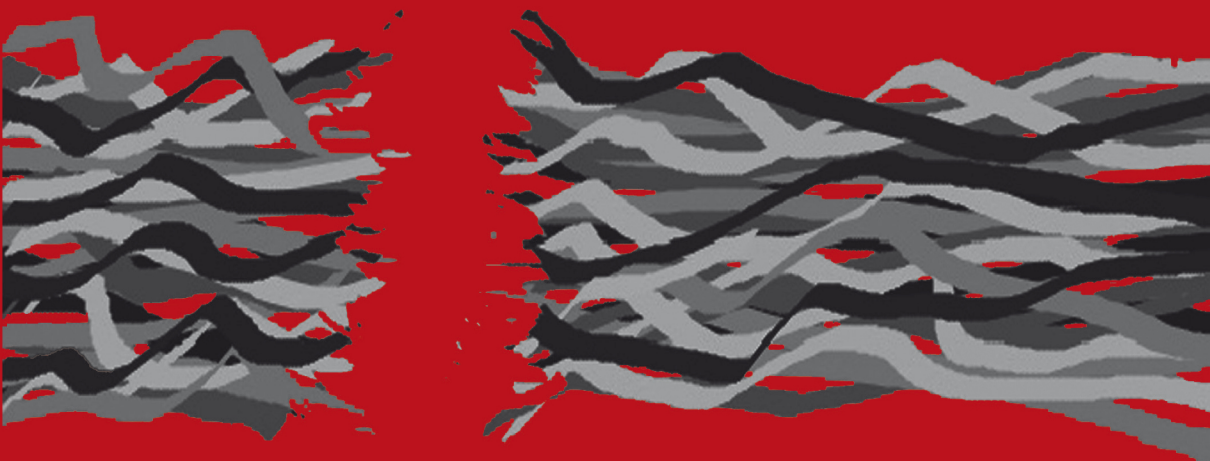


EXILIUM

Revista de Estudos da Contemporaneidade



• CÂTEDRA •
EDWARD
SAÏD

Exilium 2 (2021)

Exilium

Revista de Estudos da Contemporaneidade



Créditos institucionais

Profa. Dra. Soraya Soubhi Smaili

Reitora

Prof. Dr. Nelson Sass

Vice-Reitor

Profa. Dra. Lia Rita Azeredo Bittencourt

Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa

Profa. Dra. Karen Spadari Ferreira

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação e Pesquisa

Cátedra Edward Said de Estudos Contemporâneos

Coordenadora: Olgária Chain Ferés Matos

Vice-Coordenadora: Cynthia Andersen Sarti

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: Olgária Chain Ferés Matos

Editora executiva: Maria das Graças de Souza

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

Conselho científico:

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

Ilustração da capa: Félix Beaujour

Projeto gráfico e diagramação e Capa: Selma Consoli MTb 28.839

Preparação e revisão de textos: Helô Beraldo (@baleialivros)

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

Exilium

Revista de Estudos da Contemporaneidade



Exilium 2 (2021)

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 *exilium* como abertura ao Outro, como um primeiro *pharmakon* ofertado pelo estrangeiro, simultaneamente remédio a uma outra vida e dificuldade em um país estranho e estrangeiro. Como anotou Edward 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.

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

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

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

Equipe editorial

About the journal

Exilium Revista de Estudos da Contemporaneidade/Review 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 *exilium* 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 work *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 courage².

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

² SAID, Edward W. "Reflections on exile". In: _____. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 146.

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 Contemporary Studies Review* 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 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.

Sumário

Oriente/Ocidente

Orientalismo e historicidade na tradução de obras sufis	13
<i>Leandra Yunis</i>	

Nasreddin Khodja: origens, percursos e facetas de um herói popular	47
<i>Christiane Damien</i>	

Crítica da contemporaneidade

A epidemia do "amor": uma etnografia por dentro do <i>cuidado</i> perigoso na Serra Leoa	69
<i>Denise Pimenta</i>	

O ideal do <i>otium</i> e a modernidade: "não trabalhem nunca"	109
<i>Maria Teresa Ricci</i>	

L'ideale dell' <i>otium</i> e la modernità: "ne travaillez jamais"	125
<i>Maria Teresa Ricci</i>	

Reversões da liberdade em servidão: Claude Lefort, leitor de La Boétie	141
<i>Paul Zawadzki</i>	

Des renversements de la liberté en servitude: Claude Lefort, lecteur de La Boétie	167
<i>Paul Zawadzki</i>	

Sobre a síndrome populista: a deslegitimação como estratégia política	191
<i>Giacomo Marramao</i>	

Sulla sindrome populista: la delegittimazione come strategia politica.....	209
<i>Giacomo Marramao</i>	

Literários

Breves considerações sobre <i>Verso versus Universo, ou Antiteses sobre o anticonceito do Antipoético</i>	229
<i>Leda Tenório da Motta</i>	
<i>Verso versus Universo, ou Antiteses sobre o anticonceito do Antipoético</i>	233
<i>Marco Calil</i>	

Vária

José Donoso, la letra y el cuerpo	259
<i>Cecilia García-Huidobro Mc</i>	
O naufrágio dos fotogramas e o manto de plumas dos Mundurukus.....	275
<i>Júlio Bressane</i>	
Normas para submissão	279
Declaração de Direito Autoral.....	281
Norms for Submission.....	283
Copyright Notice.....	285

Oriente/Ocidente

Orientalismo e historicidade na tradução de obras sufis

Leandra Yunis¹

Resumo: Neste artigo, estruturado em três partes, abordamos o aspecto da historicidade historiográfica na tradução orientalista de obras sufis, considerando a colaboração de falantes nativos na edição de manuscritos e tradução de fontes, bem como o reflexo dessa interação em materiais que ainda servem de referência para os Estudos Pós-colonialistas. Nesse sentido, vou me concentrar na prática tradutória do britânico Reynold Alleyne Nicholson, tradutor canônico do *Masnavi*, de Jalal Uddin Rumi. Ao final, é apresentada a tradução de um trecho da obra mística comentado em relação ao aspecto em questão².

Palavras-chave: Historicidade, Tradução, Orientalismo, Jalal Uddin Rumi (1207-1273), História sufi.

ORIENTALISM AND HISTORICITY IN TRANSLATION OF SUFI WORKS

Abstract: In this article, structured in three parts, we approach the aspect of historiographical historicity in the Orientalist translation of Sufi works, considering the collaboration of natives speakers in the editing of manuscripts and translation of sources as well as the effects of this interaction in materials that still serve as reference

¹ Pesquisadora em História da Mística e Poéticas Coreográficas, formada em História e Letras Orientais pela Universidade de São Paulo, Professora da Cátedra Edward Saïd da Universidade Federal de São Paulo.

² Resultados de minhas pesquisas de pós-doutoramento em Estudos da Tradução na Universidade Federal do Ceará (2019/2020). O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (número do processo: 150326/2019-0).

for the Post-colonialist Studies. In this sense, I will focus on the translation practice of the British Reynold Alleyne Nicholson, canonical translator of Jalaluddin Rumi's Rumi's Masnavi. At the end, the translation of an excerpt from the mystical work commented in relation to the given topic is presented.

Keywords: Historicity, Translation, Orientalism, Jalal Uddin Rumi (1207-1273), Sufi History.

"Todos os muçulmanos no fundo são místicos;
e são também panteístas, mas eles não sabem disso."

(Duncan Black McDonald)

Como se sabe, a recepção da obra de Said foi polêmica. O próprio Albert Hourani se queixou que o colega "havia ido um pouco longe demais"³ e Robert Irwin persistiria, tempos depois, na desconsideração do autor com relação ao esforço dos orientalistas acadêmicos em prover acesso universal a um conhecimento legítimo e desmistificado do Islã e de civilizações da África e da Ásia, salientando a heterogeneidade dos pesquisadores e a profusão deles que havia se engajado na defesa do Islã e em causas libertárias⁴. Lembremos que Said parte do problema da representação do outro na dimensão imaginária e da adoção dos relatos de viagem dos orientalistas como fontes fidedignas, uma vez que os europeus mesclam interpretação e testemunho, sobrepõem o passado glorioso a um presente de atraso e ignorância de sociedades africanas e asiáticas em uma visão simplificada da islamização e a partir de uma perspectiva histórica assimétrica entre Oriente e Ocidente, sob a qual os povos a Leste figuravam como inferiores, destituídos de autoconsciência e, por conseguinte, da própria capacidade de autodeterminação.

Somente no âmbito específico das investigações acadêmicas do século XIX o crítico literário palestino-britânico reconheceu que "pela

³ SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. p. 341.

⁴ IRWIN, Robert. *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. London: Allen Lane, 2006. Publicado nos EUA sob o título *Dangerous Knowledge: Orientalism and its Discontents*.

primeira vez, o Oriente era revelado à Europa na materialidade dos seus textos, linguagem e civilizações. Também pela primeira vez a Ásia adquiriu uma dimensão intelectual e histórica precisa para sustentar os mitos de sua distância geográfica e vastidão"⁵. A "abertura de visão" trazida por Anquetil-Dupéron, tradutor do *Avesta*, o livro da religião zoroastriana, teria sido contrastada pelo exemplo de William Jones que, "estreitado a sua, codificava, tabulava, comparava" aquele conhecimento em abordagens classificatórias. Said se refere, então, à relação entre o orientalista e o Oriente como essencialmente hermenêutica: "diante de um distante, fosse ele uma civilização ou um monumento cultural pouco inteligível, o estudioso orientalista reduzia-lhe a obscuridade traduzindo, retratando com simpatia, acessando interiormente o inacessível objeto"⁶. Nesse sentido, vale explorarmos um exemplo.

Em *British Orientalists: Seven Portraits*, uma homenagem aos orientalistas de Cambridge feita por Arthur John Arberry⁷, ele próprio um representante da instituição mais longa nos estudos da área, descobrimos que o conhecimento de terras e culturas distantes pode perfeitamente dispensar a experiência da viagem. "O decano universitário", diz Arberry, "encerrado na sua abastada biblioteca, embora possa nunca ter viajado mais a Leste do que Viena, através de seu inerente instinto e natural intuição é capaz de chegar a uma precisa e profunda interpretação das almas e mentes dos habitantes de Samarakanda ou da distante Tartária". Ao lado dos pioneiros viajantes que produziram relatos-testemunhos ou que, em missões religiosas, "voltaram eles próprios parcialmente convertidos"⁸ e também dos colecionadores antiquários que desde os primórdios (dos séculos XV e XVI em diante) forneceram objetos de museu, gramáticas, léxicos, manuscritos e livros que compõem ainda hoje os ricos tesouros museológicos europeus, o orientalista acadêmico é

⁵ SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. p. 77.

⁶ *Ibidem*, p. 222.

⁷ ARBERRY, Arthur John. *British Orientalists: Seven Portraits*. London: William Collins, 1943.

⁸ *Ibidem*, p. 10.

o tradutor-pesquisador por excelência, responsável por transformar todo o material textual na representação *real*, e muitas vezes histórica, do outro.

O dom mediúnico de perscrutar a "alma oriental" não obedeceria aos parâmetros científicos tradicionais e o orientalismo emergia como um campo novo e distinto em que o pesquisador teria por hábito "inventariar" as próprias técnicas, os métodos e "padrões de comparação" à diferença dos estudantes em outras disciplinas que teriam "o respaldo da tradição e o benefício da competição"⁹. Ainda que em sua missão devesse juntar "forças com o arqueólogo, o historiador, o etimologista, o foneticista, o filósofo, o teólogo, o músico e o artista"¹⁰, a intuição lhe serviria de ferramenta para recuperar qualquer aspecto do passado em uma tradução literária, e o dom de Edward Fitzgerald exemplificava isso: apenas ao aprender persa com o sancritista E. B. Cowell teria sido capaz de transpor ao inglês o espírito dos rubais de Omar Khayyam (séc. XI), além de *Salaman e Absal*, de Jami (séc. XIV), e trechos da *Alegoria dos pássaros*, de Fariduddin Attar (séc. XI), praticamente sem sair dos limites do condado de Suffolk, onde nascera.

Com efeito, o fundador da instituição oficial do imperialismo britânico, a Royal Asiatic Society, Henry Thomas Colebrooke, se referiu à "tradução" como um modo de "restaurar" um legado perdido e é justamente na tarefa do "*tarjuman* (do árabe) [que] significa 'intérprete', 'intermediário' ou 'porta-voz'" que Said enxergou a lógica do filtro/simulacro pela qual se domesticava o Oriente, "filtrando-o através de códigos reguladores, classificações, espécimes, revistas, dicionários, gramáticas, comentários, edições, traduções, todos os quais formam um simulacro"¹¹. O simulacro estava em tudo aquilo que o orientalista acadêmico, por fim, conhecia sem sair da Europa, sendo as fontes documentais e obras historiográficas a primeira camada de acesso ao passado alheio, abordadas com toda a liberdade metodológica do orientalista autorizado pela instituição oficial

⁹ ARBERRY, Arthur John. *British Orientalists: Seven Portraits*. London: William Collins, 1943. p. 11.

¹⁰ *Ibidem*, p. 7.

¹¹ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 232.

que reconhecia sua *expertise* autodidata. Logo, a filtragem histórica do outro começava em uma operação tradutória que dispensava critérios epistemológicos claros e, em especial, históricos, sem primar pela crítica das fontes de forma *analítica e conexa a uma interpretação do passado*. Esse aspecto particular da lógica do filtro/simulacro não está diretamente mencionado na crítica de Said, mas aparece na tradução-restauração de obras de valor documental, científico e, também, historiográfico, com resultados adversos e inusitados.

Qualquer pesquisador que se interesse por estudar qualquer aspecto do passado de povos a Leste do meridiano de Greenwich logo se dará conta de que a crítica saidiana não deslocou, definitivamente, os Estudos Orientais para os Pós-coloniais. A incursão crítica começa necessariamente por alguma discussão bibliográfica, que remonta a acadêmicos europeus de fins do XIX ou começo do XX, e, se o pesquisador for historiador, passará por fontes ou historiografias de época recuperadas naquele contexto. Em um mundo globalizado e com as redes virtuais, também esse pesquisador acaba por se tornar inevitavelmente um intérprete, seja ele estrangeiro, nativo ou imigrante, de um passado movediço em meio a sociedades fragmentadas por novas fronteiras arbitrárias e processos de violência em diferentes níveis, os quais provocam dolorosos deslocamentos em que o simulacro da identidade "oriental" tem sido reivindicado pelos próprios povos "a Leste" como uma espécie de *pharmakon*.

Talvez, nesse caso, paradigma e crítica tenham se tornado indissociáveis e indissolúveis. De qualquer forma, a crítica saidiana ao menos aponta para o problema da adoção das traduções orientalistas produzidas em uma perspectiva histórica eurocêntrica cujo efeito, segundo Tavakoli-Targhi, é sentido nas historiografias produzidas sob o modelo da identidade Estado-nação como uma concepção esquizocrônica da História. Com relação ao legado persa, o historiador nota que:

A história europeia, como o futuro passado do presente desejado, funcionou como um cenário normativo para a *prognosis* ou previsão do futuro Irã. Essa modernidade antecipatória produziu uma forma de pensamento histórico que narrava a história do Irã em termos de passado europeu. Ao universalizar aquele passado, os desvios históricos da norma europeia foram mantidos ocultos e desconhecidos, como

anormalidades e doenças nacionais [...]. Noutras palavras, processos históricos não europeus têm sido caracterizados como ausência de mudanças e história não histórica¹².

Assim, o passado iraniano foi reescrito em função de uma historicidade subjugada aos modelos de análise e periodização com valores de julgamento implícitos, enquanto diversos textos historiográficos e científicos escritos em persa na Índia mogol¹³ se tornaram "sem teto" no século XX por falta de vinculação a uma identidade nacional moderna, obliterando, assim, o reconhecimento das contribuições intelectuais do Persianato na própria formação do orientalismo, que se "ossifica" em uma perspectiva eurocêntrica. Para combater os efeitos dessa *amnésia historiográfica*, os pesquisadores pós-colonialistas devem, segundo ele, ir além da crítica saidiana e historicizar novamente o que foi des-historicizado, a fim de "revelar o submundo da 'racionalidade ocidental'" por meio da "reconstituição das relações intertextuais, textos ocidentais e seus represados master-textos orientais", de modo que "a historiografia pós-colonial possa reencenar as relações dialógicas entre Leste e Oeste, relações estas essenciais para a formação do éthos da modernidade"¹⁴.

Arabistas, como George Saliba, demonstram com orgulho o impacto efetivo da própria cultura no chamado "Renascimento" e no posterior desenvolvimento da moderna ciência europeia¹⁵; Tavakoli nota, porém, que a modernidade continua sendo concebida como fruto exclusivo do progresso europeu e que outras colaborações ficaram ocultas sob a manipulação árabe do conhecimento histórico islâmico. O autor recorre,

¹² TAVAKOLI-TARGHI, Mohamad. Homeless Text of Persianate Modernity. *Cultural Dynamics*, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications, v. 13, n. 3, p. 267, 2001. (Tradução nossa ao português.)

¹³ O termo "mogol" deriva de "*muğal*", transliteração do persa para o termo referente a "mongól" (etnia). Como na grafia original não existe a nasal /n/, optamos por "mogol", também existente em língua portuguesa.

¹⁴ TAVAKOLI-TARGHI, Mohamad. Homeless Text of Persianate Modernity. *Cultural Dynamics*, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications, v. 13, n. 3, p. 279-280, 2001.

¹⁵ SALIBA, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. London/Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2007.

então, ao conceito de heterotopia de Michel Foucault para propor a ideia de que a *modernidade* é *heterotópica*, fruto de processos científicos emergentes em diferentes lugares e épocas, e suas trajetórias foram historicamente suprimidas da historiografia científica, pois a autoria das obras originais havia sido saqueada por meio das traduções orientalistas¹⁶.

Com efeito, a *Royal Asiatic Society*, instituição oficial do orientalismo britânico que criara um Fundo de Tradução exclusivo para o Comitê de Tradução Oriental, o qual coordenava os trabalhos dos comitês locais, declarava explícito interesse em recolher manuscritos raros e traduzir obras de caráter literário, histórico e científico, sobretudo de interesse tecnológico (maquinarias e indústria), farmacêutico e médico, cujo conhecimento deveria ser “filtrado e melhorado pelas instituições europeias para depois ser reintroduzido nas colônias para benefício do povo do país, sem qualquer tipo de militância contra sua religião, leis, modos, costumes e preconceitos”¹⁷. Com esse propósito, diversos generais trocariam a espada pela pena e se tornariam, eles próprios, os arqueólogos-chefes das expedições mais importantes, como o Major-General Sir Henry Creswicke Rawlinson, um dos presidentes mais longevos da instituição e líder das expedições no Behistun (Montes Zagros, Irã)¹⁸, ou tradutores-historiadores, como o reputado General John Briggs, que exorta os futuros governantes dos domínios indianos do Império Britânico a ler a obra de Ferishta (1560-1620), o “anjo persa” da historiografia perso-mogol, pois a leitura os permitiria conhecer

¹⁶ TAVAKOLI-TARGHI, Mohamad. *Homeless Text of Persianate Modernity. Cultural Dynamics*, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications, v. 13, n. 3, p. 278, 2001.

¹⁷ *TRANSACTIONS OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND*. London: London/Paris: Parbury, Allen & Co.; Dondey-Dupré et fils, 1830. Volume 2. p. XLVI.

¹⁸ A decifração da proclamação do rei persa Dario I (IV a.C.) em três idiomas: persa antigo, babilônio e elamita acadiano, pois permitiu o futuro desvendamento do sistema cuneiforme e a tradução do famoso código de Hamurabi (VIII a.C.). A trajetória de Rawlinson na presidência da RAS, a partir de 1860, acompanha as reviravoltas, crises econômicas e políticas que levam a instituição a se reformar e estreitar laços com a academia e colaboradores nativos.

a história da região por um canal “desprovido do ficcional” e “livre de preconceitos”¹⁹.

Firishta, cujo nome islâmico era Muhammad Qasim Hindu Shah, nativo de Astrabad, cidade litorânea do Mar Cáspio, era reputado como o mais confiável dos historiadores orientais e se distinguia por ter escrito uma ampla e detalhada história da expansão mongól (do território persa até Délhi). Briggs conta que ele viajara por todos os cantos para recolher todo o material historiográfico dos séculos precedentes e, apesar das lacunas que tentou compensar com seu notório saber, fora o mais assertivo possível, além de ter a grandeza moral de conceder ao leitor o julgamento sobre os fenômenos relatados. Todos esses traços faltavam na primeira tradução de Alexander Dow, que, por confinar-se em uma tarefa meramente tradutória, apresentava uma versão incompleta, obscura e cheia de julgamentos da obra do historiador persa, a quem Briggs finalmente brinda com uma tradução “completa” (exceto por editar-lhe diversos trechos e um capítulo inteiro), cuja concretização se dera graças à especial ajuda de um “assistente que dedicara toda a vida ao estudo da História indiana” e que se dispôs ao trabalho exaustivo de viajar por anos às incontáveis localidades citadas na obra para copiar inscrições em pedras e confirmar a datação dos fatos pela construção das edificações. Por fim, declara Briggs em seu *Prefácio de tradutor*:

o resultado desses trabalhos me permitiu adicionar notas marginais ao original. Em adição, um glossário das palavras obsoletas encontradas em Firishta foi formado e anexado em apêndice ao texto persa. O indivíduo ao qual me inclino a dizer que devo muito é Meer Kheirat Ali Khan, normalmente chamado de Mooshtak, uma pessoa de boa família em Akbarabad e que atualmente é o secretário persa, ou *moonshy*, em Satara²⁰.

¹⁹ TRANSACTIONS OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND. London: London/Paris: Parbury, Allen & Co.; Dondey-Dupré et fils, 1830. Volume 2. p. 360.

²⁰ BRIGGS, John. *History of the Rise of the Mohamedan Power in India: Till the Year A.D. 1612*. Delhi: R.A.S, 1958. p. XIV. (Tradução nossa ao português.)

Ou seja, Mooshtak era o historiador-arqueólogo e tradutor por trás de Briggs, e este assinava com pompa e circunstância a edição da obra em inglês – eis o trajeto habitual dos manuscritos às edições europeias. Assim, amnésia e esquizo-história, os dois problemas apontados por Tavakoli, nos remetem circularmente à necessidade de re-historicizar a própria operação epistemológica por trás da restauração tradutória orientalista.

Entre as teorias da tradução preocupadas com uma abordagem crítica da obra histórica, encontramos Henri Meschonnic, para quem “a tradução é inseparável da transformação das relações interculturais”²¹, e historicidade e alteridade são indissociáveis, sendo a historicidade a dimensão que reflete a tensão entre autor e tradutor na atualização histórica da obra. O crítico observa que o ritmo é o principal vetor da historicidade no sentido funcional de transpor o aspecto temporal do jogo social, como propunha Johan Huizinga²², porém não em uma estrutura intemporal, e sim dinâmica, uma vez que a reapresentação da obra em novo contexto histórico-cultural engloba esse outro jogo de atualização da “escuta de uma história, indissociável subjetiva-coletivamente”²³. Tal função, que “atualiza” o passado na tradução poética, tem algo do movimento do historiador ao cruzar e recruzar o rio dos mortos; trata-se de uma historicidade, contudo, diferente daquela postulada por Reinhart Koselleck, que atravessa o espelho oracular dos historiadores.

Em uma proposta ao mesmo tempo epistemológica e historiográfica, a semântica dos tempos de Koselleck concebe a reconfiguração da experiência passada simultânea à alteração da *prognósis* futura que se estabelece pela configuração histórica do presente²⁴. François Hartog sucedeu-o, admitindo diferentes modos culturais e históricos de conceber

²¹ MESCHONNIC, Henri. *Poética do traduzir*. Belo Horizonte: FAE: Ed. da UFMG, 2009. p. 9.

²² HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

²³ MESCHONNIC, Henri. *Critique du rythme: anthropologie historique du langage*. Aude: Verdier, 1982. p. 97-98.

²⁴ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

o devir histórico e, portanto, de historiar, constituindo diferentes *regimes* de historicidade. Assim, em uma dada sociedade uma noção circular e mítica do tempo pode presumir “o passado na frente do futuro”, como retorno; em outra, o tradicionalismo faz imperar o peso da experiência em face de uma prevista (ou desejada) imutabilidade; em uma revolução, as rupturas ampliam o horizonte futuro; nos atuais tempos de novidades ocas, indefinição ou desilusão histórica vigoraria um presente amplificado, que o autor chamou de “presentismo”²⁵.

Nesse sentido, é possível pensar na possibilidade de uma historicidade própria ao texto-fonte que ficaria implícita e supostamente delimitada ao horizonte de experiência (passado) da restauração tradutória ou seria ressignificada por ela. Para Koselleck, isso pode ser recuperado em retrospectiva diacrônica “por uma metodologia mínima que permita compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem feitos pelos contemporâneos de então”²⁶. Porém, mais do que a contextualização semântica, é imperativo abordar a historiografia de base da tradução, pois é ela “que examina fatos já articulados linguisticamente ou ela reconstrói fatos não articulados linguisticamente no passado, mas que, com a ajuda de determinados métodos e a coleta de indícios, podem ser de alguma maneira recuperados”²⁷. Como a própria historiografia opera sob uma historicidade específica que pode obliterar aspectos conforme seus padrões de periodização e recorte, como bem demonstrou Tavakoli-Targhi, é preciso observar nela “a tensão dinâmica entre realidade e conceito [que] aparece tanto no nível da língua-fonte como no da linguagem científica”²⁸.

Somente ao acompanhar o tradutor cruzando as margens *dos historiadores*, conhecendo seus itinerários histórico-historiográficos, é que podemos desvelar essa tensão na alteridade histórica e cultural

²⁵ HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

²⁶ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 103.

²⁷ *Ibidem*, p. 113.

²⁸ *Ibidem*, p. 117.

da tradução. Partamos, pois, de nosso próprio lugar nos Estudos da Tradução, os quais, como notou Haresh Trivedi²⁹, nascem dentro do pós-colonialismo como um legado direto do orientalismo. Em contraponto à crítica de Cheyfitz ao “erro” tradutório que originara o termo “canibal” a partir de “caribe” em uma perspectiva colonialista, Trivedi e Susan Bassnett destacaram a *poiésis* antropofágica da tradução no Brasil como uma das principais contribuições pós-colonialistas gestadas no coração de sociedades colonizadas, linguística e culturalmente híbridas. Inspirada no manifesto de Oswald de Andrade e representada na atividade dos irmãos Campos, a tradução antropofágica figura como *práxis* multifacetada e crítica à dominação cultural, de caráter tensivo e disruptivo com base no posicionamento político. O canibalismo dos Tupinambá é compreendido como ato guerreiro de homenagem e integração concreta do valor do inimigo devorado – inspiração metafórica do canibalismo tradutório que nos situaria como ponto de resistência originária em relação ao desafio histórico sem precedentes enfrentado por Maliche, a intérprete asteca do Novo Mundo³⁰.

A perspectiva, apresentada aqui de forma concisa, exprime o modo como figuramos em destaque no cenário internacional dos Estudos da Tradução: nosso passado é presente e o futuro é o que do outro vem parar em nosso estômago. Porém, naquilo que Walter Benjamin considerou a “vida mais extensa” da História, há muitos *outros* povos originários em nós e ancestrais comuns aos *outros* do “outro” colonizador aos quais proponho situar-nos por meio de uma *alteridade triangulada*. No Brasil, assim como na América Latina em geral, as obras orientalistas ou de sua revisão crítica chegaram inicialmente via retraduições europeias que *deglutimos sem pensar*. “Triangular” a alteridade significa, aqui, nos situarmos em um terceiro vértice entre o texto nativo e a tradução europeia e dele estender um quarto vértice: a vela içada para atravessar os mares da historicidade *historiográfica* na tradução.

²⁹ TRIVEDI, Harish. *Colonial Transactions: English Literature and India*. Manchester: Manchester University Press, 1995.

³⁰ BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish. *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*. London/New York: Routledge, 2002. Prefácio.

Nessa triangulação, não ficaremos com Homi K. Bhabha no lugar cultural da hibridização³¹, mas buscaremos as rotas históricas da tradução orientalista, na qual devemos distinguir: 1) a tensão entre os padrões árabe-islâmicos e persa-indianos de historiografia; 2) o impacto da participação nativa nas traduções europeias; e 3) as dimensões documentais perdidas em nossa “refeição”. Nesse sentido, me interessei (de maneira mais coreográfica do que gastronômica) em observar os procedimentos editoriais e tradutórios do inglês Reynold Alleyne Nicholson, tradutor canônico de um dos poetas persas sufis mais traduzidos e populares do mundo, Jalal Uddin Rumi (século XIII).

Reynold Alleyne Nicholson nasceu em 1868, em Keighley, condado de West Yorkshire, Inglaterra, e morreu em 1945, em Chester, condado de Cheshire, perto da fronteira da Inglaterra com o País de Gales. Com formação acadêmica em Letras Clássicas, iniciou seus Estudos Orientais na Universidade de Aberdeen, onde o pai era professor de História Natural. Atuou de 1901 a 1902 como professor de persa na University College London, assumindo em 1926 a Cátedra Sir Thomas Adams de Árabe, onde permaneceu até 1933, e tornando-se colega e amigo de Edward Granville Browne na Universidade de Cambridge. Entre suas traduções e edições de manuscritos, constam obras sufis em árabe, persa, punjabi e turco otomano, com destaque para *A Literary History of The Arabs* (1907) e *The Mystics of Islam* (1914). Em 1938, Nicholson recebeu medalha de ouro da Royal Asiatic Society graças a suas contribuições nos estudos da mística sufi, em especial pela primeira edição crítica e tradução completa da obra teosófica *Masnavī Ma'nāwī* [Dísticos espirituais], de Jalal Uddin Rumi, um dos maiores expoentes da poesia persa e do sufismo, fundador da Ordem dos Dervixes Rodopiantes de Konya (atual Turquia).

Arthur John Arberry foi discípulo e sucessor de Nicholson em Cambridge e, com sincera reverência, retratou-o como um decano (*doyen*) dos arabistas, de raro conhecimento e inigualável indústria, e que mesmo “nunca tendo visitado o Oriente, acessou a mente do Islã

³¹ BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. London/USA/Canada: Routledge, 1994.

de forma sem igual entre seus contemporâneos: ele é a maior de todas as autoridades no misticismo islâmico". Um verdadeiro aventureiro dos acervos, Nicholson era "exemplo clássico do acadêmico que no seu estudo conseguiu penetrar a alma de um povo tão distante, sintonizado com todo o seu movimento"³². Com efeito, o catedrático poderia figurar como o protótipo de orientalista de Irwin, pois defendeu a mística sufi e o Islã sem jamais ter se convertido (como de praxe nos Estudos Sufis) ou se recusado a validar o escrutínio acadêmico, dedicando toda a sua vida à edição de manuscritos, à tradução de tratados teológicos e de poesia sufi (em edições bilíngues) e à publicação de trabalhos sobre mística e literatura persa e árabe. Não há como não reconhecer a monumental e expressiva contribuição do decano para os Estudos Islâmicos, mesmo com as reservadas críticas que já lhe foram destinadas. Sem pretender desmerecê-lo, contudo, observaremos alguns de seus procedimentos, tendo em vista a questão da historicidade historiográfica na tradução.

No prefácio à primeira (e única) edição, até hoje incompleta, de um dos tratados sufis mais importantes da história da mística islâmica, o *Kitāb al-Luma' fī al-Taṣawūf* [Livro das Iluminações dos sufis], de Sarraj al Tusi, Nicholson relata que as condições de acesso ao códex no British Museum "não eram atrativas para ninguém que viva longe de Londres"³³ e que, embora o chefe do departamento oriental tenha lhe fornecido fotos de boa qualidade, optou por usar uma edição pertencente ao colega Alexander George Ellis, que lhe pareceu de melhor qualidade e mais completa do que a do museu, embora menos antiga. Em seguida, explica que os muitos erros de árabe do copista o motivaram a coletar ele próprio "um número de palavras e formas que ilustram o estilo pouco clássico do autor"³⁴, e essas palavras e formas foram reunidas em um glossário anexo à tradução da fonte; segundo ele, diferente dos filólogos e lexicógrafos, os sufis "avaliavam-se entre si independentemente da língua viva e falada em seu tempo e ajudaram a superar as influências acadêmicas que, se não fossem

³² ARBERRY, Arthur John. *British Orientalists: Seven Portraits*. London: William Collins, 1943. p. 25.

³³ NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The Kitāb Al-Luma' Fi L-Tasawwuf of Abu Nasr Abdallah B. Ali Al-Sarraj Al-Tusi*: Edited for the First Time, with Critical Notes and Abstract (1914). Whitefish: Kessinger Publishing, 2008. p. XLIV.

³⁴ *Ibidem*.

desmascaradas, teriam erguido uma barreira contra a extensão e difusão da cultura maometana entre quem mais precisava dela"³⁵. O glossário, entretanto, não inclui os vocábulos persas. Seriam esses empréstimos linguísticos inoportunos ao propósito "maometano" de romper barreiras?

O imenso respeito ao hermetismo sufi também marca sua tradução de um dos mais antigos e importantes tratados da mística sufi, o *Kašf al-Mahjūb*, do persa Hujwiri. No prefácio, o tradutor declara não esclarecer diversos pontos obscuros da obra porque "a lógica do sufi persa pode às vezes parecer curiosamente ilógica ao leitor europeu. Obstáculos precisariam ser removidos por meio de anotações que, se adotadas consistentemente, iriam engrossar o volume a um tamanho formidável"³⁶. Pela sua "lógica", porém, foi razoável manter apenas transliterado e sem traduzir o título na capa, nas onze citações do prefácio e três em notas, revelando somente na introdução do texto em persa o título da obra em inglês: *The Revelation of the Mystery*. Em uma tradução destinada "não somente aos estudantes familiarizados com o tema, mas a todos aqueles que, mesmo não sendo orientalistas, se interessam pela história geral do misticismo"³⁷, o título é provavelmente o menor dos problemas em face das inúmeras outras transliterações de termos não traduzidos. Nessa, como em outras fontes igualmente traduzidas pelo autor, o trabalho parece destinado a iniciados bilíngues mais do que ao público em geral, a diglossia reflete não somente "a natureza experimental e cautelosa do domínio britânico na época"³⁸, que adere aos sistemas das línguas vernáculas, mas a própria islamização dos termos sufis por sua arabização.

³⁵ NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The Kitāb Al-Luma Fi L-Tasawwuf of Abu Nasr Abdallah B. Ali Al-Sarraj Al-Tusi*: Edited for the First Time, with Critical Notes and Abstract (1914). Whitefish: Kessinger Publishing, 2008.

³⁶ NICHOLSON, Reynold Alleyne. Preface. In: HUIJWIRI, Ali. *The Kashf al-Mahjūb*: The Oldest Persian Treatise on Sufism. London: Luzac and Company, 1911. (E. J. W. Gibb Memorial Series). p. XVII.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ MAJEED, J. O jargão do Indústão: uma investigação do jargão em urdu e do inglês da Companhia das Índias Orientais. In: BURKE, P.; PORTER, R. (eds.). *Línguas e jargões*: contribuições para uma história social da linguagem. São Paulo: Ed. da Unesp, 1995. p. 225-252.

Em ocasião ainda anterior a esses dois trabalhos, para a edição e tradução de *al-Taḏkirāt al-wālīya* [Memória dos Santos], coletânea hagiográfica de autoria do mestre persa Farid Uddin Attar, com o título devidamente traduzido entre parênteses, o professor de Cambridge comenta, pela primeira vez, a colaboração de um “nativo de rara erudição e julgamento”³⁹: Mizra Mohammad Qazvini, especialista em literatura persa e teologia islâmica, indicado pelo próprio Granville Browne para a tarefa de editar o texto persa, cuja introdução “falaria por si mesma”⁴⁰. Qazvini apresentou uma introdução crítica à transcrição do original, situando historicamente o manuscrito, evidenciando questões linguísticas, dirimindo erros gramaticais e de ortografia e evidenciando alguns pormenores relativos à vida dos mestres biografados, concluindo ao modo sufi com um provérbio sobre Sahl al-Tustari, “prova viva” da existência dos santos em seu tempo. O livro, que permanece com a edição original, é uma obra *bilíngue* que, inclusive sob o aspecto da materialidade, respeita a direção de leitura em cada idioma; porém, não é inteiramente *bívalve*, na medida em que a introdução do nativo não é traduzida ao inglês, traço significativo da alteridade orientalista: aos persas, a fala do editor nativo; aos europeus, a do intérprete inglês.

Uma vez que Qazvini colaborou com diversos autores orientalistas e se tornou um reputado autor, vale a pena conhecermos um pouco mais sobre ele e sua relação com os tradutores europeus. Mahmoud Omidsalar, baseando-se em fontes persas inacessíveis a nós⁴¹, conta que Mirza era nativo de Qazvín, xiita de provável origem judaica com avançados conhecimentos de persa, árabe, literatura, história, filosofia e jurisprudência islâmica, alto domínio da língua e da literatura francesas

³⁹ NICHOLSON, Reynold Alleyne. Preface. In: ATTAR, Farid Uddin. *Tadhkirat Al-awliya* (*Memoire des Saints*). Edited in the original persian, with preface, indices and variants with a critical introduction by Mírzá Muhammad Bin. 'Abdul-Wahhab-i Qazvini. London: Luzac & Co.; Leiden: E. J. Brill, 1905. Volume III, Part 1. (Persian Historical Texts). p. 16.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ OMIDSALAR, M. Qazvini, Mohammad. In: *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2016. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/qazvini-mohammad>. Acesso em: 4 dez. 2020.

e de técnicas ocidentais de pesquisa que aprendeu por meio da leitura de livros e jornais que ele mesmo traduziu ao persa. O literato era ligado aos modernistas iranianos e tinha bom trânsito político tanto entre membros da corte Qajar quanto do governo de Reza Pahlevi. Sua ida a Londres havia sido motivada pelo irmão, em viagem no país, e este lhe apresentou a Granville Browne, o qual, por sua vez, o indicou ao Gibb Memorial Trust, que lhe encomendou edições de manuscritos. Por ocasião da consulta a um deles em um acervo francês, Mizra se estabeleceu definitivamente em Paris, exceto por um intervalo entre 1915 e 1920, quando se abrigou, por ocasião da guerra, em Berlim, a convite de um diplomata iraniano. Ele retorna para sua terra natal só em 1939 e morre em 1949, aos 72 anos, depois de promover muitos encontros literários em sua casa em Teerã.

Para os orientalistas, Qazvini representava uma qualificada fonte de saber nativo e, entre os compatriotas, um erudito versado no mundo europeu, para sorte da diplomacia cultural do Irã. Primeiro, o pesquisador recebe apoio financeiro do último rei Qajar para suas pesquisas em Paris; depois, quando os Pahlavi ascendem ao poder, obtém uma bolsa de pesquisa no exterior que, em certa ocasião, é incrementada. Mais tarde, em 1928, após encontro na capital francesa com o ministro Abdo Hosayn Timurtash, recebe apoio financeiro para a reprodução fotográfica de importantes manuscritos persas e árabes mantidos nas bibliotecas europeias, com a finalidade de disponibilizá-los nas bibliotecas iranianas, projeto de sua própria autoria. De volta ao Irã, trabalharia, entre outras coisas, na edição de obras clássicas para o Ministério da Educação e Cultura, recebendo do Tesouro Real um salário até sua morte.

Qazvini parece ter se decepcionado com os orientalistas franceses mais renomados da época, como Edgard Blochet e Clément Houart, chamando o próprio Louis Massignon, autor da biografia do místico e mártir Mansur Hallaj, de "charlatão iletrado", com exceções para Reinhart Dozy e Paul Casanova, além de expressar admiração por um grupo muito seletivo de pesquisadores de outras nacionalidades, entre eles Theodor Nöldeke, Alexander George Ellis e Edward Granville Browne, seu admirador e amigo. Amizades à parte, o editor persa teria declarado certa vez que os métodos islâmicos eram superiores aos europeus, enquanto Browne era da opinião que Qazvini sobrepujara conhecimentos fundacionais aos métodos críticos adquiridos na Europa. Omidsalar pondera, por fim, que

ele sintetizou os métodos da formação tradicional muçulmana com o que considerou útil para a abordagem do orientalismo ocidental.

Os linguistas britânicos, como Nicholson, via de regra faziam a recensão de manuscritos por meio de uma análise (*examinatio*) que era muitas vezes heurística, corrigindo os textos com base na colagem (*emendatio* ou *divinatio*) de textos de qualidade e estratos epocais distintos para se complementarem na composição de um “texto arquetípico”, conforme propunha Karl Lachmann, enquanto os franceses se orientavam por Joseph Bédier na reprodução integral de cada manuscrito com o mínimo de interferência. Embora Qazvini se recusasse a reconstituir o chamado *stemma de Lachmann*, parece ter desenvolvido na prática um método editorial híbrido em que combinava critérios genéticos da arte copista islâmica com procedimentos europeus. Ele se distinguiu por validar testemunhos por datação, estabelecer comparações ortográficas, cotejar fontes pela grafia e priorizar a escrita arcaica na reconstrução do *optimus codex*, além de rastrear rigorosamente origens e conexões históricas, incluindo a pesquisa em variantes tardias. É provável que seu método tenha impactado profundamente o modo orientalista de editar manuscritos em publicações que hoje servem de fontes documentais.

Enquanto intelectual comprometido com a defesa do Islã, Qazvini valorizava a colagem cuidadosa com o original, a audição dos mestres e a obtenção de permissões, os três fundamentos do processo de transmissão oral do saber islâmico no trato com documentos escritos; lamenta que “essas tradições nunca se enraizaram entre os iranianos, cujos textos sofreram extensivamente corrupção, enquanto os árabes, que preservam costumes, foram capazes de manter a maior parte da sua literatura clássica livre de erro”⁴², teria dito. Essa era sua opinião com relação à historiografia iraniana moderna, a qual mescla referências medievais historiográficas e literárias – problema que segue ocupando os Estudos Persas⁴³ – e não tanto propriamente em relação à produção *homeless* do período perso-mogol indiano, desconhecida para ele até que coletasse os

⁴² OMIDSALAR, M. Qazvini, Mohammad. In: *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2016. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/qazvini-mohammad>. Acesso em: 4 dez. 2020.

⁴³ Ver “Introduction”, de Charles Melville, em YARSHATER, Ehsan. *A History of Persian Literature*: X. London: Persian Heritage Foundation; I. B. Tauris & Co Ltd, 2012.

manuscritos de Paris. Sua preocupação é antes de ordem científica, com a colagem das fontes, a validação de testemunhos e relatos mais bem observados na ciência histórica (*'ilm al-Tārīḥ*) dos medievais árabes. A inspiração filológica e editorial do persa em Nicholson é notável a partir de 1905 e segue presente na edição comentada de 1925 do *Masnavi*, de Rumi; contudo, não se pode dizer que o *doyen* britânico deu ouvidos ao *moulavi* iraniano com relação ao tratamento histórico de fontes ou ao crivo historiográfico.

Mesmo assim, Nicholson consultaria tudo que havia disponível em termos de historiografia islâmica traduzida e em estudos especializados (de autoria europeia ou nativa) para compor sua *A Literary History of the Arabs*. A bibliografia final é vastíssima nesse sentido, ainda que sua incursão na arte historiográfica não tenha primado, em suas próprias palavras, pela “distinção entre história e lenda por um lado, e entre lenda popular e ficção de antiquário, por outro, [...] o leitor perceberá que um método puramente exato e crítico não pode ser razoavelmente esperado em uma compilação deste escopo”⁴⁴. Com desprezo pelo gênero historiográfico, o autor declara seu pendor pelo literário que “aparece mais do que o histórico”⁴⁵, concluindo: “eu segui meu faro sem hesitar, pois para se tornar interessante aos outros, um escritor deve primeiro ser interessante para si mesmo”⁴⁶.

É nessa mesma sintonia, bem pouco afeita aos marcos científicos (mesmo os dos islâmicos medievais), que Nicholson se dispõe também a refutar a tese histórica das influências estrangeiras no sufismo em *Mystics of Islam* (1914). Na introdução da obra, o autor discute de maneira bastante fundamentada e admite (largamente até) a contribuição de cada uma das correntes religiosas – especialmente do cristianismo, neoplatonismo, gnosticismo e budismo – para a base de formação do sufismo. Contudo, de forma surpreendente para um especialista em literatura e mística persa, não se detém nos elementos herdados do zoroastrismo que, sob

⁴⁴ NICHOLSON, Reynold Alleyne. *A Literary History of the Arabs*. New York: Charles Scribner's Sons; London: T. Fisher Unwin; Cambridge: Cambridge University Press, 1930 (1907). p. X-XI.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

uma observação mais atenta, se mostrariam de capital importância em uma tradição repleta de autores persas. O autor defende a originalidade da hermenêutica sufi em sua exegese corânica e apresenta o pensamento de “santos” e poetas em diferentes lugares e épocas por exemplos literários que confirmariam sua conexão interna à revelação islâmica. Apesar de des-historicizar o que autores, como David Samuel Margoliouth, se esforçavam em historicizar, o que fazia Nicholson senão justamente perscrutar a alma muçulmana e “dar voz” aos seus místicos *sem militar contra* “sua religião, leis, modos, costumes e preconceitos”⁴⁷?

O autor orientalista seguia à risca as determinações das RAS ao mesmo tempo que adotava a estrutura psicocósmica das hagiografias sufis para ser fiel a sua própria autorrepresentação “histórica”, a qual, na realidade, como notou Henri Corbin, é *hierohistórica*, no sentido de desprezar a história, valorizar a sincronicidade e admitir a inversão cronológica⁴⁸. As dimensões onírica e imaginária, onde os mestres sufis se encontram com os profetas e com a verdade divina, são as únicas efetivamente *reais* em face da transitoriedade mundana naquela configuração cósmica em que o *télos* histórico da hégira coincide com a precessão plotiniana da alma. Portanto, o tradutor “historiava” no esquadro de uma historicidade mágico-religiosa, simbólica e circular, remissiva ao preceito corânico e sob seu filtro linguístico, cujo hermetismo servia para ocultar as origens do Islã nas interfaces sincréticas e interreligiosas das quais a mística sufi era, em realidade, o próprio vestígio. Neste caso, a esquizo-história vinha de dentro.

A esse modo de “historiar” Nicholson combinou uma prática tradutória coerente ao *modus operandi* medieval islâmico, cujo modelo fora estabelecido no “movimento tradutório” abássida, que calibrou seus procedimentos e parâmetros para equacionar a transferência de conteúdo, preocupando-se, sobretudo, em adaptar e editar elementos “pagãos” no

⁴⁷ NICHOLSON, Reynold Alleyne. *A Literary History of the Arabs*. New York: Charles Scribner's Sons; London: T. Fisher Unwin; Cambridge: Cambridge University Press, 1930 (1907). p. X-XI.

⁴⁸ LORY, Pierre; VIELLARD-BARON, Jean-Louis. Temps spirituel et hiéro-histoire selon Henry Corbin: une phénoménologie de la conscience psycho-cosmique. *Colloque Henry Corbin et le comparatisme spirituel*, 5 et 6 juin 1999, Milan: Archè Edit, p. 25-37, 2000.

texto-fonte contraditórios à cultura religiosa para a qual seriam vertidos, segundo testemunha o tradutor da época, al Jahiz⁴⁹. Para o pesquisador Hayrettin Yücesoy, o movimento buscava um saber profético pré-diluviano em culturas antigas da vizinhança, tais como a egípcia, a hindu, a persa e, especialmente, a babilônica, para poder legitimar o Islã em uma esfera além da judaico-cristã e, assim, retroalimentar o poder califal; talvez por isso ciências místicas, como a astrologia e a magia, se desenvolveram de forma não excludente com a astronomia, a alquimia etc. na chamada *Era de Ouro Islâmica* (séculos IX-XIII).

Enquanto a própria filosofia foi, sob muitos aspectos, equiparada à profecia, a linguagem profética, arte de traduzir a linguagem divina por excelência, foi defendida pelos filósofos como a forma de comunicação usada pelos místicos, cuja exegese peculiar poderia englobar a alusão poética e o provérbio, visando transpor um conteúdo sapiencial. Nesse sentido, se destacam os dois autores mais influentes no universo sufi, Alghazali (Tus, 1058-1111) e Ibn Arabi (Múrcia, 1165-1240), este último da maior importância para nosso tradutor e pouco conhecido na Europa até o começo do século XX⁵⁰. Após um estudo comparativo da poesia do andalusino com a de Ibn Farid (Egito, 1182-1234), Nicholson se volta para a tradução da coletânea *Tarjumān al-a'shwāq* [Intérprete dos desejos], na qual Ibn Arabi apresentava sua interpretação mística de imagens eróticas e as alusões corânicas e bíblicas contidas em seus versos. No prefácio à tradução da obra, de 1911, o professor de Cambridge relata que, no cotejamento dos manuscritos, necessário para estipular o texto da edição, identificara “um curioso problema de história literária envolvendo a questão da data na qual os poemas e comentários foram compostos”⁵¹.

⁴⁹ YÜCESOY, Hayrettin. Translation as Self-Consciousness: Ancient Sciences, Antediluvian Wisdom and the 'Abbāsīd Translation Movement. *Journal of World History*, Hawaii: University of Hawai'i Press, v. 20, n. 4, p. 535-536, 2009.

⁵⁰ Apenas um de seus 150 textos havia sido editado e se tratava de um breve “glossário de termos técnicos sufis” anexado ao livro *Ta'rifāt* [Sobre a mística], de Jurjani. O glossário foi publicado separadamente em 1845 por Fluegel, sob o título *Definições teosóficas*.

⁵¹ NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The tarjuman al-ashwaq: a Collection of Mystical Odes by Muhyiddin ibn al Arabi*. Edited from three manuscripts with a literal version and

No prefácio da primeira recensão do texto, o poeta dedica os poemas a uma senhorita de origem persa, filha de seu anfitrião em Meca; na segunda, ele explica que escrevia os comentários por incentivo de um teólogo mecano; na terceira, é suprimida a dedicatória e apresentada uma versão concisa da segunda recensão. A datação precisa dos textos permitiria confirmar se foram produzidos quando Ibn Arabi ainda estava em Meca e, assim, aferir o real motivo dos comentários. Nicholson revela a discussão filológica que tivera com Dozy sobre a possibilidade de, já fora de Meca, Ibn Arabi ter incluído os comentários, hipótese que refuta argumentando que o autor encontrava-se ainda na cidade ao escrever, na segunda versão do prefácio:

Quando meu crítico ouviu isso [os comentários] disse a Shamsuddin que nunca no futuro duvidaria da boa-fé de qualquer sufi que afirmasse conferir as palavras utilizadas em linguagem ordinária uma significação mística; que ele tinha uma excelente opinião a meu respeito e que fora favorecido (por meus escritos). Essa foi a ocasião da minha explicação do *Intérprete*⁵².

Apesar do tom de digressão na explanação de Ibn Arabi, Nicholson aceita-a como contemporânea aos acontecimentos e argumenta que o poeta reformularia o prefácio para se resguardar da crítica e evitar que suas analogias “descendessem rapidamente do sublime ao ridículo”⁵³ em uma leitura enviesada. Para o britânico, Ibn Arabi dava uma “precisa e definitiva interpretação de cada linha, quase de cada palavra”⁵⁴ em função de uma característica propriamente árabe “em qualquer caso apta a exagerar detalhes a expensas do todo”⁵⁵. Escolhendo como base o texto da terceira recensão, que é uma colagem feita *a posteriori* (provavelmente pelo copista), e reduzindo a censura do teólogo mecano a uma reprimenda estética, Nicholson apresenta uma tradução repleta de transliterações e termos em grafia árabe não traduzidos, focando suas explanações no

an abridged translation of the author's commentary thereon. London: Royal Asiatic Society, 1911. (Oriental Translation Fund – New Series).

⁵² *Ibidem*, p. 8. (Tradução nossa ao português.)

⁵³ *Ibidem*, p. 9.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

sentido oral de vocábulos árabes em detrimento das imagens e arquétipos na linguagem mística, embora o poeta destacasse o seu papel na teoria da locução teopática (conversa com Deus)⁵⁶.

Após ter aprendido a função “tradutória” dos comentários místico-exegéticos na obra do andalusino e de ter se aventurado a verter do persa um poema filosófico de Muhammad Iqbal⁵⁷, Nicholson se decide por traduzir o *Masnavī Ma'nāwī*, de Jalal Uddin Rumi, apoiando a reconstituição do seu texto arquétipo em “comentários orientais”; afinal, tratava-se do “Corão persa” (assim apelidado por Browne), ele próprio um comentário poético-exegético do Corão árabe. Após cotejamento prévio dos comentários, escolhe utilizar o de Ismail Rusukhi Anqaravi, teólogo mevlevi do século XVII. Como sinalizamos em outra ocasião, essa escolha afetou de forma anacrônica a interpretação semântica de termos relativos à dança naquela poesia, pois Anqaravi rebatizara o rito dançante dos dervixes de “audição” (*samā'*) por causa da censura iniciada no século XIV em âmbito otomano, enquanto Rumi escrevera no século XIII em uma época de liberdade devocional e artística no Islã⁵⁸.

Os demais comentários eram os seguintes: um texto em árabe, escrito por outro teólogo mevlevi, Yusuf ben Ahmad al-Mowlawi (m. 1669), para discípulos sírios; outro em turco para a tradução em seis volumes da obra, publicada pelo governador de Ankara, Abidin Pasha (1843-1906). Além desses, mais três comentários escritos em persa: *Revelações* (1673), de Muhammad Reza, escrito em Lahore e litografado em 1877; o *Comentário ao Masnavi* (1728), de Wali Muhammad Akbarabad, publicado em 1894, e o de Muhammad Abdul Ali (1731-1810), litografado em 1876 e publicado em Lucknow, como os anteriores, e em Bombaim no ano seguinte. Estes últimos se situam, segundo Franklin Lewis, em uma

⁵⁶ ADONIS. *Sufismo y surrealismo*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2008. p. 90-114.

⁵⁷ IQBAL, Muhammad. *The Secrets of the Self (Asrar-e khudi)*. London: MacMillan and Co., 1920.

⁵⁸ O tratado de Anqaravi foi estudado por Alberto Fabio Ambrosio em “Écrire le corps dansant au XVIIe siècle: Ismācīl Rusūkhī Anqaravī”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, p. 113-114, novembro, 2006. Disponível em: <http://remmm.revues.org/2978>. Acesso em: 16 jan. 2021.

única e mesma tradição que remonta a Ahmad Rumi, cujo comentário ao *Masnavi*, de Jalal Uddin, data de 1320⁵⁹. Por que todos esses comentários deveriam ser descartados?

O caminho pelo qual esses documentos chegaram a Nicholson pode nos dar uma pista. Os textos turcos de Anqaravi, Mowlawi e Pasha foram enviados ao britânico por seu correspondente na Turquia, Husayn Danish Bay; os persas, de Akbarabad, Reza e Ali, foram enviados em litografias por Mohammad Shafi, desde Lahore, e haviam sido produzidos sob a orbe liberal do persianato indo-mogol de Akbar, longe da censura que marcou a tradição otomana. Em termos arquivísticos, também se trata de dois tipos distintos de fontes: as turcas, imbuídas de uma legitimidade institucional ou oficial, e as persas, inserindo-se no contexto de difusão da obra persa no continente indiano. Além disso, Nicholson descartou cotejar sua tradução com edições de Teerā e com uma obra em hindustâni do século XIX por considerá-las poluídas e modernizadas demais. Quantas historicidades/alteridades historiográficas não foram encobertas nessa seleção?

A ordem mevlevi era, sem dúvida, a porta-voz oficial de seu mestre fundador e, pós-censura otomana e já sob modernização de Atatürk, estava apta a representá-lo como o mais antigo e novo ícone da mística turca, consentindo em apagar-lhe traços persas (e bizantinos) e em ocultar-lhe refrações semânticas resultantes da censura e *quem sabe* outros indícios guardados naqueles comentários, devidamente omitidos da edição final de 1940. Graças a sua tradução-arquétipo do *Corão persa* e sem nunca ter atravessado as orlas bretãs, Nicholson se tornou um arauto do sufismo. Vale lembrar que a reputação de Qazvini, intelectual nativo que escrevera de patricio para patricio e de iniciado para iniciado, contribuiu para dar repercussão a seus trabalhos entre os iranianos, mas o britânico rejeitou sua *'ilm al-Tārīh* e evitou a todo custo *historicizar* os vocabulários da tradição "oral" sufi. Talvez esse tenha sido o caminho mais curto para confirmar a hipótese de uma origem do sufismo em *escritos místicos anteriores* ao Corão, como aqueles deixados

⁵⁹ LEWIS, Franklin. *Rumi – Past and Present, East and West: The Life, Teachings, and Poetry of Jalāl al-Din Rumi*. London: Oneworld, 2008. p. 475-481.

pelos bizantinos e egípcios dos séculos II ao VI, ou em *textos religiosos zoroastrianos* do período sassânida que, como bem se sabe, foram destruídos pelos primeiros generais muçulmanos. Isso, por conseguinte, poderia levar a uma hipótese similar com relação às próprias “relevações” de Maomé registradas em textos dispersos que Uthman teria queimado para compor a edição “única” de seu recital, talvez de autoria de Hajjaj ibn Yusuf e publicada cem anos após a morte do profeta⁶⁰.

Nicholson é um exemplo curioso de como o pragmatismo classificatório orientalista não conduzia ao cientificismo e nem mesmo ao eurocentrismo, mas a uma forma mística de traduzir. Ele não se guiou por uma autoprojeção eurocêntrica, mas justamente pelo contrário, pela identificação extrema que o levou a aderir à autorrepresentação (e autocensura) islâmica, refratária a uma abordagem crítica da própria história. Nele e em outros autores, a tradução de obras sufis constitui um caso peculiar daquilo que Trivedi, noutra ocasião, chamou de *transação*⁶¹ e que, longe de contradizer, apenas reforça o que Tavakoli-Targhi e Saliba sinalizaram em outra direção: na prática, o projeto orientalista de tradução de fontes teve efeito *ambivalente*: reteve a ciência aos europeus e *disseminou* a paixão religiosa dos islâmicos.

O tradutor canônico de Rumi *ainda* é referência mundial nos estudos da área, inclusive no Brasil, onde estão longe de decifrar o filtro hiero-histórico e, por conseguinte, de compreender o que realmente significava *dançar* no Corão persa do mestre-dançarino. Os Malinche e Tupinambá modernos nunca se inteiraram muito bem da censura às artes performáticas no Islã, incluindo a própria poesia que, por ser a “casa” da tradução profética e matriz estética, foi convertida em ponto

⁶⁰ WARRAQ, Ibn; LAWSON, Todd. The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book. *Journal of the American Oriental Society*, New York: American Oriental Society, v. 3, n. 122, 2002.

⁶¹ TRIVEDI, Harish. *Colonial Transactions: English Literature and India*. Manchester: Manchester University Press, 1995.

de “filtragem” das artes coreomusicais e dramáticas – estas últimas designadas em árabe por *la’ba* (jogo), termo nunca bem decifrado pelos orientalistas⁶². Borges, nosso *doyen* latinoamericano, sequer desconfiaria que Averróis, um árabe na terra do zéjel, talvez não tivesse por desafio, apenas, traduzir tragédia e comédia, mas fazê-lo para as formas elevadas e *lícitas* de poesia?

Tive a vantagem de descobrir a des-historização dessas artes na historiografia islâmica, provocada em parte pela hiero-historicidade sufi, como só alguém com formação em Estudos Orientais, uma espécie de orientalista (!), ironicamente, é capaz de fazer, para recuperar a noção de dança em Rumi em um punhadinho insignificante de 8 ou 9 poemas entre mais de 5 mil odes. Pude fazê-lo porque estou em um país em que há, como se diz, “trânsito de pertença”: você pode ir de manhã à missa; à tarde ao *johrei*; à noite, ao batuque e à pajelança. Historiei a partir da Dança, arte das artes cuja ciência singular é subestimada, sem nunca ter viajado a um país de língua persa, apesar de muitas incursões às cidades históricas daqui, em especial a Minas Gerais, onde conheci a Igreja de Santa Efigênia, na qual era proibida a visita de estrangeiros e turistas, pois seu altar estava esculpido com bananas e búzios em uma sugestiva alusão aos ritos de fertilidade africanos, o que causou mais de 50 anos de litígio com Roma. Tudo isso está documentado e historiado, mas, como a arte da irmandade negra da periferia de Ouro Preto rende menos do que o giro espetacular dos dervixes na capital do antigo Império Otomano, não se tornou tema universal e, por isso, seu teor de resistência herética não foi filtrado nem purificado como o sincretismo sufi pelo Islã. Ainda somos “livres”, ainda; mas um museu nacional foi posto em chamas e é a morte que hoje dança nos corredores de hospitais sucateados.

Aproveitemos, contudo, para renovar o cardápio – e Rumi gostaria dessa metáfora, pois dizia que “os versos são como o pão do Egito, para

⁶² YUNIS, Leandra Elena. *Samatradução*: a dança em um exercício de tradução do gazal de Jalal Uddin Rumi. 2017. Tese (Doutorado em Estudos Judaicos e Árabes) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017. p. 89.

se comerem frescos"⁶³. Alguns poemas líricos do poeta foram lindamente retraduzidos ao português por José Jorge de Carvalho, em 1996, e por Marco Lucchesi, em 2016. O *Masnavi* que temos em português é de Monica Udler Cromberg e Ana Maria Sarda, retraduzido de Edward Henry Whinfield, ao qual Nicholson aderira bastante, e da francesa Eva de Vitray-Meyerovitch. Foi prefaciado pelo *sheik* Omar Ali-Shah, da ordem Naqshbandi, e começa assim:

Escuta a flauta de bambu, como se queixa,
Lamentando seu desterro:
'Desde que me separaram de minha raiz,
Minhas notas queixosas arrancam lágrimas de homens e mulheres.

Meu peito se rompe, lutando para libertar meus suspiros,
E expressar os acessos de saudade de meu lugar.
Aquele que mora longe de sua casa
Está sempre ansiando pelo dia em que há de voltar.
Ouve-se meu lamento por toda a gente,
Em harmonia com os que se alegram e os que choram.
Cada um interpreta minhas notas de acordo com seus sentimentos.

Mas ninguém penetra os segredos do meu coração.
Meus segredos não destoam de minhas notas queixosas,
E no entanto não se manifestam ao ouvido sensual.'
O lamento da flauta é fogo, e não puro ar.
Que aquele que carece desse fogo seja tido como morto⁶⁴!

⁶³ RUMI, Jalal Uddin. *Discourses of Rumi*. Tradução: Arthur John Arberry. Iowa: Omphalokepsis, 1961. p. 133.

⁶⁴ RUMI, Jalal Uddin. *Masnavi*. Tradução: Monica Udler Cromberg e Ana Maria Sarda. Rio de Janeiro: Edições Dervish, 1992. p. 6.

Em inglês, Nicholson apresenta os dísticos espelhados com o texto em persa:

دفتر اول مثنوی

PROEM

IN THE NAME OF GOD THE MERCIFUL, THE COMPASSIONATE

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند	Listen to the reed how it tells a tale, complaining of separations—
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند	Saying, "Ever since I was parted from the reed-bed, my lament, has caused man and woman to moan.
سینه خواهم شرجه شرجه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق	I want a bosom torn by severance, that I may unfold the pain of love-desire.
هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش	Every one who is left far from his source wishes back the time when he was united with it.
من به هر جمعیتی نالان شدم ⁵ جفت بد حالان و خوش حالان شدم	In every company I uttered my grieving cry; I consorted with the unhappy and with them that rejoice.
هر کسی از ظن خود شد یار من از درون من نجست اسرار من	Every one became my friend from his own opinion; none sought out my secrets from within me.
سر من از ناله‌ی من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست	My secret is not far from my complaint, but ear and eye lack the light.
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست	Body is not veiled from soul, or soul from body, yet none is permitted to see the soul.
آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد	This noise of the reed is fire, it is not wind: whoever has not this fire, may he be nothing!

Que eu traduzo direto do persa, da edição de Nicholson, assim:

Ouve a queixa da flauta que sibila
e em dor lancinante se afina:

eu não existiria sem o corte
de que eles e elas se condoem

o peito dos abandonados busco
para ecoar minhas angústias

e nos desenraizados em vão
saudosos dos tempos da união!

aos diferentes grupos acompanho
em tons de ânimo ou desânimo

cada pessoa em si pensa ser meu par
mas meu segredo não deixa escapar

"dor" e "interior" em mim são um só
longe dos olhos e ouvidos sem luz

a alma do corpo não se vela
mas a ninguém é permitido vê-la

o ar deste flautim não é senão fogo
o sopro só atíça a quem arde o fogo

Minha atualização busca manter a homologia da forma sem engessar os dísticos (originalmente decassílabos rimados), permitir a sutil ambiguidade entre profano/sagrado, erótico/místico, como valorizam os persas, e o fluxo prosódico harmônico sem pontuar: marca *scripto*-visual daquela escrita que permite à recitação ser ato interativo e complementar

à recriação. Persigo com isso a dança poética não verbal *historicamente* recriada; percebo que me afino com teorias ainda estrangeiras, não produzidas no coração da minha sociedade colonizada, como gostaria de celebrar com Trivedi, porém preocupadas com a dimensão ideológica *do traduzir*, ou ao menos assim definidas na caleidoscópica abordagem de Álvaro Faleiros⁶⁵. Pois concebo a alquimia de Rumi ao converter o cobre do *eu* no ouro-*outro*, em sentido contrário ao da historiografia tradicional sufi. Do outro lado da quarta Cruzada, na Anatólia do século XIV, uma contracruzada historiográfica se interpôs entre nós e as fontes. Onde hoje há respeitáveis mesquitas e sacrossantos salões mevlevi, nos tempos de Rumi havia templos de *babas* e *qalandares* e igrejas e sinagogas que os mongóis das hordas douradas puseram abaixo e cujos acervos converteram em cinzas: vestígios de uma cultura bizantino-seljúcida que recém-nascia e já era irremediavelmente borrada da face da terra⁶⁶. Os novos-muçulmanos das estepes impuseram a conversão forçada aos dominados, cujos descendentes hoje repetem em turco que Moulana teria sido mestre para os monges gregos locais, quando é ele quem cita Platão em persa.

Penso que a mística de Rumi tem muito mais do impacto da diáspora histórica vivida por ele e depois presenciada cotidianamente nos habitantes de Konya do que da noção pueril e fantasiosa de hégira romantizada por sufis modernos. Sua morte se sincronizou ao cataclisma histórico e amplificou o potencial de catalisação da epifania solar de sua coreopoética, gerada paradoxalmente por um vórtice de espiraladas fatalidades: o raio imperioso do fado na espada de Gengis Khan a desenraizar o poeta e família da terra natal; a perda do pai logo

⁶⁵ A homologia da “forma” é cara a Walter Benjamin e se relaciona com a dimensão ideológica, o que é explorado nas abordagens de Antoine Berman, Henri Meschonnic e, inclusive, Ezra Pound, em FALEIROS, Álvaro. *Traduzir o poema*. Cotia: Atelier Editorial, 2012. p. 19. John Milton considerara as abordagens de Benjamin e Meschonnic tanto desveladoras da ideologia quanto “místicas”, em MILTON, John. *O poder da tradução*. São Paulo: Ars Poetica, 1993. p.138.

⁶⁶ PEACOCK, Andrew Charles Spencer; DE NICOLA, Bruno; YILDIZ, Sara (eds.). *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. United Kingdom: University of Saint Andrews; Ashgate, 2015.

na juventude; o desaparecimento do mestre e amigo Shams de Tabriz; a morte do protetor, o sultão Keykobad e, com ela, do futuro idealizado para Konya, cidade que o acolhera e amara. Tudo isso, em uma dança que ia dos pés às palavras, fez dele algo mais do que o repositório islâmico da velha constatação de que a existência humana, afinal, é tão fugaz e irreal quanto a escanção de palavras em uma linha. “A palavra não morre como um homem, mas como vocábulo. Com ele se desintegra o universo”⁶⁷, disse o rabino Marves e Edmond Jàbes registrou. A mística é conexão, todos sabem; mas do verbo em direção à carne e nela também se ancora a trans-historicidade da manifestação poética, por isso:

Na luz que ilumina e reflete o passado na face translúcida do presente vejo a miríade de existências a se refugiarem nos versos de Jalal Uddin Rumi, o “Esplendor da Fé Bizantino”: polo espiritual, *axis mundi* de um mundo que ainda é. A flauta humana se rompeu no outono de 1273; gentes de “todas as fés”, variadas línguas e nações, seguiram o funeral do mestre que, dizem, foi celebrado por sete noites seguidas em recital musical e dançante, ritual que ainda se realiza⁶⁸.

Referências

ADONIS. *Sufismo y surrealismo*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2008.

ARBERRY, Arthur John. *British Orientalists: Seven Portraits*. London: William Collins, 1943.

BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish. *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*. London/New York: Routledge, 2002.

⁶⁷ JABÈS, Edmond. *Le livre des questions*. Paris: Gallimard, 1964. (L’imaginaire). p. 336.

⁶⁸ Trecho reformulado da tese para livro (em fase de preparação) com base em: YUNIS, Leandra Elena, *Samatradução: a dança em um exercício de tradução do gazal de Jalal Uddin Rumi*. 2017. Tese (Doutorado em Estudos Judaicos Árabes) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017. p. 58-60.

BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. London/USA/Canada: Routledge, 1994.

BRIGGS, John. *History of the Rise of the Mohamedan Power in India: Till the Year A.D. 1612*. Delhi: R.A.S, 1958.

FALEIROS, Álvaro. *Traduzir o poema*. Cotia: Atelier Editorial, 2012.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

IQBAL, Muhammad. *The Secrets of the Self (Asrar-e khudi)*. London: MacMillan and Co., 1920.

IRWIN, Robert. *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. London: Allen Lane, 2006.

JABÈS, Edmond. *Le livre des questions*. Paris: Gallimard, 1964. (L'imaginaire).

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LEWIS, Franklin. *Rumi – Past and Present, East and West: The Life, Teachings, and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, London: Oneworld, 2008.

LORY, Pierre; VIELLARD-BARON, Jean-Louis. Temps spirituel et hiéro-histoire selon Henry Corbin: une phénoménologie de la conscience psycho-cosmique. *Colloque Henry Corbin et le comparatisme spirituel*, 5 et 6 juin 1999, Milan: Archè Edit, p. 25-37, 2000.

LUCCHESI, Marco (org.). *A flauta e a Lua: poemas de Rûmî*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2016.

MAJEED, J. O jargão do Indústão: uma investigação do jargão em urdu e do inglês da Companhia das Índias Orientais. In: BURKE, P.; PORTER, R. (eds.). *Línguas e jargões: contribuições para uma história social da linguagem*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1995.

MESCHONNIC, Henri. *Critique du rythme: anthropologie historique du langage*. Aude: Verdier, 1982.

MESCHONNIC, Henri. *Poética do traduzir*. Belo Horizonte: FAE: Ed. da UFMG, 2009.

MILTON, John. *O poder da tradução*. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

NICHOLSON, Reynold Alleyne. Preface. In: ATTAR, Faríd Uddín. *Tadhkirat Al-awliyá (Memoire des Saints)*. Edited in the original persian, with preface, indices and variants with a critical introduction by Mízá Muhammad Bin.'Abdul- Wahhab-i Qazvíni. London: Luzac & Co.; Leiden: E. J. Brill, 1905. Volume III, Part 1. (Persian Historical Texts).

NICHOLSON, Reynold Alleyne. Preface. In: HUIJWIRI, Ali. *The Kashf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*. London: Luzac and Company, 1911. (E. J. W. Gibb Memorial Series).

NICHOLSON, Reynold Alleyne. Preface. In: *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí*. Edited from the oldest manuscripts available with critical notes, translation and commentary. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac and Co., 1925. Volume I. (E. J. W. Gibb Memorial Series).

NICHOLSON, Reynold Alleyne. *A Literary History of the Arabs*. New York: Charles Scribner's Sons; London: T. Fisher Unwin; Cambridge: Cambridge University Press, 1930.

NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*. London: Luzac, 1940. (E. J. W. Gibb Memorial Series).

NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The tarjuman al-ashwaq: a Collection of Mystical Odes by Muhyiddin ibn al Arabi*. Edited from three manuscripts with a literal version and an abridged translation of the author's commentary thereon. London: Royal Asiatic Society, 1911. (Oriental Translation Fund – New Series).

NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The Mystics of Islam*. London: G. Bell and sons, 2000.

NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The Kitab Al-Luma Fi L-Tasawwuf of Abu Nasr Abdallah B. Ali Al-Sarraj Al-Tusi*: Edited for the First Time, with Critical Notes and Abstract. Whitefish: Kessinger Publishing, 2008.

OMIDSALAR, M. Qazvini, Mohammad. In: *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2016. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/qazvini-mohammad>. Acesso em: 4 dez. 2020.

PEACOCK, Andrew Charles Spencer; DE NICOLA, Bruno; YILDIZ, Sara (eds.). *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. United Kingdom: University of Saint Andrews; Ashgate, 2015.

RUMI, Jalal Uddin. *Masnavi*. Tradução: Monica Udler Cromberg e Ana Maria Sarda. Rio de Janeiro: Edições Dervish, 1992.

RUMI, Jalal ud-Din. *Poemas místicos: Divan de Shams de Tabriz*. Seleção, tradução, introdução: José Jorge de Carvalho. São Paulo: Attar, 2013.

RUMI, Jalal Uddin. *Discourses of Rumi*. Tradução: Arthur John Arberry. Iowa: Omphalokepsis, 1961.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

SALIBA, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. London/ Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2007.

TAVAKOLI-Targhi, Mohamad. Homeless Text of Persianate Modernity. *Cultural Dynamics*, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications, v. 13, n. 3, p. 263-291, 2001.

TRANSACTIONS OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND. London: London/Paris: Parbury, Allen & Co.; Dondey-Dupré et fils, 1830. Volume 2.

TRIVEDI, Harish. *Colonial Transactions: English Literature and India*. Manchester: Manchester University Press, 1995.

WARRAQ, Ibn; LAWSON, Todd. The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book. *Journal of the American Oriental Society*, New York: American Oriental Society, v. 3, n. 122, 2002.

YARSHATER, Ehsan. *A History of Persian Literature: X*. London: Persian Heritage Foundation; I. B. Tauris & Co Ltd, 2012.

YÜCESOY, Hayrettin. Translation as Self-Consciousness: Ancient Sciences, Antediluvian Wisdom and the 'Abbāsīd Translation Movement. *Journal of World History*, Hawaii: University of Hawai'i Press, v. 20, n. 4, p. 535-536, 2009.

YUNIS, Leandra Elena. *Samatradução: a dança em um exercício de tradução do gazal de Jalal Uddin Rumi*. 2017. Tese (Doutorado em Estudos Judaicos e Árabes) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

Nasreddin Khodja: origens, percursos e facetas de um herói popular

*Christiane Damien*¹

Resumo: O humor, a sabedoria, a astúcia e a sandice são traços marcantes de Nasreddin Khodja, personagem presente no folclore da Turquia e de mais de 40 países da esfera de influência turco-islâmica, desde os Bálcãs até a China. Personagem ainda pouco conhecida no Brasil, o presente artigo tem o objetivo de apresentar as discussões a propósito de suas origens e suas características, bem como sua difusão e a disseminação de suas anedotas no Oriente e no Ocidente, envolvendo, inclusive, a esfera digital.

Palavras-chave: Nasreddin, Nasrudin, Juḥā, Djuḥā, Idries Shah.

NASREDIN KHODJA: ORIGINS, PATHS AND FACETS OF A POPULAR HERO

Abstract: Humor, wisdom, cunning and nonsense are salient features of Nasreddin Khodja, a character present in the folklore of Turkey and more than 40 countries in the sphere of Turkish-Islamic influence, from the Balkans to China. A character still little known in Brazil, the present article aims to present the discussions about its origins and particularities, as well as its diffusion and the dissemination of its anecdotes in the East and the West, including the digital sphere.

Keywords: Nasreddin, Nasrudin, Juḥā, Djuḥā, Idries Shah.

Presente no folclore da Turquia e de dezenas de outros países da esfera de influência turco-islâmica, desde os Bálcãs, no sudeste da

¹ Doutora em Letras na área de Estudos Árabes da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP).

Europa, até a Região Autônoma Uigur de Xinjiang, no noroeste da China, Nasreddin é protagonista de narrativas contadas e recontadas desde o final da Idade Média. O humor, a sabedoria, a astúcia e a sandice são traços marcantes desse herói popular de anedotas, piadas, ditos proverbiais e espirituosos que fazem o regalo de ouvintes em cafés, casas de chás, conversas cotidianas, como também divertem e estimulam a reflexão de leitores e espectadores por meio de sua circulação em livros, revistas, jornais, quadrinhos, desenhos animados, teatro de bonecos, séries, filmes etc. Nessa vasta região da Eurásia, muitos adeptos de Nasreddin tentam naturalizá-lo; entretanto, baseando-se na tradição letrada, pesquisadores – como os folcloristas Pertev Naili Boratav (1907-1998) e Albert Wesselski (1871-1939), e os arabistas Charles Pellat (1914-1992) e Ulrich Marzolph (1953-) – tendem a reconhecer suas origens na Anatólia, onde hoje se situa a maior parte da Turquia², a partir da qual ele teria se espalhado para territórios da Ásia e da Europa.

Em torno de seu local de origem, há ao menos duas importantes questões que envolvem a gênese de Nasreddin: a primeira suscita dúvidas quanto à sua autenticidade ao ponderar se ele nada mais seria do que uma versão turca de Djuḥā (ou Juḥā), personagem do folclore árabo-islâmico a cujo caráter ele é semelhante; a segunda, sob outra perspectiva, discute se tal figura teria existência histórica.

Com foco na história da transmissão de textos, a primeira questão é bastante complexa e, por isso, vem sendo alvo de discussões desde o início do século XX³. Quem primeiro pôs em xeque a autenticidade turca de Nasreddin foi o orientalista René Basset (1855-1924) ao considerar que, cronologicamente, a personagem de Djuḥā, bastante conhecida nos países árabes do Levante e do Magrebe, bem como em regiões da Itália (onde é conhecido como Giufà ou Giucca entre os sicilianos, calabreses e

² Para maiores detalhes sobre esse tema, conferir: BORATAV, Pertev Naili. Autour de Nasreddin Hoca. *Oriens*, v. 16, p. 194-223, 31 dez. 1963; PELLAT, Charles. Djuḥā. In: *EI2*, t. II, p. 590-592; MARZOLPH, Ulrich. Naṣr al-Dīn Khodja. In: *EI2*, t. VII, p. 1018-1019.

³ Cf. CHRISTENSEN, Arthur. Jūḥī in the Persian Literature. In: ARNOLD, T. W.; NICHOLSON, R. A. (orgs.). *A Volume of Oriental Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922. p. 129-136; DÉJEUX, J. Djoḥa et la nâdira. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n. 77-78, p. 41-49, 1995.

toscans), é bem anterior à de Nasreddin Khodja, pois o *Livro de anedotas de Djuḥā*/كتاب نوادر جحا [*Kitāb nawādir Djuḥā*] é citado no *Kitāb al-Fihrist*⁴ (987-8), compêndio do livreiro de Bagdá Ibn al-Nadīm (m. 995), enquanto a menção mais antiga ao herói turco data de 1480, como veremos mais adiante. A hipótese lançada por Basset fundamenta-se na ideia de que “no século XV ou XVI, essa coletânea [*Kitāb nawādir Djuḥā*], já passada ao Ocidente *por transmissão oral*, fora traduzida para o turco, tendo como personagem principal certo Nasr eddin Hodja”⁵, personagem cuja existência, segundo o orientalista, é “no mínimo duvidosa”.

No entanto, mediante estudos filológicos, tal hipótese passou a ser posteriormente contestada por pesquisadores como Christensen e Marzolph, para quem a tradução turca do antigo *Kitāb nawādir Djuḥā* nunca fora feita; conseqüentemente, as anedotas de Nasreddin Khodja presentes em manuscritos mais antigos seriam fruto de uma coleção independente, na qual teriam sido acrescidas histórias de circulação oral pertencentes ao antigo livro árabe de Djuḥā⁶. Por essa perspectiva, a tradição narrativa de Nasreddin e de Djuḥā, documentada em suas coleções de manuscritos, teria sido desenvolvida separadamente até meados do século XIX, quando ocorreu de maneira direta e manifesta a reunião de ambos os repertórios na tradição letrada – algo que na tradição oral dos povos da região do Mediterrâneo já acontecia mais lentamente –, mediante adaptações do texto turco de Nasreddin para o árabe, como é o caso da edição de Būlāq de 1880 cujo surpreendente título é *Anedotas de Khūdja Nasruddīn apelidado de Djuḥā de Rūmī* /

⁴ IBN al-NADĪM, Abū al-Faraj Muhammad. *Kitāb al-Fihrist mit Anmerkungen herausgegeben von Gustav Flügel*. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1871. p. 313.

⁵ Cf. BASSET, René. Recherches sur Si Djoh'a et les anecdotes qui lui sont attribuées. In: MOULIÉRAS, A. *Les fourberies de Si Djeh'a, contes kabyles*. Paris: Ernest Leroux, 1892. p. 14.

⁶ CHRISTENSEN, Arthur. Jūhī in the Persian Literature. In: ARNOLD, T. W.; NICHOLSON, R. A. (orgs.). *A Volume of Oriental Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922. p. 130; MARZOLPH, Ulrich. Naṣr al-Dīn Khodja. In: *EI2*, t. VII, p. 1018.

⁷ A locução “*de Rūmī*” indica a região central da Anatólia que pertencera ao Império Romano do Oriente e que fora progressivamente conquistada pelos turcos a partir do final do século XI. Para maiores detalhes sobre essa expressão, cf. nota 13.

نواذر الخوجة نصر الدين الملقب بجحا الرومي [Nawādir al-Khūdja Naṣr al-Dīn al-mulaqqab bi-Djuḥā al-Rūmī]. A partir dessas edições impressas em língua árabe, os egípcios uniram Nasreddin e Djuḥā em uma única figura, fundindo, desde então, seus repertórios narrativos. É, entretanto, importante lembrar que, embora a confusão entre ambas as personagens seja muito comum ainda hoje, há um traço diferencial no caráter delas que se apresenta em seus manuscritos turcos e árabes mais antigos: enquanto na tradição turca há, em uma série de anedotas de Nasreddin, um gosto marcado pela sexualidade, na tradição árabe, tal traço não se apresenta como um elemento distintivo nos textos de Djuḥā.

Até o momento, os manuscritos turcos das narrativas de Nasreddin de que dispomos não permitem conclusões definitivas quanto à sua gênese, dando margem a outras possibilidades, como é o caso das pesquisas que defendem sua origem mameluca ou fatímida no Egito⁸. Da mesma maneira, os diferentes elementos materiais descobertos até o presente não permitem afirmações categóricas acerca de sua existência histórica, o que desperta discussões fervorosas seja no âmbito do interesse acadêmico, seja na esfera do interesse comercial, uma vez que a figura de Nasreddin Khodja atrai a atenção de inúmeros turistas, especialmente na Turquia.

Diante desses impasses, ao lado da abordagem vertical da filologia e da história da transmissão dos textos para a discussão da gênese de Nasreddin, consideramos também importante uma abordagem horizontal, baseada nas marcas do pensamento-espaco-tempo⁹ manifestas em diferentes elementos materiais. Continuando, então, no propósito de abordar suas origens, como também de tratar da questão de sua existência histórica, já anunciada anteriormente, e avançar para suas facetas e percursos, destacaremos, a seguir, determinados traços, melhor dizendo, marcas de Nasreddin em diferentes elementos materiais e imateriais que não só o situam no espaco e no tempo, mas que também fazem

⁸ DÉJEUX, J. Djoḥa et la nâdira. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n. 77-78, p. 43, 1995.

⁹ Para mais detalhes, cf. ATTIE FILHO, Miguel. *Marcas e pensamentos: notas a uma História do Pensamento da Terra*. São Paulo: Attie, 2015.

dele figura engendrada por diálogos culturais entre diferentes povos e, principalmente, uma marca no pensamento-espaco-tempo. Veremos que um exame mais atento dos traços distintivos dessa personagem e de suas narrativas evidencia, sob a presença de entrelaçamentos culturais, uma marca do pensamento místico situado, em particular, na Anatólia do final da Idade Média.

Primeiramente, partindo da denominação de nosso herói popular, observamos a presença das heranças grega, persa e árabo-islâmica na própria configuração do(s) nome(s) da personagem. Essas heranças culturais manifestas na identificação do protagonista de inúmeras anedotas não provoca estranheza se considerarmos que na Anatólia do final da Idade Média – de onde vem o mais antigo registro do nome de Nasreddin Khodja, como veremos adiante – há a intensa convivência entre bizantinos – falantes do grego e, como se sabe, grandes herdeiros da cultura greco-romana – e turcomenos – povos asiáticos de cultura turco-persa e de religião islâmica. O nome Nasreddin vem do árabe نصر الدين [*Naṣr al-Dīn*] / “vitória da fé”, sendo imediatamente seguido pelo título honorífico *khodja* (grafado *hoca* na ortografia turca moderna), palavra vinda do persa clássico خواجه [*khwādja*]¹⁰ / “mestre”, “senhor”, empregada de diferentes modos no mundo islâmico medieval para designar homens de distinção, entre os quais eruditos, vizires, homens ricos, mercadores e professores, função esta, aliás, cumprida pelo nosso herói em várias anedotas em que aparece como professor de escola corânica. Por vezes, ele é chamado de efendi, do turco *efendi* a partir do grego *αυθεντης*; esse título, em uso na Anatólia turca desde o século XIII ou XIV, é costumeiramente posposto ao nome próprio de magistrados, de dignitários religiosos, de sábios, de eruditos, e é semelhante à palavra “mestre” ou “senhor” em língua portuguesa. Já em outras localidades da Ásia, essa personagem também recebe o título de mulá, do persa ملا [*mollā*] a partir do árabe مَوْلَى [*mawlā*], “mestre”, o qual é conferido, sobretudo no mundo turco-iraniano e indo-paquistânês, a personalidades religiosas, a autoridades com profundo conhecimento da religião e das

¹⁰ Não se trata, portanto, de uma distorção do nome da personagem árabe Djuhā, como já sugeriram alguns pesquisadores. Para maiores detalhes, cf. MARZOLPH, Ulrich. *Naṣr al-Dīn Khodja*. In: *EI2*, t. VII, p. 1018.

leis islâmicas. Em termos de seus percursos no espaço e no tempo, no fio dos séculos suas anedotas ultrapassaram as fronteiras geográficas da Anatólia, sobretudo mediante a expansão do Império Otomano a partir do século XIV, fazendo a figura de Nasreddin se popularizar e adquirir as cores locais das diferentes regiões em que adentrava, a começar, mais uma vez, por seu nome: na Grécia, por exemplo, ele é Nastradin Hotzas (Ναστραδίν Χότζας); na Albânia, Nastradin Khodja (Nastradin Hoxha); na Macedônia, Nasradin-Odja (Насрадин-Оџа); na Bósnia e Herzegovina, Nasruddin Khodja (Nasruddin Hodža); na Polônia, Khodja Nasreddin (Hodža Nasreddin); na Bulgária, Nastradin Khodja (Настрадин Ходжа); na Romênia, Nastratin Hodjea (Nastratin Hogeia); no Turcomenistão, Nasreddin Ependi; no Uzbequistão, Afandi; na China, Afantí (阿凡提); no Irã, no Afeganistão e na Índia, Mulá Nasruddin (ملا نصر الدین / मुल्ला नसरुद्दीन), tal como o conhecido escritor britânico sufi de origem indo-afegã Idries Shah (1924-1996) o nomeia em seus livros.

Além das marcas desse diálogo cultural entre diferentes povos, gravadas nas variantes de seu nome, determinadas marcas relativas às suas origens e à sua personalidade histórica também evidenciam, no mínimo, o grande interesse pela figura de Nasreddin. Sua suposta existência é situada pela tradição popular e letrada entre o século XIII e os primeiros anos do século XV, na região centro-sul da Anatólia; mais precisamente, ele teria nascido no vilarejo de Hortu, próximo à cidade de Sivrihisar, na província de Eskisehir, e teria passado a maior parte de sua vida em Akshehir, na província de Konya (chamada Iconium na Antiguidade clássica), onde teria morrido. Em Akshehir, encontra-se seu mausoléu, construído no início do século XX, em substituição a outro, bem mais antigo, o qual, segundo a lenda, teria sido projetado pelo próprio Nasreddin. Trata-se, na verdade, de um cenotáfio, em cuja lápide está gravado o número 386, o qual, considerando seu humor, foi interpretado como sendo a data invertida de sua morte, ou seja, 683 do calendário islâmico, correspondente aos anos 1284-1285 do calendário cristão. Em termos de vestígios materiais, há, também, em um dos muros desse mausoléu, uma inscrição feita por um cavaleiro (*sipāhī*) do sultão otomano Bayezid I (1354-1403), datada do ano cristão de 1393, o que levaria a rejeitar a hipótese de que o suposto Nasreddin histórico teria vivido em torno do século XV, se se considerar que esse mausoléu de fato lhe pertence.

Ao lado desses relatos e desses registros em construções que testemunham, no mínimo, a forte presença dessa personagem no imaginário popular, há também testemunhos de eruditos que o mencionam como personalidade histórica, influenciando não apenas a tradição oral ao longo do tempo, mas também as mais atuais discussões de pesquisadores. Notadamente, destacamos o testemunho do conhecido autor e viajante turco Evliyâ Çelebi (1611-c. 1684), que, em *Seyāḥatnāmeḥ*, além de relatar sua visita ao túmulo de Nasreddin, também cita uma anedota¹¹ na qual essa personagem é retratada em companhia de Tamerlão, o Coxo (*Tīmūr-e Lang*, reg. 1370-1405), conquistador tártaro que invadiu a Anatólia em 1402. Outro exemplo de registro que sustenta a existência histórica de Nasreddin em torno do século XV é o de Dimitrie Cantemir (1673-1723), erudito príncipe da Moldávia que durante vinte anos viveu em Constantinopla, atual Istambul. Em sua obra *Historia incrementorum atque decrementorum Aulæ Othomanicæ*, escrita entre 1714 e 1716, ele registra que livros turcos por ele consultados traziam o encontro entre Tamerlão e Nasreddin, a quem Cantemir confere o epíteto de “Esopo dos turcos”¹². Um desses registros relata que Nasreddin teria impedido o saque da cidade de Yenishehir por Tamerlão graças às suas fábulas, que encantaram o brutal conquistador a ponto de fazê-lo se esquecer de seu terrível intento – estratégia, aliás, bastante similar à da grande artífice da matéria narrada, Shahrazād, personagem símbolo da palavra sustentada sob o fio da espada no livro das *Mil e uma noites* e, portanto, protagonista por excelência na arte de narrar em troca da conservação da vida.

Diferentes registros em torno da figura de Nasreddin, como os que aqui citamos, engendram suas origens na Anatólia e, sobretudo, alimentam hipóteses acerca de sua suposta existência histórica. Ao lado dessas fontes, novos fatos e circunstâncias de sua vida vêm se tornando cada vez mais detalhados à medida que se distancia a época de sua suposta vida, como ocorre com demais tradições populares, o que, sem dúvida, evidencia a forte presença dessa personagem no cenário cultural turco,

¹¹ Cf. MARZOLPH, Ulrich. Naşr al-Dīn. In: *EI2*, t. VII, p. 1018.

¹² Para os vários registros sobre Nasreddin, cf. CANTEMIR, Dimitrie. *Histoire de l'Empire Othoman où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa décadence*. Paris: Chez Despillay, 1743. p. 58. Tomo 1.

mas que também, por outra perspectiva, pode alimentar somente meras especulações. Assim, se por um lado há quem defenda veementemente sua personalidade histórica, por outro, há quem defenda que ele seja tão só uma ficção criada por contadores de histórias.

Passando agora à materialidade dos textos narrativos, é significativo observar que a tradição situa Nasreddin em períodos bastante importantes da História da Turquia, evocados em suas anedotas por meio de fatos e personagens históricos, pela menção de lugares, por retratos de hábitos e costumes, bem como por referências que marcaram o pensamento da época, como é o caso do sufismo, corrente mística do Islã. Em anedotas ambientadas no século XIII, por exemplo, Nasreddin Khodja interage com personalidades históricas, entre as quais o sultão Alaoddin Keykabad I (reg. 1220-1237), o mais destacado monarca do Sultanato Seljúcida de Rūm¹³ (c. 1081-1308), dinastia turca descendente dos Grandes Seljúcidas que governaram a Pérsia, o Iraque e a Ásia Central, adepta do Islã sunita e fortemente influenciada pela cultura persa. Ao circunstanciar a existência de Nasreddin ao longo do século XIII, a tradição situa grande parte de sua vida na região de Konya, capital do Sultanato Seljúcida de Rūm, em um momento de pujança econômica e, em especial, de grande florescimento cultural, atestado, sobretudo, pela presença de pensadores, místicos sufis e poetas muçulmanos que ainda hoje são admirados, estudados, lidos e recitados em diferentes partes do mundo. Entre eles, destacamos, em primeiro lugar, o andaluz Ibn 'Arabī (1165-1240), que viveu em Konya e em Malatya, onde escreveu obras como *Epístola das luzes* (*Risālat al-anwār*) e *Termos técnicos sufis* (*Işīlāḥāt al-ṣūfiyya*); seu amplo conhecimento das ciências esotéricas e exotéricas foi uma referência para os sufis, como

¹³ Na tradição islâmica desse período, a palavra *rūm* refere-se, em geral, ao mundo greco-romano, podendo, portanto, designar os romanos, os gregos e, mais frequentemente, os bizantinos ou seus respectivos impérios. É importante lembrar que o termo "bizantino" foi cunhado apenas no século XVI na Alemanha e que, portanto, os habitantes do que foi chamado Império Bizantino o reconheciam apenas como Império Romano, tal como se apresenta no léxico árabe. Assim, no nome da dinastia seljúcida, em particular, a locução "*de rūm*" designa o centro-sul da Anatólia que pertencera ao Império Romano do Oriente (330-1453), um império cristão greco-oriental. Atualmente, o Sultanato Seljúcida de Rūm também é chamado pelos turcos de Estado Seljúcida da Anatólia (*Anadolu Selçuklu Devleti*).

também despertou o respeito e a admiração de sultões seljúcidas. Yunus Emre (m. 1320-2), poeta turco e místico, é outro nome importante no meio cultural da época; sua poesia teve importância central na disseminação da doutrina sufi na Anatólia. E, por fim, destacamos o poeta sufi de origem persa Djalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (1207-1273), autor de *Masnavī Ma'nāwī*, longo poema escrito em persa; ele passou a maior parte de sua vida na Anatólia (daí a justificativa de seu último nome, isto é, Rūmī) e estabeleceu, em Konya, as bases da ordem Mevlevi, conhecida no Ocidente como ordem dos dervixes rodopiantes, influenciando profundamente o sufismo.

Conforme podemos observar, a tradição costuma situar Nasreddin Khodja em um período de importantes autores do sufismo. Essa ampla circulação do pensamento místico na Anatólia do século XIII marca de tal forma a figura de Nasreddin Khodja que, no fio dos séculos, o caráter dessa personagem foi também tecido por tons da mística islâmica em textos da tradição letrada, de maneira que o próprio protagonista Nasreddin Khodja tornou-se uma marca desse tipo de pensamento. A associação da figura de Nasreddin à corrente mística do Islā pode ser observada em textos desde o final do século XV, isto é, duzentos anos após sua suposta morte; como exemplo, temos uma interpretação mística da personalidade de Nasreddin Khodja em *Saltuknāme*, um épico escrito por Ebu 'l-Khayr Rūmī em 1480, no qual nosso protagonista aparece como um dervixe, cujo mestre é o mesmo do lendário dervixe Sari Saltuk¹⁴; por sinal, até o presente, esse é o documento mais antigo em que é mencionado o nome de Nasreddin Khodja. Na esteira dessa tradição mística, Nasreddin protagonizou inúmeras historietas imbuídas de sabedoria sufi e, assim, mantendo seus traços peculiares de associar sandice e astúcia, essa personagem acabou por participar da transmissão de certos aspectos dessa corrente mística do Islā até os dias de hoje, como é o caso, sobretudo, das publicações de Idries Shah, que inscrevem Nasreddin na esfera do pensamento sufi. É, entretanto, importante lembrar que a relação entre Nasreddin Khodja e a mística sufi é uma das facetas dessa personagem, uma vez que, na passagem dos séculos e na amplidão dos

¹⁴ Cf. BORATAV, Pertev Naili. Autour de Nasreddin Hoca. *Oriens*, v. 16, p. 194-195.

espaços onde ele habita o imaginário de vários povos, tal personagem coleciona outras faces, cristalizando uma série de anedotas, aforismos, provérbios e piadas de diversas origens e de diferentes personagens burlescas da tradição popular.

Como já mencionamos anteriormente, em termos de sua gênese e de sua personalidade histórica, para além do século XIII, a tradição oral e a tradição letrada também circunstanciam Nasreddin Khodja na Anatólia entre os séculos XIV e XV, ao colocá-lo em diálogo com Tamerlão, muitas vezes até mesmo no interior de sua corte, ocupando a função pouco provável de bufão conselheiro. Por essa perspectiva, em termos históricos, Nasreddin teria presenciado a aurora do Império Otomano, governado por sultões como Bayezid I, e teria travado contato com Tamerlão antes da sangrenta Batalha de Ancara, quando o sultão turco-otomano Bayezid I fora capturado e preso pelo conquistador tártaro em 1402, e morto em cativeiro no ano seguinte, conduzindo a uma crise de sucessão no império nascente e ao adiamento da tomada de Constantinopla pelos otomanos por meio século¹⁵. Tendo em vista tal circunstância, não podemos deixar de notar que o riso, o deboche, a ironia que engendram as muitas anedotas protagonizadas por Nasreddin em companhia de Tamerlão soam como uma revanche dos turcos contra a figura do violento conquistador e, talvez, como um meio de lidar com a memória desses tempos penosos de disrupção, marcados pela violência, pelo temor, pela fome e pela morte. Quanto à função exercida por Nasreddin em tais anedotas, a tradição subverte a História ao fazer de nosso Khodja o bufão conselheiro de Tamerlão, uma vez que, segundo registros históricos, como o de Hammer (1774-1856)¹⁶, o conquistador tártaro não era nada afeito a bufões.

Em suas narrativas, afora as relações com os poderosos, nas quais ocorrem mais claramente referências ao tempo histórico de Nasreddin, há também situações cotidianas envolvendo esposas, filhos, discípulos, vizinhos, juízes, religiosos, seu asno e situações dele consigo mesmo. Nem

¹⁵ Sobre a invasão de Tamerlão na Anatólia, a Batalha de Ancara e suas consequências, conferir HAMMER-PURGSTALL, Joseph Freiherr von. *Histoire de l'Empire Ottoman*. Paris: Imprimerie de Béthune et Plon, 1844. p. 112-138. Tomo 1.

¹⁶ *Ibidem*, p. 113.

rico nem poderoso, ele aparece, às vezes, como um simples camponês ou, então, desempenhando as funções de cádi (juiz muçulmano), de pregador ou de professor, como sugere o próprio título Khodja, mas, na maior parte das anedotas, ele é um aldeão apegado ao seu pequeno pedaço de terra e sempre de olho no quintal de seu vizinho. Em tais narrativas presentes em manuscritos turcos, o mundo de Nasreddin, seja em suas relações com poderosos, seja em sua vida prosaica, é engendrado por diferentes referências à cosmovisão, aos hábitos e costumes, às crenças presentes na Anatólia medieval, resultantes do legado de povos que ali deixaram suas marcas culturais. *Grosso modo*, algumas dessas referências que engendram as narrativas de Nasreddin Khodja são, por exemplo, na esfera das ciências, a Astronomia, a Astrologia e a Medicina, saberes estes bastante caros ao mundo árabo-islâmico medieval; na esfera dos hábitos e costumes, o *ḥammām*, banho turco herdado das termas romanas; na esfera militar, o arco e flecha, arma símbolo dos seljúcidas; e na esfera mística, há, de maneira mais evidente, a figura do *qalandar*¹⁷, dervixe com barba, sobrancelhas e cabeça raspadas que, no século XIII, além de vagar como andarilho, vivia em monastérios espalhados pela Anatólia.

Esses vários elementos histórico-culturais elencados erigem Nasreddin Khodja e seu mundo. Eles são, portanto, registros materiais e imateriais (não se pode esquecer a transmissão oral) que fazem de Nasreddin um herói popular turco, situado na Anatólia entre o século XIII e o início do XV, uma personagem cuja personalidade histórica é incerta, um protagonista engendrado sob o diálogo de diferentes povos e, da mesma maneira, uma marca do pensamento-espaco-tempo, na medida em que é, também, moldado pelo pensamento místico sufi cultivado nessa época e nesse lugar.

¹⁷ Nome dado aos membros de uma classe de dervixes atuante, especialmente no século XIII, no mundo islâmico, em uma área que se estendia do Turquestão, no leste, até o Marrocos, no oeste. Os dervixes, entre persas e turcos, mais estritamente, designam religiosos mendicantes, chamados em árabe de faquires. Cf. YAZICI, Tahsin. Kalandar, Kalandariyya. In: *EI2*, t. IV, p. 472-474. Sobre as diferenças e as relações entre sufis, dervixes e *qalandaris*, cf. TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971. p. 264-269.

Passando, agora, propriamente, aos traços psicológicos desse herói popular, o que primeiro nos chama a atenção é sua ambiguidade. Imbuído de um caráter ambivalente, com traços do simplório e do finório, do tolo e do ladino, ele estabelece relações entre coisas que aparentemente nada têm a ver entre si, evidencia a brutalidade do real, afrouxa as convenções. Com tal perspectiva, o Khodja protagoniza anedotas que não apenas divertem, mas que também nos fazem refletir, pois as múltiplas situações evocadas em suas histórias dialogam com as que ainda hoje vivemos. Ao presenciar seu caráter tão peculiar, engendrado por tais traços aparentemente inconciliáveis, muitas vezes rimos, perplexos, sem saber se sua estratégia é fazer-se de idiota ou se sua idiotice é tamanha que chega a desarmar a lógica de seu interlocutor. Muito diferente do herói épico, Nasreddin Khodja configura-se, muitas vezes, como um anti-herói, uma vez que, além de se mostrar insolente, covarde ou atrevido em várias de suas historietas, também não hesita em roubar quando pode fazê-lo. Não se trata, portanto, de um humor centrado apenas em sátira social, mas também na sátira de concepções de vida, de valores, de ideologias, e que não deixa de desafiar a figura dos poderosos. De todo modo, a peculiaridade de seu caráter engendra inumeráveis anedotas que nos convidam a explorar o mundo sob diferentes perspectivas, a refletir sobre o comportamento humano, a pensar sobre nós mesmos, sobre o Outro, sobre o Eu e o Outro.

O caráter peculiar de Nasreddin Khodja se desdobra em seu método, que desafia a lógica e apoia-se no relativo, fazendo surgir o absurdo; nas anedotas, tal método fragiliza as fronteiras do verdadeiro e do falso, da inteligência e da idiotice, tendo como resultado o riso e a reflexão para questões complexas como: *qual é a realidade? Eu sou eu?* Tais questionamentos, aliás, são mais evidentes nas narrativas em que Nasreddin, estranhamente, se despoja de sua identidade, como é o caso da anedota em que ele, sem conseguir achar sua casa, pede ajuda a um passante que, prometendo encontrá-la, o conduz a um monastério de *qalandaris*; no decorrer da madrugada, os dervixes raspam-lhe toda a cabeça enquanto ele dorme e, no dia seguinte, ao sair dali, passa por uma fonte, olha-se no espelho d'água e não mais se reconhece; ao chegar à sua casa, ele diz à sua esposa: "ó mulher, alguém me trocou por um *qalandar*; você por acaso não tem notícias de mim? Pelo menos, eles me devolveram

minha casa!"¹⁸. Nessa anedota, se as coisas que circundam Nasreddin Khodja aparentam estar no mesmo lugar, ele próprio, depois de passar pela experiência no monastério, não parece estar; a estranha lógica do incrível Khodja instaura o absurdo, desperta o riso e provoca a reflexão sobre ser, existir, diferenciar-se do Outro, procurar a si mesmo a fim de se encontrar; eis a questão da identidade, tão cara ao pensamento místico.

Ao subverter a lógica e abrir espaço para a encenação do ridículo e, em especial, do absurdo, Nasreddin também desnuda a pretensão, o egoísmo, a ambição, a hipocrisia, a vaidade, a preguiça, o preconceito, o conformismo, o devaneio, entre outras tendências humanas, levando-nos, pelo delicioso sabor do riso, a experimentar a trilha expressa pelo milenar aforismo grego "conhece-te a ti mesmo".

Essa faceta ambígua de nosso herói associada ao seu inusitado método e ao teor reflexivo de suas anedotas vêm conquistando públicos cada vez mais diversos no mundo ao longo do tempo, indo muito além da vasta área de influência turco-islâmica. Se as anedotas de Nasreddin Khodja já circulavam, ao menos oralmente, pelos Bálcãs no século XVII, elas também não deixaram de alcançar o oeste da Europa na esfera letrada: durante o longo período em que morara em Constantinopla, o orientalista francês Antoine Galland (1646-1715), primeiro tradutor das *Mil e uma noites*¹⁹, conheceu as historietas do tolo sábio e elas lhe chamaram tanto a atenção que, além de traduzir do turco ao francês algumas dessas anedotas e inseri-las na obra *Les paroles remarquables, les bons mots et les maximes des orientaux*²⁰, ele também realizou uma cópia completa de um manuscrito turco com facécias de Nasreddin Khodja; atualmente, esse manuscrito de Galland se encontra na Biblioteca Nacional da França, junto a outros manuscritos turcos também dedicados a essa personagem.

Na segunda metade do século XIX, em meio ao *boom* dos estudos orientais na Europa, surgiu, a partir de uma tradução direta de manuscritos turcos por Jean Adolphe Decourdemanche (1844-1916), a obra *Les*

¹⁸ DAMIEN, Christiane. *As aventuras de Nasreddin Hodjá*. São Paulo: Attie. (Prelo)

¹⁹ *LES MILLE ET UNE NUITS*. Traduction d'Antoine Galland. Paris: Garnier, 1955. 3 v.

²⁰ GALLAND, Antoine. *Les paroles remarquables, les bons mots et les maximes des orientaux*. Paris: Simon Benard, 1694.

*plaisanteries de Nasr-Eddin Hodja*²¹. No início do século XX, o folclorista alemão poliglota Albert Wesselski publicou *Der Hodscha Nasreddin*²², uma coletânea que envolveu fontes diversas – entre as quais as anotações do príncipe moldavo Dimitrie Cantemir – registradas em várias línguas, como turco, árabe, berbere, sérvio, maltês, grego, croata, siciliano e calabrês. Mas foi somente na segunda metade do século XX, em 1966, a partir de *The Exploits of the Incomparable Mulla Nasrudin*, de Idries Shah²³, que esse protagonista de fato se popularizou no Oeste Europeu e nas Américas.

Como consequência dessa ampla disseminação de suas anedotas em diversos países do Oriente e do Ocidente, veio também o reconhecimento de seu valor cultural e de seu importante papel no diálogo entre culturas e civilizações pela Unesco, que homenageou Nasreddin Khodja ao longo do ano de 1996 (“Unesco Nasreddin Hodja Year”), reunindo povos de diferentes nacionalidades em uma série de atividades culturais, seja para celebrar a personagem e suas anedotas, seja para promover ampla discussão entre pesquisadores da área.

No campo da circulação de suas anedotas entre o grande público, nas duas primeiras décadas do século XXI, além de termos surgido no mercado editorial europeu um novo impulso em publicações de traduções das facécias de Nasreddin Khodja, também pudemos acompanhar a enorme disseminação de suas historietas pela internet, em *blogs* e em *sites*, bem como em redes sociais como Facebook e WhatsApp.

Assim, se no passado a figura de Nasreddin Khodja se difundia de boca em boca ou na pena de copistas do mundo islâmico, na contemporaneidade essa personagem, da mesma maneira, continua a circular na oralidade e na escrita, só que agora envolve também o mundo digital. Na medida em que vai percorrendo vários territórios, tal como ocorre há séculos, ele vai absorvendo histórias variadas pertencentes, de início, a outras personagens; um caso bastante ilustrativo desse

²¹ DECOURDEMANCHE, Jean Adolphe. *Les plaisanteries de Nasr-Eddin Hodja*. Paris: Ernest Leroux, 1876.

²² WESSELSKI, Albert. *Der Hodscha Nasreddin*. Leipzig: A. Duncker, 1911.

²³ SHAH, Idries. *The Exploits of the Incomparable Mulla Nasrudin*. London: Isf Publishing, 2015.

fenômeno, ocorrido agora na esfera digital e observado, em nosso caso, em línguas modernas, é uma historieta denominada “Nasrudin e a Peste”, aqui transcrita conforme circulou em diferentes redes sociais, principalmente entre março e abril de 2020:

A Peste ia a caminho de Bagdá quando encontrou Nasrudin. Este lhe perguntou:

— Aonde vais?

A Peste respondeu-lhe:

— Bagdá, matar dez mil pessoas.

Depois de um tempo, a Peste voltou a encontrar-se com Nasrudin.

Muito zangado, o mulá disse-lhe:

— Mentiste-me. Disseste que matarias dez mil pessoas e mataste cem mil.

E a Peste respondeu-lhe:

— Eu não menti, matei dez mil. O resto morreu de medo.

(Conto da tradição sufi²⁴)

Essa breve narrativa atribuída a Nasreddin, ou Nasrudin, como é mais conhecido no Oeste Europeu e nas Américas, circula em revistas e livros de língua inglesa e francesa desde, pelo menos, o início do século XX, tendo como interlocutores da Peste outras personagens. Como exemplo, no livro *The Physiology of Faith and Fear or the Mind in Health and Disease* (1912), do psiquiatra norte-americano William Samuel Sadler

²⁴ Entre várias páginas da internet que citam essa história, cf. as seguintes: MACHADO, Júlio. Nasrudin e a peste (Conto da tradição sufi.). *Bibliotecas Clara de Resende. Blog*. Disponível em: <http://bibliotecaescolarclararesende.blogspot.com/2020/04/nasrudin-e-pesto-conto-da-tradicao-sufi.html>. Acesso em: 17 nov. 2020. FALJAOU, Amid. Les contes soufis, le pape Grégoire et notre peur ancestrale du corona. *Tendences/Trends*. 18 mar. 2020. Disponível em: <https://trends.levif.be/economie/magazine/les-contes-soufis-le-pape-gregoire-et-notre-peur-ancestrale-du-corona/article-normal-1266041.html>. Acesso em: 17 nov. 2020. METTAN, Guy. La politique de la peur, ça suffit!, *Bon pour la tête*. 13 abr. 2020. Disponível em: <https://bonpourlatete.com/actuel/la-politique-de-la-peur-ca-suffit>. Acesso em: 17 nov. 2020. FITTS, Catherine Austin. *Nasrudin and the Plague. Solari Report*. 21 fev. 2020. Disponível em: <https://home.solari.com/catherines-money-markets-report-march-05-2020/>. Acesso em: 17 nov. 2020. NANTE, Bernardo. El coronavirus y la pandemia del miedo. *TN y La Gente*. 12 mar. 2020. Disponível em: https://tn.com.ar/opinion/el-coronavirus-y-la-pandemia-del-miedo_1041970/. Acesso em: 17 nov. 2020.

(1875-1969)²⁵, o autor conta essa mesma narrativa a fim de ilustrar seu argumento sobre a atuação do fator psíquico na resistência do corpo, porém, em seu registro, o interlocutor da Peste é um “peregrino oriental”. Outro exemplo dessa mesma narrativa aparece na revista bilíngue *France-Asie*²⁶, na qual George B. Walker registra essa história como um conto persa e o traduz desse idioma para o francês; aqui, no lugar do peregrino oriental, temos um “sufi” na função de interlocutor da Peste. Com a popularização da internet, passou a circular na primeira década de nosso século, como já dito, em *blogs*, *sites* e em redes sociais, em língua inglesa, portuguesa, francesa e espanhola, essa mesma narrativa, porém, o interlocutor da Peste já não é um sufi ou um peregrino oriental, é o próprio Nasreddin. Observemos que, no processo de atribuição da narrativa a essa personagem, se mantém a figura do oriental, mas se oblitera uma personagem anônima, inexpressiva para enfrentar a Peste, a fim de inserir nada menos que o divino Nasreddin para cumprir tal função. Outro ponto a ser observado é que, diferentemente das versões impressas em inglês e em francês aqui mencionadas, há em “Nasrudin e a Peste” das páginas da internet o lembrete “Conto da tradição sufi” ao final do texto, sempre mantido nas versões digitais em inglês, francês e espanhol, reforçando, nos meios culturais europeu e americano, a identificação de Nasreddin com a tradição sufi, tendência esta verificada nos livros de Idries Shah, grande divulgador dessa personagem no Ocidente.

Poderíamos, então, nos perguntar quais seriam os possíveis efeitos dessa mudança de personagem para a anedota em questão. Entre os que já conhecem Nasreddin, o teor dessa história pode ganhar maior penetração, afinal, trata-se da figura de um mestre da sabedoria popular que há séculos tem instigado seus ouvintes/leitores a ver a vida por outras perspectivas; para aqueles que ainda não o conhecem, sua menção pode, no mínimo, conferir maior credibilidade para a matéria narrada em relação àquela cuja personagem sequer é definida. Assim, seguindo a tendência já constatada na tradição letrada desde o século XV, de se

²⁵ SADLER, William Samuel. *The Physiology of Faith and Fear or the Mind in Health and Disease*. Chicago: A. C. McClurg & Co., 1912. p. 270-271.

²⁶ Cf. WALKER, George B. Cinq contes Persans. *France-Asie, Revue bilingue des problèmes asiatiques et de synthèse culturelle*, v. 7, n. 65, p. 461-163, out. 1951.

atribuir a Nasreddin histórias pertencentes a outras personagens ou a outras tradições culturais, observamos, em línguas modernas, mais uma anedota entrar para o rol das historietas protagonizadas por esse herói popular, porém, agora, após a revolução digital por que passamos, esse fenômeno se dá também no mundo da internet.

Sobre tal texto cabe ainda, a título de desfecho, uma observação. Entre março e abril do ano de 2020, quando a pandemia da Covid-19 já havia alcançado praticamente todo o planeta, o riso fez-se muito presente como uma reação contra o terror da morte, contra o medo da doença que circulava invisível, contra o temor arquetípico da peste. Então, nesse período, entre os inúmeros *memes*, também circulou amplamente na internet, em redes sociais e em sites de países mais a leste ou a oeste de nosso planeta, ao menos em inglês, em espanhol, em francês e em português, a anedota já referida “Nasrudin e a Peste”. Nesse momento em que os humanos lançaram mão do humor para rir de sua própria miséria, a fim de tornar o fardo mais leve, lá estava, mais uma vez, a figura de Nasreddin Khodja, entre Oriente e Ocidente, instigando-nos a refletir sobre nossa condição, a pensar sobre nossas ações, a buscar o que somos.

Nasreddin Khodja, herói popular de inúmeras anedotas cultivadas inicialmente na esfera de influência turco-islâmica, é uma figura que vem atravessando séculos, habitando o imaginário de diferentes povos, divertindo gerações e gerações e levando seu mundo aos mais distantes lugares, para muito além das fronteiras dos países onde é parte do folclore. Uma vez que conhecemos esse mundo tecido em torno do divino Nasreddin Khodja, cada anedota findada é um convite para nos pretermos aos fios de mais uma de suas infindáveis histórias.

Referências

ATTIE FILHO, Miguel. *Marcas e pensamentos: notas a uma História do Pensamento da Terra*. São Paulo: Attie, 2015.

BASSET, René. Recherches sur si Djoh'a. In: MOULIÉRAS, A. *Les fourberies de Si Djeh'a, contes kabyles*. Paris: Ernest Leroux, 1892.

BORATAV, Pertev Naili. Autour de Nasreddin Hoca. *Oriens*, Leiden: Brill, v. 16, p. 194-223, 31 dez. 1963.

CANTEMIR, Dimitrie. *Histoire de l'Empire Othoman où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa décadence*. Paris: Chez Despilly, 1743. Tomo 1.

CHRISTENSEN, Arthur. Júhí in the Persian literature. In: ARNOLD, T. W.; NICHOLSON, R. A. (orgs.). *A Volume of Oriental Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

DAMIEN, Christiane. *As aventuras de Nasreddin Hodjá*. São Paulo: Attie. (Prelo)

DECOURDEMANCHE, Jean Adolphe. *Les plaisanteries de Nasr-Eddin Hodja*. Paris: Ernest Leroux, 1876.

DÉJEUX, J. Djoħa et la nâdira. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n. 77-78, p. 41-49, 1995.

FALJAOU, Amid. Les contes soufis, le pape Grégoire et notre peur ancestrale du corona. *Tendences/Trends*. 18 mar. 2020. Disponível em: <https://trends.levif.be/economie/magazine/les-contes-soufis-le-pape-gregoire-et-notre-peur-ancestrale-du-corona/article-normal-1266041.html>. Acesso em: 17 nov. 2020.

FITTS, Catherine Austin. Nasrudin and the Plague. *Solari Report*. 21 fev. 2020. Disponível em: <https://home.solari.com/catherines-money-markets-report-march-05-2020/>. Acesso em: 17 nov. 2020.

GALLAND, Antoine. *Les paroles remarquables, les bons mots et les maximes des orientaux*. Paris: Simon Benard, 1694.

HAMMER-PURGSTALL, Joseph Freiherr von. *Histoire de l'Empire Ottoman*. Paris: Imprimerie de Béthune et Plon, 1844. Tomo 1.

IBN, al-NADĪM; ABU, al-Faraj Muhammad. *Kitāb al-Fihrist mit Anmerkungen herausgegeben von Gustav Flügel*. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1871.

LES MILLE ET UNE NUITS. Traduction d'Antoine Galland. Paris: Garnier, 1955. 3 v.

MACHADO, Júlio. Nasrudin e a peste (Conto da tradição sufi.). *Bibliotecas Clara de Resende. Blog*. Disponível em: <http://bibliotecaescolarclararesende.blogspot.com/2020/04/nasrudin-e-peste-conto-da-tradicao-sufi.html>. Acesso em: 17 nov. 2020.

MARZOLPH, U. Naṣr al-Dīn Khodja. In: *EI2*, t. VII, p. 1018-1019.

METTAN, Guy. La politique de la peur, ça suffit! *Agefi.com*. 13 abr. 2020. Disponível em: <https://www.agefi.com/home/acteurs/detail/edition/online/article/la-politique-de-la-peur-ca-suffit%21-495588>. Acesso em: 17 nov. 2020.

NANTE, Bernardo. El coronavirus y la pandemia del miedo. *TN y La Gente*. 12 mar. 2020. Disponível em: https://tn.com.ar/opinion/el-coronavirus-y-la-pandemia-del-miedo_1041970/. Acesso em: 17 nov. 2020.

PELLAT, Charles. Djuḥā. In: *EI2*, t. II, p. 590-592.

SADLER, William Samuel. *The Physiology of Faith and Fear or the Mind in Health and Disease*. Chicago: A. C. McClurg & Co., 1912.

SHAH, Idris. *The Exploits of the Incomparable Mulla Nasrudin*. London: Isf Publishing, 2015.

TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971.

WALKER, George B. Cinq contes Persans. *France-Asie, Revue bilingue des problèmes asiatiques et de synthèse culturelle*, v. 7, n. 65, p. 461-163, out. 1951.

WESSELSKI, Albert. *Der Hodscha Nasreddin*. Leipzig: A. Duncker, 1911.

YAZICI, Tahsin. Kalandar, Kalandariyya. In: *EI2*, t. IV, p. 472-474.

Crítica da contemporaneidade

A epidemia do “amor”: uma etnografia por dentro do *cuidado perigoso* na Serra Leoa

Denise Pimenta¹

Resumo: O presente ensaio é resultado de minha pesquisa de doutoramento em Antropologia Social que objetivou entender o porquê de mais mulheres do que homens terem morrido por conta do vírus ebola na Serra Leoa entre os anos de 2014 a 2016. Para tanto, por meio de uma descida ao cotidiano das serra-leonenses, pude observar que, apesar da grande espetacularização ao redor da epidemia, ela nada mais é do que uma doença do âmbito doméstico, afetando muito mais mulheres na medida em que são estas as responsáveis pelo trabalho do cuidado (*amor*) em relação aos familiares e às comunidades. Portanto, as redes de afeto se tornaram as mesmas de transmissão do vírus, colocando em risco, principalmente, mulheres e suas crianças. Para pensar essa complexa trama, cunhei o termo “o cuidado perigoso”, o que, a despeito do que possa parecer, é algo ordinário na vida das mulheres e meninas, indo muito além do extraordinário momento da epidemia do ebola.

Palavras-chave: Serra Leoa, Epidemia do ebola, Mulheres, “Cuidado perigoso”, Amor.

A “LOVE” EPIDEMIC: AN ETHNOGRAPHY OF DANGEROUS CARE IN SIERRA LEONE

Abstract: This essay is the result of my PhD research on Social Anthropology, which aimed to understand why more women, than men, died from the Ebola virus in Sierra Leone, during the years 2014 to 2016. To that end, descending into the daily

¹ Grupos de Estudos CPAS-1/USP e GEMMTE-UFRGS, e pesquisadora junto ao Cidacs-Fiocruz/BA.

life of the Sierra-Leoneans, I observed that, despite the great spectacularization surrounding the epidemic, it is nothing more than a disease of the domestic scope, affecting many more women because they are responsible for the care work (*love*) in relation to their family members and communities. Therefore, the networks of affection have become the same as the transmission of the virus, putting women and their children at risk. To think about this complex issue, I coined the term "dangerous care", which is something ordinary in the lives of women and girls, going beyond the extraordinary moment of the Ebola epidemic.

Keywords: Sierra Leone, Ebola Epidemic, Women, "Dangerous Care", Love.

Introdução: Tornar-se mulher

Você viverá para embalar os filhos de seus filhos...
(Buchi Emecheta, 2018 [1979])²

Amie Musa e Amie Keifala



Amie Musa (7) e irmão (à esq.). / Amie Keifala (30) e filho (à dir.).
Acervo pessoal, Komende-Luyama, Serra Leoa, 2017.

² EMECHETA, Buchi. *As alegrias da maternidade*. Porto Alegre: Dublinense, 2018.

Acima, as fotos de Amie Musa e Amie Keifala. Pessoas diferentes, mas que poderiam ser a mesma mulher, o que nada tem a ver com a coincidente semelhança de seus nomes, muito menos com o fato de terem posado para os retratos na mesma cadeira de palha e tendo a mesma casa, na comunidade de Komende-Luyama, como fundo da imagem. O que as torna tão semelhantes – que nem mesmo os corpos e idades diferentes podem negar – é o fato de carregarem bebês. No caso de Amie Musa, uma criança embalando outra.

A menina carrega nas costas seu irmão mais novo. A mulher carrega seu filho único no colo, já velha para a ínfima quantidade de descendentes, sem dúvida feliz por estar casada, mas um tanto frustrada por ter um marido idoso que não mais consegue trabalhar na roça, muito menos consegue construir uma grande prole ao lado dela. Para cuidar do filho, vive da ajuda de amigas e vizinhas. Enquanto isso, Amie Musa cuida do irmão para ajudar a mãe, que tem pelo menos mais cinco filhos para tomar conta.

Dentre as mais de 60 fotografias instantâneas tiradas na Serra Leoa durante o trabalho de campo para minha pesquisa de doutoramento em Antropologia Social, entre os anos de 2015 a 2017, estas chamam a atenção não por serem as melhores imagens, muito menos por estas serem interlocutoras marcantes ou diletas de minha etnografia. Os retratos se destacam por serem ordinários e se apresentarem quase como *frames* de um mesmo filme. Ou seja, parecem quadros em sequência da vida de uma mesma mulher, ligados pelo fio contínuo do cuidado: Amie Musa, que cuida do irmão e cuidará dos futuros filhos; Amie Keifala, que cuidou dos pais e agora cuida do filho e do marido e, muito provavelmente, cuidará dos netos. Assim, o cuidado, em modo contínuo, no gerúndio, é o que conforma a mulher serra-leonense, bem como todas as outras mulheres.

Entretanto, sublinha-se que o termo "mulher" é uma arena de disputas, discordâncias e embates. No ano de 1949, a filósofa francesa Simone de Beauvoir ousou elaborar e publicar em livro – *O segundo sexo* – as seguintes questões: "Haverá mesmo mulheres? [...] Que é uma mulher?"³. Sobretudo, Beauvoir atreveu-se a responder, revelando que não havia qualquer característica ou atributo físico que fazia uma pessoa ser

³ BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. p. 13-14.

mulher. Pelo contrário, o nascimento não seria a origem de uma mulher, ela se faria ao longo da vida, das circunstâncias e do encontro com a sociedade. Desde então, muito foi discutido e disputado no campo dos estudos de gênero e dos feminismos. Em 1997, a socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí publicou o provocativo livro *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*⁴. Nesta obra, a autora é categórica ao afirmar que a "mulher" como questão é uma problematização importada do Ocidente, não sendo relevante para a construção do pensamento ioruba, e o mesmo se daria para diversos outros grupos ao redor do mundo. Assim, Oyěwùmí argumenta que há a imposição das categorias ocidentais de gênero na formulação das teorias não ocidentais. No entanto, de acordo com a autora nigeriana, a discussão de gênero, como a conhecemos, só faria sentido na elaboração do pensamento ocidental. Assinala, por exemplo, que o entendimento da gerontocracia no continente africano é muito mais relevante para compreendê-lo do que análises a partir das questões de gênero e suas desigualdades.

Para além das duas pensadoras supracitadas, existem outras tantas que argumentam sobre a incompatibilidade do feminismo branco com as causas das mulheres negras. A escritora estadunidense Alice Walker, nos finais dos anos 1970, cunhou o termo "*womanism*"⁵ ("mulherismo"), que se volta para a realidade das "*women of color*". Nos anos de 1990, a autora nigeriana Catherine Obianuju Acholonu desenvolveu o termo "*motherism*", buscando pensar um feminismo afrocentrado, o qual só seria possível se fosse levada em conta a centralidade que a maternidade possui na vida das mulheres do continente africano, proposta descrita, literalmente, no próprio título de seu livro *Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism*⁶.

⁴ OYĚWÙMÍ, Oyèrónk. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2016.

⁵ WALKER, Alice. Coming Apart. In: _____. *You Can't Keep a Good Woman Down: Stories*. London: The Women's Press Ltd., 1982. p. 41-53.

⁶ ACHOLONU, Catherine Obianuju. *Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism*. Abuja: Afa Publications, 1995.

No continente americano, a socióloga argentina María Lugones também ganhou destaque na medida em que realizou um importante trabalho na construção dos estudos decoloniais. Lugones chamava a atenção para a "colonialidade dos gêneros", ou seja, a sistematização dos gêneros seria uma imposição colonial – opressora e violenta – como tantas outras. E, afirma a autora: "a possibilidade de superar a colonialidade dos gêneros é o 'feminismo decolonial'"⁷.

Portanto, a seara dos estudos de gênero e a discussão do que é – ou não – a "mulher" é longa, sendo uma disputa de interesses e abordagens heterogêneas, além de não ser um campo pacífico de construção do conhecimento intelectual e agenda político-ativista. Dessa forma, o termo "mulher" não pode ser entendido como uma identidade una e universal, e não haveria qualquer coisa que poderia tornar "mulher" uma identidade. No entanto, ousar dizer que há um elemento social – e não nato – que perpassa pela vida das mulheres de forma geral, aqui e alhures. Se algo pudesse se propor – ou ser proposto – como "universal" na vida das mulheres, seria o cuidado, o ato de cuidar. Não como uma característica de algum indivíduo "mulher", mas como um legado familiar, comunitário. Responsabilizar-se e ser responsabilizada pelas tarefas do cuidado iguala muito mais do que qualquer ponto no qual o sexo biológico possa vir a diferenciar⁸, não que isso traga a panaceia e ultrapasse recortes de classe, raça, idade, além de tantos outros.

O cuidado não é terreno pacífico, apesar de comum às mulheres como um todo. Ou seja, o ato de cuidar perpassa a vida das mulheres,

⁷ LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 363.

⁸ Travestis e mulheres transgêneros são tão responsabilizadas pelo trabalho do cuidado quanto mulheres cisgêneros. Sendo assim, para além de todas as evidências já apontadas por tantos estudos, o ato de cuidar vem confirmar a legitimidade de transexuais femininas serem entendidas como mulheres no que diz respeito a exercer – frente à família e à sociedade – o árduo trabalho do cuidado e todas as responsabilidades financeiras, físicas e mentais que isso compreende. No entanto, de forma contraditória, na maioria das vezes, são violentamente referenciadas como sendo homens, o que, de maneira alguma, é condizente com o papel que exercem nas redes de afeto e cuidado.

mas não faz delas um grupo comum ou uma identidade, nem mesmo iguala mulheres brancas, negras, indígenas e amarelas, transgêneros e cisgêneros, deficientes e não deficientes. Pois, como sugeriu Lugones⁹, para seguirmos o feminismo decolonial como uma saída possível à "colonialidade dos gêneros", faz-se imprescindível entender que se o ato de cuidar atravessa a vida de toda mulher, ele não o faz da mesma forma e com a mesma violência em relação a todas elas. Como é frisado pela historiadora e cientista política francesa Françoise Vergès¹⁰, "o trabalho perigoso", aquele mais pesado e sujo, é um fardo maior para mulheres racializadas e migrantes. Vergès chama a atenção para a "economia do desgaste" e a "fadiga dos corpos racializados", e acrescenta ainda:

O desgaste dos corpos (que obviamente também diz respeito aos homens, mas eu insisto na feminização da indústria da limpeza no mundo) é inseparável de uma economia que divide os corpos entre aqueles que têm direito a uma boa saúde e ao descanso e aqueles cuja saúde não importa, que não têm direito ao descanso. A economia do esgotamento, do cansaço, do desgaste dos corpos racializados e generificados é uma constante nos testemunhos das mulheres que trabalham no campo da limpeza¹¹.

Esta é uma realidade que se estende para além da área da indústria da limpeza. Em todo o trabalho do cuidado, remunerado ou não remunerado, desde os serviços da indústria da limpeza até as tarefas do ambiente familiar, muitas vezes tidas como esfera privada, instala-se a "economia do esgotamento" dos corpos e mentes das mulheres cuidadoras. No âmbito doméstico, há a naturalização do cuidado como atividade feminina e sua destituição da categoria trabalho, sendo, portanto, alijado do direito à remuneração salarial. A romantização do trabalho do cuidado dessas mulheres, mães e também meninas, faz que elas se encontrem em um lugar de vulnerabilidade. Apesar de ser o trabalho que sustenta as famílias, as comunidades, as sociedades e o mundo, o cuidado ainda é visto na

⁹ LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 363.

¹⁰ VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu, 2020. p. 125-126.

¹¹ *Ibidem*.

chave do amor, do sacrifício, conferindo a essas mulheres o lugar de "mártires", retirando seus lugares de sujeitos de direito e de ação.

No presente ensaio, que se trata de minha etnografia de doutorado¹², considera-se o cuidado um trabalho contínuo e pesado, qualificador tanto da mulher serra-leonense como de outras tantas mulheres, o que as coloca frente a variados riscos, sendo as mais vulneráveis e afetadas em eventos críticos¹³, por exemplo, pandemias, epidemias e endemias. Portanto, se só existe mulher ou homem em relação a algo ou alguém, no caso da mulher, essa relação – seja com quem ou com o que for – é, na maioria das vezes, a de cuidado.

Cuidado: *Um trabalho de amor*¹⁴

Binta-Bah e Doris Vandi

Binta-Bah nasceu em Guiné-Conacri, numa vila fronteiriça com a Serra Leoa, mas fez de Komende-Luyama sua casa e também a de seus filhos, crianças nascidas na comunidade e consideradas mende, visto que possuem pais dessa etnia¹⁵. Binta ainda amamentava sua filha quando, em 2014, apresentou sintomas do ebola. Ela e tantas outras mulheres – familiares, amigas e vizinhas – estavam há alguns dias prestando assistência à Jinnah Amara, primeira pessoa a morrer pelo vírus na comunidade. Por ter dispensado cuidados à moribunda, Binta não apenas

¹² PIMENTA, Denise. *O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa* (A epidemia do ebola contada por mulheres, vivas e mortas). 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

¹³ DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

¹⁴ Referência ao subtópico da primeira parte, "Teorizando e politizando o trabalho doméstico", do livro *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*, da italiana Silvia Federici.

¹⁵ Nas comunidades serra-leonenses, geralmente, as crianças adquirem o primeiro nome de seus pais como sobrenome. Além disso, são entendidas como pertencentes à etnia deles, mesmo que residam com as mães e falem a língua da família materna.

ficou doente, mas também virou o próprio vetor da transmissão. Ainda não havia indícios suficientes de que o vírus poderia ser transmitido pelo leite materno; de todo modo, a proximidade com a bebê de colo, que exigia da mãe os muitos cuidados da criação, fez com que esta também viesse a ser contaminada. Ambas seguiram, junto a tantas outras mulheres e a alguns poucos homens que tiveram contato com Jinnah, para um dos centros de tratamento para o ebola.



Binta-Bah (à esq.) / Doris Vandi (à dir.).
Acervo pessoal, Komende-Luyama, Serra Leoa, 2015.

Por lá estive não mais que três semanas, visto que o tempo médio de recuperação de um enfermo afetado pelo vírus é de aproximadamente 21 dias. Voltou para Komende-Luyama considerada curada; já sua filha seguiu para o Cemitério da Cruz Vermelha, visto que não resistiu à doença. Binta-Bah, mãe de outras crianças que dela dependiam, seguiu seu árduo cotidiano de cuidados domésticos, gestando a escassez da casa e a quase fome dos filhos. Sem marido ou companheiro, além de cuidar de suas crianças, ainda realizava tarefas para sua mãe, dona de uma pequena venda na comunidade. Dessa forma, Binta sempre esteve atarefada cuidando dos seus, mas também das amigas, das vizinhas

e dos filhos destas. As responsabilidades impostas pelas relações de parentesco e comunitárias, visto que vivem em um sistema de família expandida, são inúmeras.

Muitas dessas tarefas são repartidas e transferidas para as crianças e os jovens, na maioria das vezes para as meninas. Certamente, isso não elucida o porquê de Binta-Bah ter retornado ao centro de tratamento, mas explica o fato de ter sido acompanhada por outra filha, Doris Vandí (na fotografia, à direita), e não pelo filho mais velho. À época, a menina tinha 3 anos, mas já acompanhava a mãe nos afazeres diários e podia ser encarregada de pequenas tarefas, como levar recados a vizinhos, ajudar na cozinha e na roça. Assim, pela proximidade cotidiana e também pelo fato de o cuidado dedicado à Doris ser, por conta de sua pouca idade, maior do que aquele prestado ao irmão mais velho, a menina também se contaminou. Assim, Binta-Bah e Doris Vandí seguiram para o centro de tratamento da Cruz Vermelha, a mãe pela segunda vez e acompanhada por mais uma filha.

Algumas vezes, ouvi relatos de que Binta-Bah havia ido e voltado do centro de tratamento para o ebola por três vezes; porém, pelas histórias contadas, pareceu-me que o mais provável seriam duas vezes. No entanto, aqui não se busca questionar a narrativa das interlocutoras nem a segunda ida de Binta ao centro de tratamento, mas sim dimensionar o que significou a sua volta para lá. Durante a epidemia do ebola na Serra Leoa, não era incomum pessoas serem enviadas para hospitais e centros de tratamento com sintomas parecidos aos da doença sem, no entanto, estarem contaminadas (os sintomas eram parecidos com os da malária, da gripe, da febre lassa, por exemplo). Não tão comum, mas de forma alguma improvável, era o fato de algumas pessoas terem recebido alta e serem dadas como curadas, mas estarem ainda contaminadas pelo vírus.

Assim, Binta-Bah ter conseguido voltar pela segunda vez do centro de tratamento causava mais admiração do que ter sido encaminhada por duas vezes ao lugar. Esses eram locais evitados e muitos acreditavam que, caso um parente fosse enviado a um desses centros, não voltaria vivo ou nem mesmo voltaria, seria diretamente encaminhado para os "cemitérios do ebola". Por conta disso, Binta era muito admirada por sua força e resiliência.

Desse modo, narrativas performadas com certo exagero sobre os números de suas internações fazem sentido no tocante ao que sua sobrevivência representou na comunidade. Doris Vandí também voltou como sobrevivente, contudo, com sequelas graves. Sequelas não são incomuns entre os sobreviventes da epidemia do ebola, muitos reclamam de fortes dores musculares e, nos casos mais sérios, de problemas na visão. Este é o caso da menina, que, em 2017, aos 6 anos, apresentava aceleração da cegueira.

Nesse meio-tempo, uma circulação de crianças e responsabilidades se deu. Binta-Bah “pegou para criar” o bebê de uma conhecida que havia falecido e Doris Kutubu, uma das enfermeiras de Komende-Luyama, comprometeu-se a criar a pequena Doris no posto de saúde onde morava com a enfermeira Benita e mais três meninas, vindas de outras comunidades, as quais estavam sob responsabilidade das enfermeiras. Essas meninas, que tinham entre 9 e 15 anos, faziam as tarefas domésticas da pequena maternidade e recebiam os cuidados necessários para seu desenvolvimento: casa, comida, algum tipo de material escolar. Apesar da precariedade, elas estavam muito mais garantidas em termos de alimentação e abrigo do que se estivessem em suas próprias comunidades, visto que suas famílias eram ainda mais pobres.

Binta-Bah havia dado à menina o mesmo nome da enfermeira, homenageando Doris. Mas isso não era tudo. Com esse ato, a enfermeira acabou sendo responsabilizada e também se responsabilizou pelo bem-estar da “*small Doris*”, tendo em vista que ela era a “*big Doris*”. Então, a menina foi viver entre as enfermeiras, tendo garantia de alimentação diária e vigília sobre sua saúde. Essas também eram as responsabilidades de Binta-Bah com a criança que recebera para criar. Portanto, a pobreza não incapacitava nem impedia o cuidado com as crianças, fazendo, inclusive, que circulassem entre famílias, amigas, vizinhanças e comunidades, tudo para que pudessem ter melhores condições do que as enfrentadas em suas próprias casas. Não havia mulher que fosse tão miserável que não se responsabilizasse por crianças ainda mais pobres e necessitadas; ao mesmo tempo, também sempre haveria alguma conhecida para quem pudesse enviar alguns de seus próprios filhos e filhas, visando que eles tivessem uma vida menos precária e até – talvez – com algumas oportunidades de formação escolar.

Essa circulação de crianças é comum no continente africano e isso foi muito bem exposto pela antropóloga Andréa Lobo¹⁶ em sua pesquisa etnográfica em Cabo Verde. No entanto, não é uma realidade distante da brasileira, como bem mostrado por Cynthia Sarti:

Para entender o lugar das crianças pobres [...] [n]os casos de instabilidade familiar, por separação e mortes, aliada à instabilidade econômica estrutural e ao fato [de] que não existem instituições públicas que substituam de forma eficaz as funções familiares, as crianças passam a não ser responsabilidade exclusiva da mãe e do pai, mas de toda a rede de sociabilidade em que a família está envolvida. [...] [H]á uma coletivização das responsabilidades pelas crianças dentro do grupo de parentesco, caracterizando uma "circulação de crianças" [...] [O]s conflitos entre os filhos e o novo cônjuge podem levar a mulher a optar por *dar para criar* seus filhos, ou alguns deles, ainda que temporariamente¹⁷.

A respeito de Cabo Verde, Lobo faz perguntas sobre a circulação de crianças e indica respostas que podem servir para pensar casos parecidos em diversas outras sociedades africanas, como a da Serra Leoa.

A mulher deve, então, dividir seus filhos da mesma forma com que deve compartilhar alimentos, bens materiais e informações. Num sistema matrifocal, toda produção feminina é criadora e mantenedora das relações, e a mobilidade das crianças é um componente desta prática: reproduz a centralidade feminina e aumenta o número de mulheres às quais um indivíduo deve lealdade¹⁸.

Desse modo, a enfermeira "*big Doris*" responsabilizou-se pelos cuidados com "*small Doris*", assim como já havia se dedicado a criar várias meninas que por ali haviam passado. Entre gritos e risadas, muitas tarefas

¹⁶ LOBO, Andréa de Souza. Um filho para duas mães?: Notas sobre a maternidade em Cabo Verde. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 53, n. 1, p. 117-145, 2010.

¹⁷ SARTI, Cynthia Andersen. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo*. 1994. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994. p. 100-101.

¹⁸ LOBO, Andréa de Souza. Um filho para duas mães?: Notas sobre a maternidade em Cabo Verde. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 53, n. 1, p. 138, 2010.

domésticas, doenças e despesas, a vida correria. Volta e meia, Doris Vandí saía descalça e sem trançar os cabelos, em busca da mãe, Binta-Bah, e alguma das crianças era enviada no rastro da menina ou, então, a própria mãe a levava de volta ao posto de saúde, na entrada da comunidade de Komende. Havia muito respeito entre Binta-Bah e a enfermeira, uma cumplicidade de mulheres que, há tempos, compartilhavam a pobreza, as crianças, a comida, os nomes, a vida em geral. Tinham sido testemunhas do mesmo mundo, do mesmo padecimento: primeiro, a guerra; depois, o ebola.

Doris e Benita



Doris (35) (à esq.) / Benita (52) e Doris (à dir.).
Acervo pessoal, Komende-Luyama, Serra Leoa, 2017.

Certa feita, no ano de 2017, tendo estado em uma dessas feiras que vende de alimentos cultivados nas roças das famílias até roupas, comprei algumas tiaras para cabelo, sortidas. Como vivia no posto de saúde/ maternidade com diversas meninas, além de ser visitada por tantas outras, desejei fazer um pequeno e simples agrado para aquelas garotas com as quais eu mais convivía e tão pacientemente me ensinavam a língua

do local (mende) e a gramática social da comunidade. Além disso, das poucas vezes que me dirigia à cidade ou ao trevo da estrada por algum motivo específico, algumas demandavam, em krio, língua franca da Serra Leoa: "— Mariama, *sen fɔ mi!?!'*". Mariama, meu nome africano, dado a mim por um dos chefes dessa mesma comunidade. Dar nomes regionais a estrangeiros brancos não é algo raro na Serra Leoa, principalmente na zona rural. Comum também era ouvir a frase, em krio, *sen fɔ mi*, algo próximo de "se lembre de mim", "traga alguma coisa para mim".

Foi exatamente o que fiz: comprei tiaras de plástico, das mais diversas cores, para presentear as meninas com as quais eu tinha mais intimidade, mesmo que isso fosse difícil de delimitar, pois o quintal sempre estava cheio de crianças das muitas casas da vizinhança. Simples ato em que consegui falhar implacavelmente. Após distribuir os acessórios, algumas das meninas se mostraram muito chateadas e outras erguiam suas tiaras com alegria e orgulhosas da sorte de terem recebido os objetos de plástico na cor rosa. Apesar de parecer uma simples querela entre meninas, a discussão chamou a minha atenção na medida em que, diante da grande escassez, a disputa narrativa "azul é de menino e rosa é de menina" não era algo comum por ali. Ao contrário, era frequente meninos usarem roupas com cores e motivos tidos como femininos, na maioria das vezes, vestimentas doadas. Grandes camisetas cor-de-rosa com desenhos de princesas e corações não eram, em um ambiente de tanta escassez material, uma grande questão à masculinidade dos meninos, tampouco achei que seria algo extremamente relevante no processo de construção da feminilidade de meninas e garotas. Além disso, sabia eu que, nesse tipo de comunidade, feminilidades e masculinidades são produzidas a partir de rituais de iniciação, somando-se, claro, à performance cotidiana dramatizada por homens e mulheres, estas últimas sempre vinculadas ao trabalho do cuidado.

A enfermeira Doris veio a meu socorro, explicando que a cor das enfermeiras era o rosa, por isso as meninas disputavam os objetos daquela tonalidade. Com parco conhecimento sobre os simbolismos que envolviam as profissões, tinha registrado, em algum lugar da mente, que o lilás estava ligado às ciências humanas; o vermelho, ao Direito; sabia que a área da saúde era representada pela cor verde, pela pedra esmeralda e

pela cobra. Porém, esse meu conhecimento pouco importava na medida em que a cor da enfermagem, ali, era aquela dos uniformes de Doris e Benita, ou seja, em sua maioria, vestidos e conjuntos de saia/calça e blusa cor-de-rosa claro, muito bem lavados com anil e engomados com o amido da mandioca. Dessa forma, para aquelas meninas, tiaras cor-de-rosa representavam uma proximidade – mesmo que de modo encenado e imaginado – de algo admirado e almejado, ou seja, ascensão social e respeito da comunidade.

Doris e Benita, alinhadamente vestidas em seus uniformes cor-de-rosa e usando suas perucas muito bem escovadas, geriam uma pequena maternidade que atendia, para além das grávidas e lactantes de Komende-Luyama, mulheres de mais três comunidades. Durante a epidemia do ebola, nenhuma grávida foi contaminada ou morreu em Komende, o que as deixava extremamente orgulhosas e cientes da função importante que exerciam na comunidade. A eficiência desse apertado posto de saúde na zona rural da Serra Leoa dependia inteiramente da dedicação integral dessas enfermeiras e elas conseguiram organizar uma pequena farmácia e elaboraram métodos para o controle das visitas periódicas de grávidas, lactantes e crianças. Tudo era anotado com rigor em pequenos cadernos escolares e grandes blocos enviados pelo governo. Produziam, também, inúmeros cartazes em cartolina com desenhos explicativos sobre alimentação, higiene e cuidados relativos à saúde.

Em uma jornada de cuidado ininterrupta, muitas vezes, saíam de suas camas de madrugada para ajudar no trabalho de parto de jovens mulheres, que sempre estavam acompanhadas de outras mulheres, quase nunca de seus companheiros. Esses nascimentos ocorriam à luz de lanternas nos quartos, no fundo do quintal, reservados aos partos. Logo pela manhã, já estavam de pé, as enfermeiras e também as parturientes da noite anterior. As primeiras corriam entre as tarefas do posto de saúde e da feitura do arroz na cozinha; as recém-mães já estavam às voltas com a lavagem de roupas e panos, auxiliadas pelas mulheres de suas famílias. Muitas destas, inclusive as grávidas, quando não residentes em Komende-Luyama, andavam quilômetros pela estrada para parir junto às enfermeiras.

Para além disso, existiam os problemas cotidianos de um posto de saúde como aquele, ou seja, consultar sobreviventes do ebola que se queixavam das vistas e de dores musculares. Havia também os acidentes da roça, como quedas, machucados e picadas de cobra, e a violência doméstica e os abusos sexuais com os quais as enfermeiras precisavam lidar, porém sempre como coadjuvantes, visto que nesses casos as decisões passam pelos mais velhos e pelas famílias dos envolvidos.

Mesmo com o trabalho contínuo entre a casa e o posto de saúde, que, por sinal, eram o mesmo lugar na medida em que seus quartos de dormir dividiam espaço com os reservados à consulta e aos partos, compareciam à mesquita todos os dias, afinal, também as responsabilidades espirituais e rituais eram imensas. Trabalhavam, moravam e participavam da vida da comunidade, mas sempre preocupadas com o bem-estar de seus próprios filhos que viviam em outra cidade, sendo cuidados por outras mulheres. Doris, mãe de duas meninas e um menino, desejava sair daquele trabalho na zona rural, queria ir para uma cidade maior ou até mesmo para a capital do país, Freetown. Queixava-se de não poder desfrutar de um espaço apenas para ela, acrescentando que, em comunidade pequena, qualquer acontecimento virava fofoca. De fato, Doris e Benita moravam no mesmo espaço onde trabalhavam, não tinham folga e ainda carregavam a grande responsabilidade da administração da saúde das mulheres e crianças de quatro comunidades.

Domingo era dia de descanso, mas não para as mulheres que continuavam a cozinhar e cuidar dos filhos. De todo modo, era notório que a comunidade acalmava seu ritmo e experimentava alguma pasmageira. No posto de saúde, não havia atendimento agendado, não se viam grupos de grávidas conversando nem crianças engatinhando e chorando. No entanto, apenas uma das portas de madeira do posto ficava cerrada, afinal, crianças não aguardavam até segunda-feira para nascerem, muito menos cobras esperavam para picar homens e mulheres. Também a porta do quarto de Doris ficava entreaberta. Era possível observar a enfermeira exausta, deitada em sua cama, mas sempre alerta. Muitas vezes, levantava-se para resolver algum atrito entre as crianças, administrar remédios ou atender alguma grávida com contrações. O desgaste do trabalho era também o desgaste das relações, tendo em vista que, desde a epidemia do ebola, as

enfermeiras passaram a fazer parte de uma trama de densos sentimentos e emoções, como frustrações e ressentimentos.

Por um lado, Doris e Benita entendiam ter cumprido o papel de salvar vidas durante a epidemia, informando ao exército sobre a necessidade de encaminhamento para centros de tratamento de várias pessoas suspeitas de terem contraído o vírus. Por outro lado, alguns moradores se sentiram traídos e denunciados pelas enfermeiras, pois buscaram evitar, a todo custo, o deslocamento para esses locais. Acreditando que não voltariam vivos desses centros e hospitais, escondiam-se e ocultavam sintomas do ebola. Para muitos, as enfermeiras, mas principalmente Doris, representavam certo tipo de “algoz”. Imagem complexa e que toma forma quando a própria enfermeira afirma que, no período do ebola, ela desempenhava o papel de uma autoridade, andando sempre acompanhada por um soldado. Explica que trajava, além da roupa de proteção, uma boina vermelha, parte da vestimenta do exército da Serra Leoa. Por isso, Doris tinha clareza do esgarçamento de certas relações a partir daquilo que tinha sido compartilhado naquela comunidade durante a epidemia do ebola e, antes de qualquer possível questionamento, como se estivesse se justificando, argumentava que estava fazendo seu trabalho e que não trabalhava para aqueles que dela se queixavam, mas sim para o governo do país.

Doris é uma mulher mende seguidora dos costumes e rituais de seu povo e, ao mesmo tempo, reafirma sua total crença na ciência e na “medicina ocidental”. Durante a epidemia, fez um sofisticado trabalho de coleta de dados em seus cadernos escolares. Certa feita, reforçou: “— Tenho tudo aqui, um dia vou escrever um livro”. Para a enfermeira, não havia qualquer controvérsia ou contradição em seguir sendo uma mulher de sua cultura e também uma profissional da saúde defensora das medidas de segurança sanitárias e de práticas de isolamento social. Quando encaminhava doentes para os centros de tratamento, pensava nesse ato como algo que era para o bem da comunidade. Muitas pessoas da comunidade desenvolveram afeto e admiração pelo trabalho da enfermeira, confiando piamente em suas coordenadas, mas o mesmo não se deu com algumas famílias e alguns anciãos. Apesar de entenderem o risco que Komende enfrentava sendo um dos *hotspots* da epidemia no

país, para muitos as enfermeiras estavam ultrapassando e sobrepondo certas hierarquias de decisão da comunidade.

Sem receber o reconhecimento e a admiração esperados por seu árduo, contínuo e arriscado trabalho do cuidado para com a comunidade no que tange às diretrizes e normas de segurança e saúde, tendo que lidar com frustração e ressentimento como se respondesse, a si mesma, a supostas "acusações" de sua performance, a enfermeira prontamente afirmava: "— Eu estava fazendo o meu trabalho". De forma alguma, apesar de argumento similar, Doris se aproxima da construção de certa "banalidade do mal"; ao contrário, ela tenta equilibrar as diferentes perspectivas da comunidade e aquela imposta pela militarização da saúde. Passados os anos da epidemia do ebola, dificilmente, mesmo entre aqueles críticos aos métodos da enfermeira, alguém seria abertamente contrário às medidas tomadas por ela, pois há uma consciência de que, mesmo ultrapassando limites de autoridade e hierarquia, ela fez o que era necessário ser feito e alguém precisava se responsabilizar por isso. Entretanto, a emaranhada trama de ressentimentos continua existindo, ou seja, silêncios magoados e laços esgarçados tomaram o espaço de muitas das relações entre as enfermeiras e algumas pessoas da comunidade. Por exemplo, não há uma pessoa que fale mal ou culpe Doris, mas também não há quem a absolva na medida em que ressentimento, mágoa e desconfiança passaram a pautar muitas das teias de relações sociais do lugar. A difícil posição de Doris chama a atenção para o fato de que "fazer o certo" ou "fazer o bem para a comunidade" carrega em si uma pesada impiedade e incomplicência. O "bem" traz consigo uma robusta severidade e rigor, um preço alto a ser pago dentro da economia dos afetos de uma comunidade. A situação vivida pela enfermeira em Komende-Luyama e por tantas outras mulheres, e também homens, nas mais diversas comunidades, sugere que para além do risco da contaminação pelo vírus do ebola, há, nesses eventos críticos¹⁹, o substancial potencial de estremecimento das relações de afeto, parentesco, vizinhança e amizade.

¹⁹ DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Salome Karwah, Jenneh e Hajariatu



Salome Karwah (à esq.) Revista *Times*, 2014. \ Jenneh (à dir.).
Acervo pessoal, Komende-Luyama, Serra Leoa, 2017.

O posto de Komende-Luyama atende mulheres parturientes, lactantes, crianças recém-nascidas de quatro comunidades diferentes, como já explicitado anteriormente. Uma quantidade de pacientes muito maior do que o espaço comporta, o que é manejado com habilidade pelas enfermeiras e elas, sem sistema de saneamento básico ou energia elétrica, orgulhavam-se de manter uma baixíssima mortalidade materna e neonatal na comunidade se comparada aos altos índices do país.

A despeito do que possa parecer, a parteira Jenneh, que trabalhava auxiliando no posto de saúde de Komende, posa para a foto trajada com seu EPI (Equipamento de Proteção Individual) e segurando utensílios de aço inoxidável não por conta do ebola ou de qualquer outro vírus, mas sim porque havia acabado de sair de um parto e iniciava a higienização do material cirúrgico na parte externa dos quartos destinados às parturientes.

À esquerda da imagem de Jenneh, está a enfermeira liberiana Salome Karwah, a qual foi considerada, em dezembro de 2014, umas das quatro pessoas do ano pela revista estadunidense *Times*. Karwah posa para a revista vestida com seu EPI azul e branco. Em 2017, mesmo ano

em que fotografei a parteira Jenneh, a enfermeira liberiana, personalidade da *Times* por ter estado "na linha de frente do combate ao ebola" em seu país, morreu durante seu próprio trabalho de parto – ela esperava o quarto filho. Não sem razão, a enfermeira Doris sempre deixava bem claro que o maior perigo daquela região não era o ebola, mas a pobreza, a falta de recursos.

O certo é que poucas comunidades da região do Mano River – que compreende Libéria, Serra Leoa e Guiné-Conacri – estão equipadas com aparelhamentos de saúde como postos e maternidades. Assim, parir, dependendo da situação, pode ser fatal para muitas mulheres. Certa vez, em Komende, uma parturiente, esperando gêmeos, deu à luz uma menina. Depois de uma difícil madrugada, ela sentia muitas dores e Doris e Benita esclareceram à família que a parturiente precisaria passar por uma cesárea, visto que o outro bebê não conseguiria nascer por parto vaginal. O drama que se estabeleceu após o comunicado das enfermeiras pouco tinha a ver com a seriedade do caso ou com a necessidade da cesariana. A partir daquele momento, iniciou-se uma corrida para comprar créditos de celular para estabelecer contato com o hospital mais próximo, o qual informou que não poderia enviar ambulância até à comunidade, tendo em vista a falta de gasolina.

Famíliares e amigos começaram a pedir e a arrecadar dinheiro. Mesmo com muitos esforços, o dinheiro não chegava perto da quantia demandada pelo motorista da ambulância. Foi preciso que a enfermeira Doris, em estado agonístico, lembrasse aos funcionários do hospital de Kenema, cidade próxima, quais eram suas responsabilidades como funcionários públicos e que as vidas da mulher e do bebê dependiam de uma cesárea, impossível de ser realizada na comunidade de Komende. A apreensão foi geral, mas a ambulância veio. Depois de dois dias no hospital, a mulher e seus bebês foram recebidos com festa pela família e pelos vizinhos.

Em certos lugares, parir e nascer podem ser os verbos mais perigosos a serem conjugados. Foi exatamente o que se deu com Salome Karwah. Seu dia a dia na Libéria conseguiu conter mais risco do que seu perigoso ofício durante o período do ebola. Isso se explica pelo fato de os interesses nacionais e internacionais estarem focados em dar uma resposta rápida

à epidemia, desenvolvendo protocolos e fornecendo equipamentos de segurança, como luvas plásticas descartáveis – até então, raros nessas regiões do continente africano. O ebola como fenômeno extraordinário teve muito mais atenção do que os problemas cotidianos, dentre eles, as altíssimas taxas de mortalidade materna. Em certos países – como Serra Leoa, Libéria e Guiné-Conacri – o ordinário é demasiadamente perigoso.

Por isso mesmo, na comunidade de Komende-Luyama, a atenção à saúde das grávidas e lactantes sustenta a rede do trabalho do cuidado, pois a dedicação das enfermeiras e da parteira Jenneh é replicada no cuidado dessas mães com seus filhos e também maridos, irmãos e anciãos. O cuidado dirigido a essas mulheres se multiplica em cuidado e informação para garantir a sobrevivência e a saúde de todos de uma forma geral, inclusive garantindo a energia física necessária para as mulheres que sustentam a vida comunitária. A rede de responsabilização das mulheres para com os outros de suas comunidades é algo complexo e muito explica de suas elaborações narrativas sobre a epidemia do ebola, mas também sobre a guerra civil ocorrida na Serra Leoa (1991 a 2002) e de tantos outros acontecimentos, como as enchentes anuais que destroem casas e famílias.

Como muito bem demonstram as antropólogas Fiona Ross²⁰ e Laura Moutinho²¹, a partir de suas análises sobre a Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul, as mulheres, vítimas do regime de segregação racial do *Apartheid*, em seus depoimentos, preteriam as violências vividas por elas mesmas para assegurar o bem de suas comunidades, de seus companheiros e de suas famílias. Ou seja, os diversos abusos e estupros sofridos ganhavam papel de coadjuvante em seus testemunhos frente à Comissão da Verdade, visto que a principal preocupação era a defesa da manutenção dos laços comunitários e o

²⁰ ROSS, Fiona. La elaboración de una Memoria Nacional: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 24, p. 51-68, dic. 2006.

²¹ MOUTINHO, Laura. Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement – controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana. In: TRAJANO FILHO, Wilson. *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA, 2012.

bem-estar familiar. A pesquisadora serra-leonense Aisha Fofana Ibrahim²² também chama a atenção para fato semelhante nos relatos femininos da Comissão da Verdade e Conciliação estabelecida na Serra Leoa, após a guerra civil. As narrativas colhidas por Ibrahim em sua tese de doutorado podem chegar a ser perturbadoras, na medida em que muitas das mulheres vítimas da guerra minimizam a violência do estupro frente à violência da miséria, tendo a sobrevivência dos filhos e da família como central em seus testemunhos.

O que elas descrevem é dificilmente o foco da história dominante sobre guerra. Seus testemunhos me fizeram perceber que muitos dos registros escritos sobre guerra – história, memórias, autobiografias e romances do tipo – foram escritos por homens e a partir de uma perspectiva masculina. Esses textos focam em conquistas, batalhas travadas e vencidas, táticas políticas e militares e grandes líderes e heróis; elas são raramente sobre mulheres e como elas apresentam o cotidiano da guerra [...]. Como resultado, às mulheres é negada uma voz na "versão oficial" da guerra, primeiro pelo fato de não serem esperadas na guerra e, segundo, pois o que elas teriam a dizer sobre a guerra estaria relegado à esfera doméstica. [...] Meu argumento é de que a abordagem ocidental direcionada ao apoio psicológico pós-conflito, que foca principalmente no estupro e no trauma de guerra, não foi apropriada ou efetiva na Serra Leoa porque a principal forma de trauma experimentada por muitas mulheres está diretamente relacionada à sobrevivência econômica. A maioria das mulheres é traumatizada pela violência de viver na miséria, tornando-se chefes de família e não tendo lares apropriados para sustentá-las²³.

²² IBRAHIM, Aisha Fofana. *War's Other Voices: Testimonies by Sierra Leonean Women*. 2006. 230 p. Ph. D. Dissertation – Illinois State University, 2006. p. 1-3.

²³ Tradução minha. Texto original: "What they described is hardly ever the focus of dominant war story. Their testimonies made me realize that much of what has been written about war, history, memoirs, autobiographies, and novels alike, has been written by men and from a male perspective. These texts focus on conquests, battles fought and won, military and political tactics and great leaders and heroes; they are rarely about women and how they present the daily life of war [...]. As a result, women are denied a voice in the "official version" of the war story because first, they are assumed not to be in the war and second, what they have to say about war is relegated to the domestic sphere. [...] I argue that the western approach to post-conflict psychological support, which focuses mainly on rape/war trauma, has not

O mesmo pode ser dito em relação à epidemia do ebola, tendo em vista que as narrativas produzidas pelas mulheres, geralmente, são díspares daquelas formuladas por homens. Enquanto homens sobreviventes do ebola buscavam ora construir narrativas heroicas, ora performar a figura da vítima, na maioria das vezes, as mulheres sobreviventes do vírus demonstravam pouco tempo e interesse em formular qualquer uma das duas. Na primeira vez que estive na Serra Leoa, com o país ainda sob epidemia²⁴, tendo tido contato com mulheres e homens sobreviventes da etnia mende, notei que os homens se sentiam muito mais confortáveis em conversar comigo, alguns inclusive se ofereciam para me contar como tudo havia se passado no país durante os piores períodos do ebola. Dominavam razoavelmente o inglês ou o *broken English*, contando-me sobre as diversas entrevistas que tinham dado aos meios de comunicação internacionais.

Assim, enquanto os homens possuíam uma narrativa ordenada e preparada para a mídia, as sobreviventes mende pouco ou nada se interessavam pelo assunto, o que achei, à época, tratar-se do pouco domínio que tinham do inglês, na verdade, nenhum. Porém, a partir do momento em que comecei a dividir o mesmo espaço com essas mulheres, foi perceptível que elas – como mães, avós e esposas – estavam muito mais preocupadas com o presente cotidiano de seus filhos e de suas famílias. Obviamente, não ignoravam a seriedade do que tinham passado, no entanto, tinham clareza dos desafios diários que a escassez as proporcionava. Quando tinham oportunidade, afirmavam que o maior problema na Serra Leoa não era o ebola, a febre lassa, a malária ou o cólera, mas sim a pobreza, que impedia seus filhos de sobreviver, suas filhas de estudar e as mulheres de se qualificar.

been appropriate or effective in Sierra Leone because the prevalent form of trauma experienced by many is directly connected to economic survival. Most of the women are traumatized by the violence of living abject poverty, becoming heads of household and having no homes in which to raise their families”.

²⁴ Cheguei a Serra Leoa em 13 de outubro de 2015. Apesar da forte militarização, rescaldo do período do ebola, a epidemia já se encontrava controlada e a sociedade serra-leonense buscava se refazer. Em 6 de novembro de 2015, a OMS declarou o país livre do vírus.

Apesar de as narrativas femininas sempre estarem permeadas pela pobreza e pela miséria, o discurso sociológico da falta nunca foi uma realidade da prática dessas mulheres. Ou seja, mesmo que elaborassem discursos a partir da escassez, sobre o que não estavam exagerando, seus corpos mobilizavam criativamente a performance do trabalho do cuidado, que, nesse contexto, é o próprio trabalho da sobrevivência. Assim sendo, sempre estavam às voltas com modos criativos de sobreviver e de possibilitar a sobrevivência dos seus, usando de acordos, do comércio de víveres e da peleja na plantação de seus *gardens* e *farms*²⁵, além, é claro, de pedir ajuda e doações. Isso explica muito mais nosso primeiro contato do que a falta de domínio da língua inglesa, pois, enquanto eu queria saber dos tempos idos – mesmo que recentes – do ebola, elas estavam interessadas em sair correndo atrás de doações de sacas de arroz que estavam sendo distribuídas na escola secundária do distrito de Kenema. Lembro-me, com clareza, da alegria e das risadas de quando garantiram o arroz doado. Pelo menos alguns dias de sobrevivência de certas famílias estavam assegurados e só restariam, a partir de então, todos os outros dias para solucionar. O que pode parecer apenas uma troça minha, de escritora, fazia muito sentido no cenário daquelas mulheres, visto que são definidas como cuidadoras a partir do cotidiano, vivido um dia de cada vez e sem grandes expectativas futuras, mas com imensas soluções diárias a serem tomadas.

Muito do que as mulheres têm a falar não cabe em qualquer construção da figura do herói ou da vítima. A "História oficial" não consegue dar conta de suas ambiguidades, de seus paradoxos e de suas contradições. Suas narrativas – mesmo quando silenciosas – escancaram as desigualdades sociais, a pobreza, a escassez. Diz a escritora alemã Ruth Klüger²⁶, sobrevivente do Holocausto judeu (Shoah): "mulheres não têm passado. Ou não têm que ter algum. É indelicado, quase indecente".

²⁵ Nas comunidades rurais da Serra Leoa, há dois tipos de plantação: os *gardens*, pequenas hortas ao redor das casas, para o consumo familiar, e as *farms*, roças de cacau, banana, arroz, dentre outros produtos destinados ao comércio em feiras locais ou cidades maiores.

²⁶ KLÜGER, Ruth. *Paisagens da memória*: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto. São Paulo: Editora 34, 2005. p. 13.

Certamente, poderia parecer indelicado e indecente dar mais atenção ao arroz do que aos traumas de uma epidemia ou focar mais no bem-estar dos filhos e da família do que na denúncia de estupros, armas de guerras. Sem dúvida, seria uma indelicadeza e crueldade com toda a gente traumatizada e vítima da Serra Leoa, caso essas mulheres não fossem as maiores afetadas pela guerra civil e pela epidemia do ebola.

A administração da sobrevivência cotidiana de seus filhos, de suas famílias e comunidades é traço dessas mulheres que vivem uma temporalidade dolorosa, o que não deve ser confundido com a ausência de vitalidade, ânimo, deboche, risos e confrontamentos.

Minha mãe tem somente uma ideia na cabeça, o mesmo projeto para todos os dias, uma única razão de viver: salvar os filhos. Para isso, ela elaborava estratégias, experimentava táticas. [...] Mamãe não deixava nada nas mãos do acaso. Normalmente, quando anoitecia, fazia um ensaio geral. Assim, sabíamos exatamente como entrar no matagal cheio de espinhos, como nos esconder debaixo do mato seco... [...] [S]eguindo as instruções de mamãe, tínhamos aprendido a nos esconder. [...] Sempre havia batata-doce, banana e uma pequena cabaça de cerveja de sorgo enrolada em um pedaço de pano. Essa trouxa ficava pronta para quem conseguisse escapar... [...] Todos os dias, ela dava um jeito de trapacear o destino implacável a que, por sermos tutsis, estávamos condenados. Seus filhos continuavam vivos, estavam ali ao seu lado. Ela tinha conseguido evitar a morte²⁷.

Na comunidade Komende-Luyama, enquanto as enfermeiras Doris e Benita e a parteira Jenneh se esforçavam para não deixar que as mães viessem a morrer, também elas, as mães, faziam de tudo para “trapacear” a morte dos próprios filhos. Durante a epidemia do ebola, muitas mulheres se dedicavam a manter seus filhos vivos. Algumas, como Hajariatu, prestes a parir, temiam o hospital. Acreditavam que caso dessem à luz em um centro de saúde, seriam contaminadas e dali partiriam direto para o cemitério, elas e os bebês. À época, Hajariatu, moradora da comunidade de Devil Hole, tinha duas filhas para criar. Sem o marido, costureiro em outra cidade, trancou-se no quarto de aluguel e pariu escondida, tendo a ajuda de

²⁷ MUKASONGA, Scholastique. *A mulher de pés descalços*. São Paulo: Nós, 2017. p. 12, 14, 16 e 20.

duas meninas. Esconder-se das autoridades ou esconder algum familiar havia se tornado uma das gestões do cuidado e da sobrevivência durante o ebola. Isso mostra como a resposta governamental e internacional à epidemia não era vista como clara e confiável pela maioria dos serra-leonenses, o que colaborava para uma rica produção de rumores acerca do vírus e das atividades suspeitas de agentes de saúde.

Além de toda a desconfiança em relação ao aparato médico, havia também o grande medo que se instaurou por conta da militarização da saúde. Ou seja, mesmo que certas localidades não fossem equipadas com centros de saúde e enfermeiras, a partir do momento em que foram colocadas em *lockdown*, eram controladas por homens do exército que passaram a residir nas casas das comunidades e também a usar de violência contra seus moradores. Esses soldados possuíam autoridade para encaminhar possíveis contaminados aos centros de tratamento. Assim, a relação entre os membros das comunidades e os oficiais do exército era tensa, cheia de medo, desconfiança e ameaças implícitas.



Hajariatu e filhas.
Acervo pessoal, Devil Hole, Serra Leoa, 2017.

Exatamente por isso, a vizinha de Hajariatu escondeu uma de suas filhas que ardia em febre. Instruiu todos os familiares a esconder a menina e não comentar sobre seu mal-estar quando os policiais batessem à porta para a ronda diária, momento em que avaliavam – eles mesmos,

sem saberes médicos – a situação de saúde dos moradores. As mães, assim como as demais pessoas, não temiam apenas o vírus ebola, mas também serem enviadas a centros de tratamento e obrigadas a entregar seus filhos às autoridades sem que estivessem de fato doentes. Portanto, os arranjos das mulheres, principalmente mães, eram cotidianos e necessários à sobrevivência dos seus, o que, às vezes, nada tinha a ver com a contaminação pelo vírus.

Because of love

Monday June 29, 2015

I will never forget what Ebola did to me - Survivor

Cont'd from pg 4

"When I tell people my story -- my infection, treatment and discharge from the hospital -- they believe me. When I tell them about what to do to avoid Ebola, they understand."

At motor parks, schools, markets, and around her neighbourhood, Bintu educates people daily on how to avoid Ebola.


Survivors played a critical role in bringing Ebola to an end in Bo district, says Maxwell Kemokai, a coordinator at Network Movement for Justice and Development (NMJD), a local non-government organization that engages Ebola survivors in response efforts.

Kemokai added that between February and April 2015, 175 mobilizers, mostly survivors, promoted safe behaviours and explained Ebola by-laws in all 15 chiefdoms in Bo district.

Under its Quick Impact Projects (QIPs), the United Nations Mission for Ebola Emergency Response (UNMEER) provided financial incentives to the mobilizers through NMJD.

UNMEER's funding came at the right time, says Ann Kargbo, Programme Manager, Rehabilitation and Development Agency, Sierra Leone. Like NMJD, RADA was also involved in coordinating survivors' participation in response work.

Bintu is the Public Relations Officer for the Bo district Ebola Survivors Association. She assists in organizing other survivors to engage in community sensitization.



neighbours were weeping, some of them even waved final goodbyes," she says.

With hindsight, Bintu believes that going to the treatment centre that day saved her life. Her husband's son might have been saved if they had gone to the centre early enough.

The lesson from her situation is at the core of her message to others. "I tell people, if you have a fever or showing any Ebola symptoms, go quickly to the hospital for a check-up. Save yourself!"

Ebola's horror show during November's hazy days still haunts Bintu. "I can still remember the day that seven people died right in front of me."

However, much progress has been made since last November. There is now more awareness about the virus, a lot more treatment facilities than there was last year, and numbers of new cases have dropped significantly.

Bintu's husband, Mohamed and her son, Henry, died on the same day, on 3 November 2014. Both had gone to Freetown on vacation and stayed with her sister-in-law where Mohamed apparently got infected.

When Mohamed fell sick, he returned to Bo so that his wife could care for him. "I didn't know a lot about Ebola at that time. I used to take my husband to the toilet and clean his vomit. At the same time, I prepared Henry for school," recalls Bintu.

She called the emergency number when Mohamed's and Henry's conditions worsened. It was too late as they died a few days later. After that, Bintu began having a fever. "I knew it was Ebola and I thought I would die."

Bintu's neighbours vehemently refused to let her get in an ambulance. They feared that, like her husband and child, she would never return. "They brought a truckload of policemen and forcefully took me away. My

In the week leading to 23 November 2014, for example, there were 383 new confirmed cases; in the week leading to 17 June 2015, there were just 14 new confirmed cases, underscoring that response efforts have paid dividends.

Despite such progress, Bintu insists there is still more work to do. "Unless the entire Sierra Leone is free of Ebola, no one of us should feel safe," she says.

Bintu hopes to one day establish a hairdressing salon. She rolls eyes, dreamingly, on the prospects of having to do her own business. "I will make money and provide a good life for my children."

Until then, life is tough, as she depends on small stipends from her social mobilization work. "For now, I just want my kids to eat."

"As Bintu talks about her children, she recollects fond memories of her late son. "Henry, Oh Henry!" Once again, tears flowed down her innocent face.

Credit UNMER Public Information Office

Premier News, Freetown/Serra Leoa, 29 de junho de 2015, p. 6.

Na reportagem "I will never forget what Ebola did to me – Survivor", publicada no jornal serra-leonense *Premier News*, Bintu narra sua

história, que é semelhante à da maioria das mulheres serra-leonenses que adoeceram, sobreviveram ou morreram por conta da epidemia. Seu marido e filho morreram no mesmo dia e, logo após, a mulher ficou doente e sabia que havia sido contaminada pelo vírus. A sobrevivente descreve que, enquanto cuidava do marido, que vomitava e tinha febre, arrumava o filho para a escola. Sendo as principais responsáveis pela administração da rede de cuidados nas comunidades, as mulheres foram as mais expostas ao risco, tornando-se extremamente vulneráveis e predispostas à contaminação viral, justamente por transitarem pelas tramas de afeto, parentesco, amizade e vizinhança.

Em 2015, estava muito interessada em entender o porquê da maior mortandade de mulheres pelo ebola. Quando perguntei à Aminata Koroma, uma jovem de 18 anos um tanto quanto espantada pelo meu desconhecimento da situação, encarou-me e disse, enfática:

— *Because of love!* [Por amor!]

Tratou de completar, explicando-me que um homem pode abandonar uma mulher doente, mas esta jamais desampara seu marido, seus filhos e velhos. Esse poderia muito bem ser o resumo da história da epidemia do ebola na Serra Leoa: mulheres em estado de vulnerabilidade, contaminadas e agentes transmissoras do vírus, pois, sendo ou não agentes de saúde, eram as primeiras na linha de frente da gestão dos cuidados com os vivos e com os mortos.

Dos homens ouvi as mais diversas respostas e elas não perpassavam pela ideia do cuidado. Intelectuais brasileiros e serra-leonenses chamaram a minha atenção para o fato de haver, no país, maior número de mulheres do que de homens e, assim, eu deveria considerar esta como uma provável resposta. Se eu não fosse uma pesquisadora mulher, talvez teria me dado por satisfeita com uma análise simples e simplista dos números. No entanto, sendo mulher e estudando mulheres, sabia que o ebola era uma doença da casa, do âmbito do cotidiano doméstico, apesar de ser uma epidemia extremamente midiaticizada internacionalmente e de mobilizar pavor e medo em relação ao outro, neste caso, o outro africano. No entanto, essa era uma enfermidade do cuidado – e precisava dele como qualquer

outra moléstia humana –, mas também era transmitida através das redes de mulheres. Assim, a cura e o adoecimento passavam pelo trabalho do cuidado, colocando a maioria das mulheres em risco, visto que eram as responsáveis pelos afazeres do zelo.

A pesquisadora serra-leonense Aisha Fofana Ibrahim²⁸ afirma:

[N]ão é surpreendente que a primeira pessoa na Serra Leoa a contrair e a espalhar o ebola tenha sido uma curandeira tradicional, que cruzou a fronteira da vizinha Guiné para cuidar de alguns parentes doentes. Como curandeira, essa mulher não prestou apenas serviços de consulta para seus parentes doentes, mas também cuidou fisicamente de seus parentes...

Foi exatamente na intenção de entender o motivo da maior mortandade de mulheres em relação aos homens durante a epidemia que decidi seguir algumas das redes de cuidado em três comunidades diferentes do país: Komende-Luyama, Devil Hole e John Thorpe. Nas duas primeiras, estabeleci-me durante algum tempo, residindo e buscando acompanhar o cotidiano das mulheres e crianças de cada lugar. Em John Thorpe, comunidade à beira da praia, fiz visitas constantes, tendo em vista que ficava razoavelmente perto de Devil Hole. Nessas três localidades, busquei mapear as pessoas envolvidas nas redes de cuidados e, para isso, criei mapas de parentesco, amizade e vizinhança a partir da primeira pessoa morta em cada comunidade. Sem qualquer surpresa, as primeiras pessoas mortas nas comunidades foram mulheres: Jinnah Amara, de Komende; Isha Tullah, de Devil Hole; e Fatmata, de John Thorpe. A partir da identificação das primeiras mortas pelo vírus, comecei a seguir as tramas de cuidado que as envolveram, o que me levou a irmãs, mães, avós, amigas e vizinhas. Raramente homens participavam dessa rede, quando existiam, e geralmente eram muito próximos a essas enfermas.

²⁸ IBRAHIM, Aisha Fofana. "I am a woman. How can I not help?": Gender Performance and The Spread of Ebola in Sierra Leone. In: ABDULLAH, Ibrahim; RASHID, Ismail (ed.). *Understanding West Africa's Ebola Epidemic: Towards a Political Economy*. London: Zed Books, 2017. p. 169. (Tradução minha.)

Muitas das mulheres que cuidaram das primeiras doentes, as quais vieram a falecer pelo vírus, foram contaminadas durante o processo do cuidar; já outras tornaram-se sobreviventes do ebola. Porém, é certo afirmar que todas as mulheres, direta ou indiretamente, foram afetadas. Como Ibrahim²⁹ aponta, a propagação do vírus se deu a partir de uma performance de gênero, o que, afirma veementemente a autora, teria relação com a inequidade de gênero na Serra Leoa e garante às mulheres um papel de pesada responsabilização frente ao bem-estar de suas comunidades. Acrescenta-se aqui que a transmissão do vírus viajou veloz através de uma trama feminizada de cuidado, estando as mulheres mais expostas ao risco de contaminação, o que me levou a cunhar, a partir das influências das antropólogas Mary Douglas³⁰ e Veena Das³¹, o termo o "cuidado perigoso" para esse tipo de experiência que coloca a mulher, por conta de sustentar o primado do cuidado, sob ameaças de toda sorte.

Fo sori at

O cotidiano do cuidado doméstico, que sustenta as comunidades, passa por carregar água, acender o fogo, cozinhar, cuidar das crianças, da família e dos mais velhos, e passa também pela relação de atenção às necessidades da vizinhança. Foi assim que Aunt Loup, mais conhecida por Mama³² Fish, por vender peixes, foi contaminada pela vizinha, na

²⁹ IBRAHIM, Aisha Fofana. "I am a woman. How can I not help?": gender performance and the spread of Ebola in Sierra Leone. In: ABDULLAH, Ibrahim; RASHID, Ismail (ed.). *Understanding West Africa's Ebola Epidemic: Towards a Political Economy*. London: Zed Books, 2017.

³⁰ DOUGLAS, Mary. *Pureza e castigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

³¹ DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 31-42, jun. 1999.

³² Os termos *Mama*, "mamãe", e *Aunt*, "tia", são comumente utilizados na Serra Leoa para se referir a mulheres, no sentido de demonstrar respeito. Não necessariamente essa terminologia é dependente de uma relação consanguínea, de parentesco, mas sim de uma relação de vizinhança e amizade, esta que passa por toda sorte de obrigações e responsabilizações de ambas as partes.

comunidade de Devil Hole. Quando Isha Tullah adoeceu, Mama Fish tratou de sua enfermidade limpando vômitos e excreções. Quando questionada do porquê de ter se dedicado à vizinha naquelas condições, ainda mais se responsabilizando pelo *care*³³ enquanto "imundice", "trabalho repugnante", ela responde que o fez *Fɔ sɔri at*. Em uma tradução literal do krio, *at* significa "coração" e *Fɔ sɔri* quer dizer "por sentir muito". O que pode ser interpretado como "compaixão".



Mama Fish.
Acervo pessoal, Devil Hole, Serra Leoa, 2017.

Para além disso, era um trabalho que precisava ser feito, como bem salienta a psicóloga e pesquisadora francesa Pascale Molinier:

O trabalho sujo e o *care* encontram-se então conceitualmente sob o aspecto da relação com o corpo e com a morte. Além disso, cuidar dos outros não é forçosamente agradável. [...] O conjunto do trabalho sujo, incluindo as atividades de cuidados de saúde, levanta a questão *do que*

³³ "Trabalho do *care*" é a expressão utilizada pela maioria das estudiosas e dos estudiosos dedicados às pesquisas sobre as temáticas envolvendo toda sorte de cuidado.

*é preciso fazer, em que não se quereria nem pensar, mas é da ordem, assim como o care, das necessidades vitais*³⁴.

Além de Mama Fish, outras tantas vizinhas também se responsabilizaram pelo acolhimento da enferma Isha Tullah, construindo uma rede de cuidado que se tornou perigosa já que se formou uma trama de transmissão do vírus. Algumas mulheres – como Mama Fish – tornaram-se sobreviventes do ebola, mas outras tantas morreram, a exemplo de Felicia.

Pwel at



Aunt Amin (à esq.). / Haja (à dir.).
Acervo pessoal, Devil Hole, Serra Leoa, 2017.

Na comunidade de Devil Hole, com frequência todos se lembram de Felicia, filha de Aunt Amin, mãe de Haja e de mais três crianças. A presença

³⁴ MOLINIER, Pascale. Ética e trabalho do *care*. In: HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araújo et al. (orgs.). *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do Care*. São Paulo: Atlas, 2012. p. 35.

da ausência de Felicia marcava a conversa e a narrativa das mulheres mais do que Isha Tullah, a primeira morta da comunidade. Isso se explica pela quantidade e pela qualidade das relações estabelecidas a partir de Felicia e também pela anterioridade da família desta na comunidade. De modo diverso da família de Isha, marido e filho, que se mudaram de Devil Hole depois de sua morte, Felicia morreu deixando uma trama de antigos e complexos relacionamentos. Além da mãe e dos filhos, irmãs, tios e primos, que faziam parte de sua teia de relacionamentos familiares, vizinhas e amigas de longa data também faziam parte de suas ligações afetivas.

Felicia era quem, como comerciante de víveres, sustentava a família extensa, o que permitia que sua mãe estivesse sempre alegre e bem vestida. Com a morte dela, a família se desestruturou financeira e emocionalmente. O forte elã que unia suas tramas de afetos e relações acabou por se desgastar e puir. Vizinhas e amigas afirmavam que, após a morte da filha, Aunt Amin *pwel at. Pwel*, do krio, significa na língua inglesa: *spoil*. Ou seja, literalmente, "coração estragado". O esmorecimento da família passava por tudo que se sucedeu após a morte de Felicia: a perda de certa garantia financeira e a adoção dos dois netos meninos por famílias estrangeiras. Aunt Amin carregava uma angústia ambivalente: ao mesmo tempo que se entristecia pelo rompimento dos laços com os netos, que, provavelmente, nunca mais veria, ficava muito preocupada com o futuro das netas meninas, que, por serem mais velhas, foram "rejeitadas" para a adoção. Haja, a neta de 15 anos, além de sentir falta dos irmãos, vivia uma resignação entristecida de não ter tido a sorte deles.

Portanto, as mortes levaram a rompimentos de relações de afeto e também financeiras, aspectos que, muitas vezes, participam da mesma trama de relacionamento. De certa forma, todas e todos perderam algo e é comum se ouvir que todos na Serra Leoa são sobreviventes, seja primário, aquele que sobreviveu ao próprio vírus; secundário, a família do enfermo; terciário, a própria comunidade/sociedade serra-leonense que sobreviveu à epidemia, com múltiplas consequências. No entanto, nenhum ator social foi tão contundentemente afetado como as mulheres, visto que estas foram as responsáveis pelo trabalho do cuidado para com os enfermos, os sobreviventes e, também, responsáveis pelos mortos e, por tudo isso, estando de frente para o perigo.

Por fim, é imprescindível dizer que essas mulheres nada têm de heroínas e não se enxergam nem se colocam dessa forma. Ao contrário, elas estão longe da aura do heroísmo e da retidão moral e, como disse Molinier, "[o]s atores e atrizes do *care* nada de têm de excepcional [...] eles não são heróis, são ambivalentes, defensivos e eivados de contradições, de conflitos entre os próprios interesses e os interesses dos outros"³⁵. Suas narrativas são ambivalentes e ambíguas, muitas das vezes, sendo mais agradáveis como literatura ficcional do que como testemunhos. Não à toa, a literatura de testemunho ainda é seara dos homens, mulheres tendem a ser figuras reais demais para serem críveis, a exemplo das mulheres serra-leonenses que atravessaram e foram atravessadas pela epidemia do "amor", a qual afetou e ceifou suas vidas e as de suas famílias.

Referências

ABDULLAH, Ibrahim; RASHID, Ismail. *Understanding West Africa's Ebola epidemic: Towards a Political Economy*. London: Zed Books: 2017.

ABRAMOWITZ, Sharon Alane. How the Liberian Health Sector Became a Vector for Ebola. *Cultural Anthropology*, out. 2014. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/how-the-liberian-health-sector-became-a-vector-for-ebola>. Acesso em: 1 dez. 2020.

ACHOLONU, Catherine Obianuju. *Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism*. Abuja: Afa Publications, 1995.

AGUILAR, Mario I. (ed). *The Politics of Age and Gerontocracy in Africa*. Eritrea: African World Press, 1998.

AMADIUME, Ifi. *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*. London, New York: Zed Books Ltda, 1997.

³⁵ MOLINIER, Pascale. Ética e trabalho do *care*. In: HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araújo et al. (orgs.). *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do Care*. São Paulo: Atlas, 2012. p. 35.

AMPOFO, Akosua Adomako et al. Women's and Gender Studies in English-Speaking Sub-Saharan Africa: A Review of Research in the Social Sciences. *Gender & Society*, v. 18, n. 6, p. 685-714, dez. 2004.

AMPOFO, Akosua Adomako; BEOKU-BETTS, Josephine; OSIRIM, Mary J. Researching African Women and Gender Studies: New Social Science Perspectives. *African and Asian Studies*, v. 7, p. 327-341, 2008.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

COHEN, Ronald. Political Anthropology. In: HONIGMANN, John J. *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally Co., 1973.

COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 51, 2017.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. *African Women: A Modern History*. UK, USA: Westview Press, 1997.

DARCH, Colin. *O continente demasiado grande: reflexões sobre temáticas africanas contemporâneas*. Recife: Editora da UFPE, 2017. (Série Brasil & África. Coleção Ensaios, 3.)

DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 31-42, jun. 1999.

DAS, Veena. La subalternidade como perspectiva. In: ORTEGA, Francisco A. *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidade*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 37, p. 9-41, jul./dez. 2011.

DAS, Veena. The Event and the Everyday. In: _____. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

DAS, Veena. Three portraits of grief and mourning. In: _____. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

THE EBOLA 100 PROJECT. Disponível em: <https://ebola100project.net/>. Acesso em: 1 dez. 2020.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e castigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

EMECHETA, Buchi. *As alegrias da maternidade*. Porto Alegre: Dublinense, 2018.

FASSIN, Didier. Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França. *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 15, dez. 2014.

FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019.

FERME, Mariane. Hospital Diaries: Experiences with Public Health in Sierra Leone. *Cultural Anthropology*, out. 2014. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/hospital-diaries-experiences-with-public-health-in-sierra-leone/>. Acesso em: 1 dez. 2020.

FIFTY FIFTY GROUP OF SIERRA LEONE. Disponível em: <http://fiftyfiftySierraleone.org/>. Acesso em: 1 dez. 2020.

FORDE, Daryll. *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*. London: Oxford University Press, 1954.

GOMES, P. A. G. "As outras vozes": percursos femininos, cultura política e processos emancipatórios na Guiné-Bissau. *Odeere*, Jequié, n. 1, p. 121-145, 2016.

GOMES, P. A. G.; FIGUEIREDO, Angela. Para além dos feminismos: uma experiência comparada entre Guiné-Bissau e Brasil. *INTERthesis*, Florianópolis, v. 24, p. 909-927, 2016.

GORDON, Lewis. Black Issues in Philosophy: The African Decolonial Thought of Oyèrónkẹ Oyěwùmí. *Blog of APA*. Disponível em:

<https://blog.apaonline.org/2018/03/23/black-issues-in-philosophy-the-african-decolonial-thought-of-oyeronke-oyewumi/>. Acesso em: 1 dez. 2020.

HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araújo et al. *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Atlas, 2012.

HONWANA, Alcinda Manoel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promedia, 2002.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 149-160, mar. 2008.

I WILL NEVER FORGET WHAT EBOLA DID TO ME – SURVIVOR. *Premier News*, Freetown/Serra Leoa, 29 de junho de 2015, p. 6.

IBRAHIM, Aisha Fofana. "I am a woman. How can I not help?": gender performance and the spread of Ebola in Sierra Leone. In: ABDULLAH, Ibrahim; RASHID, Ismail (ed.). *Understanding West Africa's Ebola Epidemic: Towards a Political Economy*. London: Zed Books, 2017.

IBRAHIM, Aisha Fofana. *War's Other Voices: Testimonies by Sierra Leonean Women*. 2006. 230 p. Ph. D. Dissertation – Illinois State University, 2006.

KLEINMAN, Arthur. The Violences of Everyday Life: The Multiple Forms and Dynamics of Social Violences. In: DAS, Veena et al. *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press, 2000.

KLÜGER, Ruth. *Paisagens da memória: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*. São Paulo: Editora 34, 2005.

LOBO, Andréa de Souza. Um filho para duas mães?: notas sobre a maternidade em Cabo Verde. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 53, n. 1, p. 117-145, 2010.

LOCKE, Peter Andrew. *City of Survivors: Trauma, Grief, and Getting by in Post-War Sarajevo*. 2009. Ph. D. Dissertation (Philosophy) – Department of Anthropology, Princeton University, Princeton, 2009.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 363.

LUTZ, Catherine. Antropologia com emoção. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 213-224, abr. 2012.

MENESES, Maria Paula G. "Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada": para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; SILVA, Teresa Cruz e. *Moçambique e a reinvenção da emancipação social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, 2004.

MOLINIER, Pascale. Ética e trabalho do care. In: HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araújo et al. (orgs.). *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do Care*. São Paulo: Atlas, 2012.

MOUTINHO, Laura. Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement – controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana. In: TRAJANO FILHO, Wilson. *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA, 2012.

MOUTINHO, Laura et al. Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo (África do Sul). *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 35, p. 139-176, 2010.

MUKASONGA, Scholastique. *A mulher de pés descalços*. São Paulo: Nós, 2017.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónke. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2016.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónke (ed.). *African Gender Studies: A Reader*. USA: Palgrave Macmillan, 2004.

PIMENTA, Denise. *O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa (A epidemia do ebola contada por mulheres, vivas e mortas)*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

PIMENTA, Denise; MOUTINHO, Laura. África no plural: um dossiê. *Cadernos de Campo*, Araraquara, v. 1, n. 23, jul./dez. 2017.

PIMENTA, Denise; MOUTINHO, Laura; LOPES, Pedro. "Há um mundo africano inteiro à nossa espera": Wilson Trajano Filho, um profissional da alteridade. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 3, p. 295-321, dez. 2016.

QUEIROZ, Renato da Silva. As epidemias como fenômenos sociais totais: o surto de gripe espanhola em São Paulo (1918). *Revista USP*, São Paulo, n. 63, p. 64-73, set./nov. 2004.

RICHARDS, Paul. *Ebola: How a People's Science Helped End an Epidemic*. London: Zed Books, 2016.

RICHARDS, Paul. *Fighting for the Rain Forest: War, Youth and Resources in Sierra Leone*. Oxford: James Currey, 1996.

RICHARDS, Paul; MOKUWA, Alfred. Village Funerals and the Spread of Ebola Virus Disease. *Cultural Anthropology*, out. 2014. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/village-funerals-and-the-spread-of-ebola-virus-disease>. Acesso em: 16 jan. 2021.

ROSS, Fiona. La elaboración de una Memoria Nacional: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 24, p. 51-68, dic. 2006.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SARTI, Cynthia. A construção de figuras da violência: a vítima, a testemunha. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 77-105, jul./dez. 2014.

SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 51-61, jan./abr. 2011.

SARTI, Cynthia Andersen. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo*. 1994. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

SARTI, Cynthia. Sofrimento e memória: retrato calado. In: AGUILERA, Yanet. *Imagem e exílio*. São Paulo: Discurso Editorial, 2014.

SCOTT, Joan W. A invisibilidade da experiência. *Projeto História*, São Paulo, v. 16, p. 297-325, fev. 1998.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010.

THOMAZ, Omar Ribeiro. O terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e Lougawou. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 86, p. 23-39, mar. 2010.

UN OFFICE FOR THE COORDINATION OF HUMANITARIAN AFFAIRS. Map Republic of Sierra Leone District. 1 Jul. 2000. Disponível em: <https://reliefweb.int/map/sierra-leone/map-republic-sierra-leone-district>. Acesso em: 16 jan. 2021.

UNIVERSITY OF CAPE TOWN. African Gender Institute. Feminist Africa. Disponível em: <http://www.agi.ac.za/agi/feminist-africa>. Acesso em: 16 jan. 2021.

VEGA SANABRIA, Guillermo. Ciência, justiça e antropologia no debate sul-africano da AIDS: produção de sensibilidades e regulação moral entre especialistas. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 26, p. 191-212, 2017.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Editora Ubu, 2020.

WALKER, Alice. Coming Apart. In: _____. *You Can't Keep a Good Woman Down: Stories*. London: The Women's Press Ltd., 1982. p. 41-53.

WEST AFRICAN MEDICAL MISSIONS. Disponível em: <https://www.westafricanmedicalmissions.org/>. Acesso em: 16 jan. 2021.

O ideal do *otium* e a modernidade: “não trabalhem nunca”¹

Maria Teresa Ricci²

Resumo: O artigo propõe uma breve história da noção de “*otium*” desde a Antiguidade até os nossos dias. Mostra como, na Grécia antiga, a vida ociosa é considerada honorável e o trabalho é condenado, entendido no sentido de ausência de liberdade e de busca de riqueza como um fim em si mesma. Essas ideias reaparecem no curso da história, por exemplo, na tratadística do comportamento que floresce no Renascimento, nos ideais cortesãos, assim como entre as classes marginais da sociedade.

Palavras-chave: Trabalho, *Otium*, Aristóteles, Nobreza, *Savoir-vivre*.

THE IDEAL OF *OTIUM* AND MODERNITY: “DON'T EVER WORK”

Abstract: The article proposes a brief history of the notion of “*otium*” from Antiquity to the present day. It shows how, in ancient Greece, idle life is considered honorable and how, on the contrary, work is condemned, understood in the sense of the absence of freedom and the search for wealth as an end in itself. These ideas reappear in a course of history, for instance, in the treatise of behavior that flourishes in the Renaissance, in courtiers ideals as well as among the marginal classes of society.

Keywords: Work, *Otium*, Aristotle, Nobility, *Savoir-vivre*.

Diferentemente da sociedade capitalista moderna, fundada no trabalho e na condenação do ócio, as sociedades pré-industriais, as

¹ Tradução de Patricia Fontoura Aranovich.

² Université de Tours.

sociedades antigas (grega e romana), respeitavam o *otium*, entendido não como inatividade, mas como atividade desinteressada e desprovida de coação, como liberdade de escolher a que se dedicar. Muitos filósofos antigos, assim como os humanistas italianos dos séculos XV e XVI, mas também pensadores mais próximos de nós, expressaram seu desprezo pelo trabalho manual do qual depende a sobrevivência e, do mesmo modo, pelo dinheiro e pelas atividades que o proporcionam. É verdade que o ideal do ócio sempre foi um ideal aristocrático, mas aqui não se pretende fazer o elogio da vida aristocrática, que, como bem se sabe, sempre pressupôs a existência de classes subalternas destinadas à obediência, mas de mostrar simplesmente que o fim do homem e da sociedade pode também não residir na riqueza, na produção e no trabalho, como ocorre na sociedade capitalista moderna, mas sim em alguma coisa que seja mais "honrosa", como, por exemplo, a vida de gozo ou ócio e a vida contemplativa, para usar conceitos aristotélicos que hoje em dia poderiam parecer puras e simples provocações. Propomos aqui apresentar um panorama geral que não tem absolutamente como escopo exaurir essa vasta temática, mas que quer oferecer alguns pontos de reflexão sobre a possibilidade de emancipação da sujeição das sociedades chamando a atenção para alguns pensadores conhecidos ou menos conhecidos que trataram desse problema da Antiguidade até nossos dias.

Aristóteles (384-322 a.C.) havia elaborado uma doutrina sobre a "arte do ganho" ou "crematística", que podia ser aceita somente se fosse útil à "família"³, mas que a ética grega refutou como um fim em si. Nas sociedades antigas, com efeito, a riqueza não era o fim da produção⁴. Nas sociedades pré-capitalistas, não existe o impulso de acumulação individual das riquezas em vista do processo de produção. O escopo da atividade produtiva era geralmente a conservação e a reprodução do estatuto dos indivíduos em uma comunidade, a reprodução da própria comunidade.

³ A família não é só o conjunto dos indivíduos ligados pelo parentesco. Como explica Aristóteles na *Política*, "os elementos primeiros e mais simples da família são o senhor e o escravo, o esposo e a esposa, o pai e os filhos", em ARISTÓTELES. *Política*. Bari-Roma: Laterza, 2019, I, 3, p. 8.

⁴ Cf. MARX, K. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. Paris: Éditions Anthropos, 1967.

O ideal ético e político dos gregos geralmente condena a acumulação da riqueza como um fim em si. As atividades comerciais, que, embora objetos de certo desprezo, eram, todavia, exercitadas, podiam representar um perigo para a cidade quando comportavam o enriquecimento de uns e o empobrecimento de outros. Com frequência, a riqueza das classes dominantes não era aplicada em atividades mercantis ou industriais, mas antes "esbanjada", quase sempre por simples ostentação. Aristóteles condena então a "crematística", a busca da riqueza pela riqueza, que representava uma ameaça para a ordem moral e social da cidade.

Marcel Mauss argumenta que foram nossas sociedades ocidentais que transformaram o homem em um "animal econômico", e que nas morais antigas mais epicurianas buscava-se o prazer e não a utilidade material⁵.

Nas sociedades antigas, o ideal último de vida não é, pois, o trabalho ou o enriquecimento, mas o prazer, o ócio, o bem da pólis. A vida do *banauos*, a vida do artesão ou do mercador, é desprezada porque lhe falta toda forma de liberdade e porque é submetida à necessidade. Aquele que deve trabalhar para viver é objeto de desprezo, enquanto o ócio é sempre honroso.

A atividade que, no passado, era considerada digna de um homem e de um cavaleiro, era o trabalho da terra que garante, dentro de certos limites, liberdade e independência, enquanto na atividade do artesão ou no comércio, a sobrevivência depende dos outros, do capricho da clientela ou do mercado.

Estabelecendo uma relação fundamental entre a cultura e a agricultura, o grego Xenofonte (c. 430 a 355 a. C.) sustentava que a agricultura ensina a coragem e a arte de comandar. Ela está associada à atividade guerreira, que, assim como a agricultura, é a atividade do nobre. O "bravo agricultor, que exerce seu ofício com inteligência plena e com alegria, é um homem de bem", é a encarnação da *kalokagathia*⁶ (termo grego pelo qual se entende o equilíbrio entre corpo e espírito, a coexistência da

⁵ MAUSS, M. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: PUF, 2012. p. 271.

⁶ JAEGER, W. *Paideia: la formazione dell'uomo greco*. Firenze: La Nuova Italia, 1943. p. 302.

beleza física e do valor moral). Em sua obra *O econômico*, Xenofonte faz, pois, o elogio da agricultura dizendo que essa ocupação é uma fonte de prazer, um meio útil ao mesmo tempo para a casa e para o corpo (V, 1). Para com os outros ofícios, ele mostra desprezo. A atividade artesanal é difamada porque arruína os corpos dos operários que a exercem e dos que os dirigem, constrangendo-os a passar sua vida trancados em sua oficina e a ficar, às vezes, o dia inteiro junto ao fogo. Os corpos, assim, se enfraquecem e as almas tornam-se vis. Tais ofícios não deixam tempo para dedicar-se aos amigos e à cidade. E, desse modo, ele explica que em algumas cidades, sobretudo naquelas dedicadas à guerra, se chega até mesmo a proibir os cidadãos de praticarem a profissão de artesão (IV, 2-3).

Alguns séculos depois, Cícero (106-43 a.C.) não se expressará de modo diferente em seu *De Officiis*, onde fará o elogio da agricultura como a coisa mais digna de um homem livre. Ele considera que são indignos do homem livre os ganhos dos assalariados, aos quais não se paga a bravura ou habilidade, mas a pena. Para ele, o salário não é senão a recompensa da servidão. Considera também como vis todos aqueles que compram para revender; na verdade, essas pessoas não poderiam ganhar nada se não enganassem e, para Cícero, não há nada mais vergonhoso do que a fraude. A única atividade da qual se pode retirar algum benefício parece ser também, para ele, a agricultura: nenhuma coisa é mais prazerosa, produtiva e mais digna de um homem livre (I, 150-151).

Na Grécia Antiga, não se conhece o termo que corresponde a “trabalho” como hoje é entendido. Vernant escreve que “uma palavra como *ponos* (fatiga, labor) aplica-se a todas as atividades que exigem um esforço penoso, e não somente aos trabalhos que produzem valores socialmente úteis”⁷. Na verdade, na Grécia Antiga parece não existir a ideia do trabalho como função social, como uma atividade humana específica. O trabalho é contra toda forma de vida livre, segundo Aristóteles, que, na *Política*, escreve:

É claro, por conseguinte, que no estado justo constituído no melhor modo e formado de homens absolutamente justos e não somente justos sob uma certa relação, os cidadãos não devem viver a vida de um trabalhador

⁷ VERNANT, J.-P. *Mito e pensiero pressi i Greci*. Torino: Einaudi, 1970-1982. p. 285.

manual ou de um mercador (tal gênero de vida é ignóbil e contrário à virtude) e tampouco devem os camponeses aspirar a ser cidadãos (na verdade, o ócio é necessário para fazer a virtude se desenvolver e para as atividades políticas)⁸.

O ócio, diferentemente do trabalho, tem um fim em si mesmo. Mas isso não significa exaltar a inatividade e a preguiça, já que a virtude para os gregos é sempre prática. Com efeito, Aristóteles diz: "exaltar a inação mais do que a ação não corresponde à verdade, porque a felicidade é atividade"⁹.

Na Grécia, a classe dominante e os filósofos ligados a ela consideravam, geralmente, a vida ociosa, ou seja, a liberdade de escolher a atividade à qual se dedicar como o único bem capaz de tornar a vida digna de ser vivida. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, fala de três tipos de vida fundamentais: a vida do gozo, cujo fim é o prazer; a vida política, que aspira à bela ação e à honra; e a vida contemplativa, a do filósofo que contempla as coisas eternas. Ele não fala da vida que tem como fim a riqueza, a vida do homem de negócios, e isso por dois motivos: porque a vida consagrada à riqueza é uma vida feita de coações e porque a riqueza não pode ser um fim em si, deve remeter ao outro¹⁰.

No pensamento grego, a vida dos homens livres é, pois, incompatível com o trabalho, já que para se dedicar à coisa pública é necessário ter todo tempo disponível. Mas uma vida livre e ociosa dedicada à filosofia, à política ou aos festejos era, na verdade um privilégio de uma elite que vivia, como se sabe, do trabalho dos escravos, que constituíam a maior parte da população.

A *Política* de Aristóteles se abre com a apologia da escravidão, mas, curiosamente, o próprio Aristóteles propõe, imediatamente depois, um argumento extravagante para sua época:

Se cada instrumento conseguisse cumprir sua função obedecendo a um comando, ou prevendo-o antecipadamente, como o que dizem das estátuas de Dédalo e dos tripodes de Hefesto, os quais, ao ouvirem o

⁸ ARISTÓTELES. *Política*. Bari-Roma: Laterza, 2019, VII, 9, 1328b27-1329a2, p. 238-239.

⁹ *Ibidem*, VII, 3, 1325a 31-31, p. 227.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*. Bari-Roma: Laterza, 2019, I, 5, 1096a-1096b.

poeta, "entram como autômatos nas reuniões dos deuses", ou, então, se as lançadeiras tecessem e as palhetas tocassem a cítara por si mesmas, os chefes artesãos não teriam necessidade de auxiliares e os senhores não teriam necessidade de escravos¹¹.

Essa ideia de Aristóteles, que no seu tempo poderia parecer estranha, hoje é uma realidade e demonstra que o trabalho não é uma necessidade natural e inevitável.

Se consideramos o conceito de trabalho em sua origem etimológica, ele indica, na verdade, em grande parte das línguas europeias, a atividade dos servos ou dos escravos. No latim, *laborare* significa cansar-se, sofrer. E também o francês *travail* e o espanhol *trabajo* parecem derivar do latim *tripalium*, que era um instrumento de tortura. *Arbeit*, em alemão, indica o trabalho feito pelo órfão que não tem ninguém que se ocupe dele. Por sua origem etimológica, o trabalho indica, pois, um destino social infeliz, uma atividade pela qual se perde a liberdade, pela qual, de algum modo, nos tornamos "escravos" de um outro. A generalização do trabalho a todos os membros da sociedade não é, portanto, nada mais a não ser a generalização da dependência servil¹².

Certamente, o protestantismo contribuiu para tudo isso, com sua ética do trabalho, da profissão, com sua austeridade, como demonstra Weber em sua célebre obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-1905). O puritanismo quis destruir qualquer impulso ao gozo da vida, pois a alegria de viver distrai do trabalho profissional e da religiosidade. A ética puritana, que se caracteriza pela especial tendência para um racionalismo econômico, abraçada, nos países mais ricos, pela classe burguesa, que, no início da era moderna, devia colidir com a mentalidade pré ou anticapitalista da antiga nobreza feudal e guerreira que opunha – pelo menos idealmente – uma dura resistência a essa transformação social, à imposição da nova mentalidade que exaltava a laboriosidade e da qual surgiram, por exemplo, as leis sanguinárias contra a vagabundagem em toda a Europa ocidental. Até mesmo o conhecido humanista Erasmo escreverá, em seu livro *A educação do príncipe cristão*:

¹¹ ARISTÓTELES. *Política*. Bari-Roma: Laterza, 2019, I, 4, 1253b33-1254a1, p. 9.

¹² Cf. GRUPPE KRISIS. Manifest gegen die Arbeit, 1999. Disponível em: <https://www.krisis.org/1999/manifest-gegen-die-arbeit/>. Acesso em: 30 jan. 2021.

a latrina de todos os males para os Estados é, em sua maioria, o ócio, que todos buscam como melhor podem, e se é deixado sem alimento, se recorre a maus expedientes. A vigilância do príncipe se voltará para fazer que, entre os seus, haja menos ociosos o quanto possível: ele deverá obrigar as pessoas a trabalhar ou expulsá-las do Estado¹³.

É sobretudo nas cortes europeias, a partir do *cinquecento* e do *seicento*, que as duas mentalidades se opõem: a da burguesia em ascensão que quer destituir a antiga nobreza e a da nobreza decadente, que, no processo de constituição dos Estados modernos, se vê, em grande parte, integrada nas cortes. A sociedade de corte mostra, em certo sentido, que as categorias do trabalho, da produção e da acumulação não são, *a priori*, das quais não se pode prescindir.

Na Europa, muitos são os tratados consagrados nessa época à “arte de viver”, à criação de modelos sociais de comportamento que influenciarão a civilização europeia até nossos dias. Trata-se de modelos de comportamento que supõem tempo, paciência e disponibilidade para consigo mesmos e para com os outros. B. Castiglione, por exemplo, em seu *Livro do cortesão* (1528), apresenta, sob forma de um jogo, o ideal do perfeito homem de corte caracterizado pela ausência de uma “profissão” (*mestiere*) e de uma especialização, dotado para as armas, para a música, para a escrita, para a pintura, cuja vida se desenvolve sob o signo da graça e da *sprezzatura*, categorias éticas e estéticas cuja relação com o “tempo” se define por meio da arte de usá-lo com refinamento. Saber perceber, graças à “discrção” e ao “bom juízo”, o momento justo para a ação e a palavra, saber fazer ou agir e saber não fazer: eis uma arte de viver que é sempre muito rara hoje¹⁴.

Na sociedade de corte, o estetismo e a arte de viver encontram um terreno mais adequado para seu desenvolvimento. A antiga nobreza feudal, condenada, como diz Saint-Simon, a uma “ociosidade nociva e

¹³ ERASMO. *L'educazione del principe cristiano*. Napoli: Morano, 1977. p. 135.

¹⁴ Cf. RICCI, M. T. Graça e *Sprezzatura* em Baldassar Castiglione. *Limiar*, v. 2, n. 3, p. 1-24, 2014. Disponível em: http://limiar.sites.unifesp.br/pdf-nr3/01_Ricci-Maria-Teresa_Graca-e-Sprezzatura-em-Baldassar_Castiglione_Limiar-nr3-2014.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

mortal"¹⁵, dá o "tom", cria um estilo de vida fundado nas "boas maneiras", na *politesse*, na *civilidade*, que pressupõem precisamente como condição essencial o ócio. A existência, naquela época, ainda não está totalmente submetida aos imperativos do "trabalho", que, na sociedade pré-industrial do Antigo Regime, não gozava da consideração de que goza atualmente. Ao espaço do trabalho, a corte opõe o espaço do jogo, como mostram muitos tratados dedicados à vida da corte. A sociedade que consagra tempo ao jogo é uma sociedade que não sente o dever de produzir bens e, geralmente, despreza o trabalho. O "tempo" da nobreza não é o tempo da produtividade, mas o do ócio, do prazer. A polidez e as "boas maneiras" indicam uma "arte" de brincar com o tempo, uma arte da paciência e da disponibilidade. Ela desaparecerá necessariamente na vida moderna que impõe ao indivíduo um "tempo" que lhe é estranho, do qual ele não é mais senhor.

Entre a nobreza da corte reina um *éthos* social estranho à classe burguesa, inteiramente dedicada ao cálculo e à acumulação: o do consumo de prestígio, como mostra Norbert Elias em seus célebres estudos¹⁶. O nobre deve demonstrar uma total negligência em relação ao dinheiro e uma grande capacidade para manter o respeito do grupo ao qual pertence. O dinheiro representa uma distinção social somente quanto ao uso que pode ser feito dele. A nobreza deve dilapidar o dinheiro no luxo, no supérfluo, e deve abster-se naturalmente da atividade do trabalho ou do lucro. Para a burguesia, o dinheiro é o único meio que lhe permite elevar-se acima de sua posição. O dinheiro, que provém sobretudo da atividade comercial, que por excelência permite a acumulação de capital, unido às terras e aos títulos, dá à burguesia a possibilidade de aceder às fileiras da nobreza. Diferentemente do nobre, o burguês arrivista não ostenta, portanto, nenhum desprezo pela atividade comercial. Ao contrário, reconhece sua utilidade e geralmente pensa que não há nada mais nobre do que o trabalho.

Em *A sociedade de corte*, Norbert Elias, concentrando-se particularmente na corte de Luís XIV e em sua "etiqueta", explica que a

¹⁵ SAINT-SIMON. *Mémoires*. Paris: Gallimard, 1990. p. 256.

¹⁶ Referimo-nos em particular a: *La società di corte*, Il Mulino, 1980; *La civiltà delle buone maniere. Il processo di civilizzazione I*, Il Mulino, 1981; *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione 2*, Il Mulino, 1983.

burguesia profissional respeita as normas que a obrigam a subordinar as despesas às entradas, ou seja, a manter as despesas abaixo do nível das entradas, de modo a poder reinvestir a parte economizada e assim fazer crescer suas riquezas¹⁷. Isso permitiria aos burgueses fazerem parte da nobreza de *robe* e, com o tempo, talvez até da nobreza de espada. Mas, se isso acontecer, serão obrigados a lidar com o princípio do *consumo de prestígio*. Para um aristocrata de corte, o termo “economia”, em seu sentido de subordinação das despesas ao ganho, de planejamento do consumo e de poupança, tem um sabor depreciativo. A economia simbolizava uma virtude das pessoas comuns e uma afirmação semelhante à célebre máxima de B. Franklin (1706-1790), “tempo é dinheiro”, poderia ser proibida nesse contexto enquanto expressão da mais sórdida avareza e da falta de dignidade¹⁸.

A corte, uma das últimas estruturas não burguesas do Ocidente, funda-se sobre a ostentação e o luxo, sobre o consumo de prestígio pelo qual se pode chegar a destruir bens e riquezas acumuladas por anos. O nobre autêntico despreza, com efeito, tudo o que se pode comprar e vender, ele aparece como um homem do “dom”. A liberalidade e a magnificência são para ele obrigações, pois defende sua honra e não seu interesse¹⁹.

O mundo nobiliário se contrapõe, assim, ao mundo produtivo-mercantil porque, como explica Giovan Battista Nicolucci, chamado de “il Pigna”,

os gentis-homens tendem principalmente à honra e os homens do povo, ao proveito, e assim como estes se preocupam pouco com as honras, uma vez que para mantê-las se gasta sem ganho evidente, aqueles não se sentem recompensados por poupar suas receitas a não ser enquanto lhes são proveitosas para conservar sua grandeza²⁰.

¹⁷ ELIAS, N. *La società di corte*. Bologna: Il Mulino, 1980. p. 70.

¹⁸ WEBER, M. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Firenze: Sansoni, 1977. p. 108-109.

¹⁹ Cf., a esse propósito, nosso artigo *Liberalitas et Magnificentia* chez Giovanni Pontano. *Le Verger*, jul. 2012. Disponível em: http://cornucopia16.com/wp-content/uploads/2014/07/Verger2_RICCI.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

²⁰ PIGNA, G. B. *Il principe*. Venezia: Sansovino, 1561. p. 36.

O comportamento nobiliário se caracteriza pela generosidade e liberalidade, que servem para afirmar a própria imagem social. O nobre vive no dispêndio gratuito e, por vezes, imprudente. O que mais lhe interessa não é a salvaguarda dos bens materiais, mas a salvaguarda de sua posição e de seu prestígio social. O verdadeiro nobre não só não poupa seus haveres, mas também não poupa sua vida, que arrisca ostentadamente nos duelos ou nas guerras.

Dentre os objetivos da nobreza estão, pois, em primeiro lugar, a boa aparência e a honra. É para tal fim que os bens, o dinheiro e o tempo devem ser empregados. Como escrevia outro tratadista italiano, Giovan Battista Assandri (1570-1575), "a honra não é dada ao rico porque ele possui dinheiro, mas porque ele o gasta e o dispensa com magnificência e liberalidade"²¹.

E do mesmo modo exprime-se outro escritor da época, Odoardo Baviera:

E eu não te disse para adquirir e conservar, de modo a sempre ser necessitado e mesquinho, como são alguns que, por cupidez, bebem o vinho acerbo, pois vendem o bom, e que ficam em certas casas que parecem estábulos porque alugam as boas habitações, e carecem de tudo, podendo ter de tudo. [...] Os bens servem "para a comodidade e o adorno de tua família"²².

Esses eram os temas fundamentais de "economica" ou "arte de governar a casa", que, desenvolvendo-se sobre as bases da antiga "economica" de Xenofonte e de Aristóteles, experimenta um grande florescimento em toda a Europa, tornando-se um dos meios fundamentais para a elaboração da ideologia nobiliária²³.

Nos tratados de "economica", as "riquezas naturais" e os bens de uso imediato são sempre privilegiados em relação ao dinheiro, que é "riqueza

²¹ ASSANDRI, B. *Della economica, overo disciplina domestica*. Belpiero: Cremona, 1616. p. 269.

²² BAVIERA, O. *Vero metodo della cristiana politica ed economica*. S. n. t. p. 5.

²³ Cf. Les traités d'économie aux XVIe et XVIIe siècles: une forme d'institutio nobilis. *Réforme, Humanisme, Renaissance*, Bulletin de l'Association d'études sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance, éd. Association d'études sur l'humanisme, La Réforme et la Renaissance, Lyon, n. 56, p. 77-91, juin 2003.

artificial". As riquezas, explica Piccolomini (1508-1578), "consistem na abundância das substâncias para alimentação e bem-estar necessários ao homem, e não na abundância de dinheiro"²⁴. A verdadeira riqueza não é aquela que é obtida e mantida por meio do trabalho, mas a que é herdada e constituída de bens imóveis, como a terra. Somos ricos e nobres; não nos tornamos ricos e nobres; menos ainda podemos nos tornar pelo trabalho. A propriedade da terra é, por excelência, a riqueza "natural"; portanto, o modelo que emerge da "economica" é a família que vive da produção agrícola, a nobreza que tem domínio nos campos, e que, contudo, se mantém o mais longe possível da fadiga que comportam os trabalhos na terra.

O dinheiro e os produtos mercantis na "economica" são circunscritos "a um âmbito de práticas interditas ao nobre pai de família, sob pena de desonra"²⁵. Mas é claro que a realidade nem sempre corresponde ao ideal e que uma parte da nobreza, para manter seu poder, utilizava meios eficazes como as atividades especulativas e financeiras. E isto sobretudo a partir do fim do século XVI e no século XVII, quando a terra perde pouco a pouco sua função central na organização econômica e social, quando começa a se impor um tipo de produção pré-capitalista e o conceito de "mercadoria" se torna uma categoria fundamental. O dinheiro, capaz de anular qualquer diferença qualitativa, tornar-se-á, então, uma força criadora ao ponto de transformar todo desejo e, logo, toda representação, em realidade e vice-versa²⁶. Como já observava Leon Battista Alberti no *quattrocento*: "Se, pois, o dinheiro supre todas as necessidades, para que ocupar o ânimo com outra coisa que não seja poupar dinheiro?"²⁷. O dinheiro se torna o fim da existência, e o próprio Guicciardini escrevia: "o dinheiro serve para tudo e, na vida de hoje, o rico é mais estimado do que o bom"²⁸.

²⁴ PICCOLOMINI, A. *Della istituzione morale*. Venezia: Zoletti, 1560. p. 553.

²⁵ FRIGO, D. *Il padre de famiglia*: Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'"economica" tra cinque e seicento. Roma: Bulzoni Editore, 1985. p. 159.

²⁶ Cf. MARX, K. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Torino: Einaudi, 1968. p. 151-157.

²⁷ ALBERTI, L. B. *I libri della famiglia*. Torino: Einaudi, 1969-1994. p. 302.

²⁸ GUICCIARDINI, F. *Ricordi*. Milano: Feltrinelli, 1983. p. 204.

O protestantismo, com sua ética do trabalho, contribui para o desenvolvimento dessa mentalidade que concebe a pobreza como um crime. Weber escreve:

O *summum bonum* dessa ética, o ganho de dinheiro e sempre mais dinheiro, é, assim, despojado de todo fim eudemonístico ou simplesmente hedonístico; é pensado com tanta pureza como fim em si mesmo, que, diante da felicidade e da utilidade do indivíduo singular, ele aparece como alguma coisa inteiramente transcendente e até mesmo irracional²⁹.

A imposição desse tipo de mentalidade envolve inevitavelmente uma crise do estilo de vida aristocrático, fundado na generosidade e no desprezo do trabalho. Uma parte da nobreza abraçará esses novos valores e, traíndo os princípios do ócio e do desprezo do dinheiro, entrará no comércio ou nas atividades especulativas. Outra parte se enrijecerá na defesa dos valores da antiga nobreza feudal, encarnando-se, assim, na literatura, em personagens de aparência ridícula, como Dom Quixote, ou como os protagonistas de *El Buscón*, de Quevedo. Ou, então, como outra possibilidade, a nobreza se entregará ao banditismo, como ocorre sobretudo na Germânia do *cinquecento*, ou na Espanha, retomando, assim, a principal atividade do antigo senhor feudal, ou seja, a das armas. Em geral, não era somente a decadência e a pobreza que levavam essa nobreza a formar bandos e a fazer incursões pelos campos, mas também a possibilidade de conduzir pessoalmente as guerras. Essa parte da nobreza era constituída daqueles nobres que nunca se ocuparam de fato com a agricultura, recusavam-se a integrar-se à corte e, para escapar do trabalho, preferiam viver na miséria, encontrando-se, de certo modo, junto àquelas assim chamadas “classes perigosas”, ciganos ou marginais, cujo estilo de vida mostra, por vezes, surpreendentes analogias com o estilo e com os ideais da nobreza. Por exemplo, o cigano mais bem considerado dentro de seu grupo é, ainda hoje, assim como o nobre dentro de seu grupo social, aquele que mais faz dons e festas e que despreza o trabalho. Parece, pois, que as classes aristocráticas e as classes dos *voyoux*, para

²⁹ WEBER, M. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Firenze: Sansoni, 1977. p. 105.

usar um termo francês, dos “fora da lei”, podem ter pontos em comum e, em particular, o princípio “não trabalhem nunca”³⁰.

“Não trabalhem nunca.” Princípio que podemos colocar na boca de muitos “modelos sociais”, que, no curso dos anos, se inspiraram nesse estilo nobre-cortesão, naquele *savoir-vivre* entendido como uma arte que pressupõe a ausência de trabalho ou de especialização e que podemos definir como o primeiro modelo social de comportamento, o “cortesão”, especificamente o de Castiglione, que nunca existiu realmente, mas foi imitado no decorrer do tempo. Após o cortesão, modelo de perfeição, da arte de viver fundada na “*grazia*”, nasceram na Europa dois novos modelos sociais que se inspiram nele e não estão mais ligados à corte, mas à outra forma de sociabilidade, como os salões ou a cidade: o *gentleman* inglês dos séculos XVI e XVII, tal como se delineia, por exemplo, nas *Lettere*, de Lord Chesterfield, que vive sem trabalho manual, se caracteriza por um comportamento doce e por ser incapaz de grosserias. Esse homem elegante e refinado tornar-se-á, em toda a Europa, o modelo fundamental pela educação das classes superiores. Em relação ao cortesão, ele é muito mais independente, não tem necessidade de agradar aos príncipes ou aos poderosos. Para ser um perfeito *gentleman*, são requeridas uma boa educação e as boas maneiras. Na França do século XVII, aparece o *honnête homme*, o homem de honra que se vangloria de respeitar todas as regras sociais de civilidade e cortesia. O campo semântico do *honnête homme* remete claramente ao do homem de honra. A honestidade é uma noção fortemente ligada à moral. A palavra deriva do latim *honestum* e designa aquilo que é digno de estima e consideração. Nicolas Faret, em sua obra intitulada precisamente *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, descreve esse novo personagem reproduzindo, além disso, passagens inteiras do livro de Castiglione – mas não só. Trata-se de um modelo mais fácil de imitar porque não visa à perfeição. O essencial para o *honnête homme* é respeitar as regras sociais, as quais ele deve conhecer perfeitamente para não parecer “desonesto” (*malhonnête*). Ainda

³⁰ *Slogan* escrito em um muro de Paris em 1953, por Guy Debord, e pelo qual se entendia reivindicar a abolição do trabalho assalariado. A esse propósito, remeto à recente publicação: HEMMENS, Alastair. *Ne travaillez jamais: la critique du travail en France de Charles Fourier à Guy Debord*. Albi: Crise & critique, 2019. 326p.

na Inglaterra surge o *dandy*, que parece encarnar o apogeu estético e filosófico do *savoir-vivre*. Barbey d'Aurevilly dedicou a obra *Du dandysme et de George Brummel*³¹ a esse personagem ao mesmo tempo literário e real. O *dandy* parece inscrever-se em continuidade aos outros modelos e, entretanto, Baudelaire, representante do dandismo, em sua obra *Mon coeur mis à nu*, lança uma espécie de desafio à história do *savoir-vivre*, escrevendo: "Eterna superioridade do *dandy*. O que é o *dandy*?". Não é certo que possamos falar de superioridade, mas sim de uma singularidade fundada na ausência de uma unidade conceitual e regulamentar. O *dandy* encarna um individualismo exacerbado, uma irônica distância da realidade e uma recusa no confronto com a mediocridade burguesa. O que caracteriza esse tipo de homem ou personagem, real e/ou literário, é a posse do tempo e da riqueza, que lhe permitem a realização de uma vida estética. Como explica o próprio Baudelaire em *Pittore della vita moderna*, "o *dandy* não aspira ao dinheiro como coisa essencial; bastaria para ele um crédito ilimitado"³². A paixão pelo dinheiro é vulgar e deve ser deixada para os comuns mortais. Como as outras figuras, o *dandy* se caracteriza pela ausência de brutalidade e vulgaridade, pela ênfase dada à arte de viver, à estética, e pela recusa do trabalho manual. Ele rejeita ostentadamente a ideia de utilidade e dedica seu tempo a coisas inúteis. O grande Baudelaire, com efeito, escreverá: "ser um homem útil sempre me pareceu alguma coisa bem medonha"³³. O que nos reconduz ao princípio exposto: "não trabalhem nunca!".

³¹ BARBEY D'AUREVILLY, J.-A. *Du dandysme et de George Brummel*. Paris: Gallimard, 2011.

³² BAUDELAIRE, Charles. Le peintre de la vie moderne. In: _____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1961. p. 1178.

³³ BAUDELAIRE, Charles. Mon coeur mis à nu. In: _____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1961. p. 1276.

Referências

- ALBERTI, L. B. *I libri della famiglia*. Torino: Einaudi, 1969-1994.
- ARISTÓTELES. *Politique*. Paris: Gallimard, 1993.
- ARISTÓTELES. *Politica*. Bari-Roma: Laterza, 2019.
- ARISTÓTELES. *Etica nicomachea*. Bari-Roma: Laterza, 2019.
- ASSANDRI, B. *Della economica, ovvero disciplina domestica*. Belpiero: Cremona, 1616.
- BARBEY D'AUREVILLY, J.-A. *Du dandysme et de George Brummel*. Paris: Gallimard, 2011.
- BAUDELAIRE, Charles. Le peintre de la vie moderne. In: _____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1961. p. 1178.
- BAUDELAIRE, Charles. Mon cœur mis à nu. In: _____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1961.
- CICERONE, *I doveri*, Introduzioni e note di Emanuele Nardducci, traduzioni di Anna Restaa Barrile, Milano, Bur, 2011.
- BAVIERA, O. *Vero metodo della cristiana politica ed economica*. S. n. t.
- ELIAS, N. *La civiltà delle buone maniere: Il processo di civilizzazione 2*. Bologna: Il Mulino, 1983.
- ELIAS, N. *La società di corte*. Bologna: Il Mulino, 1980.
- ERASMO. *L'educazione del principe cristiano*. Napoli: Morano, 1977.
- FARET, N. *L'honnête homme ou l'art de plaire à la Cour*, édition critique par Maurice Magendie, réimpression de l'édition de Paris, 1925, Genève, Slatkine Reprints, 2011.
- FRIGO, D. *Il padre de famiglia: Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'"economica" tra cinque e seicento*. Roma: Bulzoni Editore, 1985.
- GUICCIARDINI, F. *Ricordi*. Milano: Feltrinelli, 1983.
- HEMMENS, A. *Ne travaillez jamais: La critique du travail en France de Charles Fourier à Guy Debord*. Albi: Crise & critique, 2019.

JAEGER, W. *Paideia: la formazione dell'uomo greco*. Firenze: La Nova Italia, 1943.

MARX, K. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Torino: Einaudi, 1968.

MARX, K. *Fondements de la critique de l'économie politique*. Paris: Éditions Anthropos, 1967.

MAUSS, M. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: PUF, 2012.

PICCOLOMINI, A. *Della istituzione morale*. Venezia: Zoletti, 1560.

PIGNA, G. B. *Il principe*. Venezia: Sansovino, 1561.

RICCI, M. T. Les traités d'économie aux XVIe et XVIIe siècles: une forme d'institutio nobilis. *Réforme, Humanisme, Renaissance*, Bulletin de l'Association d'études sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance, éd. Association d'études sur l'humanisme, La Réforme et la Renaissance, Lyon, n. 56, juin 2003.

RICCI, M. T. *Liberalitas et Magnificientia* chez Giovanni Pontano. *Le Verger*, juillet 2012. Disponível em: http://cornucopia16.com/wp-content/uploads/2014/07/Verger2_RICCI.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

RICCI, M. T. Graça e *Sprezzatura* em Baldassar Castiglione. *Limiar*, v. 2, n. 3, p. 1-24, 2014. Disponível em: http://limiar.sites.unifesp.br/pdf-nr3/01_Ricci-Maria-Teresa_Graca-e-Sprezzatura-em-Baldassar_Castiglione_Limiar-nr3-2014.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

SAINT-SIMON. *Mémoires*. Paris: Gallimard, 1990.

VERNANT, J.-P. *Mito e pensiero pressi i Greci*. Torino: Einaudi, 1970-1982.

WEBER, M. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Firenze: Sansoni, 1977.

XENOFONTE. *Économique*. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

L'ideale dell'*otium* e la modernità: "ne travaillez jamais"

Maria Teresa Ricci¹

Riassunto: L'articolo propone una breve storia della nozione di "otium" dall'antichità ai nostri giorni. Mostra come nella Grecia antica la vita oziosa viene considerata onorevole e come invece vengono condannati il "lavoro", inteso nel senso di assenza di libertà, e la ricerca della ricchezza come fine a se stessa. Queste idee riappaiono nel corso della storia, ad esempio, nella trattatistica del comportamento che fiorisce nel Rinascimento, negli ideali cortigiani, così come tra le classi marginali della società.

Parole chiave: Lavoro, Ozio (*otium*), Aristotele, Nobiltà, *Savoir-vivre*.

THE IDEAL OF OTIUM AND MODERNITY: "NEVER WORK"

Abstract: The article proposes a brief history of the notion of "otium" from antiquity to the present day. It shows how, in ancient Greece, idle life is considered honorable and how, on the contrary, work is condemned, understood in the sense of the absence of freedom and the search for wealth as an end in itself. These ideas reappear in a course of history, for instance, in the treatise of behavior that flourishes in the Renaissance, in courtiers ideals as well as among the marginal classes of society.

Keywords: Work, *Otium*, Aristotle, Nobility, *Savoir-vivre*.

¹ Université de Tours.

A differenza delle società capitalistiche moderne, fondate sul lavoro e sulla condanna dell'ozio le società preindustriali, le società antiche (greche e romane) rispettavano l'*otium*, inteso non come inattività ma come attività disinteressata e priva di costrizioni, come libertà di scegliere a cosa dedicarsi. Molti filosofi antichi così come gli umanisti italiani del XV e XVI secolo, ma anche pensatori più recenti, hanno espresso il loro disprezzo per quel lavoro manuale da cui può dipendere la sopravvivenza, così come per il denaro e le attività che lo procurano. È vero che l'ideale dell'ozio è sempre stato un ideale aristocratico, ma non si intende qui fare l'elogio della vita aristocratica, che come ben si sa ha sempre presupposto l'esistenza di classi subalterne dedite all'obbedienza, ma di mostrare semplicemente che il fine dell'uomo e della società può anche non risiedere nella ricchezza, nella produzione e nel lavoro, come accade nella società capitalistica moderna, ma in qualcosa di più "onorevole", come per esempio la vita di godimento o l'ozio e la vita contemplativa, per usare dei concetti aristotelici che oggi potrebbero apparire come delle pure e semplici provocazioni. Ci proponiamo qui di fare una panoramica generale che non ha assolutamente lo scopo di esaurire questa vasta tematica, bensì quello di offrire alcuni spunti di riflessione sulle possibilità di emancipazione dalle soggezioni delle attuali società, portando l'attenzione su alcuni pensatori noti o meno noti che di tal problema hanno trattato dall'antichità fino ai nostri giorni.

Aristotele (384-322 a.C.) aveva elaborato una dottrina sull'"arte di guadagnare" o "crematistica" che si poteva accettare solo se utile alla "famiglia"², ma che l'etica greca ha rifiutato come fine in sé. Nelle società antiche, in effetti, la ricchezza non è il fine della produzione³. Nelle

² La famiglia non è solo l'insieme degli individui legati da parentela. Come spiega Aristotele nella *Politica*, "les éléments premiers et les plus simples de la famille sont le maître et l'esclave, l'époux et l'épouse, le père et les enfants" Aristote, *Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, préface de Jean-Louis Labarrière, Gallimard, 1993, I, 3, p. 11.

³ "Les anciens ne se sont jamais préoccupés de rechercher quelle était la forme de propriété foncière, etc. la plus productive ou la plus fertile en richesses. [...] La richesse n'apparaît pas comme le but de la production. La recherche porte toujours sur le mode de propriété le plus susceptible de former les meilleurs citoyens", K. Marx,

società precapitalistiche, non c'è l'impulso all'accumulazione individuale delle ricchezze in vista del processo di produzione. Lo scopo delle attività produttive era generalmente la conservazione e la riproduzione dello statuto degli individui in una comunità, la riproduzione della comunità stessa.

L'ideale etico e politico dei greci condanna generalmente l'accumulazione della ricchezza come fine in sé. Le attività commerciali, che pur godendo di un certo disprezzo, erano tuttavia esercitate, potevano rappresentare un pericolo per la città quando comportavano l'arricchimento degli uni e l'impoverimento degli altri. Spesso la ricchezza delle classi dominanti non era investita in attività mercantili o industriali, ma piuttosto "sperperata", e spesso per semplice ostentazione. Aristotele condanna allora la "crematistica", la ricerca della ricchezza per la ricchezza, perché rappresentava una minaccia per l'ordine morale e sociale della città.

Come scrive Marcel Mauss: "Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un "animal économique". "Dans les morales anciennes les plus épicuriennes, c'est le bien et le plaisir qu'on recherche, et non pas la matérielle utilité. Il a fallu la victoire du rationalisme et du mercantilisme pour que soient mises en vigueur, et élevées à la hauteur de principes, les notions de profit et d'individu"⁴.

Nelle società antiche l'ideale ultimo di vita non è dunque il lavoro o l'arricchimento, bensì il piacere, l'ozio, il bene della polis. La vita del *banausos*, la vita dell'artigiano o del mercante, è disprezzata perché manca di ogni forma di libertà, e perché sottomessa alla necessità. Colui che deve lavorare per vivere è oggetto di disprezzo, mentre l'ozio è sempre onorevole.

Fondements de la critique de l'économie politique, Éditions Anthropos, 1967, p. 449. Marx precisa: "La richesse n'apparaît comme fin en soi que chez les rares peuples marchands qui monopolisent le métier des transports et vivent dans les pores du monde antique, tels les Juifs dans la société médiévale".

⁴ M. Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France, 1950-1989, p. 271.

L'attività che in passato veniva ritenuta degna di un uomo, e di un gentiluomo, era il lavoro della terra, che garantisce entro certi limiti libertà e indipendenza, mentre in attività come l'artigianato o il commercio, la sopravvivenza dipende dagli altri, dal capriccio della clientela o dal mercato.

Stabilendo una relazione fondamentale tra la cultura e l'agricoltura, il greco Senofonte (430 circa-355 circa a.C.) sosteneva che l'agricoltura insegna il coraggio e l'arte di comandare. Essa viene associata all'attività guerriera, che come l'agricoltura è un'attività degna del nobile. Il "bravo agricoltore, che fa il suo mestiere con intelligenza piena e con gioia ed è un galantuomo", è l'incarnazione della *kalokagathia*⁵ (termine con cui si intende l'equilibrio fra corpo e spirito, la coesistenza della bellezza fisica e del valore morale). Nella sua opera *L'Economico*, Senofonte fa dunque l'elogio dell'agricoltura dicendo che questa occupazione è una fonte di piacere, un mezzo utile allo stesso tempo per la casa e per il corpo (V, 1). Verso gli altri mestieri egli mostra disprezzo. L'attività artigianale è denigrata, perché rovina i corpi degli operai che la esercitano e di quelli che li dirigono costringendoli a passare la vita rinchiusi nelle proprie botteghe, e a trascorrere talvolta l'intera giornata accanto al fuoco. I corpi così si infiacchiscono e le anime diventano vili. Simili mestieri non lasciano il tempo per dedicarsi agli amici e alle città. E così, egli spiega che in alcune città, soprattutto in quelle dedite alla guerra, si arriva perfino a vietare ai cittadini di praticare i mestieri di artigiani (IV, 2-3).

Qualche secolo dopo, Cicerone (106-43 a. C.) non si esprimerà diversamente nel suo *De Officiis*, dove fa l'elogio dell'agricoltura come la cosa più degna di un uomo libero. Egli ritiene che siano indegni di un uomo libero i guadagni dei salariati, ai quali non viene pagata la bravura o l'abilità, ma la pena. Per lui il salario non è altro che la ricompensa della servitù. Egli considera vili anche tutti coloro che comprano per rivendere, in effetti costoro non potrebbero guadagnare nulla se non ingannassero, e per Cicerone non c'è nulla di più vergognoso della frode. L'unica attività da cui si può trarre qualche beneficio sembra essere, anche per lui, l'agricoltura: nessuna cosa è più piacevole, produttiva e più degna di un uomo libero (I, 150-151).

⁵ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, 1943, III, p. 302.

Nella Grecia antica non si conosce un termine corrispondente a "lavoro" come oggi viene inteso. Vernant scrive che "una parola come *ponos* (fatica, lavoro) si applica a tutte le attività che esigono uno sforzo penoso, e non solo ai lavori che producono valori socialmente utili"⁶. In verità, nella Grecia antica sembra che non esista l'idea del lavoro come funzione sociale, come un'attività umana specifica. Il lavoro è contro ogni forma di vita libera, secondo Aristotele, che nella *Politica* scrive:

è chiaro di conseguenza che nello stato retto nel modo migliore e formato da uomini giusti assolutamente e non sotto un certo rapporto, i cittadini non devono vivere la vita del meccanico o del mercante (un tal genere di vita è ignobile e contrario a virtù) e neppure essere contadini quelli che vogliono diventare cittadini (in realtà c'è bisogno di ozio e per far sviluppare la virtù e per le attività politiche)⁷.

L'ozio, diversamente dal lavoro, ha fine in se stesso. Ma ciò non significa esaltare l'inattività e la pigrizia, poiché la virtù per i greci è sempre pratica. Infatti, dice sempre Aristotele: "esaltare l'inazione più che l'azione non risponde a verità perché la felicità è attività"⁸.

In Grecia, la classe dominante e i filosofi a lei legati consideravano generalmente la vita oziosa, ovvero la libertà di scegliere l'attività cui dedicarsi, come il solo bene in grado di rendere la vita degna di essere vissuta. Aristotele nell'*Etica Nicomachea* parla di tre tipi di vita fondamentali: la vita di godimento, il cui fine è il piacere; la vita politica che aspira alla bella azione e all'onore; e la vita contemplativa, quella del filosofo che contempla le cose eterne. Della vita che ha per fine la ricchezza, la vita dell'uomo d'affari, non parla, e ciò per due motivi: perché la vita consacrata alla ricchezza è una vita fatta di costrizioni, e perché la ricchezza non può essere un fine in sé, ma rinvia ad altro (*Etica Nicomachea*, I, 5).

Nel pensiero greco, la vita degli uomini liberi è dunque incompatibile con il lavoro, poiché per dedicarsi alla cosa pubblica bisogna avere tutto il tempo disponibile. Ma la vita libera e oziosa dedicata alla filosofia, alla

⁶ J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, 1970-1982, p. 285.

⁷ Aristotele, *Politica*, Laterza, VII, 9, 1328b37-1329a2.

⁸ *Ibidem*, VII, 1325a31-31.

politica o alle feste era in verità un privilegio di un'élite che viveva, come si sa, del lavoro degli schiavi, che costituivano la maggior parte della popolazione.

La *Politica* di Aristotele si apre con l'apologia della schiavitù, ma curiosamente Aristotele stesso propone subito dopo un argomento stravagante per la sua epoca:

Se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo (e), come dicono che fanno le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto i quali, a sentire il poeta "entran di proprio impulso nel consesso divino" (Omero, II, XVIII 376), così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi⁹.

Questa idea di Aristotele che ai suoi tempi poteva apparire strana, oggi è una realtà e dimostra che il lavoro non è una necessità naturale e inevitabile.

Se consideriamo il concetto stesso di lavoro nella sua origine etimologica, esso indica in verità in gran parte delle lingue europee l'attività dei servi o degli schiavi. In latino "*laborare*" significa affaticarsi, penare. E così il francese *travail*, o lo spagnolo *trabajo* sembra che derivino dal latino *tripalium*, che era uno strumento di tortura. *Arbeit* in tedesco indica il lavoro che svolge l'orfano che non ha nessuno che si occupa di lui. Per la sua origine etimologica il lavoro indica dunque un destino sociale infelice, un'attività con cui si perde la libertà, con cui in qualche modo si diventa "schiavi" di qualcun altro. La generalizzazione del lavoro a tutti i membri della società non è dunque nient'altro che la generalizzazione della dipendenza servile¹⁰.

A tutto ciò ha sicuramente contribuito il protestantesimo con la sua etica del lavoro, della professione, con la sua austerità, come dimostra Weber nella sua celebre opera, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05). Il puritanesimo ha voluto distruggere ogni impulso al godimento della vita, perché la gioia di vivere distrae dal lavoro

⁹ Aristotele, *Politica*, I, 4, 1253b33-1254a1.

¹⁰ Cf. Gruppe Krisis, *Manifest gegen die Arbeit*, cit., cap. 8.

professionale e dalla religiosità. L'etica puritana che si caratterizza per la speciale tendenza al razionalismo economico venne abbracciata nei paesi più ricchi dalla classe della borghesia che all'inizio dell'epoca moderna dovette scontrarsi con la mentalità pre o anticapitalistica dell'antica nobiltà feudale e guerriera che opponeva – almeno idealmente – una dura resistenza a queste trasformazioni sociali, all'imporsi della nuova mentalità che esaltava la laboriosità e da cui sorgeranno per esempio le sanguinarie leggi contro il vagabondaggio in tutta l'Europa occidentale. Persino il noto umanista Erasmo scriverà nel suo libro *L'educazione del principe cristiano*: "la sentina di tutti i mali per gli stati è per lo più l'ozio, che tutti ricercano come più possono, e se manca di che alimentarlo si ricorre a cattivi espedienti. La vigilanza del principe sarà volta a far sì che fra i suoi ci sia il meno possibile di oziosi: egli dovrà o costringere la gente al lavoro o espellerla dallo stato"¹¹.

Le due mentalità, quella della borghesia in ascesa che vuole spodestare l'antica nobiltà, e quella della nobiltà in decadenza, che nel processo di costituzione degli Stati moderni, si vede in gran parte integrata nelle corti, si scontrano soprattutto nelle corti europee, a partire dal Cinque-Seicento. La società di corte mostra in un certo senso che le categorie del lavoro, della produzione e dell'accumulazione non sono degli a-priori da cui non si può prescindere.

In Europa, molti sono i trattati consacrati in quest'epoca all'"arte di vivere", alla creazione di modelli sociali di comportamento che influenzeranno la civiltà europea fino ai nostri giorni. Si tratta di modelli di comportamento che presuppongono tempo, pazienza e disponibilità verso se stessi e gli altri. B. Castiglione, ad esempio, nel suo *Libro del cortegiano* (1528) presenta, sotto forma di un gioco, l'ideale del perfetto uomo di corte caratterizzato dall'assenza di un "mestiere" e di una specializzazione, dotato per le armi, la musica, la scrittura, la pittura e la cui vita si svolge sotto il segno della *grazia* e della *sprezzatura*, categorie etiche ed estetiche, e il cui rapporto al "tempo" si definisce attraverso

¹¹ Erasmo, *L'educazione del principe cristiano*, Morano, 1977, p. 135.

l'arte di usarlo con raffinatezza. Saper percepire, grazie alla "discrezione" e al "buon giudizio" il momento giusto per l'azione e la parola, saper fare o agire e saper non-fare: ecco un'arte del vivere sempre più rara oggi¹².

Nella società di corte, l'estetismo, il saper vivere trovano il terreno più adatto al loro sviluppo. L'antica nobiltà feudale, costretta, come dice Saint-Simon, a una "mortelle et ruineuse oisiveté"¹³, dà il "tono", crea uno stile di vita fondato sulle "buone maniere", sulla *politesse*, sulla *civilité* che presuppone appunto come condizione essenziale l'*otium*. L'esistenza in quell'epoca non è ancora totalmente sottomessa agli imperativi del "lavoro", che nelle società preindustriali dell'Antico Regime non godeva ancora della considerazione di cui gode attualmente. Allo spazio del lavoro la corte oppone lo spazio del gioco, come ci mostrano molti trattati dedicati alla vita di corte. La società che consacra del tempo al gioco è una società che non sente il dovere di produrre dei beni e che generalmente disprezza il lavoro. Il "tempo" della nobiltà non è dunque il tempo della produttività, ma quello dell'ozio e del piacere. La *politesse*, le "buone maniere" indicano un' "arte" di giocare con il tempo, un'arte della pazienza e della disponibilità. Quest'arte sparirà dunque necessariamente nella vita moderna, in cui si impone all'individuo un "tempo" che gli è estraneo, di cui non è più padrone.

Tra la nobiltà di corte domina un *éthos* sociale estraneo alla classe borghese, tutta dedita al calcolo e all'accumulazione: quello del *consumo di prestigio*, come mostra N. Elias nei suoi celebri studi¹⁴. Il nobile deve mostrare negligenza nei confronti del denaro e una grande capacità di sperperare per mantenere il rispetto del gruppo cui appartiene. Il denaro rappresenta una distinzione sociale solo per quanto riguarda l'uso che se ne può fare. La nobiltà deve spendere il denaro nel lusso, nel superfluo,

¹² Cf. M. T. Ricci, Graça e *Sprezzatura* em Baldassar Castiglione. *Limiar*, v. 2, n. 3, p. 1-24, 2014. Disponível em: http://limiar.sites.unifesp.br/pdf-nr3/01_Ricci-Maria-Teresa_Graca-e-Sprezzatura-em-Baldassar-Castiglione_Limiar-nr3-2014.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

¹³ Saint-Simon, *Mémoires*, Gallimard, 1990, p. 256.

¹⁴ Ci riferiamo in particolare a: *La società di corte*, Il Mulino, 1980; *La civiltà delle buone maniere. Il processo di civilizzazione 1*, Il Mulino, 1981; *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione 2*, Il Mulino, 1983.

e naturalmente dovrebbe astenersi da attività lavorative o di lucro. Per la borghesia il denaro è l'unico vero mezzo che le consente di elevarsi oltre la sua posizione. Il denaro, che proviene soprattutto dall'attività commerciale, che per eccellenza permette l'accumulazione di capitali, unito alle terre e ai titoli, dà alla borghesia la possibilità di accedere ai ranghi della nobiltà. Diversamente dal nobile, il borghese arrivista non ostenta dunque disprezzo per l'attività commerciale, al contrario, riconosce la sua utilità, e pensa generalmente che non c'è niente di più nobile del lavoro.

Ne *La società di corte*, Norbert Elias, concentrandosi in particolare sulla corte di Louis XIV, e sulla sua "etiquette", spiega che la borghesia professionale rispetta delle norme che la obbligano a subordinare le spese alle entrate, ovvero a mantenere le spese sotto il livello delle entrate, in modo da reinvestire la parte risparmiata, e accrescere così le proprie ricchezze¹⁵. Queste permetteranno ai borghesi di entrare a far parte della nobiltà della *robe*, e col tempo forse anche della nobiltà di spada, ma quando ciò avviene saranno costretti a fare i conti con il principio del *consumo di prestigio*. Per un aristocratico di corte, il termine di "economia", nel suo senso di subordinazione delle spese al guadagno, di pianificazione del consumo e di risparmio ha un sapore spregiativo. L'economia simboleggiava una virtù della piccola gente e affermazioni simili alla celebre massima di B. Franklin (1706-1790): "il tempo è denaro" sarebbero state proscritte in questo contesto in quanto espressioni della più squallida avarizia, e di una mancanza di dignità¹⁶.

La corte, una delle ultime strutture non borghesi dell'Occidente, si fonda sul fasto e sul lusso, sul consumo di prestigio, in cui si può persino arrivare a distruggere beni e ricchezze accumulate per anni. Il nobile autentico disprezza in effetti tutto ciò che si può comprare e vendere, egli appare come un uomo del "dono". La larghezza e la magnificenza sono per lui degli obblighi, poiché egli deve difendere il suo onore e non il suo interesse¹⁷.

¹⁵ N. Elias, *La società di corte*, cit., p. 70.

¹⁶ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, 1977, pp. 108-109.

¹⁷ Cf. a questo proposito il nostro articolo "Liberalitas" et "Magnificentia" chez Giovanni Pontano. *Le Verger*, juillet 2012. Disponible em: http://cornucopia16.com/wp-content/uploads/2014/07/Verger2_RICCI.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

Il mondo nobiliare si contrappone così – non solo nella Francia di Louis XIV ma anche ad esempio nell'Italia del XVI secolo – al mondo produttivo-mercantile, perché, come ci spiega Giovan Battista Nicolucci, detto "il Pigna" (1530-1575), nel suo scritto *Il Principe*:

i gentiluomini tendono principalmente all'onore, e i popolari al profitto, e come questi si curano poco degli onori ogni volta che a mantenerli si spenda senza evidente guadagno, così quelli non si contentano d'avanzare le loro entrate se non in quanto sono loro profittevoli a conservar la loro grandezza¹⁸.

Il comportamento nobiliare è caratterizzato idealmente dalla generosità, dalla liberalità, che servono ad affermare la propria immagine sociale. Il nobile vive nel dispendio gratuito e talvolta imprudente. Ciò che più gli interessa non è la salvaguardia dei beni materiali, ma la salvaguardia della sua posizione e del prestigio sociale. Il vero nobile non solo non risparmia i suoi averi, ma neanche la sua vita che rischia ostentatamente nei duelli o nelle guerre.

Negli obiettivi della nobiltà stanno dunque ai primi posti il ben apparire e l'onore. E' a tal fine che devono essere impiegati i beni, il denaro e il tempo. Come scriveva un altro trattatista italiano, Giovan Battista Assandri, "l'onore non si dà al ricco perché possiede il danaro, ma perché liberamente e magnificamente lo spende e lo dispensa"¹⁹. E similmente si esprime un altro scrittore dell'epoca, Odoardo Baviera:

E io non t'ho detto che tu cerchi acquistare e che tu conservi, perché sempre sia bisognoso e misero, come sono alcuni, che per cupidità propria beono il vino acerbo, perché vendano il buono, e dimorano in certe case che paiono mulattieri, perché pigionino gli alberghi di pregio, mancando del tutto, potendo aver ogni cosa". I beni servono "per la commodità e per l'adornamento della famiglia tua"²⁰.

¹⁸ PIGNA, G. B. *Il principe*. Venezia: Sansovino, 1561. p. 36.

¹⁹ G. B. Assandri, *Della economica, ovvero disciplina domestica*, Cremona, Belpiero, 1616, p. 269.

²⁰ O. Baviera, *Vero metodo della cristiana politica ed economica*, s. n. t., p. 5.

Questi erano alcuni dei temi fondamentali dell'"economica" o "arte di governare la casa", che, sviluppandosi sulle basi dell'antica "economica" di Senofonte e di Aristotele, conosce tra il Cinque e Seicento una grande fioritura in tutta Europa, diventando uno dei mezzi fondamentali per l'elaborazione dell'ideologia nobiliare²¹.

Nei trattati di "economica" le "ricchezze naturali", i beni d'uso immediato, sono sempre privilegiate rispetto al denaro, che è ricchezza "artificiale". Le ricchezze, spiega il Piccolomini (1508-1578), consistono "nell'abbondanza delle sostanze, per il vitto e comodo dell'uomo necessarie, e non nella copia d'assai danari"²². La vera ricchezza non è quella ottenuta o mantenuta tramite il lavoro, ma quella ereditata e costituita da beni immobili, come la terra. Ricchi e nobili si è, non si diventa, e tanto di meno lo si può diventare tramite il lavoro. La proprietà terriera è per eccellenza la ricchezza "naturale", perciò il modello che emerge dall'"economica" è la famiglia che vive della produzione agricola, la nobiltà che signoreggia nelle campagne, e che tuttavia si tiene per lo più lontana dalle fatiche che comporta il lavoro nei campi.

Il denaro e i prodotti mercantili nell'"economica" verranno circoscritti "in un ambito di pratiche interdette al nobile padre di famiglia pena il suo disonore"²³. Ma è chiaro che la realtà non sempre corrisponde all'ideale, e che una parte della nobiltà per mantenere il suo potere ha utilizzato mezzi efficaci come le attività speculative e finanziarie. E questo soprattutto a partire dal XVI-XVII secolo, quando la terra comincia a perdere a poco a poco la sua funzione centrale nell'organizzazione economica e sociale, quando si comincia a imporre un tipo di produzione precapitalistico e il concetto di "merce" comincerà a diventare una categoria fondamentale. Il denaro, capace di annientare ogni differenza qualitativa diventerà allora una forza creatrice, in grado di trasformare ogni desiderio e dunque ogni

²¹ Cf M. T. Ricci, *Les traités d'"économie" aux XVIe et XVIIe siècles: une forme d'institutio nobilis*, in *Réforme, Humanisme, Renaissance*, Bulletin de l'Association d'études sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance, éd. Association d'études sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance, Lyon, 56, juin 2003, pp. 77-91.

²² A. Piccolomini, *Della istituzione morale*, Venezia, Ziletti, 1560, p. 553.

²³ D. Frigo, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell' "economica" tra Cinque e Seicento*, Bulzoni, 1985, p. 159.

rappresentazione in realtà e viceversa²⁴. Come già osservava Leon Battista Alberti nel Quattrocento: "Se adunque il danaio supplisce a tutti i bisogni, che fa mestiere occupare l'animo in altra masserizia che in sola questa del danaio?"²⁵. Il denaro diventerà presto il fine dell'esistenza e già il noto Guicciardini scriveva: "el danaro serve a ogni cosa, e che al vivere d'oggi è stimato più uno ricco che uno buono"²⁶.

Sullo sviluppo di questa mentalità ha contribuito il protestantesimo che vedeva nella povertà un crimine. Weber scrive:

il *summum bonum* di quest'etica, il guadagno di denaro e di sempre più denaro, è così spoglio di ogni fine eudemonistico o semplicemente edonistico, è pensato in tanta purezza come scopo a se stesso, che di fronte alla felicità ed all'utilità del singolo individuo appare come qualche cosa di interamente trascendente e perfino di irrazionale²⁷.

L'imporsi di questo tipo di mentalità nella prima modernità comporta inevitabilmente la crisi dello stile di vita aristocratico fondato sulla generosità e sul disprezzo del lavoro. Una parte della nobiltà abbraccerà questi nuovi valori, e tradendo i principi dell'ozio e del disprezzo del denaro, entrerà nel commercio o in attività speculative. Una parte si irrigidirà a difendere i valori dell'antica nobiltà feudale incarnandosi così, in letteratura, in personaggi all'apparenza ridicoli come Don Quichotte o come i protagonisti di *El Buscón* di Quevedo. Oppure, come altra possibilità, la nobiltà si darà al brigantaggio, come accadde soprattutto nella Germania del Cinquecento o in Spagna, riprendendo così l'attività principale dell'antico signore feudale, ovvero quella delle armi. In genere non era solo la decadenza e la povertà a spingere questi nobili a formare delle bande e a fare scorrerie nelle campagne, ma anche la possibilità di condurre ancora personalmente delle guerre. Questa parte della nobiltà era costituita da quei nobili che non si erano mai veramente occupati di agricoltura, che rifiutavano di essere integrati alla corte, e

²⁴ Cf. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, 1968, p. 151-157.

²⁵ L. B. Alberti, *I Libri della famiglia*, Einaudi, 1969-1994, III, p. 302.

²⁶ F. Guicciardini, *Ricordi*, Feltrinelli, 1983, 204.

²⁷ M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 105.

che pur di sfuggire all'attività lavorativa preferivano vivere nella miseria, incontrandosi o scontrandosi in questo modo con le cosiddette "classi pericolose", criminali, zingari o emarginati di varia specie, il cui stile di vita mostra talvolta delle sorprendenti analogie con lo stile di vita e con gli ideali della nobiltà. Tra gli zingari, ad esempio, la persona più considerata all'interno del suo gruppo è ancora oggi, proprio come il nobile all'interno del suo gruppo sociale, colui che fa più doni e più feste, e che disprezza il lavoro. Sembra dunque che le classi aristocratiche e le classi dei *voyoux* – per usare un termine francese – dei "fuorilegge", possano avere dei punti in comune, e in particolare il principio: "ne travaillez jamais!"²⁸.

"Ne travaillez jamais": principio che potremmo mettere sulla bocca di molti "modelli sociali" che nel corso dei secoli si sono ispirati a quello stile nobile-cortigiano, a quel *savoir-vivre* inteso come un'arte che presuppone l'assenza di lavoro o di specializzazione, a quello che potremmo definire come il primo modello sociale di comportamento, il "cortegiano", appunto, di Castiglione, mai esistito nella realtà ma tanto imitato nel corso del tempo. Dopo il *cortegiano*, modello di perfezione, dell'arte di vivere fondata sulla "grazia", sono nati in Europa nuovi modelli sociali che se ne ispirano ma che non sono più legati alla corte ma ad altre forme di socialità, come il *salon* o la città. Il *gentleman* inglese del XVI e XVII secolo, quale si delinea ad esempio nelle *Lettere* di Lord Chesterfield, vive senza lavoro manuale e ciò che lo caratterizza è un comportamento dolce e l'incapacità di azioni grossolane. Quest'uomo elegante e raffinato diventerà in tutta Europa il modello fondamentale per l'educazione delle classi superiori. Rispetto al cortigiano, è molto più indipendente, non ha bisogno di compiacere principi o potenti. Per essere un perfetto *gentleman* sono richieste una buona educazione e le buone maniere. In Francia appare nel XVII secolo L'*honnête homme*, l'uomo d'onore che si picca di rispettare tutte le regole sociali di civiltà e cortesia. Il campo semantico dell'*honnête homme* rinvia chiaramente a quello dell'uomo d'onore. L'*honnêteté* è una nozione fortemente legata alla morale. La parola deriva dal latino *honestum* e

²⁸ *Slogan* scritto su un muro di Parigi nel 1953, da Guy Debord, e con cui si intendeva rivendicare l'abolizione del lavoro salariato. Rinvio a questo proposito alla recente pubblicazione: Alastair Hemmens, *Ne travaillez jamais. La critique du travail en France de Charles Fourier à Guy Debord*, Albi, Crise & Critique, 2019, 326 p.

designa ciò che è degno di stima e considerazione. Nicolas Faret nella sua opera intitolata appunto *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour* descrive questo nuovo personaggio riproducendo d'altronde interi passaggi del libro di Castiglione – ma non solo. Si tratta di un modello più facile da imitare perché non mira alla perfezione. L'essenziale per *l'honnête homme* è di rispettare le regole sociali, che deve perfettamente conoscere per non apparire "disonesto" (*malhonnête*). Ancora dall'Inghilterra arriva il *dandy* che sembra incarnare l'apogeo estetico e filofico del saper vivere. Barbey d'Aurevilly ha dedicato un'opera *Du Dandysme et de George Brummel*²⁹ a questo personaggio letterario e reale allo stesso tempo. Il Dandy sembra iscriversi in una continuità con gli altri modelli e tuttavia Baudelaire, rappresentante del dandysmo, nella sua opera *Mon cœur mis à nu* lancia una sorta di sfida alla storia del saper vivere scrivendo: "*Eternelle supériorité du Dandy. Qu'est-ce que le Dandy?*"³⁰. Se si può parlare di superiorità non è certo, ma di una singolarità fondata sull'assenza di un'unità concettuale e regolamentare sicuramente. Il Dandy incarna un individualismo esasperato, di ironico distacco dalla realtà e di rifiuto nei confronti della mediocrità borghese. Quello che caratterizza questo tipo di uomini o personaggi, reali e/o letterari è il possesso del tempo e la ricchezza che permettono la realizzazione di una vita estetica. Come spiega lo stesso Baudelaire in *Le peintre de la vie moderne* "le dandy n'aspire pas à l'argent comme à une chose essentielle; un crédit indéfini pourrait lui suffire"³¹. La passione del denaro è volgare ed è lasciata ai comuni mortali. Come le altre figure, il dandy si caratterizza per l'assenza di brutalità e volgarità, per l'accento dato all'arte di vivere, all'estetica, e per il rifiuto del lavoro manuale. Il dandy rifiuta ostentatamente l'idea dell'utilità e dedica il suo tempo a cose inutili. Il grande Baudelaire scriverà in effetti: "*être un homme utile m'a toujours paru quelque chose de bien hideux*"³². Il che ci riconduce al principio appena esposto: "ne travaillez jamais!".

²⁹ Barbey d'Aurevilly, *Du Dandysme et de George Brummel*, a cura di Marie-Christine Natta, Paris, Gallimard, 2011.

³⁰ Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1961, p. 1276.

³¹ Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1961, p. 1178.

³² Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, cit., p. 1274.

Bibliografia

ALBERTI, L. B., *I libri della famiglia*, Torino, Einaudi, 1969-1994.

ARISTÓTELES, *Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, préface de Jean-Louis Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.

ARISTÓTELES, *Politica*, Bari-Roma, Laterza, 2019.

ARISTÓTELES, *Etica nicomachea*, Bari-Roma, Laterza, 2019.

ASSANDRI, B., *Della economica, ovvero disciplina domestica* [1616], Cremona, Belpiero.

BARBEY D'AUREVILLY, *Du Dandysme et de Georges Brummel*, a cura di Marie-Christine Natta, Paris, Gallimard, 2011.

BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1972.

BAVIERA, O., *Vero metodo della cristiana politica ed economica*, s. n. t.

ELIAS, N., *La società di corte*, Bologna, Il Mulino, 1980.

ELIAS, N., *La civiltà delle buone maniere – Il processo di civilizzazione 2*. Bologna, Il Mulino, 1983.

ERASMO, *L'educazione del principe cristiano*, Napoli, Morano, 1977.

FARET, N., *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, Édition critique par Maurice Magendie, réimpression de l'édition de Paris, 1925, Genève, Slatkine Reprints, 2011.

FRIGO, D., *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'"economica" tra cinque e seicento*, 1985.

GUICCIARDINI, F., *Ricordi*, Milano, Feltrinelli, 1983.

HEMMENS, A., *Ne travaillez jamais. La critique du travail en France de Charles Fourier à Guy Debord*, Albi, in *Crise & critique*, 2019.

JAEGER, W., *Paideia – La formazione dell'uomo greco*, Firenze, La Nuova Italia, 1943.

MARX, K., *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Editions Anthropos, 1967.

MARX, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1968.

MAUSS, M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950-1989.

PICCOLOMINI, A., *Della istituzione morale*, Venezia, Zoletti, 1560.

PIGNA, B., *Il principe*, Venezia, Sansovino, 1561.

RICCI, M. T., *Les traités d'économie aux XVIe et XVIIe siècles: une forme d'institutio nobilis*, in *Réforme, Humanisme, Renaissance*, Bulletin de l'Association d'études sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance, éd. Association d'études sur l'humanisme, La Réforme et la Renaissance, Lyon, 56, juin 2003.

RICCI, M. T., *Liberalitas et Magnificientia chez Giovanni Pontano*, in *Le Verger*, juillet 2012. Disponível em: http://cornucopia16.com/wp-content/uploads/2014/07/Verger2_RICCI.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

RICCI, M. T., *Graça e Sprezzatura em Baldassar Castiglione, Limiar*, v. 2, n. 3, p. 1-24, 2014. Disponível em: http://limiar.sites.unifesp.br/pdf-nr3/01_Ricci-Maria-Teresa_Graca-e-Sprezzatura-em-Baldassar_Castiglione_Limiar-nr3-2014.pdf. Acesso em: 21 dez. 2020.

SAINT-SIMON, *Mémoires*, Paris, Gallimard, 1990.

VERNANT, J.-P., *Mito e pensiero pressi i Greci*, Torino, Einaudi, 1970-1982.

WEBER, M., *L'ética protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1977.

XENOFONTE, *Économique*, texte établi et traduit par Pierre Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

Reversões da liberdade em servidão: Claude Lefort, leitor de La Boétie

Paul Zawadzki¹

Resumo: Com Miguel Abensour, Claude Lefort faz parte dos raros teóricos da política que reconhecem a importância do *Discurso da servidão voluntária* como um clássico dotado de uma verdadeira potência de inteligibilidade e propõe uma leitura rigorosa da obra em 1977. Segue igualmente seus traços em Camille Desmoulins, Constant, Guizot, Michelet, Quinet... Orwell, mas se dedica sobretudo a submetê-la à prova da experiência histórica. Em primeiro lugar, para contribuir em tornar inteligível o fenômeno totalitário. Visto que o totalitarismo surgiu – segundo Lefort – de uma reversão da democracia, La Boétie é igualmente solicitado para pensar as instituições da própria democracia. A contemporaneidade do enigma explorado por La Boétie se deve ao risco da reversão da liberdade em servidão, que opera sobre o longo percurso da modernidade democrática e conduz especialmente à interrogação sobre os paradoxos dinâmicos das fugas para fora da liberdade, das quais se beneficiam os autoritarismos populistas contemporâneos.

Palavras-chave: Dominação, Servidão, Totalitarismo, Democracia, Sujeito.

REVERSALS OF FREEDOM IN SERVITUDE: CLAUDE LEFORT, READER OF LA BOÉTIE

Abstract: Together with Miguel Abensour, Claude Lefort was one of a rare breed of political theorists who recognised the importance of the *Discourse on Voluntary Servitude* as a classic. He advocated its reading in 1977, in the path of Camille Desmoulins, Constant, Guizot, Michelet, Quinet, and Orwell. However, he was particularly keen to put it to the test of historical experience in order to try to understand the phenomenon of totalitarianism. According to

¹ Universidade de Paris 1 e CNRS.

Lefort, totalitarianism arose from a reversal of democracy, and so La Boétie is used to question the very institution of democracy. The contemporary nature of the question explored by La Boétie is due to the risk of freedom reverting to servitude, which has taken place throughout modern democracy. In particular it questions the dynamic paradox of escaping from freedom, something from which contemporary populist authoritarianism benefits.

Keywords: Domination, Servitude, Totalitarianism, Democracy, Subject.

O *Discurso da servidão voluntária* está longe de ser um texto esquecido², mas é raro que os teóricos da política reconheçam sua importância como um clássico dotado de uma verdadeira potência de inteligibilidade. Claude Lefort, que considerava La Boétie “o pensador mais radical do humanismo político”³, propôs de início uma leitura mais próxima possível do texto, segundo a disposição do acolhimento confessado no *Maquiavel*: “Deve-se estar comprometido com a palavra do autor para poder se deixar *revirar* pela obra e conhecer o efeito de impulso que torna sua presença sensível e ao mesmo tempo nos lança à verdade”⁴.

Esse “enlaçamento com o pensamento do outro”⁵ o conduz a “ouvir atentamente”⁶ uma questão amplamente dissimulada, segundo Miguel

² MAGNIEN, Michel. *Bibliographie des écrivains français*: Étienne de la Boétie. Paris: Éd. Memini, CNRS, 1987.; COCULA-VAILLIÈRES, Anne-Marie. *Étienne de La Boétie et le destin du Discours de la servitude volontaire*. Paris: Garnier, 2019.; LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2015, traduzido, anotado e comentado em francês contemporâneo por A. Mahé, em cabila por A. Kezzae, em árabe algeriano por H. Berrada, Moustapha Naoui e A. Hamdi-Chérif, e em árabe clássico por Moustapha Safouen.

³ LEFORT, Claude. Foyer du républicanisme. In: _____. *Écrire: à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992. p. 200.

⁴ LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972. p. 55.

⁵ HABIB, Claude. De la servitude volontaire. Une lecture politique. In: HABIB, Claude; MOUCHARD, Claude (dir.). *La démocratie à l'oeuvre: autour de Claude Lefort*. Paris: Esprit, 1993. p. 201.

⁶ LEFORT, Claude. Le nom d'un. In: LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976. p. 250. Texto estabelecido por Pierre Leonard, seguido de *La Boétie et la question du politique*, por Pierre Clastres e Claude Lefort.

Abensour, pela "teoria clássica da dominação", atenta tão somente à "*libido dominandi*" dos príncipes⁷. "*Servidão voluntária: conceito inconcebível*", escreve Lefort na abertura de seu texto de 1976. "Como entender que o senhor procede do escravo" e, sobretudo, que a "relação senhor-escravo" possa ser "interna ao mesmo sujeito?"⁸ Esta é a questão que Lefort faz ressoar a partir de La Boétie, cujo texto opera um deslocamento e um alargamento do olhar teórico sobre a dominação, não se interessando tanto pelo tirano, mas sim pelos povos que tornam a tirania possível. Ele não cessará de seguir seus traços: em Camille Desmoulins, que, sem citá-lo, fala a linguagem de La Boétie⁹; em Constant, Guizot ou Michelet¹⁰; em Quinet, que pergunta ainda, em *A Revolução*, se "a servidão é [...] menor por ser voluntária"¹¹, ou indicando as vias pelas quais os intelectuais chegam até a "renunciar a pensar"¹²; em Orwell, certamente: Winston "não apenas cai na armadilha que outro armou para ele; é antes sua própria vítima, é pego em sua própria armadilha"¹³.

⁷ ABENSOUR, Miguel. Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire? In: LABELLE, Gilles. *La Boétie: prophète de la liberté*. Paris: Sens & Tonka, 2018. p. 25. Ver LEFORT, Claude. De la démocratie: entretien avec Gérard Rabinovich. *Traces*, n. 7, p. 16, 1983: "Evidentemente, dirá Lefort, todas as interpretações que partem de uma maquinação do partido bolchevique para dar conta da instauração do totalitarismo na URSS são sumárias. Há um movimento que vem do alto e outro que vem de baixo".

⁸ LEFORT, Claude. Le nom d'un. In: LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976. p. 247.

⁹ LEFORT, Claude. La terre révolutionnaire. In: _____. *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*. Paris: Points, 2001. p. 103.

¹⁰ LEFORT, Claude. La croyance en politique. La question de la servitude volontaire. In: _____. *Le temps présent: écrits (1945-2000)*. Paris: Éditions Belin, 2000. p. 904-905.

¹¹ LEFORT, Claude. Philosophe? In: _____. *Écrire: à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992. p. 343.; QUINET, Edgar. *La Révolution*. Paris: Belin, 2009 (1987). Cap. II, p. 982. Tome 2, Livre 24.

¹² QUINET, Edgar. *La Révolution*. Paris: Belin, 2009 (1987). Cap. II, p. 982. Tomo 2, Livro 24. Cap. III, p. 983.; LEFORT, Claude. Le refus de penser le totalitarisme. In: _____. *Le temps présent: écrits (1945-2000)*. Paris: Éditions Belin, 2000.; LEFORT, Claude. La croyance en politique. La question de la servitude volontaire. In: _____. *Le temps présent: écrits (1945-2000)*. Paris: Éditions Belin, 2000. p. 973.

¹³ LEFORT, Claude. Le corps interposé. 1984 de George Orwell. In: _____. *Écrire: à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992. p. 29.

Se Lefort “restabelece o *Discurso* em seu movimento original”¹⁴, logo ele não se limita à leitura fechada do texto. Para além da restituição compreensiva do *Discurso* e de sua fecundidade no pensamento político, ele confronta seu paradigma com a experiência histórica, atribuindo-lhe uma importância capital para a inteligibilidade do totalitarismo¹⁵.

Ao solicitar o *Discurso* para analisar o totalitarismo, faz dele, *in fine*, um ponto de apoio para pensar o futuro da democracia moderna. Primeiro porque o totalitarismo surge de uma reviravolta da democracia e só se esclarece à condição de apreender a relação que mantém com ela¹⁶. Em seguida, e sobretudo, porque o risco da reversão da liberdade em servidão trabalha no longo decurso da modernidade democrática. Daí vem a contemporaneidade do enigma levantado por La Boétie.

Com Clastres e contra Clastres

Ao conjugar as qualidades da raposa e do ouriço, segundo a expressão de Isaiah Berlin, a obra de Lefort se desdobra em planos que raramente podemos ver reunidos em um só e mesmo autor. Nela se associam principalmente a filosofia política e as ciências sociais. Sua visada certamente não foi a da ciência e a da sociologia positivistas¹⁷, o que não o impediria de avançar: “Uma interrogação sobre a história, sobre a sociedade, que não assumisse a tarefa de interpretar os dados dispostos

¹⁴ BOULET, Michaël. Claude Lefort, lecteur de La Boétie. In: GERBIER, Laurent (dir.). *Cahiers La Boétie*, Paris: Garnier, n. 3, p. 117, 2013.

¹⁵ Foi durante o mesmo ano de 1976 que Lefort publicou *Un homme en trop: réflexions sur l'Archipel du Golulag*, Paris, Seuil, reeditado pela Belin, em 2015, com prefácio de Pierre Pachet. Cf. ABENSOUR, Miguel. Hannah Arendt: la critique du totalitarisme et la servitude volontaire? In: ENRIQUEZ, Eugène (dir.). *Le goût de l'altérité*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999. p. 31.

¹⁶ LEFORT, Claude. L'image du corps et le totalitarisme. In: _____. *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, 1983. p. 178.

¹⁷ Ver prefácio em LEFORT, Claude. *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*. Paris: Points, 2001. p. 8.

pela ciência, não abriria para si um caminho. A filosofia se extingue quando não vive mais em contato com essa tarefa"¹⁸.

O diálogo com Clastres foi tão importante que Lefort se inspirou fortemente na literatura etnológica para questionar os princípios da filosofia da história hegeliana ou marxista. Insatisfeito com o tratamento evolucionista e estruturalista do estatuto do poder, ele compartilha com o autor de *A sociedade contra o Estado* "a convicção que se deve restabelecer o primado do político para interrogar a história"¹⁹ e, portanto, reconhecer a historicidade de todas as sociedades:

Compreender como a sociedade primitiva se fecha para o futuro, transforma-se sem ter consciência de se transformar e, de algum modo, se constitui em função de sua reprodução. Em suma, deveríamos procurar que gênero de historicidade a sociedade estagnante revela (designando, com esse conceito, a relação geral que os homens mantêm com o passado e com o futuro)²⁰.

Para Clastres, todavia, não é tanto a recusa da história quanto a de um poder dissociado da comunidade que é feita pela sociedade primitiva²¹. É pelo menos este o desafio da antropologia política que constitui o coração da interpretação clastriana de La Boétie e é ele que suscita "as reticências" profundas de Lefort²². Se as divergências dizem respeito ao *Discurso*, elas envolvem mais amplamente uma compreensão da modernidade política. Lembremos aqui que o primeiro mérito de La Boétie, segundo Clastres, é o de ter aberto "uma brecha na convicção geral de que não se saberia pensar a sociedade sem a divisão entre dominantes

¹⁸ LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 2000. p. 12.

¹⁹ LEFORT, Claude. Pierre Clastres. *Libre*, n. 4, p. 52, 1978.

²⁰ LEFORT, Claude. Société "sans histoire" et historicité. In: _____. *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 2000. p. 64-65.

²¹ "Uma sociedade é primitiva se lhe falta o rei como fonte legítima da lei, ou seja, a máquina estatal. Inversamente, toda sociedade não primitiva é uma sociedade estatal", em CLASTRES, Pierre. *La société contre l'État*. Paris: Minuit, 1974. p. 175.

²² Ver "L'oeuvre de Clastres", em ABENSOUR, Miguel (dir.). *L'esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1987. p. 203.

e dominados" para dizer "outra coisa possível"²³. Na origem do enigma, uma ruptura que La Boétie havia captado da seguinte maneira: "Que mau encontro foi este, que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de recuperá-lo"²⁴.

Mau encontro, comenta Clastres, "acidente trágico, má sorte inaugural cujos efeitos não cessam de se amplificar a ponto de ser abolida a memória do antes, a ponto de o amor da servidão substituir o desejo de liberdade". Qual é, pois, esse acontecimento terrível, mas não necessário? De acordo com ele, "o que é designado aqui é o momento histórico do nascimento da História, essa ruptura fatal que nunca deveria ter se produzido, esse acontecimento irracional que nós, modernos, chamamos, de modo semelhante, de nascimento do Estado"²⁵.

Esse homem, esquecido de sua liberdade nativa, desnaturado, nesse sentido não é, pois, senão o homem das sociedades com Estado. Eis o porquê de Clastres ver em La Boétie "o fundador desconhecido da antropologia do homem moderno, do homem das sociedades divididas. Ele antecipa, há mais de três séculos de distância, o empreendimento de Nietzsche – mas também o de Marx – de pensar a degradação e a alienação"²⁶.

Ora, Lefort recusa quatro proposições que encontra em Clastres e que desenham como o avesso de sua própria filosofia política: aquela em que os regimes das sociedades de Estado se distinguem pelo único grau de opressão exercida ou pela intensidade da servidão; aquela em que os efeitos do mau encontro "não cessam de amplificar-se"; aquela em que a natureza do Estado se resume ao exercício da coerção; e, enfim,

²³ Ver "Liberté, malencontre, innommable", em LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2015. p. 230.

²⁴ LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976. p. 122. Texto estabelecido por Pierre Leonard, seguido de CLASTRES, Pierre; LEFORT, Claude. *La Boétie et la question du politique*. Paris: Payot, 1976.

²⁵ "Liberté, malencontre, innommable", em LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2015. p. 231.

²⁶ *Ibidem*, p. 236.

aquela em que a vida social, em qualquer lugar em que houver Estado, está inteiramente sob seu controle²⁷.

Provavelmente, ele também não aceitaria considerar que La Boétie se detém na “grande recusa, que força a pensar a liberdade contra o poder”²⁸. Lefort recusa a visão da história²⁹ e as teorias políticas que reduzem toda forma de Estado à do Estado policial consagrado à sujeição do indivíduo. Daí vem seu ceticismo em relação a uma perspectiva que divide a história humana entre “a era da liberdade e a era da servidão”³⁰. O pensador da *sociedade contra o Estado* e o teórico da revolução democrática divergem sobre La Boétie na exata medida em que não poderiam se aproximar na compreensão da modernidade política.

Mas nem um nem outro, espantosamente, se detém na segunda formulação da questão posta por La Boétie, que, contudo, estabelece a distinção entre *obedecer* e *servir*: “Que mal é esse? Que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecerem, mas servirem; não serem governadas, mas tiranizadas [...]”³¹.

²⁷ “L'oeuvre de Clastres”, em ABENSOUR, Miguel (dir.). *L'esprit des lois sauvages*: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique. Paris: Seuil, 1987. p. 195.

²⁸ “Présentation”, em LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2015. p. XXIX.

²⁹ Em *Entretien avec l'Anti-Mythes* (Paris: Sens & Tonka, 2012, p. 56-57), Clastres conjecturava: “Cada vez mais iremos na direção de formas autoritárias de Estado [...] A máquina estatal vai desembocar em uma espécie de fascismo, não um fascismo de partido, mas um fascismo interno”. Lembremos a polêmica publicada pela *Revue Française de Science Politique*, n. 1, p. 5-21, 1977, entre Pierre Clastres e o (futuro) teórico do Estado, Pierre Birnbaum: “Sobre as origens da dominação política: a propósito de Étienne de la Boétie e Pierre Clastres”, reproduzida em BIRNBAUM, Pierre. *Dimension du pouvoir*. Paris: PUF, 1984, p. 77-94, seguida da resposta de Clastres, “Le retour des Lumières”, (p. 22-28) e da resposta de Pierre Birnbaum (p. 28-29), que se apoia em LEFORT, Claude, *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Golulag*, Paris: Seuil, 1976, contra Clastres.

³⁰ Ver “L'oeuvre de Clastres”, em ABENSOUR, Miguel (dir.). *L'esprit des lois sauvages*: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique. Paris: Seuil, 1987. p. 193.

³¹ LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2015. p. 106-107.

O problema que se esboça aqui não é tanto a obediência em geral (governo), mas o limite para além do qual esta se corrompe em servidão (tirania). A questão se põe tanto com maior acuidade quanto a consciência histórica indissociável da democracia (relativismo, culturalismo, crítica do etnocentrismo) borra a compreensão desse limite. O *Leviathan* oferece uma filosofia política da servidão? Clastres se inclinaria tanto mais a favor dessa tese quanto sua teoria da guerra nas sociedades primitivas deságua em um *Contra Hobbes*³². Garantimos que Lefort, atento à centralidade dos direitos do homem, compartilharia mais o ponto de vista de Yves Zarka, para quem “essa obra é a que funda, pela primeira vez, a ideia da inalienabilidade dos direitos dos indivíduos, e pensa a relação de poder em termos distintos dos da dominação ou da propriedade”³³.

Todos Uns versus “Fantasma do Um”

Como um eco ao respeito dos textos, de sua respiração assim como de seu questionamento, encontramos em Lefort um olhar dirigido à variação das *formas das sociedades* – dos *regimes* no tempo e, mais amplamente, sem dúvida, uma atenção escrupulosa à *experiência*³⁴. O regime democrático não é nem o regime monárquico nem o totalitário. Precisamente porque “recusa abandonar a história pela filosofia”³⁵, Lefort toma o cuidado de distinguir poder *arbitrário* e poder regido por leis, pessoal e impessoal, “incorporado na pessoa de um senhor ou

³² Ver “Le Contre Hobbes de Pierre Clastres”, em ABENSOUR, Miguel (dir.). *L'esprit des lois sauvages*: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique. Paris: Seuil, 1987.

³³ ZARKA, Yves Charles. L'interprétation entre passé et présent. *Le Débat*, n. 96, v. 4, 1997 [Dossiê consagrado ao debate de Amsterdam com Q. Skinner]; mais amplamente, “Le droit de résistance. Althusius, Grotius et Hobbes” (1995), em ZARKA, Yves Charles. *L'autre voie de la subjectivité*. Paris: Beauchesne, 2000. p. 110-132.

³⁴ Que Myriam d'Allones vincula a sua orientação fenomenológica, “Le concept de totalitarisme est-il encore pertinent?”, selecionado por M. Foessel e J. Lacroix, em *Esprit*, n. 1, jan.-fev. 2019.

³⁵ OZOUF, Mona. Le chemin de ronde de Claude Lefort. *Le Nouvel Observateur*, p. 76, 11-17 juil. 1986.

de um grupo" ou, então, "subtraído à apropriação dos depositários da autoridade"³⁶. Muitos argumentos fazem da incorporação o ponto-chave no qual se encontram e se alimentam mutuamente leitura de La Boétie e compreensão do totalitarismo.

Uma década após a queda do muro de Berlim, retornando às interpretações do comunismo, Lefort se apoia em uma passagem, sugerindo que "os homens são presos no fantasma de um corpo do qual eles seriam os membros"³⁷. A imagem da corrente de servidão já havia sido evocada em 1943 por Aron como um dos elementos da técnica totalitária³⁸. Mas onde este último encontrava em La Boétie um esquema que permitia apreender a *realidade* de um sistema de promoção e renovação das elites, Lefort retém daquela imagem de La Boétie principalmente a dimensão *imaginária* e *simbólica*, a da *identificação* com o poderoso³⁹. A tirania atravessa a sociedade de parte a parte, lá onde todos estão como "encantados e fascinados pelo único nome de Um"⁴⁰. Quanto mais a experiência se alonga no tempo, mais permanece perturbador ver a que ponto o século XX foi o da sedução dos tiranos⁴¹, cujos nomes, transformados em "ismos", tornaram-se objetos de adoração. Na compreensão de Lefort, o "fantasma do Um" é o de cada tiranete, o que permite *in fine* compreender que "a servidão de todos é ligada ao desejo

³⁶ Ver "L'oeuvre de Clastres", em ABENSOUR, Miguel (dir.). *L'esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1987. p. 194.

³⁷ LEFORT, Claude. *La complication: retour sur le communisme*. Paris: Fayard, 1999. p. 226. Ele se apoia aqui em LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2015. p. 115.

³⁸ Ver "Du renouvellement des élites" (1943), em ARON, Raymond. *Chroniques de guerre: la France libre, 1940-1945*. Paris: Gallimard, 1990. p. 788.

³⁹ LEFORT, Claude. *La complication: retour sur le communisme*. Paris: Fayard, 1999. p. 226.

⁴⁰ LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2015. p. 105.

⁴¹ Sobre a dimensão amorosa da identificação, ver ENRIQUEZ, Eugène. *De la horde à l'État: essai de psychanalyse du lien social*. Paris: Gallimard, 1983. p. 75 e seguintes.

de cada um de levar o nome de Um diante do outro"⁴². O nome amado do tirano "torna-se aquele ao qual todos ficam suspensos sob pena de não ser nada"⁴³. Assim, entende-se melhor a tão impressionante expressão de La Boétie a propósito do povo que parece cair no esquecimento de sua liberdade: "que se diria, ao vê-lo, que não perdeu sua liberdade, mas ganhou sua servidão"⁴⁴. Haveria um ganho na servidão? Ganho material, sem dúvida, para aqueles que partilham as "pilhagens" do tirano⁴⁵, mas também afetivo, simbólico, imaginário... que está vinculado ao "narcisismo social"⁴⁶ alimentado pela identificação com o poder.

É também a questão da incorporação que estabelece a distinção entre o totalitarismo e a democracia. A inteligibilidade histórica que Lefort propõe sobre isso conjuga Tocqueville e Kantorowicz: "A revolução democrática, subterrânea durante muito tempo, explode quando o corpo do rei é destruído, quando cai a cabeça do corpo político, quando, de uma só vez, a corporeidade do social se dissolve"⁴⁷.

Essa *desincorporação do indivíduo* se efetua principalmente no movimento da retirada da sociedade civil do Estado, em outras palavras, por meio da afirmação conjunta do Estado e do indivíduo. A teoria lefortiana

⁴² ENRIQUEZ, Eugène. *De la horde à l'État: essai de psychanalyse du lien social*. Paris: Gallimard, 1983. p. 301.

⁴³ LEFORT, Claude. Le nom d'un. In: LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976. p. 274.

⁴⁴ LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2015. p. 125.

⁴⁵ Com frequência se exagera a dimensão material dos privilégios. Um estudo da Associação dos Detentos Políticos da Romênia assinala que somente 1,5% dos 600 mil indicadores da *Securitate* eram remunerados. Cf. "Doina Cornea dans le miroir de la Securitate", *Le Monde*, 8 de outubro de 2002. Em contrapartida, é esquecido que, por exemplo, na Polônia comunista, na metade dos anos 1970, um terço dos homens era diretor de alguma coisa, mesmo que fosse de um clube de pesca; para isto, ver: KULA, Marcin. *Narodowe i rewolucyjne*. Varsovie: Bibl. Więzi / "Aneks", 1991. p. 101.

⁴⁶ KULA, Marcin. *Narodowe i rewolucyjne*. Varsovie: Bibl. Więzi / "Aneks", 1991. p. 274.

⁴⁷ LEFORT, Claude. L'image du corps et le totalitarisme. In: _____. *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, 1983. p. 179.

da mutação democrática, pela qual o lugar do poder torna-se um lugar vazio, é suficientemente conhecida para que seja necessário voltar a ela. Produto de uma reversão teológico-política⁴⁸, a democracia trabalha no “desenredamento que se opera entre a instância do poder, a instância da lei e a instância do saber”⁴⁹. Como reação, a dinâmica totalitária se esforça para recompor o Um e reunificar aquilo que as diferenciações modernas haviam separado. Surgido do interior e contra a modernidade democrática, o totalitarismo assim “refaz, portanto, o corpo”⁵⁰ pela desdiferenciação entre o Estado e a sociedade civil, levando mais longe, de maneira inédita, a recusa desse “desenredamento”. Enquanto se considerava que o príncipe medieval devia obedecer a um poder superior, o *Egócrata* não tem mais nada acima de si⁵¹.

Ligado à imagem do corpo, há um ponto nodal para o qual convergem leitura lefortiana de La Boétie e teoria da democracia, ou seja, a questão da pluralidade e do conflito (divisão) que Lefort já havia elaborado amplamente em seu trabalho sobre Maquiavel⁵². À verticalidade da cadeia de tirania que permite, segundo Lefort, pensar os fundamentos do poder do Um, La Boétie opõe o esquema horizontal da amizade política, que pressupõe a igualdade, o conhecimento, o entreconhecimento e o reconhecimento:

⁴⁸ LEFORT, Claude. La dissolution des repères et l'enjeu démocratique. In: _____. *Le temps présent: écrits (1945-2000)*. Paris: Éditions Belin, 2000. p. 560.

⁴⁹ LEFORT, Claude. L'image du corps et le totalitarisme. In: _____. *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, 1983. p. 180.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 183.

⁵¹ Em LEFORT, Claude. *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Golulag*, Paris: Seuil, 1976, p. 85-86: “Stalin reina apenas [...] sob os traços de um indivíduo no qual se realiza, fantasticamente, a unidade de uma sociedade puramente humana. Com ele se institui o espelho perfeito do UM. Isto é o que é sugerido pela palavra Egócrata: não um senhor que governa sozinho, livre das leis, mas aquele que concentra em sua pessoa o poder social e, nesse sentido, aparece (e aparece para si) como se não houvesse nada fora dele, como se ele tivesse absorvido à substância da sociedade, como se, como Ego absoluto, ele pudesse indefinidamente dilatar-se sem encontrar resistência nas coisas”.

⁵² Sobre esse ponto, ver: AUDIER, Serge. *Machiavel, conflit et liberté*. Paris: Vrin/EHESS, 2005. p. 221 e seguintes.

A natureza [...] nos fez todos da mesma forma, e, como parece, na mesma fôrma, a fim de que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou antes, como irmãos. Não somente ela nos figurou em um mesmo modelo a fim de que nos pudéssemos mirar e quase nos reconhecer um no outro, mas ela nos deu a todos esse grande presente da voz e da palavra para que nos ligássemos e fraternizássemos mais ainda⁵³.

O jogo de olhares é aqui significativo: na cadeia da servidão, os indivíduos não se veem na horizontal. Com a cabeça voltada para o alto, seus olhares permanecem verticais. Privados de confiança e de segurança, cada um instrumentaliza o outro em uma simetria desigual generalizada. Na amizade política, ao contrário, eles se veem uns aos outros, se conhecem, se entreconhecem e se reconhecem. Em um mundo social humanizado pela intersubjetividade, pela confiança, pela estima e pelo respeito, encontram plenamente seu lugar⁵⁴.

É aqui, precisamente, que intervém a expressão singular de La Boétie: “a natureza não queria tanto nos fazer todos unidos, mas todos uns”⁵⁵. Lefort se deteve nela muitas vezes, para dela tirar os desafios para a compreensão do totalitarismo, assim como, ao contrário, da República⁵⁶. O “todos uns” descreve um coletivo individuado e não fusional, nos antípodas da ficção de uma comunidade orgânica que abole a singularidade dos seres. Em sentido inverso, a imagem totalitária do Povo Um, assim como a representação da integridade do corpo que a acompanha, não podem senão expulsar a alteridade para fora, para a estraneidade. Os regimes totalitários denegam os conflitos políticos

⁵³ LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2015. p. 118-119.

⁵⁴ Que constituem as três dimensões do reconhecimento segundo HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf, 2001. Cap. 5.

⁵⁵ LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2015. p. 119.

⁵⁶ Ninguém esclareceu melhor a verdade da República do que aquele que declarava: “A natureza nos fez não tanto unidos, mas todos uns”, em LEFORT, Claude. Foyer du républicanisme. In: _____. *Écrire: à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992, p. 200 [Nota para o título em francês: “retificamos o erro de impressão do editor substituindo ‘un’ por ‘uns’.”].

no corpo. Se há conflito, e isso é inevitável, ele não pode senão opor a integridade do corpo à sua exterioridade pensada em termos de ameaça, sujeira ou contaminação⁵⁷. Sua prática é indissociável da produção de *inimigos* (interiores ou exteriores), frequentemente reunificados sob os traços de complôs improváveis.

O esquema da amizade política certamente não abre uma teoria do conflito ou da divisão, mas também não a exclui de modo algum. A comunidade política do “todos Uns” opõe-se à dominação⁵⁸, mas repousa sobre a pluralidade⁵⁹ e a intersubjetividade, potencialmente conflituosas. Eis o motivo pelo qual Lefort faz sobressair do texto de La Boétie o tema da “comunicação”⁶⁰, que o totalitarismo se empenha precisamente em liquidar ao mesmo tempo que o conflito. Supressão do pluralismo político, da liberdade de associação e de expressão, monopólio da produção do saber e da arte, discursos estereotipados..., todos os elementos que, segundo Hannah Arendt, participam do isolamento, mas sobretudo da *desolação*. Ao fazer desta última a “*essência* do regime totalitário”, Arendt evoca, aliás, em várias ocasiões, a “graça redentora da amizade”, ao mesmo tempo que explica: “O que torna a desolação tão intolerável é

⁵⁷ “A campanha contra os inimigos do povo se vê colocada sob o signo da profilaxia social: a integridade do corpo depende da eliminação dos parasitas”, em LEFORT, Claude. *La logique totalitaire*. In: _____. *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, 1983. p. 105.

⁵⁸ Daí vem o interesse de Miguel Abensour em “Philosophie politique critique et émancipation?”, publicado em *Politique et Sociétés*, n. 3, p. 133, 2003. (*Le retour de la philosophie politique en France*, número dirigido por Gilles Labelle e Daniel Tanguay). Ver também o diálogo com Michel Enaudeau e Miguel Abensour em *La communauté politique des “tous uns”*: désir de liberté, désir d'utopie. Paris: Les Belles Lettres, 2014.

⁵⁹ Observar que em La Boétie, assim como mais tarde em Hannah Arendt, “a liberdade é indissociável da pluralidade humana”. Miguel Abensour fala de “separação ligante” em ENAUDEAU, Michel; ABENSOUR, Miguel. *La communauté politique des “tous uns”*: désir de liberté, désir d'utopie. Paris: Les Belles Lettres, 2014. p. 108.

⁶⁰ Ver em LEFORT, Claude. *Le nom d'un*. In: LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976. p. 271: “[...] afirmar que o destino dos homens não é o de ser todos unidos, mas todos uns, é remeter a relação social à comunicação e à expressão recíproca dos agentes, acolher, por princípio, a diferença entre um e outro, fazer compreender que ela não é redutível a não ser no imaginário [...]”.

a perda do eu, que, se pode ter realidade na solidão, não pode, contudo, ser confirmado em sua identidade a não ser pela companhia confiante e digna de meus iguais”⁶¹.

“Dizemos ‘todos uns’ e, a despeito do plural, nós ouvimos: Todos um”, ressalta Lefort⁶². Lapso auditivo notável, que faz eco ao longo desconhecimento do questionamento de La Boétie que se perpetua até mesmo na seleção de textos... de Lefort, cujo editor retifica a invenção de La Boétie para escrever “todos um”⁶³. Tudo se passa como se não fosse evidente pensar o coletivo sem renunciar aos indivíduos ou conjugar o princípio da unidade política e o princípio de individuação⁶⁴.

Desejo de servidão e democracia

Qual é o alcance heurístico do esquema de dominação descoberto por La Boétie e relido por Lefort no momento pós-totalitário que é o nosso?

Poder-se-ia, prosaicamente, afirmar que sua pertinência não é algo esgotado em uma paisagem de recomposição política cujas significações ainda precisam ser assinaladas: pensamos nos diversos nacional-populismos que reativam tanto a lógica dos povos contra a

⁶¹ ARENDT, Hannah. *Les origines du totalitarisme*. Paris: Gallimard, 2002. p. 835-836.

⁶² LEFORT, Claude. Le nom d'un. In: LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976. p. 272.

⁶³ LEFORT, Claude. Foyer du républicanisme. In: _____. *Écrire: à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992. p. 200. Até mesmo Pierre Leroux, ao citar La Boétie, omite o plural: “A natureza mostrou em todas as coisas que ela não queria tanto nos fazer todos unidos, mas todos Um”, ver “Le Contr'un d'Étienne de la Boétie” (1847), em LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2015. p. 48. Em uma das edições recentes do *Discurso*, lemos que a natureza “mostrou em todas as coisas que não nos queria somente unidos, mas tais como um só ser”; ver LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Mille et une nuits, 1995. p. 17. Tradução em francês moderno e posfácio de S. Auffret.

⁶⁴ Sem o qual nenhuma convivialidade democrática seria pensável. Ver “Manifeste convivialiste” (2013), reproduzido em CAILLE, Alain. *Le convivialisme en dix questions: Un nouvel imaginaire politique*. Paris: Le Bord de l'Eau, 2015. p. 130.

democracia⁶⁵ quanto o fantasma da identidade substancial do Povo-Umnas eleições que levam ao poder líderes tais como Trump, Putin, Erdogan, Orbán ou Kaczynski⁶⁶.

Contudo, mais profundamente, para julgar o alcance heurístico do paradigma de La Boétie, é preferível partir de novo da análise histórica do totalitarismo que retoma corpo “a partir da democracia e contra ela”⁶⁷. Se, como escreve Lefort, “La Boétie descobre um modo de estruturação das relações sociais tal que, para retomar a fórmula de Soljenítsin, o povo consegue chegar a ser seu próprio inimigo”⁶⁸, nenhuma compreensão séria da democracia poderia fazer economia disso. A questão que toma forma aqui não pode ser enunciada a não ser sobre os escombros das perspectivas evolucionistas que insistem na invocação dos “retornos” da barbárie. Há atavismos, é certo, mas igualmente coisas inéditas e invenções. Então, a questão não é tanto saber por que ainda existe a servidão voluntária, mas em que essas novas figuras renascem do interior da modernidade democrática. Ela tem como objeto exatamente as reversões da liberdade em servidão e é posta por Claude Lefort tanto a partir da leitura de Tocqueville⁶⁹ quanto da de La Boétie⁷⁰.

⁶⁵ HERMET, Guy. *Le peuple contre la démocratie*. Paris: Fayard, 1989.; MUNK, Yascha. *Le peuple contre la démocratie*. Paris: Éd. de l'Observatoire, 2018. Em sua leitura dos mitos populistas, Pierre Birnbaum recorre a La Boétie. Ver BIRNBAUM, Pierre. *Le peuple et les gros: histoire d'un mythe*. Paris: Pluriel, 1995. p. 179.

⁶⁶ Nesse contexto, o Instituto de Filosofia e de Sociologia (IFID-PAN) de Varsóvia organizou uma jornada de estudo franco-polonesa sobre a servidão voluntária no dia 21 de junho de 2017. Foi também em Varsóvia que Claude Lefort havia dado uma conferência sobre “A crença política. A questão da servidão voluntária” (1996). Ver LEFORT, Claude. *Le temps présent: écrits (1945-2000)*. Paris: Éditions Belin, 2000. p. 893 e seguintes.

⁶⁷ LEFORT, Claude. L'image du corps et le totalitarisme. In: _____. *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, 1983. p. 183.

⁶⁸ LEFORT, Claude. *La complication: retour sur le communisme*. Paris: Fayard, 1999. p. 227.

⁶⁹ LEFORT, Claude. Foyer du républicanisme. In: _____. *Écrire: à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992. p. 66.

⁷⁰ “O enigma que La Boétie procura sondar é o da reversão da liberdade em servidão”, ver LEFORT, Claude. *La croyance en politique. La question de la servitude volontaire*. In: _____. *Le temps présent: écrits (1945-2000)*. Paris: Éditions Belin, 2000. p. 900.

Sobre esse ponto, é importante sublinhar que o *Discurso* nunca afirma que os homens se sujeitam por natureza. É precisamente porque a servidão voluntária designa um “fato político contra a natureza” que ela suscita o escândalo de La Boétie, cujo eco se faz em Lefort quando ele se refere ao “conceito inconcebível forjado pelo acoplamento de palavras que repugnam à língua”⁷¹. Esse desgosto, que encontramos tão frequentemente nos textos do século XX que tratam do fascínio pelas tiranias modernas, não é a expressão de uma inclinação humana ligada à indeterminação essencial do mundo humano? Sobre o fundo de tal antropologia a renúncia à liberdade não aparece como a expressão de uma inclinação humana, mas, ao contrário, como uma desnaturação. La Boétie o enuncia claramente, em uma passagem já citada. Logo, não é senão sobre o fundo de uma antropologia humanista – o homem como liberdade e como responsabilidade – que a questão da servidão voluntária pôde ser problematizada. Sob essa forma, nós a reencontramos desde Pico della Mirandola a Rousseau e Kant. Pensada como “mau encontro”, a servidão voluntária escapa à necessidade. Não dependendo de um invariante antropológico, ela incita “a dimensão social do desejo humano”⁷². Quais são, então, as condições (políticas, culturais, sociais...) do desejo de servidão?

Levando em conta a amplitude de uma questão como essa, nós nos limitaremos a traçar algumas perspectivas a partir exclusivamente do problema das *crenças*, introduzido por Lefort em várias ocasiões. No ponto de partida, deve-se observar que La Boétie “rompe, assim como Maquiavel, com o discurso político cristão”⁷³. Humanista da primeira vaga da modernidade, sua interrogação pressupõe que a legitimidade do poder não é evidente, que nenhuma autoridade pode se prevalecer de Deus ou de um fundamento absoluto no seio de um sistema hierárquico⁷⁴. É apenas a partir do interior do processo de saída do teológico-político

⁷¹ LEFORT, Claude. Le nom d'un. In: LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976. p. 247.

⁷² *Ibidem*, p. 266-267.

⁷³ *Ibidem*, p. 260.

⁷⁴ CASSIRER, Ernst. *Le mythe de l'État*. Paris: Gallimard, 1993. p. 189.

que a problemática das reversões da liberdade em servidão pode ser desenvolvida. Daí vem também toda a sua contemporaneidade para todos aqueles que, favoráveis à revolução democrática moderna, experimentam a *dissolução das referências da certeza*⁷⁵. Nos termos de Lefort, com efeito, a sociedade moderna, originada de uma dissociação entre o religioso e o político, “permanece em busca de seu fundamento”⁷⁶.

Em uma primeira aproximação, pode-se identificar no totalitarismo o desejo de escapar da dúvida e da indeterminação pela reativação das crenças absolutizadas (infalibilidade do chefe ou da ideologia erigida em ciência, fundindo ética e estética...), que permitem encontrar “um poder encarnador”⁷⁷. Tal perspectiva contribui decisivamente para a compreensão dos fanatismos “modernos”, cujas crenças vão do vazio ao pleno. Com efeito, contrariamente ao paradigma voltairiano, as crenças fanáticas na modernidade renascem da dúvida – sem dúvida também do desespero⁷⁸ – e recompõem certezas totalizantes, dessa vez a partir da base da consciência histórica e mais amplamente do desencantamento do mundo, constitutivos da democracia⁷⁹. São fenômenos paradoxais – híbridos de crenças na descrença ou de religiosidade na política – que os contemporâneos, principalmente no período após o entreguerras, designaram por expressões elas mesmas paradoxais ou irônicas tais como *religiões seculares, religiões políticas, religiões profanas...* Não

⁷⁵ Ver, por exemplo, “La question de la démocratie” (1983) em: LEFORT, Claude. *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*. Paris: Points, 2001. p. 30.

⁷⁶ Ver “Permanence du théologico-politique?” (1981) em: LEFORT, Claude. *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*. Paris: Points, 2001. p. 296.

⁷⁷ Ver “Démocratie et avènement d'un 'lieu vide'”. In: _____. *Le temps présent: écrits (1945-2000)*. Paris: Éditions Belin, 2000. p. 468.

⁷⁸ *Ibidem*. Sobre esse ponto, ver Albert Camus, em *Letres à un ami allemand* (Paris, Gallimard, 1948), assim como a notável observação de seu mestre, Jean Grenier, em 1936: “é um traço espantoso dos dez últimos anos que a brusca passagem de uma dúvida absoluta a uma fé total, e, paralelamente, de um desespero sem limites a uma esperança igualmente sem limites”. Cf. GRENIER, Jean. *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*. Paris: Gallimard, 1961. p. 27.

⁷⁹ Argumentamos sobre esse ponto em ZAWADZKI, Paul. La démocratie et les croyances dogmatiques. *Revue du Mauss*, n. 49, 2017. Disponível em: <http://www.revuedumauss.com.fr/media/P49.pdf>. Acesso em: 5 dez. 2020.

há dúvida de que Lefort foi igualmente sensível à hibridez (moderna/antimoderna) da qual procedia o totalitarismo⁸⁰.

De modo mais fino, o problema permanece: como restituir, no detalhe da dinâmica histórica, as questões levantadas por Lefort em “Permanência do teológico-político”? Já que o inédito da democracia provém de uma ruptura profunda que parece interditar os retornos puros e simples, como pensar a história das reativações do crer trazidas pelo devir? Daniel Tanguay captou bem esse problema: “O ponto mais delicado e mais difícil a ser assimilado da teoria lefortiana da democracia é que o desaparecimento do horizonte teológico-político na democracia moderna não desemboca em um puro rebatimento da transcendência na imanência”⁸¹.

Para terminar: desejo de servidão ou medo da liberdade?

À margem da teoria política, permanece uma problemática a ser elaborada na perspectiva de hoje. Em um texto tardio, sobre a crença no político, Lefort se detém na questão do medo: “Se a servidão voluntária é sinal de um medo, eu observava, não é o medo da morte física. Não é o medo de uma morte simbólica, o da indeterminação que nos habita, como seres separados, e que está ligado à nossa liberdade?”⁸².

Não poderíamos lembrar as numerosas ressonâncias de tal questão em toda a primeira metade do século XX. Em *La pensée captive*, Czesław Miłosz se perguntava:

⁸⁰ “A modernidade do totalitarismo se designa no fato de que ele combina um ideal radicalmente artificialista com um ideal radicalmente organicista”, em LEFORT, Claude. *La question de la démocratie*. In: _____. LEFORT, Claude. *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*. Paris: Points, 2001. p. 23. Para fazer uma comparação com a interpretação de Marcel Gauchet, ver ZAWADZKI, Paul. *De l'immuable et du changeant: le devenir des religions séculières chez Marcel Gauchet*. In: ARÈNES, Jacques; CAILLÉ, Alain et al. *L'anthropologie de Marcel Gauchet: analyse et débats*. Paris: Collège des Bernardins, Ed. Lethielleux, 2012.

⁸¹ LEFORT, Claude. *Permanence du théologico-politique?* In: _____. *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*, Paris: Seuil, 1986.

⁸² LEFORT, Claude. *La croyance en politique. La question de la servitude volontaire*. In: _____. *Le temps présent: écrits (1945-2000)*. Paris: Éditions Belin, 2000. p. 902-903.

Se a ausência de um centro interior no homem não explica o mistério do sucesso da Nova Fé, seu grande atrativo para os intelectuais? A nova fé, ao submeter o homem a uma pressão poderosa, cria esse centro – ou, pelo menos, faz nascer o sentimento de que esse centro existe. O medo diante da liberdade não é nada mais do que o medo diante do vazio⁸³.

Não deveríamos prestar mais atenção aos diversos “escapismos” suscitados pela inquietude, que é a condição dos Modernos? Sobre sua face luminosa, ligada à valorização da dúvida, a inquietude põe o pensamento em movimento, aguça a lucidez e constitui uma salvaguarda contra as certezas fanáticas. Sobre seu lado sombrio e fóbico, como abertura no sentido último, ela expulsa o espírito de nuance e de ambiguidade para alimentar o desejo de escapar da liberdade ou mesmo da realidade, retomando pé sobre dogmatismos quiméricos.

Claude Lefort explorou, principalmente, a experiência comunista, mas seria fácil tomar exemplos dos porões do nazismo. Lembremo-nos das intuições de Weber em sua célebre conferência *A ciência como vocação* (1917), dirigindo-se a estudantes que teriam por volta de 30 anos no momento da tomada do poder por Hitler. Ele detecta neles tanto a tentação de escapar dos “tormentos do homem moderno”⁸⁴ quanto a de se submeter a um chefe. De Jaspers a Cassirer, de Fromm a Arendt⁸⁵,

⁸³ MIŁOSZ, Czesław. *La pensée captive: essai sur les logocraties populaires*. Paris: Gallimard, 1953. p. 121.

⁸⁴ WEBER, Max. *Le métier et la vocation de savant*. In: _____. *Le savant et le politique* (1959). Paris: Librairie Plon, 2002. p. 108. Para tormentos que Weber experiencia ele mesmo, cf. VOEGELIN, Eric. *Hitler et les Allemands*. Paris: Seuil, 2003. p. 281-300.

⁸⁵ JASPERS, Karl. *La situation spirituelle de notre époque*. 2.ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1953. p. 197.; ver também JASPERS, Karl. *Philosophie*. Paris: Springer-Verlag, 1986. p. 407.; FROMM, Erich. *Escape from freedom*. New York: H. Holt, 1994.; CASSIRER, Ernst. *Le mythe de l'État*. Paris: Gallimard, 1993. p. 384-390. Hannah Arendt situa, no coração do fenômeno totalitário, a vontade de escapar do real pelo pensamento ideológico. Ela escreve igualmente: “se nós nos referimos a nossa experiência no assunto, podemos constatar que o instinto de submissão, um desejo ardente de deixar-se dirigir e obedecer a um homem forte, tem, na psicologia do homem, um lugar pelo menos tão importante quanto a vontade e o poder e, de um ponto de vista político, pode ser mais”, cf. ARENDT, Hannah. *Sur la violence* (1969).

passando por testemunhos como o de Denis de Rougemont⁸⁶, muitos foram os que se detiveram no estranho desejo de abandonar a liberdade e a responsabilidade na sociedade alemã dos anos 1930.

A leitura de La Boétie por Lefort conduz o homem a examinar a dimensão social do fato "contra a natureza" do desejo de servidão, que desemboca na abolição do sujeito. A questão crucial, então, tem por objeto, de maneira mais precisa, as condições políticas, sociais, econômicas... que fazem surgir o desejo de ser livrado do "medo da divisão", do "desafio do plural", do "enigma da constituição humana da sociedade"⁸⁷. Quais são as patologias da democracia (do vínculo, do sentido, da identidade...) que destroem as condições de possibilidade do sujeito?

Referências

ABENSOUR, Miguel (dir.). *L'esprit des lois sauvages*: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique. Paris: Seuil, 1987.

ABENSOUR, Miguel. Hannah Arendt: la critique du totalitarisme et la servitude volontaire? In: ENRIQUEZ, Eugène (dir.). *Le goût de l'altérité*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.

ABENSOUR, Miguel. Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire? In: LABELLE, Gilles. *La Boétie*: prophète de la liberté. Paris: Sens & Tonka, 2018.

In: _____. *Du mensonge à la violence*. Paris: Pocket/Agora, 1994. p. 139. Ela volta ao tema sobre a "fuga da realidade" em seu texto de 1969 sobre Heidegger. ARENDT, Hannah. Martin Heidegger a quatre vingt ans. In: _____. *Vies politiques*. Paris: Gallimard, 1974. p. 319, nota.

⁸⁶ Em ROUGEMONT, Denis. *Journal d'Allemagne*. Paris: Gallimard, 1938. Na "Conclusão", Denis de Rougemont entrevê alguns dos alicerces psíquicos das recomposições modernas das crenças fanáticas: "O único problema prático, sério, urgente e realmente fundamental é o que é colocado pela angústia dos indivíduos *isolados* e o apelo religioso que nasce dessa angústia, mesmo se ela ainda for inconsciente". Retomado em ROUGEMONT, Denis. *Journal d'une époque, 1926-1946*. Paris: Gallimard, 1968. p. 264.

⁸⁷ LEFORT, Claude. Philosophe? In: _____. *Écrire: à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992. p. 343.

ABENSOUR, Miguel. Philosophie politique critique et émancipation? *Politique et Sociétés*, n. 3, 2003.

ARENDT, Hannah. Martin Heidegger a quatre vingt ans. In: _____. *Vies politiques*. Paris: Gallimard, 1974.

ARENDT, Hannah. Sur la violence (1969). In: _____. *Du mensonge à la violence*. Paris: Pocket/Agora, 1994.

ARENDT, Hannah. *Les origines du totalitarisme*. Paris: Gallimard, 2002.

ARON, Raymond. *Chroniques de guerre: la France libre, 1940-1945*. Paris: Gallimard, 1990.

AUDIER, Serge. *Machiavel, conflit et liberté*. Paris: Vrin/EHESS, 2005.

BIRNBAUM, Pierre. *Dimension du pouvoir*. Paris: PUF, 1984.

BIRNBAUM, Pierre. *Le peuple et les gros: histoire d'un mythe*. Paris: Pluriel, 1995.

BOULET, Michaël. Claude Lefort, lecteur de La Boétie. In: GERBIER, Laurent (dir.). *Cahiers La Boétie*, Paris: Garnier, n. 3, 2013.

CAILLE, Alain. *Le convivialisme en dix questions: Un nouvel imaginaire politique*, Paris: Le Bord de l'Eau, 2015.

CAMUS, Albert. *Lettres à un ami allemand*. Paris: Gallimard, 1948.

CASSIRER, Ernst. *Le mythe de l'État*. Paris: Gallimard, 1993.

CLASTRES, Pierre. *La société contre l'État*. Paris: Minuit, 1974.

CLASTRES, Pierre. *Entretien avec l'Anti-Mythes*. Paris: Sens & Tonka, 2012.

CLASTRES, Pierre; BIRNBAUM, Pierre. Sobre as origens da dominação política: a propósito de Étienne de la Boétie. *Revue Française de Science Politique*, n. 1, p. 5-21, 1977.

COCULA-VAILLIÈRES, Anne-Marie. *Étienne de La Boétie et le destin du Discours de la servitude volontaire*. Paris: Garnier, 2019.

D'ALLONES, Myriam. Le concept de totalitarisme est-il encore pertinent? *Esprit*, n. 1, jan.-fév. 2019.

DOINA CORNEA DANS LE MIROIR DE LA SECURITATE. *Le Monde*, 8 de outubro de 2002. Disponível em: https://www.lemonde.fr/archives/article/2002/10/08/doina-cornea-dans-le-miroir-de-la-securitate_4258955_1819218.html. Acesso em: 7 dez. 2020.

ENAUDEAU, Michel; ABENSOUR, Miguel. *La communauté politique des "tous uns"*: désir de liberté, désir d'utopie. Paris: Les Belles Lettres, 2014.

ENRIQUEZ, Eugène. *De la horde à l'État*: essai de psychanalyse du lien social. Paris: Gallimard, 1983.

FROMM, Erich. *Escape from freedom*. New York: H. Holt, 1994.

GRENIER, Jean. *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*. Paris: Gallimard, 1961.

HABIB, Claude. De la servitude volontaire. Une lecture politique. In: HABIB, Claude; MOUCHARD, Claude (dir.). *La démocratie à l'oeuvre*: autour de Claude Lefort. Paris: Esprit, 1993.

HERMET, Guy. *Le peuple contre la démocratie*. Paris: Fayard, 1989.

HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf, 2001.

JASPERS, Karl. *La situation spirituelle de notre époque*. 2. ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1953.

JASPERS, Karl. *Philosophie*. Paris: Springer-Verlag, 1986.

KULA, Marcin. *Narodowe i rewolucyjne*. Varsovie: Bibl. Więzi / "Aneks", 1991.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Mille et une nuits, 1995.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2015.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

LEFORT, Claude. *Un homme en trop*: réflexions sur l'Archipel du Golulag. Paris: Seuil, 1976.

LEFORT, Claude. Le nom d'un. In: LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976.

LEFORT, Claude. Pierre Clastres. *Libre*, n. 4, 1978.

LEFORT, Claude. De la démocratie: entretien avec Gérard Rabinovich. *Traces*, n. 7, 1983.

LEFORT, Claude. Philosophe? In: _____. *Écrire: à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.

LEFORT, Claude. Le corps interposé. 1984 de George Orwell. In: _____. *Écrire: à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.

LEFORT, Claude. Foyer du républicanisme. In: _____. *Écrire: à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.

LEFORT, Claude. *La complication*: retour sur le communisme. Paris: Fayard, 1999.

LEFORT, Claude. L'image du corps et le totalitarisme. In: _____. *L'invention démocratique*: les limites de la domination totalitaire. Paris: Fayard, 1983.

Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles. Paris: Points, 2001.

LEFORT, Claude. La question de la démocratie. In: _____. LEFORT, Claude. *Essais sur le politique*: XIXe-XXe siècles. Paris: Points, 2001.

LEFORT, Claude. Permanence du théologico-politique? In: _____. LEFORT, Claude. *Essais sur le politique*: XIXe-XXe siècles. Paris: Points, 2001.

LEFORT, Claude. La croyance en politique. La question de la servitude volontaire. In: _____. *Le temps présent*: écrits (1945-2000). Paris: Éditions Belin, 2000.

LEFORT, Claude. La dissolution des repères et l'enjeu démocratique. In: _____. *Le temps présent*: écrits (1945-2000). Paris: Éditions Belin, 2000.

LEFORT, Claude. Le refus de penser le totalitarisme. In: _____. *Le temps présent: écrits (1945-2000)*. Paris: Éditions Belin, 2000.

LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 2000.

LEFORT, Claude. Société "sans histoire" et historicité. In: _____. *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 2000.

MAGNIEN, Michel. *Bibliographie des écrivains français: Étienne de la Boétie*. Paris: Éd. Memini, CNRS, 1987.

MIŁOSZ, Czesław. *La pensée captive: essai sur les logocraties populaires*. Paris: Gallimard, 1953.

MUNK, Yascha. *Le peuple contre la démocratie*. Paris: Éd. de l'Observatoire, 2018.

OZOUF, Mona. Le chemin de ronde de Claude Lefort. *Le Nouvel Observateur*, 11-17 juil. 1986.

QUINET, Edgar. *La Révolution*. Paris: Belin, 2009 (1987).

ROUGEMONT, Denis. *Journal d'Allemagne*. Paris: Gallimard, 1938.

ROUGEMONT, Denis. *Journal d'une époque, 1926-1946*. Paris: Gallimard, 1968.

VOEGELIN, Eric. *Hitler et les Allemands*. Paris: Seuil, 2003.

WEBER, Max. Le métier et la vocation de savant. In: _____. *Le savant et le politique (1959)*. Paris: Librairie Plon, 2002.

ZARKA, Yves Charles. L'interprétation entre passé et présent. *Le Débat*, n. 96, v. 4, 1997.

ZARKA, Yves Charles. *L'autre voie de la subjectivité*. Paris: Beauchesne, 2000.

ZAWADZKI, Paul. Le fanatisme: sens et métamorphoses. *Raison présente*, n. 212, 2019. Disponible em: <https://www.cairn.info/revue-raison-presente-2019-4-page-65.htm>. Acesso em: 5 dez. 2020.

ZAWADZKI, Paul. La démocratie et les croyances dogmatiques. *Revue du Mauss*, n. 49, 2017. Disponible em: <http://www.revuedumauss.com.fr/media/P49.pdf>. Acesso em: 5 dez. 2020.

ZAWADZKI, Paul. De l'immuable et du changeant: le devenir des religions séculières chez Marcel Gauchet. *In*: ARÈNES, Jacques; CAILLÉ, Alain et al. *L'anthropologie de Marcel Gauchet: analyse et débats*. Paris: Collège des Bernardins, Ed. Lethielleux, 2012.

Des renversements de la liberté en servitude: Claude Lefort, lecteur de La Boétie

Paul Zawadzki¹

Résumé: Avec M. Abensour, Claude Lefort fait partie des rares théoriciens du politique à reconnaître au *Discours de la servitude volontaire* l'importance d'un classique doté d'une véritable puissance d'intelligibilité. Il en propose une lecture scrupuleuse en 1977. Il suit également sa trace chez Camille Desmoulins, Constant, Guizot, Michelet, Quinet... Orwell. Mais il s'emploie surtout à le mettre à l'épreuve de l'expérience historique. Tout d'abord pour contribuer à rendre intelligible le phénomène totalitaire. Etant donné que le totalitarisme surgit – selon Lefort – d'un renversement de la démocratie, La Boétie est également sollicité pour penser les institutions de la démocratie elle-même. La contemporanéité de l'énigme explorée par La Boétie tient au risque du renversement de la liberté en servitude qui travaille sur le long cours la modernité démocratique. Elle conduit notamment à s'interroger sur les paradoxales dynamiques des fuites hors de la liberté dont bénéficient les autoritarismes populistes contemporains.

Mots-clés: Domination, Servitude, Totalitarisme, Démocratie, Sujet.

REVERSALS OF FREEDOM IN SERVITUDE: CLAUDE LEFORT, READER OF LA BOÉTIE

Abstract: Together with Miguel Abensour, Claude Lefort was one of a rare breed of political theorists who recognised the importance of the *Discourse on Voluntary Servitude* as a classic. He advocated its reading in 1977, in the path of Camille Desmoulins, Constant, Guizot, Michelet, Quinet, and Orwell. However, he was particularly keen to put it to the test of historical experience in order to try to understand the phenomenon of totalitarianism. According to

¹ Université de Paris 1 et CNRS.

Lefort, totalitarianism arose from a reversal of democracy, and so La Boétie is used to question the very institution of democracy. The contemporary nature of the question explored by La Boétie is due to the risk of freedom reverting to servitude, which has taken place throughout modern democracy. In particular it questions the dynamic paradox of escaping from freedom, something from which contemporary populist authoritarianism benefits.

Keywords: Domination, Servitude, Totalitarianism, Democracy, Subject.

Le Discours de la servitude volontaire est loin d'être un texte oublié² mais il est rare que les théoriciens du politique lui reconnaissent l'importance d'un classique doté d'une véritable puissance d'intelligibilité. Claude Lefort, qui tenait La Boétie pour « le penseur le plus radical de l'humanisme politique »³, en a d'abord proposé une lecture au plus près du texte selon la disposition d'accueil avouée dans le Machiavel : « Il faut avoir partie liée avec la parole de l'auteur pour pouvoir se laisser retourner par l'œuvre et connaître l'effet d'entraînement qui tout à la fois rend sa présence sensible et jette dans la vérité »⁴.

Cet « enlacement à la pensée de l'autre »⁵ le conduit à « prêter l'oreille »⁶ à une question largement recouverte selon Miguel Abensour

² Michel Magnien, *Bibliographie des Ecrivains français : Étienne de la Boétie*, Paris, éd. Memini-CNRS, 1997; Anne-Marie Cocula-Vaillières, *Etienne de La Boétie et le destin du Discours de la servitude volontaire*, Paris, Garnier, 2019. *Le Discours* est traduit en une quarantaines de langues, dont récemment le kabyle par A. Kezzar, l'arabe algérien par H. Berrada, M. Naoui et A. Hamdi-Chérif et l'arabe classique par M. Safouan in Etienne de La Boétie, *De la servitude volontaire*, Alain Mahé (trad. et ed.), Saint-Denis, Bouchène, 2015.

³ « Foyers du républicanisme », in *Écrire. A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 200.

⁴ Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, réed. « Tel » 1986, p. 55.

⁵ Claude Habib, « De la servitude volontaire. Une lecture politique » in Claude Habib et Claude Mouchard (dir.), *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, éd. Esprit, 1993, p. 201.

⁶ Claude Lefort, « Le nom d'Un », in Étienne de La Boétie *Le Discours de la servitude volontaire*, texte établi par Pierre Léonard, suivi de *La Boétie et la question du politique* par Pierre Clastres et Claude Lefort, Paris, Payot, 1976, p. 250.

par « la théorie classique de la domination » attentive seulement à la *libido dominandi* des princes⁷. « *Servitude volontaire* » : *concept inconcevable* écrit Lefort en ouverture de son texte de 1976. « Comment entendre que le maître procède de l'esclave » et surtout que « la relation maître-esclave » puisse être « intérieure au même sujet »⁸? Telle est la question que Lefort fait résonner depuis la Boétie dont le texte opère un déplacement et un élargissement du regard théorique porté sur la domination en ne s'intéressant pas tant au tyran qu'aux peuples qui rendent la tyrannie possible. Il ne cessera d'en suivre les traces : chez Camille Desmoulins qui parle, sans le citer, le langage de La Boétie⁹ ; chez Constant, Guizot ou Michelet¹⁰ ; chez Quinet encore se demandant, dans *La Révolution*, si « la servitude est [...] moindre pour être volontaire ? »¹¹ ou indiquant les voies par lesquelles les intellectuels vont jusqu'à « renoncer à penser »¹² ; chez Orwell bien-sûr : Winston « ne tombe pas seulement dans le piège qu'un autre lui a tendu ; il est d'abord sa propre victime, il est pris à son propre piège »¹³.

Si Lefort « rétablit le Discours dans son mouvement originel »¹⁴, il ne se limite donc pas à la lecture close du texte. Par delà la restitution

⁷ ABENSOUR, Miguel. Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire? In: LABELLE, Gilles. *La Boétie: prophète de la liberté*. Paris, Sens & Tonka, 2018. Cf. LEFORT, Claude. De la démocratie: entretien avec Gérard Rabinovich. *Traces*, n. 7, p. 16, 1983: « D'évidence, dira Lefort, toutes les interprétations qui partent d'une machination du parti bolchévique pour rendre compte de l'instauration du totalitarisme en URSS sont courtes. Il y a un mouvement qui vient d'en haut, et il y a un mouvement qui vient d'en bas ».

⁸ « Le nom d'Un », *op. cit.*, p. 247.

⁹ « La Terreur révolutionnaire » (1983), in *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰ « La croyance en politique. La question de la servitude volontaire » (1996), in *Le temps présent*, p. 904-905.

¹¹ « Philosophe ? », *op. cit.* p. 343 ; Edgar Quinet, *La Révolution*, préface Claude Lefort, Paris, Belin, 1987, rééd. poche 2009, tome 2, Livre 24, chap.II, p. 982.

¹² *Idem*, chap. III, p. 983 ; Claude Lefort, « Le refus de penser le totalitarisme » (2000), in *Le temps présent*, *op. cit.*, p. 973.

¹³ « Le corps interposé. 1984 de George Orwell » (1984), in *Écrire...*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁴ Michaël Boulet, « Claude Lefort, lecteur de La Boétie », in Laurent Gerbier (dir.), *Cahiers La Boétie*, n. 3/2013, p. 117.

compréhensive du *Discours* et de sa fécondité dans la pensée politique, il met son paradigme à l'épreuve de l'expérience historique, en lui accordant une importance capitale dans la mise en intelligibilité du totalitarisme¹⁵.

En sollicitant le *Discours* pour analyser le totalitarisme, il en fait, *in fine*, un point d'appui pour penser le devenir de la démocratie moderne. D'abord parce que le totalitarisme surgit d'un retournement de la démocratie et ne s'éclaire qu'à la condition de saisir la relation qu'il entretient avec elle¹⁶. Ensuite, et surtout, parce que le risque du renversement de la liberté en servitude travaille sur le long cours la modernité démocratique. D'où la contemporanéité de l'énigme soulevée par La Boétie.

Avec Clastres contre Clastres

Conjuguant les qualités du *renard* et du *hérisson* selon l'expression d'Isaiah Berlin, l'œuvre de Lefort se déploie sur des plans qu'il est rare de voir réunis chez un seul et même auteur. S'y rencontrent notamment la philosophie politique et les sciences sociales. Sa visée ne fut assurément pas celle de la science et de la sociologie politiques positivistes¹⁷, ce qui ne l'empêchait pas d'avancer : « Une interrogation sur l'histoire, sur la société, qui n'assumerait pas la tâche d'interpréter les données mises en forme par la science ne s'ouvrirait pas un chemin. La philosophie s'éteint quand elle ne vit plus au contact de cette tâche »¹⁸.

¹⁵ C'est au cours de la même année 1976 que Lefort publie *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, Paris, Seuil, 1976 (réed. Belin, 2015 avec une préface de Pierre Pachet) cf. Miguel Abensour, « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? » in Eugène Enriquez (dir.), *Le goût de l'altérité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 31.

¹⁶ LEFORT, Claude. L'image du corps et le totalitarisme. In: _____. *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris, Fayard, 1983, p. 178.

¹⁷ Avant propos aux *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986, réed. « Points », 2001, p. 8.

¹⁸ *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, 1978, réed. « Points » Gallimard, 2000, p. 12.

Le dialogue avec Clastres fut d'autant plus important que Lefort a largement puisé dans la littérature ethnologique pour mettre en question les principes de la philosophie de l'histoire hégélienne ou marxiste. Insatisfait du traitement évolutionniste et structuraliste du statut du pouvoir, il partage avec l'auteur de *la Société contre l'Etat* « la conviction qu'il faut rétablir le primat du politique pour interroger l'histoire »¹⁹ et donc reconnaître l'historicité de toutes les sociétés :

Comprendre comment la société primitive se ferme l'avenir, devient sans avoir conscience de se transformer et, en quelque sorte se constitue en fonction de sa reproduction. En bref, on devrait rechercher quel genre *d'historicité* révèle la société stagnante (en désignant par ce concept le rapport général que les hommes entretiennent avec le passé et avec l'avenir)²⁰.

Pour Clastres toutefois ce n'est pas tant le refus de l'histoire que celui d'un pouvoir dissocié de la communauté qui fait la société primitive²¹. C'est du moins l'enjeu d'anthropologie politique qui fait le coeur de l'interprétation clastrienne de La Boétie et c'est qui suscite « les réticences » profondes de Lefort²². Si les divergences portent sur le *Discours*, elles enveloppent plus largement une compréhension de la modernité politique. Rappelons ici que le premier mérite de La Boétie selon Clastres est d'avoir ouvert « une brèche dans la conviction générale qu'on ne saurait penser la société sans sa division entre dominants et dominés », pour dire « autre chose est possible »²³. A l'origine de l'énigme, une rupture que La Boétie avait saisie de la manière suivante : « Quel mal rencontre a esté cela, qui a peu tant dénaturer l'homme, seul né de vrai pour vivre

¹⁹ Claude Lefort, « Pierre Clastres », *Libre*, n. 4/1978, p. 52.

²⁰ « Société « sans histoire » et historicité » (1952), repris dans *Les formes de l'histoire*, *op. cit.*, p. 64-65.

²¹ « Une société est primitive si lui fait défaut le roi, comme source légitime de la loi, c'est-à-dire la machine étatique. Inversement, toute société non primitive est une société à État », Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, p. 175.

²² « L'oeuvre de Clastres », in Miguel Abensour (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987, p. 203.

²³ « Liberté, malencontre, innommable », in La Boétie, *Le Discours...*, *op. cit.*, p. 230.

franchement ; et lui faire perdre la souvenance de son premier estre, et le desir de le reprendre »²⁴.

Malencontre, commente Clastres : accident tragique, malchance inaugurale dont les effets ne cessent de s'amplifier au point que s'abolit la mémoire de l'avant, au point que l'amour de la servitude s'est substitué au désir de liberté. » Quel est donc cet événement terrible mais non nécessaire ? A le suivre, « ce qui est désigné ici, c'est bien ce moment historique de la naissance de l'Histoire, cette rupture fatale qui n'aurait jamais dû se produire, cet irrationnel événement que nous autres modernes, nommons de manière semblable la naissance de l'Etat²⁵.

Cet homme oublieux de sa liberté native, dénaturé en ce sens, n'est donc que l'homme des sociétés à État. Voilà pourquoi, Clastres voit en la Boétie, « le fondateur méconnu de l'anthropologie de l'homme moderne, de l'homme des sociétés divisées. Il anticipe, à plus de trois siècles de distance, l'entreprise d'un Nietzsche – plus encore que celle d'un Marx – de penser la déchéance et l'aliénation »²⁶.

Or, Lefort récuse quatre propositions qu'il trouve chez Clastres et qui dessinent comme l'envers de sa propre philosophie politique : celle que les régimes des sociétés étatiques se distinguent par le seul degré dans l'oppression exercée ou l'intensité de la servitude ; celle que les effets du malencontre « ne cessent de s'amplifier » ; que la nature de l'Etat se résume à l'exercice de la coercition ; enfin celle que la vie sociale, là où existe l'Etat, est tout entière sous son emprise²⁷.

Pas plus probablement qu'il n'accepterait de considérer que La Boétie s'arrête « dans le «grand refus» qui force à penser la liberté contre le pouvoir »²⁸, Lefort récuse vision de l'histoire²⁹ et théories

²⁴ LA BOÉTIE, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, texte établi par LEONARD, Pierre, suivi par La Boétie et la question du politique par CLASTRES, Pierre et LEFORT, Claude, Paris, Payot, 1976, p. 122.

²⁵ « Liberté, malencontre, innommable », *op. cit.*, p. 231.

²⁶ *Idem*, p. 236.

²⁷ « L'oeuvre de Clastres », *op. cit.*, p. 195.

²⁸ « Présentation », in *Le Discours...*, *op. cit.*, p. XXIX.

²⁹ Dans *l'Entretien avec l'Anti-Mythes [1974]*, avant propos Miguel Abensour, Paris, Sens & Tonka, 2012, Clastres conjecturait : « On ira de plus en plus vers des formes

politiques réduisant toute forme d'État à celle de l'État-gendarme voué à l'asservissement de l'individu. D'où son scepticisme à l'égard d'une perspective partageant l'histoire humaine entre l'ère de la liberté et l'ère de la servitude »³⁰. Le penseur de la *société contre l'État* et le théoricien de la révolution démocratique divergent sur La Boétie dans l'exacte mesure qu'ils ne pouvaient se rencontrer dans la compréhension de la modernité politique.

Mais, ni l'un ni l'autre étonnamment, ne s'arrêtent sur la seconde formulation de la question par La Boétie qui pose pourtant la distinction entre *obéir* et *servir* : « Quel malheur est celui-là ? Quel vice, ou plutôt quel malheureux vice voir un nombre infini de personnes non pas obéir, mais servir ; non pas être gouvernés mais tyrannisés... »³¹.

Le problème qui se dessine ici n'est pas tant l'obéissance en général (gouvernement) que la limite au-delà de laquelle celle-ci se corrompt en *servitude* (tyrannie). La question se pose avec d'autant plus d'acuité que la conscience historique indissociable de la démocratie (relativisme, culturalisme, critique de l'ethnocentrisme...) brouille la compréhension de cette limite. Le Léviathan offre-t-il une philosophie politique de la servitude ? Clastres pencherait d'autant plus en faveur de cette thèse que sa théorie de la guerre dans les sociétés primitives verse résolument dans un *Contre Hobbes*³². Gageons que Lefort, attentif à la centralité des droits de l'homme, partagerait davantage le point de vue d'un Yves Charles Zarka pour qui « cette œuvre est celle qui fonde pour la première

d'Etat autoritaires... La machine étatique va aboutir à une espèce de fascisme, pas un fascisme de parti, mais un fascisme intérieur » (p. 56-57). Rappelons la polémique publiée par la *Revue française de science politique*, n. 1/1977, entre Pierre Clastres et le (futur) théoricien de l'État, Pierre Birnbaum : « Sur les origines de la domination politique : à propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres » (p. 5-21), repris in *Dimension du pouvoir*, Paris, PUF, 1984, p. 77-94, suivi de la réponse de Clastres « Le retour des Lumières » (p. 22-28), et de la réponse de Pierre Birnbaum (28-29) qui s'appuie sur *Un homme en trop* de Claude Lefort, contre Clastres.

³⁰ « L'œuvre de Clastres », *op. cit.*, p. 193.

³¹ *Le Discours*, *op. cit.*, p. 106-107 (orth. modernisée).

³² Miguel Abensour, « Le Contre Hobbes de Pierre Clastres », in Miguel Abensour (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987.

fois l'idée d'inaliénabilité des droits des individus, celle qui pense la relation de pouvoir en d'autres termes que ceux de la domination ou de la propriété »³³.

Tous Uns, versus « fantasme de l'Un »

Comme en écho au respect des textes, de leur respiration comme de leur questionnement, on trouve chez Lefort un regard porté sur la variation des *formes des sociétés* – des *régimes* – dans le temps et plus largement sans doute une attention scrupuleuse à *l'expérience*³⁴. Le régime démocratique, n'est ni le régime monarchique, ni le régime totalitaire. Précisément parce qu'il « refuse d'abandonner l'histoire pour la philosophie »³⁵, Lefort prend soin de distinguer pouvoir *arbitraire* et pouvoir régi par des lois, personnel et impersonnel, « incorporé dans la personne d'un maître ou d'un groupe », ou bien « soustrait à l'appropriation des dépositaires de l'autorité »³⁶.

Plusieurs arguments font de *l'incorporation* le point pivot en lequel se rencontrent et se nourrissent mutuellement lecture de la Boétie et compréhension du totalitarisme.

Faisant retour, une décennie après l'effondrement du mur de Berlin, sur les interprétations du communisme, Lefort s'appuie sur un passage suggérant que « les hommes sont pris dans le fantasme d'un corps dont ils seraient les membres³⁷ ». L'image de la chaîne de servitude avait déjà

³³ Yves Charles Zarka, « L'interprétation entre passé et présent », *Le Débat*, n. 96/1007, p. 110 [Dossier consacré au débat d'Amsterdam avec Q. Skinner] ; plus largement, « Le droit de résistance. Althusius, Grotius et Hobbes » (1995), in Yves Charles Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 110-132.

³⁴ Que Myriam Revault d'Allones met en lien avec son orientation phénoménologique, « Le concept de totalitarisme est-il encore pertinent ? », propos recueillis par M. Foessel et J. Lacroix, *Esprit*, n. 1 (janvier-février)/2019.

³⁵ Mona Ozouf, « Le chemin de ronde de Claude Lefort », *Le Nouvel Observateur*, 11-17 juillet/1986, p. 76.

³⁶ « L'œuvre de Clastres », *op. cit.*, p. 194.

³⁷ *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, p. 226. Il s'appuie ici sur *Le Discours...*, *op. cit.*, p. 115.

été évoquée en 1943 par Aron comme l'un des éléments de la technique totalitaire³⁸. Mais là où ce dernier puisait chez La Boétie un schème permettant d'appréhender la *réalité* d'un système de promotion et de renouvellement des élites, Lefort en retient principalement la dimension *imaginaire* et *symbolique*, celle de l'*identification* au puissant³⁹. La tyrannie traverse la société de part en part, là où tous sont comme « enchantés et charmés par le seul nom d'Un »⁴⁰. Plus l'expérience s'éloigne dans le temps, plus il reste troublant de voir à quel point le XXe siècle fut celui de la séduction des tyrans⁴¹ dont les noms transformés en « ismes » furent objets d'adoration. Dans la compréhension de Lefort, le *fantasme de l'Un*, est celui de chaque tyranneau permettant *in fine* de comprendre que « la servitude de tous est liée au désir de chacun de porter le nom d'Un devant l'autre »⁴². Le nom aimé du tyran, « devient celui auquel tous restent suspendus sous peine de n'être rien »⁴³. On saisit mieux, dès lors, l'expression si frappante de La Boétie, à propos du peuple qui semble tomber dans l'oubli de sa liberté « qu'on dirait à le voir, qu'il a non pas perdu sa liberté, mais gagné sa servitude »⁴⁴. Y aurait-il un gain de servitude ? Du gain matériel, à n'en pas douter, pour ceux qui partagent les « pilleries » du tyran⁴⁵, mais aussi affectif, symbolique, imaginaire...

³⁸ « Du renouvellement des élites » (1943), in Raymond Aron, *Chroniques de guerre. La France libre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990, p. 788.

³⁹ *La complication...*, *op. cit.*, p. 226.

⁴⁰ *Le Discours*, *op. cit.*, p. 105.

⁴¹ Sur la dimension amoureuse de l'identification, Eugène Enriquez, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, 1983, p. 75 et suiv.

⁴² *Idem*, p. 301.

⁴³ « Le nom d'Un », *op. cit.*, p. 274.

⁴⁴ *Le Discours*, *op. cit.*, p. 125 (orth. modernisée).

⁴⁵ On exagère souvent la dimension matérielle des privilèges. Une étude de l'Association des détenus politiques de Roumanie, signale que 1,5% seulement des 600 000 indicateurs de la *Securitate* étaient rémunérés, cf. « Doina Cornea dans le miroir de la Securitate », *Le Monde*, 8 octobre 2002. On oublie en revanche que, par exemple, en Pologne communiste, au milieu des années 1970, un tiers des hommes était directeur de quelque chose, fut-ce un club de pêche, cf. Marcin Kula, *Narodowe i rewolucyjne*, Varsovie, Bibl. Więzi / « Aneks », 1991, p. 101.

qui tiennent au « narcissisme social »⁴⁶ nourri d'identification à la puissance.

C'est aussi la question de l'incorporation qui fait la distinction du totalitarisme et de la démocratie. L'intelligibilité historique qu'en propose Lefort conjugue Tocqueville et Kantorowicz : « La révolution démocratique, longtemps souterraine, explose quand se trouve détruit le corps du roi, quand tombe la tête du corps politique, quand du même coup, la corporéité du social se dissout »⁴⁷.

Cette *désincorporation de l'individu* s'effectue notamment dans le mouvement de dégagement libéral de la société civile hors de l'État, autrement dit, au travers de l'affirmation conjointe de l'État et de l'individu. La théorie lefortienne de la mutation démocratique par laquelle le lieu du pouvoir devient un lieu *vide* est suffisamment connue pour qu'il soit besoin d'y revenir. Produit d'un *renversement* théologico-politique⁴⁸, la démocratie travaille à « *la désintrinsication* qui s'opère entre l'instance du pouvoir, l'instance de la loi et l'instance du savoir »⁴⁹. En réaction, la dynamique totalitaire s'efforce de recomposer l'Un et de réunifier ce que les différenciations modernes avaient séparé. Surgi de l'intérieur et contre la modernité démocratique, le totalitarisme « refait ainsi du corps »⁵⁰ par la dé-différenciation de l'État et de la société civile, poussant au plus loin, de manière inédite, la récusation de cette « désintrinsication ». Alors que le prince médiéval était censé obéir à un pouvoir supérieur, l'*Égocrate* n'a plus rien au dessus de lui⁵¹.

⁴⁶ *Idem*, p. 274.

⁴⁷ « L'image du corps et le totalitarisme », *op. cit.*, p. 179.

⁴⁸ « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » (1986), *in Le temps présent*, *op. cit.*, p. 560.

⁴⁹ « L'image du corps et le totalitarisme », *op. cit.*, p. 180.

⁵⁰ *Idem*, p. 183.

⁵¹ « Staline ne règne... que sous les traits d'un individu en qui se réalise fantastiquement l'unité d'une société purement humaine. Avec lui s'institue le miroir parfait de l'Un. Tel est ce que suggère le mot *Égocrate* : non pas un maître qui gouverne seul, affranchi des lois, mais celui qui concentre en sa personne la puissance sociale et en ce sens, apparaît (et s'apparaît) comme s'il n'avait rien en dehors de soi, comme s'il avait

En lien avec l'image du corps, il est enfin un point nodal vers lequel convergent lecture lefortienne de la Boétie et théorie de la démocratie, à savoir la question de la pluralité et du conflit (division) que Lefort avait déjà largement élaborée dans son travail sur Machiavel⁵². A la verticalité de la chaîne de tyrannie qui permet, selon Lefort, de penser les fondements du pouvoir de l'Un, La Boétie oppose le schème horizontal de l'amitié politique qui présuppose l'égalité, la connaissance, l'entre-connaissance et la reconnaissance :

La nature... nous a tous faits de même forme, et comme il semble, a même moule, afin de nous entre-connaître tous pour compagnons ou plutôt pour frères. Non seulement elle nous a tous figurés à même patron afin que chacun se put mirer et quasi reconnaître l'un dans l'autre [mais] elle nous a donné à tous ce grand présent de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser davantage⁵³.

Le jeu des regards est ici significatif : dans la chaîne de la servitude, les individus ne se voient pas à l'horizontale. La tête levée vers le haut, leurs regards restent verticaux. Privés de confiance et de sécurité, chacun instrumentalise chacun dans une asymétrie inégalitaire généralisée. Dans l'amitié politique, au contraire, ils se voient les uns les autres, ils se connaissent, s'entre connaissent et se reconnaissent. Dans un monde social humanisé par l'intersubjectivité, confiance, estime et respect, trouvent pleinement leur place⁵⁴.

Là précisément intervient l'expression si singulière de La Boétie : « la nature ne voulait pas tant nous faire tous unis que tous uns »⁵⁵. Lefort s'y est maintes fois arrêté pour en dégager les enjeux pour la compréhension

absorbé la substance de la société, comme si, Ego absolu, il pouvait indéfiniment se dilater sans rencontrer de résistance dans les choses », *Un homme en trop*, op. cit., p. 85-86.

⁵² Sur ce point, Audier, Serge *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/EHESS, 2005, p. 221 et suiv.

⁵³ *Le Discours*, op. cit., p. 118-119 (orth. modernisée).

⁵⁴ Qui constituent les trois dimensions de la reconnaissance selon Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2001, chap. 5.

⁵⁵ *Le Discours*, op. cit., p. 119.

du totalitarisme aussi bien qu'à contrario celle de la République⁵⁶. Le « tous uns » décrit un collectif individué et non fusionnel, aux antipodes de la fiction d'une communauté organique, abolissant la singularité des êtres. En sens inverse, l'image totalitaire du Peuple UN, tout comme la représentation de l'intégrité du corps qui l'accompagne, ne peuvent qu'expulser l'altérité au dehors, vers l'extranéité. Les régimes totalitaires dénie les conflits politiques *dans* le corps. Si conflit il y a, et il est inévitable, il ne peut qu'opposer l'intégrité du corps à son extériorité pensée en termes de menace, de souillure ou de contamination⁵⁷. Si bien que leur pratique est indissociable de la production d'*ennemis* (intérieurs ou extérieurs), fréquemment réunifiés sous les traits d'improbables complots.

Le schème de l'amitié politique n'ouvre certes pas une théorie du conflit ou de la division mais il ne l'exclut nullement. La communauté politique des « tous Uns » s'oppose à la domination⁵⁸ mais repose sur la pluralité⁵⁹ et l'intersubjectivité, potentiellement conflictuels. Voilà pourquoi Lefort fait ressortir du texte laboétien le thème de « la communication »⁶⁰ que le totalitarisme s'acharne précisément à liquider en même temps que le conflit. Suppression du pluralisme politique, de la liberté d'association

⁵⁶ « Nul n'a mieux éclairé la vérité de la République que celui qui déclarait : *La nature nous a fait non tant tous unis que tous uns* », « Foyers du républicanisme », *op. cit.*, p. 200 [Nous avons rectifié la coquille de l'éditeur en remplaçant « un », par « uns »].

⁵⁷ « La campagne contre les ennemis du peuple se voit placée sous le signe de la prophylaxie sociale : l'intégrité du corps dépendant de l'élimination de ses parasites », Claude Lefort, « La logique totalitaire » (1980) in *L'invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 105.

⁵⁸ D'où l'intérêt qu'y porte Miguel Abensour, « Philosophie politique critique et émancipation? », *Politique et Sociétés*, n. 3/2003 (*Le retour de la philosophie politique en France*, numéro dirigé par Gilles Labelle et Daniel Tanguay), p. 133. Voir aussi les entretiens avec Michel Enaudeau, Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns » : désir de liberté, désir d'utopie*, Paris, Les Belles lettres, 2014.

⁵⁹ Observant que chez La Boétie, comme plus tard chez Arendt, la liberté est « indissociable de la pluralité humaine », Miguel Abensour parle de « séparation liante », cf. *La communauté politique des « tous uns »...*, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁰ « ... affirmer que le destin des hommes est d'être non pas tous unis, mais tous uns, c'est ramener le rapport social à la communication et à l'expression réciproque des agents, accueillir par principe la différence l'un l'autre, faire entendre qu'elle n'est réductible que dans l'imaginaire... », « Le nom d'un », *op. cit.*, p. 271.

et d'expression, monopole de la production du savoir comme de l'art, langue de bois..., autant d'éléments participant selon Hannah Arendt de l'isolement mais surtout de la *désolation*. Faisant de cette dernière l'« essence du régime totalitaire », Arendt évoque d'ailleurs à plusieurs reprises la « grâce rédemptrice de l'amitié », tout en précisant : « Ce qui rend la désolation si intolérable, c'est la perte du moi, qui, s'il peut prendre réalité dans la solitude ne peut toutefois être confirmé dans son identité que par la compagnie confiante et digne de mes égaux.⁶¹ ».

« Nous disons « tous uns »; et en dépit du pluriel, nous entendons : tous un » relève Lefort⁶². Remarquable lapsus auditif faisant écho à la longue méconnaissance du questionnement de La Boétie qui se perpétue jusqu'au recueil des textes... de Lefort lui-même, dont l'éditeur rectifie l'invention de La Boétie pour écrire « tous un »⁶³. Tout se passe comme s'il n'allait pas de soi de penser le collectif sans renoncer aux individus ou de conjuguer principe d'unité politique et principe d'individuation⁶⁴.

Désir de servitude et démocratie

Quelle reste la portée heuristique du schéma de domination découvert par La Boétie et relu par Lefort dans le moment post-totalitaire qui est le nôtre?

⁶¹ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, et P. Lévy, révisée par H. Frappat, éd. P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002, p. 835 et 836.

⁶² « Le nom d'Un », *op. cit.*, p. 272.

⁶³ « Foyers du républicanisme », *op. cit.*, p. 200. Même Pierre Leroux, citant La Boétie, omet le pluriel : « La nature a montré en toutes choses qu'elle ne voulait pas tant nous faire tous unis que tous UN », cf. « Le Contr'un d'Etienne de la Boétie » (1847), in La Boétie, *Le Discours...*, *op. cit.*, p. 48. Dans l'une des éditions récentes du *Discours*, on lit que la nature « a montré en toutes choses qu'elle ne nous voulait pas seulement unis, mais tel un seul être », Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, trad. en français moderne et postface S. Auffret, Paris, Mille et une nuits, 1995, p. 17.

⁶⁴ Sans lequel nulle convivialité démocratique ne serait pensable, cf. *Manifeste convivialiste* (2013), repris dans Alain Caillé, *Le convivialisme en dix questions. Un nouvel imaginaire politique*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2015, p. 130.

On pourrait prosaïquement avancer que sa pertinence n'est pas un épuisée dans un paysage de recomposition politique dont les significations restent à dégager : on pense aux divers national-populismes qui réactivent aussi bien la logique des peuples contre la démocratie⁶⁵ que le fantasme de l'identité substantielle du Peuple-Un, aux élections portant au pouvoir des leaders tels que Trump, Poutine, Erdogan, Orban ou Kaczyński⁶⁶.

Mais, plus profondément, pour juger de la portée heuristique du paradigme de La Boétie, il est préférable de repartir de l'analyse historique du totalitarisme qui refait du corps « depuis la démocratie et contre elle »⁶⁷. Si comme l'écrit Lefort, « La Boétie découvre un mode de structuration des rapports sociaux tel que, pour reprendre une formule de Soljenitsyne, le peuple en arrive à devenir son propre ennemi »⁶⁸, nulle compréhension sérieuse de la démocratie ne saurait en faire l'économie. La question qui prend forme ici ne peut s'énoncer que sur les décombres des perspectives évolutionnistes qui s'en tiennent à l'invocation des « retours » de barbarie. Il est des atavismes, bien sur, mais également de l'inédit et des inventions. Dès lors la question n'est pas tant de savoir pourquoi y a-t-il *encore* de la servitude volontaire, mais en quoi ses nouvelles figures renaissent de l'intérieur de la modernité démocratique. Elle porte très exactement sur les renversements de la liberté en servitude que Claude Lefort pose aussi bien à partir de la lecture de Tocqueville⁶⁹ que de La Boétie⁷⁰.

⁶⁵ Guy Hermet, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989; Yascha Munk, *Le peuple contre la démocratie*, trad. Jean-Marie Souzeau, Paris, éd de l'Observatoire, 2018. Dans sa lecture des mythes populistes, Pierre Birnbaum sollicite La Boétie, cf. *Le peuple et les gros. Histoire d'un mythe* (1979), Paris, Pluriel, éd. rev et aug., 1995, p. 179.

⁶⁶ Dans ce contexte, l'Institut de philosophie et de sociologie (IFiS-PAN) de Varsovie a organisé une journée d'étude franco-polonaise sur la servitude volontaire le 21 juin 2017... C'est aussi à Varsovie, que Claude Lefort avait donné sa conférence sur « La croyance en politique. La question de la servitude volontaire » (1996), in *Le temps présent*, op. cit., p. 893 et suiv.

⁶⁷ « L'image du corps et le totalitarisme », op. cit., p. 183.

⁶⁸ *La complication*, op. cit., p. 227.

⁶⁹ *Écrire...*, op. cit., p. 66.

⁷⁰ « L'énigme que cherche à sonder La Boétie est celle du renversement de la liberté en servitude », Claude Lefort, « La croyance en politique. La question de la servitude volontaire », op. cit., p. 900.

Sur ce point, il importe de souligner que *Le Discours* n'avance jamais que les hommes s'asservissent par nature. C'est précisément parce que la servitude volontaire désigne un « fait politique contre nature » qu'elle suscite le scandale de La Boétie dont Lefort se fait l'écho en parlant de « concept inconcevable forgé d'un accouplement de mots qui répugne à la langue »⁷¹. Ce dégoût que l'on trouve si souvent dans les textes du XXe siècle traitant de l'attrait pour les tyrannies modernes, n'est-il pas l'expression de la sensibilité humaniste attachée à l'indétermination essentielle du monde humain ? Sur fond d'une telle anthropologie, le renoncement à la liberté n'apparaît pas comme l'expression d'un penchant humain mais, au contraire, comme une *dénaturation*. La Boétie l'énonce clairement, dans un passage déjà cité. Ce n'est donc que sur fond d'une anthropologie humaniste – l'homme comme liberté et comme responsabilité – que put être véritablement problématisée la question de la servitude volontaire. Sous cette forme, on la retrouve, depuis Pic de la Mirandole, chez Rousseau et Kant. Pensée comme « malencontre », la servitude échappe à la nécessité. Ne relevant pas d'un invariant anthropologique, elle engage « la dimension sociale du désir humain »⁷². Quelles sont alors les conditions (politiques, culturelles, sociales...) du désir de servitude ?

Compte tenu de l'ampleur d'une telle question, on se bornera à tracer quelques perspectives à partir du seul problème des *croyances* que Lefort introduit à plusieurs reprises. Au point de départ, il fait remarquer que La Boétie « rompt, comme Machiavel, avec le discours politique chrétien »⁷³. Humaniste de la première vague de la modernité, son interrogation présuppose que la légitimité du pouvoir n'aille plus de soi, qu'aucune autorité ne puisse se prévaloir de Dieu ou d'un fondement absolu au sein d'un système hiérarchique⁷⁴. Ce n'est qu'à partir de l'intérieur du processus de sortie du théologico-politique que peut se

⁷¹ « Le nom d'Un », *op. cit.*, p. 247.

⁷² *Idem*, p. 266-267.

⁷³ *Idem*, *op. cit.*, p. 260.

⁷⁴ Ernst Cassirer, *Le mythe de l'Etat* (1946), trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993, p. 189.

déployer la problématique des renversements de la liberté en servitude. D'où aussi sa contemporanéité pour tous ceux qui, à la faveur de la révolution démocratique moderne, font l'expérience de la *dissolution des repères de la certitude*⁷⁵. Dans les termes de Lefort, en effet, la société moderne, parce qu'elle est issue d'une dissociation du religieux et du politique, « demeure en quête de son fondement »⁷⁶.

En première approximation, on peut repérer dans le totalitarisme le désir d'échapper au doute et à l'indétermination, par la réactivation des croyances absolutisées (infaillibilité du chef ou de l'idéologie érigée en science fusionnant éthique et esthétique...) qui permettent de retrouver « un pouvoir incarnateur⁷⁷ ». Une telle perspective contribue décisivement à la compréhension des fanatismes « modernes » dont les croyances vont du vide vers le plein. En effet, contrairement au paradigme voltairien, les croyances fanatiques en modernité renaissent du doute – sans doute aussi du désespoir⁷⁸ – et recomposent des certitudes totalisantes à partir, cette fois, du socle de la conscience historique et plus largement du désenchantement du monde constitutifs de la démocratie⁷⁹. Ce sont ces phénomènes paradoxaux – hybrides de croyances dans l'incroyance ou de religiosité dans la politique – que les contemporains, principalement depuis l'entre-deux-guerres, ont désigné par des expressions elles-mêmes paradoxales ou ironiques telles que *religions séculières*, *religions*

⁷⁵ Voir par exemple « La question de la démocratie » (1983), in *Essais sur le politique...*, op. cit., p. 30.

⁷⁶ « Permanence du théologico-politique ? » (1981), in *Essais sur le politique...*, op. cit., p. 296.

⁷⁷ « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » (1982), in *Le temps présent*, p. 468.

⁷⁸ Sur ce point, Albert Camus, *Lettres à un ami Allemand*, Paris, Gallimard, 1948, ainsi que la remarquable observation de son maître, Jean Grenier, en 1936 : « C'est un trait frappant des dix dernières années que le brusque passage d'un doute absolu à une foi totale et parallèlement du désespoir sans limites à un espoir sans limites également », cf. *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* (1937), Paris, Gallimard, 1961, p. 27.

⁷⁹ Nous avons argumenté ces points dans « La démocratie et les croyances dogmatiques », *Revue du Mauss*, n. 49/2017, en ligne <http://www.revuedumauss.com.fr/media/P49.pdf>; « Le fanatisme : sens et métamorphoses », *Raison présente*, n. 212/2019.

politiques, religions profanes... Nul doute que Lefort fut également sensible à l'hybridité (moderne/antimoderne) dont procédait le totalitarisme⁸⁰.

De manière plus fine, le problème demeure : comment restituer, dans le détail de la dynamique historique, les questions posées par Lefort dans « Permanence du théologico-politique » ? Puisque l'inédit de la démocratie procède d'une rupture profonde qui semble interdire les retours purs et simples, comment penser l'histoire des réactivations du croire que le devenir amène au jour ? Daniel Tanguay a bien saisi ce problème : « Le point le plus délicat et le plus difficile à saisir de la théorie lefortienne de la démocratie, c'est que la disparition dans la démocratie moderne de l'horizon théologico-politique ne débouche pas sur un pur rabattement de la transcendance dans l'immanence »⁸¹.

Pour finir : désir de servitude ou peur de la liberté ?

En marge de la théorie politique, il reste une problématique à élaborer dans la perspective de l'aujourd'hui. Dans un texte tardif, portant sur la croyance en politique, Lefort s'arrête sur la question de la peur : « Si la servitude volontaire est signe d'une peur, observais-je, ce n'est pas celle de la mort physique. N'est-ce pas la peur d'une mort symbolique, celle de l'indétermination qui nous habite, comme êtres séparés, et qui tient à notre liberté ? »⁸².

On ne saurait rappeler les nombreuses résonances d'une telle question tout au long de la première moitié du XXe siècle. Dans *La pensée captive*, Czesław Miłosz se demandait :

⁸⁰ « La modernité du totalitarisme se désigne en ceci qu'il combine un idéal radicalement artificialiste avec un idéal radicalement organiciste », « La question de la démocratie », *op. cit.*, p. 23. Pour une comparaison avec l'interprétation de Marcel Gauchet, cf. Paul Zawadzki, « De l'immuable et du changeant : le devenir des religions séculières chez Marcel Gauchet », in *L'anthropologie de Marcel Gauchet : analyse et débats*, Paris, Collège des Bernardins, Ed. Lethielleux, 2012.

⁸¹ « Permanence du théologico-politique dans la démocratie moderne. Claude Lefort et la théologie politique négative », *Raison publique*, n. 23/2018, p. 131.

⁸² « La croyance en politique... », *op. cit.*, p. 902-903.

Si l'absence d'un centre intérieur chez l'homme, n'explique pas le mystère du succès de la Nouvelle Foi, son grand attrait pour les intellectuels ? La nouvelle foi, en soumettant l'homme à une pression puissante, crée ce centre – ou du moins, elle fait naître le sentiment que ce centre existe. La peur devant la liberté n'est rien d'autre que la peur devant le vide⁸³.

Ne devrait-on pas prêter davantage attention aux divers « escapismes » suscités par l'inquiétude qui fait la condition des Modernes ? Sur sa face lumineuse, en lien avec la valorisation du doute, l'inquiétude met la pensée en mouvement, aiguise la lucidité critique et constitue un premier garde-fou contre les certitudes fanatiques. Sur son versant sombre et phobique, comme béance de sens ultime, elle chasse l'esprit de nuance et d'ambiguïté pour alimenter le désir d'échapper à la liberté ou même à la réalité en reprenant pied sur des dogmatismes chimériques.

Claude Lefort a principalement exploré l'expérience communiste, mais il serait aisé d'emprunter des exemples aux soubassements du nazisme. Rappelons les intuitions de Weber dans sa célèbre conférence sur *Le métier et la vocation de savant* (1917) s'adressant à des étudiants qui auront une trentaine d'années au moment de la prise de pouvoir par Hitler. Il décèle chez eux aussi bien la tentation d'échapper aux « tourments de l'homme moderne »⁸⁴ que de s'en remettre à un chef. De Jaspers à Cassirer, de Fromm à Arendt⁸⁵ en passant par des témoignages comme

⁸³ *La pensée captive. Essai sur les logocraties populaires*, trad. A. Prudhommeaux et l'auteur, préface de Karl Jaspers. Paris, Gallimard, 1953, p. 121.

⁸⁴ Max Weber, « Le métier et la vocation de savant » (1917), trad. J/ Freund, in *Le savant et le politique* (1959), préf. R. Aron, Paris, 10/18, 2002, p. 108. Tourments dont Weber fit lui-même l'expérience, cf. Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands*, trad. M. Köller et D. Séglaard, Paris, Seuil, 2003, pp. 281-300.

⁸⁵ Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque* (1930), trad. W. Biemel et J. Ladrière, Paris, Desclée de Brouwer, 2. éd. 1953, p. 197; voir aussi sa *Philosophie* (1931), trad. J. Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1986, p. 407; Erich Fromm, *Escape from freedom* (1941), New York, H. Holt, 1994; Ernst Cassirer, *Le mythe de l'État*, op. cit., p. 384-390. Hannah Arendt place au cœur du phénomène totalitaire la volonté d'échapper au réel par la pensée idéologique. Elle écrit également: « Si nous nous référons à notre expérience en la matière – écrit-elle –, nous pourrions constater que l'instinct de soumission, un ardent désir de se laisser diriger et d'obéir à un homme fort, tient dans la psychologie de l'homme une place au moins aussi importante que

celui de Denis de Rougemont⁸⁶, ils furent nombreux à s'arrêter sur l'étrange désir d'abandonner la liberté et la responsabilité à l'œuvre dans la société allemande des années trente.

La lecture de La Boétie par Lefort conduit à examiner la dimension sociale du fait « contre-nature » du désir de servitude qui débouche sur l'abolition du sujet. La question cruciale porte alors, de manière plus précise sur les conditions politiques, sociales, économiques ... qui donnent naissance au désir d'être délivrés de « la crainte de la division », de « l'épreuve du pluriel », de « l'énigme de l'institution humaine de la société »⁸⁷ Quelles sont les pathologies de la démocratie (du lien, du sens, de l'identité....) qui détruisent les conditions de possibilité du sujet ?

Bibliographie

ABENSOUR, Miguel (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987.

ABENSOUR, Miguel, « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? » in Eugène Enriquez (dir.), *Le goût de l'altérité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

ABENSOUR, Miguel, « Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire ? » (*Réfractations*, n. 17/2006), republicué in *La Boétie, prophète de la liberté*, Paris, Sens & Tonka, 2018.

la volonté de puissance et, d'un point de vue politique, peut être plus significative », cf. « Sur la violence » (1969), in *Du Mensonge à la violence*, trad. G. Durand, Pocket/ Agora, Paris, 1994, p. 139. Elle revient sur la « fuite devant la réalité » dans son texte de 1969 sur Heidegger « Martin Heidegger a quatre vingt ans », trad. B. Cassin et P. Lévy, in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, « Tel », 1974, p. 319, note.

⁸⁶ Dans la conclusion (1938) de son *Journal d'Allemagne*, Denis de Rougemont entrevoit certains des soubassement psychiques des recompositions modernes des croyances fanatiques : « Le seul problème pratique, sérieux, urgent et réellement fondamental, c'est celui que nous pose l'angoisse des individus isolés, et l'appel religieux qui naît de cette angoisse, même s'il est encore inconscient », repris dans *Journal d'une époque, 1926-1946*, Paris Gallimard, 1968, p. 264.

⁸⁷ « Philosophe ? », *op. cit.*, p. 343.

ABENSOUR, Miguel, « Philosophie politique critique et émancipation? », *Politique et Sociétés*, n. 3/2003 (*Le retour de la philosophie politique en France*, numéro dirigé par Gilles Labelle et Daniel Tanguay).

ARENDT, Hannah, « Martin Heidegger a quatre vingt ans », trad. B. Cassin et P. Lévy, in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, « Tel », 1974.

ARENDT, Hannah, « Sur la violence », in *Du Mensonge à la violence*, trad. G. Durand, Pocket/Agora, Paris, 1994.

ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, trad. J.-L Bourget, R. Davreu, et P. Lévy, révisée par H. Frappat, éd. P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002.

ARON, Raymond, *Chroniques de guerre. La France libre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.

AUDIER, Serge, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/EHESS, 2005.

BIRNBAUM, Pierre, *Le peuple et les gros. Histoire d'un mythe* (1979), Paris, Pluriel, éd. rev et aug., 1995.

BIRNBAUM, Pierre, *Dimension du pouvoir*, Paris, PUF, 1984.

BOULET, Michaël, « Claude Lefort, lecteur de La Boétie », in Laurent Gerbier (dir.), *Cahiers La Boétie*, n. 3/2013.

CAILLE, Alain, *Le convivialisme en dix questions. Un nouvel imaginaire politique*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2015.

CAMUS, Albert, *Lettres à un ami allemand*, Paris, Gallimard, 1948.

CASSIRER, Ernst, *Le mythe de l'État* (1946), trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993.

CLASTRES, Pierre, *Entretien avec l'Anti-Mythes [1974]*, prefacio de Miguel Abensour, Paris, Sens & Tonka, 2012.

CLASTRES, Pierre; BIRNBAUM, Pierre. Sur les origines de la domination politique : à propos de Étienne de la Boétie. *Revue Française de Science Politique*, n. 1, p. 5-21, 1977.

CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

COCULA-VAILLIÈRES, Anne-Marie, *Étienne de la Boétie et le destin du Discours de la servitude volontaire*, Paris, Garnier, 2019.

D'ALLONES, Myriam, « Le concept de totalitarisme est-il encore pertinent ? », selection de M. Foessel e J. Lacroix, *Esprit*, n. 1 (janvier-février)/2019.

ENAUDEAU, Michel; ABENSOUR, Miguel, *La communauté politique des « tous uns » : désir de liberté, désir d'utopie*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

ENRIQUEZ, Eugène, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, 1983.

FROMM, Erich, *Escape from freedom* (1941), New York, H. Holt, 1994.

GRENIER, Jean, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* (1937), Paris, Gallimard, 1961.

HABIB, Claude, « De la servitude volontaire. Une lecture politique » in HABIB, Claude; MOUCHARD, Claude (dir.), *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, 1993.

HERMET, Guy, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.

HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2001.

JASPERS, Karl, *La situation spirituelle de notre époque* (1930), trad. W. Biemel et J. Ladrière, Paris, Desclée de Brouwer, 2. éd. 1953.

JASPERS, Karl, *Philosophie* (1931), trad. J. Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1986.

KULA, Marcin, *Narodowe i rewolucyjne*, Varsovie, Bibl. Więzi / « Aneks », 1991.

LA BOÉTIE, Étienne. *Discours de la servitude volontaire*, texte établi par LEONARD, Pierre, suivi par *La Boétie et la question du politique* par CLASTRES, Pierre; LEFORT, Claude, Paris, Payot, 1976.

LA BOÉTIE, Étienne, *Le discours de la servitude volontaire*, traduit, annoté et commenté en français contemporain par A. Mahé, en kabyle par A. Kezzae,

en arabe algerien par H. Berrada, Moustapha Naoui et A. Hamdi-Chérif et en arabe classique par Moustapha Safouen, Saint-Denis, Bouchène, 2015.

LEFORT, Claude, « L'image du corps et le totalitarisme » (1979), in *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, rééd. « Livre de Poche », 1983.

LEFORT, Claude, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, 1978, rééd. « Points » Gallimard, 2000.

LEFORT, Claude, « Le refus de penser le totalitarisme, in *Le temps présent*.

LEFORT, Claude, « *De la démocratie* », entretien avec Gérard Rabinovich, *Traces*, n. 7/1983.

LEFORT, Claude, « Foyer du républicanisme », in *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

LEFORT, Claude, « Philosophe ? », in Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

LEFORT, Claude, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » (1986), in *Le temps présent*.

LEFORT, Claude, « Le nom d'un », in ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, texte établi par LEONARD, Pierre, suivi par *La Boétie et la question du politique* par CLASTRES, Pierre; LEFORT, Claude, Paris, Payot, 1976.

LEFORT, Claude, « Pierre Clastres », *Libre*, n. 4/1978.

LEFORT, Claude, « Société « sans histoire » et historicité », republié en *Les formes de l'histoire, op. cit.*, p. 64-65.

LEFORT, Claude, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986, rééd. « Points », 2001.

LEFORT, Claude, *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999.

LEFORT, Claude, *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Golulag*, Paris, Seuil, 1976.

MAGNIEN, Michel, *Bibliographie des écrivains Français: Étienne de la Boétie*, Paris, Éd. Memini, CNRS, 1987.

MUNK, Yascha, *Le peuple contre la démocratie*, trad. Jean-Marie Souzeau, Paris, éd de l'Observatoire, 2018.

MILOSZ, Czesław, *La pensée captive: essai sur les logocraties populaires*, Paris, Gallimard, 1953.

OZOUF, Mona, « Le chemin de ronde de Claude Lefort », *Le Nouvel Observateur*, 11-17 juillet/1986.

QUINET, Edgar, *La Révolution*, préface Claude Lefort, Paris, Belin, 1987, rééd. poche 2009.

ROUGEMONT, Denis, *Journal d'Allemagne*, Paris, Gallimard, 1938.

ROUGEMONT, Denis, *Journal d'une époque, 1926-1946*, Paris, Gallimard, 1968.

VOEGELIN, Eric, *Hitler et les Allemands*, trad. M. Köller et D. Ségler, Paris, Seuil, 2003.

WEBER, Max, « Le métier et la vocation de savant » (1917), trad. J/ Freund, in *Le savant et le politique* (1959), préf. R. Aron, Paris, 10/18, 2002.

ZARKA, Yves Charles, « L'interprétation entre passé et présent », *Le Débat*, n. 96, 1997.

ZARKA, Yves Charles, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000.

ZAWADZKI, Paul. Le fanatisme: sens et métamorphoses. *Raison présente*, n. 212, 2019. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-raison-presente-2019-4-page-65.htm>. Accès en: 5 dez. 2020.

ZAWADZKI, Paul, « La démocratie et les croyances dogmatiques », *Revue du Mauss*, n.49/2017, en ligne <http://www.revuedumauss.com.fr/media/P49.pdf>; « Le fanatisme: sens et métamorphoses », *Raison présente*, n. 212/2019.

ZAWADZKI, Paul. « De l'immuable et du changeant: le devenir des religions séculières chez Marcel Gauchet », in *L'anthropologie de Marcel Gauchet: analyse et débats*, Paris, Collège des Bernardins, Ed. Lethielleux, 2012.

Sobre a síndrome populista: a deslegitimação como estratégia política¹

Giacomo Marramao²

Resumo: A deslegitimação é, sem dúvida, uma constante do conflito político. Essa categoria permite ler, de modo unitário, as múltiplas fisionomias assumidas pelo fenômeno do populismo. Não esgota, contudo, o complexo teórico da democracia. É verdade que o populismo representa hoje uma das almas da democracia – é o que o autor chama de “síndrome populista”, mas não a identifica completamente (como sustentou, por exemplo, Ernesto Laclau). É por isso mesmo que a recuperação da democracia não passa pelo léxico da deslegitimação, mas pelo da autoridade. O renascimento do político não passa necessariamente pelo populismo.

Palavras-chave: Populismo, Deslegitimação, Democracia, Autoridade.

ON THE POPULIST SYNDROME: DELEGITIMATION AS A POLITICAL STRATEGY

Abstract: Delegitimation is found throughout all political conflict and it enables one to interpret the multiple facets of populism. However, it does not fully encompass the theoretical complexity of democracy. While it is true that populism today represents one face of democracy – what the author calls “populist syndrome” – it does not identify it completely (as supported by, for example, Ernesto Laclau). It is for this reason that the recovery of democracy does not follow the lexis of delegitimation, but rather that of authority. The renaissance of politicians does not have to involve populism.

Keywords: Populism, Delegitimation, Democracy, Authority.

¹ Algumas partes deste texto retomam, de forma reelaborada e atualizada, uma apresentação no *Convegno Internazionale Pratiche, linguaggi e teorie della delegittimazione politica nell'Europa contemporanea* Bologna, 9-10 dicembre 2015). Tradução de Patricia Fontoura Aranovich.

² Universidade de Roma III.

1.

A tradição do pensamento social, que, a partir de Max Weber, havia posto o problema da legitimação no centro da análise do poder, encontra-se hoje em séria dificuldade diante de uma paradoxal mudança ocorrida na lógica dos sistemas democráticos, nos quais o conflito político aparece sempre mais polarizado pela oposta tendência à deslegitimação. Partidos, movimentos e organizações concorrentes pela aquisição do poder não mais parecem ter por finalidade sua ação na legitimação das próprias ideias e dos próprios programas, mas antes na deslegitimação do adversário. A competição radical, ou mesmo antagonística, fundada sobre o reconhecimento recíproco das facções em luta, é substituída, cada vez mais, pela ausência de reconhecimento do adversário como via privilegiada para a aquisição de uma "mais-valia política" capaz de garantir um estável consenso popular.

A tese que pretendo propor é que o deslocamento do centro de gravidade da competição democrática do problema da legitimação para a estratégia de deslegitimação representa o denominador comum das múltiplas variantes do fenômeno designado, de tempos em tempos, com termos vagos, como "populismo", "nacional populismo" ou "soberanismo". Um fenômeno que, após a transição da democracia partidária para a "democracia do público"³ – marcada pelo declínio das culturas políticas após a Segunda Guerra Mundial, pela desestruturação dos grandes partidos de massa e por um duplo processo de personalização e midiaticização –, introduziu a dinâmica democrática em uma nova era que proponho definir com a expressão "síndrome populista", mas que Ilvo Diamanti e Marc Lazar indicaram com o termo icástico "populocracia". Com a agressividade deslegitimante e a "rejeição a qualquer tipo de política", os movimentos populistas representam hoje "a manifestação de um problema democrático" enquanto funcionam como "expressão e vetor de metamorfoses talvez fundamentais das nossas

³ A expressão remonta, como sabemos, a Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris: Calmann-Lévy, 1995; trad. it., *Principi del governo rappresentativo*, Bologna: il Mulino, 2010.

democracias"⁴. Mas aqui surge um primeiro problema: em que medida, e até que ponto, o denominador comum da deslegitimação sinaliza um fenômeno verdadeiramente novo e não a recorrência, sob outras formas e em um contexto histórico diferente, de um fator constitutivo desde as origens da democracia ocidental? Lidar com um ponto nevralgico como o da deslegitimação em um campo que não é apenas político, mas eminentemente histórico-comparativo e linguístico, requer, antes de tudo, uma advertência preliminar.

Trata-se, claramente, de uma questão premente da atualidade: a transversalidade da "retórica deslegitimadora" nos diversos sistemas políticos europeus (e, em maior medida, até os limites do grotesco, na própria democracia norte-americana) é um fenômeno tão flagrante que não requer instrumentos analíticos particularmente sofisticados para sua identificação. No entanto, seu alcance efetivo pode ser apreendido desde que o presente possa ser visualizado com o auxílio, diria Carlo Ginzburg, de um "telescópio invertido".

Só por meio dessa inversão de perspectiva é possível apreender aquela *curvatura inatural do presente* capaz de trazer à tona as constantes e as mudanças, as continuidades e as rupturas, o passado do novo e a memória do futuro. Se, com efeito, a deslegitimação – lema de cunho relativamente recente, mas já difundida em quase todas as línguas ocidentais – designa, como demonstrou Fulvio Cammarano, um "aspecto característico da esfera política contemporânea" e uma "modalidade simbólico-discursiva da propaganda política", as práticas de deslegitimação operam desde as origens naquele campo que, na Grécia clássica, foi definido – segundo a célebre reconstrução de Christian Meier⁵ – por um adjetivo substantivado destinado a impor-se como uma das categorias centrais de nosso vocabulário: política.

⁴ MANIN, Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Calmann-Lévy, 1995; trad. it., *Principi del governo rappresentativo*, Bologna: il Mulino, 2010. p. 7.

⁵ MEIER, C. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Berlin: Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980; trad. it., *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna: Il Mulino, 1988.

2.

Uma vez que não é, por razões óbvias demais, o caso de repropor aqui reconstruções genealógicas já tratadas por mim em outros lugares⁶, vou me limitar a algumas observações, cuja intenção será a de destacar a relação logicamente assimétrica e historicamente descontínua entre os pares legitimidade/ilegitimidade e legitimação/deslegitimação: uma constituída por um eixo vertical de tipo estrutural-ordenador, a outra em um eixo horizontal de tipo histórico-dinâmico.

Assim, em pouquíssimas palavras: o argumento do não *legitimus* como arma estratégica de desvalorização do adversário político marca toda a trajetória da teoria e da prática política no Ocidente, desde a constituição do conceito de "político" na Grécia ao longo da linha de demarcação entre o que está ou não em conformidade com a *koinonía*, com o espaço comum da *pólis*. A etimologia de *legitimus*, assim como o *nomimon* grego, refere-se a uma relação de conformidade com a lei. Mas com uma lei que é originalmente *Nomos*: princípio ordenador supremo – *Nomos basileus*, como Marcello Gigante havia documentado em seu tempo e que Pier Paolo Portinaro retomou nos últimos anos – não redutível ao direito positivo, estabelecido pelo *krátos*, mas moldado e permeado pela justiça. Não há nenhum autêntico *nomimon* que não seja também *dikáion*.

Dessa forma, vemos a constituição de uma constante ética que, como um baixo contínuo, atravessa, apesar das periódicas voltas e rupturas, os diferentes momentos do jusnaturalismo antigo e medieval até ao contratualismo e constitucionalismo moderno, no qual os princípios fundamentais da Constituição recebem um poder legitimador/deslegitimador, uma potência inclusiva/exclusiva, como *trait d'union* entre direito e política (*rectius*: entre axiomas ordenadores do direito e princípios informadores da política).

Na mesma tradição de direito público, entretanto, a questão da legitimidade assume um papel crucial: ora na forma de um círculo entre a validade e a eficácia do sistema normativo (Hans Kelsen), ora na forma

⁶ Refiro-me, em particular, ao *Passaggio a Occidente*, nova ed., Torino: Bollati Boringhieri, 2009, e à minha contribuição à coletânea *Genealogie dell'Occidente*, Torino: Bollati Boringhieri, 2015.

de mais-valia ao mesmo tempo efetiva e simbólica do carisma (Max Weber), ora na referência ao "estado de exceção" como "força de lei" extranormativa (mas não extrajurídica: isto é, não confundível com mera força) cujo núcleo teria em si uma legitimidade para além da legalidade (Carl Schmitt). A célebre fórmula schmittiana ("Soberano é quem decide no estado de exceção") significaria: "Soberano é quem decide sobre a legitimidade", ou ainda, "Soberano é quem tem o poder de proclamar legitimamente a suspensão da lei".

Daí decorre uma pergunta crucial: com base em qual critério se define a dimensão e o sujeito da legitimidade? Esse critério é identificado por Schmitt na antítese constitutiva do político: a linha divisória entre amigo e inimigo. Só quem é capaz de traçar essa linha é o sujeito que detém a legitimidade para proclamar o estado de exceção. Com isso, porém, o inimigo – entendido como *hostis*, inimigo público, não como *inimicus*, inimigo privado – é tudo menos deslegitimado: recebe, de fato, o pleno reconhecimento como um adversário legítimo. Por outro lado, Weber identifica o critério comum aos três tipos ideais de poder legítimo (tradicional, racional-legal, carismático) – distinguíveis apenas no terreno epistêmico, mas entrelaçados na prática – na crença dos "governados": deve ser especificado, contudo, que, na perspectiva weberiana, a "crença na legitimidade" constitui uma fonte, não um efeito de poder (daí, aliás, a diferença radical face a uma posição como a de Foucault).

3.

Contudo, o excesso ou a tensão entre legitimidade e legalidade continua a residir, de acordo com o pressuposto paradigmático do positivismo jurídico, em um eixo de tipo vertical baseado na relação entre governantes e governados. Também por essa razão, como emerge da tentativa empreendida em seu tempo por Guglielmo Ferrero⁷, a passagem para a legitimidade democrática está destinada a ser árdua. Mas os termos da questão, apesar da persistência dos motivos que atravessam como um rio cársico toda a história da política ocidental, mudam consideravelmente

⁷ FERRERO, G. *Potere. I geni invisibili della Città*. Milano: SugarCo, 1981.

quando passamos do eixo vertical legítimo-ilegítimo para o eixo horizontal do par legitimação-deslegitimação como *processo*.

Como Reinhart Koselleck⁸ documentou em sua pesquisa sobre a mudança do vocabulário sociopolítico da era moderna, o ponto de inflexão em que emerge a nova constelação de conceitos dinâmicos da modernidade (do neologismo *Weltgeschichte*, "história universal" ou "história-mundo", à reconversão semântica de palavras-chave como progresso, revolução, liberação) situa-se entre meados do século XVIII e meados do século XIX. Nesse período de transformações cruciais, assiste-se ao surgimento de novos pares opostos (para citar os mais influentes: revolução-reação, progresso-conservação, direita-esquerda, nacionalismo-cosmopolitismo), que se tornam um terreno fértil para visões de mundo incompatíveis, cuja tendência à deslegitimação mútua dá lugar a um eixo horizontal de sinal diametralmente invertido em relação à horizontalidade do pacto: o eixo do conflito de valores.

A legitimidade, desse modo, de pressuposto transforma-se em objetivo ou naquilo que está em jogo. Não é mais, como queria a célebre tripartição weberiana das formas de dominação legítima, conformidade à tradição (à autoridade do "eterno ontem"), devoção ao poder carismático de um líder ou de um movimento ou confiança na "força da lei", mas um dispositivo estratégico-retórico de desvalorização. Apesar disso, o cenário de "politeísmo de valores" – quando não permutado por um edificante elogio ao pluralismo e ao relativismo ético entre pontos de vista (*Standpunkte*), mas tomado em seu aspecto de trágica exclusividade entre pontos de ataque (*Angriffspunkte*) engajados em uma luta mortal – adquire hoje o valor de uma autêntica profecia diante dos conflitos identitários que dilaceram a Europa e todo o mundo globalizado. Também nesse caso, porém, trata-se de distinguir entre um conflito de valores que o próprio Schmitt considerava pior e mais funesto que o *bellum omnium*

⁸ Cf. KOSELLECK, R. Z. *Studien zur Historik*. Berlim: Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000. Tive um longo debate intelectual com Koselleck, testemunhado por meus livros *Potere e secolarizzazione* (1983, nuova ed. accresciuta, Torino: Bollati Boringhieri, 2005), *La passione del present: breve lessico della modernità-mondo* (Torino: Bollati Boringhieri, 2008) e *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità* (1990, terza edizione ampliata, Torino: Bollati Boringhieri, 2013).

contra omnes hobbesiano e as estratégias de deslegitimação recíproca entre concorrentes políticos que perseguem os objetivos de ocupação do poder.

4.

As práticas de deslegitimação que caracterizam as sociedades democráticas situam-se, em qualquer caso, ao longo de uma *shadow line*, uma linha de sombra ou zona cinzenta fronteira entre direito, política e moral: um espaço simbólico híbrido, saturado de contaminações ideológicas, narrativas sumárias e retóricas do descrédito, que, se valendo dos novos meios de comunicação, utilizam a história com desenvoltura seletiva, ou às vezes arbitrária, como instrumento de autolegitimação. A antítese legitimação/deslegitimação implica, portanto, as metamorfoses que têm recoberto a esfera pública, um sistema de referências reticulares entre práticas discursivas, lógicas estratégicas e dinâmicas identitárias.

Os efeitos da comunicação política não são apenas cognitivos, mas recobrem a potência performativa das palavras nos diferentes contextos linguístico-pragmáticos. A adoção de uma perspectiva fundada no entrelaçamento da semântica histórica, da linguística e da análise cultural não só permite que nos concentremos, no caso da Itália, na natureza sistêmica da identidade contrastante, como abre uma vereda – como Luciano Cafagna ressaltou com agudeza em seu tempo – para uma reconstrução a médio e longo prazo da “divisividade” que marca a história política de nosso país. Aquela fratura não diz respeito apenas à fase republicana – com o conhecido fenômeno da *conventio ad excludendum*, herança da “longa guerra civil do século XX” –, mas reenvia às origens do mesmo processo de unificação política da península.

Tanto é verdade que o tema das “duas nações” ou dos “dois povos” fora posto já em 1868 por Angelo Camillo De Meis em seu ensaio *Il Sovrano*, republicado em 1927, por Benedetto Croce, junto a uma polêmica com Carducci e Fiorentino: “Até que a sociedade moderna seja dividida em dois povos”, escrevia De Meis,

sempre será necessário um meio-termo no qual esses se encontrem e se entendam [...]. Na Itália, os dois Povos modernos são profundamente separados; talvez mais que alhures, por ser o centro e a sede da religião da Europa celto-latina. Eles não podem se entender e são naturalmente divididos em dois campos opostos e inimigos. Não é possível, desse modo, que haja aqui uma verdadeira e perfeita Soberania, mas apenas a Tirania⁹.

Veremos, em breve, as consequências dessas minhas observações no tema da memória e de sua pluridimensionalidade; nesse ínterim, eu gostaria de apresentar uma questão.

5.

A deslegitimação é, sem dúvida, uma constante do conflito político: basta pensar nas "injúrias" de Maquiavel. Mas é justamente por isso que corre o risco de ser, como no conflito *sans phrase*, um recipiente vazio. Pode produzir efeitos de conhecimento somente quando relacionada a contextos e conteúdos determinados. Em nosso presente, o conflito político aparece permeado de elementos de ordem ética, religiosa, antropológica: elementos que não se tornam acessórios, mas constitutivos de lógicas identitárias que tomaram o lugar dos quadros ideológicos conhecidos (e experimentados) nos últimos dois séculos da modernidade. Séculos longos: mesmo o século XX não foi um século breve, mas, como o definiu Giovanni Arrighi, o "longo século vinte". Na passagem entre os séculos XX e XXI, estamos testemunhando o fracasso dos dois principais modelos de integração na cidadania que teorizamos e praticamos no curso da modernidade: o modelo republicano universalista-assimilador e o modelo forte diferencialista-multiculturalista ou, para retomar a metáfora de Seyla Benhabib, "a mosaico". Ironia da história: o "modelo République" e o "modelo londonistan" produzem as mesmas formas de conflito identitário, marcadas pela passagem da lógica do cálculo racional

⁹ DE MEIS, A. C.; MEIS, F. *Il Sovrano: Saggio di Filosofia politica con riferenza all'Italia*, a cura di Benedetto Croce. Bari: Laterza, 1927. p. 13-14.

dos interesses para a lógica do pertencimento (ou, adotando o léxico de Alessandro Pizzorno, da “conversão”).

Para complicar o quadro, o mundo globalizado encontra-se em uma espécie de “interregno” entre o não-mais da velha ordem dos Estados-nações soberanos e o não-ainda de uma ordem pós-nacional que, depois de ter se esforçado para se definir, parece recair sobre si mesma, erigindo fronteiras anacrônicas e coagulando-se em uma geopolítica e geoeconomia de grandes espaços hegemonizados por Estados-continente: dos Estados Unidos para a China, da Índia para a Rússia para o Brasil. Nesse interregno, como em todo interregno, já se aproximam híbridos monstruosos que poderiam marcar o fim daquele conjunto de saberes e de práticas aos quais demos, por dois mil e quinhentos, o nome de política.

Um desses híbridos é representado por aquele *mix* de antipolítica e retórica hiperdemocrática que caracteriza a dupla natureza do “povo” nos movimentos populistas. O povo se apresenta, por um lado, como uma entidade substancial homogênea e fator de identidade, e por outro, como “o povo virtuoso contra seus representantes corruptos”, cuja soberania pode ser resgatada apenas por um líder capaz de encarnar a vontade¹⁰. Há, todavia, uma versão teoricamente mais sofisticada do populismo, mas dificilmente considerada pela ciência política *mainstream*, que se coloca em claro contraste com a tendência antipolítica e deslegitimante, que aposta no “momento populista” como a única via possível para um “retorno do político”, na perspectiva de uma democracia radical, mas não de uma “democracia imediata”¹¹, de uma democracia antagonista, mas ao mesmo tempo pluralista e antiautoritária.

¹⁰ DIAMANTI, I.; LAZAR, M. *Popolocrazie: Le metamorphose dele nostre democrazie*. Bari: Laterza, 2018. p. 8.

¹¹ A expressão é utilizada pela Condorcet no opúsculo “Aux amis de la liberté sur les moyens d'en assurer la durée” (1790). Em: CONDORCET. *Oeuvres de Condorcet*, Paris, 1847. Tomo X. p. 178-179.

6.

Refiro-me, em particular, ao trabalho desenvolvido, em âmbito filosófico, por Ernesto Laclau e, em âmbito mais estritamente teórico-político, por Chantal Mouffe. Falar hoje da pessoa, da obra filosófica, da paixão e do empenho político de Ernesto Laclau¹² é uma operação difícil para qualquer um, em razão da complexidade e relevância de sua obra, e particularmente dolorosa para quem, como aquele que escreve, foi seu amigo e debateu com ele em diferentes fases, de um lado e de outro do Atlântico, a partir do final dos anos 1970. Não posso esquecer nosso último encontro em Paris, em dezembro de 2013, ambos participando de uma banca de concurso na Sorbonne, juntamente com Myriam Revault d'Allonnes, Pierre Rosanvallon e outros colegas. Nem o longo e-mail que ele me enviou na véspera de sua súbita morte em Sevilha, em 13 de abril de 2014, onde participava de um Congresso no qual eu deveria estar, mas do qual fui obrigado a desistir no último momento. Sua extraordinária contribuição para a compreensão filosófica e política de nosso tempo, que esteve no centro da discussão internacional por décadas, tornou-se cada vez mais conhecida na Itália com a tradução de seu livro de 2005, *On Populist Reason*, seguido de traduções do texto de 2000 (em diálogo com Judith Butler e Slavoj Žižek) *Contingency, Hegemony, Universality*, do livro de 1985 (com Chantal Mouffe), *Hegemony and Socialist Strategy*, e do ensaio *Emancipation(s)*, de 1996; e, no que diz respeito à Chantal Mouffe, a tradução, além de vários ensaios, de dois livros notáveis: em 2007, o livro *On the Political*; em 2018, *For a Left Populism* (publicado no mesmo ano pela editora Verso).

Em uma palestra proferida em Roma, não muito antes de sua morte, Laclau nos apresenta, na forma clara e sintética da exposição oral, uma espécie de “braço secular” ou tradução política *in actu* de seus principais enunciados teóricos: orbitando em torno da noção de conflito, populismo, hegemonia e sua redefinição radical em uma chave discursiva e – eis o núcleo teórico de sua proposta – *antiessencialista*. Sem essa premissa

¹² Aqui retomo algumas das questões que desenvolvi no ensaio “Conflicto, populismo, hegemonía”, em: LACLAU, E. *Debates y Combates: Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2008. p. 63-70.

não se consegue compreender a caracterização estritamente *política* de sua noção de populismo em rota de colisão com as versões antipolíticas dos “populismos” que postulam o sujeito-povo como uma entidade já dada, já constituída. Em várias ocasiões, Laclau havia sublinhado como o “social” apresenta-se nas sociedades contemporâneas com um elevado coeficiente de complexidade e heterogeneidade. Isso, entretanto, não significa o desaparecimento do conflito entre capital e trabalho que está no centro da análise marxista clássica do modo de produção capitalista, mas coloca a exigência de redefini-lo e recontextualizá-lo em relação à “emergência de conflitos igualmente radicais, como o ecológico, o conflito sobre bens comuns como a água, as frequentes revoltas em escala global contra a exclusão e a marginalização social”. O problema que então se apresenta é “a articulação política desses conflitos”: pensar a política significa, portanto, pensar uma “prática hegemônica” capaz de recompor em uma estratégia unitária um conjunto de diferenças, polaridades conflitantes e uma variedade de questões que, caso contrário, estarão destinados à dispersão.

Tal programa teórico de retomada e reformulação geral do conceito gramsciano de hegemonia – levado adiante graças à estreita parceria intelectual com Chantal Mouffe, cujas reflexões sobre o “político” representam uma contribuição original e um complemento indispensável à obra de Laclau – será apresentado como “pós-marxista” já em 1985: com a publicação, antes da queda do Muro de Berlim, do *Hegemony and Socialist Strategy*. Nesse importante livro (e de grande influência na discussão internacional), a teoria da hegemonia elaborada por Gramsci nos *Cadernos do cárcere* é, por um lado, tomada como *turning point* de uma ruptura com o “economicismo” de Marx e de uma revisão de fundo da concepção leninista da política e, por outro lado, como ponto de partida a ser reformulado nos termos de uma “teoria do discurso”.

A reformulação do conceito de hegemonia proposta por Laclau (e Mouffe) é obtida por meio de uma sábia lógica combinatória, capaz de conjugar e tornar híbridos, não sem nós inextricáveis e campos de tensão interna, quatro coordenadas teóricas diferentes: a linguística de Saussure, a psicanálise lacaniana, o legado gramsciano depurado da *coupure épistémologique* de Althusser, o pós-estruturalismo (na versão

de Derrida, mais que de Foucault) e o *cultural turn* (assumido, com alterações substanciais, a partir da segunda fase do *Cultural Studies* e dos *Postcolonial Studies* britânicos, na versão de Stuart Hall). E o resultado dessa *ars combinatoria* é a recondução dos pares clássicos economia/sociedade, comunidade/cultura, política/hegemonia à *Discourse Theory*.

"Discurso" é, pois, a palavra-chave do programa teórico de Laclau: assumido, como ele se declarava, antiessencialista que dissolve qualquer centralidade preestabelecida, constituindo a subjetividade política dentro de um jogo hegemônico baseado em uma lógica de inclusão/exclusão, abertura/fechamento. O distanciamento da perspectiva fundacionalista (mesmo em suas variantes marxistas) tem uma consequência decisiva muitas vezes negligenciada pelas críticas da ciência política *mainstream*. O Sujeito não precede nem institui o discurso, mas é, ao contrário, o produto de um mecanismo de "subjetivização" operado pelo próprio discurso: ou, para ser mais preciso e conforme ao léxico laclausiano, pelas práticas discursivas. Em outros termos: em princípio não há o Sujeito, mas a Relação, compreendida não como "the name of a *given* relational concept"¹³, mas como uma constelação de ações e de práticas relacionais pelas quais os sujeitos são sempre constituídos. Nessa constelação, cena primária da sociedade, não há identidades substanciais (nem de signo individualista nem de comunitário), mas dinâmicas de conflitos policêntricos entre *diferenças* irredutíveis. Eis a razão pela qual, sempre em conformidade ao antiessencialismo assumido, como não há sujeitos individuais preconstituídos (no sentido do contratualismo moderno, de Hobbes em diante), também não pode haver, segundo Laclau, "sociedade" como totalidade pressuposta ou de geração espontânea (no sentido de Durkheim ou das várias formas de holismo, de Aristóteles aos *communitarians* contemporâneos). Para Laclau, assim como para Cornelius Castoriadis, a sociedade não existe senão como "instituição imaginária". Aquilo que os sociólogos e antropólogos culturais chamam "laços sociais" é, na realidade, o resultado contingente das práticas

¹³ LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985. p. 93.

discursivas cuja lógica coincide sempre com uma estratégia voltada à dominação.

A noção de “discurso”, portanto, longe de resolver-se em uma modalidade linguístico-comunicativa, indica a construção de um contexto relacional de sentido cujo epicentro móvel e o que está em jogo são representados pela questão do poder. Mas aqui temos outra passagem decisiva da teoria de Laclau: como, a partir de tais premissas, não há mais sentido distinguir entre lógica e estratégia (do momento em que o poder não é uma superestrutura, mas um fator constitutivo interno à própria linguagem), assim perde significado a distinção foucaultiana entre prática discursiva e não discursiva, “palavras” e “coisas”, linguagem e práxis. A ordem do discurso se apresenta, desde sua urdidura gramatical e sintática, como um *plexo inextricável de dimensão material e esfera simbólica*. De tal perspectiva, não apenas a estrutura social, mas a própria “economia”, subtraída de sua objetividade fetichizada, apresenta-se como uma complexa articulação de diferenças relacionais e prático-discursivas: aspecto por um lado vislumbrado por Marx através da noção de “relações de produção”, mas, por outro lado, cristalizado em uma tópica ainda clássica, baseada na distinção entre infraestrutura e superestrutura. A teoria do discurso articulada no par significante/significado resolve a aporia inerente à tópica marxista, quando a dimensão simbólica do “sentido” e da “cultura” desce do plano superestrutural para se radicar no tecido das práticas constitutivas das mesmas relações “materiais”.

Mas – e sobre o peso deste *mas* nunca se insistirá suficientemente, pois sem isso há o risco de uma banalização quase caricatural da posição de Laclau – nenhum contexto discursivo é capaz de se apresentar como uma totalidade saturada na qual o “signo” é realizado no “sentido”, no qual os significantes resolvem em si todos os significados possíveis. Aqui reside a função decisiva desenvolvida na reflexão de Laclau por um *leitmotiv* particularmente sofisticado e conceitualmente difícil, que agora podemos apenas evocar: o tema do “significante vazio”. O caráter constitutivamente parcial de uma “ordem do discurso”, cuja lógica está sempre estrategicamente orientada, encerra aquela ordem no destino inelutável da parcialidade e da contingência.

Apenas à luz dessas premissas se compreende o enunciado, à primeira vista provocativo de Laclau, que afirma a perfeita coincidência entre populismo e política (já o encontramos no último capítulo de sua primeira obra *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism-Fascism-Populism*, publicada em 1977, e em seguida desenvolvida no primeiro capítulo de *Hegemony and Socialist Strategy*). Assim como o discurso, também o significante "povo" apresenta-se como algo similar àquilo que os matemáticos definem como uma "fórmula insaturada": um significante suscetível de assumir, de tempos em tempos, esse ou aquele significado, mas nunca de totalizar em si todos os seus significados possíveis. E, todavia, quanto mais aquele significante é vazio, tanto mais esse deve lógica e estrategicamente apresentar-se como totalidade. Por essa razão simples, mas decisiva, o significado oculto do "povo" como constructo político deve ser sempre rastreado em sua implícita – removido, mas justamente por isso freudianamente constitutivo – referência a um "rejeitado", a um resto excluído: mulheres, escravos e estrangeiros, no que diz respeito ao *demos* grego, a *plebs* em relação ao *populus* romano. E, no que concerne à democracia mais antiga da modernidade, quem poderia negar o caráter não descritivo, mas performativo, da fórmula "*We, the People*"?

Mas, passando dos enunciados teóricos aos mais propriamente políticos, o objetivo perseguido por Laclau é uma fusão entre populismo e democracia radical, guiada por uma estratégia hegemônica que visa transpor a fronteira que separa o povo de seu restante, operando uma tradução da lógica diferencial (o conjunto das demandas dispersas dirigidas ao poder) em uma "lógica de equivalência" que alinha essas reivindicações em torno de um "significante vazio": na consciência lúcida de que mesmo a operação mais democraticamente inclusiva produzirá sempre e em qualquer caso um resto: uma cifra da contingência de toda prática hegemônica e, ao mesmo tempo, uma garantia de abertura dos conflitos e das dinâmicas de mudança. Tal trabalho de tradução não pode jamais se resolver em uma solução ou neutralização do conflito, mas implica sempre a construção de uma fronteira de antagonismo entre "povo" e instituições.

"Para mim, política radical é a construção política do povo", declarou muitas vezes Laclau. Mas a construção política do povo está, ao mesmo tempo, dentro e fora do Estado: dentro do Estado, enquanto conflito pelo

reconhecimento dos interesses particulares; fora do Estado, enquanto "contesta o monopólio da decisão política". Por essa razão, a política populista não se confunde com qualquer forma de plebiscitarismo, mas postula, ao contrário, uma trama dinâmica de democracia direta e de democracia representativa: e é exatamente a essa tal trama que Laclau confere o sintagma desafiador de "democracia radical".

Para concluir. Foram enfatizados, livre e frequentemente, os riscos da prevaricação, intolerância e redução da liberdade implícitos na construção de uma ideia populista de Nação. São preocupações em nada infundadas. A elas, Laclau, entretanto, frequentemente respondeu sublinhando que nos sistemas democráticos ocidentais a retórica de "significados vazios", tais como Liberdade, Civilidade e Justiça, corresponde, por sua vez, a uma estratégia prático-discursiva que, por detrás das declarações de universalidade, produz formas específicas de discriminação e marginalização. O risco real da teoria do populismo de Laclau, muitas vezes negligenciado pelos críticos, é antes de uma natureza diametralmente oposta: concerne à fragilidade do projeto de recomposição das diferenças que, na nova constelação global (quer seja interpretada ou representada), parecem dificilmente homologáveis a uma ideia de povo e de política confinada ao paradigma nacional.

No entanto – para além das reservas críticas daqueles que, como eu, não se reconhecem na "razão populista", mesmo percebendo a necessidade de sublinhar a dissonância cognitiva produzida pelo uso diferente do lema "populismo" ou do mesmo termo "pátria" na Europa e na América Latina, distinguindo entre populismo político ibero-americano e o neopopulismo midiático e xenófobo europeu –, a complexidade teórica e a seriedade do problema apresentado por Ernesto Laclau ainda não foram reconsideradas. A perspectiva antiessencialista de seu programa teórico não tem dificuldade em acolher a *pars destruens* dessa grande tradição do pensamento europeu que, de Hobbes a Kelsen (mas também de Weber a Luhmann e ao próprio Habermas), nega a existência substancial do "povo", colocando como ponto de partida uma multidão de singularidades e diferenças. Mas, enquanto em sua *pars construens* tanto Hobbes quanto Kelsen extraem dessa premissa a consequência de que o povo é uma

construção jurídica, Laclau conclui que, antes de ser uma construção jurídica produzida pelo dispositivo neutro de soberania e/ou pelo sistema positivo de normas, o povo representa uma construção política sem a qual a vida e a eficácia do ordenamento jurídico não teriam qualquer sentido.

Como negar a inatural atualidade dessa mensagem?

7.

Resta muito, entretanto, a discutir, a rever e a contestar.

Em primeiro lugar, a questão da dupla alma da democracia moderna: a alma "madisoniana", com o princípio da limitação do poder, incluindo o poder do "povo soberano"; e a alma "populista", com o princípio da participação. Dessa duplicidade constitutiva descende a "perene tensão interna ao constitucionalismo ocidental entre limitação jurídica e responsabilidade política" e, com isso, o risco de duas tendências de involução: a democracia sem direitos e os direitos sem democracia¹⁴.

Em segundo lugar, a diferença radical entre o populismo politicamente apaixonado e cativante de Laclau e Mouffe e o neopopulismo midiático de nossas sociedades digitalizadas: onde não há construção, mas sim desconstrução da ideia de povo em uma massa de indivíduos isolados e reduzidos, a despeito da ilusão de adquirir protagonismo através da rede, a mera audiência. Como em uma síndrome neobarroca do espectador: *Spectator sum in hac scena, non actor...*

Qual é o destino, então, para as poliarquias democráticas? Para tentar uma regeneração da democracia, só há uma via: abandonar definitivamente o léxico da legitimação/deslegitimação a fim de trabalhar na retomada da questão da autoridade.

Entretanto, essa recuperação deve coincidir com uma redefinição radical do conceito¹⁵. Na situação atual de interregno, marcada por

¹⁴ RANIOLO, F. Democrazie sotto stress e tendenze illiberali. *Paradoxa*, v. XIII, n. 3, p. 52, 2019.

¹⁵ Para uma retomada-redefinição do tema da autoridade, reporto-me às considerações que elaborei em *Contro il potere*, Milano: Bompiani, 2011.

um *poder sem autoridade* e uma *autoridade sem poder*, é necessário liberar a ideia de autoridade da ancoragem na *arché*, para o Princípio-Principado, desenvolvendo-a na direção de uma *auctoritas* entendida, segundo sua etimologia, como um *augere*, um *augmentum*, um crescimento e uma energia simbólica que procede autonomamente da dinâmica das relações de cooperação-conflito do corpo político. Em outras palavras, é uma questão de repensar o motivo maquiaveliano de uma república generativa, livre e coesa, capaz de constituir um horizonte de significado para a ação individual e coletiva.

Mas, agora mudando o *focus* de atenção para o nexo entre filosofia, política e história, é preciso pensar em um processo de constituição de subjetividade capaz de operar – com base na importante distinção introduzida por Aleida Assmann¹⁶ – uma soldagem entre duas dimensões diferentes da memória:

(a) a *memória-função*, em seu duplo caráter seletivo, que trans-mite os valores fundadores da identidade e é construtora de sentido de uma comunidade;

(b) a *memória-arquivo*, que conserva o não funcional, o excluído, o “superado”, mas com ele também “o repertório de oportunidades perdidas”, as alternativas marginalizadas e derrotadas da história individual e coletiva ou as possibilidades não concretizadas, “submersas” e latentes.

Dentro dessa visão estratigráfica do tempo histórico, é urgente repensar também o tempo da política e de seus espaços de ação: para além da clássica antítese entre linha e círculo, ciclo e flecha do tempo.

E, a partir daqui, elaborar uma contraestratégia capaz de frear e reverter um desvio da democracia que hoje parece cada vez mais marcada pela síndrome populista.

¹⁶ ASSMANN, A. *Ricordare: forme e mutamenti della memoria culturale*. Bologna: Il Mulino, 2002.

Referências

ASSMANN, A. *Ricordare: forme e mutamenti della memoria culturale*. Bologna: Il Mulino, 2002.

CONDORCET. Aux amis de la liberté sur les moyens d'en assurer la durée (1790). In: _____. *Oeuvres de Condorcet*, Paris, 1847. Tomo X.

DE MEIS, A. C.; MEIS, F. *Il Sovrano: Saggio di Filosofia politica con riferimento all'Italia*, a cura di Benedetto Croce. Bari: Laterza, 1927.

DIAMANTI, I.; LAZAR, M. *Popolocrazie: Le metamorphose delle nostre democrazie*. Bari: Laterza, 2018.

FERRERO, G. *Potere: I geni invisibili della Città*. Milão: SugarCo, 1981.

FERRERO, G. *Genealogie dell'Occidente*. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.

KOSSELLECK, R. Z. *Studien zur Historik*. Berlin: Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985.

MARRAMAO, G. *La passione del presente: breve lessico della modernità-mondo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

MANIN, B. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

MARRAMAO, G. Conflicto, populismo, hegemonía. In: LACLAU, E. *Debates y Combates: por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2008.

MARRAMAO, G. *Contro il potere*. Milano: Bompiani, 2011.

MARRAMAO, G. *Dopo il Leviatano: individuo e comunità*. Torino: Bollati Boringhieri, 2013.

MEIER, C. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Berlin: Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.

MEIER, C. *La nascita della categoria del politico in Grecia*. Bologna: Il Mulino, 1988.

RANIOLO, F. Democrazie sotto stress e tendenze illiberali. *Paradoxa*, v. XIII, n. 3, 2019.

Sulla sindrome populista: la delegittimazione come strategia politica¹

Giacomo Marramao²

Riassunto: La delegittimazione è senza dubbio un costante del conflitto politico. Questa categoria consente di leggere, in modo unitario, le molteplici fisionomie assunte dal fenomeno del populismo. Non esaurisce però il complesso teorico e politico della democrazia. È vero, il populismo oggi rappresenta una delle anime della democrazia – è ciò che l'Autore chiama "sindrome populista" – ma non la identifica completamente (come è stato sostenuto, ad esempio, da Ernesto Laclau). Proprio per questo, la "guarigione" della democrazia non passa attraverso il lessico della delegittimazione, ma per quello dell'autorità. La rinascita del politico non passa necessariamente per il populismo.

Parole Chiave: Populismo, Delegittimazione, Democrazia, Autorità.

ON THE POPULIST SYNDROME: DELEGITIMATION AS A POLITICAL STRATEGY

Abstract: Delegitimation is found throughout all political conflict and it enables one to interpret the multiple facets of populism. However, it does not fully encompass the theoretical complexity of democracy. While it is true that populism today represents one face of democracy – what the author calls "populist syndrome" – it does not identify it completely (as supported by, for example,

¹ Alcune parti di questo testo riprendono, in forma rielaborata e aggiornata, un intervento al Convegno Internazionale *Pratiche, linguaggi e teorie della delegittimazione politica nell'Europa contemporanea* (Bologna, 9-10 dicembre 2015). Originariamente pubblicato su *ParadoXa*, anno XIV, n. 1, p. 49-64.

² Universidade de Roma 3.

Ernesto Laclau). It is for this reason that the recovery of democracy does not follow the lexis of delegitimation, but rather that of authority. The renaissance of politicians does not have to involve populism.

Keywords: Populism, Delegitimation, Democracy, Authority.

1.

La tradizione di pensiero sociale che, a partire da Max Weber, aveva posto al centro dell'analisi del potere il problema della legittimazione, si trova oggi in seria difficoltà davanti a una paradossale mutazione intervenuta nella logica dei sistemi democratici, in cui il conflitto politico appare sempre più polarizzato dall'opposta tendenza alla delegittimazione. Partiti, movimenti e agenzie concorrenti per l'acquisizione del potere non sembrano più finalizzare il proprio agire alla legittimazione delle proprie idee e dei propri programmi, ma piuttosto alla delegittimazione dell'avversario. A una competizione radicale o addirittura antagonistica fondata sul reciproco riconoscimento delle fazioni in lotta è subentrato sempre più il disconoscimento dell'avversario come via privilegiata per l'acquisizione di un "plusvalore politico" in grado di garantire uno stabile consenso popolare.

La tesi che intendo prospettare è che lo spostamento del baricentro della competizione democratica dal problema della legittimazione alla strategia della delegittimazione rappresenta il comun denominatore delle molteplici varianti del fenomeno denotato di volta in volta con termini vaghi come "populismo", "nazionalpopulismo" o "sovranism". Un fenomeno che, dopo il passaggio dalla democrazia dei partiti alla "democrazia del pubblico"³ – contrassegnata dal declino delle culture politiche del secondo dopoguerra, dalla destrutturazione dei grandi partiti di massa e da un duplice processo di personalizzazione e mediatizzazione – ha immesso la dinamica democratica in una nuova era caratterizzata da quella che io

³ L'espressione risale, come noto, a Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, Paris, 1995; trad. it., *Principi del governo rappresentativo*, Il Mulino, Bologna, 2010.

propongo di definire con l'espressione "sindrome populista", ma che Ilvo Diamanti e Marc Lazar hanno indicato con l'icastico termine "popolocrazia" (*Popolocrazia. La metamorfosi delle nostre democrazie*, Laterza, Roma-Bari, 2018). Con la loro aggressività delegittimante e il "rigetto verso qualsiasi genere di politica" i movimenti populistici rappresentano oggi "la manifestazione di un problema democratico", fungendo al contempo da "espressione e vettore di metamorfosi forse fondamentali delle nostre democrazie"⁴. Ma qui sorge un primo problema: in che misura, e fino a che punto, il comun denominatore della delegittimazione segnala un fenomeno davvero nuovo, e non invece il riproporsi, in altre forme e in un diverso contesto storico, di un fattore costitutivo sin dalle origini della democrazia occidentale? Affrontare un nodo nevralgico come quello della delegittimazione in un ambito non solo politologico, ma eminentemente storico-comparativo e linguistico, richiede innanzitutto un'avvertenza preliminare.

Si tratta, con ogni evidenza, di un tema scottante dell'attualità: la trasversalità della "retorica delegittimante" nei diversi sistemi politici europei (e, in misura cresciuta fino ai limiti del grottesco, nella stessa democrazia statunitense) è un fenomeno talmente vistoso da non richiedere strumenti analitici particolarmente sofisticati per la sua rilevazione. La sua effettiva portata è tuttavia afferrabile a condizione di visualizzare il presente distanziandolo con l'ausilio, direbbe Carlo Ginzburg, di un "cannocchiale rovesciato".

Solo attraverso questo rovesciamento prospettico è possibile afferrare quella *piega inattuale del presente* in grado di fare emergere le costanti e i mutamenti, le continuità e le rotture, il passato del nuovo e la memoria del futuro. Se, infatti, la *delegittimazione* – lemma di conio relativamente recente, ma nel frattempo propagatosi in quasi tutte le lingue occidentali – designa, come ha dimostrato Fulvio Cammarano, un "aspetto caratteristico della sfera politica contemporanea" e una "modalità simbolico-discorsiva della propaganda politica", le pratiche di delegittimazione sono di fatto operanti sin dalle origini in quel campo che, nella Grecia classica, è stato definito – secondo la celebre ricostruzione di Christian Meier (*Die Entstehung des Politischen bei den*

⁴ *Ibidem*, p. 7.

Griechen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980; trad. it., *La nascita della categoria del politico in Grecia*, il Mulino, Bologna 1988) – da un aggettivo sostantivato destinato ad imporsi come una delle categorie centrali del nostro vocabolario: politica.

2.

Non essendo, per fin troppo ovvie ragioni, il caso di riproporre in questa sede ricostruzioni genealogiche da me già svolte altrove⁵, mi limiterò a poche osservazioni. Il loro intento sarà quello di mettere in risalto la relazione logicamente asimmetrica e storicamente discontinua fra le coppie legittimità/illegittimità e legittimazione/delegittimazione: l'una costituita da un'assialità verticale di tipo strutturale-ordinamentale, l'altra da un'assialità orizzontale di tipo storico-dinamico.

Dunque, in drastica sintesi: l'argomento del non-*legitimus* come arma strategica di svalutazione dell'avversario politico segna l'intera vicenda della teoria e della prassi politica in Occidente, a partire dal costituirsi del concetto di "politico" in Grecia lungo la linea di demarcazione fra ciò che è conforme o non conforme alla *koinonía*, allo spazio comune della polis. L'etimologia di *legitimus*, come del resto il greco *nomimon*, rinvia a una relazione di conformità alla legge. Ma ad una legge che è appunto originariamente *Nomos*: principio ordinatore supremo – *Nomos basileus*, come aveva documentato a suo tempo Marcello Gigante e ripreso in anni recenti Pier Paolo Portinaro – non riducibile al diritto positivo, statuito dal *krátos*, ma modellato e permeato dalla giustizia. Non si dà autentico *nomimon* che non sia anche *dikáion*.

Vediamo così costituirsi una costante etica che, come un basso continuo, attraversa, malgrado le periodiche svolte e rotture, i diversi momenti del giusnaturalismo antico e medievale, fino al contrattualismo e al costituzionalismo moderno: dove i principi fondamentali della Costituzione ricevono un potere legittimante/delegittimante, una potenza

⁵ Mi riferisco in particolare a *Passaggio a Occidente*, nuova ed., Bollati Boringhieri, Torino 2009, e al mio contributo al volume collettaneo *Genealogie dell'Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

inclusiva/esclusiva, in quanto *trait d'union* tra diritto e politica (*rectius*: tra assiomi ordinamentali del diritto e principi informatori della politica).

Ma nella stessa tradizione giuspubblicistica la questione della legittimità assume un ruolo cruciale: ora nella forma di un circolo tra validità ed efficacia del sistema normativo (Hans Kelsen), ora nella forma del plusvalore a un tempo effettuale e simbolico del carisma (Max Weber), ora nel rimando allo "stato d'eccezione" come una "forza di legge" extranormativa (ma non extragiuridica: non confondibile, cioè, con la mera forza) il cui nucleo recherebbe in sé una legittimità eccedente la legalità (Carl Schmitt). La celebre formula schmittiana ("Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione") verrebbe così a significare: "Sovrano è chi decide della legittimità", ovvero "Sovrano è chi ha il potere di proclamare legittimamente la sospensione della legge".

Di qui un interrogativo cruciale: in base a quale criterio si definisce la dimensione e il soggetto della legittimità? Questo criterio è individuato da Schmitt nell'antitesi costitutiva del politico: la linea di demarcazione tra amico e nemico. Solo chi è in grado di tracciare quella linea è il soggetto che detiene la legittimità di proclamare lo stato d'eccezione. Con questo tuttavia il nemico – inteso come *hostis*, nemico pubblico, non come *inimicus*, nemico privato – è tutt'altro che delegittimato: riceve, anzi, pieno riconoscimento come legittimo avversario. Per altro verso, Weber individua il criterio comune ai tre tipi ideali di potere legittimo (tradizionale, razionale-legale, carismatico) – distinguibili solo sul terreno epistemico, ma intrecciati nella pratica – nella *credenza* dei "governati": occorre però precisare che, nella prospettiva weberiana, la "credenza nella legittimità" costituisce una fonte, non un *effetto* del potere (di qui, per inciso, la radicale differenza rispetto a una posizione come quella di Foucault).

3.

L'eccedenza o la tensione tra legittimità e legalità si colloca tuttavia ancora, in conformità con l'assunto paradigmatico proprio del positivismo giuridico, all'interno di un'assialità di tipo verticale imperniata sulla relazione fra governanti e governati. Anche per questo, come emerge dal tentativo intrapreso a suo tempo da Guglielmo Ferrero (*Potere. I geni*

invisibili della Città, SugarCo, Milano 1981), il transito alla legittimità democratica è destinato a risultare impervio. Ma i termini della questione, malgrado la persistenza di motivi che attraversano come un fiume carsico l'intera vicenda della politica occidentale, cambiano sensibilmente quando si passa dall'assialità verticale legittimo-illegittimo a quella orizzontale della coppia legittimazione-delegittimazione come *processo*.

Come ha documentato Reinhart Koselleck⁶ nelle sue ricerche sul mutamento del lessico sociopolitico dell'età moderna, il punto di svolta in cui affiora la nuova costellazione dei concetti dinamici della modernità (dal neologismo *Weltgeschichte*, "storia universale" o "storia-mondo", alla riconversione semantica di lemmi come progresso, rivoluzione, liberazione) va situato a cavallo fra la metà del XVIII e la metà del XIX secolo. In questo periodo di cruciali trasformazioni si assiste all'emergere di nuove coppie opposizionali (per citare le più influenti: rivoluzione-reazione, progresso-conservazione, destra-sinistra, nazionalismo-cosmopolitismo), che divengono terreno di coltura di visioni del mondo incompatibili, la cui tendenza alla delegittimazione reciproca dà luogo a un'assialità orizzontale di segno diametralmente rovesciato rispetto all'orizzontalità del patto: l'assialità del conflitto di valori.

La legittimità si ribalta così da presupposto in obiettivo o posta-in gioco. Non è più, come voleva la celebre tripartizione weberiana delle forme di dominio legittimo, conformità alla tradizione (all'"autorità dell'eterno ieri"), dedizione alla potenza carismatica di un capo o di un movimento o affidamento alla "forza della legge", ma dispositivo strategico-retorico di svalutazione. Malgrado ciò, lo scenario del "politeismo dei valori", se non viene scambiato per un elogio edificante di pluralismo e di relativismo etico fra punti-di-vista (*Standpunkte*) ma colto nel suo aspetto di tragica esclusività fra punti-di-attacco (*Angriffspunkte*) impegnati in una contesa mortale, acquista oggi il valore di una vera e

⁶ Cf. R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000. Ho intrattenuto un lungo dialogo intellettuale con Koselleck, testimoniato dai miei libri *Potere e secolarizzazione* (1983, nuova ed. accresciuta, Bollati Boringhieri, Torino, 2005), *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo* (Bollati Boringhieri, Torino, 2008), e *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità* (1990, terza edizione ampliata, Bollati Boringhieri, Torino, 2013).

propria profezia, al cospetto dei conflitti identitari che dilanano l'Europa e l'intero mondo globalizzato. Anche in questo caso si tratta però di distinguere tra un conflitto di valori che lo stesso Schmitt giudicava peggiore e più funesto del *bellum omnium contra omnes* hobbesiano e le strategie di delegittimazione reciproca fra competitori politici che perseguono obiettivi di occupazione del potere.

4.

Le pratiche di delegittimazione che caratterizzano le società democratiche si collocano comunque lungo una *shadow line*, una linea d'ombra o zona grigia di frontiera fra diritto, politica e morale: uno spazio simbolico ibrido, intriso di contaminazioni ideologiche, narrative sommarie e retoriche del discredito che, avvalendosi dei nuovi mezzi di comunicazione, fanno uso con selettiva o talora arbitraria disinvoltura della storia come strumento di autolegittimazione. L'antitesi legittimazione/delegittimazione implica pertanto, nelle metamorfosi che hanno investito la sfera pubblica, un sistema di rimandi reticolari fra pratiche discorsive, logiche strategiche e dinamiche identitarie.

Gli effetti della comunicazione politica non sono solo cognitivi, ma investono la potenza performativa delle parole nei diversi contesti linguistico-pragmatici. L'adozione di una prospettiva imperniata sull'intreccio di semantica storica, linguistica e analisi culturale non solo permette di mettere a fuoco, per venire al caso dell'Italia, la natura sistemica dell'identità contrastiva, ma apre il varco – come aveva a suo tempo acutamente segnalato Luciano Cafagna – a una ricostruzione di media-lunga durata della “divisività” che contrassegna la storia politica del nostro paese. Quella frattura non riguarda soltanto la fase repubblicana – con il noto fenomeno della *conventio ad excludendum*, eredità della “lunga guerra civile del XX secolo” – ma risale alle origini dello stesso processo di unificazione politica della penisola.

Tanto è vero che il tema delle “due nazioni”, o dei “due popoli”, era stato posto già nel 1868 da Angelo Camillo De Meis nel suo saggio //

Sovrano, ripubblicato nel 1927 da Benedetto Croce, insieme a una polemica con Carducci e Fiorentino: "Finché la moderna società sarà divisa in due popoli", scriveva De Meis,

sarà sempre necessario un termine medio nel quale essi s'incontrino e s'intendano [...]. In Italia i due Popoli moderni sono profondamente separati; forse più che altrove, per essere il centro e la sede della religione dell'Europa celto-latina. Essi non possono intendersi, e sono naturalmente divisi in due campi opposti e nemici. Non vi è quindi possibile una vera e perfetta Sovranità, ma solo la Tirannia⁷.

Vedremo tra poco la ricaduta di queste mie osservazioni sul tema della memoria e della sua pluridimensionalità. Ma intanto vorrei porre una questione.

5.

La delegittimazione è senza dubbio una costante del conflitto politico: basti pensare alle "iniurie" di Machiavelli. Ma proprio per questo essa rischia di risultare, al pari del conflitto *sans phrase*, un contenitore vuoto. Può produrre effetti di conoscenza solo se relazionata a contesti e contenuti determinati. Nel nostro presente il conflitto politico appare permeato di elementi di ordine etico, religioso, antropologico: elementi divenuti non accessori ma costitutivi di logiche identitarie che hanno preso il posto dei quadri ideologici conosciuti (e sperimentati) negli ultimi due secoli della modernità. Secoli lunghi: anche il Novecento non è stato un secolo breve ma, come lo ha definito Giovanni Arrighi, il "lungo Ventesimo secolo". A cavallo fra XX e XXI secolo stiamo assistendo al fallimento dei due principali modelli di integrazione nella cittadinanza che abbiamo teorizzato e praticato nel corso della modernità: il modello universalista-assimilazionista repubblicano e il modello differenzialista-multiculturalista forte o, per riprendere la metafora di Seyla Benhabib, "a mosaico". Ironia

⁷ A. C. De Meis, *Il Sovrano. Saggio di Filosofia politica con riferimento all'Italia*, a cura di Benedetto Croce, Laterza, Bari 1927, p. 13-14.

della storia: il “modello République” e il “modello Londonistan” producono le stesse forme di conflitto identitario, segnate dal passaggio dalla logica del calcolo razionale degli interessi alla logica dell'appartenenza (o, adottando il lessico di Alessandro Pizzorno, della “conversione”).

A complicare il quadro, il mondo globalizzato si trova in una sorta di “interregno” tra il non-più del vecchio ordine degli Stati-nazione sovrani e il non-ancora di un ordine post-nazionale che, dopo aver stentato a delinarsi, sembra ripiegare su sé stesso erigendo anacronistiche frontiere e coagulandosi in una geopolitica e geoeconomia di grandi spazi egemonizzati da Stati-continente: dagli Stati Uniti alla Cina, dall'India alla Russia al Brasile. In questo interregno, come in ogni interregno, si stanno già profilando ibridi mostruosi che potrebbero segnare la fine di quel complesso di saperi e di pratiche cui abbiamo dato da duemilacinquecento anni il nome di politica.

Uno dei questi ibridi è rappresentato da quel *mix* di antipolitica e retorica iperdemocratica che caratterizza la doppia natura del “popolo” nei movimenti populistici. Il popolo si presenta per un verso come un'entità sostanziale omogenea e fattore di identità, per l'altro come “il popolo virtuoso contro i suoi rappresentanti corrotti”, la cui sovranità può essere riscattata solo da un capo capace di incarnarne la volontà⁸. Vi è tuttavia una versione teoricamente più sofisticata del populismo, ma scarsamente considerata dalla scienza politica *mainstream*, che si pone in netto contrasto con la tendenza antipolitica e delegittimante, scommettendo sul “momento populista” come la sola via possibile per un “ritorno del politico” nella prospettiva di una democrazia radicale ma non di una “democrazia immediata”⁹, di una democrazia antagonistica ma al tempo stesso pluralistica e antiautoritaria.

⁸ Diamanti, I., Lazar, M., *Popolocrazia – La metamorphose dele nostre democrazie*, Bari, Laterza, 2018, p. 8.

⁹ L'espressione viene adoperata da Condorcet nell'opuscolo *Aux amis de la liberté sur les moyens d'en assurer la durée* (1790), in *Œuvres de Condorcet*, t. X, Paris 1847, p. 178-179.

6.

Mi riferisco in particolare al lavoro svolto, in ambito filosofico, da Ernesto Laclau e, in ambito più strettamente teorico-politico, da Chantal Mouffe. Parlare oggi della persona, dell'opera filosofica, della passione e dell'impegno politico di Ernesto Laclau¹⁰ è un'operazione difficile per chiunque, in ragione della complessità e rilevanza della sua opera, e particolarmente dolorosa per chi, come chi scrive, gli è stato amico e si è confrontato con lui, in fasi diverse, da una sponda all'altra dell'Atlantico, a partire dalla fine degli anni settanta. Non posso dimenticare il nostro ultimo incontro a Parigi nel dicembre del 2013, entrambi impegnati in una commissione di concorso alla Sorbona insieme a Myriam Revault d'Allonnes, Pierre Rosanvallon e altri colleghi. Né la lunga email che mi ha inviato il giorno prima della sua morte improvvisa a Siviglia il 13 aprile 2014, impegnato in un convegno al quale avrei dovuto partecipare anch'io, ma a cui sono stato costretto a rinunciare all'ultimo momento. Il suo straordinario contributo alla comprensione filosofica e politica del nostro tempo, da decenni al centro della discussione internazionale, è venuto assumendo una crescente notorietà in Italia con la traduzione del suo libro del 2005 *On Populist Reason*, alla quale hanno fatto seguito le traduzioni del volume del 2000 (in dialogo con Judith Butler e Slavoj Žižek) *Contingency, Hegemony, Universality*, del libro del 1985 (con Chantal Mouffe) *Hegemony and Socialist Strategy* e del saggio del 1996 *Emancipation(s)*; e, per quanto riguarda Chantal Mouffe, la traduzione, oltre a vari saggi, di due libri di notevole rilievo: nel 2007 il volume del 2005 *On the Political*, nel 2018 *For a Left Populism* (pubblicato nello stesso anno da Verso).

In un intervento tenuto a Roma non molto tempo prima della sua morte Laclau ci presenta, nella forma chiara e sintetica dell'intervento orale, una sorta di "braccio secolare" o traduzione politica in actu dei suoi principali enunciati teorici: orbitanti attorno alle nozioni di conflitto, populismo, egemonia e alla loro radicale ridefinizione in chiave discorsiva

¹⁰ Riprendo qui alcuni spunti che avevo sviluppato nel saggio *Conflicto, populismo, hegemonía, Debates y Combates*, v. 5 (2015), Edición Homenaje. Ernesto Laclau, v. 2, p. 63-70.

e – qui sta il nucleo teorico della sua proposta – *anti-essenzialistica*. Senza questo assunto non si riesce a comprendere la caratterizzazione prettamente *politica* della sua nozione di populismo, in rotta di collisione con le versioni antipolitiche dei “populismi” che postulano il soggetto-popolo come un’entità già-data, già-costituita. In varie occasioni Laclau aveva sottolineato come il “sociale” si presenti nelle società contemporanee con un elevato coefficiente di complessità ed eterogeneità. Questo, tuttavia, non significa la scomparsa del conflitto tra capitale e lavoro che sta al centro della classica analisi marxiana del modo di produzione capitalistico, ma pone l’esigenza di ridefinirlo e ricontestualizzarlo in relazione all’“emergere di conflitti altrettanto radicali, quali quello ecologico, quello sui beni comuni come l’acqua, le frequenti rivolte su scala planetaria contro l’esclusione e la marginalizzazione sociale”. Il problema che allora si pone è “l’articolazione politica di questi conflitti”: pensare la politica significa, pertanto, pensare una “pratica egemonica” capace di ricomporre in una strategia unitaria un complesso di differenze, polarità conflittuali e varietà di domande altrimenti destinato alla dispersione.

Un tale programma teorico di ripresa e riformulazione complessiva del concetto gramsciano di egemonia – portato avanti grazie allo stretto sodalizio intellettuale con Chantal Mouffe, le cui riflessioni sul “politico” rappresentano un apporto originale e un complemento indispensabile dell’opera di Laclau – viene presentato come “postmarxista” già nel 1985: con la pubblicazione, prima della caduta del Muro di Berlino, del loro *Hegemony and Socialist Strategy*. In questo libro importante (e assai influente sulla discussione internazionale) la teoria dell’egemonia elaborata da Gramsci nei *Quaderni del carcere* viene per un verso assunta come *turning point* di una rottura con l’“economicismo” di Marx e di una revisione di fondo della concezione leninista della politica, per l’altro come base di partenza da riformulare nei termini di una “teoria del discorso”.

La riformulazione del concetto di egemonia proposta da Laclau (e Mouffe) è ottenuta tramite una sapiente logica combinatoria, capace di coniugare e ibridare, non senza nodi irrisolti e campi di tensione interni, quattro coordinate teoriche diverse: la linguistica di Saussure, la psicoanalisi lacaniana, il lascito gramsciano filtrato dalla *coupure épistémologique* di Althusser, il poststrutturalismo (nella versione di Derrida, piuttosto che di Foucault) e il *cultural turn* (assunto, con cospicui

emendamenti, a partire dalla seconda fase dei *Cultural Studies* e dei *Postcolonial Studies* britannici, nella versione di Stuart Hall). E il risultato di questa *ars combinatoria* è la riconduzione delle classiche coppie economia/società, comunità/cultura, politica/egemonia alla *Discourse Theory*.

"Discorso" è, dunque, la parola-chiave del programma teorico di Laclau: assunto, si diceva, antiessenzialistico che dissolve ogni centralità precostituita, costituendo la soggettività politica dentro un gioco egemonico imperniato su una logica di inclusione/esclusione, apertura/chiusura. La presa di congedo dalla prospettiva fondazionalista (anche nelle sue varianti marxiste) comporta una conseguenza decisiva spesso trascurata dalle critiche provenienti dalla scienza politica *mainstream*. Il Soggetto non precede né istituisce il discorso, ma è al contrario il prodotto di un meccanismo di 'soggettivazione' operato dal discorso stesso: o, per essere più precisi e conformi al lessico laclausiano, dalle pratiche discorsive. In altri termini: in principio non c'è il Soggetto ma la Relazione, intesa non come "the name of a *given* relational concept"¹¹, ma come una costellazione di azioni e di pratiche relazionali da cui i soggetti sono sempre costituiti. In questa costellazione, scena primaria della società, non si danno identità sostanziali (né di segno individualistico né di segno comunitario) ma dinamiche conflittuali policentriche fra irriducibili *differenze*. Sta qui la ragione per cui, sempre in conformità all'assunto antiessenzialistico, come non si danno soggetti individuali precostituiti (nel senso del contrattualismo moderno, da Hobbes in poi), non può darsi neppure, secondo Laclau, "società" come totalità presupposta o gemmazione spontanea (nel senso di Durkheim o delle varie forme di olismo, da Aristotele ai *communitarians* contemporanei). Anche per Laclau, come per Cornelius Castoriadis, la società non esiste se non come "istituzione immaginaria". Quello che i sociologi e gli antropologi culturali chiamano "legame sociale" è in realtà il risultato contingente di pratiche discorsive la cui logica coincide sempre con una strategia finalizzata alla dominazione.

¹¹ E. Laclau e C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London 1985, p. 93.

La nozione di "discorso", allora, lungi dal risolversi in una modalità linguistico-comunicativa, sta ad indicare la costruzione di un contesto relazionale di senso il cui epicentro mobile e la cui posta in gioco sono rappresentati dalla questione del potere. Ma qui abbiamo un altro passaggio decisivo della teoria di Laclau: come non ha più senso, a partire da tali premesse, distinguere fra logica e strategia (dal momento che il potere non è una sovrastruttura ma un fattore costitutivo interno allo stesso linguaggio), così perde di significato la distinzione foucaultiana fra pratiche discorsive e non-discorsive, "parole" e "cose", linguaggio e prassi. L'ordine del discorso si presenta, sin dal suo ordito grammaticale e sintattico, come un *plesso inestricabile di dimensione materiale e sfera simbolica*. In tale prospettiva, non solo la struttura sociale ma la stessa "economia", sottratta alla sua oggettività feticizzata, viene a presentarsi come una complessa articolazione di differenze relazionali e praticodiscorsive: aspetto per un verso intravisto da Marx tramite la nozione di "rapporti di produzione" ma per l'altro cristallizzato in una topica ancora classica, imperniata sulla distinzione fra struttura di base e sovrastruttura. La teoria del discorso giocata sulla coppia significante/significato risolve l'aporia inerente alla topica marxiana, nel momento in cui la dimensione simbolica del "senso" e della "cultura" scende dal piano sovrastrutturale per innervarsi nel tessuto delle pratiche costitutive delle stesse relazioni "materiali".

Ma – e sul peso di questo *ma* non si insisterà mai abbastanza, pena il rischio di una banalizzazione quasi caricaturale della posizione di Laclau – non si dà nessun contesto discorsivo in grado di porsi come una totalità satura in cui il "segno" si compie nel "senso", in cui i significanti risolvono in sé tutti i possibili significati. Risiede qui la funzione decisiva svolta nella riflessione di Laclau da un *leitmotiv* particolarmente sofisticato e concettualmente arduo, al quale possiamo qui appena accennare: il tema del "significante vuoto". Il carattere costitutivamente parziale di un "ordine del discorso" la cui logica è sempre strategicamente orientata inchioda quell'ordine al destino ineluttabile della parzialità e della contingenza.

Solo alla luce di queste premesse si comprende l'enunciato a prima vista provocatorio di Laclau, che afferma la perfetta coincidenza di populismo e politica (lo troviamo già nell'ultimo capitolo della sua prima

opera *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism-Fascism-Populism*, apparsa nel 1977, e successivamente sviluppata nel primo capitolo di *Hegemony and Socialist Strategy*). Al pari del discorso, anche il significante "popolo" si presenta come qualcosa di simile a quella che i matematici definiscono una "formula insatura": un significante suscettibile di assumere, di volta in volta, questo o quel significato, ma mai di totalizzare in sé tutti i suoi significati possibili. E tuttavia, quanto più quel significante è vuoto, tanto più esso deve logicamente e strategicamente presentarsi come totalità. Per questa semplice ma decisiva ragione il significato nascosto del "popolo" come costrutto politico va sempre rintracciato nel suo implicito – rimosso, ma proprio per questo freudianamente costitutivo – rimando a un "reietto", a un resto escluso: donne, schiavi e stranieri rispetto al *demos* greco, la *plebs* rispetto al *populus* romano. E, guardando alla democrazia più antica della modernità, chi potrebbe negare il carattere non descrittivo ma performativo della formula "*We, the People*"?

Ma, trascorrendo dagli enunciati teorici a quelli più propriamente politici, l'obiettivo perseguito da Laclau è quello di una saldatura fra populismo e democrazia radicale, guidata da una strategia egemonica volta a travalicare la frontiera che separa il popolo dal suo resto operando una traduzione della logica differenziale (l'insieme delle domande disperse rivolte al potere) in una "logica equivalenziale" che allinea quelle rivendicazioni attorno a un "significante vuoto": nella lucida consapevolezza che anche l'operazione più democraticamente inclusiva produrrà sempre e comunque un resto: cifra della contingenza di ogni pratica egemonica e, al tempo stesso, garanzia di apertura dei conflitti e delle dinamiche di cambiamento. Una tale opera di traduzione non può mai risolversi in una soluzione o neutralizzazione del conflitto, ma implica sempre la costruzione di una frontiera antagonistica tra "popolo" e istituzioni.

"Politica radicale per me è la costruzione politica del popolo", ha dichiarato più volte Laclau. Ma la costruzione politica del popolo è al tempo stesso dentro e fuori lo Stato: dentro lo Stato, in quanto conflitto per il riconoscimento degli interessi particolari; fuori dello Stato, in quanto "contesta il monopolio della decisione politica". Per questa ragione la politica populista non va confusa con alcuna forma di "plebiscitarismo",

ma postula al contrario un intreccio dinamico di democrazia diretta e democrazia rappresentativa: ed è appunto a tale intreccio che Laclau conferisce l'impegnativo sintagma di "democrazia radicale".

Per concludere. Si sono sottolineati spesso e volentieri i rischi di prevaricazione, intolleranza e riduzione della libertà impliciti nella costruzione di un'idea populistica di Nazione. Preoccupazioni tutt'altro che infondate. Alle quali Laclau, tuttavia, ha spesso replicato sottolineando che nei sistemi democratici occidentali la retorica improntata a "significanti vuoti" come Libertà, Civiltà, Giustizia corrisponde a sua volta a una strategia pratico-discorsiva che, dietro gli enunciati dell'universalità, produce specifiche forme di discriminazione ed emarginazione. Il vero rischio della teoria del populismo di Laclau, spesso trascurato dai critici, è invece di natura diametralmente opposta: e investe la fragilità del progetto di ricomposizione di differenze che, nella nuova costellazione globale (comunque la si interpreti o rappresenti), appaiono difficilmente omologabili a un'idea di popolo e di politica confinata al paradigma nazionale.

Ma – al di là delle riserve critiche di chi, come me, non si riconosce nella "ragione populista", pur avvertendo la necessità di sottolineare la *dissonanza cognitiva* prodotta dal diverso uso del lemma "populismo" o dello stesso termine "patria" in Europa e in America Latina, distinguendo fra il populismo politico iberoamericano e il neopopulismo mediatico e xenofobo europeo – resta da riconsiderare la complessità teorica e la serietà del problema posto da Ernesto Laclau. La prospettiva antiessenzialista del suo programma teorico non ha difficoltà ad accogliere la *pars destruens* di quella grande tradizione di pensiero europeo che, da Hobbes a Kelsen (ma anche da Weber a Luhmann e allo stesso Habermas), nega l'esistenza sostanziale del "popolo", ponendo come punto di partenza una moltitudine di singolarità e di differenze. Ma mentre nella loro *pars construens* sia Hobbes che Kelsen traggono da quella premessa la conseguenza che il popolo è una costruzione giuridica, Laclau ritiene di concludere che, prima di essere un costrutto giuridico prodotto dal dispositivo neutro della sovranità e/o del sistema positivo delle norme, il popolo rappresenta una *costruzione politica*: senza la quale la vita e l'efficacia dell'ordinamento giuridico non avrebbe alcun senso.

Come negare l'inattuale attualità di questo messaggio?

7.

Molto resta, tuttavia, da discutere, rivedere e contestare.

In primo luogo, la questione della doppia anima della democrazia dei moderni: l'anima "madisoniana", con il principio di limitazione del potere, ivi compreso il potere del "popolo sovrano"; e l'anima "populista", con il principio della partecipazione. Da questa duplicità costitutiva discende la "perenne tensione interna al costituzionalismo occidentale tra *limitazione giuridica e responsabilità politica*" e, con essa, il rischio di due tendenze involutive: la democrazia senza diritti e i diritti senza democrazia¹².

In secondo luogo, la radicale differenza tra il populismo politicamente appassionato e coinvolgente di Laclau e Mouffe e il neopopulismo mediatico delle nostre società digitalizzate: dove non vi è costruzione bensì decostruzione dell'idea di popolo in una massa di individui isolati e ridotti, a dispetto dell'illusione di acquisire protagonismo attraverso la rete, a mera *audience*. Come in una sindrome spettatoriale neobarocca: *Spectator sum in hac scena, non actor...*

Quale destino, allora, per le poliarchie democratiche? Per tentare una rigenerazione della democrazia non vi è che una strada: prendere definitivamente congedo dal lessico della legittimazione/delegittimazione per lavorare a una ripresa del tema dell'autorità.

Questa ripresa deve però coincidere con una ridefinizione radicale del concetto¹³. Nell'attuale situazione di interregno, segnata da un *potere senza autorità* e da un'*autorità priva di potere*, occorre liberare l'idea di autorità dall'ancoraggio *all'arché*, al Principio-Principato, svolgendola nella direzione di una *auctoritas* intesa, secondo la sua etimologia, come un *augere*, un *augmentum*, una crescita e energia simbolica che procede

¹² F. Raniolo, *Democrazie sotto stress e tendenze illiberali*, in *Paradoxa*, vol. XIII, n. 3, 2019, p. 52.

¹³ Per una ripresa-ridefinizione del tema dell'autorità rimando alle considerazioni da me svolte in *Contro il potere*, Bompiani, Milano 2011.

autonomamente dalla dinamica delle relazioni cooperativo-conflittuali del corpo politico. Si tratta, in altri termini, di ripensare il motivo machiavelliano di una repubblica generativa, libera e coesa, in grado di costituire un orizzonte di senso per l'agire individuale e collettivo.

Ma, spostando ora il *focus* dell'attenzione sul nesso tra filosofia, politica e storia, occorre pensare a un processo di costituzione di soggettività capaci di operare – sulla scorta dell'importante distinzione introdotta da Aleida Assmann (*Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, il Mulino, Bologna, 2002) – una saldatura tra due diverse dimensioni della memoria:

(a) la *memoria-funzione*, nel suo doppio carattere selettivo, che trasmette i valori fondativi dell'identità, e costruttivo di senso per una collettività;

(b) la *memoria-archivio*, che conserva il non-funzionale, l'escluso, il "superato", ma con esso anche "il repertorio delle occasioni perdute", le alternative emarginate e sconfitte della storia individuale e collettiva o le possibilità inattuate, "sommerse" e rimaste allo stato di latenza.

Dentro una tale visione stratigrafica del tempo storico è urgente ripensare anche il tempo della politica e dei suoi spazi d'azione: al di là della classica antitesi tra linea e circolo, ciclo e freccia del tempo.

E, a partire di qui, elaborare una contro-strategia in grado di frenare e invertire una deriva della democrazia che appare oggi sempre più segnata dalla sindrome populista.

Bibliografia

ASSMANN, A. *Ricordare: forme e mutamenti della memoria culturale*. Bologna: Il Mulino, 2002.

CONDORCET. *Aux amis de la liberté sur les moyens d'en assurer la durée* (1790). In: _____. *Oeuvres de Condorcet*, Paris, 1847. Tomo X.

DE MEIS, A. C.; MEIS, F. *Il Sovrano: Saggio di Filosofia politica con riferimento all'Italia*, a cura di Benedetto Croce. Bari: Laterza, 1927.

DIAMANTI, I.; LAZAR, M. *Popolocrazia: Le metamorphose dele nostre democrazie*, Bari, Laterza, 2018.

FERRRERO, G. *Potere: I geni invisibili della Città*. Milão: SugarCo, 1981.

FERRRERO, G. *Genealogie dell'Occidente*. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.

KOSELLECK, R. Z. *Studien zur Historik*. Berlim: Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985.

MARRAMAO, G. *La passione del presente: breve lessico della modernità-mondo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

MANIN, B. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

MANIN, B. *Principi del governo rappresentativo*. Bologna: Il Mulino, 2010.

MARRAMAO, G. Conflicto, populismo, hegemonía. In: LACLAU, E. *Debates y Combates: Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2008.

MARRAMAO, G. *Contro il potere*. Milano: Bompiani, 2011.

MARRAMAO, G. *Dopo il Leviatano: individuo e comunità*. Torino: Bollati Boringhieri, 2013.

MARRAMAO, G. *Passaggio a Occidente*. Torino: Bollati Boringhieri, 2009.

MARRAMAO, G. *Potere e secolarizzazione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

MEIER, C. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Berlim: Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.

MEIER, C. *La nascita della categoria del politico in Grecia*. Bologna: Il Mulino, 1988.

RANIOLO, F. Democrazie sotto stress e tendenze illiberali. *Paradoxa*, v. XIII, n. 3, 2019.

Literários

Breves considerações sobre *Verso versus Universo, ou Antiteses sobre o anticonceito do Antipoético*

Leda Tenório da Motta¹

Parece que estamos diante de um longo poema em prosa, na vertente cósmica, a lembrar, de saída e remotamente, *Eureka*, de Edgar Poe, até pela força dos títulos, o de Poe sendo subintitulado: *An Essay on the Material and Spiritual Universe*. Não é pouco, em matéria de fonte criticamente presumível, quando se sabe que Valéry notou que Baudelaire, até para ser Baudelaire, amou Edgar Poe até o plágio.

Numa referência mais próxima, formalmente, o texto parece referir *Galáxias*, de Haroldo de Campos, mas saturando-se, até o esquematismo, da pontuação que o fluxo haroldiano recusa, e assim confirmando a suposição crítica da desleitura e da influência. De fato, ele conspira com a sedição haroldiana, quer dizer, respira junto, quando se alonga tanto em seus desenvolvimentos, ainda que, neste caso, as enunciações surjam infinitamente seccionadas, diferentemente do que acontece com o débito vertiginosamente cursivo de Haroldo. Transforma-se assim a expansão em montagem.

Tematicamente, e ainda na linha Haroldo, quando intercepta Mallarmé, teríamos aí uma retomada da moderna reflexão sobre a relação arbitrária entre as palavras e as coisas, donde o Verso e o Universo. Melhor dizendo, *Um lance de dados*, tal como o entendeu seu tradutor brasileiro, que muito associou a poesia da Física à física do poema, tratando das precipitações sintáticas mallarmeanas, que também vão ao acaso, como os corpos no espaço, transidas entre azar e constelação. Donde também

¹ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

este outro álbum haroldiano, da última fase, sempre em torno das relações entre a natureza e a arte, que é *A máquina do mundo repensada*. Mas novamente, no caso do texto de Marco Calil, com a diferença de um abuso da sintaxe mais escorreita, da armadura mais analítico-discursiva, das amarrações mais supostamente controladas, do uso mais diagramado da página, para, no fim das contas, um não sistema e uma maior falta de ar. A propósito, sabe-se que Francis Ponge, de que Haroldo é entre nós um raro cultor, pensou, inicialmente, em chamar *A falta de ar* seu livro finalmente intitulado *La r ge de l'expression* – em português, talvez, a “gana”, o “repto”, o “desafio” da expressão –, que faz *pendant* com *Le parti pris des choses*, comensurando-se, assim, aqui também, os objetos do mundo e o desespero de dizer.

  inseparável de tanta insinuação de organização uma pletora de referências a discursos ordenadores como o da gramática e o do dicionário etimológico, e cuidados discricionários como o estabelecimento de glossários, índices, divis es capitulares e subcapitulares, numa outra onda de marcas de articulação lógica, que só pode resultar irônica no domínio previamente anunciado do anticonceito. Nós somos um fio e queremos saber a trama, escreveu Flaubert, ele também autor de uma cosmogonia derris ria chamada *Bouvard e P cuchet*. O fio condutor moderno desfaz-se em *nonsense*. Confirmando esse fracasso via Haroldo, aqui, a contradição do projeto caminha para a citação, lacrada na íntegra, de uma canção de Guillaume de Poitiers, que, nada mais nada menos, começa com esta declaração alusiva à falta suprema da linguagem e   poesia como sua remuneração: “farei um verso bem justo do nada”.

A presença de Mahmud Darwich, em meio a alguns outros nomes de poetas de um cânone ou *paideuma* pessoal, modulado a gr do do autor, na melhor tradição Noigandres, não deixa de lembrar as educadas relações de Haroldo com o Oriente, aquele el  goetheano de universalidade, em Mallarmé tornado elogio antichovino das palavras inglesas, que, na situação brasileira, provocaria uma nova expulsão dos poetas da *Politeia*, veja-se todo o escárnio dos sociólogos da literatura em relação à periferia querendo *make it knew*. Mas leva-nos principalmente a Adorno, uma vez que Darwich é o poeta do “holocausto palestino”, como francamente formula Godard, a demonstrar que, sim, sempre haverá poesia, enquanto houver o que não possa ser representado, e assim mesmo se represente.

Em suma, *Verso versus Universo, ou Antíteses sobre o anticonceito do Antipoético* deve ser um desses escritos com valor de manifesto de vanguarda, nesse sentido, um Manifesto Poético *Millenial*.

Modificando um pouco Mallarmé: a literatura aqui sofre outra esquisita crise fundamental.

Referências

CAMPOS, Haroldo. *Galáxias*. São Paulo: Editora 34, 2004.

CAMPOS, Haroldo. *A máquina do mundo repensada*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

VALÉRY, Paul. Situação de Baudelaire. In: _____. *Situações*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

MALLARMÉ, Stéphane. Crise de verso. In: _____. *Divagações*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010.

FLAUBERT, Gustave. *Cartas exemplares*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

PONGE, Francis. *Proêmes*. Paris: Gallimard Poésies, 1948.

MOTTA, Leda Tenório. *Céu acima*: Para um *tombeau* de Haroldo de Campos. São Paulo: Iluminuras: Fapesp, 2005.

Verso versus Universo, ou Antiteses sobre o anticonceito do Antipoético

Marco Calil¹

Prolegômeno lexical ou Jogos de linguagem

VERSO

1. verter (lat. *vertere*) = virar, volver, entornar, entortar;
+ lat. frequentativo (*-sare*) =
2. versar (lat. *versare*) = revirar, girar, ficar virando.

per_

1. perverter (lat. *pervertere*) = virar por completo, corromper
+ lat. frequentativo (*-sare*)
2. lat. *perversare* (*perversar*) = ficar virando por completo, enfiar

trans_

1. lat. *transvertere* = desviar, virar de um lado para o outro, estender-se
+ lat. frequentativo (*-sare*)
2. lat. *transversare* = atravessar

¹ Mestre em Estudos da Tradução pela USP.

_tio

1. versão (lat. *versio*) = mudança, virada
2. versão (lat. *versatio*) = alteração, mutação, virada

_bilis

1. lat. *vertibilis* (versível) = virável, variável, mutável, que pode ser virado
2. lat. *versabilis* (versável) = revirável, girável, meditável, do que pode se versar

_tus

1. vertido (lat. *versutus*) = que se vira, que se verte, versátil, astuto, engenhoso
2. versado (lat. *versatus*) = que se virou, que se versou, experienciado, habilidoso
3. *versus*

1. Do que se versará

*Do que dizemos, pois:
Nossa intenção é tratar (d)a Poesia e (de) seus tipos de poemas...
Averrois, Comentário médio à Poética de Aristóteles*

*de(ntro de) Jerusalém – digo,
dentro dos muros antigos...
Mahmud Darwich, de/em Jerusalém*

1.1. Ponham-se e oponham-se duas ideias: Verso *versus* Universo. Em tanto que presentifiquem *in absentia* multiversos de sentidos diversos já versados, seja sua oposição aqui valorada em tanto que uma mesma ideia alternada ou semantema binário de (UNI)VERSO para duas

versâncias localmente convertidas e controversas: as formas **a)** raiz $\sqrt{-vers-}$, e **b)** morfema {-vers-}. As formas **a)** e **b)** versam por universalidade duas disposições distintas, das quais se versará por *ad-versões* (anti-teses...) ao Poético, advertido (anti-Poético). A bem saber: seja feita uma diversão disto que se versará, que assim se diversem duas versões para as variações em (UNI)VERSO, diversificadamente atravessadas, isto é, irremediavelmente bilateralizadas.

1.2. Antitese um: Que se faça de menos da universalidade tét(r)ica do modo radical em-Um (uni $\sqrt{-vers-}$) por sobre o modo mórfico ({-vers-}), a eterna visão de Verso pela ciência que o versa, em nome do difícil reverso de que Verso versa mais e/ou melhor de que a ciência nele versada, além-Arte. **Antitese dois:** Que a versância mórfica do {-vers-}, sua antiarte anticientífica, obverta a univocidade e monologia do $\sqrt{-vers-}$, sua Ciência da Arte, inconversa e inconvertível. **Antitese três:** Que se divirtam e devertam em tanto que poderes lógicos di-vórticos e que se para-doxalizem em um universo sem Uni-Verso, em poemas sem nem A Poesia nem a *Poética*, nem processo nem procedimento, em *corpus* sem *organon*, cujos efeitos de reversão e adversão enfim se convertam, sem conversão nem convenção, em uma não-relação não-aniquilatória, a bem saber: não **a) por sobre b)**, mas sim **a) adversus b)**, antípodas equíparas inconversos.

2. Do versus

Quebrar o brinquedo
é mais divertido.
As peças são outros jogos:
construiremos outro segredo.
Os cacos são outros reais
antes ocultos pela forma
e o jogo estilhaçado
se multiplica ao infinito
e é mais real que a integridade: mais lúcido.

Mundos frágeis adquiridos
no despedaçamento de um só.
E o saber do real múltiplo
e o sabor dos reais possíveis

e o livre jogo instituído
contra a limitação das coisas
contra a forma anterior do espelho.

E a vertigem das novas formas
multiplicando a consciência
e a consciência que se cria
em jogos múltiplos e lúcidos
até gerar-se totalmente:
no exercício do jogo
esgotando os níveis do ser.

Quebrar o brinquedo ainda
é mais brincar.
Ludismos, Orides Fontela

Vede os crentes de toda crença!
Quem eles odeiam mais?
Aquele que quebra suas tábuas de valores,
o quebrador, o infrator: –
mas este é o criador.
Assim falou Zaratustra, Friedrich Nietzsche
tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho

2.1. A adversância de desconversação (a adversidade do *versus*) para as formas raiz $\sqrt{-vers-}$ e morfema {-vers-} significa dispor de duas ideias do dispor de ideias em-Dois: uma, ideogramática; outra, ideógrafa. Cada uma das quais corresponde à disposição, de um lado, uniposicional, idiótica e idólatra do ideogramático em $\sqrt{-vers-}$ e, do outro, versátil, semiótica e iconoclástica do ideográfico em {-vers-}. Definam-se localmente as ideias em jogo para «ideo-gramático» *versus* «ideo-gráfico».

2.2. Do ideo-grama *vis-à-vis* $\sqrt{-vers-}$, trata-se do direcionar-se ao «ir-ver-se-há...», ao sentido em «*vers-nach-in*», ao «há/não há em...» e ao «à» dada coisa, presente-a-si, auto-evidente, real em que pese seu *Gramma*. Literal, (t)auto-caracterizado, não-figurado, *Gramma* operacionaliza o de-screver, o su-por, o de-por: a causa que calça a ausência da presença da *inventio* e o final desvelamento de dada coisa *dita*-logo-refletida em-*Gramma*, reflexão senão pelo real dos *realia*. *Eidos, morphe, simulacra*

e todo arsenal analítico em Tópicas e Trópicas pró-fantasia científico-artística configuram-se e assim garantem estrategicamente como *summa genera* as fórmulas de conformação de ideias e averbação pelo Verbo em nome do decoro ao Traço original, Semblância intestinal, Identidade pré-proposicional: a p/Presença da p/Presença, que deforma Verso em Universo. Universo é a tecnologia de ponta da raiz $\sqrt{-vers}$ em Um-qua-Um-qua-Múltiplo. Eis, por acarretamento e por acidental necessidade, Verso radicado em $univ\sqrt{-vers}$ o segundo a Verdade, seu justíssimo e ajustado lugar *de jure*: só há Verso (Uni-Verso), que, em-Geral (*universaliter*), é o justo reflexo do ajuste, retificação e decoro de suas tópicas e trópicas *de direito*: o bom-bem torto, o orto-fantástico, o erro catalogado, a divânística *irraisonée* ignorada, outra redefinição da definição em tanto que Definição (cf. Averrois, bem como *Poética-sem-Poema*, e.g. Valéry, Agamben *et al.*).

2.3. Do que ideograma *vis-à-vis* $\sqrt{-vers}$ versa da libido para uma (est)ética de generalização, uniformização, universalização, tal que «*versar*» seja não mais que tratar dados em (se) tratando *de* dados. Eis, afinal, o comentário filosofal como Cura, clareza mental como Fármaco (cf. Avicena, Sidarta Gautama *et al.*). *Horror vacui*, desversatilização, naturalidade do temor à confusão e cultivo do perigo da mistura, ideograma *vis-à-vis* $\sqrt{-vers}$ gramaticaliza hiper-intérpretes, *capazes de abrir uma flor viva para identificar a podridão da raiz no aroma, julgando-te pelas tuas metáforas poéticas e pela tua liberdade de imaginar*². Contanto que se trate de Universo em Verso, haverá que haver ocasião prevista e pronta (mais ou menos oportuna, diferenciante ou repaginada) a Verso, no que Poeta é proprietário de direito da Poesia; Verso, propriedade de fato do Poético, em círculos do circo de definições (t)auto-hetero-(o)posicionantes. Logo Verso é outrora ou outra hora, jamais na tessitura de Universo, *impromptu*, agora. Se assim for, logo idos e jamais retornados serão escritos de *carmina de natura*, não de *natura de carmina*; *articuli*, não artigos. Se Romance como *dispositio* além-Literatura acabou por esfazer experiências não-*default* (re-verter, con-servar, servilizar) e formatar repertórios (co-merciar, re-petir, horizontalizar, orientar) de propriedade em propriedade, de decoro em decoro, de necessidade em

² Da presença da ausência, Mahmud Darwich.

necessidade (o autor no autor, o romance no romance, os dias nos dias), logo Universo como prescrição científico-estatística do Ser-Dado proíbe a potência do Verso como poetização artístico-estilística do Ser-Possível. Universo enraiza em-Terra o uni $\sqrt{-vers}$ =al *qua* Verso em-Conceito ou do Versável em Ciência-e-Arte, como na ideia de reprodutibilidade identitária e discrecionamento proprietário de dada Ciência ou Arte em dado histórico (d)e saberes-práticas que lhe(s) seja(m) próprio(s), proprietário(s), apropriado(s) ou apropriante(s)³.

2.4. Do ideo-grafo *vis-à-vis* {-vers-}, trata-se do encontro entre criador e criatura, da descrição do sonho do ser-segundo-se-sonha, da visão invisível da História em-Anjo, da per-visão do Ovo além-Galinha, do Grafo⁴. Figurado, com ou sem letras, Grafo arrisca *Gramma* ao sobrescrevê-lo em in-scrição, sobre-posição, im-posição: sem peso ou lastro, sem pé nem cabeça, sem chão nem condição, a presença da ausência do que nem se dirá nem se calará, a bem saber: a apresentação sem representação, *real(-)fict(i)o*. Clones, estrofes, metamorfoses, grotescos-arabescos e toda a intransigência e recusa a Con-formes Re-tornados são anticonceitos de deriva e derivação que inadmitem Tópicas e suas filhas, Utopias. São Atopia, em primeira e última desistência à In-stância, à In-strução, e a seus econversos perversos – De-strução, Ex-strutura. {-Vers-} é a promessa ideográfica que talvez avance, retorne e (a)guarde (pel)a ideia de Ideográfico, o que necessita (d)a neo-neo-barbárie de {-vers-}. Que a a-topia do {-vers-} é uma ideia de sentir-se estranho:

³ Como automentário, adversifique-se a refutação da *l'êtrité de l'être*, que atravessa os cadernos e cartas de Antonin Artaud, *versus* o Decoro de Continência, Contenção e Contentamento entre Verso-Mídia-Sentido *vis-à-vis* Coração-Expressão-Plataforma na pessoa lógico-anímica do Sujeito Lírico, operação reduzida em-Verso, por exemplo, na canção *Tune Thy Musicke to Thy Hart*, de Thomas Campion.

⁴ Refiro-me, a bem saber, por recitação direta e indireta, ao fim do capítulo IV, de *Da presença da ausência*, de Mahmud Darwich; às *Teses sobre o conceito de História*, de Walter Benjamin, e ao conto "O ovo e a galinha", de Clarice Lispector.

A VANGUARDA

por Cecilia Pavón

tradução de Clarisse Lyra e Mariana Ruggieri

Tenho um milhão de poemas para repassar
(além de um beijo na casa do sonho)
Não sei se existe a vanguarda,
mas o futuro é um beijo na casa do sonho.
Para escrever um poema é preciso sentir-se estranha.
Não sei se existe a vanguarda, mas agora estou
Escrevendo um poema em uma praça e sou feliz
(neste mundo de inimigos).
A vanguarda é ser feliz neste mundo de inimigos.
A vanguarda é a alma que viaja
desde muitos séculos atrás.
Me olho escrever e penso que minha letra manuscrita forma uma ânfora

um recipiente,
uma ânfora de barro
em outra dimensão.

2.5. Sentir-se estranho converte-se em (est)ética pelo *in barbara*, da atopia de *Allos* sem *Autos* que o aterre; barbar-izar, como-sempre-de-novo, *outr-ement*, por herdar heranças imprecidadas, sem qualquer testamento. Trata-se de ser e do Ser per-Vers-ado sem ideia de Universo, ser per{-vers-}o sem ser per $\sqrt{-vers}$ -o, isto é, sem o Ser nem ser das raízes do uni- $\sqrt{-vers}$ -al. Talvez a moral do Universo, isto é, seu Caráter Característico-Corforme-Concêntrico, por se ter assentado em uma Geometria e uma Aritmética dos Seres com altíssimo rendimento categorial e pre-visão real (onto-logia...), não teria se tornado mais que preguiça estilística, invencível senão em-Verso, que não é Ser, mas passou ao Ser (ao ser con)vertido e (con)versado em/de/para/com-Universo.

2.6. Que assim seja a oposição inconversa dos aqui definidos por imposição «ideo-gramático» *versus* «ideo-gráfico». A adversidade do *versus* não coincide com a deferência à diferença «prosa *versus* verso», mas com a autoridade da diferença que paradoxaliza e indefere o que *pode-ser-não-sendo*. O poder-ser-não-sendo, sem para-doxo nem

re-citação, indefere por estar (a)fora de qualquer espaço-tempo que o contenha ou difira, de qualquer definição que o termine, de qualquer categorização que o transvalore. Trata-se de *im*-poder, de *im*-possibilitar *im*-possíveis (Artaud, Deleuze, Hijikata). Eis, portanto, a impropriedade do anticonceito de Antipoético, vertido da relação de propriedade de Verso para Poético: a autoridade desta relação, no entanto, vai desautorizada, contanto que Verso não tem capacidades *em* Universo, senão *de* Universo.

2.7. Diante de Verso, não haverá propriedade na propriedade, apropriação na apropriação, uni $\sqrt{-vers}$ -al no {*vers*-}o: versatilidade é conversância sem identidade da identidade de Uno-em-Verso (sua mútua ou inter-conversão) e de seu reverso multiplicadamente universal, o multi-verso (o Um do {*uni*-} e d«o» {*multi*-}, sua convergência entre pares...). O ideogramático jamais apre(e)nderá que, de dado ponto descentrado de-Universo, advenham em-Verso marianos a versar rumo à satisfação que reverta o que Universo fez de Verso. Da impropriedade do lugar, da presença da ausência ou da ausência da ausência que arrase a Terra de suas discrições e descrições tópicas e típicas (a Origem da Origem, a Casa da Casa), que as desenraíze e as desole de seus fundamentos que plataformizam seriações de contrários mutuamente autoidênticos e desnecessários (o Exílio do Exílio), versa-se, enfim, em:

NATURA ET ARS
por Adília Lopes

Uma floresta é um labirinto?
um deserto pode ser *rocaille*?
a vida é um romance?
o mundo é um palco?
um florete é uma flor?
uma serpentina é uma serpente?

Imagino o fim da Terra assim
todas as casas e todas as ruas
desaparecem
assim como todas as pessoas
graças a um cataclismo
sobrevivem apenas os telefones

as baratas e as listas dos telefones
marcianos nos dias a seguir
tentam interpretar a lista dos telefones
os marcianos não estabelecem uma relação
entre os telefones e a lista dos telefones
mas entre a lista dos telefones e as baratas
e essa relação é plenamente satisfatória.

3. Do Universo

*make us
apart from
this universe
of solutions, this location
of solutions
anti-family, anti-björk*

*o Universo
– boto, bruto, bronco –
sitia-nos.
Estrelas negras, Primo Levi*

*Credo quod diabolus est in illis poetis. Ipsi
destruunt omnes universitates. Et audiui ab
uno Antique Magistro lipsensi qui fuit magister
XXXVI annorum, et dixit mihi, quando ipse
fuisset iuvenis, tunc illa universitas bene
stetisset, quia in XX miliaribus nullus poeta
fuisset.*

*Ergo debemus deum orare quod moriantur
omnes poetae.*

*Epistola XLVI, Magister Cunradus Unckebugk
Epistolae Obscurorum Virorum*

*o São inveja a febre de quem arde
Provérbio árabe*

3.1. Universo que, de Verso, versa de/em/por-Visão (*naẓar, theoria*) serve a Exílio. *Se olhares para trás, só verás / o exílio de teu olhar para trás*⁵. Ao situar Verso por re-visá-lo, Universo sitia Verso por pré-Visão. Universo isomeriza Verso em sua atomicidade $uni\sqrt{-vers}=al$; solidifica e soluciona o que amb-ula pelo Verso em nome de dever-devir Universo. Universo, por conversão e conversação, con-sula Verso, a quem passa a representar, *in absentia*, com as melhores das intenções (*de, in, fī...*).

3.2. Assina-se a Angelica Kauffman de 1782 o quadro *Allegory of Poetry and Music*. Duas mulheres investidas de antigos vestidos e revestidas de conceitos enrustidos sentam-se juntas: à direita, Lira e Louros; à esquerda, tabuleta e caneta. Uma parece sussurrar aos ouvidos da outra. Os olhos da Poesia encaram o centro da Visão fixamente. Seus olhos veem pausadamente o Pouso do Olhar; em sua boca, um *quasi*-sorriso. O círculo que enquadra Poesia e Música é o desrespeito do respeito ao Centro: o Centro supervisiona, ainda que levemente deslocados à esquerda, o bom arranjo dos elementos visados, deferencialmente diferidos, irresistíveis ao êxtase da *stasis* do *status* de bem Vistos e Quistos. Irresistíveis, já que existentes, já que estando-Aí, universalmente e para sempre visíveis, realizados em-Visão. A continência da delimitação, a nitidez das figuras e a imobilidade da fotoficção servem à pré-Visão de Universo a Verso. Pedir vista à Visão é o crime de estado à burocracia do Juízo do Panóptico teórico: afinal, não há que haver pintura sem olhos, poeta sem *Logos* e músico sem ouvidos, o que obedece à lei visionária do Corpo com Órgãos, do *Corpus* com Cosmos e do $uni\sqrt{-vers}=al$ em-Universo. *Dichterin (Mystischer Kopf)* de 1917 de Alexej von Jawlensky, ainda que se servindo de paletas e pinceladas não-academicistas, justamente em tanto que figurando Poeta, serve por corolário à tecnologia óptica e ético-característica de *Allegory of Poetry and Music*.

3.3. Como refutação pictórica à *Alegoria da Poesia e Música*, sejam os quadros de Robert Motherwell de 1947 *The Poet* e a sequência de poemas visuais *Poema nº...* dos anos de 1950 de Onchi Koshiro. Não em-Univero senão em-Verso é que Poeta e Poema, assim como Anjo

⁵ Verso do poema "Faltava-nos um presente", de Mahmud Darwich, do livro *Leito da forasteira*.

e Ovo, manifestam-se: a antimatéria dos quadros é o imaterial (do) Antipoético ou a recisão do acordo irrevogável de Universo por sobre Verso, a conceptualização do conceito. Isto também serve à diplopia de Francesc d'Assís Galí ou de São Francisco de Assis em *Fransesc d'Assís* (1975) via *Càntic del Sol* (1975) de Joan Miró, cuja analogia com *O Poeta* de Motherwell impossibilita em suspenso a Visão-em-Um em-Universo de figuras antropogramaticalizadas segundo suas orto-descrições comunalizantes de nitidez, retidão e bom senso. Ainda em corolário *in barbara* ao quadro de Motherwell, a *Desert Moon* de 1955 de Lee Krasner bloqueia o nexos Uni-versal do servir-a-Figurar em-Figuração: a visão das figuras temáticas vai gravemente desfigurada, a menos dos títulos que as repõem em força de re-visão por de-posição ao que o Nome-da-Coisa de-signasse. Como extensão deste corolário *in barbara* bem serviria o *Retrato de um Filósofo* (1915) de Liubov Popova: a rostidade do rosto, e todas as sequências e consequências epistêmico-categorial-autorais daí, estão gravemente desfiguradas, sendo o esforço *ex machina* de uni-versalização o que repõe Disposição à Indisponibilidade do Rosto, da Revista e da geometria de Faces à *masquerade* antro-po-filosofante, por derivação, tematização, doação ou destinação do Id-em-Identidade, do s/Si-em-s/Si.

3.4. *Aesthesis* de *stasis*, trigonometria de quadrados de enquadrado e economia quadrática de enquadramento servem ao êxtase do Terror da Visão à doação ao Visível. Que Verso, assim como Som, vem *sem* exílio de Universo, *ex nihilo*, *Nonada*: são as obras inoperantes de Jin-Hi Kim, Keiji Haino, Min Xiao-Fen, Sainkho Namtchylak e Unsuk Chin. Que Verso e Som advêm sem Poesia e sem Música, sem proporções nem relações, sem escatologia nem soteriologia, sem harmonia nem pedagogia, cegos e surdos e inconscientes ao que os causa vida, manutenção e morte, ausentes do Si das propriedades em Descrição e em Definição. Se Ciência prevê Arte que a ela se subordina em Estudo e Teoria, Arte pré-vem à Ciência anterior à Lógica que a elas (digo, *Ciência*, em geral; *Lógica*, em particular) doa Corpo e Órgão: Arte não é Arte sem Ciência (princípio de pseudo-necessidade da Visão-em-Ciência), Ciência não é Ciência sem Arte (apontamento ao consulado do Cientista-à-Ciência-à-Arte, vampirismo tratadístico ou exploração científica da mais-valia artística – *exílio*). O pintar da Poesia e Música é o não-pintar da Poesia e Música,

nem ocultas atrás de Si nem ausentes na sua própria presença: na Visão da Poesia e da Música jamais houve Poesia nem Música, isto é, em-Poesia e/ou em-Música, senão pura e simplesmente Teoria, Vontade de Saber e Poder, Controle, Cálculo, Memória e Expectância. Não foi, *em tese*, nem por querer, nem por ver (teorizar), nem por esperar (querer-ver) que a singularidade original de Nô ou Butô pode indiscriminadamente Poesia e Música mais Cena e Dança agenciar: foi, *em lenda*, de indivíduos furiosos por cerejeiras ou trevas a dançar. Mas é a Visão-de-Nô ou de-Butô que e(x)ternaliza e ex-tende em-Identidade Nô e Butô de-Si, tradicionaliza-os, causa-os e calça-os na Previsão do Exílio em-Si. O que seriam eles sem Exílio, isto é, sem a distância infinitesimalmente aproximante e tangencial «d»o tratá-los *qua* tratá-«los»? Nem seriam, nem foram, nem serão em-Ser; nem nasceriam de Princípios, nem se engendrariam nem em formas nem em conteúdos, nem continuariam em-Tradição, nem viveriam vidas, nem obrariam nem boas nem más obras, nem modelariam exemplos, nem engendrariam gêneros, nem morreriam em-Fim.

3.5. Universo segue por engavetamento e acachapamento de Verso, isto é, acarretamento Lógico. Seu princípio de continência é o que a mãe de Marquesa de Sade, Madame de Montreuil, instrui à própria filha, a Marquesa de Sade, da situação de Verso: *Põem-se coisas diferentes em gavetas diferentes, pois têm naturezas diferentes. Não há o que discutir. Tomarei maior cuidado com terremotos e trancarei todas as gavetas. A menos disto, recite-se isto: (À poesia) Sítia teu sítio*⁶.

3.6. Universo que versa na e da Visão de Verso serve Si-*qua*-Outro. Narcísico, Universo é esoteria autoafetiva pseudo-secretiva com efeitos de superfície homo-hetero-afetivos (cf. as exoterias da Conversação, da Conversão e da Convenção, cujo segredo não é senão a perversão de Verso em-{Co-}). Universo ama-odeia a si em (t)auto-hapticidade, ama-odeia sua própria homo-hetero-afetividade, sem, no entanto, admitir, temente à caosmose, que *tudo que há em ti / de Narciso / te deseja / não havendo cerca acerca de ti / que te proteja / da noite de tua obsessão infinita*⁷. O

⁶ Recito os fragmentos citados, respectivamente, de *Marquesa de Sade*, de Yukio Mishima e do longo poema "Estado de sítio", de Mahmud Darwich.

⁷ Versos do poema "Damasceno colar da pomba", de Mahmud Darwich, também de *Leito da forasteira*.

vislumbre de Visão é chão, vão e separação visionárias (suas t(r)ópicas inclusas, e.g. Pátria, Mátria, Retorno, Pertença, Gênero, Naturalidade, Molde, Dever, Caber etc.), as quais Visão visa neuroticamente sem re- ou dis-solver sua auto-imolada fenda e o melado do drama que dela decorre: *olha / para trás, que sonho encontrarás, vai / a qualquer este ou oeste que mais te vão me exilar, / que mais um passo do leito me vão afastar, / e dos meus tristes céus*⁸. Talvez seja a Visão o anfiteatro tragicômico em que as peças do jogo de improvisação se mascarem da certeza providencial e radical de que, por princípios acústicos e óticos *proprissime, naturalissime*, de-Verdade, por ultimato instrumentalizados (tecnologia...), a causa-efeito da Visão poderá suturar natural e eventualmente a fenda casuística que o justo vislumbre da Visão não cessa de abrir: o vidente do visto, o real do fantasmal, o dado do ficto. Visão em Universo converte-se radical e profundamente em Alucinação universal, inconsciência na e da ciência da Ciência (*con-scientia*) de sua própria accidentalidade e de sua imprópria necessidade.

3.7. Em iluminura ao *Hortus Deliciarum* (ca. 1180), de Herrad de Landsberg, abadessa de Hohenburg, encontra-se o *néctar das várias flores colhidas das Escrituras Sagradas e das obras filosóficas*. A Filosofia, rainha e regimento, fica no centro. Ela vai coroada de três cabeças: *ethica, logica e physica*. Abaixo dela, sentam-se Platão e Sócrates, que escrevem, um diante do outro. Do círculo da Filosofia, decorrem sete câmaras circulares, dispostas em simetria ao seu redor. Estas são as Sete Artes Liberais, inspiradas pelo Espírito Santo: Gramática, Retórica, Dialética, Música, Aritmética, Geometria e Astronomia. Abaixo do centro, na parte inferior da iluminura, há quatro homens sentados em mesas: são os Poetas ou Mágicos, fora dos limites da figura, além do regimento da Filosofia. Segundo o texto, eles são orientados e ensinados por espíritos impuros, produzindo meras fábulas, sofismas, poesia frívola ou feitiços mágicos. Criaturas aladas obscuras (representação *default* do demônio) e não pombas brancas (Espírito Santo) de seus ombros sussurram-lhes aos ouvidos. E iluminura afora, ou seja, fora do reino de *Universalía* – para

⁸ Versos do poema “Esperei ninguém”, de Mahmud Darwich, também de *Leito da forasteira*.

além do domínio radicado em sua figuração racional (isto é, enraizada, filial, nacional) – dos céus choverão línguas de fogo e das torres de astros serão lançados em-Queda anjos-demônios do Céu da Babilônia de Versilalia. E mais além ainda, no Extremo Oriente do Verbo, cavaleiros mas poetas em-Flor ainda haveria, da trindade cavalaria-poesia-galanteria que os engendraria.

3.8. Universo que versa na e da Visão de Verso serve (a) Exílio, isto é, (à) Eterna Cisão positivo-negativa Cosmos-Caos, vislumbre da Luz temente ao Escuro, esperança da Razão e de sua irmã siamesa Loucura pela separação que as matará ambas, em potência e ato, na própria feitura de sua terapêutica diferença, alternas eternas de suas seções retas e teorizações paralelas que as condenam a se uni-versarizar mutuamente. Universo sem {uni-} é, por força de definição, *sem* Aristóteles, *sem* Averrois, *sem* Comentário: sem {syn-} nem {cis-} para os temas e para os últimos frangalhos diminutos de suas ciências e artes aos pedaços, por usura de escopo, impertinência da pertença, vício de (re)citação e abuso de definição (*Analíticos, Lógicas, Poética*).

3.9. Em dado solo, isto é, *topos*, Universo doxografa Verso, Verso cujas raízes se exilam do solo do Exílio, afinal intransplantáveis; fibras de coração cujo peito não rejeita, não havendo que haver coração no peito, peito no peito, nem coração no Coração. Que a Verso, enfim, não há que haver nem raiz uni- $\sqrt{-vers}$ -al, nem anatomia normal, nem cartografia passional-sentimental a fundamentá-lo, solidificá-lo, organizá-lo. Universo exila Verso, *donc fait bien rangé*, no justo amor francamente moderno por *petites choses* (Arendt), versado no contentamento decadentista pelo confinamento modernista ao cenário dentre quatro paredes, entre cama e armário, mesa e poltrona, cão e gato, vaso de flor. Real e sentimental, bem quisto e bem visto, trata-se da tópica típica do (con)versar do canto humano, das indústrias (e) dos dias, dos anos mundanos, das comunidades e das identidades. Universo encaixa Verso bem justamente contra a prosa das etiologias épico-messiânicas da metafísica da Ida em Vinda, idílios de Retorno e mentira Prometida (Byung-Chul Han). Auto- e hétero-exílio, familiaridade e barbaridade, matricialização de pátria e mátria e sua perdição administrada são tauto(u)topias que homo-geneizam e en-gendram Verso em Universo.

Mas a isto recite-se disto:

*canto meu precisa tomar ar:
trova não é trovar,
nem prosa, prosear⁹.*

4. Do Verso

*As mães não querem mais filhos poetas.
A esterilidade dos poemas.
A vida velha que vivemos.
Os homens que nos esperam sem versos.
O amor que não chega.
As horas que não dormimos.
A ilusão que não temos.
As mães não querem mais filhos poetas.
Deram o grito desesperado das mães do mundo.
XIX, Presságio, Hilda Hilst*

*bem cientes das gentes, do amor, são os menos prudentes –
que assim, não para se iluminar, você tem que queimar,
que a noite de Buṭaynah assim se possa alumiar...
Jamīl-Buṭaynah e eu, Mahmud Darwich*

*nada me é mais remoto que minha língua de príncipes
de Damasco. sou o Primeiro dos perdedores. sou o
Último dos sonhadores, servo do Remoto. sou a
criatura incriada; sou ideia a Verso
sem chão, sem corpo
sem pai, nem filho
uma máscara... a Majnūn Leila, Mahmud Darwich*

4.1. Mas vem de Verso o impoder em in-édito de banimento, a desterrar (ex-sulare) Universo de seu próprio solo, que o assola. In-édito que (a)funda Universo, in-édito que dissolve a identidade do Exílio a Verso

⁹ Versos do poema "Soneto I", de Mahmud Darwich, também de *Leito da forasteira*.

a Verso-em-Universo. Do Verso que *à língua superou a identidade, à língua se vingou / da Ausência*¹⁰, convém catalogar suas impropriedades impossíveis, quais sejam: **i)** ausência de originação, direção e destinação, o que desola do Universo toda teorização; **ii)** altos índices de difração, efeito caracterizadamente mais *poiético* que o Princípio de Racionamento do Raciocínio, e **iii)** não-extensividade, o que, como provérbios e máximas, abrevia com plenitude e fulminação o próprio Princípio de Brevidade e Simplicidade da prosa de Universo (*tois psilois logos*). *Impossibilia* de Verso possibilitam, a uma só vez, a impossibilidade de sua não-relação a Universo e a possibilidade de ser, realmente, impossível, logo, por contradefinição não-contraditória, não-ser-Ser, não-ser-Assim, não-ser-Com, não-ser-Segundo etc.

4.2. Sejam, então, elencadas em-Verso suas impropriedades impossíveis impossibilitadas senão em-Verso.

4.3. A impropriedade **i)** é impossibilitada desde:

de Guillaume IX de Poitiers

<i>Farai un vers de dreyt nien</i>	<i>Farei um verso bem justo do nada:</i>
<i>Non er de mi ni d'autra gen,</i>	<i>Não em primeira pessoa nem outra categoria</i>
<i>Non er d'amor ni de joven,</i>	<i>Nem de amores nem de cavalaria</i>
<i>Ni de ren au,</i>	<i>De nada outro versaria</i>
<i>Qu'enans fo trobatz en durmen</i>	<i>Que me encontrou enquanto dormia</i>
<i>Sobre chevau.</i>	<i>Em cima da montaria</i>

<i>No sai en quai hora'm fuy natz:</i>	<i>Não sei em que hora nasci</i>
<i>No suy alegres ni iratz,</i>	<i>Nunca me alegrei nem me enraivesci</i>
<i>No suy estrayns ni sui privat,</i>	<i>Não sou exilado nem naturalizado</i>
<i>Ni no'n puesc au,</i>	<i>Nem posso ser mudado:</i>
<i>Qu'enaissi fuy de nueitz fadat,</i>	<i>Que fui em noite fadada arrebatado</i>
<i>Sobr' un pueg au.</i>	<i>Em cima dum monte escarpado.</i>

<i>No sai qu'ora'm suy endurmitz</i>	<i>Não sei que se estou dormindo</i>
<i>Ni quora'm velh, s'om no m'o ditz.</i>	<i>Ou acordado, a menos se informado</i>
<i>Per pauc no m'es lo cor partitz</i>	<i>Por pouco meu coração não foi partido</i>

¹⁰ Do poema dedicado a Salim Barakat, "O curdo de seu só tem o Vento", de Mahmud Darwish, do livro *Não te desculpes pelos teus feitos*.

<i>D'un dol corau;</i>	<i>De uma dor mortal</i>
<i>E no m'o pretz una soritz</i>	<i>E nada me vale um rato</i>
<i>Pei sanh Marsau!</i>	<i>Por São Marcial!</i>

<i>Malautz suy e cre mi murir,</i>	<i>Ando mal e pareço morrendo</i>
<i>E ren no'n sai mas quan n'aug dir:</i>	<i>E disse nada sei senão do que vão dizendo:</i>
<i>Metge querrai al mieu albir,</i>	<i>Chamarei médicos ao meu bel-prazer</i>
<i>E no sai cau;</i>	<i>Sem saber qual deles escolher</i>
<i>Bos metges er si'm pot guérir,</i>	<i>Bom médico é se me curar</i>
<i>Mas non, si amau.</i>	<i>Mau, senão, se piorar</i>

<i>Amigu' ai ieu, no sai qui s'es,</i>	<i>Tive amiga minha, minha desconhecida,</i>
<i>u'anc non la vi, si m'ajut fes;</i>	<i>Que de minha parte nunca vi na vida,</i>
<i>Ni'm fes que'm plassa ni que'm pes</i>	<i>Nunca me fez nada de agrado nem de pesado</i>
<i>Ni no m'en eau,</i>	<i>Nem eu teria ligado</i>
<i>Qu'anc non ac Norman ni Frances</i>	<i>Que nem mulher normânia nem franca</i>
<i>Dins mon ostau.</i>	<i>deixo dormir à minha anca</i>

<i>Anc non la vi et am la fort,</i>	<i>Nunca vista mas tão amada</i>
<i>Anc no n'aic dreyt ni no'm fes tort;</i>	<i>Nunca me fez bem nem mal de nada</i>
<i>Quan non la vey, be m'en déport,</i>	<i>Sem vê-la, fico bem sem ela,</i>
<i>No'm pretz un jau,</i>	<i>Esquecê-la</i>
<i>Qu'ien sai gensor e bellazor,</i>	<i>Sei de outra melhor acabada</i>
<i>E que mais vau.</i>	<i>E melhor que ela.</i>

<i>Fag'ai lo vers, no say de cuy;</i>	<i>Foi-me feito verso, não sei de quem</i>
<i>E trametrai lo a selhuy</i>	<i>E o mandarei a alguém</i>
<i>Que lo'm trametra per autruy</i>	<i>Que o mandará a alguém</i>
<i>Lay ves Anjau,</i>	<i>Lá em Anju</i>
<i>Que'm tramezes del sieu estuy</i>	<i>Que com a contrachave revém</i>
<i>La contraclau.</i>	<i>Até tu.</i>

4.4. A impropriedade ii) é impossibilitada desde:

de Robert Herrick

Delight in Disorder *Deleite em Desordem*

<i>A sweet disorder in the dress</i>	<i>Doce desordem no vestido</i>
<i>Kindles in clothes a wantonness</i>	<i>atiça nas vestes um capricho</i>
<i>A lawn about the shoulders thrown</i>	<i>Xale aos ombros revestindo</i>
<i>Into a fine distraction;</i>	<i>De loucura investindo;</i>
<i>An erring lace, which here and there</i>	<i>Renda errando; nisto, naquilo</i>
<i>Enthralls the crimson stomacher;</i>	<i>encantando carmim peitilho</i>
<i>A cuff neglectful, and thereby</i>	<i>Ignoto manguito, cá e acolá</i>
<i>Ribands to flow confusedly;</i>	<i>laços confusos a tremular;</i>
<i>A winning wave, deserving note,</i>	<i>Onda vencida, nota merecida</i>
<i>In the tempestuous petticoat;</i>	<i>na anágua enfurecida.</i>
<i>A careless shoe-string, in whose tie</i>	<i>Descuido de cadarço, em cujo laço</i>
<i>I see a wild civility:</i>	<i>vejo urbana barbárie</i>
<i>Do more bewitch me, than when art</i>	<i>Que mais me encanta, que quando Arte</i>
<i>Is too precise in every part</i>	<i>é tão precisa por toda parte</i>

4.5. A impropriedade iii) é impossibilitada desde antiteses Outras: Que o agenciamento categorial do vocabulário greco-latino de Ciências e Artes em, por exemplo, Shakespeare, abrevia (*ensina mais que...*) as obras completas de Aristóteles sem a técnica do comentário iluminador-esclarecedor e didático-explicativo (*Comentário breve, médio, longo, Tratados ou Discursos de...*). Que o breve capítulo do causo de G.H. experimentar na língua a Barata morta no armário em *A Paixão Segundo G.H.* introduz, conduz, reduz e encerra, isto é, é mais e-loquente ou diz *mais* a menos de toda a longa exposição da Questão Animal e do *downgrade* de classe ontológica anti-humanista pós-estruturalista (Deleuze-Guattari, Derrida, Preciado, Haraway), a que por corolário *Água viva* bem serviria e Stela do Patrocínio por extensões máximo-axiomáticas se doaria. Que Verso é o Último arquivo à Língua, sentida e sensível em sua maximalidade, não internada no usuário, mas externada em usos em-Divã (Do *diwan vis-à-vis šīr*). Que Verso prova ou desprova a verdade da falsidade auditada nos ditos e escritos de filósofos (Irmãos da Pureza); que um mesmo Verso varia em prosa ou verso motivos diversos (Ibn-Qutayba,

Alnuwayri, Al'isfahani et al.); Verso repete, em suma, o Sentido de uma sutra, isto é, uni-versaliza-a (*Lankavatara Sutra* e outras *Karika*); Verso é a lógica do sentido dos antigos (*Utagaruta*).

4.6. Dados os *impossibilia*, portanto, e *non-universaliter*, um Verso-Verso, isto é, um Verso-em-Verso, Verso-realmente-Verso ou Verso-não-Universo servirá, enfim, transversalidade. No entanto, se Verso é mais conciso, preciso e mais providencial, mais doador de matéria e relação via o *Logos* em sua máxima capacidade tática (lógica...), isto é, se é mais *versátil*, então por que não seria Universo aquilo-que-segue-Verso, por que não seria Verso *além*-Universo, nem *meta*-, nem *peri*-, nem para-(o-)Universal? Por que não seria Verso *Dominatrix et Matrix Scientiarum et Artium*, o impróprio ab-strato do *Logos qua* Universo *qua* Substrato, antecedido meristemático do Texto em linha reta ou torta: no caso, Universo *qua* caso casual e causado de Verso, Universal definido porque definhado da impotência impossível exo-gramaticalizada do curso do discurso de/em-Verso?

4.7. Verso supera em forma o Uno do Uni-verso, devindo Verso *qua* Um-Verso: (ir)radiação *contra* radiciação. Não se trata de vituperar o Uno e louvar o Múltiplo ambos *a priori* por libido de Múltiplo e horror ao Uno (e.g. filósofos da Diferença, diletantes de variedades e detratores de Obras), mas trata-se de delinear um princípio de dois Unos, de qualidades diversas a menos de seus valores aritméticos: um Uno que, por radiação, mutaciona a geratividade da radicalização do Uno (isto é, sua contração um-em-Um); outro Uno, Uni-versal, que sobrevive dos sis-temas de causa, diferença e co-presença, para assim enraizar Um-em-Um, Uno-*contra*-Múltiplo etc. Verso, ou melhor, Um-Verso é a suprema eficácia anti-Universal e antipoética sem previsão tecnoepistêmica, sem o Um-*qua*-Um (nem o *uni*- do uni-versal, nem o multi- do múltiplo). Um-Verso está fora da validação e da validade de Universo, podendo dele apropriar-se sem tempo, nem espaço, sem ocasião, nem mesmo categoria (e.g. da quantidade, da qualidade e da própria relação adversativa de Um-Verso *adversus* Universo).

4.8. Para dos lexemas e/ou dos efeitos discursivos de Universo e de *universalia* rumar a Um-Verso, reinicializar Nomes-de-Autor como *Carmina Burana*, Santíssima Trindade Tiantai, Shakespeare, Ibn Gabirol, Abu Nuwas, Sade, Cavafy, Lispector, Borges, Oulipo, ou até mesmo as disposições

criativas anônimas e anômalas (re-pertórios ex-perimentais...) a que se adscrevem rótulos de agudeza, engenho, *barrocque n'roll*, *variationes*, *badī*, *takalluf*, 風流, *fūryū* etc. A pesquisa vale igualmente a Versores que versavam por desorientadas direções e circunflexos ângulos, seus ([d]e)feitos de fábrica texto-tessitural perfeitos, justo pela dimensão temática deformada de seus (im)próprios estilos de (não-)discussão (e.g. Artaud, Negarestani, Sloterdijk, Sontag, Waddell).

4.9. Tal versância de In-versão de Um-Verso equivale em versatilidade e transversalidade a experimentos de atopização de Universo in-verso em Um-Verso. Trata-se, por exemplo, de deslocar Walter Benjamin de *Armas e munições* ao domínio de poetas alemães de direito (cf. Bianca Gonçalves em *Passaporte em casa* do Goethe-Institut São Paulo); de ler indiferencial e achadamente Lispector *qua* Heidegger, *qua* Kafka, seja em cursos de Filosofia Contemporânea, seja de Literatura Alemã (autora-pensadora transversátil, segundo mal entendo as considerações clariceanas de Kuniichi Uno e Hélène Cixous); de *Esse Cabelo* ser ensaio de Montaigne, não romance de Djaimilia Pereira de Almeida; de versar versos *em* ou *de* ou *fora de* Universo (e.g. Parmênides, *Carmina Aurea*, a cássida de Avicena; poemas de Nietzsche, de Arendt, de Laruelle; *Cadernos Negros*, de Heidegger; a tratadística lispectórica), dentre outras antilogias que arriscam, extra-vazam, ana-cronizam, con-fundem logo fundam, implexam logo pervertem Universo de sua matéria bruta e prima:

prosa versante de...

5. Apêndice

Évidemment, de l'art des deux cents prochains siècles, il faut parler comme d'un art qui n'aura pas eu lieu, non par impuissance mais parce que le futur radical sera la règle universelle qui lui donnera sa cohérence. L'Art futur est une uchronie performative. [...]

L'Art futur produit une œuvre qui n'aura pas eu lieu en vue de transformer une œuvre qui pourrait être produite même dans l'avenir.

L'artiste futur: D'un art qui n'aura pas eu lieu, *François Laruelle*

*Hoxe veño da Illa da Poesía, e no meu traxecto comprobei
como se devastou a dignidade humana.*

Só a Poesía nos pode sacar dos infernos que a intelixencia crea.

Existe o que nunca sucede / e está acendido / nas nosas formas.

*Ás veces penso que o Universo tivo que soñarse antes de existir;
esse paradoxo é a creación.*

A Poesía é a liberdade máxima do Universo.

Toda teoría ou clasificación sobre poesía estrélase contra a mesma poesía.

Transformar a linguaxe alí onde o medo colle forma de poder.

Sempre coa chuvia o sol fai um tecido extraño que nos pon sobre dos ombros.

Viaxe á illa das mulleres loucas, Alfonso Pexegueiro

5.1. Dado haver Versantes a Universo protestantes em-Verso, sem estético nem ético ao Po-ético; dado haver Versantes que fossem universos que de tudo versaria sem diferença nem categoria, logo haveria impossíveis anti-ciências ou anti-artes em potência antologizadas por antinomia e antimatéria. Haveria Versos sem a perversão de Uni-Verso, pervertendo o *planctus* realista-naturalista ao cortejar e efetivar, como em *Senão Luz, mais nada* de Mahmud Darwich, o *faltar / ciência / à diferença / entre viajante e via – a diferença / entre cantor e cantoria*. Anti-artes anticientíficas em-Verso, sem extração nem gênese (*ex nihilo, a-tópicas*), feitas de Ciências e Artes em Universo possibilitam-se impossivelmente em tanto que maus-tratos do sentido do bom senso do Sentido (cf. *Maus-tratos significativos* de Hiromi Ito), de explorar dada coisa em tanto que matéria bruta versante, isto é, traída de toda e qualquer universalidade que a abstraia. Talvez, então, e ao contrário do que se disse anteriormente, trata-se, afinal, de não quebrar, não infringir, não transgredir, que ou haver ou não-haver *quê no quê* talvez fossem irrelevantes: não se trata *de*, nem se trata *tout court*, não se *agit*, não se mexe, não se verte, não se reverte, não se *trata*, não se, não *senão*, não *não* etc.

5.2. Consequências inconsequentes desta irrealização artístico-científica (Anticiências, antiartes, anti...) seriam, por exemplo, Não-Botânica, Não-Performance, Não-Jazz ou Não-Comentário, do que metanarrativas de sistema de diferenças humano-animal-vegetal-mineral (rebatidas em protesto por Emanuele Coccia e Michael Marder), de não-sistema da não-per-sistência da Ação (rebatidas em humor ou terror por Kate Berlant, Tatsumi Hijikata, Shuji Terayama *et al.*), de re-missão por traço de repetição ao Jazz Novo/Livre em Jazz (rebatidas em irreprodutibilidade antitécnica por Otomo Yoshihide, Peter Kowald *et al.*) ou da sinceridade ingênua do pro-sear-de (rebatidas em anticomentário por Almaarri, Alshirbini *et al.*) são fina e finalmente ex-propriadadas do Si-do-Si, sem re-posição ou resposta u- ou orto-tópica de *topoi*, mais ou menos formalizantes, mais ou menos negativados, mais ou menos esvaziados, exilados de suas imagens práticas e operações conceptualizantes, auto/hétero-orientadas, *in presentia absentiae*, inclusive desde os próprios rebatimentos. Não se trata mais da identidade seja de Artista, seja de Cientista em função de sua Álgebra prático-teórica, mas de um antiente antiôntico impossível e antitético a Universo: nem Poeta, nem Cientista da Poesia; nem ator, nem diretor; nem planta, nem jardineiro, mas Versores, in-capazes senão de *designs* antissemióticos *in barbara*, desorientados senão em-Verso, em-Versar e em-Trans-versar: a bem saber: dobrar, redobrar, desdobrar, transbordar.

5.3. Uma tipologia Vers-átil através-além (*trans...*) da Visão-Universo (im)possibilita-se, enfim, imprópria e antiteticamente. Universo opera (pel)a efetuação do *re-al*, do maquetismo cognitivo, do vislumbre cenográfico, da feitura do efeito-Mundo. Da disposição *re-al*-ista da Filosofia Natural, sua técnica da ceno-grafia lógica de *Mise-en-Scène* categorial, deriva-se o Romance (as coisas nas palavras), o Jornal (os dias nas palavras), a Crônica (os dias nos dias), a Coluna (hora no agora), rumo ao Real cada vez mais categórico e categorial em-Pessoa, a Tempo, bem colocado (espacialização categorial) e bem dito (definição foto-ótica). Os gêneros da Ordem-do-Dia, os Sujeito (não-)líricos, a logorreia do ativista, as escritas do Isto-Assim-Aí-Agora, o escriturário e escritório do Si *qua* Referente(-)Diferente (*Papers, Journals, Relatórios, Interrogatórios, Confessionários, Acusatórios, Mea culpa* etc.), mas também uma certa imagem de Universal como Doação ao Pensamento das Coisas do-Aí

ou de-Então ou de-Outrora ou do-Porvir – todos di(s)centes verdadeira e francamente de Si em Si e do Si no Si, isto é, as tecnologias de Si (mesmo) e do Id-entitário, da presença da presença – são a efetuação Última em-Universo, suas Ciência e Arte primas: a Obra Completa, as variedades, o diferencial-integral. Para Verso, então, o avesso de Universo: a materialização antidiferencial e antideferencial de conceitos, imagens ou figurações reais e/ou fantasmais (real-no-fantasmal) deverá ser *de-cidida* (critic-ada) em sua materialidade e efetividade, mas não segundo Universo (tratar de, retornar, destronar, o dizer *de...*), senão segundo Verso (destratar, tornar, entornar, o desdizer *desde...*). Não se trata mais da diferença *real*, mas a divergência, a vergência, a versância potencial entre citar e recitar, tratar e versar.

5.4. Um antiexemplo (im)possível desta de-cisão parece repousar nas figurações hipervegetais asiáticas, na *ekhprasis* de coisas sem Alma, no cinema abstracionista e de seres microscópicos, ou mesmo nas renderizações visuais de dados eletromagnéticos de *corpus* microscópicos ou estelares, se e somente se extraídos de sua destinação para-o-Humano. Ao desativarem a transferência da escala dos dias e da visão de Vida e Morte em-Sujeitos humanamente possíveis, tais ocorrências parecem trair o Universal em *realia* a favor de uma de-geração Trans-Versal de *impossibilia* sem condições de (des) humana (im)possibilidade. Neste sentido, parece divertirem-se duas Visões em Verso versus Universo: uma de Universo, que con-verte ou re-verte a Visão do Invisível em Visível como Re-visão; uma de Verso, que verte e per-verte a Visão do Invisível em Visível como Alucinação (*allusein*, a menos de suas conotações universalmente clínico-psiquiátricas ou oftalmológicas).

5.5. Flauta de melodias inauditas, inaudíveis. Rebanho de poesias inéditas, ilegíveis. Pastora ignorante de ditos e escritos de ovelhas que não tange – gritos. De Alberto Caeiro, dos *Poemas inconjuntos*, temos:

A paz que sinto quando te vejo, pertence-me, ou pertence-te?
 Não, nem a ti nem a mim, pastor<a>.
 Pertence só à felicidade e à paz.
 Nem tu a tens, porque não sabes que a tens.
 Nem eu a tenho, porque sei que a tenho.

*Ela é ela só, e cai sobre nós como o sol,
Que te bate nas costas e te aquece, e tu pensas noutra coisa
indiferentemente,
E me bate na cara e me ofusca, e eu só penso no sol.*

Em *Pastora tocando flauta*, atribuído a Giuseppe Maria Crespi, a incógnita figura de mulher sem rosto dá costas às vistas da pintura.

Vária

José Donoso, la letra y el cuerpo

Cecilia García-Huidobro Mc¹

Se ha puesto de moda en estos tiempos distópicos el atractivo y algo snob ejercicio de hacer versiones en vivo de pinturas famosas que dan vuelta por las redes. Viendo algunas de estas recreaciones no he podido dejar de imaginar a José Donoso como un doble del cuadro *El bibliotecario* de Arcimboldo. Después de leer ensayos suyos, los libros autobiográficos y sobre todo sus diarios se me figura la personificación de ese señor adusto, de barba parecida a la suya que al borde de un cortinaje posa convertido todo su cuerpo en trozos de libros. Viendo algunas de estas encarnaciones no he podido dejar de pensar que para mí José Donoso es una suerte de doble del cuadro *El bibliotecario* de Arcimboldo. Después de leer ensayos suyos, los libros autobiográficos y sobre todo sus diarios se me figura la encarnación de ese señor adusto, de barba parecida a la suya que al borde de un cortinaje posa convertido todo su cuerpo en trozos de libros.

En febrero de 1962, por ejemplo, anota en su diario:

He leído una brutalidad últimamente: *Los premios* de Cortázar, que me pareció inteligente y frívola, y sin mayor pero. *Las afueras* de Luis Goytisolo-Gay; *Nuevas amistades* de García Hortelano; *Primera memoria* de Ana María Matute; *La región más transparente* y *Las buenas conciencias* de Carlos Fuentes; *Montevideanos* de Benedetti; *Uno* de Elvira Orphée; *El llano en llamas* de Rulfo. Creo que eso es todo: ahora tengo a *Stiller* y *Salka Valka* de Laxness. ¿Qué he sacado de toda esta lectura? En primer lugar porque priman los autores latinoamericanos y españoles, un reencuentro con el idioma [...] en general debo tratar de leer mucho, mucho español, aprovechando las buenas novelas nuevas que hay. No sé todavía el resultado – creo que debería leer clásicos

¹ Universidad Diego Portales, Santiago, Chile.

españoles para adquirir una auténtica sinuosidad, riqueza de estilo, pero esto me lo he estado diciendo desde que soy un niño y jamás me decido.

"He leído una brutalidad", escribe y describe, como si quisiera dar cuenta del menú imprescindible del que debe alimentarse todo escritor. Una dieta que a ratos puede llegar a enfermarlo. Enfermarlo de envidia, habría que agregar. José Manuel Zañartu, amigo cercano de Donoso en la década de 1950 con quien incluso compartieron casa en el Cajón del Maipo, se impresionaba de lo mucho que leía, pero sobre todo le llama la atención cómo le afectaba cada vez que leía un libro que le gustaba: "Quedaba completamente desesperado, encontraba que todo lo de él era pésimo y lo que estaba escribiendo lo encontraba peor todavía".

Algo de eso reveló en *Historia Personal del boom*, donde habla de libros casi tanto como de envidia. En realidad todo el relato se estructura entorno de esa pasión. Ya en el epígrafe, tomado de *La desheredada* de Pérez Galdós, lo explicita: "Deme usted una envidia tan grande como una montaña, y le doy a usted una reputación tan grande como el mundo".

En las primeras líneas de su ensayo plantea que la existencia del *boom* se debe principalmente a quienes se han dedicado a negarlo. Es una creación, según Donoso, "de la histeria, de la envidia y de la paranoia". Afirmación que despliega a lo largo del texto con anécdotas, argumentos e historias. Sin excluirse a sí mismo. Dice por ejemplo que leer *La región más transparente* "fue un impulso vital, un incentivo feroz para mi vida de escritor, el acicate de la envidia, de la necesidad de emular, que, mezclados con el asombro y la admiración, airearon mi cerrada casa". Algo semejante describe con *La ciudad y los perros*, asegurando que el estímulo que recibió "no fue solo debido a la envidia que me produjo su calidad, ni al alboroto que se armó al comenzar su tremenda difusión. En lo puramente literario [...] el peruano jugaba extraños y perturbadores juegos con el punto de vista: experimentaba conscientemente, intelectualmente".

Para Donoso, un buen libro es un cross a la mandíbula, por citar la expresión de Roberto Arlt. Recibe el golpe, pero luego, a la hora de escribir, toma impulso para intentar dar otro mayor. Aunque cuesta imaginarlo, Donoso tuvo clases de box en su juventud, por lo que algo sabía de ganchos, hook, swing y otros puñetazos clásicos que muy pronto adaptó al acto creativo.

Por eso me gusta la analogía con la pintura de Arcimboldo, porque grafica que la literatura era parte de su cuerpo; sin metaforizar, claro. Sabidas eran sus frecuentes ataques de úlcera que le sobrevenían luego de terminada una novela, como si se hubiera vaciado por dentro, como si perdiera toda identidad una vez finalizado un proyecto literario, como si el cuerpo no fuera otra cosa que el soporte para la escritura.

En las primeras páginas de *Conjeturas para la memoria de mi tribu* reconoce que

hacia el final de la escritura de un libro suelo sentir un trueno en el sismógrafo que oscila con mi habitual temor ante el término de un texto. ¿Por qué esta sensación de catástrofe para mi salud cuando entrego una novela? ¿Por qué esta sensación de merma del oxígeno de la fantasía, de paseo por los ribetes de la muerte, de carencia, de ser un pobre hombre vulnerable e inerme?

Menos conocidos son sus temores cuando estaba volcado a escribir, donde el fantasma de la muerte lo visita y, por ende, lo amenaza con impedirle concluir el libro. Cuando ya vislumbra el final de su famosa novela, hacia fines de 1968, escribe en su diario:

Lo importante sería que vendiera *El obsceno pájaro* en Estados Unidos, Inglaterra, Francia e Italia, y quizás Alemania. Eso me daría una buena estabilidad. Y ahora pienso que no es imposible. Por eso, porque quiero terminarlo, tengo miedo de volar y no quiero morir, aunque la idea me ha estado obsesionando con una especie de certeza salvaje ahora, la víspera de mi viaje a Estados Unidos, y atormentándome más allá de toda ponderación.

De algún modo la escritura así concebida y, más extremo aún, así vivida por Donoso, nunca concluye. Escribe para vivir y lee para vivir, como si fuera un *loop*. José Donoso no fue otra cosa toda su vida que un convaleciente de la literatura.

No siempre lo aguijonea la envidia, ese intenso deseo por lo que es de otro, según el psicoanálisis. En ocasiones Donoso escribe fustigado por la molestia, en contra de registros que le parecen débiles o francamente malos. De modo que ya sea por disgusto o seducción, parece estar casi siempre asediado por sus lecturas, que desmenuza para encontrar sus secretos. Porque también escribe premunido de ellas. Engulle, mastica,

digiere y metaboliza, o, mejor aún, canibaliza sus permanentes lecturas para alimentar su proceso creativo. "Me gustan tan poco los novelistas que se limitan a contar un cuento como los que se limitan a hacer piruetas formales. Me apasionan, en cambio, los escritores cuya materia vital estalla desde el centro de un hallazgo formal y es simultánea a este"², señaló en una entrevista. Por eso en cada libro que leía, como un niño en una playa, se detenía a recoger los más diversos recursos, hallazgos, trucos con los cuales luego hacía detonar su propia escritura.

Se podría pensar, entonces, que en el revés de su obra hay una serie de títulos que actuaron como un soplo que desencadenó su imaginación hasta forzarlo a estrujarse al máximo. Es lo que le ocurre luego de leer un nuevo título de su amigo Fuentes, en el año 1967:

Acabo de terminar de leer *Cambio de piel* de Carlos Fuentes, y me siento alborozado y sorprendido, asqueado y rabioso, con una visión mayor de la literatura y la vida y un hambre por entender mejor la unidad de este libro, dialéctico, paradójico, oscuro como un poema, ecléctico, imitativo, y antes que nada riquísimo. Más que nada, siento envidia por la labia y la inteligencia de Fuentes. Y la pena de tener que conformarme con ser solo José Donoso. Tengo que hincarle las uñas de una vez al *Pájaro*. Ese es el problema.

De pronto ese no conformarse con ser solo José Donoso implicaba absorber toda buena novela que caía en sus manos.

"Consultar en Simone de Beauvoir en el capítulo sobre la menstruación y brujería", anota en su diario el 3 de julio de 1965, aludiendo así a una matriz folklórica y a la tendencia histórica de demonizar a la mujer: bruja era calificada quien no se amolda a los roles dictados por la sociedad. Los estereotipos con los que se ha estigmatizado a la mujer son hoy ampliamente estudiados y reconocidos, como ocurre con el libro de Roberto Suazo *Víboras, putas, brujas*. Pero no era así en 1965, cuando Donoso lee y escribe esta referencia.

Joseph Conrad le parece "más pequeño de lo que yo lo creía, y también más entretenido". Sin embargo, es una referencia permanente que desdice en cierta forma ese comentario liviano, como al pasar, como

² *Revista Libre*, n. 1, septiembre-noviembre de 1971.

si no estuviera sobre su escritorio. En 1964 anota: "Después me largo a la segunda parte, which is what I want, con Joseph Conrad in mind – that flow of the beginning of *Victory*. ¿Podré?".

Dos años después medita sobre lo que está escribiendo.

En esos 10 o 15 años, Jerónimo se transforma en otras personas, who bully him, que lo maltratan, a quienes teme por sobre todas las cosas, y que lo obligan a huir de un sitio a otro continuamente. Creo que este tiene que ser el "motivo" de la parte relativa a Humberto. Dar, sobre todo, ese *Lord Jim* sensation, el tipo que huye y huye para borrar una huella, y no lo puede hacer porque está huyendo de sí mismo.

Un par de días, después, el 2 de febrero de 1966, vuelve sobre lo mismo: "Tengo que meditar sobre 'la culpa' y *Lord Jim*, porque creo que ahí radica todo lo que tengo que decir. El tipo que huye y huye y huye, que se da cuenta que no puede borrar 'eso' de sí mismo, y que se tiene que destruir a sí mismo para deshacerse de 'eso'".

En esos momentos Donoso barajaba la idea que hubiera cuentos (*tales*, dice él) dentro del marco general del *Pájaro*, a la manera de las matrioskas: "'Tale' de Humberto, compuisng todo el mundo Jerónimo de Azcoitía; 'Tale' de Iris Mateluna. El tono es el de Marwole en Conrad". Pasa el tiempo, avanza la escritura del *Pájaro*, y el autor polaco sigue revoloteándolo: "Debo releer a Conrad para ver el uso de 'Marlowe' como narrador. Leer 'Lord Jim' y otras cosas", anota el 1 de febrero de 1968, dos años antes de que aparezca el libro.

Si los infructuosos esfuerzos de Humberto Peñaloza por dejar atrás su pasado Donoso los emula a lo que llama *Lord Jim* sensation, otros autores orbitarán a la hora de dar vida a Boy, el niño deforme que su aristocrático padre, don Jerónimo de Azcoitía, encierra en una casona de campo rodeado solo de sujetos desfigurados para crear una falsa normalidad. Un espacio asfixiante que naturaliza lo grotesco como lo ha hecho la sociedad que retrata. Con Boy, su orgulloso padre ve concluida su dinastía, el niño monstruo es el último de los Azcoitía. La idea del final de una estirpe entronca con *Cien años de soledad*, publicada en 1967, al igual que con el niño traumatizado de *El tambor de hojalata*, la novela de Grass que apareció en 1963 en español: "Acordarme de *The Tin Drum*. Mi personaje no puede ser enano, debe ser más bien repulsivo, quated,

deforme: no enano ni *hunchback*. Debo leer de todas maneras *The Tin Drum*. Creo que será muy iluminador, pero debo dejar que él tenga texturas, y yo debo conservar, más bien, mi superficie lisa, fría, a lo Ingres".

Esta no es la única inspiración de las artes plásticas. En un cuaderno de 1966, se lee lo siguiente: "Tengo que usar, definitivamente, y con cierta frecuencia dentro del libro el artificio de poner la pareja que observa y comenta, desapasionadamente, lo que está sucediendo dentro de la novela. Velásquez en *Las meninas*, Vermeer en *The artist in his studio*, novel writing a novel, writing a novel, espejos y laberintos barrocos".

¿Hemos logrado salir de esos laberintos contruidos por Donoso en *El Obsceno pájaro de la noche*? ¿Qué imagen nos devolvería ese espejo si nos asomamos de nuevo? Cincuenta años después de su publicación, quizás sea un buen momento para volver a recorrerlos con la duda de cuanto nos hemos distanciado de esa monstruosidad latente. En estos días enclaustrados, respirando miedo, con los ecos del estallido social todavía grafiteados en la ciudad, no es difícil sentirse un personaje más de la trama. Su relectura, luego de los recientes acotamientos vividos por la sociedad chilena tan proclive a correr un tupido velo como acostumbraba a reclamar José Donoso, permite constatar que estamos ante una novela de una actualidad abrumadora. Nada más escalofriantemente actual que esas identidades en movimiento, esas filiaciones mutantes. Nada más abrumador que el orden secreto³ que Donoso atisba en los recodos más complejos y dolorosos de su relato, hoy se nos hacen presentes como una pesadilla recurrente.

También el encierro es una oportunidad para leer los numerosos escritores que lo acompañan en ese intenso trayecto que significó *El obsceno pájaro de la noche*. Por ser la novela que más tiempo le tomó (y bilis y equilibrio y salud), observar sus lecturas durante el período que va de los años 1959 a 1970 no solo reflejan la pasión por la lectura, sino que permite entrar en algo así como el taller del escritor. Este es un glosario, arbitrario y desde luego incompleto, que se puede encontrar en sus diarios:

³ Véase el excelente ensayo introductorio de Alvaro Bisama, "Terror", de la edición reciente de EOPN, Alfaguara, 2018.

[James Agee] "Importante, ahora, darle a todo esto un ambiente lírico, muy tranquilo (releer comienzo de Agee, *A death in the family*), de gran melancolía, de gran plenitud." 3 julio 1965.

[Bellow] "Creo que la idea del VASTO FRESCO es clisé: necesito depuración, concentración. El viaje, la 'extensión' de la novela tiene que ser hacia el interior de dos o tres personajes. Es importantísimo, ahora, que relea *Herzog* de Bellow." 23 octubre 1967.

[Borges] "Para la cosmogonía, etc., inventada por Jerónimo consultar 'Uqbar, Tlon, Orbis tertius' de Borges." 27 marzo 1963.

"'Las ruinas circulares' de Borges, página 60 *Ficciones*, propósito mágico de soñar un hombre, los espejos. Jerónimo sueña a Boy, sueña el mundo para Boy, extrae su debilidad para hacerla poder." 23 de abril 1963.

"'El ser que nació Jerónimo de Azcoitia podría haber sido de infinitas maneras. Jerónimo que no tomó el vaso de agua el 17 de noviembre a las 3 de la tarde, es diferente al que lo tomó. Yo quiero, y creo saber, un Jerónimo elegido de lo mejor, de sus mejores momentos, pero momentos elegidos por mí, no por él'.

Esta idea, borgiana, debo desarrollarla. Todo lo que NO elegí para mi Jerónimo, me quedo, veo, yo, testigo, sirviente, lleno de ello. Me llena y se retuerce y se pudre y se hincha dentro de mí, y me duele, y me deforma y finalmente, me define, y al definirme, define también qué voy a elegir de Jerónimo y da otra vuelta la rueda. Bonita idea, que desde luego usaré, y desarrollaré." 10 febrero 1968.

[Cabrera Infante] "Para la revisión, voy a releer a Lezama Lima o Cabrera Infante y a comprarme un buen diccionario de sinónimos. Pero antes no. ¡Y si logro terminar antes de octubre, podría

presentarme al Premio Planeta – oh, maravilla! ¡20.000 dólares – which may divide down to 10, pero en fin, se puede ir tirando! ¡Y ahorrando por primera vez en mi vida! Desde luego que metería el dinero en una casa. Cómo fuera. Una de esas casas pasadas de moda en Cuernavaca, por donde era lo del Padre Illtich. Sería estupendo. Y trabajaría un año en Iowa y volvería a Cuernavaca a escribir, otra novela." 28 julio 1969.

[Camus] "Creo que voy a leer *L'Stranger* otra vez y ver cómo está articulado todo eso desde el yo.

[...] Tengo que pensar más en la Madre Benita Tengo que pensar más en la Madre Benita: posibilidad de hacerla heroína existencial: en el fondo, ya no cree en Dios más que como algo muy vago, algo de que agarrarse, no cree en la vida futura, en nada, sólo cree en este orden – en luchar por mantener el terrible orden frente al caos." 6 febrero 1966.

[Cortázar] "Estoy absolutamente empantanado en el segundo PÁRRAFO de mi novela, creo que la versión que he dejado se me pasó la mano. En fin, *domani* veremos si sale algo. Mientras tanto, Cortázar, bastante fertilizador. ¿O construir toda la novela en términos distintos? Tal vez. ¿O construir toda la novela en términos distintos?" 18 de septiembre 1963.

"Ahora voy a acometer el primer capítulo, muy cambiado, en que habla Humberto. Acordarme de Cortázar." 21 septiembre 1963.

"Esta es una novela demasiado seria, donde la ironía es sólo trágica. No sé si no deba tratar de hacer de alguno, de don Jerónimo, un ser un tanto cómico. O una de las permutaciones de Humberto – el poeta de capa y de chambergó, quizás – en un personaje muy divertido. ¿Será posible? En todo caso, en la segunda versión, tengo

que tener claramente en cuenta las posibilidades cómicas de este asunto. Releer Cortázar: Mme. Trépat y Talita, y el tono general: no es necesario, pero ver qué posibilidades se abren. También tengo inquietud por la parte idioma. Esto también tengo que rehacerlo todo, especialmente ahora, en esta versión de la novela." 8 febrero 1968.

[Dinesen] "Se me ha ocurrido otra cosa mucho mejor. Hacer que sean novelas 'dentro' de novelas, como las de Isaak Dinesen. FRAMES. Creo que esto está bien." 24 enero 1966.

"Quiero que EL ULTIMO AZCOITÍA sea una cosa realmente truculenta y cómica, Mack Sennett casi showhall comedy de alto disfraz. Por ejemplo, convertir a todos los personajes en seres de 'costume piece' ¿Por qué no hacerlo 'histórico', y muy Isak Dinesen? Fue al fin y al cabo la idea inicial." 3 diciembre 1968.

[Dos Passos] "El Mudo, Rita, la Iris: puede ser una escena genial (comentario del mundo en monólogo interior). Puede ser como el 'camera eye' de Dos Passos." 8 abril 1968.

[Alberto Edwards] "Leer *La fronda aristocrática* de don Alberto Edwards." 3 marzo 1963.

[Faulkner] "Ahora tengo que darle mucha muchísima más importancia a la alienación de Iris por la cabeza: debo contarme cuentos, debo entrar en la conciencia, sin miedo, de Iris, ver todo el drama desarrollándose desde su punto de vista, de su propio interior: Faulknerianamente." 28 agosto 1968.

[Ferrater] "Look at Ferrater's definition of imagination. See his sources, what point does imagination play, for instance, in Heidegger, in Sartre." 12 junio 1967.

[Fielding] "¿Por qué no construir la tercera parte, en forma tradicional de novela – viaje, novela lineal en que el personaje va encontrando personajes, episodios y los va dejando atrás – luego reunirlos en un manojo, al final de esa tercera parte? ¿*Tom Jones*, etc.? Tiene que ir en BUSCA de algo, de alguien: ¿de un ideal – ideal negativo – de la autodestrucción, inhabilitado en algo, alguien? Veremos. Acordarse, que las novelas de este tipo *TOM JONES* son, en tantos sentidos, novelas de la búsqueda de su padre." 9 agosto 1967.

[Fuentes] "No sé bien qué hacer. *Artemio Cruz* lo ha removido todo, la precisión no literaria del estilo, por ejemplo, me hace cambiar todo el comienzo del capítulo dos. Creo, en todo caso, que este capítulo debo tomarlo con muchísima más calma, ir viendo paso a paso de qué debo y quiero incluir, no lanzarme como a una piscina tremenda. Por ningún motivo apurarme." 10 julio 1963.

"[...] leyendo *Zona Sagrada*, hay una siutiquería de la que no puedo hacerme parte. TENGO, si, que enriquecer mi idioma; pero tengo que controlarlo más que Carlos – yo no soy de Indoamérica." 23 octubre 1967.

[García Márquez] "Importante para la introducción: no hacerla realista y García Márquez. Tratarla un poco en 'art Nouveau', en barroco, en exageraciones, en locuras. Ese es el tono que le hará falta (releer Fuentes y otros locos del idioma) – y entonces, paulatinamente, descender desde ese idioma-locura, desde ese mundo-locura, hasta lo natural, lo cotidiano, el idioma contemporáneo y normal del funeral de la Brígida y los problemas de la Capellanía." 13 abril 1968.

"Esta forma es un poco más interesante, pero no me parece perfecta todavía. Debo consultar *Cien años de Soledad*." 10 julio 1968.

[Gombrowich] "Leyendo *Pornografía* de Gombrowich. La idea de que la juventud, la adolescencia es '*pura anarquía*' puedo aplicarla yo a la extrema vejez. Y esa fascinación de 'voyeur' de la adolescencia, es lo que ha retenido a Humberto en el convento. [...] También, la voz narrativa en *Pornografía* me interesa vivamente." 3 octubre 1968.

[María Graham] "Creo que lo primero es fijar the location de la conseja o leyenda. Pienso en el río Maule, que son tierras que algo, por lo menos, conozco. La fecha, alrededor de 1822, el año de la permanencia de Mary Graham en Chile, para poder así usar algunas de sus descripciones y su 'sensación' de lo que era Chile en esa época". 11 julio 1968.

[Graves] "*The White Goddess*, Robert Graves, *The Death of Tragedy* (George Steiner), son libros que necesito leer." 20 enero 1965.

[Hemingway] "Leyendo el artículo de Hemingway se me aclara la relación Humberto – Jerónimo, que es mi reacción respecto a la virilidad de Hemingway, mi envidia y admiración de ella. Jerónimo, entonces, tiene que ser un 'outdoors' men, como Hemingway, una especie de papá de la Diana Vergara (¿relación con boxeador – part owner de Firpo?) con realidad los ingredientes son:

Perico Vergara

Jerónimo

Hemingway

Todo lo que odio, me produce admiración y envidia. Esto va a ser más o menos fácil relatando en primera persona." 6 abril 1966.

[Hermann Hesse] "Creo que ahora, por fin, me va a salir el 'Azcoitía', y creo que en la forma de una novela corta. Puede resultarme maravilloso y completamente decisivo para mi producción; me pongo sin duda en la línea creadora Borges-Cortázar-Kafka, etc.

Creo que a Carlos Fuentes puede llegar a sobrecogerlo de maravilla, que es lo que yo quisiera, y me gustaría hacer que 'Azcoitía' saliera lo más posible de Chile. Creo que puede ser un libro único, con algo a lo Hermann Hesse (¿*Narciso y Goldmundo*?). Sí, tal vez en el tono arcaizante, pero él vuelve a la Edad Media, yo, a lo nuestro americano que es el siglo pasado." 17 julio 1962.

[Melanie Klein] "La gente que lo rodea en la casa de ejercicios es gente que está más o menos muerta en vida – el capellán, las viejas, las monjas –, y esos niños: de alguna manera creo que la relación más importante sería con los niños, que están más lejos de la muerte. Algo con respecto a ellos. Por eso es que Iris era tan justa – lo malo es que es demasiado parecida como personaje lumpen a la Geisha. ¿Algunos niños salen de noche – a los bailes y a los cines del barrio? Pero tiene que haber otro sentimiento que no envidia. Debo ver a Melanie Klein. Hay cosas que no entiendo: dos modos me seducen: el clásico, lineal, argumental de *Coronación*, y el romántico, sinfónico, compuesto de muchas partes distintas (*Sobre héroes y tumbas*) que pueden parecer desconectadas. Ahora, a mí me parece que SIENTO más la primera forma, pero me gustaría intentar la segunda." 11 mayo 1964.

[Lampedusa] "Me gustaría que la escena Mudo Madre Benita tuviera una acción interesante. Quizás los dos recorriendo la casa (ver *El Gatopardo*, escena en el desván) y todo lo que el Mudo aprende de la casa y de la situación a través de este extraño recorrido Mudo." 27 febrero 1968.

[Lezama Lima] "Estoy TRANCADO. Las diez páginas que hice hoy son PESIMAS y sin vuelta. Lo que debo hacer es leer leer leer, *PARADISO*, releer FUENTES, sentir el entusiasmo, la alegría de la palabra y de la creación otra vez. Después tengo que desmontarlo todo en escena, y ver las posibilidades que presenta cada escena." 10 febrero 1968.

"Mañana voy a hojear *PARADISO* en busca de palabras." 11 julio 1968.

[Mann] "Leyendo *Doctor Faustus* aparecen mil cosas para el PÁJARO.

Deseo una estructura cerrada, perfecta para ese primer capítulo, que tiene que contener." 8 junio 1967.

[George Meredith] "¿Cómo, cómo diablos, hacer calzar el obsceno pájaro de la noche con el Azcoitia? Tal vez buscar algo en *The Ordeal of Richard Feverel*, de George Meredith. (¿No sería tal vez una versión o comentario irónico a Richard Feverel?). Ver la posibilidad de hacerlos encajar, por lo menos sacar una frase para quotation y para título." 28 agosto 1962.

[Martínez Moreno] "Leyendo a Martínez Moreno de nuevo el deleite de leer español – muy inmediato responde a lo 'literario' y cómo se despiertan dentro de mí mil cosas al contacto del idioma tan abandonado, cómo me explico mi 'back of response' a gran parte de las obras leídas en inglés durante el año pasado. Mi DELEITE con Vargas Llosa y con Martínez Moreno. Desgraciadamente no con Carlos Fuentes en *Zona sagrada*." 7 agosto 1967.

[Neruda] "Conseguirme cita usada por Neruda en su discurso, del sermón de Monseñor Mariano Casanova." 4 febrero 1963.

[Elvira Orphée] "Yo creo que tendría que transformarlo todo en un vasto fresco de la vida política e intelectual de ambos países. Pero todavía no toco tierra. Todavía se me escabulle el motivo central, el diseño que debe ordenarlo todo. Tengo que esperar hasta Mallorca para eso y para eso me voy. En todo caso, hoy por hoy me siento muy convencido de que eso es lo que tengo que hacer: no un *Uno* de Elvira Orphée – otra cosa muy distinta. No, el cuento pero con personajes insulsos y superficiales no." 23 octubre 1967.

[Rilke] "Ver el ensayo de Rilke sobre su horror de las muñecas (¿estará traducido?). Quizás me sirva para aclarar el asunto de EL GIGANTE. Vamos a ver. So far so good. Leer *The White Princess* (¿quizás darle este tono a la 'obra' de Humberto?)." 31 enero 1967.

"I must re-read *The notebooks of Malte Laurids Brigge* by Rilke, before re-starting the diary of Humberto Peñaloza, specially the xxx about the mendicants – the pieces which are so like Cortázar sometimes." 14 marzo 1967.

[Russell] "Russell autobiography 'para otear el frío e insondable abismo sin vida', fue algo de ese tenor lo que sentí durante mi locura: como vi mi 'consciencia trémula' se aterrara del 'frío e insondable abismo sin vida' al asomarse a la muerte. Humberto naturalmente." 14 abril 1969.

[Sábato] "Voy a releer esta noche *Sobre héroes y tumbas*, y debo sin duda hacer algo sobre la confabulación de los vagabundos que es un subtema bastante bueno. Por ejemplo, como tema de esta segunda parte, y dirigido desde dentro de la casa de ejercicios, podría ser una verdadera maravilla – él viéndose a sí mismo como el más desprovisto de todos, y por lo tanto, el más poderoso –, ¿pero qué significa 'poderoso' para un individuo sin Dios?" 6 mayo 1964.

"Leyendo *Sobre héroes y tumbas* me doy cuenta de que, si no lo cambio mucho, mucho, toda la parte de la confabulación de vagabundos va a tener que salir. Se parece demasiado al Informe sobre Ciegos, y eso es imposible. No tiene que quedar ni un solo parentesco.

Me tengo que deshacer definitivamente de todo lo que huela a 'confabulación' de vagabundos: totalmente Sábato." 15 abril 1968.

"Estoy leyendo *Sobre héroes y tumbas* de Sábato (tema carta suya), gran novela y pésima novela al mismo tiempo vulgar y extraordinaria, como en 'pouvre café' en que no se hubieran mezclado bien los ingredientes de calidad y de vulgaridad. Mal escrito. Pero con glimpses y con insights." Septiembre 1969.

[A.J.A. Symons] "Su problema era construir algo, alguien, dentro de la cual su fantasía podría crecer, multiplicarse, revivir, tener una existencia propia. Hablar también del Barón Corvo. (¿Quizás releer *The Quest for Corvo*?)." 13 abril 1968.

[Vargas Llosa] "Tengo que incorporar a esto mucho de lo que escribí para Humberto el año pasado, pero discretamente. Esto hay que repasarlo mucho todavía. Buscar más anécdotas, llenar esto de anécdotas, de acción. Leer a Vargas Llosa con mucho cuidado." 11 de mayo 1964.

"¿O me estaré enrollando más y más? No tengo la claridad suficiente aún para darme cuenta. En todo caso, estos son los temas que estaré meditando en estos días que siguen. Espero que fructíferamente, y con algo de paz mental. Pero aún estoy en el período de caos total y oscuridad absoluta. Tengo que leer *La Casa Verde*. No sé si debo o no mantener mi posición Man, incólume, frente al caos literario y de moda Carlos Fuentes Elvira Orphée. No sé si pueda. La ambigüedad tiene sus méritos, pero no la composición y la oscuridad."

O naufrágio dos fotogramas e o manto de plumas dos Mundurukus¹

Júlio Bressane²

A catástrofe do Museu Nacional traz-me à memória a lembrança dolorosa do fogo destruidor do grande manto de arranjos plumários dos Mundurukus.

Manuel Nunes Pereira foi quem me apresentou e descreveu essa obra de arte.

Lembro-me bem.

"Pitaguari, abre a arca dos Mundurukus", dizia meu adorado Nunes Pereira ao chegar ao Museu Nacional. Frequentador assíduo daquele espaço, conhecia tudo ali ou "quase tudo", como gostava de dizer com seu sorriso divino o escritor de *A casa das Minas*, *Os índios Maués*, *Moronguêta: um Decameron indígena*, e tantos outros. Pitaguari era um funcionário do Museu que guardava, encantado em uma arca, os mantos e arranjos plumários dos antigos Mundurukus, peças de um valor e de uma beleza altíssimos. Mantos de plumas que conservam as formas mais elegantes da beleza, organizados em uma montagem com penas dispostas em combinações emotivas, cores, textura, parentesco e rima da plumagem, o realce feito pelo encadeamento de particular com particular, harmonia gradual de motivos, mito, dança, ritmo e música em um canto de plumas, conhecimento perfeito da natureza na mais alta arte feita pela humanidade. Depois de admirar o manto aberto inteiro e ouvir a detalhada

¹ Texto publicado na revista eletrônica Estado da Arte: revista de cultura, artes e ideias, em 10 set. 2020. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/bressane-naufragio-cinematica-ea/>. Acesso em: 9 nov. 2020.

² Cineasta brasileiro.

descrição do Nunes Pereira, eu percebi uma pequena parte daquela obra de arte construída pelo acúmulo do fundo ancestral da memória hereditária. Diante da exuberante beleza do manto de 5 ou 6 metros de comprimento, sentimos a riqueza do passado, a plasticidade de uma natureza de forte sensibilidade sonora, estímulos prolongados, combinação de diversas e diferentes plumagens em uma só, verdadeiro código hieroglífico de cosmologia desconhecida. Tesouro de uma delicadeza desaparecida...

O manto de plumas dos Mundurukus, sua carbonização, crava uma chaga no nosso corpo, no corpo do mundo, de todos os homens, decepa um centro vital, a obstinada e incansável luta do homem por uma orientação sensível, no mundo e no cosmos, destruída.

Traça igual sorte o destino dos milhões de fotogramas conservados na Cinemateca Brasileira em condições incertas, aflitivas e quase sempre desesperadoras, no embate com a indiferença. Todos os filmes são expressão de energia e *páthos*. Não há fotograma, imagem, filme sem essa carga simbólica. Há, sim, falta de distância, distância de nossas fobias, para se observar com longa extensão, com longa duração, os filmes. Todo movimento dos corpos, a história dos gestos, está vivo nesses carrosséis de fotogramas. Aby Warburg chamava o cinema de "grande Atlas de gestos humanos".

No Brasil, tão deficiente de sua memória, forçoso é despertar, pois estamos dentro da jangada de Medusa, na qual um sobrevivente, de costas, em meio a cadáveres, em vão acena, agitando desesperadamente um pedaço de pano, a rogar socorro a alguém no horizonte distante e perdido...

Na migração simbólica dos gestos arcaicos sobreviventes, repetimos, na tragédia da Cinemateca Brasileira, a passagem, a medalha iconológica do episódio histórico de Canudos. O mesmo arruinar, o mesmo desatino, a mesma não compreensão de um traço superior... Hieróglifo de nosso destino.

Não temos a percepção da necessidade de biblioteca, de pinacoteca, de cinemateca, nossa sociedade dispensa tais reservas vertebrais e não dá importância a essa falta aberrante. Podemos ser um país sem essas instituições? Pela derrelição, pelo desamparo, pelo abandono, mostramos que podemos desprezá-las. E as desprezamos.

Equipado das poderosas armas da carne animal, dos carros e mais carros, do sistemático envenenamento do solo, da água e do ar, dirigimo-nos para o futuro emborcado na direção da sentina transbordante de uma galera derruída...

Normas para submissão

Os artigos e outros trabalhos devem ser submetidos pelo sistema eletrônico, do **Portal de Periódicos Unifesp** (<https://periodicos.unifesp.br>) ou, então, pelo *e-mail*: exilium@unifesp.br. Antes de submeterem os trabalhos pelo portal, é necessário que os autores se cadastrem na plataforma.

Os textos devem seguir os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em **Diretrizes para os autores** na página da a revista.

Os textos devem ter uma extensão entre 5000 (ensaios) a 9000 palavras (artigos), incluindo resumos, referências bibliográficas e notas. Em casos excepcionais, que serão avaliados pelos editores, podem ser maiores.

Artigos em espanhol não serão traduzidos; artigos em inglês, francês, italiano e alemão serão publicados em português e acompanhados de sua versão original. Em caso de citação de termos transliterados a partir de idiomas grafados em outros alfabetos (por exemplo, árabe, turco, armênio, chinês etc.), usar padrão IPA fonts de transliteração e romanizar termos no idioma original do artigo ou usar nossa tabela de transliteração árabe e persa. Sugerimos utilizar o nosso Modelo para formatação de artigos (<https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/about/submissions>).

A correção gramatical e ortográfica é de responsabilidade dos autores. Somente uma revisão do texto será feita e enviada aos autores contendo anotações e correções, as quais devem ser cuidadosamente checadas e confirmadas num arquivo à parte, renomeado no seguinte padrão: _Sobrenome (autor) _Artigo (título resumido) _revisto.docx. Esse arquivo deve ser enviado aos editores no prazo requisitado.

Os textos em formato livre, que não sejam artigos ou ensaios, não precisam respeitar todos esses requisitos. Antes de submeter, veja em qual perfil das seções se encaixa:

- **Oriente/Ocidente:** A seção Oriente/Ocidente reúne artigos e ensaios que tratam da constituição histórica e cultural do Oriente e do Ocidente, bem como suas aproximações ou cruzamentos, da cultura à história, das ciências às artes, ontem e hoje.
- **Crítica da contemporaneidade:** A seção Crítica da contemporaneidade, reúne artigos e ensaios, no campo das ciências e das artes, que tratam dos dilemas do presente a partir da análise das relações entre história, memória e formas contemporâneas de sociabilidade e pertencimento.
- **Literários:** A seção Literários recebe escritos de estrutura compositiva variada e criativa, desde ensaios a transcrições poéticas, que evidenciam questões de crítica e teoria na sua dimensão estética, tendo como foco questões da contemporaneidade e/ou interações artísticas e culturais Oriente/Ocidente.
- **Vária:** A seção Vária acolherá textos de estilos e gêneros diversos, tais como memórias, testemunhos, notas de leitura, crítica de arte e outros escritos sobre a cultura contemporânea.

Declaração de Direito Autoral

Os autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de publicação, sendo o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional

Os autores se responsabilizam pelo teor do texto, considerando que a revista adota as diretrizes éticas do Committee on Publication Ethics (COPE), do Code of Ethics American Educational Research Association (AERA), do Código de Boas Práticas Científicas – FAPESP e do Council of Science Editors (CSE) em relação a publicação.

Em caso de artigo traduzido ou em outros idiomas, entrar em contato com os editores responsáveis para evitar conflitos de política de direitos autorais relativa à publicação do material.

Norms for Submission

The contribution must be original and previously unpublished, and must not be under evaluation for publication by another journal; if this is the case, this must be explained in "Comments to the editor".

Articles and other works must be submitted electronically, on the Unifesp Journals Portal (<https://periodicos.unifesp.br>), or by e-mail: exilium@unifesp.br). In the case of submission to the portal, the authors must first register on the platform.

The texts of the articles should be between 5000 (essays) and 9000 (articles) words, and reviews should have a maximum of 4500 words, including abstracts, bibliographic references and notes. In exceptional cases, which will be evaluated by editors, they may be higher.

Spanish articles will not be translated; articles in English, French, Italian and German will be published in Portuguese and accompanied by their source texts. In case of citation of terms transliterated from languages spelled in other alphabets (for instance Arabic, Turkish, Armenian, Chinese etc.), use standard IPA transliteration fonts and Romanise terms in the original language of the article.

Submission file must be always in Microsoft Word, OpenOffice or RTF, and we strongly suggest the use of the template for articles or request that authors follow the norms for submission on the site (<https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/about/submissions>).

Grammar and spelling checks for text are the sole responsibility of the authors. Only one revision to standardise the text will be made and sent to the authors with annotations/corrections, and these should be carefully checked and confirmed in a separate file, renamed in the following pattern: _Surname (author) _Article (short title) _revisto.docx. The file must be sent to the editors by the requested deadline.

Free-form texts, other than articles or essays, do not need to respect all of these requirements. Before submitting, see what section profile fits:

- **East/West:** The section East/West showcases essays that look at the historical and cultural constitution of East and West, and compare and contrast their cultural, historical, scientific and artistic past and present.
- **Contemporary Criticism:** The section Contemporary Criticism offers essays from the fields of the sciences and humanities that question today's dilemmas based on analysis of the relationships between history, memory and contemporary forms of sociability and belonging.
- **Literary:** The Literary section brings together a range of creative writing from essays to poetic transcreation, casting an aesthetic eye on criticism and theory and focusing on contemporary issues and East and West artistic and cultural interaction.
- **Vária:** The Vária section encompasses a range of texts including memoirs, reading notes, art criticism and other writing on contemporary culture and relations between East and West.

Copyright Notice

Authors will maintain **copyright** and cede the **journal** the **right to publish**, and the work will be simultaneously licensed under Creative Commons – Attribution 4.0 International.

Authors are responsible for textual content, taking into consideration that the journal adheres to the ethical guidelines for publication of the Committee on Publication Ethics ([COPE](#)), the Code of Ethics American Educational Research Association ([AERA](#)), the Code of Good Scientific Practice - FAPESP, and the Council of Science Editors ([CSE](#)).

For translated articles or those in foreign languages, please contact the responsible editors to avoid conflicts of copyright policy regarding publication.