Conforme Fiori, a Guerra Justa é “uma guerra em que se disputa o ‘critério de arbitragem’ da própria guerra, ou seja, de decisão sobre quem está do lado ‘justo’ da guerra, numa circularidade lógica sem ponto” (Fiori, 2018b, p. 87).

Em um momento de definição de uma “nova ordem mundial”, como o pós-Guerra Fria, inaugurou-se um período de avanço do eurocentrismo e de suas pretensões de homogeneização dos modos de vida dos povos do planeta. O marco inicial dessa nova ordem, ainda antes da desagregação do bloco socialista, foi a Guerra do Golfo (1990-1991), que se tornou um importante elemento de debates a respeito não só da nova configuração de poder, mas também da natureza ética da própria guerra e dos meios nos quais ela é travada.

Nesse cenário, a Guerra do Golfo, em análises da época, foi considerada uma Guerra Justa por intelectuais renomados como Norberto Bobbio (como citado em Fiori, 2018a, p. 13), o que foi alvo de intensa polêmica e repercussão no período e suscitou respostas diversas, como de José Luís Fiori, que defenderia o conceito de “guerra ética”. A própria fundamentação dos ataques ao Iraque de Saddam Hussein, nesse contexto, está relacionada à busca pela razão na ordem mundial, ou melhor, insere-se em mais um modo por meio do qual o racionalismo eurocêntrico busca ampliar a sua influência, especialmente em um período em que se vê sem qualquer adversário capaz de impedir seu avanço. O Oriente Médio, nesse contexto, é visto pelo pensamento eurocêntrico a partir de um ponto de vista orientalista, de modo que a região é concebida como a “última fronteira” da racionalidade em um período de avanço da hegemonia ocidental.

A Guerra do Golfo, então, teve papel semelhante ao dos bombardeios de Hiroshima e Nagasaki ao final da Segunda Guerra Mundial: buscou assentar a posição hegemônica estadunidense e ditar as condições éticas da nova ordem mundial em construção. Fiori aponta, ainda, que essa guerra teve função de renovar a credibilidade dos Estados Unidos em um contexto no qual os debates acerca de seu declínio⁴ estavam em ebulição (Fiori, 2018a). Se a vitória na Segunda Guerra Mundial buscava assegurar a arquitetura financeira internacional baseada na hegemonia do dólar e o papel das novas instituições internacionais, como a ONU, o FMI e o Banco Mundial (Zortéa Vieira, 2021, p. 268), a Guerra do Golfo tinha por objetivo assegurar um caminho livre para o avanço de uma “*Belle Époque* neoliberal” (Davies, 2014, p. 36).

⁴ Os debates a respeito do declínio da hegemonia estadunidense mobilizaram parte importante do nascente campo da Economia Política Internacional ao longo da década de 1980, influenciando de modo significativo os debates contemporâneos a respeito do fenômeno do imperialismo e da construção da multipolaridade no século XXI.

Posteriormente, as idealizações de invasão do Oriente Médio por parte dos neoconservadores ligados a George W. Bush e o período da Guerra ao Terror já estavam inseridos em um contexto de recrudescimento na retórica da Guerra Justa, que vinha desde a “inauguração” dessa ordem do pós-Guerra Fria. Considerando essa nova conjuntura política mundial, havia uma maior possibilidade de ação unilateral por parte dos Estados Unidos, reacendendo os debates a respeito de questões relacionadas à justiça na guerra. O *jus ad bellum*, ou seja, as justificativas para o início de uma guerra, adquiriu, então, papel central na própria retórica do Imperialismo.

Intervenções humanitárias, expansão da democracia e guerra ao terrorismo e ao narcotráfico são alguns dos elementos construídos – de maneira prática e discursiva – como as novas justificativas para a ação imperial unilateral dos Estados Unidos. Além disso, a tradição da Guerra Justa, como argumentado anteriormente, adquiriu tamanha influência no pensamento político eurocêntrico que seus princípios, como o da justa causa e da legítima defesa, encontram-se arraigados na forma de pensar e agir dos impérios.

A Guerra ao Terror travada pelos Estados Unidos buscou, portanto, legitimar-se a partir dos princípios modernos da Guerra Justa. Os ataques de 11 de setembro de 2001 serviram como um importante pretexto para evocar princípios como o da “justa causa” e do “último recurso”, a partir de uma construção midiática e discursiva que buscava causar pânico na opinião pública em um contexto de supostos ataques a toda a civilização ocidental. Outros princípios da Guerra Justa, como de “autoridade legítima”, “intenção correta” e “esperança de sucesso”, apareciam, nesse contexto, como parte intrínseca da ação do imperialismo estadunidense.

Entende-se que a tradição e a teoria de Guerra Justa, como aponta Alex J. Bellamy, acabam por oferecer “uma estrutura que proporciona tanto uma linguagem moral comum e um guia de como os líderes políticos e militares devem prosseguir com a sua guerra, conscientes da necessidade de minimizar os danos” (Bellamy, 2005, p. 291). Embora apresente visão que se aproxima da legitimação da guerra contra o terrorismo, o autor argumenta que a Guerra Justa é a categoria filosófica que melhor possibilita a avaliação da Guerra ao Terror. A “injustiça” dessa guerra, para o autor, se apresenta não no *jus ad bellum* ou nas justificativas para a ação, mas no *jus in bellum*, em virtude da desproporcionalidade dos combates (Bellamy, 2005, p. 293).

No contexto contemporâneo de guerra ao terrorismo, a Guerra Justa se insere em meio a importantes mudanças na ordem mundial. A emergência de grande pressão por parte da opinião pública nos Estados Unidos e em países da Europa Ocidental, expressa em importantes e massivos protestos contra as guerras e o avanço da repressão decorrente das leis antiterrorismo, altera a correlação interna de forças nos Estados Unidos, ampliando a rejeição às próprias políticas imperiais (Moniz Bandeira, 2021).

Durante esse período, os países imperialistas, em especial os Estados Unidos, precisaram construir as bases de um vocabulário político que ampliasse as justificativas de suas ações e atuar na própria construção do imperialismo contemporâneo. A busca pela manutenção da hegemonia ao longo do período do pós-Guerra Fria, portanto, atuou enquanto importante balizador para a ação do imperialismo, encontrando ecos na ação prática dos seus líderes, como no caso de Obama.

A linguagem do império: construção do vocabulário político de Obama (2008-2014)

Domenico Losurdo, em *A linguagem do império* (2010), busca trabalhar com a existência de um léxico básico da ideologia estadunidense. Mobilizando alguns dos principais “verbetes” desse léxico, o autor volta-se a compreender como eles influenciam a ação imperial do país. Escrito durante os eventos e o desenvolvimento da Guerra ao Terror, o conjunto de termos selecionados reflete, principalmente, os discursos em torno das guerras, incluindo ideias como “terrorismo”, “fundamentalismo”, “antiamericanismo”, “ódio contra o Ocidente”, “antissemitismo”, “antissionismo” e “filoislamismo”.

A escolha em questão reflete a centralidade do Oriente Médio e de suas disputas para o imperialismo ao longo da primeira década do século XXI, indicando diversas questões relacionadas às próprias justificativas da Guerra ao Terror. Em certa medida, a construção do vocabulário político do imperialismo estadunidense apresenta visões comuns a todos os presidentes, qualquer que seja sua vinculação partidária. Segundo Moniz Bandeira, a política externa de um país – independente dos homens ou partidos no poder – tende a refletir as necessidades de seu processo produtivo interno, no qual é articulado e representado pelo Estado (Moniz Bandeira, 2011, p. 36). Embora cada administração construa suas particularidades discursivas, Losurdo argumenta que um léxico básico é formado, além das dimensões apresentadas em seu livro, por noções como “democracia”, “mercado”, “liberdade” e “direitos humanos”.

Em um período de profunda crise de popularidade de George W. Bush, a eleição de Obama serviu como parte de um esforço para suavizar a desgastada imagem dos Estados Unidos, em particular a imagem arrogante trazida pela administração Bush (Cruz, 2012, p. 118). Em meio aos resultados ruins da Guerra do Iraque e da própria economia do país, com a crise de 2008, pesquisas de opinião realizadas nos Estados Unidos e no exterior revelaram o avanço expressivo da oposição a Bush e à sua Guerra ao Terror, bem como do sentimento antiamericano em outros países, incluindo em nações aliadas (Moniz Bandeira, 2021, p. 90). A escolha por Obama se deu em um contexto no qual o seu adversário, o neoconservador John McCain, prometia aprofundar a plataforma externa de Bush, defendendo o avanço das guerras e da ação unilateral dos Estados Unidos.

Para as grandes empresas que financiaram a campanha de Obama, serviu o princípio de que, invariavelmente, “Um presidente americano moderno – Republicano ou Democrata – opera como mensageiro-servo das corporações do país, defendendo-as de seus críticos e assegurando que nenhum obstáculo será colocado em seu caminho” (Ali, 2010, p. 75, tradução minha⁵). Por mais que, em um primeiro momento, Obama tenha buscado crescer eleitoralmente a partir de uma posição inovadora e progressista para os padrões estadunidenses, rapidamente cedeu às pressões dos líderes de seu próprio partido e de seus financiadores, incorporando importantes nomes do Partido Democrata à sua equipe e, após eleito, fazendo concessões inclusive ao Partido Republicano, como a manutenção de ministros de Bush.

Essa “acomodação”, no entanto, foi natural, tendo em vista a posição de Obama naquela disputa eleitoral. Sua candidatura, embora buscasse, no plano retórico, representar as populações marginalizadas e a juventude do país, era a principal aposta

⁵ No original: A modern American president – Republican or Democrat – operates as the messenger-servant of the country's corporations, defending them against their critics and ensuring that no obstacles are placed in their Way.

das grandes corporações, tendo recebido valores recordes de financiamento. O período de campanha eleitoral de Obama, considerando seus discursos e promessas, escancarou a posição de um candidato que, em um contexto de avanço do neoconservadorismo e da própria repressão interna e externa, apresentava-se como “ultra-moderado” [sic] (Ali, 2010, p. 8), buscando atuar de modo a tornar mais “razoáveis” os planos de manutenção da hegemonia estadunidense.

A posição de razoabilidade de Obama se reflete em sua defesa das liberdades civis e do engajamento externo dos Estados Unidos, construindo uma narrativa segundo a qual a experiência com Bush teria representado um afastamento dos verdadeiros valores estadunidenses. A construção política de Obama, nesse cenário, apresentou-se como uma inflexão em relação à guinada neoconservadora na política dos Estados Unidos que, de certo modo, encontrava-se afastada quanto às necessidades da Grande Estratégia do país.

Refletindo a busca pela superação das categorias proferidas por Bush, Obama atuou na resignificação discursiva de diferentes termos, sem, contudo, promover grandes mudanças no conteúdo prático das ações. O próprio termo “Guerra ao Terror” deixaria de ser utilizado, sem que isso implicasse o fim dos combates contra grupos terroristas no Oriente Médio, ao menos no curto prazo. Além disso, Obama ficaria marcado por receber o Prêmio Nobel da Paz, em 2009, primeiro ano de mandato. Em grande medida, esse prêmio lhe foi concedido com base em promessas de campanha ainda insuficientes, como a retirada “responsável” do Iraque, a não proliferação nuclear, o fim das práticas de tortura pela CIA e outras agências de segurança e o fechamento de centros de detenção ilegal, como Guantánamo e Abu-Ghraib.

Em seu discurso de aceitação do Nobel da Paz, paradoxalmente, Obama utilizou o espaço para defender a guerra e, a partir do conceito de Guerra Justa, explicitou os motivos pelos quais os Estados Unidos teriam o direito de atuar em conflitos. O resgate direto do conceito de Guerra Justa encontrou base na busca de Obama e de seus correligionários pelo resgate dos valores de política externa do Partido Democrata, incluindo a dimensão “humanitária” da ação externa dos Estados Unidos, como ocorreu na administração Clinton.

Nesse cenário, os discursos de Obama – em especial a utilização do conceito de Guerra Justa – tornaram-se centrais para o entendimento da maneira como sua administração buscou construir consensos e mobilizar emoções na sociedade em torno de ameaças que poderiam, potencialmente, atingir o país. Impactando diretamente a formulação das Estratégias de Segurança Nacional analisadas anteriormente, esses discursos estavam relacionados com a busca pela manutenção do domínio do próprio imperialismo estadunidense sobre a economia e a política mundiais.

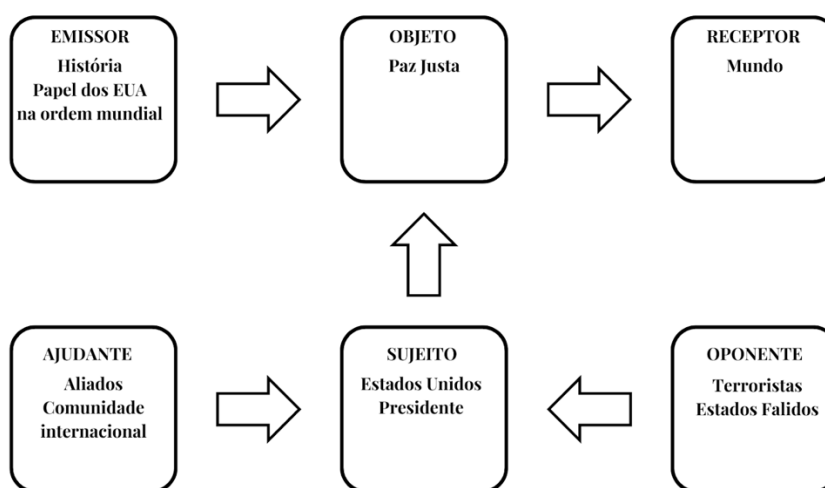
Em sua construção discursiva, Obama reforçou práticas históricas de discursos de líderes do país. Seu próprio lema “Sim, nós podemos” (“Yes, we can”, no original) era, por si só, reflexo das ideias de excepcionalismo do país e expressava o sentimento de que poderiam realizar qualquer feito justamente por serem quem são: americanos (Leite; Resende, 2023, p. 120). Sua posição discursiva, em um momento importante para o futuro do país, adequou-se às necessidades do imperialismo estadunidense, refletindo a necessidade de adaptação à conjuntura do século XXI.

Com base na análise do discurso de Obama, em que são combinadas as metodologias de narratologia e de vinculação e diferenciação (Leite; Resende, 2023), é possível aprofundar a compreensão da articulação discursiva que ele desenvolve.

Segundo Hansen (2006), pode-se realizar a análise dos principais termos utilizados em discursos com base na relação de pares opostos, a fim de compreender a construção de identidades e signos. A construção do discurso com base nesses pares, como exposto pela autora, também permite compreender como ocorre a construção do “inimigo” nos Estados Unidos. Questões relacionadas a “guerra e paz”, “ordem e caos”, “democracia e tirania”, “justiça e injustiça” etc. articulam-se de modo a produzir, a partir dos discursos, uma visão de “certo e errado” e de “bem e mal” na história.

Greimas (1983), com sua ideia de “narratologia”, foca na articulação discursiva e na forma como as narrativas são construídas, tendo como base três pares dicotômicos que são padrões básicos em qualquer narrativa: sujeito/objeto, emissor/receptor e ajudante/oponente. A aplicação desse modelo ao discurso de Obama pode ser visualizada na Figura 1.

Figura 1 – Modelo de narratologia aplicado ao discurso de Obama no Prêmio Nobel da Paz



Fonte: elaboração própria.

Esses seis pontos permitem que sejam trabalhados aspectos importantes da destinação do discurso, como o realizador (sujeito), quem irá ajudar ou combater sua missão (ajudantes e oponentes), seu objetivo (objeto) e a quem o discurso se dirige (receptor). Além disso, a figura do emissor (do inglês *sender*) atua como uma figura superior que “impõe” as necessidades do sujeito. Essa figura é frequentemente utilizada no contexto dos Estados Unidos como uma evocação de sua história e excepcionalismo⁶, algo presente, também, nos discursos de Obama.

Essas metodologias, atuando de maneira combinada, permitem não só o entendimento da construção e dos objetivos narrativos dos discursos, mas também a apreensão de como os discursos operam a partir da oposição e distinção de categorias apresentadas como o oposto do que o líder e a nação querem e devem alcançar. Assim,

⁶ A ideia do excepcionalismo estadunidense faz parte da base da identidade nacional do país, atuando, também, de modo a justificar e reforçar suas posições externas em diversos momentos da história. Aspectos como a necessidade de projeção da “liderança” em âmbito externo, por exemplo, fazem parte da busca pela afirmação do papel dos Estados Unidos no progresso da humanidade. Essa ideologia fundamentou-se em diversas doutrinas ao longo da história, como a Doutrina Monroe (1823) e a Doutrina Truman (1947), que buscavam explicitar a ação externa do país baseada nos princípios de superioridade dos Estados Unidos.

acredito que seja possível uma compreensão mais completa da maneira como os discursos buscam mobilizar e influenciar seus alvos.

O discurso do Prêmio Nobel da Paz (2009): uma defesa da guerra?

Em 2009, Barack Obama, recém-empossado presidente dos Estados Unidos, recebeu o Prêmio Nobel da Paz, honraria que, especialmente para o mundo Ocidental, representa profundo reconhecimento. No entanto, diversas seleções desse prêmio se tornaram polêmicas, como a concessão a criminosos de guerra, como Henry Kissinger, e ao presidente da maior potência imperialista do mundo, Obama.

Segundo o testamento de Alfred Nobel, a distinção busca reconhecer aqueles que contribuíram para “avançar a fraternidade entre nações, pela abolição ou redução de exércitos permanentes e pela realização e promoção de congressos pela paz” (The Nobel Prize, 2025, parág. 16, tradução minha⁷). Entretanto, a controversa escolha de Obama como laureado não cumpriu nenhum dos critérios estabelecidos. O comitê do prêmio, ao contrário, baseou-se apenas nas promessas de Obama como candidato, entre as quais figuravam o fim da guerra no Iraque, a vitória contra a Al-Qaeda e o Talibã, o fechamento das prisões e centros ilegais de tortura de Guantánamo e Abu-Ghraib e o avanço do combate às mudanças climáticas e à proliferação nuclear.

Tais promessas ficaram no campo do discurso. Na prática, Obama promoveu um brutal aumento de assassinatos por *drones*, realizando mais ataques em 2009 (primeiro ano de governo e quando foi laureado com o prêmio) do que seu antecessor nos oito anos de “Guerra ao Terror”. Além disso, não cumpriu a promessa de retirada do Iraque, deixando o país imerso em conflitos internos e externos. Obama também não fechou os centros ilegais de detenção, continuou com a prática de torturas e de ataques aos direitos humanos, e pouco avançou nos esforços contra a proliferação nuclear.

Apesar da simbologia do prêmio, em seu discurso de aceitação, o mandatário estadunidense defendeu as guerras com base no argumento de que “os instrumentos da guerra exercem um papel na preservação da paz” (Obama, 2009). Reconhecendo a controvérsia e a polêmica da premiação, proferiu um discurso profundamente apologético sobre o papel dos Estados Unidos na ordem mundial desde o fim da Segunda Guerra Mundial, lembrando a queda da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), a Guerra do Golfo, a ação nos Bálcãs e a Guerra ao Terror.

O papel dos Estados Unidos foi resgatado com base na ideia de “fardo”, comum ao pensamento eurocêntrico do imperialismo. Para Obama, a segurança internacional desde o pós-Segunda Guerra Mundial era responsabilidade e fruto da ação direta dos Estados Unidos:

Nós carregamos esse fardo não porque buscamos impor nossa vontade. Fizemos isso por interesse próprio esclarecido — porque buscamos um futuro melhor para nossos filhos e netos e acreditamos que suas vidas serão melhores

⁷ No original: ... advance fellowship among nations, the abolition or reduction of standing armies, and the establishment and promotion of peace congresses.

se os filhos e netos de outras pessoas puderem viver em liberdade e prosperidade.
(Obama, 2009, tradução minha⁸)

A defesa do papel dos Estados Unidos no período passa, também, pela justificação direta das políticas de intervenção humanitária e da ação armada unilateral, abrindo margem para a interpretação de que se trata, igualmente, de legitimação de ataques preventivos.

O discurso do Nobel da Paz, pela própria dimensão midiática da premiação, foi destinado não ao eleitorado de Obama nem ao povo estadunidense, mas ao mundo. Com isso, o presidente buscou projetar uma retórica de mudanças na ação do imperialismo, ampliar o apoio público em países aliados e refletir sobre aspectos gerais do sistema mundial, especialmente com relação ao papel dos Estados Unidos em questões de segurança.

No entanto, o conteúdo mais importante do discurso é a declaração de que, apesar de não trazer soluções definitivas para o problema das guerras, é preciso pensar novas ideias sobre guerra justa e da paz justa. A utilização das noções de Guerra Justa por Obama suscitou profunda discussão acerca do conceito, sua história e sua aplicabilidade. Como tratado anteriormente neste trabalho, o conceito de Guerra Justa foi e é parte central do pensamento eurocêntrico, e Obama se situa como imerso nessa tradição.

Obama apresentou a visão comum de que a guerra sempre esteve presente na humanidade e que, durante muito tempo, sua moralidade não foi questionada, pois era apenas uma maneira de diferentes povos resolverem seus problemas. Contudo, com o desenvolvimento de códigos legais que buscavam controlar a violência entre grupos na sociedade, filósofos também passaram a refletir a respeito das condições da guerra.

A ideia de Guerra Justa surgiu de forma a delimitar condições para que uma guerra fosse justificável. Obama, então, evocou alguns dos princípios básicos da Guerra Justa – como a ideia de último recurso ou legítima defesa, de o uso da força ser proporcional e de, sempre que possível, civis serem poupados da violência – e ressaltou que raramente tais condições haviam sido respeitadas (Obama, 2009). Ora, não foram nem mesmo em seu governo.

A ação dos Estados Unidos após os ataques de 11 de setembro foi justificada pelo princípio da legítima defesa: o país se julgava no direito de combater os terroristas que atacaram seu território. Entretanto, em nenhum momento os combates no Afeganistão e no Iraque, ou qualquer outro combate dos Estados Unidos, basearam-se na proporcionalidade ou evitaram mortes de civis, sendo que a própria configuração de guerra assimétrica e a deterioração das condições básicas de vida nos países em conflito revelam essa dimensão.

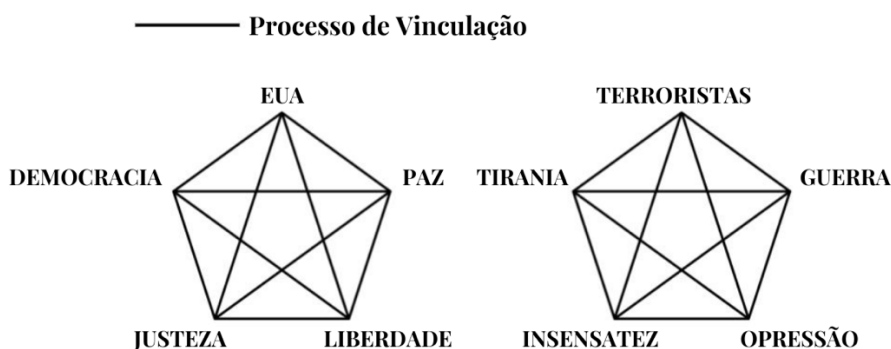
Com isso, a ideia de que em alguns momentos o uso da força é “moralmente justificável” (Obama, 2009) está presente no pensamento político de Obama, que busca contrapor noções de “justeza” e “insensatez” nas ações armadas. Por mais que suas ações práticas não tenham sido profundamente diferentes das de seu antecessor, a justificativa e a retórica por trás dos combates buscavam ser construídas de forma

⁸ No original: We have borne this burden not because we seek to impose our will. We have done so out of enlightened self-interest – because we seek a better future for our children and grandchildren, and we believe that their lives will be better if others’ children and grandchildren can live in freedom and prosperity.

distinta, inclusive marcando diferenças explícitas em relação a como Bush havia conduzido os conflitos anteriormente.

As guerras “herdadas” por Obama passaram pela construção de novas estratégias e visões, que buscavam refletir os novos princípios da administração. Assim, o discurso no Nobel da Paz aprofundou a visão de Obama a respeito da “justeza” da ação no Afeganistão, em oposição a uma guerra marcada pela “insensatez” no Iraque. Essa busca por diferenciação no âmbito discursivo vai além da simples disputa política no bipartidarismo estadunidense. Trata-se de parte integrante desse processo de suavização dos discursos do imperialismo empreendido por Obama. Os principais processos de vinculação presentes nesse discurso podem ser visualizados na Figura 2.

Figura 2 – Processos de vinculação no discurso de Obama no Prêmio Nobel da Paz



Fonte: elaboração própria.

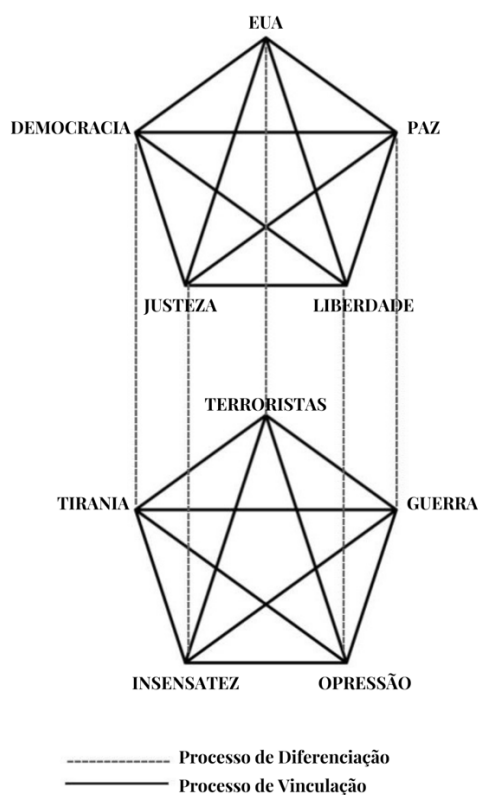
A busca por uma “paz justa e duradoura” constituiu uma das principais idealizações do discurso de Obama. Para além da dimensão das guerras nas quais o país estava diretamente envolvido, a paz tinha uma conotação sistêmica para Obama, relacionada ao conflito entre as grandes potências e à ameaça nuclear. Nesse sentido, além da busca pela redução das ogivas nucleares, a não proliferação, isto é, que novos países não adquirissem armas nucleares, tornou-se uma preocupação central, sendo Irã e Coreia do Norte apresentados como países que colocariam o mundo em risco.

Afastando-se da questão do conflito interimperialista e das disputas com países que desafiavam a hegemonia estadunidense, a questão dos “Estados falidos” também era apontada como crucial. Intimamente vinculados às perspectivas de intervenção humanitária, os Estados falidos são Estados que não conseguem prover o mínimo para sua população e que, em diversos cenários, estão imersos na violência e na guerra civil. Assim, a possibilidade de ação para preservar a “liberdade” de indivíduos desses países em oposição à “opressão” vivida em um contexto calamitoso está presente na política de Obama e na tradição de seu partido. Os processos de vinculação e diferenciação mobilizados por Obama nesse discurso são apresentados na Figura 3.

Citando a tensão entre realistas e idealistas no campo da política externa dos Estados Unidos, Obama buscou rejeitar os prognósticos de “busca restrita de interesses ou uma campanha interminável para impor nossos valores ao redor do mundo” (Obama, 2009), argumentando que a paz se torna instável quando é negado aos cidadãos a liberdade de expressão, de culto, de voto e de reunião, de modo que a democracia, aos moldes ocidentais, é uma condição essencial para a paz. Semelhante à condição kantiana da “República”, na sua ideia de “paz perpétua”, a democracia é idealizada, de modo a

parecer um sistema sem conflitos e sem guerras, relacionando-se também às diversas teorias da “paz democrática” (Barkawi; Laffey, 1999).

Figura 3 – Processos de vinculação e diferenciação no discurso de Obama no Prêmio Nobel da Paz



Fonte: elaboração própria.

Com isso, novamente a “democracia” é construída como oposta à tirania, ressaltando o papel da liberdade e da justiça do regime democrático. Obama, apesar de não questionar diretamente o próprio sistema estadunidense, busca em diversos momentos contrapor-se às posições autoritárias de Bush, proclamando uma política “mais democrática”, “mais justa” e que “retome os reais valores americanos” (Obama, 2009).

A procura de Obama por uma “paz justa”, por certo, não pode ser encarada de maneira separada dos imperativos de Guerra Justa. No entanto, a busca por esses conceitos na contemporaneidade, para além de sua carga histórica, leva à reflexão trazida por Fiori, segundo a qual “toda guerra é ética e toda paz é injusta”. Ou pelo menos, toda guerra tem uma dimensão ética, e nenhuma paz conquistada através da guerra será justa, do ponto de vista dos derrotados” (Fiori, 2018b, p. 99). Essa visão torna-se importante para a compreensão de que, mesmo em um conflito contra um ente não estatal, como no caso da guerra ao terrorismo, a guerra continua a ser um conflito de opostos, em que o critério de arbitragem está em disputa e todos os lados julgam estar do lado correto.

O discurso de Obama no Prêmio Nobel da Paz, portanto, insere-se em uma dimensão importante da suavização dos discursos do imperialismo após o conturbado período Bush. Apesar da controvérsia, a ideia de Guerra Justa serviu para configurar a ação da própria Guerra ao Terror, principalmente no cenário do Afeganistão, como parte

de esforços de autodefesa dos Estados Unidos e de seu “fardo” de garantir a segurança mundial.

No período de “Choque de Fundamentalismos” (Ali, 2002), isto é, entre o fundamentalismo imperialista eurocêntrico e o fundamentalismo islâmico, a Guerra Justa foi apresentada como parte fundamental do eurocentrismo, que, assim como figuras como a do “fardo do homem branco”, serve como arcabouço teórico e jurídico para justificar e fundamentar internacionalmente as ações do imperialismo. Em um momento em que a ação imperialista dos Estados Unidos passava por uma crise de credibilidade, a retomada do conceito atuou no sentido de atenuar esse processo e garantir a sua perpetuação.

Considerações finais

Na leitura de Ali, Obama é “nada mais do que a aparição mais inventiva do próprio Império” (2010, p. 33, tradução minha⁹). O candidato do Partido Democrata apareceu como o escolhido das grandes corporações do país, tendo arrecadado valor recorde para financiar sua campanha. Rapidamente, ainda antes das primárias, precisou acomodar-se aos desígnios dessa elite e do *establishment* de seu partido.

Quando eleito e mesmo após anos no cargo, não apresentou grandes rupturas em relação a seu antecessor, porém “em termos propagandísticos, houve melhora significativa. Não é por acaso que um dos principais colunistas – e um dos mais inteligentes – pôde, meio ironicamente, enumerar os cinco acontecimentos mais importantes de 2009 como sendo discursos de Obama” (Ali, 2010, p. 71, tradução minha¹⁰). Os discursos tinham um papel central no processo de ascensão de Obama, cujo carisma marcou um importante ponto de diferenciação de Bush e dos neoconservadores.

Ali ainda aponta que:

No Cairo, em West Point, em Oslo, o mundo foi brindado com uma homilia edificante após a outra, cada discurso recheado com todos os eufemismos flagrantes que os redatores de discursos da Casa Branca puderam reunir para descrever a brilhante missão dos Estados Unidos no mundo e fazer uma modesta declaração de admiração e o senso de responsabilidade em levá-la adiante. (Ali, 2010, p. 71-72, tradução¹¹ e grifo meus)

Nesse sentido, os discursos analisados neste trabalho buscaram compreender tanto sua dimensão narrativa a partir de suas “homilias” e “sermões” quanto a maneira pela qual seus discursos buscavam mobilizar, por meio de um processo de vinculação e diferenciação, diferentes projetos políticos a serem alcançados ou combatidos.

Em um de seus principais discursos, o de aceitação do Prêmio Nobel da Paz de 2009, Obama não só delimitou suas visões sobre as guerras em curso, mas também fez

⁹ No original: Obama is little more than the Empire's most inventive apparition of itself

¹⁰ No original: But propagandistically, there has been a significant upgrade. It is no accident that a leading columnist – and one of the more intelligent – could, only half ironically, list the five most important events of 2009 as so many speeches by Obama.

¹¹ No original: In Cairo, at West Point, in Oslo, the world has been treated to one uplifting homily after another, each address larded with every egregious euphemism that White House speechwriters could muster to describe America's glowing mission in the world and make a modest avowal of awe and the sense of responsibility in carrying it forward.

apologia do papel dos Estados Unidos na ordem mundial contemporânea. A ação do país é vista como um “fardo” que precisa ser cumprido a fim de garantir a paz e a segurança mundiais. Juntamente a isso, fundamenta, com base na Teoria da Guerra Justa, a justeza das ações do país.

Resgatando uma teoria que remonta à Antiguidade e que foi parte essencial da formação do pensamento político europeu, Obama demonstra como esse conceito encontra base no pensamento de líderes vinculados ao fundamentalismo eurocêntrico. Por mais que, em muitos casos, não apareça de maneira direta nos discursos e documentos dos países imperialistas, frequentemente funciona como arcabouço jurídico e teórico de suas ações externas, de modo que os vagos critérios que definem uma ação justa podem ser facilmente manipulados por meio dos seus discursos e de seu controle das ideias e das instituições.

No sistema imperialista, no entanto, a Guerra Justa deve passar por uma reconceitualização. Para além dos vagos critérios pronunciados e desenvolvidos desde a Antiguidade pelo pensamento dominante, a guerra deve ser encarada em suas particularidades históricas e em suas relações de classe. De fato, elas devem ser compreendidas com base no modo como se relacionam com o processo de luta de classes no país e internacionalmente, julgando seu caráter progressivo ou opressivo e refletindo sobre “*com que finalidade se faz a guerra, por quais classes ela é feita, com que objectivo político*” (Lênin, 1985, p. 65).

As Guerras Justas na era do imperialismo, como apontado por Lênin (1985), são precisamente aquelas que buscam romper com as amarras da opressão do capital financeiro reacionário e proteger o povo contra seus ataques. Ao contrário do que defende Obama, portanto, as guerras imperialistas apoiadas pela burguesia dos Estados Unidos e das potências imperialistas nada têm de justas: são, na verdade, guerras de rapina, feitas para explorar as riquezas dos povos oprimidos de todo o globo e para ampliar sua condição de hegemonia.

A reflexão trazida por Lênin ainda durante a Primeira Guerra Mundial permanece essencial: “*sob o capitalismo, quais outros meios que não a guerra para se eliminar a desproporção existente entre o desenvolvimento das forças produtivas e a acumulação do capital, por um lado, e, por outro, a partilha das colônias e das esferas de influência do capital financeiro?*” (Lênin, 2012, p. 135). Com isso, acredito que sua teoria da Guerra Justa deve ser encarada como parte central da sua teoria do imperialismo, na medida em que ambas refletem a respeito das condições de expansão do capitalismo e dos monopólios de maneira global.

Em meio a um contexto de avanço da repressão aos povos de todo o mundo, seja pela ação direta dos países imperialistas e de seus monopólios, seja pelas mudanças legais resultantes deste período de “guerra ao terrorismo” – como as diversas leis antiterrorismo que criminalizam movimentos sociais –, é preciso cada vez mais refletir sobre quais forças sociais defendem a continuidade e o avanço das guerras no mundo. É fundamental proclamar o caráter injusto das guerras imperialistas e afirmar que as únicas guerras realmente justas são aquelas que defendem o fim da opressão imperialista e a autodeterminação das nações e dos povos.

Referências bibliográficas

- Ali, T. (2002). *Confronto de fundamentalismos: cruzadas, jihads e modernidade*. Record.
- Ali, T. (2010). *The Obama syndrome*. Verso Books.
- Amin, S. (2021). *O eurocentrismo: crítica de uma ideologia*. Lavrapalavra.
- Barkawi, T., & Laffey, M. (1999). The imperial peace: Democracy, force and globalization. *European Journal of International Relations*, 5(4), 403–434.
- Bellamy, A. J. (2005). Is the War on Terror Just? *International Relations*, 19(3), 275–296.
- Cícero. (1991). *On duties*. Cambridge University Press.
- Clausewitz, C. (2010). *Da guerra* (3ª ed.). Martins Fontes.
- Cruz, S. (2012). *Os Estados Unidos no desconcerto do mundo: ensaios de interpretação*. Editora Unesp.
- Davies, W. (2014). *The limits of neoliberalism: Authority, sovereignty and the logic of competition*. Sage.
- Fiori, J. L. (2018a). Prefácio — Guerra do Golfo: uma guerra ética. In J. L. Fiori (Org.), *Sobre a guerra* (pp. 13–20). Vozes.
- Fiori, J. L. (2018b). Dialética da guerra e da paz. In J. L. Fiori (Org.), *Sobre a guerra* (pp. 75–102). Vozes.
- Greimas, A. J. (1983). *Structural semantics*. University of Nebraska Press.
- Hansen, L. (2006). *Security as practice: discourse analysis and the Bosnian war*. Routledge.
- Kant, I. (2020). *À paz perpétua*. Vozes.
- Leite, L., & Resende, E. (2023). The construction of threats and enemies in US presidential discourses (1993-2013). *Topoi*, 24(52), p. 103–130.
- Lênin, V. I. (1985). *Guerras justas e injustas*. Edições Progresso.
- Lênin, V. I. (2012). *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. Expressão Popular.
- Losurdo, D. (2010). *A linguagem do império: léxico da ideologia estadunidense*. Boitempo.
- Moniz Bandeira, L. A. (2021). *A desordem mundial: o espectro da total dominação*. Civilização Brasileira.
- Moniz Bandeira, L. A. (2011). *Brasil-Estados Unidos: a rivalidade emergente (1950-1988)*. Civilização Brasileira.
- Obama, B. (2009, December 10). *Full speech: Obama accepts Nobel Peace Prize*. ABC News. <https://abcnews.go.com/Politics/obama-accepts-nobel-peace-prize-full-speech/story?id=9299766>.
- Snauwaert, D. (2004). The Bush Doctrine and Just War Theory. *OJPCR: The Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 6(1), 121-135.
- The Nobel Prize. (2025). Full text of Alfred Nobel's will. NobelPrize.org. Nobel Prize Outreach 2025. Wed. 10 Dec 2025. <https://www.nobelprize.org/alfred-nobel/full-text-of-alfred-nobels-will-2/>.
- Whetham, D. (2023). A tradição da guerra justa: um compromisso pragmático. *Classica — Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, [S. I.], 36, 1–14.

Zortéa Vieira, R. (2021). A Guerra do Paraguai e a “Paz de Assunção” de 1872. In J. L. Fiori. *Sobre a paz*. Vozes (pp. 268-288).

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/4qm5xr32>.