

EXILIUM

Revista de Estudos da Contemporaneidade



• CATEDRA •
EDWARD
SAID

Exilium 4 (2022)

Exilium

Revista de Estudos da Contemporaneidade



Créditos institucionais

Prof. Dr. Nelson Sass – Reitor

Profa. Dra. Raiane Patrícia Severino Assumpção – Vice-Reitora

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

Prof. Dr. Ricardo Pimenta Bertolla – Pró-Reitor Adjunto de Pós-Graduação e Pesquisa

Cátedra Edward Said de Estudos Contemporâneos

Coordenadora: Olgária Chain Féres 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 Féres Matos

Editora executiva: Maria das Graças de Souza

Editores associados: Cynthia Andersen Sarti, Javier Amadeo, Jens Baumgarten, Leandra Yunis

Organizador do dossiê: Mauro Rovai

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

Ilustração da capa: Félix Beaujour

Projeto gráfico e Capa: Selma Consoli

Diagramação: Zap Design

Preparação e revisão de textos: Andrea Stahel Monteiro da Silva

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 4 (2022)

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 mortal.¹

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

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/Journal of Contemporary Studies is produced by the Edward Said Chair of the Dean of Postgraduate Studies and Research at Unifesp and is dedicated to contemporaneity in its historical, geopolitical and cultural constitution, in all its thauma and wonder, as well as trauma and suffering. Focusing on issues of exile, exodus, voluntary or forced departure from war, racism, persecution or loss of symbolic and affective belonging, the Latin word *exilium* destabilises the belief that a mother tongue or place of residence define us, and reveal *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 *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 courage.²

It is now clear that war is a condition of a globalisation that prevents the formation of a shared world, as there are no longer boundaries that

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

determine it. Total war, in the sense that a point of conflict has an immediate impact on the “Whole” and is a “battle without borders” means that not feeling at home is now “something to be expected”. On some occasions completely rejected, and at others on the margins of society neither rejected nor accepted by history, traditions, values and ways of life, it is a matter of understanding this new uprooted Subject more widely, as the reorganisation of modern capitalism and the new order of the world – the deinstitutionalisation of structuring institutions such as the Nation-State, family, religion, education, work – are all rapidly changing, producing certain social dysfunctions that are necessary to maintain continuous technological innovation and prestige, as well as those of the market and its functioning. This is why *Exilium Journal of Contemporary Studies* seeks to broaden the scope of analysis of current issues of those in exile, those who have been completely abandoned, – severed from their roots, values, shared memories, and landscapes – and reaches out and calls 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

Dossiê

Literatura e Exílio: Diálogos entre Ciências Humanas e Literatura.....	15
<i>Os Autores</i>	
Mundos em contraponto: exílio e memória em Edward Said	17
<i>Alessandra El Far</i>	
Raymond Williams e o Paradoxo do Exílio em 1984	39
<i>Alexandro Henrique Paixão</i>	
O privilégio duvidoso das apátridas	53
<i>Patrícia da Silva Santos</i>	
“Tudo aqui é um exílio”: violência colonial, desterrados, testemunhos e sobrevivências.....	79
<i>Fabiana A. A. Jardim</i>	
Imagens de exílio na obra de Albert Camus	109
<i>Rita Paiva</i>	
Notas acerca do exílio natural em Álvaro de Campos	139
<i>Mauro Luiz Rovai</i>	
No alvorecer, a partida: A complexidade do exílio em “Bem longe de Marienbad”, de Caio Fernando Abreu	161
<i>Ana Lúcia Teixeira</i>	

Crítica da contemporaneidade

Ideias em fluxo: imaginação política e intelectual na <i>Présence Africaine</i> (1950-1960).....	185
<i>Raissa Brescia dos Reis</i>	

Africanos e *Outsiders*

Intelectualidade, diáspora e a independência da Costa do Ouro	225
<i>Pablo de Oliveira de Mattos</i>	

Varia

O monismo ontológico de Luís Augusto Fischer em <i>Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio</i>	267
<i>Álvaro Faleiros</i>	
<i>"Ir Adelante sin Red", Solo</i>	303
<i>Soledad Bianchi</i>	

Dossiê

Literatura e Exílio: Diálogos entre Ciências Humanas e Literatura

Os Autores

O presente dossiê, que reúne os sete artigos a seguir, surgiu das afinidades intelectuais de um grupo de professores das áreas das ciências sociais, filosofia e educação que perceberam entre si um interesse comum: a relação entre a literatura, a vida social e as questões humanas mais amplas. Assim, com o intuito de aprofundar nossa interlocução, decidimos realizar um curso de extensão, na Unifesp, com o apoio da Cátedra Edward Said, no ano de 2021, que fosse capaz de explorar uma temática ao mesmo tempo urgente, diversa e profícua em sua riqueza semântica. Foi assim que o exílio ganhou nossa atenção, e, a partir dele, procuramos cultivar seus diferentes sentidos e possibilidades. O propósito deste dossiê, nesse viés, não repousa em uma confluência da ideia de exílio. Pelo contrário, nossos encontros foram pautados, sobretudo, pela descoberta de perspectivas e aberturas que as obras e os autores abordados neste dossiê foram nos revelando uma aula após a outra.

Os textos aqui apresentados seguem então a sequência desses encontros. Em “Mundos em contraponto: exílio e memória em Edward Said”, Alessandra El Far discute a ideia de exílio em torno de duas obras de Edward Said, o ensaio *Reflexões sobre o exílio* (1984) e *Fora do Lugar: memórias* (1999), entrelaçando duas perspectivas sublinhadas pelo autor: por um lado, o contínuo sentimento de deslocamento, mas, por outro, a possibilidade de sobrepor mundos culturais. Em “Raymond Williams e o paradoxo do exílio em 1984”, Alexandro Paixão aborda as noções de exílio e autoexílio a partir do estudo analítico dos escritos de Raymond Williams (em particular *Cultura e Sociedade* e *The long Revolution*) e do romance de George Orwell (1984), com destaque para a ideia de “paradoxo do exílio”, que aparece em capítulo de *Cultura e Sociedade* dedicado a Orwell. “O

‘privilégio duvidoso’ das apátridas”, de Patrícia Santos, explora a literatura de exílio de língua alemã após 1933 e suas relações com a *Shoah*, tendo como fonte primária obras redigidas por escritoras que se refugiaram na América Latina devido a perseguições pelo regime nacional-socialista. Em “‘Tudo aqui é um exílio’: violência colonial, desterrados, testemunhos e sobrevivências”, Fabiana Jardim procura mostrar como a literatura afro-estadunidense e negro-brasileira mobilizam o evento do desterro de África e da escravização nas Américas, em um gesto que se endereça tanto ao presente – a partir da nomeação do modo como o dispositivo racial produz a experiência negra como impossibilidade de sentir-se em casa (nas relações cotidianas e na experiência de cidadania) – quanto ao passado e ao futuro, ao afirmar as vidas perdidas como passíveis de luto, uma estratégia de cuidado fundamental que, a despeito de seus limites, pode ser entendida como reinscrição dos mortos e de si em uma teia de relações vivas, um gesto que assume distintas formas, entre elas o uso da palavra e a habitação das línguas (ainda que a dos colonizadores). Em “Imagens de exílio na obra de Albert Camus”, Rita Paiva destaca, da pluralidade de imagens de exílio na obra camusiana, duas delas: a de um exílio cuja origem nos transcende e chancela a nossa condição, e aquela decorrente de deliberações humanas, problematizando a relação entre ambas. Em “Notas acerca do *exílio natural* em Álvaro de Campos”, Mauro Rovai tensiona uma série de termos mobilizados em alguns dos textos e poemas selecionados do heterônimo, com o intuito de discutir uma imagem ali recorrente: a de que somos todos estranhos e estrangeiros. Ana Lúcia Teixeira, em “No alvorecer, a partida: a complexidade do exílio em *Bem longe de Marienbad*, de Caio Fernando Abreu”, se aproxima da noção de exílio a partir de uma perspectiva específica, a do autoexílio como gesto voluntário dirigido não a um espaço mas a alguém. A condição de permanente transeunte que resulta dessa escolha é explorada a partir da análise de um conto e permite apreender não apenas a dimensão mais intimista que se sobressai na superfície do texto, mas implicações sociais do autoexílio que lhe são menos óbvias.

Hora de irmos aos textos. Antes, porém, gostaríamos de deixar nosso agradecimento a todos aqueles que, na *telepresença* do mundo on-line, estiveram conosco – como companhia necessária e impulso constante – ao longo das sete terças-feiras dos meses de maio e junho de 2021.

Mundos em contraponto: exílio e memória em Edward Said

Alessandra El Far¹

Resumo: Este artigo procura explorar o diálogo entre dois textos de Edward Said: o artigo “Reflexões sobre o exílio”, publicado em 1984 na revista inglesa *Granta*, e suas memórias, escritas entre 1994 e 1999, que receberam por título a expressão em inglês *Out of place*. Se, em suas memórias, Said evoca o sentimento de deslocamento que o acompanhou por toda a vida, em razão de ter nascido em Jerusalém e crescido no Egito, onde também recebeu educação ocidental; em *Reflexões sobre o exílio*, Said aponta na experiência do exílio a possibilidade de sobrepor mundos, como alude o conceito contrapontística, na teoria musical, conferindo ao sujeito deslocado, apartado de sua terra natal, a justaposição de diferentes perspectivas culturais, algo capaz de reduzir essencialismos e ampliar a “originalidade da visão”. Este artigo procurará analisar igualmente as memórias de Edward Said como um lugar de fala e, nesse sentido, como uma narrativa que ao lançar luz às experiências coloniais vividas por ele desde a infância acaba por estabelecer fortes vínculos com sua própria obra intelectual.

Palavras-chave: Edward Said; Exílio; Representação; Memórias, Pós-colonialismo.

¹ Professora de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-7998-3710>. E-mail: el.far@unifesp.br.

WORLDS IN COUNTERPOINT: EXILE AND MEMORY IN EDWARD SAID

Abstract: This article seeks to explore the dialogue between two texts written by Edward Said: the article *Reflections on exile*, published in 1984 in the British magazine *Granta*, and his memoirs, written between 1994 and 1999, which were entitled with the expression *Out of place*. If, in his memoirs, Said evokes repeatedly the feeling of displacement that accompanied him for all his life, due to having been born in Jerusalem and raised in Egypt where he received Western education; in *Reflections on exile*, Said points out in experience of exile the possibility of overlapping worlds, as the contrapuntal concept allude s to, in musical theory, conferring on the displaced subject, separated from his homeland, the juxtaposition of different cultural perspectives, something capable of reducing essentialisms and expanding the “originality of vision”. This article will also seek to analyze Edward Said’s memories as a place of speech and, in this sense, as a narrative that, when shedding light on the colonial experiences lived by him since childhood, establishes strong links with his own intellectual work.

Keywords: Edward Said; Exile; Representation; Memory; Post-colonialism.

O exílio e o mundo como terra estrangeira

O exílio não é uma questão de escolha: nascemos nele ou ele nos acontece.
Edward Said

Em 1993, Edward Said publicou *Cultura e imperialismo*, em suas palavras, uma obra que procura ampliar a argumentação já proposta em *Orientalismo* (1978), adentrando ainda mais nas relações entre o Ocidente moderno e seus territórios ultramarinos. Na introdução, Said expõe seu enfoque analítico e metodológico para então informar ao leitor seu lugar de fala: “esta obra é o livro de um exilado”. “Por razões objetivas sobre as quais não tive controle”, continua Said, “cresci como árabe com educação ocidental. Desde minhas mais remotas lembranças, sentia que pertencia aos dois mundos, sem ser totalmente *de um* ou *de outro*”.²

² SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 1 e 29.

Nesse mesmo ano, as ideias contidas em *Cultura e imperialismo* foram divulgadas para um público mais amplo no programa de televisão *Arena Series*, produzido pela BBC, que teve por título “The idea of empire”. O documentário começa com uma breve cena de Said em seu escritório escrevendo em silêncio. Imerso no fluxo de suas ideias, ele está levemente desfocado enquanto parte de um globo terrestre, parcialmente iluminado, ocupa o primeiro plano. Há nesse momento, por um narrador externo que não vemos, uma breve apresentação da obra. Logo em seguida, o rosto de Said surge no centro da tela e suas palavras passam a elucidar sua perspectiva crítica, que identifica nas grandes obras da moderna cultura ocidental a ideia de império. Imagens são veiculadas fazendo referência à dinâmica colonial, mas, com elas, algo também é assinalado, a imaginação orientalista baseada em representações ideológicas de dominação e poder.

Após esse breve prólogo, o espectador é levado para Nova York. Vê-se a frente de um prédio residencial e pouco depois o interior do apartamento de Edward Said, que se encontra à mesa com sua família em um jantar casual e intimista. Todos conversam em árabe. Com voz em *off*, Said apresenta sua esposa, Mariam, e seus dois filhos, Wadie e Najla. A câmara percorre os porta-retratos sobre os móveis da sala. Nas fotos vemos Said em sua infância vestindo túnicas árabes, diferente de seus filhos, em uma outra imagem, ainda pequenos, usando uniformes de escolas norte-americanas. Educados em Nova York, a história de Wadie e Najla contrastam, conta Said, significativamente com a sua, que teve como ponto de partida seu nascimento no mundo árabe, especificamente em Jerusalém no ano de 1935.

Quando Said menciona sua educação inglesa na Palestina e no Cairo, cenas de sua infância são exibidas, em sequência, graças ao costume que seu pai tinha de filmar a família em diferentes ocasiões com sua câmara de 8 milímetros. Nessa altura, semelhante às palavras contidas na introdução de *Cultura e imperialismo*, Said registra seu sentimento de pertencer a mais de um mundo, sem ser completamente de um ou de outro. Em 1947, aos doze anos, devido à crescente ocupação israelense, Said relata que visitou a Palestina pela última vez, e é nesse momento que ele expõe sua visão acerca do exílio. “A experiência do exílio”, diz ele, “não é algo que eu considero necessariamente triste ou marcado pela privação. O exílio pode fazer você ver as coisas com

mais de um par de olhos". Ou seja, há para Said na vivência do degredo a coexistência de duas circunstâncias; a perda dolorosa da terra natal, irrecuperável e desorientadora, mas, intrínseca a ela, há a possibilidade de enxergar o mundo a partir de um novo olhar, que se adiciona ao anterior, devido ao contato ou à inserção do exiliado em um outro contexto cultural.

Essa perspectiva acerca do exílio, que aparece no documentário sem maiores implicações analíticas, na verdade já havia sido apresentada e contemplada no ensaio "Reflexões sobre o exílio", publicado pela primeira vez em 1984, na revista inglesa *Granta*, quase dez anos antes do programa exibido pela BBC. Nesse texto, Said define o exílio como uma "fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal", para a seguir explorar os diferentes desdobramentos desse permanente estado de descontinuidade. Um deles seria o encontro com um universo cultural distinto, marcado por diferentes perspectivas sociais, que sobreposto às referências do local de origem acrescentaria ao exilado a possibilidade de uma consciência mais aberta, plural e compreensiva acerca do outro. Sabendo que "as pátrias são sempre provisórias", o exilado, não mais fechado "na segurança de um território familiar", poderia, com isso, justapor experiências, quer dizer, realizar suas atividades no novo ambiente tendo como "pano de fundo da memória" o lugar de onde veio. Ambas as vivências, nas suas palavras, ocorreriam de modo semelhante ao *contraponto*, conceito usado na teoria musical. Explica Said:

A maioria das pessoas tem consciência de uma cultura, um cenário, um país; os exilados têm consciência de pelo menos dois desses aspectos, e essa pluralidade de visão dá origem a uma consciência de dimensões simultâneas, uma consciência que – para tomar emprestada uma palavra da música – é *contrapontística*.³

Ao romper "as barreiras do pensamento e da experiência", o exilado torna-se assim consciente de outras vivências culturais, que sobrepostas são capazes de reduzir "o julgamento ortodoxo" e "elevar a simpatia compreensiva"⁴. Sob esse ângulo, o exílio não seria unicamente

³ SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio. In: SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 59.

⁴ *Ibidem*, pp. 58-9.

a perda da terra natal, mas ao seu modo um caminho que “possibilita a originalidade da visão”.

Essa ideia de *contraponto* tão importante na percepção de Said sobre o exílio – que, como veremos a seguir, está intrinsecamente misturada com sua própria história de vida, mesclada desde sua infância entre o mundo árabe e sua educação inglesa e norte-americana – ganha relevância no texto no momento em que Said transcreve as palavras “assustadoramente belas” de um monge do século XII chamado Hugo de Saint Victor, que teria vivido na Saxônia. Primeiramente, o monge afirma que uma mente virtuosa é aquela que aprende a perceber as coisas da vida como transitórias e que graças a esse exercício as deixa, quando preciso, “completamente para trás”. E, então, diz:

O homem que acha doce seu torrão natal ainda é um iniciante fraco; aquele para quem todo solo é sua terra natal já é forte; mas perfeito é aquele para quem o mundo inteiro é uma terra estrangeira. A alma frágil fixou seu amor em um ponto do mundo; o homem forte estendeu seu amor para todos os lugares; o homem perfeito extinguiu isso.⁵

Essas palavras haviam sido citadas, como salienta Said, por Erich Auerbach – que por vários anos viveu como exilado na Turquia –, quando buscava, em um de seus trabalhos, um modelo para aqueles que almejavam “transcender os limites nacionais ou provinciais”. Edward Said também as toma de empréstimo para sublinhar a importância do compromisso com a liberdade no processo de conhecimento da “experiência humana”, seja em sua diversidade ou particularidade. É nesse sentido que Said sublinha que o “homem forte”, mencionado pelo monge, não seria aquele que rejeita seu amor pela pátria ou os laços que os ligam a ela. Mas, sim, o homem ou a mulher que alcança “independência e desapego” ao entender que a perda é inerente ao próprio fato de ter uma pátria, sendo ela, como as coisas da vida, transitória e passageira. Assim, seu amor estende-se ao mundo inteiro. Mas o homem perfeito, por sua vez, vai adiante. Ele não se apega ao seu local de origem e tampouco transforma outros lugares em terra natal. Ele ou

⁵ SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio. In: SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 58.

ela simplesmente passa a ver todos os lugares como terra estrangeira. A extinção da referência “terra natal” torna-se assim fundamental para aqueles que desejam alcançar a perfeição. Ou seja, muito diferente do homem fraco, de alma frágil, que ama um único lugar, ou do homem forte, que teve a habilidade pouco comum de transformar todo o mundo em sua terra natal; o homem perfeito transcende qualquer referência à noção de pertencimento, lugar de origem e fronteiras territoriais.

A louvável qualidade do homem perfeito e a “originalidade da visão”, que mundos em contraponto podem proporcionar, não apaziguam, como mostra Said ao longo de seu ensaio, entretanto, a dor e as trágicas consequências do sentimento de deslocamento daquele que foi banido de sua terra. A expressão “fratura incurável” cunhada por Said, logo no primeiro parágrafo de seu artigo, reflete também um estado de alma, para ele, uma “tristeza essencial” que jamais poderá ser superada. Esse sentimento, imbuído de angústia e frustração, fará parte de tudo o que o exilado fizer, porque com ele estará continuamente a sensação da “perda de algo deixado para trás para sempre”.

Ademais, o exílio para Said também é “insuportavelmente histórico”. Embora a expulsão de pessoas de suas terras e países tenha sido recorrente em outras épocas, o século XX, para Said, pode ser visto como a era do refugiado em consequência da imigração em massa provocada pelo enraizamento de governos totalitários ou da avassaladora presença de ambições imperialistas. Mesmo tendo a “literatura do exílio” registrado, pelas mãos habilidosas de diversos homens de letras, dolorosas experiências de deslocamentos, não se podem esquecer as incontáveis massas de homens e mulheres incógnitos, que nunca escreveram sobre seus infortúnios, o aniquilamento de seus direitos, a impossibilidade do retorno e as aflições da fome, doença e miséria. Paris, lembra Said, abrigou inúmeros exilados vietnamitas, argelinos, cambojanos, libaneses, senegaleses e peruanos. No entanto, completa:

É preciso pensar também em Cairo, Beirute, Madagáscar, Bangkok, Cidade do México. À medida que nos afastamos do mundo do Atlântico, a cena se torna mais terrível e lastimável: multidões sem esperança, a miséria das pessoas “sem documentos” subitamente perdidas, sem uma história para contar. Para refletir sobre muçulmanos exilados da Índia, haitianos nos Estados Unidos, habitantes de Bikini na Oceania, ou

palestinos em todo o mundo árabe, é preciso deixar o modesto refúgio proporcionado pela subjetividade e apelar para a política de massa.⁶

Torna-se interessante notar que, quatro anos depois da publicação do ensaio de Said, o poeta russo Joseph Brodsky, que em 1972 se exilou nos Estados Unidos, ao discorrer sobre a condição do escritor exilado em uma conferência, em Viena, de modo semelhante também colocou o “desenraizamento e a inadequação” como um “lugar-comum” do século XX. Em seu pronunciamento, Brodsky, antes de lançar luz sobre as expectativas e atitudes em torno da vida desses homens de letras levados ao degredo, em tom humanitário procurou lembrar sua audiência da existência dessa vasta massa incógnita de pessoas que, “por falta de termo melhor ou de maior grau de compaixão”, recebeu a denominação de migrante. Assim, disse Brodsky:

Imaginemos, por exemplo, os *Gastarbeiters* [trabalhadores convidados] turcos vagando pelas ruas da Alemanha Ocidental, sem entender ou invejando a realidade ao seu redor. Ou imaginemos os refugiados vietnamitas nos botes enfrentando o alto-mar ou já assentados em algum lugar do interior australiano. Imaginemos os imigrantes mexicanos se arrastando pelas ravinas do sul da Califórnia, passando pela polícia de fronteira e entrando no território dos Estados Unidos. Ou imaginemos os carregamentos de paquistaneses desembarcando em algum lugar do Kuwait ou da Arábia Saudita, ansiosos para trabalhar em serviços braçais que os locais, com a riqueza do petróleo, não aceitam fazer. Imaginemos as multidões de etíopes andando a pé pelo deserto até a Somália – ou é o contrário? – para fugir da fome. Bom, podemos parar por aqui porque já transcorreu o minuto que eu pedi a vocês, embora essa lista pudesse aumentar ainda muito.⁷

Essas pessoas, que nunca escreveram sobre seu destino e infortúnio, entregues à própria sorte, sem poder contar com a proteção ou o acolhimento de um governo, foram também lembradas por Edward Said em suas memórias, publicadas em 1999. Nesse longo relato, Said retoma o intenso sofrimento dos refugiados palestinos no Cairo, após a criação

⁶ SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio. In: SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 49.

⁷ BRODSKY, Joseph. *Sobre o exílio*. Belo Horizonte: Âyné, 2018, pp. 15-6.

de Israel, em 1948, por meio da história de vida de sua tia Nabiha, irmã de seu pai. Mesmo tendo uma condição financeira favorável no Egito, tia Nabiha, em meio à sua angústia por já não ter um país para onde retornar ou para o qual reclamar proteção, voltou-se completamente para o trabalho solidário na tentativa de ajudar as pessoas que dia e noite batiam à sua porta em busca de abrigo e ajuda para conseguir vistos de residência, consultas médicas, tratamentos, remédios, dinheiro, comida e emprego. Nas palavras de Said:

Esse tormento sistemático dos indefesos, despossuídos e geralmente muito pobre palestinos tornou-se a obsessão de minha tia; ela o relatava sem parar e entremeava a narrativa com casos pungentes de desnutrição, disenteria ou leucemia na infância, famílias de dez pessoas vivendo num quarto, mulheres separadas dos maridos, crianças carentes pedindo esmolas, homens acometidos por hepatites incuráveis, esquistossomoses, distúrbios do fígado e dos pulmões. Ela nos repetiu tudo isso semana após semana por um período de pelo menos dez anos.⁸

Mas “o que essas experiências significam?”, pergunta Said em *Reflexões sobre o exílio*. “Não são elas, quase que por essência, irrecuperáveis?”. É por meio dessas indagações que Said chama a atenção para a intrínseca associação do exílio com o nacionalismo. Trata-se, para ele, de uma relação dialética, na qual o sentimento de pertencimento a um lugar, povo ou herança cultural, desenha as fronteiras que diferenciam “nós” e “outros”, relegando o indivíduo, arrancado de seu lugar de origem, a um insistente “estado de ser descontínuo.”⁹

Algumas pessoas no exílio podem reforçar ainda mais essa separação, criando uma “condição ciumenta”, uma atitude exagerada de solidariedade de grupo entre compatriotas que tratam de forma hostil os de fora. Esse “nacionalismo defensivo”, que promove um “etnocentrismo estridente”, seria, na perspectiva de Said, um dos aspectos menos atraentes que podem emergir no exílio. Pois é justamente ele que reforça uma visão inteiramente calcada na divisão e rigidez das distinções. Afinal de contas,

⁸ SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 180-1.

⁹ *Idem*. Reflexões sobre o exílio. In: SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 50.

ao darmos como certa a pátria e a língua, diz Said, naturalizamos o que é contingente e provisório, transformando os pressupostos e construções socioculturais em dogmas e ortodoxias. Teria sido a partir de um ponto de vista semelhante a esse que Theodor Adorno, salienta Said, em sua autobiografia escrita no exílio, *Minima Moralia*, havia sustentado que tudo em nossa vida, incluindo os objetos que possuímos, eram, “em última análise, uma mera mercadoria”. Com isso, não seria adequado nem mesmo “se sentir em casa na própria casa”. O melhor seria, então, olhá-la com o distanciamento.¹⁰

Quer dizer, nas reflexões de Edward Said, o exílio aparece tanto como uma “fratura incurável”, que produzirá uma tristeza que jamais poderá ser superada, quanto uma possibilidade de justapor diferentes perspectivas culturais, algo que reduzirá essencialismos e intransigências culturais, ampliando, por outro lado, a empatia com o outro. E sem ficar preso, sobretudo às amarras de sentimentos nacionalistas, o exilado poderia ainda alcançar um verdadeiro sentimento de realização ao abrir mão da noção de terra natal, assim como aludiu, em um passado já tão remoto, o monge da Saxônia.

“Um feixe de correntes que fluem”: memória e representação

O crítico italiano Antonio Gramsci disse certa vez: “para ter uma consciência crítica é preciso primeiro ter uma noção do que você realmente é historicamente, embora sua história seja o resultado de uma enorme confusão de vestígios deixados dentro de você”. Penso que o que você tem a fazer é converter esses rastros em uma narrativa.¹¹

Edward Said decidiu escrever suas memórias, o “registro de um mundo essencialmente perdido ou esquecido”, em 1994, ao receber o diagnóstico de leucemia que o levaria à morte quase dez anos depois. Por cinco anos, em hospitais, na sua casa em Nova York, ou mesmo abrigado

¹⁰ SAID, Edward, Reflexões sobre o exílio. In: SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 57-8.

¹¹ *Idem*. *The idea of Empire*. Documentário, 1993. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Eyd9tViret8>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

por amigos, na França e no Egito, enquanto a doença o relegava à angústia ou dispunha-lhe alguma trégua, a escrita de seu manuscrito deu-lhe uma maneira de “construir alguma coisa em forma de prosa”. A inscrição de sua vida e o curso da sua enfermidade mesclaram-se, assim, em um movimento, como ele mesmo aludiu, que ia de uma palavra a outra, de um estado físico a outro.

Quanto mais essa relação se desenvolvia, mais importante ela se tornava para mim, e mais minha memória também – sem nenhuma ajuda a não ser a da reflexão concentrada numa investigação arqueológica de um passado muito distante e essencialmente irrecuperável – parecia receptiva e generosa com minhas incursões quase sempre inoportunas.¹²

O diagnóstico de uma doença sem cura assinalou a importância de deixar o relato acerca da primeira parte da sua vida, ou seja, os anos de formação no mundo árabe – em particular em Jerusalém, no Cairo e na cidade montanhosa de Dhour el Shweir, onde sua família costumava passar férias –, bem como sua ida aos Estados Unidos, no início de 1950, período em que finalizou o colégio e cursou a universidade até a pós-graduação, ao longo de uma década inteira. Embora a narrativa de Said deslize, em diversas ocasiões, entre as ocorrências desse período para desfechos ou fatos de um passado mais recente, foi, principalmente, em torno dos primeiros 25 anos de sua vida que suas memórias deram contorno, com uma riqueza impressionante de detalhes, aos diferentes acontecimentos e momentos de sua infância e juventude.

Em suas memórias, Said não parece preocupado em reunir uma sequência de fatos conferindo-lhes relações inteligíveis e um sentido capaz de produzir a ilusão, como apontou Pierre Bourdieu a respeito do gênero biográfico¹³, de uma história de vida coerente e totalizante. Sua trajetória, ao contrário, emerge em meio a uma pletora de sentimentos, percepções, julgamentos e reflexões, atribuindo à subjetividade um lugar de primazia.

¹² SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 11 e 318-9.

¹³ BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (Orgs). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, pp. 183-91.

Não por acaso, no último parágrafo do seu texto, Said diz, com poesia e liberdade, ver a si mesmo não como uma identidade sólida e estática. Pelo contrário, ele se reconhece acima de tudo como uma reunião de correntes que se movimentam nem sempre na mesma direção:

Às vezes me sinto como um feixe de correntes que fluem. Prefiro isso à ideia de um eu sólido, à identidade que tanta gente dá importância. Essas correntes, como os temas da vida de uma pessoa, fluem ao longo das horas de vigília e, em seu melhor estado, não requerem nenhuma reconciliação, nenhuma harmonização. Elas escapam e podem estar fora do lugar, mas pelo menos estão sempre em movimento, no tempo, no espaço, em toda espécie de estranhas combinações que se movem, não necessariamente para frente, às vezes umas em choque com as outras, fazendo contrapontos, ainda que sem um tema central.¹⁴

Nesse viés, mais do que apresentar uma narrativa coerente ou uma sequência encadeada de fatos, as memórias escritas por Edward Said abrem espaço para um lugar de fala, que dá voz a um exilado palestino constantemente imbuído de um sentimento de deslocamento. Como afirma Ionna Luca, em um artigo que analisa o viés político das memórias de Said, o intuito de levar a público o registro de sua vida pode também ser visto em paralelo com vários de seus trabalhos que, nitidamente, buscaram dar visibilidade às vozes e histórias palestinas.¹⁵

O livro *After the last sky: palestinian lives*, escrito por Said entre os anos de 1985 e 1986, em parceria com o trabalho de Jean Mohr, fotógrafo de origem suíça e palestina, constituiu um exemplo nítido desse esforço. Já nas primeiras páginas, Said ilumina seu propósito de falar sobre os palestinos algo que ainda não havia sido contado. A ideia seria dar ensejo à interação entre imagem e texto no interior de vários gêneros textuais misturados entre si. Essa escrita híbrida e fragmentária não estaria interessada em exibir histórias lineares e bem amarradas. Nem mesmo em expor argumentos políticos. O propósito central seria apresentar uma visão multifacetada, capaz de iluminar as diversas e complexas experiências

¹⁴ SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 429.

¹⁵ LUCA, Ionna. Edward Said's lieux de mémoire, *Social text*, Duke University Press, v. 24, n. 87, 2006, p. 128.

de pessoas comuns imersas em seu cotidiano, a fim de substituir os problemáticos e prejudiciais estereótipos tão comuns a respeito do povo palestino. A intenção seria, como diz Said, mostrar “Palestinians through Palestinians eyes”.¹⁶

Na verdade, seria mais acurado ver *After the last sky: palestinian lives*, assim como, de certo modo, suas próprias memórias, como um desdobramento da sua obra mais conhecida, *Orientalismo*, publicada em 1978, que procurou analisar a intrínseca relação entre discurso, representação e poder na constituição europeia do termo Oriente. Nessa reflexão, que abriu espaço para uma vasta produção acadêmica no campo dos chamados estudos pós-coloniais, o Oriente aparece como um conceito, portador de uma história e tradição de pensamento criado *no e para* o Ocidente. Assim, as inumeráveis narrativas ou criações imagéticas, baseadas em um conjunto de “desejos, repressões, investimentos e projeções”, foram largamente produzidas e deram centralidade a uma consciência soberana europeia, que, no interior de uma relação de dominação colonial, construiu aquilo que se denominou oriental. Em uma passagem de *Orientalismo*, Said evoca, por exemplo, a viagem de Flaubert ao Egito e seu encontro com a famosa dançarina egípcia chamada Kuchuk Hanem, que posteriormente apareceria em suas novelas.

Há muito pouca anuência, por exemplo, no fato de que o encontro de Flaubert com uma cortesã egípcia tenha produzido um modelo amplamente influente da mulher oriental; ela nunca falou de si mesma, nunca representou suas emoções, presença e história. *Ele* falou por ela e a representou. Ele era estrangeiro, comparativamente rico, homem, e esses eram fatos históricos de dominação que permitiram não apenas que ele possuísse Kuchuk Hanem fisicamente como também que ele falasse por ela e contasse aos seus leitores de que maneira ela era “tipicamente oriental”.¹⁷

Tudo o que se sabe sobre Kuchuk Hanem vem da pena de Flaubert. Ela nunca falou por si mesma. De modo similar, essa também foi a crítica

¹⁶ SAID, Edward. *After the last sky. Palestinian lives*. Nova York: Columbia University Press, 1999, p. 6.

¹⁷ *Idem*. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 17-9.

que Edward Said dirigiu à produção literária de Albert Camus, para ele, escritos “modelados por uma sensibilidade colonial extraordinariamente tardia”. É verdade, aponta Said, que as obras de Camus são lidas como “parábolas da condição humana”. No entanto, continua ele, no enredo de *A peste* uma significativa parte da população árabe é morta, mas apenas o médico Rieux e o amigo Taurou “são impelidos à ação”. Em *O estrangeiro*, como se sabe, o personagem Meursault, imerso em um sentimento de indiferença, que o acompanha por toda a narrativa, mata um árabe na praia, que não recebe nem mesmo um nome e “parece não ter história, muito menos pai e mãe”.¹⁸

A indiferença ante o árabe morto na história de Camus, juntamente com seu anonimato, inspirou já mais recentemente o romance do argelino Kamel Daoud, publicado em 2013, que, provavelmente ciente dos debates pós-coloniais, escolheu dar vez a uma narrativa imbricada com o enredo de *O estrangeiro* a fim de conferir ao árabe morto na praia tudo o que lhe foi negado, um nome, uma família, uma história. “Meu irmão se chamava Moussa”, diz o narrador da história, e “no último dia de sua vida, eu tinha sete anos”.¹⁹

As memórias escritas por Edward Said podem ser vistas, com isso, não apenas como o registro de sua vida, mas igualmente como um espaço de fala e representação de um palestino vinculado à sua condição de exilado. Em seu texto, Said percorre lugares, descreve parentes e amigos, e assim leva o mundo árabe para o centro da cena, tendo em vista os laços indissolúveis das ocorrências da sua vida com o dilema do povo palestino.²⁰

¹⁸ SAID, Edward. Camus e a experiência colonial francesa. In: SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 228.

¹⁹ DAOUD, Kamel. *O caso Meursault*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016, p. 33.

²⁰ Em seu artigo, Ioana Luca recupera o conceito *lieux de mémoire*, cunhado pelo historiador Pierre Nora, para afirmar que as memórias de Edward Said funcionam também como um lugar de memória para a Palestina por meio da relação constantemente cultivada entre nação, memória e identidade. Diz a autora: “Said’s representation of Palestine, his family background, and his early life revealed in the memoir fit perfectly with Nora’s definition of sites of memories. The episodes that Said depicts and the places and people that he describes are all moments of history turned away from the movement of history and then returned, through personal recollection, to the pages of his memoir, thus becoming a Palestinian ‘site of memory’ so much feared and critici-

Nesse sentido, a autobiografia de Edward Said acaba por estabelecer profundos laços com sua própria obra e projeto intelectual, sem que um texto se reduza ao outro, assumindo suas palavras, assim, uma forma de resistir ao esquecimento e ao silêncio.

Fora de lugar²¹

Edward Said inicia suas memórias contando ao leitor que desde a infância carregou consigo a sensação predominante de sempre estar fora de lugar. Esse sentimento surgiu e instalou-se em sua vida em decorrência da sua condição de exilado, em conjunto com uma trajetória continuamente marcada pela justaposição de diferentes realidades culturais. Embora Said tenha nascido em Jerusalém, em 1935, sua família, naquela altura, já havia se estabelecido no Egito, por causa dos negócios de seu pai. Foi lá que Said cresceu e frequentou escolas de língua inglesa.

No contexto do Oriente Médio, sua família de origem cristã ortodoxa representava uma minoria em um cenário de maioria muçulmana. Logo criança recebeu a cidadania norte-americana, conseguida por seu pai, e, assim, em meio a mais de uma referência identitária no final da sua juventude, foi terminar o colégio e fazer seus estudos superiores nos Estados Unidos, onde residiu até sua morte. Seu nome, como ele mesmo ressalta, era a conjunção um tanto “desconfortável” desses dois universos, o Ocidente e o Oriente, imersos no contexto colonial. “Levei quase cinquenta anos para me acostumar” com Edward, um nome tipicamente inglês, “atrelado à força ao sobrenome inequivocamente árabe Said”. De modo equivalente, a língua alojou-se nessa reflexão. “O fardo que esse nome representava sobre meus ombros tinha como paralelo um dilema semelhante”, escreveu Said. “Eu nunca soube”, afirmou, “que língua falei

zed by his opponents”. LUCA, Ionna. Edward Said’s lieux de mémoire”. *Social text*, Duke University Press, v. 24, n. 87, 2006, p. 137.

²¹ Essa expressão faz menção ao título dado por Edward Said para suas memórias, em inglês *Out of place*. Embora a tradução em português tenha escolhido as palavras “Fora do lugar” como transposição, considero a expressão “Fora de lugar” como sendo mais ajustada para as ideias discutidas neste artigo.

primeiro, se árabe ou inglês, ou qual das duas era realmente a minha acima de qualquer dúvida.”²²

A colonização europeia no Oriente Médio, certamente, fez com que Said desde criança presenciasse em seu cotidiano diferentes universos culturais. No entanto, sua profunda inserção tanto no mundo árabe, onde nasceu, quanto no Ocidente, onde estudou e trabalhou durante toda a sua vida, decorreu, em grande parte, da singular trajetória de seu pai, um bem-sucedido empresário, desde jovem entusiasta da vida e da mentalidade norte-americanas. Nascido em Jerusalém, seu pai, Wadie Ibrahim, deixou a Palestina, em 1911, para escapar do recrutamento no exército otomano, que naquela época estava selecionando jovens palestinos como “bucha de canhão”, em uma expressão do próprio Said, para lutar na Bulgária. Embarcou em um cargueiro britânico para Liverpool, onde ficou até conseguir trabalho como camareiro em um navio de passageiros que seguiria para Nova York. Após regularizar sua documentação, conseguiu trabalho como vendedor e estudou na Western Reserve University. Durante a Primeira Guerra Mundial, alistou-se na Força Expedicionária Americana, sendo enviado para lutar em território francês contra o exército alemão. Com o fim da guerra, recebeu a cidadania norte-americana e abriu uma empresa de tintas em Cleveland, onde morou até seu retorno à Palestina, em 1920, a pedido de sua mãe, avó de Said.

Seu pai, que, após o retorno ao Oriente Médio, adotaria o nome William A. Said, sempre dizia que os Estados Unidos eram o seu país. Tinha sido ali que ele aprendera algo que o conduziu pela vida toda, a prática do progresso pessoal. Na Palestina, começou uma empresa com seu cunhado, marido da tia Nabiha, e, em 1929, decidiu se instalar no Cairo com o objetivo de expandir os negócios. Em pouco tempo, tornou-se um empresário muito bem-sucedido, no campo do comércio de materiais e máquinas de escritório, com lojas no Cairo, Alexandria e representações em diversos lugares ao redor do Canal de Suez. Em vários momentos de suas memórias, Edward Said comentou sobre a generosidade de seu pai, que sempre financiou seus estudos, com “imoderada despesa”, em particular nos Estados Unidos, sem impor ou exigir que ele seguisse

²² SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 19-20.

esse ou aquele caminho profissional. Mas também comentou acerca da turbulenta relação que tiveram por anos a fio. “Meu pai representou uma combinação devastadora de poder e autoridade, disciplina racionalista e emoções reprimidas”, que teve, segundo Said, “alguns bons efeitos”, porém “outros inibidores e debilitantes”.²³

Sua mãe, Hilda, que Said menciona ter sido “com certeza a companheira mais próxima e íntima” durante os primeiros 25 anos de sua vida, nasceu em Nazaré, naquela época território palestino, embora sua própria mãe fosse libanesa. Ainda criança, seu pai, um pastor batista fundamentalista, a enviou para uma escola americana para meninas, que funcionava como um internato, em Beirute, onde permaneceu para cursar a universidade. Said descreveu sua mãe na juventude como uma menina popular e brilhante, quase sempre a primeira da turma. Sua excelência linguística era incomum, fazendo-a dominar não apenas o inglês e o francês, mas também o árabe clássico e o demótico. Entretanto, aos 18 anos foi, como Said salientou, “arrancada do que era – ou parecia ser, retrospectivamente – uma vida maravilhosa e de realizações de Beirute e levada de volta à velha e casmurra Nazaré, onde foi entregue a um casamento arranjado com meu pai”.²⁴

Seus pais eram então, nas palavras de Said, “dois palestinos com retrospectos e temperamentos dramaticamente diferentes vivendo numa Cairo colonial como membros de uma minoria cristã em meio a um grande arquipélago de minorias”.²⁵ Ou seja, as diferentes referências linguísticas, religiosas e culturais a que esteve exposto desde seu nascimento, mais tarde somadas ao exílio palestino e à sua ida aos Estados Unidos, fizeram com que Said repetidas vezes colocasse como tópico de reflexão esse “feixe de correntes” que o constituíam. Mas, se essa sensação fragmentada lhe pareceu vantajosa na maturidade, quando aprendeu a não mais preferir estar no lugar certo, durante sua juventude, em particular, desejou com veemência uma identidade única, completa, ou, ao menos, aparentemente coerente.

²³ SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 427 e 31.

²⁴ *Ibidem*, pp. 427 e 34.

²⁵ *Ibidem*, p. 42.

Mantive por toda a vida essa vaga sensação de muitas identidades – em geral em conflito umas com as outras –, junto com uma aguda lembrança do sentimento de desespero com que eu desejava que fôssemos completamente árabes, ou completamente europeus e americanos, ou completamente cristãos ortodoxos, ou completamente muçulmanos, ou completamente egípcios, e assim por diante.²⁶

Em muitas dimensões de sua vida, Said vivenciou essa sensação de estar fora de lugar. Como palestino no Egito, como um indivíduo vindo de uma família cristã ortodoxa no interior de um contexto majoritariamente muçulmano, como cidadão americano em um mundo árabe colonizado, e, entre outros aspectos, como um garoto de língua árabe em escolas inglesas sediadas no Oriente Médio. Esses diferentes panoramas, cada qual com suas particularidades, foram extensamente explorados por Said. No entanto, as instituições educacionais por onde passou, como ele mesmo salientou, “tiveram um lugar privilegiado na história” de sua vida. Primeiramente, porque ele mesmo havia sido um educador, mas também porque esses lugares representavam uma espécie de “microcosmos” das cidades e metrópoles que fizeram parte da sua trajetória, sendo, por isso mesmo, palco de constantes experiências coloniais, algumas delas difíceis de serem esquecidas.²⁷

A primeira escola de Edward Said foi a Gezira Preparatory School, onde ele estudou dos 6 aos 11 anos, com alguns períodos de interrupção. Tratava-se de uma instituição inglesa voltada para o ensino primário. Embora sediada no Cairo, não havia ali professores egípcios. Além disso, as aulas e livros, como salientou Said, eram “desconcertadamente ingleses”. Aprendia-se sobre a geografia, a história e a glória inglesas em meio aos exercícios de escrita, aritmética e recitação. “O estranho”, escreveu, foi “que todos éramos tratados como se devêssemos (ou quiséssemos de verdade) ser ingleses”²⁸.

Foi na Gezira Preparatory School que Said, ainda muito jovem, vivenciou um episódio que o marcaria profundamente e que ele reconheceu, anos mais tarde, como sendo sua primeira experiência do sistema colonial

²⁶ SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 22.

²⁷ *Ibidem*, p. 15.

²⁸ *Ibidem*, pp. 69-70.

britânico no mundo árabe. Por causa de uma infração cometida durante a aula, aos oito anos Said foi levado à sala onde estava o marido da diretora da escola. Ele sabia que seria repreendido, mas talvez não imaginasse a severidade da punição.

Ele me puxou pela nuca e depois forçou-a para baixo e me virou, de modo que fiquei meio curvado diante dele. Com a outra mão ele ergueu a vara e me açoitou três vezes no traseiro; ouvia-se um assobio cada vez que a vara cortava o ar, seguido de um estalo abafado quando ela me atingia. A dor que eu sentia era menor que a raiva que ardia em mim a cada golpe desferido em silêncio por Bullen. Quem era esse brutamontes para me bater de modo tão humilhante?²⁹

O incidente chegou aos ouvidos de seu pai, que, em vez de se indignar, não expressou nenhuma objeção. Pelo contrário, recriminou-o por sua suposta malcriação, o que evidenciou para Said um pacto subjacente de aceitação e servilismo tanto por parte dos professores como por parte dos alunos e seus pais. Pouco tempo depois de ter sido “açoitado”, como ele mesmo definiu, um novo “encontro colonial” ainda mais agudo e explícito ocorreu quando passava pelos vastos campos externos do Gezira Club, ao voltar para casa ao anoitecer. O secretário do clube, frequentado pela elite endinheirada do Cairo e do qual seus pais eram sócios, o advertiu com rispidez, mal escutando sobre o vínculo de sua família com aquele espaço. “Não seja insolente, garoto”, disse ele. “Simplesmente, dê o fora, e seja rápido. Árabes não são permitidos aqui, e você é um árabe!”

Décadas mais tarde, Said elaboraria, de modo mais claro em suas memórias, o significado que aquele episódio teve para ele:

Se eu nunca antes havia pensado em mim como árabe, agora aprendia diretamente o significado da designação como uma verdadeira mutilação. [...] O que me incomoda, cinquenta anos depois, é que, embora o episódio tenha permanecido comigo por tanto tempo, e embora ele seja doloroso agora como na época, parecia existir um pacto fatalista entre meu pai e eu sobre nosso status necessariamente inferior.³⁰

²⁹ SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 73..

³⁰ *Ibidem*, pp. 76-7.

Em 1946, com o final da Segunda Guerra Mundial, Said foi matriculado na Cairo School for American Children, uma escola norte-americana que, segundo ele, representava acima de tudo a passagem de uma perspectiva imperial para outra. “A grande mudança”, sublinhou, “foi a substituição de instituições e indivíduos britânicos pelos vitoriosos americanos, o velho império dando lugar ao novo”.³¹ E, com olhar crítico, enfatizou: “depois do hierárquico e rígido sistema britânico”, a escola americana primava pela informalidade “em todos os sentidos”.³²

O ensino ali deveria ocorrer de modo mais atraente, como um passeio, ironizou Said, pelos subúrbios de St. Louis ou Los Angeles, locais não tinham relação alguma com a sua realidade cotidiana. As carteiras ficavam espalhadas livremente, havia no currículo o aprendizado da língua árabe, e expressões como “boa cidadania” faziam parte do vocabulário dos professores, algo inimaginável na Gezira Preparatory School. Porém, mesmo tendo a cidadania norte-americana, que poderia aproximá-lo de outros estudantes, Said sentia-se estrangeiro, como ele mesmo expressou, “um forasteiro pagante”, e não raro esses mundos justapostos constantemente o desafiavam e lhe causavam embaraços. A Cairo School for American Children, teria obrigado Said

a ver em “Edward”, com mais propriedade do que nunca, uma construção falha, assustadora e incerta. A sensação geral que eu tinha da minha problemática identidade era a de um americano dentro do qual espreitava outra identidade, árabe, da qual eu não extraía força nenhuma, apenas embaraço e desconforto.³³

Em 1947, sua família decidiu passar boa parte do ano em Jerusalém, e, por conta disso, Edward Said foi matriculado na St. George’s School, a escola que havia frequentado seu pai, e provavelmente seu avô, e que ele voltaria a visitar em 1998, com o propósito de rever e mostrar aquele espaço ao seu filho, como mostra o documentário *In search of Palestine – Edward*

³¹ SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 129.

³² *Ibidem*, p. 131.

³³ *Ibidem*, p. 140.

Said's return home, produzido pela BBC.³⁴ O ensino não lhe deixou nenhuma marca significativa, e, apesar do ambiente ao redor exalar a tensão de uma mudança profunda de identidade que a Palestina estava prestes a sofrer, Said sentiu ao longo daquela curta estadia um ainda incomum sentimento de familiaridade e pertencimento. “Em pouco tempo estava completamente à vontade”, frisou Said, já que “pela primeira vez em minha vida escolar eu estava entre meninos iguais a mim”, vindos de famílias conhecidas.

Esse sentimento, entretanto, não iria perdurar por muito tempo. De volta ao Cairo, Said retornou, por um curto período, entre 1948-1949, à Cairo School for American Children até ser admitido na Victoria College, uma escola inglesa que trazia de volta para sua vida toda a rigidez da mentalidade colonial britânica e, com isso, “um profundo sentimento de solidão”. Naquele ambiente, o inglês era a língua oficial e o árabe, idioma proibido entre os alunos, era usado nos momentos de afronta e resistência. Já mais velho, com 15 anos, Said começou a fazer parte de um “grupo insubordinado de estudantes”, na medida em que “não era nem inglês nem egípcio, mas certamente árabe”, diante de um corpo docente que os via “como uma tarefa desagradável ou como um grupo de delinquentes a ser punido a cada novo dia”.³⁵

É nesse momento também que Said narra, com beleza e sensibilidade, sua gradual imersão no mundo das ideias e da reflexão crítica, e as consequências sem retorno da liberdade e independência que essas leituras iriam lhe proporcionar, a partir dos livros que tomava emprestado de amigos e conhecidos próximos:

[...] e no meio da minha adolescência me percebia fazendo conexões entre livros e ideias disparatados com considerável desenvoltura. [...] Meu maior dom era a memória que me permitia recordar visualmente passagens inteiras dos livros [...]. Eu tinha momentos de exultante recordação, que me habilitavam a examinar um mar de detalhes, identificando padrões, frases, agrupamentos de palavras, que eu imaginava se desdobrando e se entrelaçando sem parar. [...] O que eu tecia e voltava a tecer em minha cabeça tinha lugar entre a superfície trivial da realidade.

³⁴ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ghfqZgugpdp>> Acesso em 15 de dezembro de 2021.

³⁵ SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 267 e 272.

de e um nível mais profundo de percepção de uma outra vida composta de partes maravilhosas e inter-relacionadas – partes de ideias, passagens literárias e musicais, memória pessoal, observação cotidiana –, nutridas não pelo “Edward” que minha família, os professores e mentores contribuíam para construir, mas por meu eu interior, íntimo e muito menos submisso, um eu que poderia ler, pensar e mesmo escrever de modo independente de “Edward”.³⁶

Quando Edward Said foi enviado aos Estados Unidos por seu pai em 1951, aos 16 anos, para terminar o colégio e cursar a faculdade, a fim de efetivar sua cidadania norte-americana, que exigia a permanência de cinco anos no país até a idade de 21 anos, novas experiências de deslocamentos e inadequação foram vividas, mas agora no interior de uma visão crítica muito mais aguçada atrelada às descobertas intelectuais, musicais e imaginativas que não mais cessavam. Em Mount Hermon, onde terminou o colegial, ficou conhecido como alguém com um “cérebro poderoso”. Mas, apesar do seu desempenho ímpar, que deveria lhe render o convite de orador da turma ou formatura, Said, em razão de seu “passado incomum”, foi preterido por um rapaz, popular na escola, que nunca havia passado da sexta ou sétima colocação. “Aquilo”, disse Said, “me forçou a me ver como marginal, não americano” e, “fizesse o que fizesse, continuaria sendo o forasteiro”. E, com uma hostil indiferença, vestido de toga e barrete, viu sua formatura como “um evento deles” e não seu.³⁷

Como se sabe, depois disso Edward Said fez sua graduação e pós-graduação em universidades norte-americanas de grande prestígio, tornando-se professor de literatura comparada em Columbia, onde ensinou por quarenta anos. O fato de ter estabelecido residência em Nova York parece não ter apagado esse sentimento de deslocamento que tanto povoou suas memórias e o representou nos diferentes momentos da sua trajetória. “Até hoje”, afirma Said nas páginas finais de suas memórias, “ainda me sinto longe de casa, por mais risível que isso possa soar”. Mas, se na juventude esse sentimento provocava-lhe angústia e solidão, no período que viveu e trabalhou nos Estados Unidos, quando também vivenciou

³⁶ SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 245-6.

³⁷ *Ibidem*, p. 365.

inúmeros deslocamentos “entre países, cidades, domicílios, línguas e ambientes”, a certa altura, em meio a “tantas dissonâncias”, aprendeu a estar fora de lugar, preferindo, como ele mesmo sublinhou, “vagar sem lugar fixo, não possuir uma residência e jamais se sentir demasiado em casa onde quer que seja”..³⁸

Bibliografia

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, pp. 183-91.

BRODSKY, Joseph. *Sobre o exílio*. Belo Horizonte:Âyiné, 2018.

DAOUD, Kamel. *O caso Meursault*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016.

LUCA, Ionna. Edward Said's lieux de mémoire, *Social text*, Duke University Press, v. 24, n. 87, pp. 125-44, 2006.

SAID, Edward. *After the last sky. Palestinian lives*. New York: Columbia University Press, 1999.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

³⁸ SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 321 e 427.

Raymond Williams e o Paradoxo do Exílio em 1984

Alexandro Henrique Paixão¹

Resumo: Este artigo é um estudo analítico dos escritos de Williams e do romance de Orwell, considerando que ambos abrigam o tema do exílio e do autoexílio. Como método, faz-se uso da explicação de texto. Descreve-se, *a priori*, a constituição de Winston, personagem central de 1984. Em seguida, aborda-se o último capítulo de *Cultura e Sociedade*, de Raymond Williams, que é dedicado a George Orwell e a sua obra literária, incluindo 1984. Ali, Williams reconhece no escritor inglês o “paradoxo do exílio”. Esse é o ponto que se pretende debater. Para tanto, releem-se o romance britânico e o referido capítulo de Williams. Além disso, estuda-se outro capítulo de sua autoria, intitulado “Indivíduos e Sociedades”, do livro *The Long Revolution*. Nesse texto, exílio e autoexílio são conceituados e debatidos. Conclui-se que os três personagens observados – Orwell, Williams e Winston (protagonista de 1984) – constituem-se como figuras que viveram, de modos distintos, o exílio e o autoexílio.

Palavras-chave: Raymond Williams; George Orwell; 1984; Exílio; Autoexílio.

¹ Pós-doutorado em História e Teoria Literária na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp); doutorado e mestrado em Sociologia na Universidade de São Paulo (USP); graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual Paulista (Unesp) de Marília. Psicanalista (membro filiado da SBPSP); Professor do Departamento de Ciências Sociais na Educação, da Faculdade de Educação da Unicamp. OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-1684-3611>. E-mail: ahpaixao@unicamp.br.

RAYMOND WILLIAMS AND THE PARADOX OF EXILE IN 1984

Abstract: This paper is an analytical study of Williams' writings and Orwell's novel, considering that both harbour the theme of exile and self-exile. The employed method is text explanation. First, the paper discusses the constitution of 1984's main character, Winston. Then, the last chapter of Raymond Williams' *Culture and Society* is analysed. This chapter is devoted to George Orwell and his literary work, including 1984. Therein, Williams recognises in the English writer the "paradox of exile" which is the point this paper intends to discuss. To this end, Orwell's novel and Williams' chapter are reread, this time accompanied by another of William's texts, the chapter "Individuals and Societies" from the book *The Long Revolution*. In this chapter, exile and self-exile are conceptualized and discussed. The paper concludes that the three observed characters –Orwell, Williams, and Winston (the protagonist of 1984) – are constituted as figures who lived, in different ways, exile and self-exile.

Keywords: Raymond Williams; George Orwell; 1984; Exile; Self-Exile.

O objetivo deste artigo é discutir literatura e exílio. Para debater literatura, selecionei como obra ficcional o romance popular 1984 de George Orwell. Para discutir o exílio e o autoexílio, a partir desse romance, vou me basear naquilo que Raymond Williams (1921-1988), sociólogo e crítico literário galês, caracterizou como o "paradoxo do exílio" de George Orwell.²

Essa discussão, Williams realizou no último capítulo de *Cultura e Sociedade* (1958), e irei combiná-la com outros argumentos do autor sobre exílio e autoexílio reunidos em outro livro de sua autoria, *The Long Revolution* (1961), especialmente com aquilo que expõe no capítulo "Indivíduos e Sociedades".

Para além dessas referências extraídas da obra de Williams, mobilizarei uma síntese de Erich Fromm sobre a arte de amar. De Sigmund Freud, indicarei breves formulações acerca da histeria. Isso porque exílio,

² WILLIAMS, Raymond. George Orwell. In: WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969, p. 298.

autoexílio, amor e histeria são palavras-chave para nos ajudar a comentar o romance 1984, à maneira de uma sociologia e uma psicanálise da literatura, combinadas para pensar o seguinte problema de sociação e individuação: exílio e autoexílio são mais que expulsões de determinada sociedade; representam um amoroso refúgio individual.³

Partindo dessas ponderações iniciais, meu movimento aqui será bastante localizado. Destaco alguns trechos constitutivos do romance 1984. Por meio deles, tento construir conexões de sentido entre o personagem principal do romance, Winston Smith, o literato George Orwell e a biografia de Raymond Williams.

Essas três personalidades nunca se reuniram numa mesma casa de chá inglesa ou numa reunião do partido socialista. Ainda assim, possuem afinidades eletivas entre si na relação com o exílio e o autoexílio experimentados dentro ou fora do texto literário, conforme pretendo demonstrar por meio da seguinte explicação causal: literatura e exílio dependem da compreensão de que o amor e o ódio são atos políticos e definidores do caráter social de nossas personalidades exiladas e autoexiladas. É por aí que devemos começar, com a conexão complexa que existe entre necessidades instintuais e política.

Winston

Inicialmente, vamos dar voz a Winston e a seu amor, Julia, os dois amantes de 1984. Winston e Julia viviam numa sociedade em que o amor e o desejo sexual eram altamente interditados, porque a ordem era o puritanismo sexual como algo necessário para inibir e destruir qualquer instinto. A explicação dada pelo narrador de 1984 do porquê o amor necessitava ser represado era a seguinte: “Quando você faz amor, está consumindo energia; depois se sente feliz e não dá a mínima para coisa nenhuma. E eles não toleram que você se sinta assim. Querem que

³ Sobre sociação e individuação a referência é: SIMMEL, Georg. A sociabilidade. In: SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, pp. 59-61.

você esteja estourando de energia o tempo todo”⁴. O resultado era que “a privação sexual levava à histeria, desejável porque podia ser transformada em fervor guerreiro e veneração ao líder”⁵, nesse caso, o Grande Irmão, mais conhecido como *Big Brother*.

Há, portanto, nesse romance, o argumento de que existe uma conexão íntima e direta entre castidade e ortodoxia política.⁶ Na verdade, essas eram as duas grandes forças castradoras do impulso sexual, combustível para fazer movimentar aquela sociedade descrita por Orwell, uma sociedade de constituição histórica. Para caracterizar essa sociação da situação histórica, é preciso, primeiramente, compreender qual a estrutura social da sociedade em que Winston e Julia se amavam e odiavam o Grande Irmão.

Para minha análise e exposição, selecionei alguns trechos do próprio romance, em que Orwell nos apresenta uma excelente síntese da estrutura social da “Oceania”. Cabendo aqui a advertência, antes de iniciarmos a leitura, de que estamos tratando de um texto ficcional, e não da realidade, muito menos da brasileira. Essa ponderação é necessária, especialmente, quando nos depararmos com a defesa ideológica de que a “terra é plana”⁷ e de que o objetivo central daquela sociedade era “matar várias centenas de milhões de pessoas em poucos segundos sem aviso prévio.”⁸ Tais informações podem levar o leitor a pensar que não estou me referindo ao romance, mas às páginas da história recente deste país, mergulhado em crises, tragédias e dilemas de todas as ordens. Na verdade, associar 1984 à situação brasileira é um “duplipensamento”, e isso, assegura-nos Winston, é perigoso praticar.

Feitas essas reparações, podemos seguir vigiados, porém mais aliviados, pois o assunto aqui é a sociedade oceânica e o Partido, representado pelo Grande Irmão (o *Big Brother*), cujas ideias e princípios são passados a toda a sociedade por intermédio de um novo vernáculo

⁴ ORWELL, George. Parte II: 3. In: ORWELL, George. 1984. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2020, p. 187.

⁵ *Ibidem*, p. 186.

⁶ *Ibidem*, p. 187.

⁷ *Ibidem*, pp. 350-1.

⁸ *Ibidem*, p. 256.

ou língua oficial, chamado Novalíngua ou Novafala, inscritos numa terra com a seguinte estrutura social:

No topo da pirâmide está o Grande Irmão. O Grande Irmão é infalível e todo-poderoso... Ninguém jamais viu o Grande Irmão. Ele é um rosto nos cartazes, uma voz na teletela. O Grande Irmão é o disfarce escolhido pelo Partido para mostrar-se ao mundo. Sua função é atuar como um ponto focal de amor, medo e reverência, emoções mais facilmente sentidas por um indivíduo do que por uma organização [porque o] fator decisivo é a atitude mental...⁹

[Trata-se de] um elaborado treinamento mental aplicado na infância e relacionado às palavras *criminterrupção*, *negribranco* e *duplipensamento*, em Novafala, [o que] deixa sem desejo nem capacidade de pensar muito profundamente em qualquer assunto...¹⁰

Duplipensamento significa a capacidade de abrigar simultaneamente na cabeça duas crenças contraditórias e acreditar em ambas... [Trata-se de] um vasto sistema de logro mental [que] Erode sistematicamente a solidariedade da família e chama seu líder por um nome que é apelo direto ao sentimento de lealdade familiar [brother, irmão]... Essas contradições não são acidentais e não resultam da mera hipocrisia: são exercícios deliberados de *duplicpensamento*. Pois somente reconciliando contradições é possível exercer o poder de modo indefinido.¹¹

Tentei resumir aqui alguns momentos do romance, sobretudo sua estrutura de sociedade e sentimento,¹² mas faltou dizer ainda que, nesse mundo de Orwell, chamado Oceania, existem outras duas potências,

⁹ ORWELL, George. Parte II: 3. In: ORWELL, George. 1984. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2020, pp. 270-1 e 276-7, interpolações de minha autoria.

¹⁰ *Ibidem*, p. 275, grifo do autor e interpolações de minha autoria.

¹¹ *Ibidem*, pp. 278-81, grifo do autor e interpolações de minha autoria.

¹² Tratando especificamente de “estrutura de sentimento”, o termo vem de Raymond Williams e se refere ao modo de vida (a cultura comum) de um grupo ou de uma sociedade. Uma síntese do termo aparece, sobretudo, em seu livro *The Long Revolution* ([1961] 2011), mas o leitor pode encontrar um resumo em: PAIXÃO, Alexandro Henrique. Raymond Williams: história intelectual inglesa, cultura e educação de adultos no pós-guerra. In: 41º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu: Anpocs, 2017, pp. 25-8. Disponível em: <<http://anpocs.org/index.php/papers-40-encontro-2/gt-30/gt15-26/10732-raymond-williams-historia-intelectual-inglesa-cultura-e-educacao-de-adultos-no-pos-guerra/file>>. Acesso em 18 de novembro de 2021.

a Eurásia e a Lestásia, que estão sempre em guerra. O fator decisivo, portanto, nessa sociedade, é o conflito opressor, que leva Winston e Julia a se exilarem em alguns momentos, a autoexilarem-se em outros, para amar, odiar e tramar alguma reação agressiva contra o Partido.

Por meio dos sentimentos de amor (de Winston para com Julia e vice-versa) e de ódio (de Winston para com o Partido), adentramos no problema clássico da relação de indivíduo e sociedade, com o aporte da psicanálise para nos ajudar no debate sobre os instintos, a fim de caracterizar os tipos de sociação histórica.

Segundo Erich Fromm, psicanalista e sociólogo alemão, amor pode ser assim definido:

[...] el amor [...] significa *unión a condición de preservar la propia integridad*, la propia individualidad. *El amor es un poder activo en el hombre*; un poder que atraviesa las barreras que separan al hombre de sus semejantes y los une a los demás; el amor lo capacita para superar su sentimiento de aislamiento y separatidad, y no obstante le permite ser él mismo, mantener su integridad. En el amor se da la paradoja de dos seres que se convierten en uno y, no obstante, siguen siendo dos.¹³

O amor seria uma atividade paradoxal, algo que denota uma ação, mediante um gasto de energia, e que produz uma mudança da situação existente. No caso de Winston e de Julia, essa energia amorosa tinha como meta exterior destruir o Partido. Os encontros e desencontros às escondidas, no campo, num quarto empoeirado alugado, no meio da multidão, onde se tocavam pelos dedos das mãos, tudo o que esses dois amantes fizeram até serem presos, torturados e depois liberados, era um grande ato exilado de amor. Eles se refugiaram no amor; e, nesse exílio dos amantes, não sentiam nenhum medo, mas muita coragem e fé em si mesmos e nos outros dissidentes. Foi no exílio dos amantes que eles tramaram e organizaram todos os tipos de contravenção que imaginavam. A síntese apresentada pelo narrador é a seguinte: “A união dos dois foi

¹³ FROMM, Eric. La teoría del amor. In: FROMM, Eric. *El arte de amar*. Buenos Aires: Paidós, 2017, p. 37, grifo do autor.

uma batalha; o gozo, uma vitória. Era um golpe assentado contra o Partido. Um ato político”¹⁴.

O exílio juntou duas pessoas, homem e mulher, em uma só. Nisso consistia o paradoxo dos seres de que tratava Fromm, porque “*En el amor se dá la paradoja de dos seres que se convierten en uno y, no obstante, siguen siendo dos*”¹⁵.

Nos momentos finais do romance, Winston chega a reconhecer e exclamar algo dessa estrutura de sentimento ao dizer: “Ah! Que obstinado autoexílio do peito amoroso!” Vale repetir, do “peito amoroso”¹⁶. É o amor que prevalece, que se mantém, ele é o combustível que faz toda a mecânica dos sentimentos funcionar.

O amor era a única coisa mais poderosa do que o Grande Irmão, por isso esse sentimento foi sugado de Winston e Julia, os dois amantes de 1984. Eles foram descobertos, presos e torturados até esvaziarem toda a porção humana de suas memórias, seus desejos, suas vontades, ou seja, tudo o que possuíam. Só foi mantido o amor. Essa era a única força que o Partido, mesmo em seus infinitos atos de tortura, não desejava aniquilar do corpo e da alma desumanizados de Winston. Embora o que tenha se mantido no amor não tenha sido os sentimentos mais pungentes por Julia, mas pelo Grande Irmão. Depois da tortura, Julia era rejeitada, enquanto o Grande Irmão passava a ser idolatrado.

Nisto consistia o paradoxo do exílio e autoexílio amoroso: quem era amado passava a ser odiado, e quem era odiado passava a ser amado. O ato de vontade outrora capaz de gerar uma energia libidinosa muito potente foi desviado do alvo natural, outra pessoa, para ser canalizado agora para uma porção abstrata, opressora e messiânica chamada *Big Brother*. O impulso sexual individual converteu-se em algo casto, abstinente, pudico, produzindo um tipo de sociação histórica altamente absolutizadora da ortodoxia política.

¹⁴ ORWELL, George. Parte II: 3. In: ORWELL, George. 1984. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2020, p. 179.

¹⁵ FROMM, Eric. La teoria del amor. In: FROMM, Eric. *El arte de amar*. Buenos Aires: Paidós, 2017, p. 37.

¹⁶ ORWELL, *Op.cit.*, p. 371.

Todas essas representações antitéticas, ambivalentes, expressas na contravontade de Winston de amar o Grande Irmão, eram agora convertidas num enlace amoroso exatamente com o objeto indesejado, sendo esse mecanismo próprio de uma sociação com características histéricas. Histeria, aqui, é pensada no sentido freudiano, como um conjunto de afetos estrangulados, cuja carga acumulada é convertida não em energia psíquica criativa e transformadora, mas em atos aflitivos, porque “a inibição da vontade é causada pela angústia concomitante à realização da ação”¹⁷. A configuração da histeria se dá quando toda energia sexual foi inibida, isto é, não transformada em libido. Essa energia viva e criativa, geradora do mundo e das coisas, seria canalizada agora para fora da consciência de Winston, mas não se converteu em uma dor física, como é comum nos casos histéricos, mas sim em uma reação ao mundo externo da sociedade Oceânica, na forma de atuação política.

Tratava-se de uma manobra eficaz recheada de sentimentos agressivos, impulsionados não pelo amor, mas pelo medo. A raiz da sociação histérica era a agressão como sintoma do medo vivido nas entranhas de Winston: “Para intensificar a libido, se requer um obstáculo; e onde as resistências naturais à satisfação não foram suficientes, o homem sempre ergueu outros, convencionais, a fim de poder gozar o amor. Isto se aplica tanto aos indivíduos como às nações”¹⁸.

Quando o amor entre Winston e Julia foi estrangulado e transferido para outro alvo, o Grande Irmão, a natureza das coisas se modificou profundamente, pois já não temos a relação mútua entre duas pessoas, mas uma relação de poder com características de tirania, em que o amor foi substituído pelo medo e pela agressão, entendidos agora como a nova forma dos afetos. Essa intensificação da libido, conforme lemos em Freud, também se aplicava, podemos aventar, à nação oceânica, pois se tratava de uma sociedade engajada em converter o amor em forças cruéis e destrutivas. Com as forças amorosas de Winston e Julia sufocadas, tudo

¹⁷ FREUD, Sigmund. Caso 2: Sra. Emmy Von N, Idade 40 anos, da Livônia (Freud). In: FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 121.

¹⁸ *Idem*. Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (contribuições à psicologia do amor II). In: FREUD, Sigmund. *Cinco Lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos* (1910). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 195.

era projetado para fora na forma de um amor repugnante para o Grande Irmão. Embora ainda fosse amor, esse sentimento não construía o futuro, antes congelava aquele presente e sacrificava qualquer alteração ou mudança.

Essa impossibilidade de mudança da realidade é própria do sentimento do autoexilado, conforme nos descreve Raymond Williams, num outro contexto:

Nós temos pensado nos exilados como homens expulsos de sua sociedade, mas uma figura moderna igualmente característica é o autoexilado. O autoexilado, se assim decidir, poderá viver com comodidade em sua sociedade, mas isso implicará negar sua realidade pessoal. Por princípio, às vezes, vai embora, mas com a mesma frequência ele fica, mas, ainda assim, sente-se separado. Os bolcheviques têm usado um termo para isso, um 'emigrado interno', e se compreendermos que essa situação não se limita à política, poderemos utilizá-la para descrever uma relação moderna muito importante. Esse tipo de autoexilado vive e se move na sociedade em que nasceu, mas rejeita seus objetivos e deprecia seus valores, em razão de princípios alternativos com os quais está comprometida toda sua realidade pessoal [...]. O estímulo de sua atividade é preservar essa diferença e manter sua individualidade, que é o termo que usa para designar sua separação. Essa condição apresenta uma grande tensão, porque – ao menos teoricamente –, o autoexilado quer que a sociedade mude para poder pertencer a ela, e isso implica, pelo menos do ponto de vista conceitual, associar-se. Mas... como sua dissidência pessoal [...] ficou fixada numa fase individual, fica difícil estabelecer relações adequadas com outros dissidentes. Talvez até apoie os princípios de causas dissidentes, mas não pode unir-se a elas: é demasiado cauteloso e não quer ficar ligado ou comprometido. Deve defender principalmente seu modelo de vida, sua mente, e quase todas as relações são uma ameaça potencial a isso. Conserva o já conquistado 'autêntico eu', mas não pode compartilhar essa autenticidade com outros nem a transmitir; caso assuma o compromisso de comunicar isso, irá fazê-lo de maneira característica, mas com um comprometimento mínimo. Seja o que for, em essência, segue caminhando só em sua sociedade, defendendo o princípio de si mesmo.¹⁹

O trecho é longo, mas necessário para caracterizar o exílio e o autoexílio definidos por Williams em *The Long Revolution*. A discussão é mais do que bem-vinda porque nos ajuda a compreender as atitudes

¹⁹ WILLIAMS, Raymond. Individuals and Societies. In: WILLIAMS, Raymond. *The Long Revolution*. Wales: Parthian, 2011, pp. 114-5. Tradução de autoria nossa.

de Winston no romance *1984*, quando defende o princípio de si mesmo (individualização). Quando o personagem diz que é uma minoria de um ou que em seu peito amoroso bate o desejo do autoexílio, Orwell descreve, para nós, esse tipo social que quer que a sociedade mude para poder pertencer a ela. E não era para menos, pois estamos falando da sociedade oceânica, um lugar que, conforme já descrevemos, era difícil de habitar, restando o refúgio amoroso como uma condição necessária de sobrevivência.

No fim das contas, o romance parece estar ligado por essas duas pontas: amor e ódio preservado e o autoexílio conservado. Isso porque Winston é a prova de que não há possibilidades de aquela sociedade mudar, logo a regra era amar e se exilar, quando isso era possível.

Quem leu *1984* sabe que, nos primeiros momentos do romance, deparamo-nos com a habitual prática dos “Dois Minutos de Ódio”.²⁰ Quando estamos prestes a terminar de ler o romance, descobrimos que “Winston amava o Grande Irmão”²¹. Ódio e amor costuram toda a trama narrativa e suas raízes da agressão. E, sendo o ódio um hábito e o amor não, cabia ao Partido manter a força motriz do amor bastante controlada, dominada, reprimida e dirigida apenas para um único ser, o Grande Irmão. Ele e o Partido eram o que justamente Winston mais odiava, aqueles que ele almejava “apodrecer, fragilizar e minar”²², justamente com seu amor por Júlia, convertendo essa energia libidinal numa arma capaz de estraçalhar a sociedade oceânica. Mas não foi isso o que aconteceu. A contravontade converteu-se na vontade, confirmando a lei de que o exilado vive paradoxalmente.

Williams e Orwell

Paradoxo do exílio foi um termo que Raymond Williams usou para batizar a síntese operante no romance de George Orwell, codinome de Eric Arthur Blair, que nasceu em Bengala, na Índia, em 1903.

²⁰ ORWELL, George. Parte II: 3. In: ORWELL, George. *1984*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2020, p. 44.

²¹ *Ibidem*, p. 371.

²² *Ibidem*, p. 178.

Williams, galês nascido em 1921, dedicou o último capítulo de seu livro *Cultura e Sociedade* a esse autor indiano, conhecido também por sua obra *A fazenda dos animais* (anteriormente traduzida como *A revolução dos bichos*), de 1944, lembrando que 1984 foi publicado cinco anos depois, em 1949.

Assim como Winston, Williams foi também um exilado ou um eremita, conforme dizia sobre si mesmo, após ter sobrevivido à Segunda Guerra Mundial e retornado a Cambridge para se formar no curso de Literatura Inglesa e conseguir seu primeiro emprego como tutor de adultos, dentro do Departamento Extramuros da Universidade de Oxford, que tinha uma parceria com uma associação chamada Workers' Educational Association.²³ Quando Williams assumiu esse posto de tutor em East-Sussex, sentiu-se bastante exilado do universo político e acadêmico de Cambridge e Oxford, pois o trabalho na educação de adultos, apesar de enriquecedor, refugiava nosso autor em outro mundo, na educação de trabalhadores, plataforma política não da esquerda britânica, mas do programa conservador de Winston Churchill e da Coroa Britânica, visando a educar sobreviventes de guerra. Williams teceu várias críticas à política educacional britânica na educação de adultos, a seu caráter extensionista e elitista, a sua política enriquecida de publicidade e poucas ações concretas.²⁴ Enfim, Williams vinha da esquerda britânica, do Partido Trabalhista, e se deparava com políticas educacionais controladas pelo Partido Conservador, que tinha um projeto de “duplificação”, podemos aventar, para o movimento de adultos: era necessário educar os adultos trabalhadores, mas não se pretendia modificar a educação vigente, que não dava conta de formar, justamente, esses adultos trabalhadores. Mantinha-se um sistema caro, mas sem nenhuma eficiência nem bons resultados para a classe trabalhadora.

Williams deparou-se com tudo isso em 1946, e até 1961 ocupou-se desses problemas, mas somente em partes, pois, quando foi possível,

²³ Este argumento expus e desenvolvi pela primeira vez em um artigo intitulado “Três anos difíceis”, a ser publicado pela revista *Crítica Marxista* (no prelo), por isso vou me limitar aqui a apenas indicar o problema.

²⁴ Conferir PAIXÃO, Alexandro Henrique. Raymond Williams e educação democrática, *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 39, n. 145, pp. 1004-22. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/ES0101-73302018191487>>. Acesso em 12 de dezembro de 2021.

abandonou o movimento de educação de adultos e nunca mais voltou. Sua experiência como tutor de adultos, por mais rica que tenha sido, pode ser comparada àquilo que o próprio Williams escreveu sobre Orwell, autor do romance *1984*, que estamos discutindo.

Segundo ele, lendo Orwell, o exilado é um observador da sociedade, bem à maneira de um repórter, sendo capaz de exercitar seu comentário sobre os fatos e as coisas, tentando persuadir todos, mas sem participar inteiramente daquilo que é comentado. A síntese do exilado é a seguinte: “[...] uma parte permanece alheia, outra compromete-se”²⁵. Williams escreveu isso pensando na atitude de George Orwell em vários de seus escritos diante de um sistema capitalista opressor e na defesa de uma sociedade mais democrática e socialista. Mas, assim como ele na educação de adultos, Orwell se comprometia politicamente em seus escritos, mas se refugiava quando a atitude política demandava uma ação mais prática por meio do Partido Trabalhista e do programa socialista britânico. Estamos, portanto, diante de dois exilados, esperando a sociedade melhorar para se reintegrarem a ela.

A síntese de Williams sobre Orwell diz muito sobre isso:

O exilado, dada sua própria posição pessoal, não pode, ao fim, acreditar em qualquer garantia de caráter social: para ele, em virtude do padrão de sua própria vida, quase toda forma de associação é suspeita. Teme-a porque não quer ver-se comprometido (aí está, frequentemente, sua virtude, pois percebe, rapidamente, a perfídia que se contém em certos compromissos). Teme-a também porque não pode divisar meio de ver confirmada, socialmente, sua própria individualidade; esta é, afinal de contas, a condição psicológica do auto-exilado voluntário.²⁶

O caráter social de que fala Williams, no qual o exilado e o autoexilado não podem acreditar, tem relação com o grupo ou a classe dominante, que eles não integram e tratam com grande suspeita, pois não concordam com eles, mas somente com os de sua classe ou partido, embora cooperem efetivamente muito pouco. Podemos dizer que nisso consiste o caráter

²⁵ WILLIAMS, Raymond. Capítulo VI: George Orwell. In: WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora. Nacional, 1969, p. 301.

²⁶ *Ibidem*, p. 300.

social desses tipos: é o processo mediante o qual o comportamento social provoca uma reação diante da não mudança, e essa reação se converte, em parte, na personalidade individual, que acaba realizando o tipo exilado e/ou autoexilado com seu caráter social individual.

No caso de Williams, o programa de educação de adultos, altamente elitista e conservador, estimulava a crítica por meio de seus escritos e comprometimento com os estudantes e o programa de estudos, *Syllabus*, nas aulas de adultos. Feito isso, Williams se autoexilava na esquerda britânica e na produção de seus livros capitais, como *Cultura e Sociedade*, sem adotar uma atitude militante no movimento como um todo. Viveu assim durante quinze anos, depois deixou a educação de adultos e migrou para a educação universitária e não acompanhou mais as lutas por mudança nesse campo. É claro que, ao criar a disciplina Estudos Culturais, reconhecia as contribuições da educação de adultos na formação desse novo campo, contudo de forma mais nostálgica do que realista.

No caso de Orwell, a escrita dos romances exilava o escritor da luta política socialista do momento. Williams dizia que o autor prezava intimamente o socialismo, mas temia os próprios socialistas de sua época, que poderiam envolvê-lo na trama de sua política partidária.

E Winston, nosso personagem principal, refugiava-se no amor, acreditando que, nesse exílio, o Partido do Grande Irmão seria destruído. Podemos dizer que Williams, Orwell e Winston eram como emigrados internos, conforme lemos anteriormente, segundo as definições dos bolcheviques citadas por Williams no excerto.

Dito isso, penso que já temos matéria suficiente para finalizar a discussão sobre o paradoxo do exílio a partir do que lemos no romance e, agora, das definições de Williams sobre exílio e autoexílio. Exilados e autoexilados, nossos três personagens nos contam que viviam e habitavam determinados lugares contra sua própria vontade. Se a questão do exílio envolve expulsão de um indivíduo ou grupo de determinada sociedade, o autoexílio representa as formas individuais de reação na construção de determinadas unidades individuais para tentar sobreviver a seus processos internos e externos agressivos. O pressuposto é transformar sentimentos poderosos, como amor e ódio, em atos políticos, não para nos castigar ou nos salvar, mas para nos ajudar a pensar.

Bibliografia

FREUD, Sigmund. Caso 2: Sra. Emmy Von N, Idade 40 anos, da Livônia (Freud). In: FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria (1893-1895)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 83-137, v. II.

FREUD, Sigmund. Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (contribuições à psicologia do amor II). In: FREUD, Sigmund. *Cinco Lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos (1910)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 187-97, v. XI.

FROMM, Eric. La teoria del amor. In: FROMM, Eric. *El arte de amar*. Buenos Aires: Paidós, 2017, pp. 21-111.

ORWELL, George. 1984. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2020.

PAIXÃO, Alexandro Henrique. Raymond Williams: história intelectual inglesa, cultura e educação de adultos no pós-guerra. In: *41º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu: Anpocs, 2017, pp. 25-30. Disponível em: <<http://anpocs.org/index.php/papers-40-encontro-2/gt-30/gt15-26/10732-raymond-williams-historia-intelectual-inglesa-cultura-e-educacao-de-adultos-no-pos-guerra/file>>. Acesso em: 18 de novembro de 2021.

PAIXÃO, Alexandro Henrique. Raymond Williams e educação democrática, *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 39, n. 145, pp. 1004-22. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/ES0101-73302018191487>>. Acesso em 12 de dezembro de 2021.

SIMMEL, Georg. A sociabilidade. In: SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, pp. 59-82.

WILLIAMS, Raymond. George Orwell. In: WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969, pp. 295-304.

WILLIAMS, Raymond. Individuals and Societies. In: WILLIAMS, Raymond. *The Long Revolution*. Wales: Parthian, 2011, pp. 95-126.

O privilégio duvidoso das apátridas

*Patrícia da Silva Santos*¹

Resumo: O artigo apresenta uma reflexão sobre a literatura de exílio de língua alemã, tendo como fonte primária obras redigidas por escritoras que se refugiaram na América Latina devido a perseguições pelo regime nacional-socialista. Proponho introduzir algumas discussões acerca dessas obras, sublinhando três dimensões: 1) a possibilidade de ler essa produção sob a perspectiva dos estudos de gênero; 2) as peculiaridades da literatura de exílio e da exposição literária apátrida, com destaque para temas como encontro cultural, trânsito linguístico e de identidade; 3) as relações entre essas produções e a *Shoah* a partir do “teor testemunhal” que comportam. Empiricamente, a reflexão se pauta pelas obras das seguintes escritoras de língua alemã: Hilde Domin, exilada na República Dominicana; Paula Ludwig e Marthe Brill, no Brasil; Lilo Linke, no Equador; Lenka Reinerová e Alice Rühle-Gerstel, no México.

Palavras-chave: Exílio; Literatura; Testemunho; Gênero; Nacional-Socialismo.

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Doutora em sociologia pela Universidade de São Paulo, com estadia de pesquisa na Universidade de Munique, realizou pós-doutorado no Deutsches Literatur-Archiv Marbach e na Universidade Estadual de Campinas. OrcID: orcid.org/0000-0002-1266-1311. E-mail: patricia215@gmail.com. Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa de pós-doutorado concedida para a realização da pesquisa que originou esse artigo.

THE DUBIOUS PRIVILEGE OF STATELESS WOMEN

Abstract: The article presents a discussion about German-language exile literature taking as primary source works written by female writers, who took refuge in Latin America due to persecution by the national-socialist regime. I propose to introduce some discussions about these works, highlighting three dimensions: 1) the possibility of reading this production from the perspective of gender studies; 2) the peculiarities of the exile literature and the stateless literary exposition, with emphasis on subjects like cultural meeting, linguistic and identity transit; 3) the relationship between these productions and the *Shoah* from the “testimonial content” they hold. Empirically, the reflection is guided on works of the following German-speaking female writers: Hilde Domin, who was exiled in the Dominican Republic; Paula Ludwig and Marthe Brill, who were in Brazil; Lilo Linke, who was in Ecuador; Lenka Reinerová and Alice Rühle-Gerstel, who were in Mexico.

Keywords: Exile; Literature; Testimony; Gender; National-Socialism.

Introdução

Para Edward Said, o exílio registra nos sujeitos que lhe são submetidos uma “tristeza essencial”, que “jamais pode ser superada”, “uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal”² – condição que Adorno nos legou, a seu modo, ao traduzir o próprio desterro sob a forma de retratos de uma “vida danificada”³. Por outro lado, por meio das experiências singulares que desencadeia, o exílio acaba desaguando em um enriquecimento próprio da existência “entre dois mundos”, como diria Anatol Rosenfeld⁴. O exilado pode ser visto como o ponto de convergência entre forças sociais (que, de um lado, forcem o exílio e, de outro, conformam a existência nele) e forças anímicas (que, por meio de

² SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio. In: SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 46-60.

³ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, p. 36.

⁴ ROSENFELD, Anatol. Introdução. In: ROSENFELD, Anatol (Org.). *Entre dois mundos*. São Paulo: Perspectiva, 1967.

traços característicos, tanto orientam a forma individual como se vivencia a experiência do exílio quanto procuram conformar-se a essa situação, configurando novas formas de identidade). Certamente as interações entre os domínios externos (ou sociais) e os internos (ou anímicos) não são unilaterais, mas circulares, o que os torna indissociáveis: é justamente isso que concede especificidade e possibilita a constatação de conteúdos homogêneos na literatura fruto do exílio forçado⁵. Ou seja, os conteúdos históricos e sociais, em alguma medida inerentes a qualquer forma de expressão artística, aparecem de maneira intensificada na literatura produzida em situação de exílio, pois remetem a situações traumáticas que interligam de maneira inextricável destinos individuais e a violência oriunda de poderes nacionalistas.

Entre os anos de 1933 e 1945, a literatura de língua alemã experimentou uma situação de banimento sem precedentes. “Não há quase nenhum país no mundo para o qual os escritores alemães não tenham sido levados.”⁶ A segunda edição da biobibliografia *Deutsche Exil-Literatur 1933-1945* [Literatura alemã do exílio 1933-1945] apresenta aproximadamente 2 mil nomes⁷. Entre os destinos desses autores, a América Latina não foi um lugar privilegiado. Isso se deveu, em parte, a restrições vinculadas à cultura, à língua e à organização social dos países latino-americanos, em parte a razões de cunho político, diplomático ou

⁵ Nesse sentido, ao analisar a presença do judeu no cenário da literatura brasileira, Waldman assevera, introdutoriamente: “A premissa básica é a de que a cena violenta da emigração transferir-se-ia também para a linguagem, tornando impossível ao escritor deslocado sentir-se ‘em casa’, lançado que é ao ‘lugar de alterações itinerantes’ [...]”. WALDMAN, Berta. *Entre passos e rastros*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. XVIII-XIX.

⁶ HERZFELDE, Wiland *apud* DURZAK, Manfred. Literarische Diaspora. Stationen des Exils [Diáspora literária. Estações do exílio]. In: DURZAK, Manfred (org.). *Die deutsche Exilliteratur 1933-1945* [A literatura de exílio alemã 1933-1945]. Stuttgart: Reclam, 1973, p. 40.

⁷ Infelizmente, essa bibliografia não está muito atualizada e data de 1970. De todo modo, mesmo com a dificuldade para acessar os números recentes devido às contingências da bibliografia disponível no Brasil, este dado fornece uma ideia do problema. Cf. STERNFELD, Wilhelm; TIEDEMANN, Eva. *Deutsche Exilliteratur 1933-1945: eine Biobibliographie* [Literatura de exílio alemã 1933-1945: uma biobibliografia]. Heidelberg: Lambert Schneider, 1970.

mesmo devido a restrições no que refere às políticas imigratórias⁸. No caso do Brasil, por exemplo, graças ao estudo já clássico de Tucci Carneiro, são conhecidas as restrições impostas pelo governo de Getúlio Vargas, simpatizante da Alemanha nazista, à entrada de refugiados e a adoção de medidas notadamente nacionalistas, como a proibição da comunicação em língua estrangeira em público (1938) e o fechamento de jornais e editoras alemães em 1941⁹. Na Argentina, país latino-americano que mais recebeu refugiados do nazismo (por volta de 45 mil)¹⁰, a situação do judeu exilado também era muito difícil, pois o nacionalismo e o antissemitismo foram uma marca naquele país – embora em Buenos Aires tenham sido possíveis a criação de uma editora de exílio (*Cosmopolita*) e a fundação de órgãos de imprensa de resistência ao nazifascismo como o *Argentinisches Tageblatt* e *Das andere Deutschland*¹¹. No México, embora os exilados tenham criado um jornal (*Das freie Deutschland*) e uma editora (*El libro libre*), os “intelectuais que foram” para lá “tornaram-se, de repente, políticos sem seguidores e escritores sem leitores, mesmo quando seus nomes tinham tido alguma ressonância na Europa”¹². A República Dominicana, por

⁸ Uma ideia desses contextos pode ser depreendida do seguinte compêndio: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.). *O Anti-semitismo nas Américas*. Edusp: São Paulo, 2007.

⁹ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O anti-semitismo na era Vargas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

¹⁰ KOHUT, Karl; MÜHLEN, Patrick von zur (Orgs.). *Alternative Lateinamerika: das deutsche Exil in der Zeit des Nationalsozialismus* [Alternativa América Latina: o exílio alemão na época do nacional-socialismo]. Frankfurt a. M.: Vervuert, 1994; KESTLER, Izabela Maria Furtado. *Exílio e literatura. Escritores de fala alemã durante a época do nazismo*. São Paulo: Edusp, 2003, pp. 21-60.

¹¹ FRIEDMANN, Germán C. Alemanes antinazis e identidad alemana en la Argentina. La conformación de una identidad colectiva en un grupo minoritario, *Studi Emigrazione*, Centro Studi Emigrazione Roma, v. XLVI, n. 174, pp. 447-67, abril-junio de 2009. No Brasil, um veículo importante para a expressão dos exilados era o jornal *Crônica Israelita*, fundado em 1938. Cf. ECKL, Marlen. “Der Schmelztiegel” – die Darstellung São Paulos in Malerei, Literatur und Fotografie der Familie Brill [“O cadinho”, a exposição de São Paulo na pintura, literatura e fotografia da família Brill], *Martius-Staden-Jahrbuch*, n. 58, p. 16, 2011.

¹² BOPP, Marianne O. de. Die Exilsituation in Mexiko [A situação do exílio no México]. In: DURZAK, Manfred (Org.). *Die deutsche Exilliteratur 1933-1945*. Stuttgart: Reclam, 1973, pp. 175-82. De todo modo, o país possui uma relevância específica como exílio

um paradoxo racista da história, foi o único país que se declarou pronto a receber um grande número de judeus na Conferência para refugiados de Évian em 1938: o então ditador Rafael Leónidas Trujillo Molina queria promover um “branqueamento” da população¹³.

De todo modo, conforme mencionei em outro lugar¹⁴, a despeito das dificuldades, a América Latina também abrigou muitos refugiados intelectuais e escritores, mesmo que a maioria deles não contasse com muito reconhecimento no período da migração forçada. Essa peculiaridade contribui para o fato de que as pesquisas sobre literatura do exílio latino-americano de língua alemã ainda apresentem lacunas importantes. Alguns autores, como Stefan Zweig, Anna Seghers e Paul Zech – que eram renomados antes do banimento – contam com uma fortuna crítica já consolidada. No caso do exílio em terras brasileiras, especificamente, há dois trabalhos que procuraram resgatar a história de escritores relativamente menos discutidos: a pesquisa pioneira de Kestler¹⁵, que apresenta um rol de indicações biográficas de todos os intelectuais (até então conhecidos) exilados no Brasil e a pesquisa de Marlen Eckl¹⁶, que oferece um panorama amplo da “imagem de Brasil” concebida por parte dos refugiados do nacional-socialismo.

latino-americano, na medida em que foi “o principal país de exílio para seguidores do partido comunista”. ALEMANHA, Stiftung Jüdisches Museum Berlin; Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland (Orgs.). *Heimat und Exil. Emigration der deutschen Juden nach 1933* [Pátria e exílio. Emigração dos judeus alemães pós 1933]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, p. 143.

¹³ DREKONJA-KORNAT, Gerhard. Sosúa o el exilio austríaco en la República Dominicana. In: DOUER, Alisa; SEEBER, Ursula (Orgs.). *Qué lejos está Viena. Latinoamérica como lugar de exilio de escritores y artistas austríacos*. Zirkular, Viena, número especial 44, pp. 82-3, 1955.

¹⁴ SANTOS, Patrícia da Silva. Nação e palavra: escritores de língua alemã no exílio latino-americano, *Interseções*, v. 21, n. 2, pp. 410-31, ago. 2019.

¹⁵ KESTLER, Izabela Maria Furtado. *Exílio e literatura. Escritores de fala alemã durante a época do nazismo*. São Paulo: Edusp, 2003.

¹⁶ ECKL, Marlen. *Das Paradies ist überall verloren. Das Brasilienbild von Flüchtlingen des Nationalsozialismus* [O paraíso perdeu-se por todos os lados. A imagem de Brasil dos refugiados do nacional-socialismo]. Frankfurt a. M.: Vervuert, 2010.

Contudo, muitos nomes permanecem pouco visitados pelo debate em torno da literatura de exílio. Neste texto, procuro contribuir com tal debate, apresentando reflexões baseadas em pesquisa centrada em seis escritoras exiladas na América Latina por causa de perseguições do regime nacional-socialista: Hilde Domin, exilada na República Dominicana; Paula Ludwig e Marthe Brill, no Brasil; Lilo Linke, no Equador; Lenka Reinerová e Alice Rühle-Gerstel, no México. Não apresentarei uma interpretação sistemática de cada uma dessas escritoras. A proposta consiste, antes, em mobilizar suas obras a partir de três eixos de problemas.

Em primeiro lugar, busco destacar o caráter específico da experiência como estrangeiro como problema crucial da literatura de exílio. Aqui, são mobilizadas discussões centrais das relações entre sociologia e literatura, como alteridade, identidade, integração e estranhamento, com o intuito de destacar a cristalização em obra literária do encontro cultural realizado em um único indivíduo em situação de exílio.

Em segundo lugar, no caso da diáspora promovida pela *Shoah*, a literatura de exílio contém também um forte teor testemunhal¹⁷ ligado a uma experiência-limite. Nesse sentido, as obras aqui investigadas também estão inscritas na tensão entre impossibilidade e urgência inerente a esse tipo específico de narrativa: *impossibilidade* de narrar a catástrofe promovida por regimes totalitários e/ou ditatoriais e suas consequências para o próprio sentido da existência humana e *urgência* de registrar algo que “aconteceu, logo pode acontecer de novo”¹⁸, precisamente porque a exigência de rememorar os vencidos da história aparece como a única forma de elaboração dos traumas implicados nesse tipo extremo de fenômeno de dominação política.

Por fim, interessa-me assinalar as relações entre gênero e literatura, com o objetivo de destacar como desigualdades histórico-sociais na participação de homens e mulheres na esfera pública se imprimem no discurso literário.

¹⁷ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *História, memória, literatura. O testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Unicamp, 2006, p. 48.

¹⁸ LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, p. 164.

Exílio

A reflexão sobre o exílio que orienta minha interpretação das obras mobilizadas a seguir baseia-se em grande medida nas próprias experiências concretas de exiladas e exilados de língua alemã perseguidos pelo nazismo.

Nessas reflexões, há um destaque grande para a ambiguidade dessa ideia de exílio. No caso específico do exílio provocado pelo nazismo, há uma violência originária extrema, por isso ele não pode ser pensado de maneira separada das marcas de sofrimento. Os exílios motivados por perseguição política carregam uma origem calcada no autoritarismo. Porém o que intelectuais exilados que pesquisei igualmente destacam é que todos os trânsitos identitários promovidos pela migração forçada também foram, de algum modo, fontes de enriquecimento. Há, portanto, essa ambiguidade do exílio, que as definições sempre ressaltam, ora privilegiando uma dimensão, ora outra.

Dentre tais definições, a que foi proposta por Anatol Rosenfeld é bastante sintomática do caráter paradoxal da situação. Para ele, a situação do apátrida encerra um “privilégio duvidoso”¹⁹ (a expressão foi feita em referência à situação do escritor Franz Kafka, pensada como “paradigma” da consciência da situação contemporânea de solidão, estranhamento e exílio). Essa definição ambígua reaparece em muitos relatos de exilados do nacional-socialismo.

Vilém Flusser, autor de uma espécie de filosofia da apatricidade, afirma acerca de si mesmo “sou apátrida, porque em mim encontram-se armazenadas várias pátrias. Isso se revela diariamente em meu trabalho. Sou domiciliado em no mínimo quatro idiomas e me vejo desafiado a traduzir e retraduzir tudo o que tenho a escrever”.²⁰

Em muitos relatos, poemas e romances de mulheres que vieram para a América Latina, é possível perceber elementos que lidam com a complexidade dessa “existência entre dois mundos”: de um lado, a ruptura

¹⁹ ROSENFELD, Anatol. Introdução. In ROSENFELD, Anatol (Org.). *Entre dois mundos*. São Paulo: Perspectiva, 1967, p. 6.

²⁰ FLUSSER, Vilém. *Bodenlos. Uma autobiografia filosófica*. São Paulo: AnnaBlume, 2007, p. 295.

dolorosa com os “inúmeros fios que conectam inconscientemente à pátria”²¹, de outro, as possibilidades abertas pelo contato com outros grupos sociais e outros códigos nacionais. Tendo esses e outros referenciais em mente, busquei observar como as mulheres que estiveram na América Latina elaboraram em documentos de cultura, de um lado, o trânsito cultural que é inerente ao exílio e, de outro, os deslocamentos subjetivos e de identidade.

Nesse sentido, destaco a obra de Hilde Domin (1909-2006), poetisa e ensaísta que logrou grande reconhecimento na Alemanha após o retorno ao seu país natal. O caso dela é paradigmático para a compreensão dos trânsitos subjetivos inerentes ao exílio, uma vez que até mesmo seu próprio nome foi alterado a partir dessa experiência: a autora, que esteve exilada na República Dominicana, adotou para si parte do nome do país de exílio (Domin). Além disso, foi no exílio que Domin começou a escrever. Há um texto autobiográfico que é bastante sintomático em relação a todos os trânsitos identitários pelos quais ela passou no exílio:

Eu, H. D., sou espantosamente jovem. Vim ao mundo apenas em 1951. Chorando, como todos vêm a esse mundo. Não foi na Alemanha, apesar do alemão ser a minha língua mãe. Era falado espanhol e o jardim diante da casa estava cheio de coqueiros. Mais exatamente: eram onze coqueiros. Todos coqueiros machos e, portanto, sem frutos. Meus pais estavam mortos quando eu vim ao mundo. Minha mãe tinha morrido poucas semanas antes.

[...]

Assim que eu, Hilde Domin, abri os olhos, que choravam, naquela casa nas margens do mundo, onde a pimenta cresce e o açúcar e as mangueiras, mas a rosa apenas raramente, e maçãs, trigo, bétula de maneira alguma, eu, órfã e banida, lá eu levantei e fui para casa, na palavra. “Eu construo um quarto para mim no ar / entre os acrobatas e pássaros”. De onde não posso ser banida. A palavra, porém, era a palavra alemã. Por isso, eu naveguei de lá de volta através do mar para onde a palavra vive. Havia três anos desde meu nascimento. Eu estive ausente por 22 anos.²²

²¹ FLUSSER, Vilém. *Bodenlos. Uma autobiografia filosófica*. São Paulo: AnnaBlume, 2007, p. 296.

²² DOMIN, Hilde. Unter Akrobaten und Vögeln. Fast ein Lebenslauf [Entre acrobatas e pássaros. Quase um currículo]. In: DOMIN, Hilde. *Gesammelte autobiographische*

Vale retomar, sucintamente, uma análise do trecho que já desenvolvi anteriormente²³. O segundo nascimento de Domin se realiza por meio da palavra, de modo que a literatura se apresenta como o meio que devolve à autora coisas muito preciosas: um lar, de onde ela não pode ser banida; uma identidade, que implica até mesmo um novo nome; e a língua materna. A produção literária que Domin desenvolve posteriormente leva a marca dessa experiência autobiográfica do banimento e do exílio. Por outro lado, ela também se configura como a possibilidade do recomeço e da liberdade para exercer a própria identidade. Elementos muito peculiares à literatura de exílio são elaborados no trecho citado:

as línguas estrangeiras ("era falado espanhol"); o estranhamento de coisas que não pertencem à pátria-mãe, do mesmo modo que a ausência de coisas que, ao contrário, eram tão familiares; mas, por outro lado, há também essa ideia incisiva da língua mãe como a casa de onde não se pode ser banida.²⁴

No que se refere especificamente à língua materna, Domin reafirma essa perspectiva com frequência:

Para mim, a língua é o que não é passível de perda [*Unverlierbare*] depois que todo o resto se mostrou passível de perda. O último lar irremovível. Apenas o fim da pessoa, a morte cerebral, pode tomá-la de mim: a língua alemã. Nas outras línguas que falo, sou uma hóspede. A língua alemã era o apoio, a ela devemos o fato de que podemos manter a identidade conosco.²⁵

Schriften. Fast ein Lebenslauf [Escritos autobiográficos completos. Quase um currículo]. Frankfurt a. M.: Fischer, 1998, p. 21.

²³ SANTOS, Patrícia da Silva. Nação e palavra: escritores de língua alemã no exílio latino-americano. *Interseções*, v. 21 n. 2, pp. 410-31, ago. 2019; *Idem*. Literatura de exílio: quando o chão que resta é a palavra. In: *Anais 40º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu: ANPOCS, 2016.

²⁴ *Idem*, Nação e palavra: escritores de língua alemã no exílio latino-americano. *Interseções*, v. 21 n. 2, pp. 410-31, ago. 2019, cit. p. 427. *Idem*, Literatura de exílio: quando o chão que resta é a palavra. In: *Anais 40º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu: ANPOCS, 2016, p. 18.

²⁵ DOMIN, Hilde. Rundfunkstatement 1975. In: SCHEIDGEN, Ilka. Abel, steh auf, damit es anders anfängt zwischen uns. Begegnungen mit Hilde Domin [Abel, levante-se para

De todo modo, Hilde Domin retornou à Alemanha e alcançou reconhecimento com seus poemas escritos na língua nativa. Outras pessoas não tiveram essa mesma sorte. E, para quem escreve poesia, a língua mãe é fundamental, dadas as dificuldades para expressar-se no gênero em uma língua estrangeira. Paula Ludwig (1900-1974), poetisa exilada no Brasil, vivenciou esse problema. Mesmo que tenha continuado a escrever, seus textos permaneceram em grande parte sem público, ratificando a advertência que o poeta franco-alemão Iwan Goll lhe havia feito antes da migração: “Você pode viver em qualquer lugar. Mas *sua poesia não*”²⁶.

De todo modo, a exemplo de Domin, o tema do exílio se manifesta de diferentes maneiras na obra da autora, como aparece nesse trecho poético.

Brasil 1943

Pacientemente, Daruga – o burro de carga preto –
pisa seu sofrimento na terra vermelha –

A jararaca – a serpente mortal – não mais aterroriza
um coração – que foi banido por terror mais profundo –

Bondosamente, trovoadas agudas despertam de sonhos difíceis
aquele que dorme imerso em sono pesado

No telhado, a chuva toca
o ritmo do tempo enlouquecedor –

Quantas sementes verdejantes floresceram diante dos olhos desse que observa!

Quantas primaveras envergonharam a alma desse que espera!
Quantos verões trouxeram para perto dele
sobre ombros negros o fruto dourado!

Árida, sussurra a contagem dos anos na memória do banido – ²⁷

que comece algo diferente entre nós. Encontros com Hilde Domin]. *Publik – Forum*, ano 21, n. 15, p. 34, 14 de agosto de 1992.

²⁶ HELWIG, Heide. “*Ob niemand mich ruft*”. *Das Leben der Paula Ludwig* [“Se ninguém me chama”. A vida de Paula Ludwig]. Ebenhausen bei München: Langewiesche-Brandt, 2002, p. 161.

²⁷ LUDWIG, Paula. *Gedichte. Gesamtausgabe* [Poesia. Obras Completas]. Ebenhausen bei München: Langewiesche-Brandt. 1986, pp. 261-2.

A tradução apresentada é literal, não obedecendo rima e métrica. Porém o intuito é destacar os elementos de exílio que aparecem no poema, como os motivos brasileiros ligados à natureza, também as questões relativas à desigualdade racial (elemento recorrente nos poemas da Ludwig), a memória do banimento etc. De qualquer forma, também nesse poema há a dualidade da condição de exílio que percorre toda a obra de Ludwig. Muitas vezes aparece o sentimento de gratidão pelo acolhimento em terras brasileiras. Mais tarde, após o retorno à Alemanha, ocorrido em 1953, Paula Ludwig iria reconhecer em diferentes ocasiões que seu “amor pertence ao Brasil, a São Paulo”²⁸, que seu “coração” não deseja ir para Munique ou qualquer outra cidade, mas para o Brasil. Em uma carta a Bertold Brecht datada de 1961, ela escreve: “Amo o Brasil! Vivi treze anos lá – muito difíceis e, apesar disso, muito inspiradores. Sempre. E embora eu não conhecesse a língua – todas as simpáticas pessoas me entendiam”²⁹.

Por fim, ainda no que tange ao tema do exílio, também é possível perceber um envolvimento grande de algumas exiladas com problemas políticos e sociais latino-americanos. É o caso de Lilo Linke (1906-1963), jornalista e escritora alemã, que esteve no Equador, aprendeu quíchua, tinha uma grande preocupação com a educação e a defesa de indígenas, mulheres, camponeses e operários. Ela também esteve na Amazônia brasileira e permaneceu na América Latina até sua morte. Em 1952, viajou para a Bolívia e documentou o Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR) em um livro chamado *Viaje por uma revolución*. A autora permaneceu no país por três meses e seu relato é um registro único de uma testemunha ocular desse episódio importantíssimo do país sul-americano. O livro foi publicado apenas quatro anos depois da viagem de Linke, em 1956, no Equador. Ele foi escrito originalmente em inglês, pois a intenção de Linke era publicá-lo nos Estados Unidos, contudo ela não encontrou nenhuma editora interessada. Na introdução, a autora adverte:

Esta es la historia del pueblo boliviano de hoy, tal como me fue contada por mineros del estaño y campesino indígenas, por ingenieros y políticos, profesores y autoridades del gobierno. Durante tres meses,

²⁸ HELWIG, Heide. “Ob niemand mich ruft”. *Das Leben der Paula Ludwig*. Ebenhausen bei München: Langewiesche-Brandt, 2002, p. 245.

²⁹ *Ibidem*, p. 245.

en el presente año, viajé por gran parte del país, a veces sola, a veces acompañando al Presidente de la República, a Ministros de Estado, o a dirigentes del Movimiento Nacionalista Revolucionaria, actualmente Partido de gobierno.³⁰

De fato, o texto oferece muitos testemunhos desse contato de Linke com o povo boliviano. Em linguagem simples e direta, a autora narra em primeira pessoa acerca de sua experiência na Bolívia revolucionária, reproduz diálogos que teve seja com o presidente revolucionário Paz Estenssoro, seja com os indígenas ou os trabalhadores das minas, descreve em detalhes eventos festivos, a mediação de conflitos entre patrões e empregados feita por ministros do governo revolucionário, as condições de moradia, educação e saúde dos bolivianos de então.

Linke visitou diferentes lugares da Bolívia durante sua estadia, desceu nas perigosas minas onde os mineiros trabalhavam sob condições extremamente precárias (em uma delas, teria sido a primeira mulher a adentrar), habitou suas moradias, alimentou-se com eles, participou de suas festas. A autora demonstra um interesse bastante genuíno em conhecer a gente revolucionária das entranhas da Bolívia – pessoas que aceitaram pegar em armas em prol das causas do MNR. Linke relata que, dentre essas causas, uma das principais era a nacionalização das minas – que estavam, em sua maioria, nas mãos de capitalistas estrangeiros. Ela conheceu os grandes problemas da Bolívia, como o alcoolismo, a educação bastante precária e o embate entre tradições e modernidade que imperava de maneira muito forte entre os populares bolivianos. Tudo isso, a autora relata com base em experiências pessoais, muitas vezes, reproduzindo toda a situação que vivenciou em suas viagens.

Testemunho

A literatura de exílio fruto da diáspora provocada pelo nacional-socialismo conserva aquilo que Márcio Seligmann-Silva caracteriza como “teor testemunhal”. De acordo com essa concepção, a literatura que tem como matéria a narração de catástrofes históricas (como a *Shoah*) ocupa

³⁰ LINKE, Lilo. *Viaje por una revolución*. Quito: Ed. Casa de la cultura ecuatoriana, 1956.

um terreno difícil de discernir, na medida em que não se conforma nem como gênero literário, propriamente, nem como historiografia tradicional. Trata-se de um tipo de relato que traduz em texto um sofrimento e uma realidade que são da ordem do indizível. Nesse sentido, essa literatura coaduna a dimensão estética com a ética:

Aquele que testemunha se relaciona de um modo excepcional com a linguagem: ele desfaz os lacres da linguagem que tentavam encobrir o “indizível” que a sustenta. A linguagem é antes de mais nada o traço – substituto e nunca perfeito e satisfatório – de uma falta, de uma ausência.³¹

As mulheres interpeladas nesse texto não tocaram o fundo, não estão entre os que o escritor Primo Levi chamou de afogados³², ou seja, pessoas que não voltaram para contar. Mas suas experiências estão impregnadas do horror nazista. De algum modo, ao escrever, elas também precisam lidar com o paradoxo da literatura de testemunho: a urgência de contar e a impossibilidade inerente ao trauma de simbolizar. Os sobreviventes de grandes catástrofes contemporâneas, como a *Shoah*, mas também as ditaduras latino-americanas, o genocídio armênio, guerras diversas etc., passam por experiências-limite que, por um lado, estão impossibilitadas de serem comunicadas, mas, por outro, exigem a comunicação, pois somente a simbolização desses eventos possibilita sua elaboração.

Essa questão aparece de modo paradigmático em Lenka Reinerová (1916-2008), jornalista e escritora judia nascida em Praga e exilada por um breve período no México. Sua literatura é paradigmática para pensar naquele teor paradoxal da literatura de testemunho porque ela é muito marcada pela busca por imagens cotidianas para tentar significar o trauma, como uma espécie de contraponto.

Ao relatar, por exemplo, sua posterior visita ao campo de concentração de Ravensbrück, onde 92 mil mulheres foram mortas, Reinerová tenta, recorrentemente, imaginar detalhes das violências que essas vítimas teriam sofrido antes de morrer – entre elas, estava sua

³¹ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *História, memória, literatura. O testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Unicamp, 2006, p. 48.

³² LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

irmã. É como se a verdadeira dor e autenticidade dos fatos tivessem sido também exterminadas para sempre junto com as vidas dessas vítimas.

Uma pessoa. Isso é cada um de nós, uma pessoa – isso quer dizer viver. Duas pessoas, isso somos você e eu. Eu amo você, e você me ama, duas pessoas já são indizivelmente muitas. Três pessoas, isso já é um milagre: pai e mãe e seu primeiro filho. Quatro pessoas, isso são os vizinhos da redondeza, a família correta. Cinco pessoas, seis pessoas, dez. Dez mulheres sentam-se na sala de espera de uma maternidade. Dez pessoas, em breve elas serão vinte. Tudo isso é verdade, tudo isso existe.

92.000 mulheres tiveram suas vidas tiradas em Ravensbrück.

“Você pode imaginar...” Tomo o braço do homem ao meu lado.

Ele diz em voz baixa: “todos os cidadãos de uma cidade média”.³³

Para Reinerová, a placa que expunha o número com as cifras relativas às vítimas de Ravensbrück não era passível de representação, pois tais cifras “tinham dígitos demais, eram muito inexpressivas em seu caráter inimaginável”³⁴. No texto, ela segue supondo o que de equivalente ocorreria se todos esses cidadãos de uma cidade desaparecessem, sempre tomando situações cotidianas que deixaram de ocorrer: “nenhum bonde toca mais a campainha”, nenhuma fumaça sairia da fábrica, os pães se tornariam duros na padaria, “apenas o vento lê o livro”, “aqui nunca uma boca dá um beijo” etc.

A perspectiva da exposição do cotidiano, que ganha cada vez mais espaço na literatura ocidental ao lado dos elementos mais sublimes ou trágicos, foi concebida por Erich Auerbach³⁵ como uma das características mais expressivas do realismo literário. No caso da literatura com “teor testemunhal”, a combinação que Reinerová faz recorrentemente em sua obra literária entre elementos trágicos ligados à catástrofe e aspectos prosaicos poderia, talvez, ser lida como uma forma de superar a aporia

³³ REINEROVÁ, Lenka. Der Ausflug zum Schwanensee. In: REINEROVÁ, Lenka. *Der Ausflug zum Schwanensee* [A excursão para o Schwanensee]. Berlim e Weimar: Aufbau, 1983, pp. 97-8.

³⁴ *Ibidem*, p. 97.

³⁵ AUERBACH, Erich. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

inerente à narração do trauma. É como se o excesso de trágico do fenômeno *real* (esse que não é passível de representação) tivesse que ser contraposto e medido a partir da confrontação com a vida cotidiana, essa à qual todos estão sujeitos. Depois que o trágico, a exceção, tomaram conta da realidade de um modo tal que nem a literatura seria capaz de expor, então o texto literário precisa recorrer mais ainda ao elemento prosaico do mundo para reforçar a denúncia da catástrofe. O contraste entre mundo banal e cotidiano e o horror extremo serve, nesse sentido, para deixar uma imagem mínima acerca deste último – que é irrepresentável. No passo seguinte do seu texto, Reinerová descreve o dia a dia das próprias prisioneiras de Ravensbrück: elas tinham que tecer o uniforme dos homens prisioneiros, costurar luvas para os soldados. “Dez mil peças. Poeira e cabelos no ar, tuberculose. Cem mil peças. Às vezes, morriam aqui cem mulheres em um dia. O crematório trabalhava sem interrupção.”³⁶ E desse trabalho de memória e elaboração que vai sendo tecido no processo de escrita do relato da visita, Reinerová conclui que “não se deve poder representar tudo” – é como se os fatos terríveis tivessem ultrapassado a barreira que limita a própria capacidade de imaginação humana.

Gênero

O último aspecto que gostaria de elaborar com base na pesquisa acerca das escritoras de língua alemã exiladas na América Latina se refere ao gênero. Essa dimensão talvez seja a mais espinhosa de todos, pois não gostaria de essencializar novamente a subjetividade das mulheres afirmando que existe uma literatura inequivocamente feminina, como se as mulheres tivessem uma forma predefinida de escrita literária. Defendendo essa postura, estaria afirmando novamente os padrões heteronormativos. Porém, por outro lado, a história nos mostra o quando o domínio da escrita, assim como outros domínios do discurso e da esfera pública, é majoritariamente masculino. As mulheres que ousaram

³⁶ REINEROVÁ, Lenka. Der Ausflug zum Schwanensee. In: REINEROVÁ, Lenka. *Der Ausflug zum Schwanensee* [A excursão para o Schwanensee]. Berlim e Weimar: Aufbau, 1983, p. 99.

participar desse domínio certamente tiveram seus discursos marcados por essa contingência.

Do ponto de vista histórico das desigualdades das relações de gênero, as formulações de uma das exiladas que vieram para a América Latina também contribuíram bastante para elaborar esse aspecto. Trata-se de Alice Rühle-Gerstel (1894-1943), uma intelectual marxista de muitas facetas: ela escreveu trabalhos na área de psicologia, sociologia e também romances. Esteve exilada no México, onde conviveu intensamente com Leon Trótski, tendo registrado em livro³⁷ aspectos dessa experiência. Entre seus trabalhos, está também uma monografia intitulada *O problema da mulher no presente. Um balanço psicológico*, impressa em 1932 – postumamente, em 1972, esse livro foi republicado sob o título *A mulher e o capitalismo*.

Não é possível recuperar aqui todo o argumento desse trabalho bastante inovador de Rühle-Gerstel, mas o aspecto fundamental do seu argumento é que a desigualdade de gênero marca de ponta a ponta as sociedades capitalistas, que teriam radicalizado a dominação masculina ao pautarem pelos homens todas as suas instituições públicas. Nesse sentido, ela denunciou o fato de que:

As sociedades nas quais os assim chamados povos civilizados vivem são – em relação à questão de gênero – designadas pelo fato de que são sociedades masculinas. Todas as instituições, leis, determinantes, costumes, opiniões públicas são construídas com base no gênero masculino. Nessa sociedade, os homens exercem, exclusiva ou predominantemente, as funções mais importantes e mais influentes.³⁸

No âmbito da história literária, também confirmamos essa constatação de Rühle-Gerstel. O mundo masculino, por causa de sua publicidade, também costuma ser associado de modo mais inequívoco ao discurso claro, objetivo. As mulheres foram alocadas “na figura da passividade, do silêncio, da sombra na esfera desvalorizada do privado”,

³⁷ RÜHLE-GERSTEL, Alice. *Kein Gedicht für Trotzki. Tagebuchaufzeichnungen aus Mexico* [Nenhum poema para Trótski. Registros do diário do México]. Frankfurt: Neue Kritik, 1979.

³⁸ *Idem. Die Frau und der Kapitalismus* [A mulher e o capitalismo] [1932]. Frankfurt: Neue Kritik, 1972, p. 13.

conforme argumenta Margareth Rago³⁹. Do ponto de vista do discurso, em especial, da literatura, assim como dos demais domínios da vida social, essas desigualdades têm consequências. Uma delas é que o discurso das mulheres é constantemente taxado de incoerente, sua identidade é, muitas vezes, definida pela falta de racionalidade que teria vigência na esfera pública, pela ausência da lógica necessária à comunicação discursiva.

Tendo essas questões em mente, durante a pesquisa, uma pergunta que me guiava era também esta: como a literatura feita por mulheres busca questionar as desigualdades históricas de gênero? É preciso adotar a linguagem pretensamente clara, objetiva do discurso masculino? Ou, ao contrário, é necessário afirmar essa suposta “essência” feminina que estaria mais ligada à natureza, aos “ciclos da vida”?

Algo que percebi analisando os relatos tem a ver com uma elaboração que a filósofa Jeanne Marie Gagnebin faz a respeito da “literatura feminina”. Em um texto dos anos 1980, ela sugere que a potencialidade da literatura feminina não estaria nem na adoção do discurso literário tal qual ele era formulado pelos homens, nem na afirmação de uma identidade mais ligada à natureza e a processos biológicos que foi historicamente delegada às mulheres. A literatura produzida por mulheres seria tanto mais feminista quanto menos se encaixasse nessas duas opções fixas de afirmação da identidade de gênero. “Trata-se, sim, de deixar para trás essa definição unilateral da essência feminina e de permitir às mulheres inventar-se na pluralidade.”⁴⁰ No negativo das identidades preconcebidas estariam as possibilidades para uma literatura escrita por mulheres: “Poderíamos dizer, de maneira paradoxal, que as mulheres podem e devem ousar descobrir-se nem masculinas nem femininas, pois é esta divisão que as impede de ser elas mesmas”⁴¹.

Muitos dos textos que analisei tinham essa característica. Especialmente aqueles que tinham como mérito não só o testemunho,

³⁹ RAGO, Margareth. Adeus ao feminismo? Feminismo e pós-Modernidade no Brasil. *Cadernos do Arquivo Edgar Leuenroth*, v. 3, n. 3, pp. 11-43, 1996/1997.

⁴⁰ GAGNEBIN, Jeanne Marie Gagnebin. Existência ou inexistência de uma literatura especificamente feminina, *Boletim Bibliográfico Biblioteca Mário de Andrade*, São Paulo, v. 43, n. 3/4, julho a dezembro 1982, p. 13.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 13-14.

mas também o valor estético. Caso dos trabalhos literários de Alice Rühle-Gerstel. Em um romance de exílio com traços autobiográficos, intitulado *A ruptura ou Hanna e a liberdade*, ela traz a desigualdade de gênero para o centro das discussões, a começar pelo fato de que a personagem central é uma mulher. Hanna é uma militante do partido comunista, que precisou fugir da Alemanha para a República Tcheca após a ascensão de Hitler. Durante o romance, ela percebe todos os constrangimentos que estão envolvidos na participação de uma mulher na política, mesmo a política que tem como mote a emancipação humana. Esse livro é considerado o primeiro que é, ao mesmo tempo, anti-Hitler e anti-Stálin. Alice Rühle-Gerstel percebeu de maneira muito precoce os novos rumos tomados pelo partido comunista. Durante o romance, torna-se evidente que ela deve essa percepção ao fato de ser mulher, porque foram inicialmente as novas diretrizes do partido no sentido de controlar aspectos privados da vida dos filiados que despertaram sua atenção para uma guinada mais totalitária do comunismo russo. No romance, essa percepção da autora torna-se visível quando narra a ocasião em que o partido comunista distribui a seus membros um formulário no qual pergunta sobre aspectos de suas vidas privadas: estado civil, vida sexual, relacionamentos, família etc. Para a personagem Hanna tudo isso parece muito invasivo e contraria a “cultura da revolução”. Parece-lhe que o partido sofre uma grande reorientação: todas as críticas ao modelo “burguês” de família retrocedem e agora é relevante saber como os membros conduzem suas vidas privadas. Ela teme ainda o avanço do conservadorismo:

Depois da elevada apreciação da monogamia e da fidelidade ao lar recentemente valorizada e recomendada, os próximos passos não deveriam ser a proibição do aborto, a restrição da separação, a remissão da mulher da vida profissional para a casa, na dependência de um único homem...? ⁴²

Também na forma estética é possível reconhecer traços daquela escrita feminina despreocupada com a afirmação de uma identidade unívoca, conforme elaborado por Jeanne Marie Gagnebin em texto mencionado. O romance de Rühle-Gerstel tem elementos anti-heroicos

⁴² RÜHLE-GERSTEL, Alice. *Der Umbruch oder Hanna und die Freiheit* [A ruptura ou Hanna e a liberdade]. Frankfurt a. M.: Fischer, 1984, p. 152.

fortes. Hanna é uma personagem de certo modo insegura – ou, talvez, dotada de uma identidade fluida, que se permite duvidar. Frequentemente ela põe em dúvida inclusive suas convicções políticas. Não como um sujeito simplesmente diletante, mas como alguém que se permite refletir para além de uma ideologia previamente estabelecida. São dúvidas muitas vezes passageiras, mas inerentes a uma personagem que sempre pondera tudo o tempo todo, que vê sempre “muitos lados das coisas”, como ela afirma em uma passagem. Com traços fortemente autobiográficos, o romance parece testemunhar reflexões que são feitas pela própria autora.

Além disso, as desigualdades de gênero também aparecem de outras formas, eventualmente mais diretas, na literatura produzida pelas exiladas de língua alemã na América Latina. Há, por exemplo, o choque da jornalista e escritora Marte Brill (1894-1969) com as conformações extremas da desigualdade de gênero no Brasil – país onde esteve exilada e permaneceu até sua morte. Ela percebe que, nos anos 1930, as mulheres não podiam ir sozinhas a um café por causa da repressão moral que sofriam. Uma mulher que atuasse como artista, como era o caso de uma amiga sua, também exilada, era aqui “apenas uma presa, uma selvagem nobre, que todos queriam caçar”⁴³.

De modo geral, é possível perceber uma grande sensibilidade das exiladas para essa dimensão de gênero. Essa sensibilidade aparece amplamente conectada à própria experiência dessas mulheres. Em Lenka Reinerová o tema também é constante, como exemplifica a seguinte passagem:

Quando se é uma mulher, é-se contada como pertencente ao sexo delicado, àquelas criaturas que são designadas como ornamento da existência e nas quais, conforme um provérbio checo, não se deve bater nem com uma flor. No entanto, espera-se delas – com muito poucas exceções – que, em tudo, mantenham o compasso com aquelas criaturas que não costumam ser designadas como ornamento da vida, ou seja, com os homens, que elas controlem o orçamento doméstico para

⁴³ RÜHLE-GERSTEL, Alice. *Der Umbruch oder Hanna und die Freiheit*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1984, pp. 137-8.

eles, presenteiem a eles com crianças, deixem para eles as funções e postos decisivos na sociedade etc.⁴⁴

A experiência de ser mulher e escritora em um mundo onde prevalece a dominação masculina inclusive no campo da literatura é frequente também em Hilde Domin. Essa escritora aborda o tema muitas vezes de maneira irônica, como atesta o seguinte trecho:

Depois de meu último volume de poesia (*Ich will dich* [Eu quero você], 1970), recebi uma carta de um colega famoso, dizendo que eu seria “um homem entre os poetas”. O “nada mais a acrescentar” [*Nonplu-sultra*] de seu reconhecimento. Se eu me alegrei com o fato de que eu, uma pessoa de segunda mão, fui aqui promovida à pessoa de primeira categoria?⁴⁵

Enfim, seja como exiladas, seja como escritoras, as experiências dessas mulheres estão atravessadas pela condição de gênero. E as dificuldades e possibilidades oferecidas por essa diferença acabam aparecendo na literatura que elas produziram, ora de maneira direta, ora de maneira mais sutil, sob a égide das peculiaridades estéticas da escrita feminina.

Considerações finais

A situação de exílio, o gênero feminino e a condição de sobrevivente da catástrofe nazista são três marcadores de identidade coligidos na escrita das mulheres exiladas na América Latina em consequência de perseguições pelo nacional-socialismo.

Ao longo desta discussão, procurei destacar a dimensão de alteridade que é especialmente pertinente à literatura de exílio, pois ela comunica o encontro e/ou conflito entre duas culturas em um mesmo

⁴⁴ REINEROVÁ, Lenka. Frauen [Mulheres]. In: REINEROVÁ, Lenka. *Der Ausflug zum Schwanensee*. Berlim e Weimar: Aufbau, 1983, pp. 5-6.

⁴⁵ DOMIN, Hilde. Über die Schwierigkeiten, eine berufstätige Frau zu sein [Sobre as dificuldades de ser uma mulher profissionalmente ativa]. In: DOMIN, Hilde. *Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches* [Não previsto pela natureza. Autobiográfico]. Frankfurt a. M.: Fischer, 1997, p. 49.

indivíduo. Nesse sentido, também foi possível chamar a atenção para a forma literária tomada por aspectos específicos das sociedades latino-americanas onde as escritoras estiveram exiladas. O trânsito físico forçado também é acompanhado por trânsitos de identidade e isso pôde ser constatado de diferentes modos nas diferentes escritoras, com destaque para Hilde Domin, Paula Ludwig e Lilo Linke.

Em segundo lugar, mas sempre de maneira concomitante, a interpretação se pautou pela relação entre trauma e narração, procurando elaborar as formas como as escritoras lidaram com a simultânea dificuldade e necessidade de elaborar de forma linguística situações traumáticas. Essa dimensão propriamente do testemunho está presente em todas as narrativas examinadas, sejam elas biográficas ou ficcionais, embora aqui tenha me atido aos trabalhos de Lenka Reinerová.

Por último, o recorte de gênero estabelecido durante a pesquisa que originou este texto contribuiu para chamar a atenção para algumas peculiaridades da escrita feminina, não no sentido essencialista e normativo da existência de regras para o discurso das mulheres, mas no sentido de que a escrita literária também está sujeita às relações historicamente cunhadas entre os gêneros. O tratado escrito por Rühle-Gerstel (uma das exiladas pesquisadas) acerca da mulher na sociedade moderna ajudou a moldar a argumentação a respeito de gênero e literatura tanto no caso de sua própria produção literária como no caso da produção das outras escritoras analisadas. O eixo fundamental da discussão é a divisão entre esfera pública e privada coligidas para determinar as desigualdades de gênero. Nesse sentido, procurei apontar, com base nos textos literários, as restrições à participação das mulheres na esfera pública (da política, do discurso etc.). Além disso, também busquei elaborar de que forma as mulheres pesquisadas buscaram questionar tais restrições com base em suas atividades literárias. Um distintivo dessa produção é justamente o questionamento das identidades fixas e normativas realizado por meio da linguagem. Essa dimensão pôde ser constatada nas diferentes autoras, mas aparece, com maior destaque, em Alice Rühle-Gerstel, Marte Brill, Hilde Domin e Lenka Reinerová.

Por fim, o que a literatura de exílio e também a assim chamada literatura de testemunho indicam é uma transformação no âmbito da exposição literária que está profundamente imbricada a fenômenos

históricos – ou ao século que Eric Hobsbawm denominou de “era das catástrofes”⁴⁶. O caso específico da pesquisa que realizei com as escritoras exiladas na América Latina faz parte de um fenômeno que se delineia ao longo do século XX no qual a literatura rompe com a clausura do estético e, nesse sentido, avança para o domínio da história. Theodor Adorno formulou essa mudança da seguinte forma:

O conceito de uma cultura que se ressuscita depois de Auschwitz é ilusório e ilógico e toda configuração que ainda surge deve pagar o preço amargo por isso. Contudo, porque o mundo sobreviveu ao seu próprio declínio, ele precisa também da arte como sua escrita inconsciente da história. Os artistas autênticos do presente são aqueles em cujas obras o horror extremo é citado.⁴⁷

Nesse sentido, torna-se não só legítimo como necessário associar esferas tão aparentemente distantes como aquelas de que fazem parte a literatura e a resistência: o estético e o político só andam juntos porque, como formulou Walter Benjamin e conforme testemunha nossa história, “não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie”⁴⁸.

Referências

ADORNO, Theodor. Jene zwanziger Jahre [Aqueles anos vinte]. In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*, v. 10. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.

AUERBACH, Erich. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

⁴⁶ HOBBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁴⁷ ADORNO, Theodor. Jene zwanziger Jahre [Aqueles anos vinte]. In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*, v. 10. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, p. 506.

⁴⁸ BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, pp. 123-64.

ALEMANHA. Stiftung Jüdisches Museum Berlin; Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland (Orgs.). *Heimat und Exil. Emigration der deutschen Juden nach 1933* [Pátria e exílio. Emigração dos judeus alemães pós 1933]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006.

BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, pp. 123-64.

BOPP, Marianne O. de. Die Exilsituation in Mexiko. In: DURZAK, Manfred (Org.). *Die deutsche Exilliteratur 1933-1945*. Stuttgart: Reclam, 1973, pp. 175-82.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O anti-semitismo na era Vargas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Org.). *O Anti-semitismo nas Américas*. São Paulo: Edusp 2007.

DOMIN, Hilde. Rundfunkstatement 1975. In: SCHEIDGEN, Ilka. Abel, steh auf, damit es anders anfängt zwischen uns. Begegnungen mit Hilde Domin. *Publik – Forum*, ano 21, n. 15, 14 de agosto de 1992.

DOMIN, Hilde. Über die Schwierigkeiten, eine berufstätige Frau zu sein. In: DOMIN, Hilde. *Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1997.

DOMIN, Hilde. Unter Akrobaten und Vögeln. Fast ein Lebenslauf. In: DOMIN, Hilde. *Gesammelte autobiographische Schriften. Fast ein Lebenslauf*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1998.

DREKONJA-KORNAT, Gerhard. Sosúa o el exilio austríaco en la República Dominicana. In: DOUER, Alisa; SEEBER, Ursula (Orgs.). *Qué lejos está Viena. Latinoamérica como lugar de exilio de escritores y artistas austríacos*. Zirkular, Viena, número especial 44, pp. 82-3, 1955.

DURZAK, Manfred. Literarische Diaspora. Stationen des Exils [Diáspora literária. Estações do exílio]. In: DURZAK, Manfred (Org.). *Die deutsche Exilliteratur 1933-1945*. Stuttgart: Reclam, 1973.

ECKL, Marlen. *Das Paradies ist überall verloren. Das Brasilienbild von Flüchtlingen des Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M.: Vervuert, 2010.

ECKL, Marlen. "Der Schmelztiegel" – die Darstellung São Paulos in Malerei, Literatur und Fotografie der Familie Brill, *Martius-Staden-Jahrbuch*, n. 58, 2011.

FLUSSER, Vilém. *Bodenlos. Uma autobiografia filosófica*. São Paulo: AnnaBlume, 2007.

FRIEDMANN, Germán C. Alemanes antinazis e identidad alemana en la Argentina. La conformación de una identidad colectiva en un grupo minoritario, *Studi Emigrazione*, Centro Studi Emigrazione Roma, v. XLVI, n. 174, abril-junio de 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie Gagnebin. Existência ou inexistência de uma literatura especificamente feminina, *Boletim Bibliográfico Biblioteca Mário de Andrade*, São Paulo, v. 43, n. 3/4, julho a dezembro 1982.

HELWIG, Heide. *"Ob niemand mich ruft". Das Leben der Paula Ludwig*. Ebenhausen bei München: Langewiesche-Brandt, 2002.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KESTLER, Izabela Maria Furtado. *Exílio e literatura. Escritores de fala alemã durante a época do nazismo*. São Paulo: Edusp, 2003.

KOHUT, Karl; MÜHLEN, Patrick von zur (Orgs.). *Alternative Lateinamerika: das deutsche Exil in der Zeit des Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M.: Vervuert, 1994.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

LINKE, Lilo. *Viaje por una revolución*. Quito: Ed. Casa de la cultura ecuatoriana, 1956.

LUDWIG, Paula. *Gedichte. Gesamtausgabe*. Ebenhausen bei München: Langewiesche-Brandt. 1986.

RAGO, Margareth. Adeus ao feminismo? Feminismo e pós-Modernidade no Brasil, *Cadernos do Arquivo Edgar Leuenroth*, v. 3, n. 3, pp. 11-43, 1996/1997.

REINEROVÁ, Lenka. Der Ausflug zum Schwanensee. In: REINEROVÁ, Lenka. *Der Ausflug zum Schwanensee*. Berlim e Weimar: Aufbau, 1983.

REINEROVÁ, Lenka. Frauen. In: *Der Ausflug zum Schwanensee*. Berlim e Weimar: Aufbau, 1983.

ROSENFELD, Anatol. Introdução. In ROSENFELD, Anatol (Org.). *Entre dois mundos*. São Paulo: Perspectiva, 1967.

RÜHLE-GERSTEL, Alice. *Die Frau und der Kapitalismus* [1932]. Frankfurt: Neue Kritik, 1972.

RÜHLE-GERSTEL, Alice. *Kein Gedicht für Trotzki. Tagebuchaufzeichnungen aus Mexico*. Frankfurt: Neue Kritik, 1979.

RÜHLE-GERSTEL, Alice. *Der Umbruch oder Hanna und die Freiheit*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1984.

SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio. In: SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 46-60.

SANTOS, Patrícia da Silva. Literatura de exílio: quando o chão que resta é a palavra. In: *Anais 40º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu: ANPOCS, 2016.

SANTOS, Patrícia da Silva. Nação e palavra: escritores de língua alemã no exílio latino-americano, *Interseções*, v. 21, n. 2, pp. 410-31, ago. 2019.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *História, memória, literatura. O testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Unicamp, 2006.

STERNFELD, Wilhelm; TIEDEMANN, Eva. *Deutsche Exilliteratur 1933-1945: eine Bio-Bibliographie*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1970.

WALDMAN, Berta. *Entre passos e rastros*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

“Tudo aqui é um exílio”: violência colonial, desterrados, testemunhos e sobrevivências

*Fabiana A. A. Jardim*¹

Resumo: Este artigo busca aprender como a literatura afro-americana, notadamente brasileira e estadunidense, mobiliza eventos críticos como o desterro de África, a travessia atlântica e a escravidão nas Américas, em um gesto que se endereça tanto ao presente – a partir da maneira pela qual o dispositivo racial produz a experiência negra como impossibilidade de sentir-se em casa (nas relações cotidianas e na experiência de cidadania) –, quanto ao passado e ao futuro. Ao afirmar as vidas perdidas em tais catástrofes como passíveis de luto, se estabelece uma estratégia de cuidado que pode ser entendida como reinscrição dos mortos e de si em uma teia de relações vivas, assumindo distintas formas, entre elas o uso da palavra e a habitação das línguas (ainda que a dos colonizadores).

Palavras-chave: Diáspora africana; Escravidão; Memória; Testemunho.

“EVERYTHING HERE IS AN EXILE”: COLONIAL VIOLENCE, TESTIMONY AND SURVIVAL

Abstract: The article takes from African-Brazilian and African-American literatures to analyse how they bring critical events such as the abductions from Africa, the Middle Passage and slavery in

¹ Graduada em Ciências Sociais (Universidade de São Paulo – USP), mestre e doutora em Sociologia (Programa de Pós-Graduação em Sociologia/FFLCH-USP), professora da Faculdade de Educação (USP) e do Programa de Pós-Graduação em Educação/FEUSP). OrcID: 0000-0001-8694-0578. E-mail: fajardim@usp.br

Americas into question in order to propose an aesthetic gesture, addressed both to the present (calling attention to how the dispositif of race produces Black experience as an impossibility to feel at home, in everyday life and in claiming citizenship) and to the past and future. This is achieved by affirming all lives lost in those catastrophic events as grievable, a crucial strategy of care which can be seen as a re-inscription of the dead and of oneself into a weave of living relationships, assuming different aesthetic gesture, like to use speech and to inhabit language (even if it is the colonizer's one).

Keywords: African diaspora; Slavery; Memory; Testimony.

*apesar do sol
das palmeiras
dos sabiás,*

*tudo aqui
é um exílio.*

Lubi Prates

É possível que a violência empreendida contra povos africanos, sequestrados, traficados e escravizados e aquela empreendida contra povos indígenas nas Américas no processo de invasão e colonização possam ser pensadas não como algo circunscrito aos séculos XVI-XIX, a ser examinado pelo conhecimento histórico, mas sim como entramada em nosso cotidiano, participando das relações presentes? A despeito da fragilidade das evidências, das lacunas e parcialidade dos arquivos, podemos pensar o trabalho subjetivo, ético, estético, intelectual e/ou político realizado por alguns de nossos contemporâneos como um gesto de testemunhar tais violências, atualizando-as como questões endereçadas ao presente? Em outras palavras: ainda que se trate de situações aparentemente distantes de nós, em uma perspectiva linear da história, quais efeitos são produzidos quando reconhecemos sua *sobrevida* ou quando nos dispomos a rememorar-los publicamente?²

² O artigo vincula-se ao projeto de pesquisa "Educação, direito à rememoração e transmissão: literatura de testemunho e transformações do Estado". Muitos dos poemas que aparecem aqui têm frequentado há alguns anos as salas de aula pelas quais sou responsável, de modo que minha relação com eles não é analítica, no sentido es-

Dadas as diferentes posições que é possível ocupar em tais paisagens da memória e na cena do testemunho, quais os efeitos da rememoração sobre o que costumamos compreender como comunidade política, no quadro da nação ou da cidadania? De que modo tais narrativas interpelam a imaginação das diferentes coletividades a que pertencemos e abrem (ou fecham) possibilidades de produção de laços?³

Neste artigo, pretendemos refletir sobre tais questões examinando a literatura de escritoras e escritores afro-americanos, especialmente afro-estadunidenses e negro-brasileiras⁴, prestando atenção à maneira como é mobilizado o sentimento do exílio, a um só tempo, para nomear uma perda irreparável, ocorrida no passado, e para apontar a produção continuada do desterro, por meio de operações do poder ancoradas no dispositivo racial. Ainda, nossa análise tomará essa produção literária em ao menos duas dimensões: como literatura de teor testemunhal que, nesse sentido, atualiza, introduz e endereça uma série de questões éticas à História, ao fazer artístico e à política; e como trabalho de produção de vida, ao constituir um lar na linguagem e também novas imaginações de comunidade.

trito do termo, uma vez que foi na experiência de os ler e reler que se abriram afetos, questões e tensões até então pouco refletidas sociologicamente por mim. Por meio dos poemas, algo se transmite e continua me interpelando, e é por isso que continuo a trazê-los para espaços de encontro, procurando dar seguimento a tarefa de enfrentamento das estruturas coloniais e racistas, que não poder ser feita sem a mediação dos afetos, sem uma radical transformação da economia de sensibilidades que organiza nossos sentidos e nos dispõe ou não a reconhecer violências e danos. Registro aqui meus agradecimentos aos estudantes com quem pude conviver no contexto de uma década tão decisiva no que se refere às dinâmicas das relações raciais no país.

³ Tais questões, embora ensejem medidas de justiça e reparação distintas, podem ser pensadas em relação com aquelas que emergem no quadro das políticas de memória. Procuramos tratar desse tema em JARDIM, Fabiana A. A. Por entre as chamadas da infância: Presente, memória e transmissão de experiências de violência estatal, *childhood & philosophy*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 23, pp. 155-78, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.12957/childphilo.2016.23331>>. Acesso em 10/12/2021; e *Idem*. Dos gestos (e imagens) necessários à afirmação da vida: cultura política, práticas de memória e pandemia, *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, Reflexões na Pandemia 2021. Disponível em: <<https://www.reflexpandemia2021.org/texto-109>>. Acesso em 7/9/2021.

⁴ Cf. CUTI. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

O texto inicia pela seção intitulada “Desterros: os arquivos da violência”, em que dialogamos com a escritora negra canadense Dionne Brand, com a poeta negra brasileira Lubi Prates – cujos versos compõem o título deste artigo –, e com a afro-estadunidense Nayyirah Waheed,⁵ chamando a atenção para a maneira como, de modos distintos, as autoras trazem à cena a questão do desterro e do não pertencimento em suas poesias, a partir de uma reflexão sobre o lugar ocupado por África em seu passado e as marcas visíveis de tal origem em seus corpos, ecoando a violência original do tráfico e da escravização nos limites da cidadania que acessam. Na seção seguinte, “Sobrevivências: testemunhos, possibilidades de vida”, trazemos outro conjunto de poemas, incluindo alguns do poeta brasileiro Carlos Orfeu; o teor testemunhal da literatura será analisado aqui, bem como diferentes acepções de sobrevivências, que podem dizer respeito tanto àquilo que persiste e produz reiterações de violência, quanto ao que se transmite de vida, *apesar de tudo*. Nas “Considerações finais: poéticas do exílio, políticas do luto”, procuramos retirar algumas consequências éticas e políticas das profundas questões introduzidas pelos textos e poemas aqui mobilizados, reconhecendo-os ainda no interior de um campo intelectual mais amplo, produzido por autores e pesquisadores da diáspora africana, em especial no que se refere à *experiência do tempo* que é reconhecida, elaborada e teorizada quando se pensa a partir da experiência de populações nas margens e notas de rodapé da História, retomando os pontos principais de nossa reflexão e remetendo, ainda, ao tema geral do Dossiê.

Ao longo de todo o artigo, há um diálogo direto com o trabalho de Saidiya Hartman⁶ examinando os dilemas em torno de uma narração que

⁵ Procuramos respeitar os termos nos quais as escritoras e escritores que comparecem no artigo se identificam; no caso de N. Waheed, utilizamos o afro-estadunidense para manter a construção hifenizada, mas – como no caso das demais autoras – marcando a nacionalidade, uma vez que estamos tomando afro-americanas aqui como uma experiência transnacional, ligada à diáspora africana nas Américas.

⁶ Em especial, HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021; *Idem*. Vênus em dois atos, *Revista EcoPós*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, pp. 12-33, 2020. (Dossiê Crise, Feminismo e Comunicação). Disponível em: <<https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>>. Acesso em 10/5/2021; e *Idem*. Tempo da escravidão, *Contemporânea*, São Carlos, v.

toma por objeto ou passa por violências incomensuráveis, frequentemente arquivadas apenas de modo indiciário, comprometida a enfrentar o desafio de modificar a relação que estabelecemos com o passado, a fim de escapar dos limites do arquivo e do mundo que tal violência configurou.⁷

Desterros: o arquivo da violência

Em seu livro intitulado *Mapa para a Porta do Não Retorno: notas de pertencimento*, a escritora negra canadense Dionne Brand parte de uma memória de infância: quando ela tinha treze anos, um dia seu avô comenta saber de qual povo africano a família provém. Animada, ela lhe lança todos os nomes de povos que conhecia até então, mas ele não reconhece nenhum, pedindo que o deixe em paz e explicando que saberia quando ouvisse o nome correto. Ela fica atrás do avô por dias, à espreita da recordação; vai à biblioteca, pesquisa outros nomes que pudessem ajudar sua memória, mas ele não consegue se recordar. A frustração de ambos cristaliza um silêncio e uma distância entre eles, até que ela desiste. “Depois disso”, ela diz, “ele envelheceu. Eu me tornei jovem. Um pequeno espaço se abriu em mim”⁸. Brand afirma que, ao longo do tempo, o nome do povo de que sua família se originara deixou de importar, na medida em que ela percebeu que a resposta pouco poderia fazer para recobrir a fratura que a situação com seu avô lhe revelara: “Não éramos de onde vivíamos e não podíamos nos lembrar de onde viéramos ou quem éramos. E isso era profundamente perturbador”⁹.

10, n. 3, pp. 927-48, set.-dez. 2020 (Dossiê Diáspora africana). Disponível em: <<https://doi.org/10.31560/2316-1329>>. Acesso em 3/6/2021.

⁷ Registro aqui meus agradecimentos a Christen Anne Smith, que me permitiu conhecer o trabalho de Hartman no curso sobre Métodos do Feminismo Negro que ofereceu em nosso PPGE/USP em 2018. E também a Fernanda Silva e Sousa, pela sempre fértil interlocução em torno das questões propostas pela autora e do que sua produção abre de caminhos para pensarmos a experiência brasileira.

⁸ BRAND, Dionne. *A Map to the Door of No Return. Notes on Belonging*. Toronto: Vintage Canada, 2001, p. 4. Tradução nossa..

⁹ *Ibidem*, p. 5. Tradução nossa.

À desolação provocada pela consciência da falta de um passado cognoscível, Brand associa a imagem da Porta do Não Retorno. Trata-se dos limiares atravessados por africanos escravizados para embarcar nos navios que os transportariam – em condições terríveis e, frequentemente, mortais – para as Américas. Em países da costa africana nas quais funcionaram entrepostos do comércio transatlântico (Benin, Senegal, Gana, por exemplo), existem tais portas ou portões – muitos deles hoje transformados em lugares de memória da catástrofe da escravidão. A Porta do Não Retorno expressa o corte entre passado e presente, a impossibilidade de retrair os caminhos de volta a um antes da escravidão e reencontrar laços de família, comunidade e uma identidade não danificada pela violência.

A Porta do Não Retorno é uma imagem que condensa a sequência de gestos violentos que operam a passagem de alguém para a condição de escravo no contexto do tráfico transatlântico: a captura, muitas vezes ligada à devastação de vilas inteiras; o deslocamento até um espaço de comércio ou entreposto comercial; a marcação a ferro daqueles e daquelas que seriam levados às Américas; a espera pelo navio, em celas lotadas e insalubres; o embarque rumo ao desconhecido; a travessia em situação precária, o que frequentemente resultava na perda de muitas vidas...¹⁰ Cada etapa da escravização dava contornos mais nítidos ao desterro. Não à toa, análises de tal dinâmica chamam a atenção para a *morte social* que precede e participa da criação do escravo¹¹.

Tal processo, por vezes composto também de ritos cujo objetivo central era liberar os que ficam das responsabilidades sobre os que se vão,¹² articula as expropriações que produzem o escravo, tal como analisado por Achille Mbembe:

a condição de escravo resulta de *uma tripla perda*: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda

¹⁰ Ver, por exemplo, HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

¹¹ PATERSON, Orlando. *Escravidão e morte social. Um estudo comparativo*. São Paulo: Edusp, 2008.

¹² Para uma descrição e análise de tais rituais, ver HARTMAN, Saidiya. *Op.cit.*, em especial o capítulo VIII.

tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral).¹³

A despeito da Porta do Não Retorno ou dos rituais de separação entre os capturados e os sobreviventes (ou, se quisermos, entre esses mortos sociais e os vivos), o continente africano permaneceu como ideia na experiência de afro-americanos. Como Dionne Brand registra:

o nome de que ele não podia se lembrar era do lugar de que não podíamos nos lembrar. África. Era o lugar de que não lembrávamos, mas se alojava em todas as conversas sobre quem éramos. Era um segredo visível. Por meio dos programas da BBC fomos habitados pela consciência britânica. Também fomos habitados por um eu desconhecido. O africano. Tal dualidade era combatida todos os dias desde a hora que acordávamos até a hora de dormir. [...] O eu africano tão persistente e tão temido porque informado pelas imagens coloniais dos africanos como selvagens e não por qualquer coisa que podíamos evocar a partir de nossas memórias.¹⁴

A poeta negra brasileira Lubi Prates reflete sobre essa dualidade de que fala Brand desde o primeiro poema de seu livro *um corpo negro*, “mátria e/ou terra-mãe”, em que a imagem da terra materna(l) é recusada pois “não é mãe/se inventa um navio/quando te jogam/ao mar/se força as ondas/pra que chegue/mais rápido/ao desconhecido”¹⁵. Mas, se não é possível encontrar a mátria, isto é, um local de pertencimento e acolhida amorosa, o segundo poema, sem título, explicita que tampouco é possível encontrar a pátria, tão masculina, no “útero geográfico/que me pariu”¹⁶. Ter nascido no Brasil, assim, não coincide com a produção de um pertencimento, mesmo que de outra natureza, como o ingresso em uma rede de solidariedades impessoais, garantidoras dos direitos e reconhecimentos ligados ao

¹³ MBEMBE, Achille. Necropolítica, *Arte & Ensaios*, revista do ppgav/eba/ufrrj, n. 32, pp. 123-51, dezembro 2016; p. 131, grifo nosso. Disponível em: <<https://revistas.ufrrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>>. Acesso em 3/8/2021; grifos nossos.

¹⁴ BRAND, Dionne. *A Map to the Door of No Return. Notes on Belonging*. Toronto: Vintage Canada, 2001, pp. 16-7. Tradução nossa.

¹⁵ PRATES, Lubi. *um corpo negro*. São Paulo: Nós, 2018, p. 19.

¹⁶ *Ibidem*, p. 21.

estatuto da cidadania. Entre os dois continentes, a experiência da *expulsão* parece se repetir.

O tema é retomado no poema “tudo aqui é um exílio”, a que fazemos referência no título deste artigo. Nesse poema, Prates explicita a impossibilidade de se sentir em casa no território hostil de seu próprio país, em que seu corpo negro é sempre lido como inimigo, estrangeiro à comunidade imaginada da nação, a despeito de constituir a absoluta maioria da população.¹⁷ A referência à “Canção do Exílio”, de Gonçalves Dias, que tem alguns de seus versos inscritos no hino nacional brasileiro, tensiona a questão do pertencimento e identificação, introduzindo o problema de quem pode experimentar o país idílico das saudades do poeta: quem cabe, afinal, no quadro da nação?

O poema inicia afirmando que, “apesar do sol/das palmeiras/dos sabiás, // tudo aqui é um exílio”¹⁸. A experiência do exílio não é produzida por uma diferença irreconciliável com os demais habitantes do país, uma vez que ela se dá “apesar dos rostos/quase todos negros/dos corpos/quase todos negros/semelhantes ao meu”¹⁹. O poema prossegue apresentando algumas razões pelas quais o exílio é produzido, e aqui, novamente, a dualidade referida por Dionne Brand aparece, afirmando África como elemento central, a despeito de todo o imenso trabalho de esquecimento e apagamento: “tudo aqui é/ um exílio, // embora eu confunda/a partida e a chegada. // embora chegar/apague/as ondas que o navio/forçou no mar/embarca chegar/não impeça/que meus olhos/sejam África,/tudo aqui é um exílio”²⁰.

No interior do tema desta seção, há diversos aspectos do poema que nos parecem importantes e para os quais chamamos a atenção. O

¹⁷ Falando de comunidade imaginada, referimo-nos a ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Para um diálogo crítico com Anderson em torno do problema das relações entre modos distintos de imaginação de comunidades políticas, ligados à nação ou à etnicidade, ver CHATTERJEE, Partha. La utopía de Anderson. In: CHATTERJEE, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2008, pp. 107-21.

¹⁸ PRATES, Lubi. *um corpo negro*. São Paulo: Nós, 2018, p. 31.

¹⁹ *Ibidem*, p. 31.

²⁰ *Ibidem*, 2018, p. 32.

primeiro aspecto se refere à observação de que a maioria dos corpos são semelhantes ao seu, certamente um ponto que diferencia a experiência de brasileiros de ascendência africana da experiência de outros afro-americanos, em especial aqueles que vivem na América do Norte: afinal, estimativas realizadas pela iniciativa *Slave Voyages*²¹ registram que dos cerca de 12,5 milhões de africanos escravizados e embarcados nos tumbeiros, 5,8 milhões tiveram como destino o Brasil. Estimativas de Paterson sugerem ainda que, ao longo do funcionamento da instituição escravista e dos diferentes ciclos econômicos sustentados por ela, a população de escravizados chegou a representar mais de 60% da população brasileira em geral.²² O segundo aspecto se refere à indistinção entre partida e chegada, que no contexto do poema sugere a reiteração do arrancamento que esteve no início – a escravização, o deslocamento forçado – e também no fim, no novo território em que se produziu, por séculos, a impossibilidade de lar. Finalmente, o poema se ancora em uma temporalidade que oscila entre continuidade e repetição, uma vez que a partida e a chegada não são referidas a um ancestral, mas vividas pela própria poeta que, exilada, é África em seu próprio corpo. O que significa ser África nos olhos? Seria justamente o posicionamento desse olhar o que permite recusar o idílico da paisagem nacional e acusar o exílio? Tal localização se refere a um espaço ou a um tempo?²³

A escritora afro-estadunidense Nayyirah Waheed, em seu livro de poemas *salt.*, também mobiliza de diferentes maneiras o continente africano em sua poesia, abordando a questão do esquecimento forçado das

²¹ A iniciativa está sediada na página <<https://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em 20/12/2021.

²² PATERSON, Orlando. *Escravidão e morte social. Um estudo comparativo*. São Paulo: Edusp, 2008, p. 492.

²³ Em relação aos termos desta última pergunta, entendo-a em diálogo com Hartman: “Se o passado é outro país, então eu sou sua cidadã. Eu sou a relíquia de uma experiência que a maioria preferiu não lembrar, como se a pura vontade de esquecer pudessem resolver ou decidir a questão da história. Eu sou a lembrança de doze milhões que cruzaram o Atlântico e de que o passado ainda não acabou. Eu sou a prole dos cativos. Eu sou o vestígio dos mortos. E a história é como o mundo secular cuida dos mortos”. HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 27.

origens, apagadas pela violência do arquivo colonial, no qual escravizados não têm nomes pessoais nem são identificados quanto a seu povo de origem, mas apenas listados como mercadoria²⁴.

Em “amnésia”, a poeta compartilha que “nosso sofrimento/por/áfrica./é/o coração/detrás/de nosso coração./a dor sem nome”. Destacamos algo que já aparecera, em alguma medida, no texto de Dionne Brand mas que, aqui, se torna mais complexo: se quando Brand utilizava a primeira pessoa do plural para falar do que “não podíamos lembrar” era possível imaginar que ela se referisse a sua própria família, em Waheed esse *nós* que sofre pelo continente perdido circunscreve de modo mais preciso as identificações possíveis – trata-se de um sofrimento experimentado de modo específico por afro-americanos, por aqueles e aquelas para quem o esquecimento público da violência dos deslocamentos forçados representa a dificuldade de nomear o perdido e o dano.

Em nossa leitura, a enunciação dessa dor, que consiste em sua nomeação como algo ligado ao problema da memória, tem como interlocutores não somente aquelas e aqueles que partilham dessa experiência diretamente, mas pode ser entendida como chamado às pessoas brancas à partilha do trabalho de lembrança e de reconhecimento da violência de tais eventos, uma vez que seus efeitos não se restringem aos povos atingidos e às comunidades criadas pela diáspora forçada. Voltaremos a esse tema nas seções seguintes.

Em “amnésia”, a imagem do coração por trás do coração é bastante vívida, retomando a questão da dualidade comentada por Brand e por Prates e aprofundando-a, deixando entrever certa espectralidade que será retomada no primeiro de um conjunto de cinco poemas intitulado “afro-americana”.

Em “afro-americana i”, fantasmagoria, língua e exílio são articulados para dizer novamente das dificuldades provocadas pelo esquecimento. Diz Waheed: “existe uma linguagem/fantasma em minha boca./uma língua sob

²⁴ A este respeito, ver *Idem*. Vênus em dois atos, *Revista EcoPós*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, pp. 12-33, 2020 (Dossiê Crise, Feminismo e Comunicação). Disponível em: <<https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>>. Acesso em 10/5/2021; e MCKITTRICK, Katherine. Mathematics Black Life, *The Black Scholar*, v. 44, n. 2, States of Black Studies, pp. 16-28, Summer 2014.

a minha língua./irei algum dia/lembrar como/soo./irei algum dia retornar para casa”²⁵. Aqui, o duplo já não é o coração, mas a língua e a linguagem perdidas na travessia atlântica, que constantemente assombram as possibilidades de produção do pertencimento nacional.

O segundo poema, “Afro-americana ii”, nomeia de modo ainda mais pungente as dificuldades envolvidas em tal identidade. Nele, Waheed registra:

perdi todo um continente./todo um continente/da minha memória./diferente de todos os outros americanos hifenizados/meu hífen é feito de sangue. fezes. osso./quando áfrica diz oi/minha boca é uma desolação./porque não tenho nada em minha/língua/para responder a ela./eu não sei como dizer oi/para minha mãe.²⁶

Aqui já não se trata de uma linguagem fantasma que assombra a boca, mas de uma ausência. “Perder um continente da memória” é uma imagem forte da escala do esquecimento e do apagamento, em especial porque o continente é mantido na identidade hifenizada que marca a diferença em relação ao conjunto da nação²⁷. Também muito viva é a imagem do hífen, sinal gráfico, que no poema se revela feito de matéria orgânica como sangue, fezes e ossos – todos os restos que marcaram os espaços contínuos da cela do entreposto, dos porões dos navios e as formas de tortura com que senhores pretenderam constituir a impossibilidade da revolta nas Américas²⁸. A lacuna na memória produz

²⁵ WAHEED, Nayyirah. salt. [s.l.], 2013 [ebook]. No original: “there is a phantom language in/my mouth./a tongue beneath my tongue./will i ever/remember what/i sound/like./will i ever come home. – african american i”.

²⁶ *Ibidem*. No original: “i lost a whole continent./a whole continent from my/ memory./unlike all other hyphenated americans/my hyphen is made of blood./feces. bone./when africa says hello/my mouth is a heartbreak./because i have nothing in my/ tongue/to answer her./i do not know how to say hello/to my mother. – african american ii”.

²⁷ Nos Estados Unidos da América, as classificações étnico-raciais operam pela articulação entre territórios de origem e de chegada, persistindo ao longo do tempo e das gerações.

²⁸ A este respeito, ver HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. Destaco sua descrição do calabouço no Castelo de Elmina, importante entreposto no tráfico transatlântico: “Rejeitos humanos cobriam todo o piso do calabouço. À vista nua assemelhavam-se à fuligem.

o vazio da boca, impede a comunicação amorosa com o continente-mãe que tornaria possível reatar os laços rompidos pela violência.

A partir desse primeiro conjunto de textos e poemas, pretendemos começar a conversar sobre como diferentes escritoras afro-americanas expressaram a sensação de desterro ou exílio, por meio de um jogo de tensões entre a catástrofe do tráfico de escravizados que arrancou seus ancestrais do continente africano, em um processo violento de apagamento de rastros, laços e língua – violência fundamental para produção da morte social que era condição da escravização –, e a experiência do presente, em que o pertencimento às nações que se constituíram nos territórios em que a colonização esteve articulada a *sistemas escravistas de larga escala*²⁹ parece sempre incompleto, permeado por mal-estar, indissociável do dispositivo racial que emergiu historicamente dos nexos entre escravização e a invenção do Negro³⁰. África, nos textos que compõem o *corpus* desta seção³¹, aparece como referência constante, ainda que muitas vezes soterrada pelas práticas de esquecimento, de então e de hoje; pela impossibilidade de retraçar a história dos ancestrais com precisão, dadas as lacunas do arquivo; pela rejeição à memória de fatos tão dolorosos ou, ainda, pelo peso da gramática colonial, que decifra nas ruínas, sociais e físicas (produzidas por sua própria violência), o efeito da ação de suas vítimas, como se signos de sua suposta inferioridade – algo que aparece no texto de Dionne

Após o último grupo de cativos ter sido deportado, as celas foram fechadas, mas nunca foram limpas. Depois de um século e meio da abolição do tráfico de escravos, os rejeitos permaneciam. Para controlar o mau cheiro e a pestilência, o piso foi coberto com areia e cal. Em 1972, uma equipe de arqueólogos fez escavações no calabouço e removeu 45 centímetros de sujeira e restos. Eles concluíram que a camada superior do solo era feita de vestígios comprimidos dos cativos: fezes, sangue e pele esfoliada” (p. 146).

²⁹ Cf. classificação proposta por PATERSON, Orlando. *Escravidão e morte social. Um estudo comparativo*. São Paulo: Edusp, 2008, p. 453.

³⁰ Ver MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

³¹ Não é nossa intenção neste artigo recuperar o lugar ocupado pelo continente africano em práticas disciplinares como a História ou a Antropologia (como SCOTT, David. *That Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World, Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Toronto, v. 1, n. 3, pp. 261-84, Winter 1991) ou nas políticas de movimentos negros em diferentes países.

Brand, quando aponta os efeitos de conhecer África pela episteme do colonizador, e no poema “o segredo que nunca dizemos| afro-americana iiiii”, de Nayyirah Waheed: “temos medo./vergonha./de/áfrica”³².

Se a referência à África como território do passado introduz a questão de um exílio permanente, o tema do retorno (ou de sua impossibilidade) é inevitável: como viver com todo um continente faltando da memória?³³ Como viver, como falar, tendo a boca assombrada por uma língua esquecida? Como transformar em linguagem (literária, política) essa memória difícil, que ocupa os corpos (olhos, boca, língua, coração) de seus herdeiros mais visíveis? Como fazer dessa linguagem arrancada à violência, desse conhecimento tornado possível pela posição liminar, as bases de um mundo comum?

Possibilidades de vida: testemunhos, sobrevivências

Após termos tratado do tema do desterro e do exílio, nesta seção nosso olhar se volta para a dimensão testemunhal presente na produção de autoras já referidas, Nayyirah Waheed e Lubi Prates, e também dos poetas brasileiros Tatiana Nascimento e Carlos Orfeu. Tal dimensão nos parece central para refletir sobre dois problemas, complementares. O primeiro se refere aos limites da própria noção de *testemunho*, construída após a Segunda Guerra Mundial, dado que esteve centrada em escritos, disciplinas e modos de conhecimento ancorados em experiências europeias e estadunidenses; assim, há um debate contemporâneo a respeito da importância de alargar conceitos e ferramentas analíticas a fim de compreender a pluralidade de experiências e formas estéticas forjadas para a transmissão de acontecimentos traumáticos, condição mesma de seu reconhecimento. O segundo problema se refere à questão das *sobrevivências*, pensadas aqui tanto como *sobrevida* da escravidão,

³² WAHEED, Nayyirah. salt. [s.l.], 2013 [ebook]. No original: “we are afraid./ashamed./of/ africa. – the secret we never say|afro-american iiiii”.

³³ A expectativa do “retorno” e uma análise densa das razões de sua frustração são exploradas por HARTMAN, Saidiya. Tempo da escravidão, *Contemporânea*, São Carlos, v. 10, n. 3, pp. 927-48, set.-dez. 2020 (Dossiê Diáspora africana). Disponível em: <<https://doi.org/10.31560/2316-1329>>. Acesso em 3/6/2021.

conforme a análise de Saidiya Hartman³⁴, como transmissão de gestos de vida *apesar de tudo*, em sentido semelhante à discussão feita por Georges Didi-Huberman³⁵.

Na segunda metade do século XX, a partir de acontecimentos como as duas guerras mundiais e a *Shoah*³⁶, experimentamos uma verdadeira explosão de práticas de memória, entre as quais a emergência de uma literatura de testemunho ou de teor testemunhal, que, ao narrar situações e fatos vividos em primeira pessoa ou experimentados por *terceiros*, contemporâneos ou de gerações seguintes, tinha como objetivo a transmissão do horror, para tornar possíveis o seu reconhecimento e a produção de um compromisso ético com a não repetição.³⁷ Outros acontecimentos também alimentaram a configuração desse novo gênero literário, tais como as lutas anticoloniais em África e Ásia, e as ditaduras na América Latina, com características específicas em cada espaço e universo sociolinguístico.³⁸ Além do campo

³⁴ HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021; e *Idem*. Tempo da escravidão, *Contemporânea*, São Carlos, v. 10, n. 3, pp. 927-48, set.-dez. 2020 (Dossiê Diáspora africana). Disponível em: <<https://doi.org/10.31560/2316-1329>>. Acesso em 3/6/2021.

³⁵ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Cascas*. São Paulo: Editora 34, 2017; e *Idem*. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

³⁶ Referimo-nos ao genocídio de judeus europeus executado pela maquinaria nazista alemã, que tem os campos de extermínio como paradigma central. Damos preferência ao termo *Shoah*, e não holocausto, para sublinhar a dimensão de catástrofe em vez da incômoda dimensão sacrificial presente no segundo termo, que poderia sugerir sentidos para uma violência desmedida.

³⁷ Ver SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura, testemunho, tragédia: pensando algumas diferenças. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença. Ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2018, pp. 81-104; GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, história, testemunho. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar Escrever Esquecer*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009, pp. 49-57; KENNEDY, Rosanne; BELL, Lynne; EMBERLEY, Julia. Decolonising testimony: on the possibilities and limits of witnessing, *Humanities Research*, v. XV, n. 3, 2009. Disponível em: <<https://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p15131/html/Intro.xhtml?referer=&page=2#toc-ancho>>. Acesso em 10/11/2021; e CRAPS, Stef. *Postcolonial witnessing. Trauma out of bonds*. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2015.

³⁸ Márcio Seligmann-Silva chama a atenção para diferenças entre a noção de testemunho (*Zeugnis*) na Alemanha, ancorada na *Shoah*, na teoria crítica e na psicanálise, e a de *testimonio*, ligadas a experiências ditatoriais e referida a tradições religiosas

da literatura e da estética, práticas governamentais que emergiram em torno do direito ou do dever de memória também contribuíram para definir cenas e formas do testemunho, com consequências ainda mais importantes para o reconhecimento de violências e danos que se tornam bases para demandas por justiça e reparação.³⁹

Autores que têm constituído o campo de debates sobre testemunho pós-colonial ou sobre descolonização do testemunho chamam a atenção para o fato de que, a despeito de seus compromissos éticos com a verdade e a interrupção de violências, em especial aquelas que são reconhecidas como violações aos direitos humanos, os estudos sobre testemunho e trauma têm falhado

em ao menos quatro pontos: eles marginalizam ou ignoram experiências traumáticas não ocidentais ou culturas minoritárias, eles tendem a subestimar a validade universal das definições de trauma e recuperação que se desenvolveram fora da história da modernidade ocidental, eles frequentemente privilegiam ou mesmo prescrevem a moderna estética fragmentária e a aporia como singularmente adequadas à tarefa de testemunhar o trauma, e eles geralmente ignoram as conexões entre traumas metropolitanos e não ocidentais ou minoritários.⁴⁰

Para nós que habitamos territórios produzidos pela violência metropolitana ou imperial, há ainda o desafio de ultrapassar o que Craps aponta como “modelo de trauma baseado em um evento”⁴¹, ou que temos

(SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Op. cit.*). No mundo anglófono, será importante distinguir entre abordagens do trauma do tipo Transtorno de Stress Pós-Traumático e aquelas que, partindo de referências comuns ao debate alemão, tenderão a uma definição normativa sobre o que são narrativas testemunhais, cf. CRAPS, Stef et al. Decolonizing Trauma Studies Round-Table Discussion, *Humanities*, pp. 905-23, 2015. Disponível em: <<https://www.mdpi.com/2076-0787/4/4/905>>. Acesso em 20/12/2021.

³⁹ Veena Das faz uma análise bastante aprofundada a respeito dos efeitos da constituição de uma certa gramática para a narração da violência da Partição sobre a vida das mulheres e crianças afetadas e para a própria imaginação da nação indiana (DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020; em especial o primeiro capítulo, intitulado “O evento e o cotidiano”).

⁴⁰ CRAPS, Stef. *Postcolonial witnessing. Trauma out of bonds*. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2015, p. 2. Tradução nossa.

⁴¹ *Ibidem*, p. 4.

chamado de violência entre colchetes, como se pudesse ser bem delimitada no tempo quanto a seu início e fim. Os eventos violentos que marcam nossa história de modo mais evidente – a conquista, a escravização e o tráfico, a violência reiterada para manutenção da escravidão – estão mais distantes no tempo, nem sempre contando com evidências históricas robustas, com sobreviventes ou com o registro de testemunhas diretas.

O problema, no entanto, é mais complicado pois, como aponta Mbembe,

no pensamento filosófico moderno e também na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual tipicamente a “paz” assume a face de uma “guerra sem fim”. [...] As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. Não estabelecem distinção entre combatentes e não combatentes ou, novamente, “inimigo” e “criminoso”. Assim, é impossível firmar a paz com eles. Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam.⁴²

Como poderia, então, a mesma matriz de pensamento político que legitimou a violência contra territórios e populações colonizadas servir de base à nomeação de seus atos como crimes contra a humanidade? Se a própria humanidade dos colonizados sempre esteve em jogo, como reconhecer a possibilidade de que eles possam ter sido vítimas – noção, ademais, muitas vezes moralmente carregada – da violência dos que se entendem como agentes de civilização? Se na lógica colonial a violência feita aos colonizados é sempre um efeito de sua própria inferioridade ou selvageria, como as noções de trauma e testemunho podem ser instrumentos de reconhecimento do dano que lhes foi feito?⁴³

⁴² MBEMBE, Achille. *Necropolítica, Arte & Ensaios*, revista do ppgav/eba/ufrrj, n. 32, pp. 123-51, dezembro 2016, cit. p. 133. Disponível em: <<https://revistas.ufrrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>>. Acesso em 3/8/2021.

⁴³ Com estas questões não estamos sugerindo que as políticas de memória e teorizações sobre o trauma e testemunho não sejam fruto de um longo trabalho das vítimas de vio-

Em sentido distinto, o modelo de trauma e testemunho baseado em um evento é limitado para reconhecer os traumas provocados por violências estruturais, cotidianas, tais como o racismo – no caso do racismo antinegro, uma arquitetura montada precisamente por uma violência que foi estrategicamente posta entre parênteses nos marcos do fim do tráfico de escravizados e da abolição/emancipação dos escravizados no quadro dos estados-nação americanos.

Aqui entramos diretamente no problema da sobrevivência da escravidão e das razões pelas quais remeter ao passado – à África continente mãe ou à travessia atlântica ou à escravidão – está conectado ao trabalho de oferecer testemunho das vidas perdidas e jamais choradas (ao menos coletiva e publicamente), então e agora. Como aponta Hartman:

A sobrevivência da escravidão tem sido definida pelo duradouro e, aparentemente, interminável arrebate de nosso presente e pelos processos em curso de acumulação, despossessão e enclausuramento. Não é uma relação melancólica com o passado, mas uma relação estrutural de violência incessante e morte prematura.⁴⁴

Para uma elaboração literária de tais questões, tomemos como exemplo o poema “[da matemática, da cabalística, da numerologia racista dos eguns]”, da poeta negra cuí Tatiana Nascimento, que integra seu livro *lundu*.

02/10/1992
111 defuntos
28/11/2015
111 disparos
23 anos depois
515 anos depois
05 corpos depois
02 segundos depois
tododia

lências para produzir as condições em que sua narração pode ser ouvida e os danos infligidos possam ser reconhecidos e reparados. Por essa razão, os limites apontados impelem a disputar tais políticas e teorias – e não a abandoná-las.

⁴⁴ HARTMAN, Saidiya. Dead book remains. In: ENWEZOR, Okwui (Ed.). *Grief and Grievance: art and mourning in America*. New York: New Museum, 2019, p. 118. Tradução nossa.

=

87/dia

87/dia

87/dia

morte da periferia
estatística necrofilia
pretofobia estadista
*y viva la policía?*⁴⁵

Nesse poema, formalmente organizado como uma equação, Nascimento faz referência aos números absurdos dos assassinatos de pessoas negras no Brasil – algo que, desde o título do poema, mescla a precisão neutra da matemática, a estrutura oculta da cabalística e uma numerologia, modo de decifrar características e destinos pessoais a partir dos números, ancorada no racismo. Os números de mortes de pessoas negras, assim, são apresentados como efeito cruzado de lógicas violentas, persistentes ao longo do tempo, que conferem aura de “naturalidade” ao 87/dia que se repete na segunda parte do poema. Mesclando datas, número de mortos e número de tiros, o poema vai conectando pelos números a violência “excepcional”⁴⁶ de acontecimentos como o massacre do Carandiru⁴⁷ e a chacina de Costa Barros⁴⁸ à violência cotidiana.

⁴⁵ NASCIMENTO, Tatiana. *lundu*. 2ª ed. Brasília: Padê, 2019, p. 69.

⁴⁶ Utilizo excepcional entre aspas para marcar exatamente a continuidade entre a violência cotidiana e esses eventos em que a violência, pela escala ou pelo perfil das vítimas, ultrapassa os limites da sensibilidade pública, produzindo reações e efeitos que a retiram do funcionamento ordinário das coisas.

⁴⁷ No dia 2 de outubro de 1992, a Polícia Militar do estado de São Paulo invadiu o Complexo Penitenciário do Carandiru, localizado na cidade de São Paulo, como resposta ao início de rebelião em um dos pavilhões, produzindo 111 mortos em trinta minutos. Apesar de policiais envolvidos na operação, entre os quais o seu comandante, Ubiratan Guimarães, terem sido indiciados e levados à julgamento, e de alguns terem sido condenados, em 2016 todos os julgamentos foram anulados.

⁴⁸ No dia 28 de novembro de 2015, Wilton Esteves (20 anos), Roberto de Souza (16 anos), Wesley de Castro (25 anos), Cleiton Correa (18 anos) e Carlos da Silva (16 anos) voltavam da comemoração do primeiro salário de Roberto como ajudante de supermercado quando foram surpreendidos por uma saraivada de tiros – 111 – por policiais

Ainda que o poema coloque em relação dois eventos ocorridos durante a Nova República, na marcação do intervalo de tempo entre um e outro aparece a referência ao “515 anos depois”, registrando poeticamente como a repetição da violência, de seus números, de suas vítimas, caracteriza a violência em *looping* que atravessa séculos e estrutura a experiência de pessoas negras. Os últimos versos, que nomeiam o resultado da equação – “morte da periferia/estatística necrofilia/pretofobia estadista/y viva la policía?” –, apontam os nexos entre raça, classe e território, bem como sugerem os limites dos números para sensibilizar a população em geral e mobilizar para o enfrentamento dessa situação de terror racial, uma vez que os números trazidos pelas estatísticas⁴⁹ alimentam a necrofilia – isto é: não somente as mortes negras não se tornam motivo de escândalo⁵⁰, como há gozo em sua exibição pública, na medida em que tal exibição repisa os contornos da branquitude e sustenta o traçado dos limites da cidadania pós 1985⁵¹. A continuidade, a repetição e a exibição são condições de

que, conforme os relatos, tinham ido atender à uma situação de roubo de cargas. A despeito da tentativa da PM de utilizar a gramática do “auto de resistência”, testemunhas e provas comprovaram que os disparos foram feitos sem nenhum aviso e apesar da tentativa dos jovens de avisar que eram moradores.

⁴⁹ A este respeito, vale referir ao *Atlas da Violência de 2020*, produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, em que mais uma vez se registra a escala imensa de mortes violentas no país e a desproporção abissal com que atinge a população negra (IPEA. *Atlas da Violência de 2020*. Brasília: IPEA, 2020. Disponível em: < <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020?msckid=a452e749a53e11eca34b5881a6960824>>. Acesso em 10/12/2021).

⁵⁰ SILVA, Denise Ferreira. Ninguém: direito, racialidade e violência, *Meritum*, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, pp. 67-117, jan./jun. 2014. Disponível em: <<http://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/view/2492?msckid=f8195b99a53f11eca7be15a4fbb195e9>>. Acesso em 10/7/2021.

⁵¹ Para um exame sobre a importância de acontecimentos violentos da redefinição das fronteiras da comunidade política, que haviam sido alargados no processo de redemocratização, ver LEITE, Márcia Pereira. Entre o individualismo e a solidariedade: dilemas da cidadania e da política no Brasil, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, pp. 73-90, 2000. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300004>>. Acesso em 5/6/2021.

produção do não evento da morte negra, das dificuldades em enunciá-la como efeito de violência e injustiça⁵².

Conferindo centralidade à questão dos números, o poema de Nascimento condensa de maneira contundente uma série de questões ligadas à sobrevivência da escravidão, uma vez que o apagamento dos nomes e individualidades e a desconsideração das vidas como vidas humanas integravam as tecnologias de conversão “de pessoas em commodities e unidades de moeda”⁵³.

Mas a violência não é tudo o que sobrevive, a despeito de todos os esforços em operar tal conversão, central à sustentação de um sistema (econômico, social, simbólico, psíquico) indissociável da antinegitude. Se as experiências no presente tornam possível perceber que a resistência, a revolta e o luto são coetâneos ao encerramento nesse sistema⁵⁴, é possível revisitar o arquivo lacunar do passado para buscar pistas sobre as vidas para além do enquadramento violento a partir do qual foram registradas. Mais do que isso, torna-se possível compreender que a própria sobrevivência – que não é apenas física – esteve ligada a desejos e sonhos de um tempo fora da violência, o que se liga à transmissão/recriação de elementos das culturas de origem para a produção da vida⁵⁵ e à produção de novas formas de habitá-la.

Tal aspecto aparece, por exemplo, no poema “raiz/imortal”, de Nayyirah Waheed, em que a poeta afirma que “tudo que foi/tomado/de mim/ainda está aqui”⁵⁶.

⁵² HARTMAN, Saidiya. Dead book remains. In: ENWEZOR, Okwui (Ed.). *Grief and Grievance: art and mourning in America*. New York: New Museum, 2019, p. 117.

⁵³ *Ibidem*, p. 118. Ver também MCKITTRICK, Katherine. Mathematics Black Life, *The Black Scholar*, v. 44, n. 2, States of Black Studies, pp. 16-28, Summer 2014.

⁵⁴ HARTMAN, *Op. cit.*

⁵⁵ Ver, por exemplo, análise de SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2ª ed. corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, que por meio de uma interrogação ao arquivo de imagens e relatos coloniais decifra a presença da concepção de família, casa e vizinhança entre escravizados no centro-sul do Brasil, conforme os territórios africanos de onde provavelmente provieram seus ascendentes.

⁵⁶ WAHEED, Nayyirah. *salt*. [s.l.], 2013 [ebook]. No original: “all that was/take/from me/is still here – root| immortal”.

Em sentido semelhante, também falando em raízes, Lubi Prates dirá:

se me arrancaram pela raiz//forço uma cartografia/desejando a terra//
porque os mares já me falaram absurdos/sendo apenas o caminho://ja-
mais alguma pista de destino.//se me arrancaram pela raiz//forço uma
cartografia/desejando a terra//deito meu corpo no chão/naquele exer-
cício pré-escolar de/circundar minha mão/meus braços/pés pernas ca-
beça//para criar limites e dizer: eu/para criar um território e dizer: eu/
para criar um mapa e dizer: eu//se me arrancaram pela raiz//forço uma
cartografia/desejando a terra/pois sobraram as sementes.⁵⁷

Aqui, não se trata apenas de permanência, *apesar de tudo*, mas de um trabalho de construção de um lugar no ponto de chegada. A referência a uma cartografia – não simplesmente desenhada, mas forçada – explicita a dimensão espacial e corpórea envolvida no novo assentamento, um processo que é de deitar raízes, mas também de enunciar a si mesma. Tal trabalho se desenvolve em dobras temporais entre passado e presente, na medida em que, ao final do poema, a força para realizá-lo é remetida às sementes que resistiram à travessia atlântica, bem como aos séculos em que senhores e Estado reiteraram a coisificação e a desposseção pela via da violência.

Tal trabalho de inventar e criar territórios de pertencimento aparece também em Waheed, em seu poema sem título em que faz uma declaração de origem: “sou filha de três países./a água./o calor./as palavras”⁵⁸. Origens estranhas, certamente, pois em nada semelhantes aos critérios governamentais que delimitam um país; no poema, a água e o calor, que podem fazer referência tanto ao continente africano e à travessia do mar quanto aos elementos naturais de que nosso corpo depende para viver, alcançam o estatuto de países, assim como as palavras⁵⁹.

No livro de poemas em que nos traz uma profunda meditação sobre a questão da carne e do corpo, o poeta brasileiro Carlos Orfeu falará, na

⁵⁷ PRATES, Lubi. *um corpo negro*. São Paulo: Nosotros, 2018, p. 25.

⁵⁸ WAHEED, Nayyirah. *salt*. [s.l.], 2013 [ebook]. No original: “i am the child of three countries./the water./the heat./the words.”.

⁵⁹ Em relação à palavra como criadora de “*lugares possíveis frente ao impossível colonial*” (p. 12), especificamente por e para escritoras negras lgbtqi+, ver NASCIMENTO, Tatiana. Diz/topias, *Suplemento Pernambuco*, n. 170, pp. 12-7, abril de 2020.

seção XI do poema “do osso”, sobre a reconstrução de uma nova casa a partir de vestígios de vida – os ossos fossilizados –, por meio de um lento trabalho de coleta e montagem: “na garganta da pedra/tudo que é osso reluz//como os frutos/catá-los/ das veias de ramos//com eles reconstruir// do fim//: o começo/outra casa”⁶⁰.

Nessa outra acepção de sobrevivência, encontramos cadeias de transmissão de vida, em gestos endereçados ao futuro e recebidos no presente (as sementes) ou em gestos do presente endereçados aos parques fragmentos do passado (que reluzem apenas para os olhos atentos, dispostos a coletá-los); em ambos os casos, as imagens de pertencimento (a terra, os países, a casa) se contrapõem decisivamente ao conjunto de poemas da primeira seção – contra o exílio provocado pela violência, a memória recalcitrante, guardada no próprio corpo ou então buscada nos fragmentos de recordação, na linguagem ou nos objetos.

Uma última nota, antes de passarmos às considerações finais. Na primeira seção, ao abordar um dos poemas da Nayyirah Waheed, chamei a atenção para o fato de que o “nosso” enunciado por ela explicitava que sua escrita se dirigia a leitores de ascendência africana, com quem ela partilha uma posição em relação à tal memória. Retorno a essa questão, especialmente após ter tratado da dimensão testemunhal que a literatura afro-americana assume, por entender que, ainda que esses escritos sem dúvida alguma abordem temas e questões comuns a muitas pessoas ao redor do planeta (e, inclusive, que sua escrita seja uma maneira de produzir essa comunidade)⁶¹, não devemos perder de vista a singularidade da história que buscam elaborar. Com isso quero apontar que, a depender do lugar que ocupamos no território dessas memórias difíceis, acolher o teor testemunhal presente nos textos aqui apresentados significa ser afetado por eles, reconhecer a posição que ocupamos nessas constelações sócio-

⁶⁰ ORFEU, Carlos. *nervura*. São Paulo: Patuá, 2019, p. 85.

⁶¹ Como apontado por Édouard Glissant, “Existem comunidades de linguagem que ultrapassam as barreiras da língua”. GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 245..

históricas, não dar por certa nossa compreensão sobre o que enunciam e propõem. Para pessoas brancas, significa sobretudo não desejar ocupar, mais uma vez, os territórios de vida e linguagem recém-criados – eles não são mais um lugar para visitarmos como turistas ávidos ou para nos sentirmos em casa: são espaços para adentrar com respeito e, inclusive, um certo mal-estar, dado que os espelhos aí presentes nos refletem de modo bastante distinto, sem ocultar a violência em que se assenta nossa identidade racial ou nacional.

Nayyirah Waheed, no poema “tenho sete palavras diferentes/para amor. você/só tem uma. faz bastante sentido”, registra o quanto as experimentações com a língua para produzir o país de palavras da qual ela é cidadã passam pela produção do desconforto:

meu inglês é truncado./de propósito./você/tem que se esforçar mais
para me compre-/ender./quebrar essa língua/que você tanto ama/é
meu prazer./na sua arrogância/você presume que eu quero a sua lín-
gua esquelética./que minha boca está construindo um/cômodo para/
ela/atrás da minha garganta./não está.⁶²

Dito de outra maneira: aceitar as responsabilidades envolvidas na escuta de um testemunho não se resume à “empatia” e muito menos passa pela identificação; aceitar tais responsabilidades significa experimentar “a quebra da língua” – ficar com tal desconforto por algum tempo, abrir espaço para outros modos de relação.

Considerações finais: poéticas do exílio, políticas do luto

Iniciamos o artigo com questões a respeito da memória e do testemunho possíveis de catástrofes distintas, mas inextricavelmente conectadas: a da escravidão e tráfico de africanos e a da invasão e colonização de povos nativos das Américas. Estando tais eventos

⁶² WAHEED, Nayyirah. *salt*. [s.l.], 2013 [ebook]. No original: “my english is broken./on purpose./you/have to try harder to under-/stand/me./breaking this language/you so love/ is my pleasure./in your arrogance/you presume that i want your/skinny language./that my mouth is building a/room for/it/in the back of my throat./it is not. - i have seven different words/for love. you/have only one. that makes a lot/of sense”.

distantes, em uma perspectiva linear da história, seria possível pensar na possibilidade de lembrá-los? Quais os efeitos de tal memória sobre o presente? Em especial, quais os efeitos de tal memória para as comunidades políticas constituídas em torno do estado-nação e da cidadania?

Para enfrentar e deslocar tais questões – pois não se trata de pacificar sua pungência com respostas fechadas –, estabelecemos diálogo com um conjunto de escritoras afro-americanas, isto é, cidadãs de países localizados nas Américas, cujas origens familiares remetem não apenas ao continente africano, mas ao momento do tráfico transatlântico.

Na primeira seção, enfrentamos o problema que organiza o presente dossiê, o das relações entre Literatura e Exílio, chamando a atenção para as maneiras pelas quais Dionne Brand, Lubi Prates e Nayyirah Waheed trazem para sua escrita o continente africano, como perda irreparável, como violação do lar e do pertencimento, e como espectralidade que materializa o mal-estar em relação a uma experiência de cidadania sempre incompleta.

Em artigo em que examina os sentidos complexos da constituição de espaços de memória da escravidão como roteiros de turismo no continente africano, Saidiya Hartman inicia comentando a placa memorial instalada no pátio do Castelo de Elmina, em Gana, que serviu como entreposto no comércio transatlântico, tendo sido, portanto, espaço em que escravizados eram marcados e aprisionados, à espera dos navios que os levariam para as Américas. Como em outros lugares de memória, a placa reconhece o passado violento e o articula com o compromisso de evitar sua repetição. Observando suas palavras, Hartman aponta alguns dilemas da memória e levanta questões próximas àquelas trazidas pelos escritos com os quais dialogamos:

A dificuldade colocada pela placa de injunção a fim de re-lembrar é tanto a fé que ela evidencia nas capacidades reparadoras da memória, quanto a confiança que ela trai na distinção fundadora ou na ruptura entre o antes e o agora, pois a distinção entre o passado e o presente naufraga na interminável dor engendrada pela escravidão e suas consequências. *Como podemos entender o luto [mourning] quando o evento ainda tem que terminar? Quando as feridas não apenas perduram, mas são também infligidas de novo? É possível lamentar [mourn] o que ainda não parou de acontecer?* O ponto aqui não é negar a abolição da escravidão ou afirmar a identidade ou a continuidade do racismo ao longo

do curso de cinco séculos, mas considerar a *natureza constitutiva da perda na formação da diáspora africana e o papel da dor do luto [grief]* na identificação transatlântica, especialmente à luz da ordem da placa de que aqueles que retornam encontrem suas raízes, que só perde para o desejo de que os mortos descansem em paz.⁶³

O exílio e a dor do luto, como vimos, articulam narrações em que a distinção precisa entre passado e presente é colocada em xeque, explicitando a contemporaneidade entre o agora e o “tempo da escravidão”⁶⁴. Como sugere Hartman,

Na medida em que permite ao ofendido recontar a história que engendrou a degradação da escravidão e a constituição injuriosa da negritude [*blackness*], o luto pode ser considerado uma prática de contramemória que atende ao que foi negado e reprimido.⁶⁵

Em grande medida, o tema da contramemória foi retomado na segunda seção, a partir de poemas de Tatiana Nascimento, Nayyirah Waheed, Lubi Prates e Carlos Orfeu. Procuramos destacar o teor testemunhal que pode ser percebido em seus escritos, permitindo passar tanto os aspectos diretamente relacionados à sobrevivência da escravidão, quanto gestos de vida, inscritos no corpo, na trama das relações familiares, nas formas de resistência e reinscrição.

A partir do poema de Tatiana Nascimento, chamamos a atenção para como, a partir dos números, a autora explicita nexos que conectam o desvalor de vidas negras, produzido pelos processos discutidos na seção anterior, e o bloqueio às possibilidades de reconhecimento dessas perdas como efeitos de violência e de enlutamento público por essas vidas. Nesse sentido, além da contabilidade necropolítica (para utilizar a expressão mobilizada por Verónica Gago), que ecoa a contabilidade da escravidão, são necessários gestos de cuidado com os mortos, de ontem e hoje, para

⁶³ HARTMAN, Saidiya. Tempo da escravidão, *Contemporânea*, São Carlos, v. 10, n. 3, pp. 927-48, set.-dez. 2020 (Dossiê Diáspora africana), pp. 928-9, grifo nosso. Disponível em: <<https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/1017>>. Acesso em 3/6/2021.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 928-9.

⁶⁵ *Ibidem*, p.943.

retirá-los da violência ordinária que tem convertido suas mortes em não acontecimentos. Tais gestos de cuidado e amor sustentam o trabalho sempre precário e agonístico das poéticas e das políticas de memória e luto.⁶⁶

Os demais poemas presentes na segunda seção nos mostram alguns caminhos nesse sentido, uma vez que não propõem uma reparação que nega a perda ou a fratura, mas afirmam a produção da vida a partir de fragmentos, vestígios e ruínas, transmitidos ou sobreviventes ao furor da violência.

E, a despeito das observações ao final da segunda seção, o exercício de leitura e pensamento aqui compartilhado teve como principal objetivo registrar como conhecimentos e imaginações produzidos nas margens da nação brasileira nos colocam problemas fundamentais de reconhecimento, memória e justiça, convocando a montagem de novos arranjos políticos, novas relações com o tempo, novas relações com todas as possibilidades e formas de vidas que perdemos ao longo destes cinco séculos.

Bibliografia

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BRAND, Dionne. *A Map to the Door of No Return. Notes on Belonging*. Toronto: Vintage Canada, 2001.

CHATTERJEE, Partha. La utopía de Anderson. In: CHATTERJEE, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2008, pp. 107-21.

⁶⁶ Para uma análise das maneiras como tais políticas têm sido produzidas no contexto de movimentos de mães e familiares de vítimas de violência de Estado no Brasil, ver LEITE, Márcia Pereira. As mães em movimento. In: LEITE, Márcia P.; BIRMAN, Patrícia (Orgs.). *Um mural para a dor. Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004, pp. 140-90; e VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional, *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 37, pp. 79-116, julho-dezembro de 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200004>>. Acesso em 20/12/2021.

CRAPS, Stef. *Postcolonial witnessing. Trauma out of bonds*. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2015.

CRAPS, Stef et al. Decolonizing Trauma Studies Round-Table Discussion, *Humanities*, pp. 905-23, 2015. Disponível em: <<https://www.mdpi.com/2076-0787/4/4/905>>. Acesso em 20/12/2021.

CUTI. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Cascas*. São Paulo: Editora 34, 2017.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, história, testemunho. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar Escrever Esquecer*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009, pp. 49-57.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARTMAN, Saidiya. Dead book remains. In: ENWEZOR, Okwui (Ed.). *Grief and Grievance: art and mourning in America*. New York: New Museum, 2019, pp. 117-21.

HARTMAN, Saidiya. Tempo da escravidão, *Contemporânea*, São Carlos, v. 10, n. 3, pp. 927-48, set.-dez. 2020 (Dossiê Diáspora africana). Disponível em: <<https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/1017>>. Acesso em 3/6/2021.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos, *Revista EcoPós*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, pp. 12-33, 2020 (Dossiê Crise, Feminismo e Comunicação). Disponível em: <<https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>>. Acesso em 10/5/2021.

HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

IPEA. *Atlas da Violência 2020*. Brasília: IPEA, 2020. Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020?msclkid=a452e749a53e11eca34b5881a6960824>>. Acesso em 10/12/2021.

JARDIM, Fabiana A. A. Por entre as chamadas da infância: Presente, memória e transmissão de experiências de violência estatal, *Childhood & Philosophy*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 23, pp. 155-78, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.12957/childphilo.2016.23331>>. Acesso em 10/12/2021.

JARDIM, Fabiana A. A. Dos gestos (e imagens) necessários à afirmação da vida: cultura política, práticas de memória e pandemia, *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* – Rio de Janeiro, Reflexões na Pandemia 2021. Disponível em: <<https://www.reflexpandemia2021.org/texto-109>>. Acesso em 7/9/2021.

KENNEDY, Rosanne; BELL, Lynne; EMBERLEY, Julia. Decolonising testimony: on the possibilities and limits of witnessing, *Humanities Research*, v. XV, n. 3, 2009. Disponível em: <<https://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p15131/html/Intro.xhtml?referer=&page=2#toc-anchor>>. Acesso em 10/11/2021.

LEITE, Márcia Pereira. Entre o individualismo e a solidariedade: dilemas da cidadania e da política no Brasil, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, pp. 73-90, 2000. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300004>>. Acesso em 5/6/2021.

LEITE, Márcia Pereira. As mães em movimento. In: LEITE, Márcia P.; BIRMAN, Patrícia (Orgs.) *Um mural para a dor. Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004, pp. 140-90.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. Necropolítica, *Arte & Ensaios*, revista do ppgav/eba/ufrrj, n. 32, pp. 123-51, dezembro 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufrrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>>. Acesso em 3/8/2021.

MCKITTRICK, Katherine. Mathematics Black Life, *The Black Scholar*, v. 44, n. 2, States of Black Studies, pp. 16-28, Summer 2014.

NASCIMENTO, Tatiana. *Iundu*. 2ª ed. Brasília: Padê, 2019.

NASCIMENTO, Tatiana. Diz/topias, *Suplemento Pernambuco*, n. 170, pp. 12-7, abril de 2020.

ORFEU, Carlos. *nervura*. São Paulo: Patuá, 2019.

PATERSON, Orlando. *Escravidão e morte social. Um estudo comparativo*. São Paulo: Edusp, 2008.

PRATES, Lubi. *um corpo negro*. São Paulo: Nosotros, 2018.

SCOTT, David. That Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Toronto, v. 1, n. 3, pp. 261-84, Winter 1991.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura, testemunho, tragédia: pensando algumas diferenças. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença. Ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2018, pp. 81-104.

SILVA, Denise Ferreira. Ninguém: direito, racialidade e violência, *Meritum*, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, pp. 67-117, jan./jun. 2014. Disponível em: <<http://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/view/2492?msckid=f8195b99a53f11eca7be15a4fbb195e9>>. Acesso em 10/7/2021.

SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2^ª ed. corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional, *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 37, pp. 79-116, julho-dezembro de 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200004>>. Acesso em 20/12/2021.

WAHEED, Nayyirah. *salt*. [s.l.], 2013 [ebook].

Imagens de exílio na obra de Albert Camus

Rita Paiva¹
Para Olgária Matos

Resumo: Ao apontar para a pluralidade de imagens de exílio na obra camusiana, este texto procura refletir sobre duas delas. Primeiramente, aborda a imagem de um exílio ontológico, cuja marca chancela o humano e define essa condição; em seguida, busca problematizar o fato de que a recusa ou a dificuldade para assumir esta realidade, que se impõe a todo ser consciente, opera uma imagem outra de exílio, agora resultante de deliberações humanas. Este movimento instaura a incapacidade de compreender que o exílio que nos é constitutivo, o ontológico, a um só tempo nos separa do mundo e define nosso pertencimento ao cosmos.

Palavras-chave: Imagem; Exílio; Condição humana; Revolta; Beleza.

IMAGES OF EXILE IN THE WORK OF ALBERT CAMUS

Abstract: By pointing to the plurality of images of exile in Camusian work, this text seeks to reflect on two of them. First, it addresses the image of an ontological exile, whose mark seals the human and defines its condition. Second, it seeks to problematize the refusal or difficulty to assume this reality, which imposes itself on every conscious being, operating a different image of exile resulting from human deliberations. Thus, this movement establishes the inability to understand that the exile that is constitutive to us – the ontological exile – simultaneously separates us from the world and defines our belonging to the Cosmos.

Keywords: Image; Exile; Human condition; Revolt; Beauty.

¹ Professora no curso de filosofia da EFLCH/Universidade Federal de São Paulo. Email: paiva.rt@terra.com.br OrcID: <http://orcid.org/0000-0003-4654-1403>

Introdução

Entre as palavras e suas significações, corre um rio fluido. Os registros nos quais essa problemática se torna tema de reflexão são inesgotáveis. Não se trata aqui de os elencar. No entanto, à guisa de preâmbulo ao tema que nos mobiliza, algumas considerações acerca dessa questão vêm a propósito.

Não há linguagem sem estrutura, lembra-nos Paul Ricoeur. Mas os sentidos estruturados no sistema da língua não exaurem a natureza polissêmica dos símbolos, os quais, para além da ordem linguística, remetem também para uma ordem não linguística: “[...] um símbolo refere sempre o seu elemento linguístico a alguma coisa mais”². Inseridas em frases e discursos, as palavras – que são signos/símbolos linguísticos – podem transtornar toda fixidez estrutural e gerar significações inauditas. Abalam, assim, os tradicionalismos das convenções, de sorte que significados móveis e abertos vêm impregnar e alargar a dimensão linguística do símbolo – o significante, em registros mais específicos. Assevera Ricoeur na defesa de uma semântica mais filosófica que linguística: “Não há símbolo que não suscite uma compreensão por meio de uma interpretação”³. Decorre daí que, contra o puro código, há o discurso que permite conceber a linguagem como acontecimento, no âmbito da qual as experiências podem ser vivamente expressas. Numa palavra, a dimensão extralinguística da língua, aberta a interpretações que excedem o código, permite a tradução e a comunicação mais intensa da experiência humana. Esse transbordamento atesta a flexibilidade semântica, liberta a linguagem de seu cunho utilitário, do jugo a ela imposto pelo código; desnudam-se, assim, as searas divorciadas da funcionalidade, como aquelas da poesia e da literatura.

É nessa senda, ademais, que o símbolo revela o seu cerne semântico e se abre para a torção metafórica: “Uma metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação. A interpretação metafórica

² RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 65.

³ *Idem*. Le symbole donne à penser, *Revue Esprit*, Paris, v. 27, n.7-8, pp. 60-76, 1959. Disponível em: <<https://esprit.presse.fr/article/paul-ricoeur/le-symbole-donne-a-penser-26944>>. Acesso em 03/10/2021.

pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significativa”⁴. A metáfora atualiza esse transbordamento ao produzir imagens passíveis de interpretações múltiplas. Assim, para além do puro deslocar dos significados – ou da condição de *ornamento do discurso* –, ao tensionar as palavras no âmbito da enunciação discursiva, passível de diferentes interpretações, ela dota o mundo de novas formas e sentidos: “Em suma, uma metáfora diz-nos algo de novo acerca da realidade”⁵. Interrogemos, pois, uma palavra sob uma perspectiva semântica larga e discursiva, que aponte para uma apreensão mais densa da experiência humana. Trata-se de interpelar, para além da fixidez linguística do código, e sob um registro semântico não operatório, a palavra exílio, ou, mais propriamente, a condição de exílio.

Do latim *exilium*, o termo remete a uma separação da pátria original, seja ela espontânea ou imposta. O dicionário de língua portuguesa, ainda que faça referência ao afastamento social e à solidão, enfatiza o significado mais primário, remetendo-nos a sinônimos como desterro, degredo. Nesse sentido, o termo evoca uma experiência de corte e ruptura com um determinado território e espaço de pertencimento, e relaciona-se com a experiência do sujeito banido de um lugar primordial ou que dele se evade. Não obstante, se enveredamos para a dimensão extralinguística do símbolo ou da palavra, para ficarmos nos termos de nosso interlocutor inicial, os sentidos dessa experiência podem se embaralhar; as metáforas irrompem violentando o real com novos significados. Descortinam-se, então, os registros em que a experiência humana, e mais particularmente aquela do exílio, pode ser apreendida com uma outra conotação e mesmo outra veemência. Em tais regiões, digamos assim, encontram-se os saberes que trazem em seu cerne a tendência a desestabilizar os sentidos usuais e cristalizados dos símbolos, a saber, a literatura, mas também a filosofia. Assim, voltemos para um autor cuja obra porta singularmente esse apelo para que o significado da experiência do exílio se dilate.

⁴ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 62.

⁵ *Ibidem*, p. 64.

Escritor e filósofo, Albert Camus conheceu, em sua experiência vivida, o exílio no sentido fixado pelo código regular⁶. Em seus ensaios, contos e romances, ousou metaforizar essa condição e alargar as suas significações com imagens e metáforas que se desdobram em múltiplas direções. Decerto, a significação mais elementar se faz presente em alguns momentos da obra, como na peça *Calígula*, de 1945, quando o exílio está associado ao ostracismo, ao processo pelo qual o imperador expulsa da República os militares que não se ajustam à sua expectativa. Em outros momentos, entretanto, proliferam metáforas e significações que se afastam do sentido convencional e cristalizado. Ainda à guisa de exemplo, poderíamos mencionar o romance de 1947, *A peste*, no qual, como ressalta Évelin Caduc, a condição de exílio é densamente problematizada com uma conotação que rompe com a imagem de expatriação e coaduna-se com uma experiência de aprisionamento temporal e espacial. Em *A queda*, seu último romance, sublinha ainda a comentadora, essa condição atualiza-se na incomunicabilidade.⁷ Não é nosso intuito explorar as imagens todas

⁶ O exílio, como experiência subjetiva de desterramento, foi profundamente sentido por Camus. O autor viajou para a Europa no início da Segunda Guerra e não mais retornou de modo definitivo para sua terra natal. Uma vez estabelecido na França, mesmo participando ativamente da vida política e intelectual, Camus viveu a condição de *pied-noir*, como eram chamados os franceses nascidos ou que viviam na Argélia ou nas colônias francesas no norte da África (Marrocos, Tunísia etc). Por outro lado, também não pôde mais se sentir plenamente um argelino, já que estudou em colégio francês em Argel; era filho de pai francês, e viveu a parte mais expressiva de sua vida em Paris. Desse modo, mesmo não tendo sua volta interdita ao país de origem, podemos considerar que Camus é um personagem de exílio e que sua biografia é atravessada por essa experiência.

⁷ Nos textos da última fase da obra camusiana, tais como *A queda*, de 1958, o último romance, e os contos “O renegado ou o espírito confuso” e “O hóspede”, a condição de exílio relaciona-se com incomunicabilidade, em que o silêncio e a ausência de interação são a sua tônica. Esses contos pertencem à coletânea *O exílio e o reino*, na qual os escritos associam ainda a condição de exílio à experiência da perda e da falta ontológica. Não obstante, fazendo jus ao título do livro, alguns dos textos pertinentes à coletânea contrapõem a amargura imanente às imagens várias do exílio, com a experiência a ele antinômica, a saber, o reencontro da completude propiciada pela imagem do reino. Aspecto que aflora sobretudo em textos como em “Os mudos” e “A pedra que cresce”; nesses contos, por um lado, as imagens do exílio associam-se a diferenças de classe e à distância cultural e, por outro, o reino entrelaça-se com o sentimento de

que a experiência do exílio assume nos textos camusianos, mas, sim, realçar apenas duas dessas figurações. Primeiramente, aquela que aflora na contraposição entre dois ensaios literários juvenis e que reaparece em escritos mais tardios, literários ou não. A imagem de exílio que prepondera nesses textos é a de uma incompletude que nos isola do ser e acena para a tragicidade de nosso destino. O segundo registro seria a imagem de exílio que se atualiza numa ruptura operada não mais pelo movimento da vida, mas resultante de certas posturas humanas. Trata-se aqui de uma resistência e de um esquecimento, que têm como correlato o ocultamento de nossa originariedade, da qual nos exilamos voluntariamente. Lancemo-nos, pois, em searas camusianas; façamos dessas duas imagens a nossa bússola.

Tipasa e Djemila

Núpcias em Tipasa. Trata-se de um texto inserto numa coletânea de ensaios literários que Camus redige em sua juventude (*Núpcias*), no fim dos anos 1930. Durante a leitura, somos conduzidos por uma tarde em que o protagonista narra, sob uma tônica fortemente lírica, a experiência de fruição e o contato com a natureza entre ruínas romanas, nas imediações de Argel. Após acompanhar o comentário sobre ocupação humana do espaço, a vegetação e as cores pungentes que antecedem o limiar da área a ser percorrida, lemos: “Ao entrar no reino das ruínas, somos espectadores pela última vez”⁸. Asserção emblemática do que virá a seguir, ou seja, o percurso sensorial de um contato ímpar com a natureza. A partir do instante em que o narrador começa a se inebriar com as forças vivas que vicejam ao seu redor, tem lugar uma aventura pautada pela identificação afetiva com o mundo, de sorte que as manifestações das forças naturais, tais como os perfumes das flores, o sol, as cores da vegetação, a antinomia entre terra e mar, parecem sugerir a supressão de todo hiato entre a

acolhimento que emerge nas situações em que as personagens, a despeito das diferenças sociais e culturais, experimentam a solidariedade que aflora com o reconhecimento do pertencimento a uma única e trágica destinação.

⁸ CAMUS, Albert. *Núpcias em Tipasa*. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 10.

consciência que narra e o real em que ela se move. De fato, inicia-se assim uma experiência de *núpcias* com o mundo, na qual prevalece um estado de embriaguez. Nesse viés, a consciência apresenta-se como se obnubilada por uma experiência desmedida de unidade com o todo, a qual exorbita sobre os contornos que a individualizam. É como se, uma vez recuperado de um êxtase dionisíaco, o sujeito dessa empreitada se obstinasse em comunicar a outrem, pelo trabalho da escrita, a perturbação operada por essa imersão no sensível. O autor:

Quatro horas passadas a esmagar absintos, a acariciar as ruínas, tentando conciliar minha respiração com os tumultuosos suspiros do mundo. [...] Não é fácil tornar-se aquilo que se é, reencontrar nossa medida profunda. [...] meu coração aquietava-se com uma estranha certeza. Aprendia a respirar, integrava-me, realizava-me.⁹

O amálgama entre a experiência subjetiva e o mundo objetivo é sentido e apreendido como se os movimentos mundanos se tornassem a própria pulsação daquele que neles se perde. Ou seja, a sintonia com o dinamismo pulsante da vida transforma o próprio pensamento em movimento vital. Nesse processo, uma experiência de felicidade delineia-se com força inelutável. Ao vislumbrar o “casamento das ruínas e da primavera”, o narrador entrega-se a uma perda sensual com a paisagem, como nota P. L. Rey: “penetrando seu próprio corpo com o perfume dos absintos, é [...] com a natureza que o narrador realiza uma fusão que ele denomina ‘núpcias’”¹⁰. Em suma, nessas *núpcias* camusianas, com a natureza e com o mundo, atualiza-se, como afirma Pascal, a mais potente aspiração humana, a saber, o anseio pela totalidade. Por outro lado, esse anelo pela perda no todo também nos aproxima das reflexões de Bataille acerca da comunidade de sentidos entre a vida intensa e o morrer, ainda que, ponto crucial, a consciência confundida com esse movimento não se apague em sua inteireza, como reconhece o narrador: “Mesmo aqui, sei

⁹ CAMUS, Albert. *Núpcias em Tipasa*. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1979, p. 11.

¹⁰ REY, Pierre-Louis. Vent à Djémila. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009, p. 620.

que jamais me aproximarei suficientemente do mundo”¹¹. Sim, há limites para essa proximidade. O paraíso está perdido; a experiência em Tipasa, contudo, parece revelar uma abertura possível, ainda que não absoluta, para o contato revitalizante com a beleza e com a totalidade do mundo vivo.

Decerto, considerando que nosso propósito é, primeiramente, explorar uma imagem do exílio como falta ontológica, como incompletude, a experiência descrita em “Núpcias em Tipasa” parece apontar para o sentido inverso àquele aqui perseguido. No decorrer da leitura, acompanhamos um movimento que sugere não a falta, mas o excesso de ser. A experiência aqui prevalecente é de exultação e nada tem em comum com a angústia ou com o sofrimento que em geral afloram quando um sujeito reconhece em si uma ausência, uma falta ou uma impotência. O acontecimento narrado em “Núpcias em Tipasa” lança-nos, com efeito, aos antípodas da primeira das imagens de exílio que gostaríamos de problematizar, a saber, o exílio como falta ontológica.

A incursão por *Vento em Djemila*, outro ensaio literário presente na mesma coletânea, fornece o ensejo para a significação ou para a imagem de exílio que é nosso intuito destacar. O percurso é similar àquele seguido em *Tipasa*, visto que o narrador perambula por uma cidade deserta, sobre cujas ruínas a natureza se impõe. Doravante, entretanto, prevalecem o silêncio e a desolação. Se a fusão com a natureza, no ensaio anterior, confunde afirmativamente as pulsões subjetivas com os batimentos do mundo, agora a travessia por um silêncio árduo e indiferente faz nascer uma verdade que desnuda uma fratura inerente ao espírito humano. As forças naturais parecem cumprir um movimento que lhes é próprio, compondo “um imenso amálgama de vento e de sol”¹². O indivíduo humano que por ali se arrisca vislumbra a estatura de seu desamparo e o quanto esse movimento o exclui. No lugar do convite à integração e do apelo a um amálgama sinestésico com a vida que pulsa ao seu redor, o que se delineia é uma espécie de expulsão, que ecoa sobre o narrador como uma força que o ignora e o ultrapassa, de sorte que o sentimento que inebria a consciência é o de saber-se um elemento estranho neste meio

¹¹ CAMUS, Albert. Núpcias em Tipasa. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 12.

¹² *Idem*. Vento em Djemila. *Ibidem*, p. 18.

inóspito: a cidade morta. Escreve Camus: “Ali, entre algumas árvores e um bocado de capim seco, Djemila se defende com todas as suas montanhas e todas as suas pedras contra a admiração vulgar, os pitorescos ou os enganos da esperança”¹³. Ora, qual seria a esperança que se desvanece ante a rigidez de um espaço desolado e de um vento implacável que se avulta nos antípodas de todo acolhimento, cuja aspereza inebria o narrador, denunciando seu deslocamento, sua incompatibilidade com o cenário que se apresenta? Que verdade é essa que ali se desvela?

A paisagem morta, o silêncio das pedras e a aspereza do vento revelam de fato uma verdade, a saber, a cidade cumpriu seu destino, assim como aquele que a percorre cumprirá o seu. Dessa violência natural exala uma beleza hostil que parece querer esmagar aquele que dela se aproxima; numa palavra, dos movimentos naturais dimana uma veemente inclinação para a morte: “Djemila inumana ao cair do sol”¹⁴. O elemento comum entre o narrador e a realidade circundante é agora a clarividência de uma destinação. A cidade pela qual o narrador perambula mostra-se como imagem mesma de seu destino: “a morte para a qual a cidade ‘esquelética’ fornece uma metáfora”¹⁵. A cidade revela que nada persevera, tudo caminha para o aniquilamento; o que assim se esfacela é a esperança na continuidade, aquela que acena com a possibilidade de perseverar: “A inquietude nasce do coração dos vivos. Mas a calma recobrirá este coração que vive: eis toda a clarividência de que sou capaz”¹⁶. Em sua profunda estranheza, a cidade incita o narrador a refletir sobre a sua inelutável condição. Não obstante, a determinação de não se apartar desse mundo que o expulsa subsiste no íntimo daquele que narra. Ou seja, o vislumbre de sua finitude e da solidão que ela decreta não implica uma renúncia a essa natureza árida e hostil: “jamais senti

¹³ CAMUS, Albert. Vento em Djemila. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 19.

¹⁴ *Ibidem*, p. 22.

¹⁵ REY, Pierre-Louis. Vent à Djémila. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009, p. 915.

¹⁶ CAMUS, *Op. cit.*, p. 21.

com tanta intensidade, e a um só tempo, o desprendimento de mim mesmo e a minha presença no mundo”¹⁷.

Sob a égide da melancolia e da beleza, a clareza assim adquirida nada tem a ver com uma experiência de felicidade, como ocorrera nas ruínas de Tipasa, mas permite ao narrador concluir que a obra maior da civilização consiste em engendrar seres conscientes acerca de sua condenação inexorável. Notadamente, a experiência vivida em Djemila é tão sensível quanto as núpcias em Tipasa. A verdade ali conhecida não se traduz em logro de uma consciência racional, mas, como observa J. Chabot, é o próprio corpo que a sente fluir em si, seja na vibração da natureza com que ele se defronta, seja na natureza que o constitui. A morte, por conseguinte: “[...] não é uma ideia, nem um problema, mas a sensação física e, portanto, moral de um corpo”¹⁸. A própria sensibilidade revela o fato de que não há conciliação plausível entre os anseios da consciência humana, condenada ao efêmero e ao silêncio intransponível de um mundo que se recusa a todo elo de conformidade. Nesse sentido, Camus enfatiza: “O mundo termina sempre por vencer a história”¹⁹. Convicção que o acompanhará por todo o seu percurso literário e filosófico.

Certamente, é possível vislumbrar na conjunção dos ensaios juvenis aqui comentados uma das representações primordiais do autor, que vem a ser igualmente a imagem camusiana de exílio que gostaríamos aqui de relevar. Trata-se da antinomia inelutável entre uma consciência que nutre o desejo arcaico de unidade e completude, e um universo que, indiferente a esse apelo, revela o estranhamento, a falta insuperável como destinação humana. Sob esse prisma, a incursão por Tipasa, a fusão sensível com a natureza evidenciam o anseio primário e fundamental que todo ser humano porta; a experiência comunicada pelo narrador nesse texto traduz uma expectativa persistente, a saber, a de reencontrar a fantasia mais arcaica que viceja na mente humana, aquela que remete à alucinação do primeiro pensamento e que está na base das loucuras da onipotência,

¹⁷ CAMUS, Albert. Vento em Djemila. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1979, p. 20.

¹⁸ CHABOT, Jacques. *Albert Camus “la pensée de midi”*. Aix-en-Provence: Edisud, 2002, p. 51.

¹⁹ CAMUS, *Op. cit.*, p. 25.

leitura que seria cabível sob um registro freudiano.²⁰ Se o sonho identitário e unificante com o mundo viceja em todo ser humano, o fato é que ele só iria se consumir às custas de um refluxo ou mesmo da diluição da consciência pensante. Notemos que o narrador, em “Núpcias em Tipasa”, aponta para uma vivência aproximada desse acontecimento-limite, mas, como ele próprio o afirma, essas núpcias puramente sensitivas nunca serão efetivadas em sua completude, a proximidade nunca será total, o que só ocorreria com o esboroar da consciência, ou, mais claramente, com a supressão do humano. Em contrapartida, o enfrentamento da cidade morta que é Djemila e a dureza de seus movimentos violentos e indiferentes vêm desnudar, também pelas vias sensíveis, o abismo intransponível entre a subjetividade humana e a pulsação do mundo, desde que a primeira não abdique do pensamento desperto. Daí deriva que, como seres que se definem justamente por uma consciência fragmentária e apartada do todo, essa cesura – que podemos compreender como falta ou incompletude – se revela não apenas inexorável, mas imprescindível para que o humano advenha. Daí decorre que esse ser perceba em si uma ausência, um vazio, o que torna inteligível o ardor que nele desponta, por uma unidade primária, cuja inexistência, quando revelada, desnuda a ruptura fundante que o impede de coincidir seja com o mundo seja com ele próprio. Aflora, assim, a imagem do exílio como falta ontológica e como uma incontornável destinação.

²⁰ Em Freud, a psique, em seus primórdios, incapaz de diferenciar realidades internas e externas, é tomada por pulsões que logra parcialmente satisfazer a partir de si mesma. Daí que uma certa experiência ilusória de coincidir com o todo marcaria os primeiros momentos da existência subjetiva, quando, no lugar do pensamento, ainda ausente, prevaleceria uma capacidade originária de imaginar. Sob a leitura de Castoriadis, nesse estado monádico original: “a psiquê é colocada como capacidade de deformar fantásticamente e sistematicamente o que lhe proporciona a percepção do real – portanto de produzir a partir de nada, alguma coisa que, para ela, possui um sentido” (CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 327). O que assim se produz é, por meio de uma primeira imagem, uma coincidência entre representação e mundo que permanece ativa no inconsciente humano. Essa fantasia de completude, perdida e irrepresentável para o pensamento distinto, marcaria a origem do pensar e o movimento do desejo. Essa seria uma interpretação possível para a nostalgia de unidade que, segundo Camus, assedia toda consciência humana.

Em suma, os dois relatos literários a que aludimos acima, ou as experiências neles narradas – as núpcias com o mundo e a incursão pela cidade morta, ou pelo silêncio do mundo –, acenam para essa dupla face de nós mesmos. A conjunção do anseio perturbador pela integração numa totalidade (sugerido em *Tipasa*) com o reconhecimento da inutilidade dessa aspiração profunda da consciência humana (efetuado em *Djemila*), que poderíamos ler como a compreensão de que estamos condenados a um exílio do ser, perpassa todo o percurso camusiano, seja na forma do drama, das narrativas literárias, da filosofia. Saltemos, então, para o último Camus, momento em que reencontraremos essas mesmas imagens primordiais.

A noite de Janine

A produção literária camusiana encerra-se com uma coletânea de contos: *O exílio e o reino* (1957). Título que, no dizer de Anne Prouteau, remete ao paradoxo fundador da escrita camusiana, e cujos elementos podemos compreender como o desejo unificante e a falta que nos condena ao mal-estar de existir.²¹ Detenhamo-nos em “A mulher adúltera”, conto que abre o livro.

Ao explorar os impasses vivenciados por Janine, personagem que sente o descompasso entre os horizontes sonhados em sua juventude e as condições em que sua vida presente se desenrola, Camus destaca o sentimento de inadequação e o mal-estar nos quais a protagonista submerge, os quais parecem tingir os seus dias, esterilizando quer a funcionalidade de sua vida, quer os seus laços afetivos. Janine acompanha com relutância seu companheiro, vendedor de tecidos, em viagem de ônibus em direção a um oásis no sul da Argélia; viagem com propósitos utilitários, sem promessas, e que não acena com o transtorno dos hábitos ou do tédio que impregna a vida do casal. Estrangeira em sua própria vida, Janine defronta-se com sua existência, na qual prevalecem a indiferença e o silêncio de um mundo alheio às aspirações da consciência. Durante o percurso, em que a personagem parece reavaliar o conjunto de sua existência, que soa insólita (como se

²¹ PROUTEAU, Anne. *Albert Camus ou le présent impérissable*. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 217.

vivida por procuração)²², os dois se deparam com a incompreensível figura dos habitantes dos povoados que percorrem, “os árabes, cuja presença no interior do veículo e fora dele, irrompe, silenciosa e impassível, como se compusesse uma ‘escolta muda’ de ‘rostos queimados e mãos magras’”²³. Ao mesmo tempo, a aridez pétrea do deserto, a violência do vento e da areia, o frio inesperado e implacável parecem hostilizar os viajantes, acirrando o sentimento de desajuste que viceja na alma da protagonista.

No entanto, logo que instalada num pequeno hotel da cidade árabe, a vastidão do deserto, o azul anil de um céu infinito, o vazio e o silêncio das pedras, que pareciam incompatíveis com a vida, começam a perturbar os pensamentos de Janine, como se, nesse tempo suspenso, algo se anunciasse, algo desconhecido, mas há muito esperado. Acerca dessa passagem, escreve Anne Prouteau: “Esse tempo suspenso é um índice suplementar da iminência da experiência [...] que está à espera de Janine”.²⁴ Durante a noite, tomada pela insônia, situada ainda na angústia de sua existência íngreme, a protagonista sente como se ouvisse um chamado irrecusável. Mobilizada por um imperioso apelo do instante – ou do *kayros* –, Janine caminha até o terraço do forte, onde antes sentira a intensidade do encontro entre o céu e o deserto. Ali uma experiência potente parece arrancá-la da inconformidade em que se encontra. À medida que a personagem se defronta com a negritude da noite e lança seu olhar para um deserto tingido pela luz tênue das estrelas, uma experiência de união cósmica se instaura. Janine é invadida por um sentimento de pertencimento aos fenômenos da noite. Escreve Camus:

Respirava, esquecia o frio, o peso dos seres, a vida demente ou mobilizada [...], parecia que encontrara suas raízes [...]. Encostada com toda força de encontro ao parapeito, estendida em direção ao céu em movimento, esperava apenas que seu coração ainda transtornado também se acalmasse e que o silêncio se fizesse dentro dela.²⁵

²² PROUTEAU, Anne. *Albert Camus ou le présent impérissable*. Paris: L'Harmattan, 2008, pp. 217, 219.

²³ CAMUS, Albert. A mulher adúltera. In: CAMUS, Albert. *O exílio e o reino*. Rio de Janeiro: Record, 2013, pp. 12-4.

²⁴ *Ibidem*, p. 220.

²⁵ *Ibidem*, p. 32.

O deslize das estrelas, como fogos num céu incandescente, parece integrar Janine no seu movimento, unindo-a ao silêncio da noite, cuja plenitude suprime as ausências que até então suscitavam a *angústia de viver e morrer*.²⁶ A noite do deserto, ainda que fugidia, submete Janine a uma experiência de fusão, a uma unidade incognoscível, mas desde sempre sonhada. A personagem é, assim, surpreendida, como bem observa Pierre Grouix, por uma: “experiência estranha, inédita para ela, [...] de um êxtase noturno com a paisagem desértica, realizando uma expectativa tão indeterminada quanto obscura que [...] a revela a si própria, esclarece seu próprio mistério”²⁷. Na noite do deserto em que mira diretamente a beleza, Janine, a um só tempo, sente a comunhão com o mundo e uma radical experiência de liberdade intrínseca à vida nua do deserto. Acontecimento que parece extinguir a cesura entre o pensar e o todo, de sorte que de súbito o vazio e o sentimento de uma falta indefinida parecem suplantados.

Afirmamos inicialmente que o exílio se reveste de imagens e de metáforas diversas na obra camusiana, rompendo com os sentidos fixados pela estrutura convencional da língua e dotando a experiência humana de conotações mais intensas, para ficarmos com Ricoeur. Em seu último livro, *O exílio e o reino*²⁸, as relações diversas entre as experiências antinômicas de desamparo e de pertencimento serão exploradas pelo autor em diferentes contextos, formas e universos. Particularmente no texto que estamos percorrendo, essa contraposição reencontra as imagens perseguidas desde os primeiros textos camusianos. Nesse sentido, poderíamos considerar que as experiências distintas de “Núpcias em Tipasa” e de “O vento em Djemila” se mesclam nessas páginas em que acompanhamos a jornada dessa mulher que não se sente conformada

²⁶ CAMUS, Albert. A mulher adúltera. In: CAMUS, Albert. *O exílio e o reino*. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 32.

²⁷ GROUX, Pierre. Exil et le Royaume. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009, p. 303.

²⁸ Notadamente, os contos reunidos nessa coletânea abordam o exílio sob perspectivas diversas, como esclarece o próprio autor: “de seis maneiras diferentes desde o monólogo interior até a ficção realista. Quanto ao reino, que está em questão aqui, no título, coincide com uma certa vida livre e nua que temos de reencontrar para renascer enfim” (CAMUS *apud* WEYEMBERGH, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Bruxelas: De Boeck Université, 1998, p. 198).

ao cenário que habita. Em seu encontro com a noite, Janine vive um momento de integração com a beleza e com a pulsação da totalidade que a envolve. O sentimento de unidade e de plenitude que aflora na negritude do deserto converge para as núpcias do ensaio juvenil, nas quais o narrador experiencia uma singular comunhão com o mundo, uma unidade cósmica, ainda que ao preço de um quase desvanecimento de sua condição. As experiências vivenciadas no deserto e nas ruínas de Tipasa acenam para uma espécie de reencontro do reino desde sempre perdido, ainda que esse retorno se traduza unicamente na duração do instante bachelardiano. Se Janine tem a experiência dessa fusão com o mundo, assim como o narrador que se inebria com os absintos, para ambos se trata de um acontecimento efêmero, que jamais poderia perdurar, visto que, a despeito da intensidade que portam, tais experiências não erradicariam a falta que os constitui.

É nessa chave interpretativa que poderíamos ler o descontrole emocional que toma conta da personagem em seu retorno ao quarto de hotel, no qual Janine: “numa transição quase brutal”²⁹, reencontra seu exílio. O que foi conhecido no instante de entrega à negritude de uma noite fria e sob o brilho das estrelas é já um objeto perdido. Perseverar na condição humana implica a assunção da imagem de exílio aqui em pauta, ou seja, a compreensão, mesmo que sensível, do interdito que chancela a fantasia mais arcaica que nos obsedia a todos, ainda que ela não possa ser jamais erradicada: “Janine avistou seu reino e recupera seu exílio em conformidade com a ética camusiana”³⁰. Ética que implica lucidez, mas também revolta. Janine conecta-se, assim, com o narrador de “Vento em Djemila”. Ao sentir em si o esvaziamento de toda esperança e compreender que os movimentos inóspitos da natureza revelam a verdade de sua destinação, o narrador explicita o afeto que o perpassa: “Esse banho violento de sol e de vento exauria todas as minhas forças vitais. Agora em mim apenas subsiste essa palpação de asas que aflora, essa vida que se lamenta, essa frágil revolta do espírito. [...] jamais senti com tanta intensidade, e a um só tempo, o desprendimento de mim mesmo e a minha presença no

²⁹ PROUTEAU, Anne. *Albert Camus ou le présent impérissable*. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 224.

³⁰ *Ibidem*, p. 228.

mundo”³¹. Revolta que pode ser lida igualmente nas lágrimas dolorosas de Janine.

O aparecimento dessa noção, que atravessa a obra camusiana, impõe a nós uma pequena digressão pelos ensaios filosóficos do autor, a qual permitirá, inclusive, que a imagem outra do exílio que temos em mira advenha.

Do exílio ontológico à revolta

No ensaio filosófico *O mito de Sísifo*, as reflexões desenvolvidas em imagens nos textos camusianos aqui mencionados serão retomadas sob um registro mais conceitual, ainda que conceito e imagem caminhem juntos nos textos filosóficos do autor.³² Camus situará no centro de sua reflexão a noção de absurdo, que designa justamente o divórcio entre uma consciência obcecada com sua nostalgia mais íntima e o mundo que, em meio a sua multiplicidade excessiva e transbordante, prossegue numa indiferença muda. A nostalgia da plenitude, a busca da pátria perdida, como

³¹ CAMUS, Albert. Vento em Djemila. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 20.

³² É a partir da sutil interpenetração entre conceitos e imagens – entre filosofia e literatura, pois – que Camus estrutura seu pensamento teórico. Daí as provocativas asserções do autor: “Os sentimentos, as imagens multiplicam a filosofia por dez” (CAMUS, Albert. *Carnets (mai 1935- décembre 1948)*. In: CAMUS, Albert. *Oeuvres complètes*. Paris: Pléiade/ Gallimard, 2006, v. 2, p. 936); “Não se pensa senão por imagens. Se queres ser filósofo, escreve romances” (*Ibidem*, p. 800). Nos casos em que o pensamento racional se debruça sobre um objeto que resiste à astúcia e à abstração do pensamento claro e lógico, nota Camus, cumpre evocar as potências do afeto e da sensibilidade. O recurso potente, aí, é a imagem, sempre apta a flexibilizar os sentidos e sugerir direções para além dos sentidos fixados nos vocábulos, bem como para mergulhar no concreto. Um pensamento teórico comprometido com as questões relativas à existência vê-se impelido a mesclar os recursos lógico-conceituais e aqueles da arte literária, a qual, se grandiosa, constitui inelutavelmente uma experiência de pensamento produtora de significações, com estrutura, ideias, modos particulares de articulação, mas sempre distintos, na sua forma, daqueles prevalentes no esforço teórico. Assim se aproximam filosofia e literatura. Um mesmo tormento, uma mesma angústia, as mobilizam: “Não há fronteiras entre as disciplinas que o homem emprega para compreender e amar” (CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 114).

postula o autor, fazem do homem um ser que clama por significações sólidas. Com efeito, um sentido último para o existir, ao sanar o desejo de lógica que assola a consciência humana ante a opacidade infernal do mundo com que se defronta, desconfiguraria o hiato ou o exílio em que fomos lançados. Horizonte humanamente inatingível, visto que o indivíduo humano, sustentado nessa clivagem abissal e inequívoca, se encontra inserto num universo que decreta seu trágico destino, a saber, morrer irreconciliado com o real que o ignora. Tragacidade enlaçada a sua condição ontológica, sugere Camus, leitor atento de Pascal. Perspectiva, aliás, já entrevista pelo narrador de Djemila; no entanto, se no relato juvenil essa clareza advém com uma experiência puramente sensível, no ensaio de 1942 o autor interroga acerca do enfrentamento dessa condição não apenas pelas *evidências sensíveis ao coração*, mas pelas vias da consciência desperta e do esforço de raciocínio.³³

Renunciar ao desejo de unidade, assevera Camus, é empresa quimérica; o homem não logra superar o anelo que arde em seu íntimo. Com efeito, o anseio pelo sentido que nos colmate é a mais visceral das paixões: “num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes [...] o homem se sente um estrangeiro. É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças da pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida”³⁴. Mas a empreitada levada avante no texto tem por meta precípua compreender o que acontece com aquele que, ao se instalar lucidamente na aresta dolorosa da existência, recusa todas as ilusões e assume radicalmente sua condição de exílio. Acontecimento que tem

³³ Este ensaio, publicado em 1942, dirige-se sobretudo à geração do entreguerras. Período do qual advém com clareza a derrocada dos valores civilizacionais que nortearam o pensamento europeu desde o século XIX. A crença no progresso, na crescente universalização do bem-estar proveniente do desenvolvimento tecnológico e científico, associada ao alargamento da autonomia política na gerência das sociedades, como postulado pelo iluminismo setecentista, experimenta um forte e profundo abalo. Com a Primeira Guerra e seus desdobramentos, a ideia de um futuro emancipatório e livre nubla-se; no seu lugar generalizam-se a experiência da dor, o sofrimento, nenhuma felicidade. É, portanto, a essa geração de deserdados que esse livro se dirige, como bem o nota Vicente Barreto: “Tratava-se de uma geração deserdada destinada a rejeitar algumas experiências essenciais em sua existência” (BARRETO, Vicente. *Camus*. São Paulo: Paz e terra, s/d., p. 9).

³⁴ CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 21.

consequências inelutáveis. Entre elas, a constituição de uma revolta que, para além do lamento e da dor, se traduz numa explosão de positividade.

A revolta derivada da lucidez absurda revela que, se a unidade tão desejada não tem direito de cidadania, mesmo que esse clamor não possa ser erradicado da alma humana, a assunção da clivagem que nos define suscita uma nova relação com o universo. Não mais a exigência de que ele venha ao encontro dos anseios pungentes da consciência, mas a determinação de aderir a ele a despeito de sua indiferença, acompanhar as inesgotáveis direções de seu movimento, inebriar-se com a sua beleza e mesmo com o abismo no qual tudo se alicerça. Logo, a consciência perpassada pela revolta não renuncia a nada constitutivo do mundo ao qual ela adere. Nesse abraço que inclui as fontes de dor e sofrimento há também um deslocamento da ênfase temporal. Não mais o viver em função de um futuro unificante, qualquer que seja ele, mas um viver cuja prerrogativa implique fruir o movimento inesgotável do mundo em seu acontecer intenso, no qual se fundem todos os tempos e a vida pulsa: “O presente e a sucessão de presentes diante de uma alma permanentemente consciente, eis o ideal do homem absurdo”³⁵. Tendência que já despontava em “Vento em Djemila”: “Sim, estou presente. [...] para um homem, a tomada de consciência de seu presente significa já não esperar mais nada”³⁶. A variabilidade mundana é dinâmica e criadora; e uma existência lúcida determinada a adotar o seu ritmo engaja-se na mobilidade de um presente que nada redime, mas que descortina a abertura radical de todas as possibilidades. Inventar formas e existências, a um só tempo ratificando e alargando a variabilidade do cenário em que ela se encontra inserta, torna-se o foco dessa existência destituída de fundamentos. Decerto, tal determinação não livra a consciência do exílio decretado por sua condição absurda; o anseio de lógica e a loucura unificante persistem. Mas, ao mesmo tempo em que o grito pela pátria perdida ecoa, um novo território se descortina, a saber, a alegria de existir num mundo que, justamente em virtude de sua destituição de sentidos fixos ou bases sólidas, não cessa de emitir significações novas a todo instante, as quais emanam

³⁵ CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 77.

³⁶ *Idem*, Vento em Djemila. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 21.

do encantamento de sua diversidade, de sua mutação instauradora de novidades. Lemos em *O mito de Sísifo*: “Para um homem sem antolhos não há espetáculo mais belo que o da inteligência às voltas com uma realidade que a supera”.³⁷ Se a condição de toda consciência lúcida é a de Sísifo, porque se sabe condenada, a revolta desnuda o horizonte da felicidade a que o homem tem direito: aquela que não redime. O espírito que cultiva a revolta assume a dimensão incontornável de seu exílio ontológico. Camus tece, assim, uma proposta ética. Sua opção é pela vida intensa que não se dissocia da lucidez revoltada: “Consciência e revolta, estas recusas são o contrário da renúncia. [...] Trata-se de morrer irreconciliado e não de bom grado”³⁸. Daí que a tensão seja a seara da revolta, a qual só pode se manter com uma dolorosa disciplina, uma ascese que mantenha os diques contra o fascínio persistente das representações totalizantes, contra a promessa, sempre ilusória, de erradicar a cisão, de preencher a falta que o ser imprime em nós, resgatando-nos assim do exílio ao qual nossa condição nos condena.

No ensaio de 1951, *O homem revoltado*, o conceito de revolta adquire nova envergadura. Agora já não se trata de uma vivência puramente subjetiva, porquanto se instaura a clareza acerca da universalidade inscrita tanto no anseio de reencontro com a unidade ontológica, da pátria perdida, quanto na interdição a ela, à qual todo ser humano está condenado. Esse salto para a universalidade tinge a revolta de novas colorações. Vivê-la integralmente implica a assunção do pertencimento a uma comunidade de seres que compartilham o mesmo destino, bem como o reconhecimento do direito generalizado de atuar em prol de um mundo que minimize o descompasso entre a consciência e o real em que ela se insere. Numa palavra, o alargamento operado por essa solidariedade conduz à exigência de liberdade e à recusa da injustiça; o ato de revoltar-se torna-se criador de valores. Camus outra vez: “[...] ela [a revolta] passa do ‘seria necessário que assim fosse’ ao ‘quero que assim seja’, mas talvez mais ainda, a essa noção de superação de um bem doravante comum”.³⁹ A transição que assim se efetua vai do fato ao direito, e, nesse movimento, torna-se imperativo

³⁷ CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 69.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Idem*, *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 38.

o clamor pela reconfiguração do real. A dimensão afirmativa da revolta, entretanto, não se apaga; inversamente, ela persevera na assunção da absurdidade e dos movimentos inesgotáveis que ultrapassam o homem; seu *sim* é ainda retumbante, mas tem a mesma estatura que o *não*. Em síntese, nesse processo de ampliação do conceito, a tensão se aprofunda, intensifica-se a sua carga dramática.

A relação entre o *sim* e o *não* exige um equilíbrio árduo. Dizer *não* significa reconhecer o direito de atuar em prol de uma representação que venha ao encontro da paixão mais veemente, a saber, aquela que acena com a consonância entre a consciência e o ser, com o erradicar da falta ontológica e a subtração da condição de exílio em que fomos lançados. A negação aqui clama por justiça e por algum grau de conformidade. Por seu turno, o *sim* exige e impõe a aceitação da multiplicidade mundana em sua integralidade, inclusive dos elementos que nos contradizem, que maculam nossas pretensões identitárias e cuja existência por si só obstaculiza o horizonte almejado pelo *não*. Eis os dois eixos entre os quais a revolta se dilacera. Exacerbar o *sim* requer a indiferença, a anuência à injustiça; privilegiar o *não* significa aderir de modo desmedido às promessas unificantes, recusar a absurdidade; com isso, instauram-se a recusa da multiplicidade e a ânsia de suprimir as existências que com ela não se coadunam. Em qualquer um desses dois extremos, pulveriza-se a solidariedade, sem a qual a revolta não logra a universalidade e nega a tensão que a perpassa. Pondera Camus: “Para existir, o homem deve revoltar-se, mas sua revolta deve respeitar o limite que ela descobre em si própria e no qual os homens, ao se unirem, começam a existir”.⁴⁰ Desconsiderados os limites implicados na própria constituição da revolta opera-se uma evasão do seu campo originário e sua tensão interna se

⁴⁰ Decerto, há uma tendência intrínseca à revolta para a violência, ela pode levar à eliminação do outro, mas nesse movimento desconfigura-se a ligação à comunidade humana que ela supõe. Assim, a tensão que a define impede que a adesão a essa violência seja absoluta: “A revolta é desde o início confrontada com uma dificuldade que se revelará uma antinomia. [...] A violência pode com efeito ser necessária, mas ela não deve nunca [...] aceitar justificação filosófica ou ideológica. [...] Os valores de solidariedade e dignidade interditam o revoltado de maltratar ou de suprimir uma vida” (WEYEMBERGH, Maurice. Révolte. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009, p. 783).

desfaz. Abre-se, destarte, a senda para o mergulho nos delírios unificantes do autoengano. Mobilizada por uma representação de unidade desmedida, divorciada da solidariedade, a revolta encontra na violência os elixires da sua eficácia.

No ensaio mencionado, Camus mergulhará nas searas em que a revolta se perverte seja na adesão unívoca ao *sim* ou ao *não*; as regiões por ele eleitas para pensar a performance desse fracasso serão a literatura, a filosofia e a história humana. Nesta última, a desconfiguração da tensão se efetuará com a passagem da revolta para a revolução, na qual, a despeito das diferenças com que se consumaria durante o século XX, um ideal unificante será perseguido, de sorte que a cisão entre a condição humana e o mundo seja superada não mais no universo das imagens ou do pensamento apenas, mas concretamente na história. A revolução, sobretudo aquela nutrida pelas filosofias da história, cauciona seus atos decretando a inevitabilidade das leis históricas,⁴¹ as quais conduzirão a uma existência futura ancorada em identidades fixas, aptas a erradicar o exílio e o absurdo da existência dos indivíduos humanos em sua totalidade. A representação da unidade é, destarte, violentamente perseguida; a universalidade aqui almejada, entretanto, revela-se outra, diversa daquela perseguida pela revolta alargada, uma vez que já não contempla nem as diferenças, nem o inesgotável processo criador de formas mundanas. Por consequência, legitimam-se todos os crimes perpetrados em nome

⁴¹ A filosofia hegeliana estaria na origem dessa leitura, uma vez que teria subsumido a natureza humana à história: “Segundo Camus, a revolta atinge com Hegel sua dimensão puramente histórica: toda transcendência de princípios formais, os quais permanecem ainda no céu dos jacobinos, é perturbada, já não há natureza humana, tudo é historicizado, a liberdade, a razão, a igualdade já não são referências extra-históricas que permitem julgar a história, elas são a própria trama de seu desenvolvimento” (WEYEMBERGH, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Bruxelas: De Boeck Université, 1998, p. 145). No século XX, segundo Camus, o historicismo torna-se a doença do século, ainda que suas origens remetam à concepção linear do tempo inaugurada pelo cristianismo, a qual vem substituir a concepção cíclica dos gregos: “Camus denuncia [...] o historicismo, que é essa doutrina segundo a qual a história sozinha é capaz de estabelecer ou explicar as verdades humanas” (HÉNI, Lassaad. *Les Frontières entre la révolte et la révolution*. In: TRABELSI, Mustapha. *Albert Camus L'écriture des limites et des frontières*. Túnis/Bordeaux: Sud Éditions/Presses universitaires de Bordeaux, 2009, p. 69).

da unidade a ser alcançada, não mais no tempo transcendente, mas no futuro histórico.

Desde que submissa à história, a revolta já não cria, mas edifica métodos desmedidos para instaurar valores a serem atingidos nesse futuro redentor, cuja promessa de uma sociedade reconciliada consigo mesma e com o mundo acena com a supressão dessa imagem primeira de exílio que procuramos fundamentar. A revolta não degradada, lembremos, é a conjunção dos eixos antinômicos que a compõem, uma dialética sem síntese entre o *sim* e o *não*, como sublinha M. Weyembergh.⁴² Ela implica a assunção do exílio ontológico. A revolta define o nosso limite, mas há também os limites da história; esses serão fixados por uma revolta que não esqueça suas origens e que se perpetue como jogo tenso de forças opostas. Sob a égide da medida, florescem os valores que mobilizam o espírito de revolta; a partir dos quais a história encontra seus parâmetros. E aqui poderíamos evocar o autor na introdução de *O avesso e o direito*, escrita em 1958: “Para corrigir uma indiferença natural, fui colocado a meio caminho entre a miséria e o sol. A miséria impediu-me de acreditar que tudo vai bem sob o sol e na história; o sol ensinou-me que a história não é tudo”⁴³.

Ancorados na caracterização conceitual da revolta e da perversão a que ela está sujeita, nesses dois momentos ímpares da reflexão camusiana, interessa-nos relevar particularmente uma imagem outra de exílio, para além daquela já explorada na discussão precedente. Essa nova metáfora advém com o triunfo do *não* na história, e com o esquecimento da tensão dilacerante intrínseca à revolta genuína. Destarte, ao lado da primeira imagem, atualizada na falta ontológica, podemos vislumbrar agora uma imagem outra, aquela em que o exílio coincide com a recusa da beleza, o que significa também a renúncia à única forma pela qual a consciência logra aproximar-se de um universo que a ignora. Decerto, o que entra em cena aqui é o esquecimento do sol; esse sol que revelou a Camus os limites da história.

⁴² WEYEMBERGH, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Bruxelas: De Boeck Université, 1998, p. 33.

⁴³ CAMUS, Albert. *O avesso e o direito*. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 18.

O exílio da beleza

Na coletânea *O verão* (1954), que reúne textos de momentos diversos, encontramos o pequeno ensaio de 1948, “O exílio de Helena”, no qual Camus evoca a cultura trágica dos gregos. Essa cultura, sem nunca deixar de olhar de frente os abismos e os sofrimentos dos quais homem algum logra esquivar-se, sustenta o autor, jamais abdicou do *sim* à existência. Essa adesão ao mundo, que ultrapassa a vida humana e por isso mesmo fascina e encanta, se inscreve no fato de que os antigos, sempre atentos à absurdidade de sua condição, nunca perderam de vista a sua inscrição na ordem natural e mantiveram-se lúcidos quanto aos limites que não deveriam ser ultrapassados. Essa modéstia e a clareza acerca da tragicidade humana os induziram a compreender o valor da beleza, ao ponto de fazerem dela uma fonte de força para perseverar, sem que se obnubilasse, para eles, o desespero de existir. Escreve o autor, sob um registro que evoca diretamente o olhar nietzschiano: “Se os gregos tocaram o desespero foi sempre através da beleza e de certa qualidade opressiva que ela possui”⁴⁴. Dessas linhas emana a ambivalência de que a beleza se reveste nos textos camusianos, uma vez que o belo a um só tempo atualiza a fragilidade de tudo o que perece e acena com a felicidade que permite resistir às adversidades. Assim o nota M. Weyembergh: “[...] a consciência da beleza gera a consciência do trágico”⁴⁵.

Em virtude do discernimento acerca dos limites sob os quais a ação humana deve se conduzir, os gregos, prossegue Camus, pautaram-se pelo equilíbrio, recusaram-se a incrementar os extremos, quaisquer que fossem eles. Consumaram, assim, uma forma de existência fecunda, que a um só tempo acolheu a sombra e a luz: “o pensamento grego sempre se entrincheirou na ideia de limite. Nada desenvolveu até o fim; nem o sagrado, nem a razão, porque nada negou, nem o sagrado, nem a razão”⁴⁶. Essa cultura não buscou uma justiça desmesurada, que conformasse o

⁴⁴ CAMUS, Albert. O exílio de Helena. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 103.

⁴⁵ WEYEMBERGH, Maurice. L'exil d'Hélène, In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009, p. 300.

⁴⁶ CAMUS, *Op.cit.*, p. 103.

mundo às expectativas unificantes que vicejam na consciência humana, isso porque esses homens de outro tempo sabiam vão o empenho de preencher a falta ontológica que nos define; inversamente, destacou-se pela assunção radical do exílio no qual o destino da espécie nos lança, sem que essa determinação subtraísse a dor de existir. Camus identifica assim, entre os antigos, a presença de um senso de justiça superior, pautado por uma harmonia entre a história e a natureza, entre a beleza e a moral. Um equilíbrio que denota o cultivo da coexistência entre a ordem humana e a ordem que a supera, incorporando, desse modo, os abismos deflagrados pela absurdidade.

O que esses homens de outra era compreendiam é que a condição humana, de fato, se estrutura a partir de uma falta, mas a forma incompleta que somos tem sua origem nesta própria natureza – ou nesse cosmos – que se contrapõe a nós, que nos ultrapassa e que se mantém impassível ante nossos clamores mais veementes. Natureza que não pode ser vencida e que decreta de forma imperiosa as interdições aos desejos humanos. Essa cultura, prossegue o autor, atribuía aos valores o papel dessa clarividência, ou seja, cabia a eles orientar as ações humanas, de modo que fossem norteadas pelo senso de medida. Não se trata aqui de supor que entre os antigos se minimizava a paixão veemente que pulsa na alma humana ou que essa paixão não se inscrevesse em empreendimentos que desafiassem os limites; os textos de Sófocles e as tragédias gregas em geral são reveladoras dessa tensão. Com efeito, a transposição do limite figurava sempre como uma possibilidade aberta, insiste Camus; o fato é que a existência dessas interdições não era ignorada e aqueles que as desafiavam eram lúcidos quanto ao caráter inclemente das consequências de seus atos. Logo, se por um lado o sentimento de inconformidade e desajuste não era estranho a esses homens, se reconheciam a sua condição de seres condenados ao exílio, por outro não esqueciam que a revolta e o empenho em reconfigurar o mundo, a pretensão de conformá-lo aos seus desígnios, deveriam permanecer sob a égide de uma revolta tensa, do equilíbrio entre o *sim* e o *não*.

Outro o *ethos* de sua época, aponta Camus em “O exílio de Helena”. Seus contemporâneos, dos quais somos herdeiros diretos, mudam o movimento do pêndulo entre os dois horizontes da revolta, exacerbam sua recusa do exílio e denegam sua falta ontológica: “Acendemos num

céu inebriado todos os sóis que queremos”⁴⁷. Ou seja, a totalidade múltipla do real que nos abriga é negligenciada em prol de uma representação humanamente erigida, que almeja erradicar tudo o que a contradita. Desviando-se dos horizontes desvelados pela medida e pelo equilíbrio, tal como postulados pela revolta genuína, o homem do nosso tempo – tanto de Camus quanto do nosso, poderíamos dizer – tinge-se de imoderação: “Nega a beleza, assim como nega tudo aquilo que não exalta”⁴⁸. Prolifera, por conseguinte, seja a crença nos ideais de futuro, no tempo camusiano, seja a revivescência de ideais transcendentais, que marca a nossa contemporaneidade, por exemplo, a partir dos quais se erige a representação de mundos destituídos de opacidade, os quais prometem se conformar às expectativas da consciência. Para se consumir, esse delírio de unidade, requer a supressão da multiplicidade que ultrapassa a representação perseguida. Exige, pois, o erradicar das manifestações e das existências que contraditam tal determinação; ela impõe o sacrifício da solidariedade. Daí decorre que a determinação de consumir representações unificantes tenha como correlato o esfacelamento da tensão constitutiva da revolta, a supressão dos limites e, como consequência, a legitimação de uma violência desvairada. Uma conduta antagônica à dos antigos assim prevalece; já não cabe aos valores engendrados pelo movimento da revolta orientar a ação, esta é que deve, em seu percurso progressivo e inelutável, se servir de todos os meios para materializá-los. Os valores aguardam, no fim da história, as condições para se atualizarem. Sob essa versão laica do tempo linear e cristão, legitimada quanto aos meios de atingir tais fins, a razão humana, emancipadora sob prismas iluministas, doravante torna-se mortífera.

A esse modo de existência que impregna o seu tempo, prossegue o autor no texto que estamos considerando, subjaz uma concepção puramente histórica da humanidade,⁴⁹ a qual ignora o fato de que, se a

⁴⁷ CAMUS, Albert. O exílio de Helena. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 104.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 103.

⁴⁹ A esse respeito, observa Weyembergh: “Esta outra relação como mundo, em que o homem já não se inclina ante a beleza do universo, ou já não participa do tempo da eternidade do cosmos, se exprime simbolicamente, segundo Camus, nesta concep-

natureza nos é indiferente e de nós se separa irreversivelmente, nela reside nossa originariedade. Ou seja, ignora-se o fato de que, mesmo incompletos e exilados, não deixamos de pertencer ao todo cósmico. O progresso, o desenvolvimento e as conquistas efetuadas, como aquelas concretizadas pela técnica e pela ciência, sob a égide de uma razão cada vez mais potente e totalizante, assinala Camus, não vieram acompanhadas de um equilíbrio superior, como aquele prevalecente entre os gregos, sob o qual as ações humanas e históricas têm como contraponto os limites impostos pela natureza e pelo cosmos. Inversamente, sob as lentes do espírito contemporâneo, a beleza e o reconhecimento da multiplicidade mundana tornam-se prescindíveis; só importa transfigurar o mundo e retornar à pátria perdida da unidade. Com a sujeição ao *movimento impiedoso da razão* em direção ao porto identitário e totalizante, o que se se sacrifica é a compreensão de que a felicidade genuína e propriamente humana só advém com a assunção da absurdidade ou do exílio ontológico. Clareza intrínseca a uma revolta que permanece fiel aos seus limites, mesmo quando se lança ao encalço da justiça e de um mundo mais conformado às expectativas humanas.

Em suma, os gregos, sob a tônica camusiana, souberam afirmar a multiplicidade inesgotável sem renunciar ao sofrimento da existência; inversamente, sugere o autor, os tempos atuais empenham-se em negativizá-la. E aqui chegamos a uma nova imagem, ou, no sentido postulado por Ricoeur, a uma metáfora outra da condição de exílio. Como procuramos sustentar, a falta ontológica nos condena a um exílio particular, mas essa condição nos é constitutiva e figura como quesito preliminar para que o ser pensante advenha; nesse caso, essa condição nos é imposta pela natureza que assim nos engendra. Em contrapartida, a condição de exilado que agora se delinea deriva de uma postura deliberadamente assumida pelos homens ante a absurdidade que os define. Nesse viés, para além do exílio instaurado pelo absurdo de nossa condição, o qual se atualiza numa falta ontológica, um exílio outro, de autoria humana, agora se configura. Resulta ele de uma negação desmedida e do esquecimento da difícil tensão intrínseca à revolta genuína; tensão que, para além do não,

ção de Hegel, o pensador por excelência da história" (WEYEMBERGH, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Bruxelas: De Boeck Université, 1998, p. 300).

exige o *sim*, e viabiliza a assunção da absurdidade que chancela nossa condição. Como frisa M. Weyembergh: “A revolta não saberia se manter, se a memória não a obrigasse constantemente a voltar-se para os lugares onde ela nasceu”⁵⁰. Sem essa memória, perseguimos uma ficção unificante que a um só tempo oculta o exílio originário e insuperável que nos define e nos lança num exílio outro, humanamente engendrado.

A imagem do exílio ontológico exige daquele que a enfrenta, como lemos no ensaio de 1942, a assunção dolorosa da clivagem e da absurdidade; se a revolta assim desponta, concomitantemente advém o inebriamento com o mundo, o contágio com seu movimento criador que energiza o espírito lúcido para a invenção de formas inesgotáveis de existência. Vitalidade que irrompe na pulsação da beleza experienciadas por Janine e vivenciada pelo narrador de “Núpcias em Tipasa”. Beleza cuja violência pode, decerto, nos esmagar, mas também nos impedir de desesperar. No entanto, assevera Camus acerca de seus contemporâneos: “Voltamos as costas à natureza, temos vergonha do belo [...]. Deliberadamente o mundo foi amputado daquilo que constitui sua permanência: a natureza, o mar, a colina, a meditação dos entardeceres”⁵¹. Com a pulverização da tensão interna à revolta, com a desconfiguração do equilíbrio entre a adesão ao mundo e o clamor por uma justa reconfiguração, nos antípodas da lucidez grega, o homem contemporâneo, completa Camus, *deserta o mundo*. Eis a segunda imagem de exílio que pretendemos explicitar. Já não se trata de um exílio ontológico, mas de um exílio resultante de atos e escolhas que nos divorciam da beleza e se põe no encalço da loucura unificante, com a obstinação de destituir a existência de sua tragicidade. Com o refúgio na representação de um futuro que acene com a coincidência entre as expectativas humanas e o real (seja ele histórico ou transcendente) e a recusa do mundo múltiplo e pulsante que nos ignora, mergulhamos no niilismo. Exilados da beleza, o que também significa exilados da lucidez acerca de nossa condição absurda, permanecemos incapazes de ouvir:

⁵⁰ WEYEMBERGH, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Bruxelas: De Boeck Université, 1998, p. 33.

⁵¹ CAMUS, Albert. O exílio de Helena. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 105.

“o canto secreto que nasce da indiferença do mundo”⁵². Canto potente que pode irrigar a vida humana com a beleza sempre trágica da natureza e do cosmos, ainda que não logre preencher o vazio que a define ou colmatar o exílio do ser.

A comunhão com a beleza ao viabilizar instantes de inebriamento com a pulsação cósmica, como ocorre em “Núpcias em Tipasa” e em “A mulher adúltera” e, de um modo oblíquo, em “Vento em Djemila”, não nos arranca da cesura inexorável, não dota a existência de alicerces sólidos, mas pode a libertar da esterilidade e restaurar sua intensidade. Com efeito, antes do homem, há a natureza, há o mundo com sua variabilidade inesgotável e pungente; há a beleza que a um só tempo nos ignora e transborda as deliberações que regem o mundo humano. Camus outra vez: “a natureza sempre esteve presente. [e]la” Contrapõe a serenidade de seus céus e suas razões à loucura dos homens”⁵³. Eis a verdade vislumbrada, ainda que não problematizada claramente pelo narrador nos ensaios juvenis aqui analisados, e revelada a Janine numa noite em que a beleza transborda: existem, de fato, os instantes em que a plenitude pode ser vislumbrada e experienciada. Experiência que tem desdobramentos na vida concreta daquele que é por ela tocada. Como a revolta do narrador em “Vento em Djemila” ou o choro indicativo da lucidez adquirida por Janine em “A mulher adúltera”.

De fato, a adesão à beleza encontra seu correlato no *sim* inerente à experiência da revolta. Recusá-la, no sentido apontado por Camus em “O exílio de Helena”, equivale ao exílio da lucidez, ou, mais radicalmente, ao exílio da revolta, que, lembremos, para o autor, é metafísica. Ademais, em *O mito de Sísifo*, como vimos, Camus é categórico: a revolta desencadeia uma nova paixão, para além da criação. Trata-se do amor pela vida intensa que não é a vida postergada numa felicidade futura, mas a vida presente, com toda a multiplicidade e intensidade que ela implica. Vitalidade que irrompe no deambular do narrador em Tipasa e é diretamente experienciada por Janine no seu encontro secreto com a noite. Sob essa perspectiva, o que se vislumbra não é a felicidade transcendente da história, ou um futuro

⁵² CAMUS, Albert. *O avesso e o direito*. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 59.

⁵³ *Idem*. O exílio de Helena. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 107.

sobrenatural, mas a felicidade concreta a que todo indivíduo humano tem direito. Com a revolta alargada, em *O homem revoltado*, o *sim* e o *não* se tensionam, a luta pela reconfiguração do futuro está posta, decerto. No entanto, a dimensão afirmativa da revolta abre-se para o sol e para o mundo presente que ele ilumina. Assim, não é apenas a lucidez acerca de nossa tragicidade e da revolta que o exílio da beleza denega, mas também a força e a potência da vida presente.

Como evidencia Camus no seu ensaio de 1948, esse saber os gregos jamais negligenciaram. Ao dizer *sim* ao sofrimento, como já frisava Nietzsche, eles encontraram forças para exaltar a beleza e recusar o exílio que a ignora. Ao mesmo tempo, foram vigorosos o bastante para mirar diretamente a dor do exílio originário, aquele que nos é constitutivo e chancela tragicamente a nossa condição.

Bibliografia

BARRETO, Vicente. *Camus*. São Paulo: Paz e Terra, s/d.

CADUC, Éveline. Exil. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009.

CAMUS, Albert. Núpcias em Tipasa. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

CAMUS, Albert. O exílio de Helena. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

CAMUS, Albert. Vento em Djemila. In: CAMUS, Albert. *Núpcias. O verão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

CAMUS, Albert. *O avesso e o direito*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

CAMUS, Albert. *Carnets (mai 1935- décembre 1948)*. In: CAMUS, Albert. *Oeuvres complètes*. Paris: Pléiade/ Gallimard, 2006, v. 2.

CAMUS, Albert. A mulher adúltera. In: CAMUS, Albert. *O exílio e o reino*. Rio de Janeiro: Record, 2013.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2018.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2018.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHABOT, Jacques. *Albert Camus "la pensée de midi"*. Aix-en-Provence: Edisud, 2002.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

GROUX, Pierre. Exil et le Royaume. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009.

HÉNI, Lassaad. Les Frontières entre la révolte et la révolution. In: TRABELSI, Mustapha. *Albert Camus L'écriture des limites et des frontières*. Túnis/Bordeaux: Sud Éditions/Presses universitaires de Bordeaux, 2009.

MARINEL, Jacques. Mythe. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral (1873)*. São Paulo: Ed. Victor Civita, 1983 (coleção Os Pensadores).

PROUTEAU, Anne. *Albert Camus ou le présent impérissable*. Paris: L'Harmattan, 2008.

REY, Pierre-Louis. Vent à Djémila. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009.

RICOEUR, Paul. Le symbole donne à penser, *Revue Esprit*, Paris, v. 27, n. 7-8, pp. 60-76, 1959. Disponível em: <<https://esprit.presse.fr/article/paul-ricoeur/le-symbole-donne-a-penser-26944>>. Acesso em 3/10/2021.

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1999.

WEYEMBERGH, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Bruxelas: De Boeck Université, 1998.

WEYEMBERGH, Maurice. Révolte. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009a.

WEYEMBERGH, Maurice. L'exil d'Hélène. In: GUÉRIN, Jeanyves (Dir.). *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Robert Laffont, 2009.

Notas acerca do *exílio natural* em Álvaro de Campos

Mauro Luiz Rovai¹
Para Claudine Haroche

Resumo: O objetivo deste texto é tentar compreender a noção de *exílio* presente nos versos do livro *Vida e obras do Engenheiro* (1990) de Álvaro de Campos. O uso da palavra *exílio* pelo poeta está mais próximo da ideia de uma *alma errante* (como diz Teresa Rita Lopes) do que da noção comum de exílio – entendida como aquele que está afastado do lugar de pertencimento. Considerando isto, estudaremos a forma como o poeta articula as imagens evocadas por esse tipo particular de exílio, que aparece sob a capa de *exílio natural* (num poema escrito em 6/1/1930) e depois exploraremos uma série de outros termos que ecoam ao longo do livro, como por exemplo *abandono*, *exclusão*, *turista*, *estrangeiro*, *estranho*, *esquecer* e *lembrar*. Embora o foco da análise seja o livro acima mencionado, faremos também uso de outros poemas e notas de Álvaro de Campos e passagens da obra de Fernando Pessoa. A ideia é estabelecer possíveis ligações entre sociologia e literatura, utilizando a discussão dos escritos do poeta como principal abordagem metodológica.

Palavras-chave: *Exílio natural*; Estranho; Estrangeiro; Álvaro de Campos; Sociologia; Literatura.

¹ Professor de Sociologia do Departamento de Ciências Sociais da Unifesp. O texto foi construído a partir da aula de mesmo título, ministrada na Cátedra Edward Said no dia 8 de junho de 2021. E-mail: mauro.rovai@unifesp.br. OrcID: 0000-0002-3943-1911.

NOTES ON NATURAL EXILE IN ÁLVARO DE CAMPOS

Abstract: The aim of this text is to try to understand the notion of *exile* present in the verses of the book *Vida e obras do Engenheiro* (1990) by Alvaro de Campos. The poet's use of the word *exile* is actually closer to the idea of a *wandering soul* (as Teresa Rita Lopes says) than to the ordinary notion of exile – understood as “one who is distant from the place of belonging”. Considering this, we will study the way in which the poet articulates the images evoked by this particular type of exile, which appears in the guise of *natural exile* (in a poem written in 6th January 1930) and then explore a series of other terms that echo throughout the book, such as: *abandonment, exclusion, tourist, foreigner, stranger, forgetting and remembering*. Although the focus of the analysis is the aforementioned book, we will also make use of other poems and notes from Álvaro de Campos and passages from Fernando Pessoa's work. The idea is to establish possible connections between sociology and literature, using the discussion of the poet's writings as a main methodological approach.

Keywords: *Natural Exile*; Stranger; Foreigner; Álvaro de Campos; Sociology; Literature.

Prólogo metodológico

Este estudo busca configurar a noção de *exílio* presente nos versos do livro *Álvaro de Campos. Vida e obras do Engenheiro* (1990). Não se trata, portanto, de uma aproximação acerca da palavra *exílio* no sentido dicionarizado: “expatriação compulsória ou voluntária [...], lugar onde vive o exilado ou lugar retirado”², em que tomássemos a relação entre a vida de Fernando Pessoa (que viveu em Portugal e na África do Sul) e a sua obra. Também não se trata de uma abordagem geral acerca de toda a produção poética ou em prosa do poeta, nem sequer uma especulação acerca das

² Sempre que recorremos aos significados e usos de algumas palavras específicas, as fontes são *on-line*: *AULETE digital* (Disponível em: <<https://aulete.com.br/>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021) e *ORIGEM da palavra* (Disponível em: <<https://origemdapalavra.com.br/>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021).

influências que as particularidades dessa trajetória exerceram na sua produção. O intuito bastante preciso é perscrutar a forma como um dos heterônimos do poeta, Álvaro de Campos, articulou as imagens evocadas por um tipo bastante particular de exílio, e que a dada altura aparece no verso *exílio natural* (em poema de 6/1/1930), explorando, no mesmo passo, uma série de termos que ecoam por todo o livro, tais como *abandono*, *exclusão*, *tourist*, *estrangeiro*, além de outros, com os quais essas ideias dialogam, como *esquecimento* e *recordação*, em que a relação com a própria história, com o que se viveu, é de estranhamento, de não pertencimento: “Hoje, recordando o passado / Não encontro nele senão quem não fui...”.

Um breve vislumbre da obra do poeta português nos permite notar que o referido tema não lhe é incomum, além de ter sido, inclusive, o título de uma Revista – *Exílio* – da qual participou Fernando Pessoa, publicada em número único, o que já seria bastante significativo. Lá o Exílio remete à arte como *ponte para o Além*, um além que, segundo Teresa Almeida, significava encontrar na figura do poeta o seu mensageiro e na poesia: “a chave do reencontro com a Pátria, esse Portugal mítico que Pessoa nunca se cansará de procurar”³. O exílio na Revista é o: “fora do mundo, em exílio permanente” à espera da “terra das quimeras [...] a única que podia e devia ser habitada”⁴.

Teresa Rita Lopes, ao organizar e montar o livro *Vida e obras do engenheiro*, também havia se detido no tema. Nele, a autora destaca a expressão *alma errante*⁵ para caracterizar o sentimento de *sem pátria* do

³ ALMEIDA, Teresa. Nacionalismo e Modernismo. O projecto Exílio. In: *Exílio* (edição fac-similada). Lisboa: Contexto, 1982, pp. VII-XVII. Disponível em: <<http://ric.slihi.pt/docs/Extras/0000001687.pdf>>. Acesso em 9 de novembro de 2021.

⁴ *Ibidem*. Sobre a Revista e as diferentes pessoas e perspectivas que nela atuaram (ainda que em número único), bem como os antecedentes de sua aparição e a relação com o nacionalismo no *projeto exílio*, ver principalmente pp. IX-XII.

⁵ Como aponta a autora, *Alma errante* é o título de um livro de versos, escrito por Eliezer Kamenesky, e que conta com o prefácio de Pessoa, e também a maneira como o poeta se autodenominou, cf. LOPES, Teresa Rita. Apresentação do engenheiro. In: CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Lisboa: Estampa, 1990, p. 18. A dada altura de Ode Marítima lê-se: “Ó alma errante e instável da gente que anda embarcada / Da gente simbólica que passa e com quem nada dura”, cf. PESSOA, Fernando. Ode marítima. In: Arquivo Pessoa. *Obra Édita*. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/135>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

poeta, a quem caracteriza como: “errante dentro de si próprio”⁶. Na leitura da autora, portanto, é como se o exílio, prefigurado na imagem de alguém *sem pátria*, adquirisse conotação bastante particular: vive-se a nostalgia (isto é, um tipo particular de viagem) da *Pátria Prometida*, pátria que é a *Infância Feliz*, definitivamente perdida. A Infância como uma espécie de *Ítaca revisited* que não o acolhe nem reconhece.⁷

A proposta deste estudo, no entanto, foi a de buscar um caminho no qual a análise pudesse avançar por entre essas grandes perspectivas acerca do exílio – o dicionarizado, que nos remete aos aspectos políticos trazidos pelo termo, o do reencontro mítico com a terra prometida, o da infância perdida – com o intuito de sugerir uma outra, cuja chave nos apareceu no verso *exílio natural*.

Para delimitar o material com o qual trabalhar, dada a grande quantidade de personagens no drama em gente pessoano e da vasta produção de seus heterônimos mais conhecidos, optamos por um duplo corte: o primeiro, como já antevisto, centrar as análises em torno da obra poética de Álvaro de Campos; o segundo, lançando mão de um agrupamento de seus poemas. Daí a escolha de *Vida e obras do engenheiro*.

São três as razões para a escolha do referido livro. A primeira, porque quem o organizou, Teresa Rita Lopes, o dedicou ao aniversário fictício de cem anos do heterônimo Álvaro de Campos, em 1990⁸; a segunda, por nos oferecer, na introdução que dá à obra, uma resposta à questão do exílio em Campos, formulada na ideia da perda da infância feliz (mencionada acima); por fim, porque foi nesse livro que pela primeira vez tomei contato com a formulação de Álvaro de Campos, autointitulado *teorista social*, do que viria a ser um *dever de sociólogos*.

Em outros termos, os três motivos acima dão-nos uma seleção de poemas de um dos heterônimos⁹ – justamente aquele que se diz *sociólogo*

⁶ LOPES, Teresa Rita. Apresentação do engenheiro. In: LOPES, Teresa Rita, *Vida e Obras do Engenheiro*. Lisboa: Estampa, 1990, p. 19.

⁷ *Ibidem*, p. 21. Pátria: “a que às vezes chama Austrália” (*Ibidem*, p. 21).

⁸ Diferente portanto do ano de nascimento de Fernando Pessoa, que é 1888, não 1890.

⁹ Conforme aponta a pesquisadora, *Vida e obras do engenheiro Álvaro de Campos* é o título sob o qual: “projetava Pessoa reunir as obras e os apontamentos biográficos que, conjuntamente, constituiriam a ficção por excelência da sua produção heteronímica”

e que nos famosos versos da “Tabacaria” dizia: “E tudo isso me pesa como uma condenação ao degredo / E tudo isto é estrangeiro, como tudo”¹⁰ –, realizada por uma estudiosa que, na apresentação que faz ao livro – *Vida e obras do engenheiro* –, aproxima as expressões *sem pátria* e *errante dentro de si próprio*, de modo que temos um cais seguro de onde partir e para o qual retornar na nossa tentativa de configurar outra caracterização do *Exílio*, ao qual Campos, a dada altura, chama de *natural*.

Do ponto de vista dos procedimentos, pois, tomaremos a seleção de escritos e poemas presentes no livro, organizado em 1990, *Vida e obras do engenheiro*, lançando mão, sempre que tal ajuda seja necessária, de outros poemas e apontamentos do heterônimo, bem como de outras passagens da obra do ortônimo. O escopo principal é estabelecer possíveis aproximações entre sociologia e literatura, tomando como decisão metodológica fundamental partir dos escritos do poeta. Não se trata, portanto, de uma sociologia da literatura, mas de uma aproximação entre ambas, tentando dar espaço ao Álvaro de Campos *teorista social*¹¹.

A dada altura dessa seleção de escritos, há um apontamento intitulado “Mensagem ao diabo”, que começa com: “É preciso criar abismos, para a humanidade que os não sabe saltar se engolfar neles para sempre” e, mais abaixo, sugere uma espécie de passo ao sociólogo: “É nosso dever de sociólogos untar o chão, ainda que seja com lágrimas, para que escorreguem nele os que dançam”¹². Para a nossa análise, recorreremos à dupla sugestão que nos é dada pelo poeta, justamente a nós, sociólogos: a de *criar abismos* e a de *untar o chão*, assumindo como risco que também

(*Ibidem*, p. 15). *Vida e obras do engenheiro* é o que ela, Teresa Rita Lopes, publica em homenagem ao centenário de nascimento do heterônimo. O projeto de Pessoa acima aludido nunca chegou a ser realizado (*Ibidem*, p. 17).

¹⁰ CAMPOS, Álvaro de. Tabacaria. In: Arquivo Pessoa. *Obra Edição*. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/163>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021. Para todos os poemas e textos mencionados e que não estejam no *Vida e obras do engenheiro*, ver: <<http://arquivopessoa.net/>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021. Lá se encontra uma aba para pesquisa por termos ou expressões.

¹¹ *Idem*. *Vida e Obras do Engenheiro*. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990, p. 139.

¹² *Ibidem*, pp. 140-1.

aquele que se propõe a realizar as análises pode cair nas armadilhas que produz. Vamos, então, aos poemas.

Excursão pelos poemas

Começamos com “O coração da infância”, no qual não encontramos a palavra infância além do título. De fato, não é a repetição do termo que importa, mas as várias inserções de qualificativos às referências de tempo e de espaço. Deste destacam-se a sala de jantar das tias velhas, mais a menção à cidade e à rua, daquele o tiquetaquear diferente, a memória e o passado. A juntá-los, a formulação *província de outrora* e a ideia, intrigante, expressa no verso *eternamente criança*.

NA AMPLA SALA DE JANTAR das tias velhas
o relógio tictaqueava o tempo mais devagar.
Ah o horror da felicidade que não se conheceu
Por se ter conhecido sem se conhecer.
O horror do que foi porque o que está está aqui.
Chá com torradas na província de outrora
Em quantas cidades me tens sido memória e choro!
Eternamente creança.
Eternamente abandonado.
Desde que o chá e as torradas me faltaram no coração.
Aquece, meu coração!
Aquece ao passado,
Que o presente é só uma rua por onde passa quem me esqueceu...¹³

O coração da infância parece remeter a uma época, outrora, em que o tempo alentece, possui ritmo diverso, momento em que se foi feliz – bem antes de a felicidade ter se posto como questão a conhecer –, e que se apresenta separado – em uma clivagem nunca mais refeita – do mundo daquele que se transformou em adulto, que, ao perambular pelas ruas, constata o horror da perda, pois o que restou do *chá com torradas* permanece como lembrança fria. Viviam-se a felicidade quando não se a conhecia, na *infância*. Entretanto, esse tempo, o coração da infância, do

¹³ CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990, p. 139, p. 45.

qual só se lembra a frio – daí o lamento *aquece ao passado* –, assume particular expressão no verso no qual a criança não aparece como quem se foi um dia, o que passou. Ao contrário, permanece: *eternamente criança, eternamente abandonado*. Não estamos diante da lembrança, operada no presente (o mundo adulto), que se recorda da sala de jantar das tias velhas de quando era criança – e, por isso, ampla a sala –, mas uma criança que permanece no adulto, um passado no presente, atuando como uma espécie de marca da perda, ou da falta. Sempre em companhia do adulto que perambula no tempo presente carregado de lembranças (que lhe são frias, estranhas) e se encontra diante do horror: “porque o que está está aqui”.

O horror ante a frieza das lembranças do que se viveu retorna no poema “Notas sobre Tavira”¹⁴, cidade na qual teria nascido o engenheiro, que ao realizar a descrição do local aponta que: “tudo é velho onde fui novo” e, diante dessa paisagem, que não mais é, constata: “o que vejo sou eu”¹⁵. Aqui, no entanto, ver-se refletido como estranho no que um dia lhe foi familiar tem menos a ver com uma recordação cuja sensação seria a de horror diante do que foi perdido e mais a ver com uma operação racional (“recordo-me, olhei, vi, comparei”), na qual constata, lúcido, que: “Esta villa da minha infância é afinal uma cidade estrangeira. / (Estou à vontade, como sempre, perante o estranho, o que me não é nada)”. A acoplagem que surge nos dois versos entre estar diante de um lugar familiar (cuja sensação é a de estar em um lugar estrangeiro) e do estranho que lhe parece habitual (“o que me não é nada”) reverbera em uma conclusão não mais a respeito de uma cidade que se olha e compara (o que era e no que se transformou), mas a respeito de si: “Sou forasteiro, tourist, transeunte. / É claro: é isso que sou. / Até em mim, meu Deus, até em mim”.

A certeza – a clareza, para ficarmos mais próximo do espírito do texto – é a de que se é de fora, alguém em movimento, girando, que torna e retorna aos lugares para olhar, e comparar, como o turista, que transita

¹⁴ CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990, pp. 47-8.

¹⁵ Como aparece na abertura do poema: “Cheguei finalmente à villa da minha infância. / Desci do comboio, recordo-me, olhei, vi, comparei. (Tudo isto levou o espaço de tempo de um olhar cansado). / Tudo é velho onde fui novo”. O título comporta uma variação, *Notas em Tavira*, como observa LOPES, Teresa Rita. Apresentação do engenheiro. In: CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Lisboa: 1990, p. 48.

à vontade diante do estrangeiro e do estranho. A ideia forte, parece-nos, entretanto, porque define as de *tourist* e transeunte, é a de *sou forasteiro*, isto é, que realiza um movimento do exterior para o interior, no qual passa, vê, compara e vai embora, cuja experiência não é a do pertencimento, a de quem possui raízes, mas a da passagem, a do transitar, a do cruzar – em outros termos, a de quem não guarda raízes e não vive o pertencimento, nem aos lugares nem a si mesmo: um *eu* turista *até em mim*¹⁶.

A paisagem da infância, estranha e estrangeira, bem como o *chá com torradas na província de outrora na ampla sala de jantar das tias velhas*, atualiza não mais o horror ante o que se perdeu (a felicidade, pois quando se a viveu não era conhecida, como apontava o poema anterior), mas a fria constatação: estar à vontade *como sempre, perante o estranho [...]*, forasteiro, turista, transeunte, estrangeiro diante das coisas, dos outros, para si e consigo mesmo. Notemos, porém, que, se no verso é afirmado com clareza o que se é, isso não implica estarmos diante do deslindamento de uma identidade, mas de uma revelação: “É claro: é isso que sou”, como se o *eternamente criança* do poema anterior se lhe apresentasse como o estranho em mim, uma espécie de discernimento que não leva ao susto, ao pavor, ao horror, mas a uma sensação familiar, a de ser estrangeiro: “Até em mim, meu Deus, até em mim”. Tal discernimento que lhe permite tomar consciência de que é estrangeiro – de sentir-se estrangeiro – é um ato de pensamento, por meio do qual a inteligência – a compreensão – acerca da passagem do tempo se expressa. No entanto, como diz Álvaro de Campos mais à frente,

Estou cansado da inteligência.
Pensar faz mal às emoções.
Uma grande reacção aparece.
Chora-se de repente, e todas as tias mortas fazem chá de novo
Na casa antiga da quinta velha.

¹⁶ Para permanecermos no norte proposto deste texto, a maneira como aparece construída a noção de *exílio*, não exploraremos a instigante clivagem operada entre *mim* e *eu* nos demais poemas de Álvaro de Campos. Ainda que a ideia de exílio mantenha forte afinidade com as distinções entre *mim* e *eu* feitas pelo heterônimo, nosso percurso tomará outras vias de acesso. Para um olhar mais detido das relações entre *mim* e *eu*, ver, por exemplo, ROVAL, Mauro L. *Os saberes de si*. São Paulo: Annablume / Fapesp, 2001.

Pára. meu coração!
Sossega, minha esperança factícia!
Quem me dera nunca ter sido senão o menino que fui...
Meu sono bom porque tinha simplesmente sono e não ideias que esquecer!¹⁷

Vemos, pois, que a constatação anterior de que se é, ao mesmo tempo, a paisagem externa e estranha, bem como *forasteiro, turista, transeunte* inclusive para si mesmo, no entanto, cansa e faz mal – dado que é um produto da inteligência e do ato de pensar que refletem sobre e memoram a infância, tempo que alentecia na casa antiga em que não havia *ideias que esquecer* e nada a memorar. Não é raro encontrar em Campos a afirmação de que se está cansado: aqui a inteligência cansa, o pensamento faz mal (às emoções) e até sentir cansa (“Arre, sentir cansa”¹⁸). Em momento oportuno tentaremos falar um pouco mais acerca desse par pensar e sentir¹⁹, e como aparecem mais bem articulados como pensar-sentir. Por ora, sigamos com a nossa aposta em costurar os textos presentes no *Vida e obras do Engenheiro*, como o próximo, que reforça a ideia do estranho, do estrangeiro para si e para os outros. Estrangeiro em toda parte.

Vendi-me de graça aos casuais do encontro.
Amei onde achei, um pouco por esquecimento.
Fui saltando de intervalo em intervalo
E assim cheguei a onde cheguei na vida.
Hoje, recordando o passado
Não encontro nele senão quem não Fui...
A criança inconsciente na casa que cessaria,
A criança maior errante na casa das tias já mortas,
O adolescente inconsciente ao cuidado do primo padre tratado por tio,

¹⁷ CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990, p. 49.

¹⁸ *Ibidem*, p. 79.

¹⁹ Pensar e sentir é um par recorrente e não apenas nos textos de Álvaro de Campos, como podemos observar, por exemplo, na pena do ortônimo, entre outras passagens, no Fausto, tragédia subjetiva: “Para que queres compreender / se dizes qu’er sentir” (PESSOA, Fernando. *Fausto, tragédia subjetiva* (Maria: amo como o amor ama). In: *Arquivo Pessoa*. Obra Édita. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/949>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021).

O adolescente maior enviado para o estrangeiro (mania do tutor novo).
 O jovem inconsciente estudando na Escócia, estudando na Escócia...
 O jovem inconsciente já homem cansado de estudar na Escócia.
 O homem inconsciente tão diverso e tão estúpido de depois...
 Não tendo nada de comum com o que foi,
 Não tendo nada de igual com o que penso,
 Não tendo nada de comum com o que poderia ter sido.
 Eu...
 Vendi-me de graça e deram-me feijões por troco
 Os feijões dos jogos de mesa da minha infância varrida.²⁰

Em primeiro lugar, atrai nossa atenção a escolha feita pela ideia de encontro – e não do desencontro – presente nos versos acima, nos quais a recordação do passado, como algo que passou, promove um encontro com *quem não Fui*. Dado que o passado é permanência e, em particular, esse outrora no qual se foi feliz um dia – menino, criança, a infância –, recordá-lo resulta em encontrar *quem não Fui*, isto é, uma espécie de identidade na qual tempo e lugar não oferecem referências do pertencimento, a casa para a qual voltar um dia. Daí também a força da imagem que envolve a ideia de estrangeiro em Álvaro de Campos: “encontrar quem não Fui”, dar de frente com a criança que permanece no adulto.

Esse tempo presente, no entanto, não é marcado pela permanência de todo o passado, mas por uma dimensão dele, a infância, *eternamente criança*, época do *sono bom* em que não se tinha *ideias que esquecer!*. Porém esse presente também é caracterizado pelas relações estabelecidas com os *casuais do encontro*, que poderíamos tomar, provisoriamente, como aqueles com os quais se estabelecem vínculos, duradouros ou não, aqueles que, para arriscarmos uma definição abrangente, nunca frequentaram a: “ampla sala de jantar das tias velhas”²¹. Inserido nessa teia com os casuais, habitantes de um mundo diferente da *província de outrora*, recordar o passado não constitui nem uma técnica por meio da

²⁰ CAMPOS, Álvaro de. Vida e Obras do Engenheiro. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990, p. 50-51.

²¹ Notemos que a imagem dos *não casuais do encontro* remete à rede familiar de proteção à criança feliz que um dia foi, quando se era feliz porque não era necessário pensar sobre a felicidade, tais como as tias (velhas), o primo (chamado de tio), habitantes da casa antiga em que o relógio não avança e passa, mas tiquetaqueia e dura.

qual ocorre a reconciliação com o já vivido nem promove propriamente um desencontro. Como aponta o verso: “Hoje, recordando o passado / Não encontro nele senão quem não Fui”, recordar surge como um ato de busca não completamente malogrado, pois encontra-se alguém nesse movimento, justamente a criança que permanece e não mais existe (*quem não Fui*) no adulto (para sempre menino abandonado). Tal adulto, que quando criança habitou a *província de outrora*, vive agora em outro mundo, aquele no qual transita pelas ruas da cidade e transaciona com os casuais do encontro. A criança – *eternamente* – parece assim acompanhar o adulto como o passado o presente, em uma espécie de agenciamento temporal no qual quem era, quem possuía raízes – e nem sequer pensava a esse respeito – torna-se paulatinamente outro, e *de graça*. Um estranho.

Seja porque não há reconciliação com o passado, seja porque o desencontro que se dá ao recordar insinua uma linhagem peculiar de encontro, os textos de Campos parecem sublinhar a importância que gradativamente assume a presença dos *casuais do encontro*, cuja principal característica é a impossibilidade de ter sob controle os desdobramentos que tais encontros instauram. As relações estabelecidas com os *casuais do encontro* ultrapassam cada um dos envolvidos nessas relações, daí a seguinte dupla constatação. Primeiro, a de que se foi vendido de graça (porque o que perdeu é inapreciável), como nos versos: “Ó Paraíso Perdido da minha infância burguesa, / Meu Éden agasalhando o chá nocturno, / Minha colcha limpa de menino”. Segundo, a de que “Tudo quanto tenho feito conheço-o claramente: é nada”, tal qual em trecho de *manuscrito interrompido pelo Destino*:

Tudo quanto tenho feito conheço-o claramente: é nada.
 Tudo quanto sonhei, podia tê-lo sonhado o moço de fretes.
 Tudo quanto amei, se hoje me lembro que o amei, morreu há muito.
 Ó Paraíso Perdido da minha infância burguesa,
 Meu Éden agasalhando o chá nocturno,
 Minha colcha limpa de menino!
 O Destino acabou-me como a um manuscrito interrompido.²²

²² As maiúsculas sugerem a referência ao “Paraíso Perdido”, de Milton, a quem o ortônimo via como um dos quatro grandes. “Nos grandes poetas das línguas vivas dá-se pois, não sempre, mas quase sempre, o fenómeno que exemplifiquei com Milton e Homero. Nos quatro destes poetas que são verdadeiramente de primeira linha –

No entanto, se em poema de julho de 1930 líamos uma afirmação: “Vendi-me de graça aos casuais do encontro”²³, no de janeiro de 1930²⁴ eram formuladas duas perguntas: “quem me vendeu ao destino? / Quem me trocou por mim?”. A aproximação dos dois poemas parece sugerir que naquele de julho de 1930 a afirmativa traz uma resposta às questões do de janeiro de 1930: *vendi-me*, isto é, não foi nenhum outro a fazê-lo, como se existisse uma força que agisse independentemente de nós. No entanto, ao avançarmos na comparação desses dois poemas, notamos que outra noção começa a ganhar força, a de destino – seja porque destino, em alguma medida, equivale aos *casuais do encontro*, seja porque ele aponta a inserção do adulto no mundo criado pelas relações estabelecidas (planejadas ou não) –, com os *casuais*. Tais relações, entretecidas de maneira muito particular, como veremos mais adiante, escapam ao controle de cada um – conquanto isso não signifique que haja uma força que tudo controla. Retenhamos por ora a particularidade desse encontro com os tais casuais e avancemos, citando trecho do poema de janeiro de 1930:

Passo, na noite da rua suburbana,
 Regresso da conferência com peritos como eu.
 Regresso só, e poeta agora, sem perícia nem engenharia,
 Humano até ao som dos meus sapatos solitários no princípio da noite
 Onde ao longe a porta da tenda tardia se encobre com o último taipal.
 Ah, o som do jantar nas casas felizes!
 Passo, e os meus ouvidos vêm para dentro das casas.
 O meu exílio natural enternece-se no escuro
 Da aia meu lar, da rua meu ser, da rua meu sangue.
 Ser a criança economicamente garantida,
 Com a cama fofa e o sono da infância e a criada!
 O meu coração sem privilégio!

Dante, Shakespeare, Milton e Goethe – dá-se invariavelmente. Os exemplos supremos são, por supremos, representativos, e todos depõem, neste pormenor, em igual sentido” (PESSOA, Fernando. A poesia nova em Portugal. In: PESSOA, Fernando. *Páginas de estética e de teoria literária*. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/1151>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021).

²³ CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990, pp. 50-1.

²⁴ *Ibidem*, pp. 55-7.

Minha sensibilidade da exclusão!
Minha mágoa extrema de ser eu!
Quem fez lenha de todo o berço da minha infância?
Quem fez trapos de limpar o chão dos meus lençóis de menino?
Quem expôs por cima das cascas e do algodão das casas
Nos caixotes de lixo do mundo
As rendas daquela camisa que usei para me baptizarem?
Quem me vendeu ao Destino?
Quem me trocou por mim?²⁵

Antes de tudo, o engenheiro regressa como poeta, e não perito, algo próximo ao verso famoso de “Lisbon Revisited” (1923): “Sou um técnico, mas tenho técnica só dentro da técnica. / Fora disso sou doido, com todo o direito a sê-lo”. Se nos lembrarmos que a inteligência (e também o sentir) cansa e *pensar faz mal às emoções*, poder ver com os ouvidos, como diz a dada altura, parece sugerir que se continua pensando, mas agora como alguém que sente e por isso pensa – e não alguém que pensa sobre o que sente, que seria quando a inteligência cansa e o pensar faria *mal às emoções*. Se essa leitura é possível, não é o pensar que faz mal, mas o hiato entre pensar e sentir, a separação entre ambos, que teria como consequência a prevalência do pensamento sobre a sensação. Regressar como poeta pela rua suburbana é desviar-se em um pensar-sentir que permite aos ouvidos ver, aos olhos ouvir.

A personagem principal do poema, contudo, é a rua. Ela é suburbana, quer dizer, não é propriamente a da cidade nervosa das *ruas cruzadas constantemente por gente* – como na “Tabacaria” –, mas a rua como o espaço e o tempo nos quais habita quem não pertence às *casas felizes*, e nem tem como retornar a uma, pois se trata: “da rua meu lar, da rua meu ser, da rua meu sangue”. A rua anônima pela qual passa o faz sentir e pensar, simultaneamente (algo próximo do verso do ortônimo: “o que em mim sente está pensando”²⁶). Sentir-pensar no som do jantar das casas felizes, na infância da criança *economicamente garantida*, a queda da *infância burguesa* que pode ser vista, desde a rua, por meio da

²⁵ CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990, pp. 55-7.

²⁶ PESSOA, Fernando. Ela canta, pobre ceifeira. In: Arquivo Pessoa. *Obra Édita*. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/2429>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

imaginação: “e os meus ouvidos veem para dentro das casas”. Não como engenheiro, mas poeta, é que se dá conta do que chama de: “sensibilidade da exclusão!”, caracterizada pela: “mágoa extrema de ser eu”. E, se mágoa tem sentidos tão diversos que se estendem de mancha, nódoa, marca, até pesar e tristeza, é como se o curto verso condensasse a ideia de que a sensibilidade da exclusão é anunciada pelo erro e desgosto *de ser eu*, aquele que vive nas ruas da cidade e não tem porto seguro, cais iluminado ou casas *felizes* para onde retornar, em outros termos, aquele que vive (em) um tipo particular de exílio: *O meu exílio natural*.

Voltaremos a essa ideia, nuclear para nós. Retomemos, para não perdermos o nosso fio, o uso dos verbos vender e trocar mencionados acima. As perguntas: “Quem me vendeu ao destino? Quem me trocou por mim?”, colocadas em janeiro de 1930, que sugerem certa lamentação ou uma queixa dirigida a um outro – ao autor da venda / troca –, ao lê-las à luz do poema de julho, vemos que o ato praticado é de autoria própria, *vendi-me*, como mostramos acima, e que o Destino, que merece letra maiúscula nos versos, assume o lugar que ocupavam, no poema de janeiro, os *casuais do encontro*. Destarte: “quem fez lenha de todo o berço da minha infância?” ou “Quem fez trapos de limpar o chão dos meus lençóis de menino?” parecem ter a mesma resposta: não se foi retirado do calor do regaço das tias velhas, da companhia do chá com torradas e das casas felizes por alguém, menos ainda tal acontecimento é atribuído a um destino de cuja trama não se toma parte. Ao contrário: é como se todos fizessem parte dos casuais do encontro²⁷, dos que habitam a rua (*da rua meu lar*) e vivem um *exílio natural* – um tipo de exílio ao qual nos acostumamos e do qual só nos damos conta não pela perícia da inteligência ou pela recordação, mas pela capacidade de perceber uma sensação particular: a da *sensibilidade da exclusão*. Um exílio que é sentido como exclusão, abandono, e não como afastamento de um tempo e lugar natal para o qual se pudesse retornar, reencontrar – caso assim se quisesse ou assim se sonhasse.

²⁷ O destino lido como as relações entretecidas com os casuais do encontro, relações cujas consequências nos ultrapassam, poderia, talvez, jogar luz ao significado que a palavra toma no capítulo intitulado Criador de Anarquias, composto de um único verso: “Vou atirar uma bomba ao Destino”, maiúscula outra vez. CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990, p. 67.

Afinal, como diz a primeira linha do poema de junho de 1930, é ele, quem o escreve, que passa: “passo, na noite da rua suburbana” – e não o tempo. O *exílio natural*, e é isso que nos parece extraordinário, é anunciado, aqui, como uma espécie de sensação, a qual, pelo que se depreende do verso, dói, mas se suaviza, *enternece-se* no escuro da noite da rua suburbana.

Na “Passagem das horas”, de 1923²⁸, já encontrávamos a primazia das sensações: “Nada me prende, a nada me ligo, a nada pertencço. / Todas as sensações me tomam e nenhuma fica”. Entretanto, parece-nos novidade notável a entrada em cena da noção de *exílio natural* como uma espécie de sensação – sobretudo em diálogo com as ideias de forasteiro, *tourist*, transeunte, estranho e estrangeiro²⁹. No entanto, podemos perguntar, como articular a sensibilidade da exclusão com a presença do destino, o que ultrapassa a todos no infundável tecimento das relações com os casuais do encontro? Se o *exílio natural* aparece como uma espécie de sensação – a do abandono, a da exclusão –, quem afinal seriam os *casuais do encontro*: aqueles que, diferentes do poeta, têm pertencimento garantido e vivem incólumes ao *som do jantar nas casas felizes*?

Em poema datado de 4/7/1934, temos, assim nos parece, outro trecho com algumas pistas que indicam uma reflexão acerca do assunto:

Saí do comboio,
Disse adeus ao companheiro de viagem
Tínhamos estado dezoito horas juntos.
A conversa agradável
A fraternidade da viagem.
Tive pena de sair do comboio, de o deixar.
Amigo casual cujo nome nunca soube.

²⁸ CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990, p. 73.

²⁹ Não conseguiremos explorar o campo de tensão que imanta essa série de palavras – exílio, forasteiro, esquecimento, estrangeiro, abandono, degredo, exclusão, turista etc. – e suas respectivas nuances de significado e, sobretudo, de etimologia: exterior e fora, caído para o lado de fora e não resgatado, por isso perdido; desconhecido, não familiar; banimento, proibição, degradação, aviltamento, girar em torno, vagar. Contentar-nos-emos, contudo, em sublinhar, conforme proposta deste texto, como tais palavras compõem um mundo para o qual se olha, por meio dos versos do poeta, de maneira não familiar.

Meus olhos, senti-os, marejaram-se de lágrimas...
 Toda despedida é uma morte...
 Sim toda despedida é uma morte.
 Nós no comboio a que chamamos a vida
 Somos todos casuais uns para os outros,
 E temos todos pena quando por fim desembarcamos.
 Tudo que é humano me comove porque sou homem.
 Tudo me comove porque tenho,
 Não uma semelhança com ideias ou doutrinas,
 Mas a vasta fraternidade com a humanidade verdadeira.³⁰

A tópica *casuais do encontro* reaparece com tanta força a ponto de ser feita uma referência à: “vasta fraternidade com a humanidade inteira”, dado que a vida se apresenta na metáfora de um comboio, no qual: “Somos todos casuais uns para os outros”.

Permitamo-nos aqui uma pequena digressão por um dos capítulos da obra *O declínio do homem público*, de Richard Sennett. A certa altura de O fim da cultura pública, tratando da raiz etimológica comum dos termos civilidade e cidade, diz o autor: “civilidade é tratar os outros como se fossem estranhos que forjam um laço social sobre essa distância social”³¹, e a cidade, o “estabelecimento humano no qual os estranhos devem provavelmente se encontrar”³². *Dois estruturas de incivilidade*, então, são detectadas por Sennett: a primeira, identificada na liderança política moderna (da qual não nos ocuparemos); a segunda, que nos interessa, configurada no que chama de: “a perversão da fraternidade na experiência comunal moderna”³³. Essa segunda estrutura está alicerçada na exclusão, cujo critério de fraternidade seria a: “empatia para um grupo selecionado de pessoas, aliada à rejeição daqueles que não estão dentro do círculo local”³⁴, operando pela exclusividade (dos que pertencem) e para evitar

³⁰ CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990, p. 100.

³¹ SENNETT, Richard. *O fim da cultura pública. O declínio do homem público. As tiranias da intimidade*. Tradução de Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 323.

³² *Ibidem*, pp. 323-4.

³³ *Ibidem*, p. 325.

³⁴ *Ibidem*, p. 325.

os outros, isto é, os que estão fora desse *nós*, chamados de *forasteiros*, *desconhecidos*, *dessemelhantes*.

Certamente “estranho”, “estrangeiro” e “forasteiro” possuem diferenças no interior da obra de Sennett, e não temos intenção de as explorar. No entanto, diríamos, e a ilação é nossa, que não se reconhece imediatamente no que o estranho não nos é familiar. O que nos importa reter de Sennett é a noção de civilidade como a atividade que, simultaneamente, protege as pessoas umas das outras e permite que tirem proveito da companhia umas das outras. Daí a importância dos *laços sociais* forjados pelo estranho na cidade, e a maneira como nela se portam (matéria da civilidade), pois tais laços não buscam apagar a *distância social*, preservando mais a ideia de viver com os outros do que a de estar perto dos outros³⁵. É na cidade que essa distância atua e a companhia de estranhos pode ser usufruída como sociabilidade, é lá o local criado social e historicamente para as e pelas pessoas no qual os estranhos se encontram e produzem laços.

A *perversão da fraternidade*, que atua no campo oposto, o da incivilidade, compartilha da necessidade de construção de: “imagens coletivas baseadas na etnicidade, ou no *quartier*, ou na região”, produzindo os intrusos que serão excluídos, uma fraternidade cuja empatia é voltada para um *nós* que se define diante de um *eles*, sendo, portanto, fluida, e que *leva ao fratricídio*. O que há é uma fraternidade de um *nós* cálido, protetor, fluido, pois é definido pelo intruso, que nunca cessa de se manifestar.

Retornemos ao *Vida e obras do engenheiro*. Notemos que, em Álvaro de Campos, não há sombra da construção comunitária de um *nós* fluido, por meio de ideias ou doutrinas, isto é, uma concepção de *nós* que constrói a identidade pela exclusão do outro, do estranho. Todos são estranhos, casuais do encontro, passageiros. Se há: “amigo casual cujo nome nunca soube”, presume-se que acidentais sejam também aqueles de quem sabemos o nome, quem amamos, quem desconhecemos. O mundo, ou, no espírito dos versos destacados, a rua por onde circulam pessoas e comboios, é um lugar de estranhos, em outros termos, dos casuais do

³⁵ SENNETT, Richard. *O fim da cultura pública. O declínio do homem público. As tiranias da intimidade*. Tradução de Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 323.

encontro, personagens do destino, dado que somos, todos, envolvidos em múltiplas relações, incidentais ou frequentes, instituintes ou instituídas. Os *casuais do encontro* não são a família nem produzem relações que nos sejam familiares, não são uma sucessão de iguais, não perfazem a ideia de um nós que abraça, acalenta e para o seio do qual desejam retornar. Tampouco se definem pelo desejo de estar próximos uns dos outros. Ao contrário, a depender dos versos de Álvaro de Campos, nas ruas por onde se locomove o comboio e que em cada desembarque temos a experiência da morte – pois *toda despedida é uma morte* –, somos todos estrangeiros, em movimento, construindo *A fraternidade da viagem*. Viver com os casuais do encontro é criar laços que se desfazem nas despedidas, e não aqueles que nos atam a um grupo.

Essa ideia nos instiga porque em vez da religação, da retomada do Paraíso Perdido, do retorno à unidade originária – diria Castoriadis, leitor de Freud –, estamos ante a fraternidade na queda, a civilidade nos lugares cruzados por gentes e comboios – da cidade, da rua –, ao qual pertencemos não por sermos parte de algo, mas por sermos todos transeuntes, forasteiros, estrangeiros. No entanto, e isso nos parece claro a essa altura, se somos estranhos, isso não é obra do destino, uma força exterior, de fora, que age como causa. É a estranheza a promover o destino, as relações, os laços, a fraternidade. Ao fim e ao cabo, há fraternidade porque somos estranhos. Uns para os outros. Estrangeiros. *Até em mim, meu Deus, até em mim.*

Entre as inúmeras destinações para as quais se dirigem os viajantes que tomam os comboios: – “Nós no comboio a que chamamos vida” – não lemos na placa a referência ao *Paraíso Perdido* ou à *província de outrora*. No entanto, encontramos no poema datado de 2/5/1933 – “Faze a mala para Parte Nenhuma” (1933)³⁶ – alguns exemplos de destinações, que aparecem em maiúsculas, como a se referir a possíveis cidades factícias: *Parte Nenhuma*, *Grande Abandono* ou *ti mesmo diverso!*, pois: “Que te é a terra habitada senão o que não é contigo?”. Não se pertence ao aqui, não se pertence a si mesmo, mas ao Grande Abandono, a Parte Nenhuma, os quais só são percebidos se sentidos – e pensados – ao longo de uma

³⁶ CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990, p. 107.

corrente de palavras como “estranho”, “estrangeiro”, “forasteiro” (para si e para o mundo), a culminar nas sensações de abandono (do banimento de todas as construções de um nós de pertencimento), que chama de *sensibilidade da exclusão*. Se: “Viver é desencontrar-se consigo mesmo”³⁷, estamos diante do que o poeta chamou, e que nos pareceu notável desde o início, de *exílio natural*, exílio habitual, ao qual nos habituamos a viver como estrangeiros em toda parte. Para isso, contudo, é necessária uma educação: uma na qual se aprenda a não se fiar demasiado em um nós de pertencimento.

Considerações Finais

Nas palavras de Luigi Pareyson: “a arte propriamente dita é a especificação da formatividade”³⁸, “Nela concebe-se executando, projeta-se fazendo, encontra-se a regra operando, já que a obra existe só quando é acabada [...] só escrevendo, ou pintando, ou cantando é que ela é encontrada e é concebida e é inventada”³⁹. Elas têm vida e legalidade próprias, e

consiste[m] precisamente nisto: no não querer ter outra justificação que a de ser um puro êxito, uma forma que vive de per si, uma inovação radical e um incremento imprevisto da realidade, alguma coisa que primeiro não era e que é única no seu gênero, uma realização primeira e absoluta.⁴⁰

Traremos para as nossas considerações finais a ideia de formatividade de Pareyson, a fim de sublinhar que tomamos os textos – poemas e versos de Álvaro de Campos – como uma *forma que vive* e traz um *incremento imprevisto da realidade*.

Continuando com o autor,

³⁷ CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990, p. 78.

³⁸ PAREYSON, Luigi. *Os problemas da estética*. Tradução de Maria Helena N. Garcez. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 37.

³⁹ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 37.

O valor da imagem artística não depende, de modo algum, da maior ou menor semelhança com a realidade, ou melhor, não depende para nada de sua relação positiva ou negativa com a realidade. [...] *a arte consiste no produzir um objeto novo que antes não existia e que agora existirá como coisa entre coisas.*⁴¹

Forma que vive e incremento, fomos aos versos de Campos mais como a configuração de *uma realidade* nova do que *significação, ou expressão, ou imitação* de uma realidade preexistente, tomando as imagens construídas a partir da ideia de exílio como novidade, incremento da realidade, um novo existente, uma ideia que se prolonga encadeando outras, um incremento novo inaudito na face da terra, que culmina na expressão *exílio natural*. Não uma contribuição para a compreensão do mundo interno e subjetivo de Pessoa-Campos, mas para destacar a realização, pelo poeta, de um exílio como sensação.

Por que a ideia de exílio como sensação é um incremento, uma forma nova na realidade? Como ele se apresenta como uma forma diferente de olhá-la? Para responder a essa questão, lembremo-nos do *Sensacionismo* conforme definido pelo ortônimo, no texto “Os fundamentos do Sensacionismo”: “O Sensacionismo é assim porque, para o Sensacionista, cada ideia, cada sensação a exprimir tem de ser expressa de uma maneira diferente daquela que exprime outra”⁴². Daí a necessidade de inventar uma forma diferente para sentir uma ideia de exílio que é particular: a de exílio natural, de que partilham um mundo em que todos são estrangeiros, estranhos entre estranhos. Esse incremento trazido pelo verso é apresentar o exílio como uma sensação, porém nova, porque específica, para dar conta de uma sensibilidade, a sensibilidade da exclusão.

Sentir a condição de excluído em um mundo no qual não se encontra pertencimento, no qual se está em constante movimento, nas ruas e nas cidades, transeunte ou no comboio, *tourist* que faz as malas para Parte Nenhuma. Vivendo um exílio ao qual, por ser perpétuo, se habituou e nele

⁴¹ PAREYSON, Luigi. *Os problemas da estética*. Tradução de Maria Helena N. Garcez. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 68. [grifo nosso]

⁴² PESSOA, Fernando. Os fundamentos do Sensacionismo. In: Arquivo Pessoa. *Obra Édita*. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/1941>>. Acesso em: 15 dez. 2021.

habita: o exílio natural. Para tal conclusão, mais importante do que a ideia de infância perdida foi a entrada em cena do verso *eternamente criança*, que insiste, persevera, existe no presente, no adulto, entre os casuais do encontro. O exílio que tentamos construir em Álvaro de Campos, se é algo interno e subjetivo, é também uma sensação nova, criada, e, por existir como incremento, tensiona o mundo-rua partilhado com os outros.

Se: “Escrever é esquecer. A literatura é a maneira mais agradável de ignorar a vida” (Bernardo Soares)⁴³, é no seu apagamento da vida que a literatura inventa outra, incrementando-a, enriquecendo o mundo com sensações e dores, para de maneira distinta ser sentida, e de novo ser escrita e esquecida.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Teresa. Nacionalismo e Modernismo. O projecto Exílio. In: *Exílio* (edição fac-similada). Lisboa: Contexto, 1982, pp. VII-XVII. Disponível em: <<http://ric.slihi.pt/docs/Extras/0000001687.pdf>>. Acesso em 9 de novembro de 2021.

AULETE *digital*. Disponível em: <<https://aulete.com.br/>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Introdução, organização, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990.

CAMPOS, Álvaro. Ode marítima. In: Arquivo Pessoa. Obra Édita. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/135>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

CAMPOS, Álvaro. Tabacaria. In: Arquivo Pessoa. Obra Édita. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/163>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

LOPES, Teresa Rita. Apresentação do engenheiro. In: CAMPOS, Álvaro de. *Vida e Obras do Engenheiro*. Lisboa: Estampa, 1990, pp. 15-42.

⁴³ SOARES, Bernardo. Livro do desassossego. In: Arquivo Pessoa. Obra Édita. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/413>>. Acesso em: 15 dez. 2021.

ORIGEM da palavra. Disponível em: <<https://origemdapalavra.com.br/>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

PAREYSON, Luigi. *Os problemas da estética*. Tradução de Maria Helena N. Garcez. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

PESSOA, Fernando. Ela canta, pobre ceifeira. In: Arquivo Pessoa. *Obra Édita*. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/2429>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

PESSOA, Fernando. Fausto, tragédia subjetiva (Maria: amo como o amor ama). In: Arquivo Pessoa. *Obra Édita*. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/949>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

PESSOA, Fernando. Os fundamentos do Sensacionismo. In: Arquivo Pessoa. *Obra Édita*. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/1941>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

ROVAL, Mauro L. *Os saberes de si*. São Paulo: Annablume / Fapesp, 2001.

SENNETT, Richard. *O fim da cultura pública. O declínio do homem público. As tiranias da intimidade*. Tradução de Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp. 317-328.

SOARES, Bernardo. Livro do desassossego. In: Arquivo Pessoa. *Obra Édita*. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/413>>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

No alvorecer, a partida: A complexidade do exílio em “Bem longe de Marienbad”, de Caio Fernando Abreu

Ana Lúcia Teixeira¹

Para Paulo, Mauricio Pelegrini e Fabiana Jardim

Resumo: O tema da condição estrangeira atravessa os 4 textos coligidos na obra *Estranhos estrangeiros*, de Caio Fernando Abreu. Dentre eles, o conto “Bem longe de Marienbad” será recuperado a partir da construção do personagem-narrador cuja interação com a ausência/presença de K, personagem que opera como motor de uma busca amorosa em princípio fracassada que pode ser lida também como uma espécie de extração das próprias raízes, de adoção do exílio como estado voluntariamente permanente. A perspectiva do exílio, assim, se entrelaça a toda a narrativa e será tomada a partir de uma sugestiva sinonímia com a dificuldade de leitura dos vestígios da presença provocadora da pessoa amada. Por outro lado, a narrativa permite também tomar a condição de exílio não apenas em sua dimensão negativa e opressiva, mas destaca o espaço de liberdade que ela resguarda. A travessia do conto, portanto, permitirá uma tomada do exílio tanto como subtração das possibilidades de leitura do mundo por parte de quem se vê em condição de desterro quanto como espaço de liberdade para construção da própria experiência.

Palavras-chave: Caio Fernando Abreu; Exílio; Desenraizamento; Liberdade; Experiência.

¹ Professora associada de sociologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da mesma universidade. É também vice-presidente do Research Committee 37 (Sociology of Arts) da International Sociological Association (ISA). OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-2547-9938>. E-mail: a.teixeira@unifesp.br.

AT DAWN, THE DEPARTURE: THE COMPLEXITY OF EXILE IN "FAR AWAY FROM MARIENBAD", BY CAIO FERNANDO ABREU

Abstract: The theme of the foreign condition runs through the four texts collected in *Estranhos estrangeiros*, by Caio Fernando Abreu. Among them, the short story "Bem longe de Marienbad" will be recovered from the construction of the character-narrator whose interaction with the absence/presence of another character, K, operates as the engine of a love search, in principle unsuccessful, that can also be read as a kind of extraction of one's own roots, of the adoption of exile as a voluntary permanent state. The perspective of exile is thus interwoven throughout the narrative and will be taken from a suggestive synonymy with the difficulty of reading the traces of the provocative presence of the beloved one. On the other hand, the narrative also allows us to take the condition of exile not only in its negative and oppressive dimension, but also highlights the space of freedom that it holds. The crossing of the narrative, therefore, will allow us to take exile both as a subtraction of the possibilities of reading the world by those who find themselves in a condition of exile and as a space of freedom to allows one to build his own experience.

Keywords: Caio Fernando Abreu; Exile; Uprootedness; Freedom; Experience.

*O homem que acha doce seu torrão natal ainda é um iniciante fraco;
aquele para quem todo solo é sua terra natal já é forte;
mas perfeito é aquele para quem o mundo inteiro é uma terra estrangeira.*
Hugo de Saint-Victor (século XII)

*Pareço uma dessas árvores que se transplantam,
que têm má saúde no país novo,
mas que morrem se voltam à terra natal.*
Miguel Torga

Ah, todo cais é uma saudade de pedra!
Álvaro de Campos

Primeiras notas

O propósito deste texto é o de explorar, por meio da análise de um dos contos de *Estranhos estrangeiros*², de Caio Fernando Abreu, uma forma de exílio um tanto diversa daquelas tratadas nos demais textos que compõem este dossiê: trata-se da ideia de um exílio não relacionado a um lugar (uma terra, uma nação, uma região) mas de um autoexílio interno que se materializa no distanciamento em relação a outro indivíduo, formulando, assim, a condição de estar exilado de um outro, exilado de alguém.

A definição clássica de exílio proposta por Edward Said se refere a “uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar”³. Trata-se, aqui, da forma primeira e mais corriqueira conferida ao termo exílio: a separação entre um indivíduo e seu lugar de enraizamento. A primeira consideração a ser feita com o intuito de aproximar esses dois autores no que se refere ao tema do exílio é a seguinte: ainda que não se justaponham perfeitamente as noções de exílio trabalhadas por Said e Caio, parece-me que muito da dinâmica do exílio pensada por Said é pertinente para pensar a forma como Caio propõe essa mesma noção, na qual também estão implicadas uma mobilidade espacial e a impossibilidade de novos enraizamentos.

No entanto, o texto de Caio, ao deslocar o eixo do exílio de um território para um exílio em relação a outra pessoa e, no limite, para um autoexílio voluntário, complexifica e em certa medida dialetiza a noção proposta nos termos de Said. Isso porque o exílio não é pensado em termos exclusivamente restritivos e opressivos, mas como uma possibilidade peculiar de experimentação de práticas de liberdade e de fabricação da própria experiência, se por esse conceito tomarmos a definição de Foucault segundo a qual a experiência é “a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”⁴.

² ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

³ SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 80.

⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 10.

Para dar início a esse percurso, é importante ressaltar que, se Said nos mostra que o “*páthos* do exílio está na perda de contato com a solidez e a satisfação da terra: voltar para o lar está fora de questão”⁵, o mesmo *páthos* pode ser encontrado numa relação que parte não de um distanciamento forçado para com a terra natal, mas de uma fratura para com a própria ideia de assumir uma terra natal, um lugar de pertencimento, fratura que assumirá a forma de um distanciamento em relação à pessoa amada. Para isso é necessário que se reconheçam nesse outro as referências de pertencimento daquele que fala do exílio em primeira pessoa. Esse outro precisa se configurar como o ponto de convergência das categorias pelas quais o exilado se pensa no mundo, e precisa estar, obviamente, apartado do exilado por uma força que excede, pelo menos na aparência, a sua vontade.

Ainda que tenha feito essa afirmação em 2005, parece-me que ainda tem razão Jaime Ginzburg ao afirmar que

embora seja conhecido por sua ficção intimista e pela sua incursão pela temática do homoerotismo, Caio Fernando Abreu ainda está por ser compreendido em um de seus lados mais fortes, a política. Escritor de resistência, não sem contradições, Caio é responsável por alguns dos principais momentos de lucidez crítica com relação à opressão do regime militar, na ficção brasileira.⁶

É claro que a fortuna crítica de Caio cresceu significativamente nesse período, inclusive aquela dedicada à dimensão política reivindicada por Ginzburg, em meio à qual destaco o trabalho de Milena Mulatti Magri intitulado *A ficção na pós-ditadura: Caio Fernando Abreu, Bernardo Carvalho e Milton Hatoum* e o próprio texto de Ginzburg “Exílio, memória e história: notas sobre ‘Lixo e purpurina’ e ‘Os sobreviventes’ de Caio Fernando Abreu”.

O caminho que proponho aqui é uma espécie de caminho do meio que levará em conta aspectos de ambas as dimensões da obra de Caio: permanecerei dentro da esfera intimista tão característica de sua prosa,

⁵ SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 93.

⁶ GINZBURG, Jaime. Exílio, memória e história: notas sobre “Lixo e Purpurina” e “Os sobreviventes” de Caio Fernando Abreu *Revista Literatura e Sociedade*, São Paulo, v. 10, n. 8, 2005, p. 38.

mas buscarei construir uma noção de exílio que não está necessariamente confinada nessa dimensão.

Travessia do conto

O conto sobre o qual me debruçarei é “Bem longe de Marienbad”, uma obra que, como nos descreve Thais Torres de Souza,

foi produzida durante o ano de 1992, quando o escritor foi convidado a se tornar um dos residentes da *Maison des Écrivains Étrangers e des Traducteurs* (MEET). Localizada em Saint-Nazaire, no Oeste da França, há mais de 20 anos a Maison recebe escritores para residir na cidade e compor uma história, publicada em edição bilingue pela Editora Arcane XVII.⁷

Seriam muitos os paralelos que poderíamos traçar entre os elementos desse conto e a biografia de Caio Fernando Abreu. Eu, no entanto, não cederei a essa tentação, e acho que aqui cabem algumas observações de método.

O caminho que percorrerei parte de alguns dos componentes de que Said lança mão para pensar o exílio. Minha hipótese é a de que muitos deles se encontram presentes no conto de Caio, embora ele proponha uma forma de exílio diversa daquela com que Said trabalhou. Meu propósito, assim, ao partir de Said para trabalhar o conto de Caio não é o de sublinhar os pontos coincidentes em ambas as concepções de exílio, de Caio e de Said. O procedimento será outro: partindo de Said eu penso ser possível afirmar a validade de avançar na leitura do conto de Caio enxergando ali uma certa forma própria de exílio, a qual procurarei delinear em sua singularidade.

Essa tarefa não me parece se privilegiar da tentativa de imbricar a biografia de Caio na escrita do conto. Meu procedimento será o contrário desse: seguindo os passos sugeridos por Foucault⁸, buscarei desativar a função-autor que opera uma redução das possibilidades interpretativas do

⁷ SOUZA, Thais Torres de. “Bem longe de Marienbad”: uma leitura da ausência em conto de Caio Fernando Abreu, *Revista Opiniões*, São Paulo, n. 6-7, 2015, p. 97.

⁸ FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos III: Estética – Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, pp. 264-98.

texto na medida em que remete sempre ao seu nome próprio e à sua biografia toda forma de imputação de sentidos ao texto, fazendo com que o autor sirva como uma espécie de código de inteligibilidade e decifração para o texto. Diz Foucault: “[o nome de autor] exerce um certo papel em relação ao discurso: assegura uma função classificatória; tal nome permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros. Por outro lado, ele relaciona os textos entre si”⁹. Nesse sentido, ao desconectar o texto sob análise do nome de seu autor, resta-me a possibilidade de retirar do texto seu universo semântico, em sua multiplicidade e complexidade, e a partir dele construir uma certa ideia de exílio textualmente construída. Por isso, convido o leitor a se esquecer, ao longo das próximas páginas, de que “Bem longe de Marienbad” foi escrito por Caio Fernando Abreu e a deter-se exclusivamente no conto e em suas conexões possíveis.

Começo pelo título, que concentra já duas dimensões de distanciamento, noção tão cara à ideia de exílio: 1) a afirmação de estar longe, ou *bem longe*, de um determinado lugar; e 2) a escolha de um local chamado Marienbad, nome que remete imediatamente ao filme de Alain Resnais, de 1961, em que dois amantes se procuram angustiadamente sem jamais se encontrar¹⁰. Mas Marienbad não é apenas um lugar fílmico, é uma cidade real, localizada no extremo oeste da República Tcheca, já próximo à fronteira com a Alemanha. Seu nome em tcheco é Mariánské Lázně e Marienbad é seu nome alemão, nome atribuído no período de dominação do Império Austro-Húngaro. Marienbad, grafado assim em alemão, tem uma outra referência cultural importante: Goethe, que teria vivido em Marienbad uma paixão não correspondida, escreveu um poema intitulado “Elegia de Marienbad” que fala também da separação entre amantes, ou da impossibilidade do amor entre dois indivíduos. Transcrevo aqui a última estrofe:

⁹ FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos III: Estética – Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 273.

¹⁰ Para algumas comparações entre o conto de Caio Fernando Abreu e o filme *L'année dernière à Marienbad*, veja o texto de SOUZA, Thais Torres de. “Bem longe de Marienbad”: uma leitura da ausência em conto de Caio Fernando Abreu, *Revista Opiniões*, São Paulo, n. 6-7, 2015.

Perdendo o Todo, eu mesmo, que era outrora
Favorito dos deuses, me perdi.
A me provar mandaram-me Pandora,
Que mais riscos que bens trazia em si;
À boca dadivosa eles me alçaram
E, ao separar-me dela, me arrasaram.¹¹

Ambas as referências culturais à cidade de Marienbad (o poema de Goethe e o filme de Resnais) dão notícias da impossibilidade do amor. O conto sobre o qual me debruço se apresenta como uma terceira referência a apontar na mesma direção.

O texto é dividido em 7 partes, que se encadeiam compondo um enredo marcado pela busca e pela ausência. Logo na primeira parte do conto, o lugar em que se localiza o personagem-narrador é o lugar do estrangeiro por excelência: uma estação de trem vazia, noturna, num lugar desconhecido em que ele acaba de desembarcar. Ele está só e ninguém espera por ele. Diante do cenário, o personagem-narrador confessa uma antiga fantasia: ser recebido por um estranho numa estação lotada com uma placa em que se lê o seu nome por cima da multidão. Não é isso que acontece. Ele chega sozinho a uma estação vazia. Ali não há multidão nem estranho que venha buscá-lo. Fundamentalmente, ali não está K, o personagem que é a razão de sua vinda e que está no centro de uma segunda fantasia: um táxi encostaria na porta da estação e K abriria a porta de trás com pressa para que ele entrasse. Seguraria então

uma de suas mãos avermelhadas pelo frio e pelo peso da mochila, e afinal começa[ria] a falar sem parar naquela língua que ambos conhecemos bem e não ouvimos faz tempo. [...] Não importará nada do que diga ou faça, desde que venha e que tudo aconteça desta ou de outra maneira inteiramente diversa da que invento, parado em frente à estação desta cidade do Norte onde, dizem, existe também o mar.¹²

¹¹ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Trilogia da paixão*. Porto Alegre: L&PM; Rio de Janeiro: Rocco, 2009, p. 25.

¹² ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 20.

Nada disso acontece – “K não veio, não veio ninguém e ninguém mais poderia vir além dele”¹³ –, e a sugestão de que toda a narrativa apresenta uma trajetória de solidão começa a se desenhar para o leitor. São muito poucos os personagens com quem ele interage: um breve cumprimento com a cabeça de um homem velho e manco que o seguirá ao longo de toda a narrativa, “os 3 escandinavos de gravatas coloridas [que] falam uma língua cheia de consoantes”¹⁴ e a loura cinquentona do hotel. Fora isso, ele está permanentemente só em sua busca e acabará só, porque nunca chegará a encontrar K, que será, em uníssono com a epígrafe do conto – “há sempre algo de ausente que me atormenta” –, o elemento necessariamente ausente.

Exílio, segundo o conto, é solidão. No entanto, não se trata de uma solidão como resultado do abandono, mas de uma solidão como escolha e como aposta. Falamos, portanto, de uma espécie de autoexílio deliberado.

Em frente à estação deserta se lhe apresenta uma cidade enlameada, talvez por efeito dos ventos marítimos, cogita o protagonista, enquanto lhe ocorre uma expressão que define bem a cidade: *sinistrée* (aquela que passou por um sinistro, acidentada, machucada). Essa é a forma como ele define Saint-Nazaire, lugar onde o exílio está sendo experimentado e lugar também ele dolorido, também ele detentor de uma história, também ele machucado. Na construção do conto, a cidade mostra sua face noturna, chuvosa, gélida e desértica, percebida a partir de um cenário em obras que a deixa enlameada. Aqui é como se os papéis de Saint-Nazaire e do personagem-narrador se confundissem e ele projetasse sobre a cidade uma dor que é sua. É como se a cidade doesse tanto quanto o transeunte que ali acaba de desembarcar.

Exílio, segundo o conto, é ferida.

Se o espaço é de difícil decifração, o tempo também é marcado por certa imprecisão, apesar de o personagem-narrador enfatizar a passagem dos minutos tão logo desembarque na plataforma da estação: “São oito horas da noite, não há ninguém na estação”¹⁵; “Não deve passar de oito

¹³ ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996,, p. 20.

¹⁴ *Ibidem*, p. 21.

¹⁵ *Ibidem*, p. 17.

horas e quinze minutos de uma noite de novembro”¹⁶; “São pouco mais de oito horas da noite”¹⁷; “São muito mais de oito horas da noite, talvez nove”¹⁸; “não passa muito da meia noite”¹⁹. Quando ele diz que são muito mais do que oito horas, talvez nove, utiliza-se do relógio como signo do tempo e aponta sua forma imprecisa de mensurá-lo quando afirma: “meu relógio foi roubado numa aldeia africana ou numa metrópole da América do Sul”²⁰. A amplitude de possibilidades para o roubo do seu relógio sugere o seu uso como metáfora. Aqui os lugares se intercambiam com grande facilidade, assim como se intercambiam as possibilidades de buscar um novo destino quando o narrador-personagem se convence de que K não veio encontrá-lo: “Fico tentado a dar a volta agora, em direção a Amsterdã, Katmandu ou Santiago de Compostela”²¹. Da mesma forma, muitos foram os destinos em que já esteve à procura de K: é o que deixa o leitor saber quando menciona a primeira pessoa de que se lembra que conheceu Saint-Nazaire; foi em “Ribeirão Preto, Presidente Prudente, talvez Piracicaba, em todo caso uma dessas cidades ricas do interior de São Paulo por onde eu andava, já naquele tempo, à procura de K”²².

No caso do relógio roubado e da consequente impossibilidade de averiguar a hora, claramente não vem ao caso nem a aldeia africana nem a metrópole sul-americana, mas uma indisposição pessoal para com a mensuração precisa do tempo, o que aponta para sua quase irrelevância. Da mesma forma, o cogitar 3 possibilidades de destinos tão diversos sugere uma espécie de indiferença quanto à próxima parada. Combinados o mecanismo da irrelevância temporal com o da indiferença espacial, o conto vai apresentando ao leitor um texto que se articula sob o signo do provisório, e o próprio personagem-narrador reforça essa ideia quando, diante da estação noturna, deserta e em obras, localizada numa rua

¹⁶ ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 18.

¹⁷ *Ibidem*, p. 19.

¹⁸ *Ibidem*, p. 20.

¹⁹ *Ibidem*, p. 24.

²⁰ *Ibidem*, p. 20.

²¹ *Ibidem*, p. 20.

²² *Ibidem*, p. 23.

enlameada, é a uma solução provisória que ele recorre: um hotel em frente à estação. Ele diz, “sempre haverá um hotel ao alcance do olho e das pernas de quem está perdido”²³. Ainda que seja apenas para tirá-lo do estado de estagnação, um lugar de acolhimento, descanso e alimentação pode resolver o fato de estar perdido num certo lugar por alguns instantes.

Exílio, segundo o conto, é o provisório. Ainda que dure muito, que eventualmente dure para sempre, as circunstâncias são vividas como se pudessem acabar a qualquer momento, portanto, não convidam à criação de novas raízes.

A segunda parte do conto é marcada pelo elemento que oferece uma das características mais centrais do exílio. O personagem-narrador permanece no hotel apenas para fazer uma refeição. Ele entra no restaurante e se senta em frente ao aquário em que se encontram duas enguias entrelaçadas e em completo repouso, que lhe causam um profundo desconforto. O restaurante está cheio e essa é a única mesa disponível. O personagem cogita sentar-se de costas para as enguias e de frente para a cozinha, mas, como isso pode parecer estranho aos que trabalham ali e “como ainda desconhe[ce] o limite de tolerância para com as esquisitices alheias neste lugar onde nunca estive antes”²⁴, assume o lugar que, em todo o restaurante, é o que mais tentaria evitar. Ele conclui, portanto, ser por delicadeza que permanece de frente para as criaturas estranhas que lhe causam repugnância. A dificuldade de decifração do estranhamento mostra quão espesso ele é: para não olhar para as enguias, que ele custa a nomear, referindo-se a elas sem mencionar que se trata de enguias, ele teria ainda uma última opção: olhar através do primeiro vidro do aquário, através do segundo vidro do aquário, através do terceiro vidro da janela, através, portanto, de inúmeras camadas que vão roubando ao mundo a sua nitidez e a sua clareza, para então não poder observar mais do que o chão enlameado da rua em obras em uma cidade à beira-mar que lhe é inteiramente estranha.

Exílio, segundo o conto, é desconhecimento e a impossibilidade de ver com clareza.

²³ ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 20.

²⁴ *Ibidem*, 1996, p.21.

Do ponto de vista do universo semântico do conto, as enguias significam ainda mais do que puro estranhamento, elas arrancam do narrador-protagonista o gesto de delicadeza que confronta sua condição de transeunte. Como bem aponta Andréia Alves Pires,

As delicadezas representam as razões que implicam a estagnação, a torta opção dos sujeitos por enraizarem-se onde estão, por comodidade. Delicadezas são metáforas da tradição, do convencional, da imutabilidade, do comodismo, e quando o narrador percebe o perigo que uma pausa no itinerário representa, quando o viajante sente-se paralisar no restaurante do hotel, compreende que para quem escolheu a viagem como destino, tolerar a delicadeza significa morrer: “Não há de ser por delicadeza que perderei minha vida – vou repetindo no mesmo ritmo em que afasto o vinho, levanto da mesa e decido, ainda esta noite e de qualquer maneira, sair à procura de K”²⁵. E abandonar a delicadeza justifica, aos olhos dos outros, a partida.²⁶

Exílio, segundo o conto, é a renúncia da morte.

A busca empreendida pelo personagem-narrador é muito particular em diversos sentidos. Um de seus traços mais marcantes é a aleatoriedade que marca a possibilidade de que o encontro aconteça. É como se só valesse a pena um encontro fortuito, ainda que genuinamente procurado. Por isso, o personagem-narrador não dispõe dos mínimos instrumentos para efetivamente localizar K. O leitor não chega a saber de que maneira o personagem soube que K estaria em Saint-Nazaire, mas isso é tudo de que ele dispõe: ele não possui sequer o endereço que deve buscar. É a recepcionista do hotel em que ele não permanece nem por uma noite que o ajuda a encontrá-lo: *17 rue du Port*. Ele então parte, movido por duas razões distintas mas combinadas: em primeiro lugar, e de forma menos importante, as enguias que lhe causam repugnância, e, em segundo lugar e de forma mais incisiva, o que elas representam: o “risco da imobilidade eterna, madame, pelo perigo de eu mesmo permanecer para sempre aqui, igualmente imóvel, congelado em inúteis delicadezas enquanto tudo ou

²⁵ ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 23.

²⁶ PIRES, Andréia Alves. O estranho estrangeiro e a poética do vestígio em “Bem longe de Marienbad”, *Revista Literatura em Debate*, v. 1, n. 1, 2007, p.8.

nada ou apenas qualquer coisa, mesmo insignificante, se agita e move e se perde em outro lugar”²⁷.

Esse aspecto toca no ponto central do conto: a condição de exilado do personagem-narrador se deve à impossibilidade do enraizamento, ao constante estado de transitoriedade em que ele escolhe permanecer. Ele escolhe o encontro não planejado com K, inclusive a possibilidade de nunca vir a encontrar K, a criar raízes num lugar qualquer. A situação planejada por ele envolve um desencontro entre o sonho romântico permanentemente anunciado de encontrar a pessoa amada e a ausência completa de planejamento para esse encontro: um ir sem avisar, sem saber o endereço, sem saber se K estará lá, sem ter ideia se K deseja vê-lo. Trata-se de uma busca que na verdade vem de longo tempo, parece uma busca imemorial e ao mesmo tempo imaterial: “Tenho que ir em frente ao encontro de K, nesta ou em qualquer outra cidade do Norte ou do Sul, da Europa ou da América”²⁸. Aqui, a busca parece mais importante do que propriamente encontrar a pessoa amada. K, na verdade, parece um ponto de convergência de sentimentos projetado sempre à frente para que o personagem-narrador siga em seu encalço. K é o elemento sempre ausente que mantém na estrada o protagonista. “Tudo e cada coisa em qualquer lugar lembrará sempre e de alguma maneira outra coisa num lugar diverso, portanto é inútil me deter e sigo em frente.”²⁹

Como a busca é o elemento fundamental, ele passa então a descrever o caminho que leva do hotel até o endereço encontrado pela recepcionista, um caminho deserto e noturno, cuja solidão é interrompida apenas pelo som dos passos daquele que parece ser o homem velho manco da estação. O caminho é percorrido graças a um mapa fornecido pela recepcionista, o que não impede que ele se perca vez ou outra. Isso, no entanto, não importa diante da expectativa, que saberemos frustrada, de encontrar K. Avenue de la République, Hôtel de Ville, rue General De Gaulle, a igreja de tijolos expostos, boulevard René Coty: eis o trajeto chuvoso e noturno percorrido pelo protagonista.

²⁷ ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 24.

²⁸ *Ibidem*, p. 25.

²⁹ *Ibidem*, p. 25.

Exílio, segundo o conto, é busca, não importa em que terríveis condições ela tenha que se dar.

O transitar solitário por uma cidade estranha, chuvosa e deserta depois da meia-noite traz à memória do protagonista a imagem de Sarajevo, guerra contemporânea do conto. Como se a cidade tivesse sido evacuada, ele pensa em sirenes e clarões, estilhaços que atingem crianças: “A mochila pesa. O vento corta a cara: Sarajevo, gemo, como se estivesse lá e fosse eu”³⁰.

O cenário noturno da busca solitária por K não é única imagem da cidade que remete ao conflito. A recorrência com que ele percebe a presença do homem manco, de casaco xadrez branco e preto (na estação, ao longo do trajeto, em frente ao edifício de K durante a noite, em frente ao edifício de K na manhã seguinte, novamente na estação no momento da partida) constrói uma espécie de duelo entre o estrangeiro perdido e o membro nativo que o persegue sem deixar claras as suas intenções. De forma um tanto diversa, a própria cena das enguias se afigura como uma espécie de representação do conflito enfim travado entre a conformidade e a permanência, de um lado, e a mobilidade e a busca, de outro.

Exílio, segundo o conto, é confronto.

Assim como se imagina em meio à guerra em Sarajevo, o protagonista por vezes se confunde quanto aos ruídos da cidade deserta e não sabe sequer se está sendo seguido pelo homem da estação ou se está ouvindo o eco de seus próprios passos e com isso aprofundando sua fantasia. A tensão da cena se agudiza à medida que ele se aproxima do possível apartamento de K. A fantasia do reencontro vai ganhando corpo e ele se apega ao roteiro dessa cena que, por sua vez, se afigura como um chegar à casa, ao porto seguro, como um afastamento da condição de exilado:

[...] prefiro olhar para cima em busca das janelas iluminadas atrás das quais K possa estar sentado, escrevendo ao lado de um cálice de calvados ou remi-martin, assistindo a qualquer programa exótico na televisão sobre as serpentes domésticas do Daomé, ou as rumbas catalãs entrecortadas por *ay! ay! ay!* pungentes, e ouvindo então o movimento embaixo, abra uma fresta para espiar o navio que chega, e de repente me veja parado aqui embaixo, à sua procura, e sorria um sorriso que

³⁰ ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p. 24

não verei, porque está muito alto e a luz que chega por trás não ilumina seu rosto, apenas seus contornos, mas de qualquer forma acene para mim, largamente, braço erguido contra o céu, para que eu suba sem demora ao encontro dele.³¹

E, portanto, é por contraste que o espaço externo, agora uma zona portuária pontilhada de navios que aguardam o levante da ponte para poderem passar, torna-se mais amedrontador.

Exílio segundo o conto é “loucura, ilusão, delírio”³², e por isso é também vulnerabilidade.

A chegada ao edifício é tomada pela fantasia sobre o encontro que poderia estar prestes a se realizar. Mas ninguém abre as janelas nem as cortinas, nem olha pela janela, nem o chama para subir. Ele toca inúmeras vezes a campainha do apartamento, mas ninguém responde. Surpreendentemente, tanto a porta do edifício quanto a porta do apartamento estão abertas e o protagonista adentra o espaço pessoal de K, espaço em que, “flutuando inconfundível na penumbra varada somente pelas luzes do porto além das janelas fechadas – como se eu fosse um animal, e ele outro – posso sentir perfeitamente nesse espaço o cheiro do corpo vivo de K”³³. Mas K não está no apartamento e não será encontrado em nenhum momento do conto.

Exílio, segundo o conto, é frustração.

A permanência do personagem-narrador no apartamento de K é um capítulo à parte. Esse período de permanência é certamente o ápice do conto. É o momento em que o protagonista tem a oportunidade de se acercar do universo íntimo de K sem, no entanto, encontrar-se com K, ou seja, sem chegar ao encontro que poria fim à sua busca. Ele cruza a porta destrancada que leva ao apartamento escuro, tira os sapatos e a jaqueta, aguarda que seus olhos se habituem à escuridão para ir descobrindo, cômodo por cômodo, o universo pessoal de K: a disposição da mobília, suas escolhas musicais, preferências literárias, a forma como arruma a cama, a gaivota visitante que estaciona no parapeito da cozinha de K.

³¹ ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 26.

³² *Ibidem*, p. 25.

³³ *Ibidem*, p. 27.

A suposta proteção oferecida pelo apartamento de K não é, contudo, impermeável. A janela do apartamento oferece uma vista da cidade noturna, molhada pela chuva fina. De dentro do apartamento tem-se uma inversão de atmosfera: a chuva que não molha, mas gela, já não alcança o protagonista e o homem manco só pode observá-lo de longe, mas a imagem dos navios que partem lembra a impossibilidade de permanecer. Trata-se de uma construção antinômica no texto: o mesmo apartamento que protege e acolhe, que é uma extensão de K, dá vistas para o porto de onde partem os navios que, como o protagonista, precisam partir.

Desvendando o apartamento, o protagonista não encontra aquilo que procura, aquilo que talvez o tirasse de sua condição de estrangeirismo, mas encontra no recôndito da casa algum apaziguamento para a sua dura experiência de exilado: ao alcançar o último quarto que tem a porta fechada, vê crescer a esperança de que ali finalmente esteja K. O que lhe vem à mente é arrumar os cabelos antes do encontro tão sonhado e a melodia melancólica de uma antiga cantiga de roda. É uma memória infantil, morna e aconchegante, uma lembrança que vem antecipar o calor afetuoso dos próximos minutos, talvez nos braços de K. Abrindo a porta ele encontra a cama feita. Busca pelo cheiro de K entre os lençóis e encontra apenas cheiro de roupa limpa. Embrulha-se nos lençóis de K e adormece sorrindo sem nenhuma alegria. É uma cena de completo confronto com o cenário do conto até o momento: aqui temos a memória involuntária da infância, a proteção do frio, o acolhimento do sono e a confissão de estar finalmente cansado:

Estou tão cansado, minha cabeça estala com passos mancos, estações desertas, enguias sinuosas, ruas vazias, chuva miúda, vento gelado, códigos celtas, gaivotas brancas, canções antigas. [...] Dorme menino, repito no escuro, o sono também salva. Ou adia.³⁴

Exílio segundo o conto é cansaço e é a insistência da memória.

O dia amanhece e “há um céu resplandecente lá fora”³⁵. Há aqui uma brusca ruptura para com a atmosfera noturna e chuvosa da véspera, mas

³⁴ ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 31.

³⁵ *Ibidem*, p. 31.

a cidade vista da janela permanece estrangeira e K continua ausente, o que equivale a dizer que, no que se refere aos elementos definidores da condição de exilado do protagonista, tudo permanece em seu lugar. Ele faz de dia o trajeto invertido que percorrera, tateante, na noite anterior, averiguando que tudo continua exatamente no mesmo lugar: o apartamento continua vazio, vazio de K. Ele permanece saboreando o apartamento por alguns instantes, prepara um café com água fervente da torneira, observa o porto enquanto fuma um cigarro na sacada e diz estar completamente sereno, “estou quase feliz enquanto procuro as botas, a jaqueta e a mochila no corredor da entrada”³⁶. A decisão vem de chofre: deixar Saint-Nazaire, voltar ao movimento, não se entregar à paralisia, não permitir que se criem raízes. Em hipótese alguma cogita a possibilidade de esperar por K. O ímpeto é sempre o do movimento. “Na estação certamente há trens para toda parte e a qualquer hora.”³⁷ A justificativa é não permanecer onde K não está, mas o ímpeto pelo movimento é ainda mais profundo. Ele poderia passar toda uma vida em busca de K e isso não seria um problema para além das dificuldades que a condição de exilado necessariamente impõe. Se, como aponta Said, o exilado agarra-se “à diferença como uma arma a ser usada com vontade empedernida, [...] e insiste ciosamente em seu direito de se recusar a pertencer a outro lugar”³⁸, este tipo de autoexilado que não encontra paragem em canto nenhum, recusa-se a pertencer a qualquer lugar. É um exilado de todas as partes, ou, como diria novamente Álvaro de Campos, “transeunte inútil de ti e de mim, estrangeiro aqui como em toda parte”³⁹.

Segundo o conto, o exílio é mandatório.

Prestes a deixar o apartamento, o protagonista se lembra do escritório e recua, volta para ver o que havia na pasta roxa sobre a mesa que observara na véspera. Lá deve estar o mapa. Um mapa para K, possivelmente. O conto se demorará longamente nas descobertas que o protagonista fará, saboreando cada item contido nessa pasta que traz

³⁶ ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 33.

³⁷ *Ibidem*, p. 33.

³⁸ SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 98.

³⁹ CAMPOS, Álvaro de. *Álvaro de Campos – livro de versos*. Organização, transcrição, introdução e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa, Referência/ Estampa, 1997, p. 225.

escrito na capa "*Journal d'une ville sinistrée*". Como epígrafe, um texto de Reinaldo Arenas que trata precisamente da condição de desterro:

Aún no sé si este es el sitio donde yo pueda vivir. Talvez para un desterrado – como la palabra lo indica – no haya sitio en la tierra. Solo quisiera pedirle a este cielo resplandeciente y a este mar, que por unos días aún podré contemplar, que acojan mi terror⁴⁰.

Exílio, segundo o conto, é portar um terror.

A coleção de itens contidos na pasta roxa é uma elegia, ainda que fragmentária, ao desterro. Dela constam uma espécie de oração em francês a Nossa Senhora das Marés (forma de exaltação litúrgica da mobilidade, dos fluxos):

*Notre-Dame des Flots,
les flots montants de la tendresse.
Notre-Dame de flots tranquilles,
l'abondance coulant à flots
et le cœur remis à flot.
Le flot débordant de la joie,
le soleil entrent à flots
et le paix à grands flots.*⁴¹

Ali também se encontra um trecho copiado à mão por K da "Ode Marítima", de Álvaro de Campos, possivelmente a maior glorificação da vida marítima feita por Fernando Pessoa, vida vivida no mar que parece ser, em sua cultura, uma espécie de vocação do seu povo português, como ele bem define em inúmeras passagens de sua obra. No interior da pasta roxa, serviria ao mesmo propósito uma pletora de poemas do próprio Álvaro de Campos – "Lisbon revisited de 1923", "Lisbon revisited de 1926", "Vai pelo cais fora um bulício de chegada próxima", "A casa branca a nau preta" – ou, ainda, do poeta ortônimo, o celebradíssimo *Mensagem*, que apresenta Portugal de costas para a Europa fitando o Atlântico nos seguintes termos:

A Europa jaz, posta nos cotovelos,
De Oriente a Ocidente já, fitando

⁴⁰ ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 34.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 35-6.

[...]

Fita, com olhar sfíngico e fatal,
O Ocidente, futuro do passado.
O rosto com que fita é Portugal.⁴²

O trecho escolhido pelo autor é da Ode Marítima, poema que serve à sua estratégia narrativa num duplo sentido: de um lado, trata-se mesmo de uma ode a uma vida sem paragem, uma vida nômade. De outro lado, ressalta o desejo sexual provocado por essa figura transeunte, e não de qualquer transeunte, mas daquele exaltado pela força física e pela brutalidade:

Ó meus peludos e rudes heróis da aventura e do crime!
Minhas marítimas feras, maridos da minha imaginação!
Amantes casuais da obliquidade das minhas sensações!
Queria ser aquela que vos esperasse nos portos, a vós, odiados amados do seu sangue de pirata nos sonhos!⁴³

O interessante aqui é que o trecho selecionado para figurar entre as notas de K não se refere só à vida marítima, mas à vida do marinheiro, e a apresenta como uma espécie de declaração de desejo expresso sobretudo na expressão “maridos da minha imaginação”⁴⁴. E, ao selecionar um trecho que sugere um desejo sexual pela figura do marinheiro, é o aspecto rústico e violento que se destaca: “rudes heróis da aventura do crime, minhas marítimas feras [...] queria ser aquela que vos esperasse nos portos, a vós, odiados amados do seu sangue de pirata nos sonhos!”⁴⁵.

O aspecto violento que caracteriza o marinheiro como amante é reforçado por outro item da pasta de K: a descrição de uma cena do filme *Querelle*, dirigido por Rainer Werner Fassbinder e lançado em 1982. O filme, por sua vez, é baseado na novela *Querelle de Brest*, de Jean Genet, escrita em 1947. A mesma letra cursiva característica de K transcreve a cena em que o protagonista Querelle perde uma aposta para outro personagem e o

⁴² PESSOA, Fernando. *Mensagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 19.

⁴³ CAMPOS, Álvaro de. *Álvaro de Campos – livro de versos*. Organização, transcrição, introdução e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Referência/ Estampa, 1997, p. 115.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 115.

pagamento é manter com ele uma relação sexual. Toda a cena é revestida pela ironia a respeito de quem teria de fato ganhado a aposta.

Somadas a “Ode marítima” e a cena de *Querelle*, sobra para o leitor a ideia de um universo erótico alimentado pelo imaginário em torno dessas figuras ásperas, transitórias e violentas que são os homens do mar.

Exílio, segundo o conto, é violência.

Finalmente, já de saída, o protagonista encontra uma nota de K que ressignifica o eixo condutor da narrativa contada até aqui:

Este é o trigésimo dia. O ciclo está completo e não encontrei o Leopardo dos Mares [sabermos mais tarde que o protagonista tem um leopardo que pula 7 ondas tatuado no braço]. Já não sei ao certo se alguém me contou, se leram nas cartas, nas runas, mas estava certo de que ele estaria aqui e só por isso vim. Procurei-o no porto, nos cafés, na praia, pelas esquinas e barcos. Olhei tudo e todos muito atentamente [...] Sem ele não vejo sentido em continuar nesta cidade. Que todos me perdoem, mas escrever agora é recolher vestígios do impossível. Para encontrá-lo, e isso é tudo que me importa, eu parto.⁴⁶

A carta de K é datada do dia em que o protagonista chega a Saint-Nazaire e deixa claro para o leitor que estamos diante de uma busca cíclica, portanto infinita, de um pelo outro. Dois desterrados, dois transeuntes presos na necessidade permanente de encontrar algo que está também em constante movimento.

O protagonista deixa tudo como encontrou, pega apenas um envelope que encontra no último momento e parte para a estação de trem. No passo seguinte, ele se vê novamente na estação quase deserta, para em seguida ocupar um vagão quase vazio. Ele tira a jaqueta e acaricia o braço onde está tatuado o leopardo marinho, abre o envelope que levou consigo ao deixar o apartamento de K e lá encontra transcrito um trecho da canção “Marienbad”. A música, no entanto, não parece ter ligação evidente com o filme *Ano passado em Marienbad*. Essa ligação parece ser feita pelo próprio conto: o filme como narrativa de um desencontro atávico, como é esse entre K e o protagonista, assim como o trecho mencionado da canção:

⁴⁶ ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 39.

Je me souviens de vous
Et de vos yeux de jade,
Là-bas, à Marienbad,
Là-bas, à Marienbad.
Mais, où donc êtes-vous?
Avec vos yeux de jade
Si loin de Marienbad,
Si loin de Marienbad.⁴⁷

Exílio, segundo o conto, é desencontro.

Tanto o filme quanto a canção e o poema mencionam o desencontro, que é a natureza da relação entre os dois personagens. Ele parte, ouvindo a música Marienbad no walkman, acariciando o desenho de sua tatuagem no envelope retirado da casa de K. “Prende os olhos no caminho para não perder a paisagem e parece estar de volta à sua condição” de escolha: a de transeunte.

Atando nós

Solidão, ferida, provisório, desconhecido, impossibilidade de ver com clareza, renúncia da morte, busca, confronto, loucura, ilusão, delírio, frustração, cansaço, insistência da memória, mandatário, o portar um terror, violência, desencontro: a complexidade do conto não poderia deixar de se exprimir numa concepção igualmente complexa de exílio.

Cumpre reconhecer a mecânica dialética dessa concepção, que reúne, em sua dimensão mais evidente, solidão, ferida, confronto, frustração, terror e violência. Num aporte que ultrapassa esse lado negativo, restritivo e opressivo, o conto explora as possibilidades libertadoras que se combinam com os atributos mencionados acima: há que se conceber um espaço por definição provisório para que as possibilidades de imaginação do encontro sejam sistematicamente renovadas. O desconhecido e a impossibilidade de se ver com clareza não são, no conto, pontuados como marcas de sofrimento, mas como condição indutora da liberdade. Daí que se possa aventar uma relação de sinonímia entre exílio e recusa da morte, não só de uma morte física e

⁴⁷ ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 41.

engendrada pela violência, da qual grande parte dos exilados busca escapar, mas de uma morte simbólica, experimentada pelo encontro definitivo com os objetivos, enfim alcançados. Eis o universo em que faz sentido conceber uma busca ansiosa por alguém que não se pretende encontrar. O desejo volta-se primordialmente para o gesto da busca. Nesse sentido, desencontro, desconhecimento, provisoriedade parecem pertencer, no universo semântico do conto, ao refúgio habitado também pela liberdade. Em verdade, e como se fossem condições desta última.

A dinâmica narrativa do conto age, portanto, como um solvente do possível caráter uníssono da noção de exílio, e o faz na medida em que funda uma dualidade entre atributos, então pertencentes a universos opostos: restrição, terror e frustração, de um lado, memória, desvendamento, liberdade, de outro. Ambos os universos não operam de maneira estanque, ao contrário, definem-se mutuamente em razão de seus contrastes, oferecendo ao leitor uma experiência densa, complexa e intrincada disso que se apresenta como o exilar-se de alguém.

Bibliografia

ABREU, Caio Fernando. *Estranhos estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CAMPOS, Álvaro de. *Álvaro de Campos – livro de versos*. Organização, transcrição, introdução e notas: Teresa Rita Lopes. Lisboa: Referência/Estampa, 1997.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos III: Estética – Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, pp. 264-98.

GINZBURG, Jaime. Exílio, memória e história: notas sobre “Lixo e Purpurina” e “Os sobreviventes” de Caio Fernando Abreu. *Revista Literatura e Sociedade*, São Paulo, v. 10, n. 8, pp. 36-45, 2005.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Trilogia da paixão*. Porto Alegre: L&PM; Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

MAGRI, Milena Mulatti. *A ficção na pós-ditadura: Caio Fernando Abreu, Bernardo Carvalho e Milton Hatoum*. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

PESSOA, Fernando. *Mensagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PIRES, Andréia Alves. O estranho estrangeiro e a poética do vestígio em “Bem longe de Marienbad”, *Revista Literatura em Debate*, v. 1, n. 1, 2007.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOUZA, Thais Torres de. “Bem longe de Marienbad”: uma leitura da ausência em conto de Caio Fernando Abreu. *Revista Opiniões*, São Paulo, n. 6-7, pp. 96-104, 2015.

Crítica da contemporaneidade

Ideias em fluxo: imaginação política e intelectual na *Présence Africaine* (1950-1960)¹

Raissa Brescia dos Reis²

Resumo: Neste artigo, apresenta-se, tendo como ponto de partida artigos, dossiês e editoriais da *Présence Africaine* do final da década de 1950 e do início dos anos de 1960, um fluxo de ideias políticas que foi central para o debate intelectual e político no continente africano e em outras regiões do planeta. Como veículo da imaginação dos futuros Estados africanos e também de sua inserção em projetos políticos coletivos, pan-africanos certamente, mas ao mesmo tempo terceiro-mundistas, a *Présence Africaine* é aqui considerada fonte privilegiada para compreender agendas e movimentos de solidariedade internacionais que visaram ao rompimento de lógicas imperiais e assimétricas do poder. Seguindo alguns sentidos desse imbricado fluxo, que se distribuem ao longo do espaço e também do tempo, o objetivo é duplo: compreender a projeção de futuros possíveis e conectados e entendê-los como ideias e conceitos políticos vividos no século XX que procuraram fomentar novos eixos de protagonismo político e epistemológico.

Palavras-chave: História da África; História Intelectual; Independências africanas; Terceiro Mundo; *Présence Africaine*.

¹ Este artigo é uma adaptação e um desenvolvimento do trabalho resultante da pesquisa de doutorado em História, entre 2014 e 2018, com vinculação à Universidade Federal de Minas Gerais e à Université de Bordeaux – Montaigne.

² Professora adjunta de História da África no Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutora e mestre em História Social da Cultura pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais e doutora em História Moderna e Contemporânea pela Université de Bordeaux – Montaigne. OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-0147-6871>. E-mail: rah.brescia@gmail.com.

IDEAS IN MOVEMENT: POLITICAL AND INTELLECTUAL IMAGINATION IN PRÉSENCE AFRICAINE (1950-1960)

Abstract: This paper is an investigation of the political ideas movement that was central to the intellectual and political debate in Africa and in other regions of the planet in the post-World War II context. Taking as starting point *Présence Africaine* late 1950s and early 1960s articles, dossiers, and editorials, this study aims to address the configuration of an intricate network and heteronomic political space within then called Third World. As a vehicle for the imagination of future African States and also for their insertion in collective political projects, pan-African certainly, but also in a Third World dimension, *Présence Africaine* is here considered a privileged source for understanding international solidarity agendas and movements that aimed the breaking of imperial and asymmetrical logics of power. Following some directions of this intertwined network, which are distributed over space and time, the objective is twofold: to understand the projection of possible, connected futures; and to acknowledge these projects as political concepts that organized the action and worked as the substrate to foster new axes of political and epistemological protagonism.

Keywords: African History; Intellectual History; African Independencies; Third World; *Présence Africaine*.

Introdução

A *Présence Africaine* foi fundada em 1947 como revista pelo senegalês Alioune Diop (1910-1980) e endossada em seus primeiros números por uma ampla lista de patronos e editores formada por nomes como Michel Leiris (1901-1990), Paul Rivet (1876-1958), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960), Paul Hazoumé (1890-1980), Léopold Sédar Senghor (1906-2001) e Aimé Césaire (1913-2008). Além dessas figuras iniciais, ao longo da década de 1950 os nomes de Christiane Yandé Diop e de Iwiyé Kala-Lobé se tornam referências contínuas em documentações institucionais e editoriais da revista.³

³ Apesar de seu importante papel como editora e diretora da *Présence Africaine*, Yandé Diop tem sua atuação profissional muitas vezes considerada pela bibliografia como

A partir de 1949, a *Présence Africaine* tornou-se também uma editora⁴ e, em 1956, um veículo da Société Africaine de Culture (SAC). Seu papel para a formação e a difusão de uma imagem do intelectual negro em meados do século XX foi de destaque. Como herdeira do movimento negritudiano, procurou colocar em prática a ideia da construção de um “novo humanismo”, aberto ao contributo dos povos negros na criação da modernidade.⁵ E, mesmo mantendo esse papel de crítica, em grande

tendo sido iniciada somente após a morte de Alioune Diop, em 1980. No entanto, seu nome substitui o de Alioune desde o número 5 da Nouvelle Série, publicado ainda em 1955, no papel de “gerente” (gérante) ou de “diretora-gerente” (directrice-gérante). O nome de Kala-Lobé também aparece muitas vezes em fontes institucionais, principalmente naquelas referentes à organização de eventos, como o II Congresso de Escritores e Artistas Negros, realizado em 1959, em Roma, na Itália, no entanto o jornalista não figura com centralidade na bibliografia sobre a revista. Sabe-se, por outro lado, que Iwiyé Kala-Lobé era meio-irmão materno de Yandé e de David Diop, e, portanto, cunhado de Alioune Diop. PRÉSENCE Africaine, Maison d’édition, site. Disponível em: <<http://www.presenceafricaine.com/info/8-maison-d-edition>>. Acesso em 5 de setembro de 2018; e LE QUOTIDIEN. Hommage à David Diop, Le Quotidien, 30 ago. 2017. Disponível em: <<https://www.lequotidien.sn/hommage-a-david-diop/>>. Acesso em 5 de setembro de 2018.

⁴ Em 1962, a *Présence Africaine* se tornou também uma livraria que, segundo Sarah Frioux-Salgas, assumiu a tarefa de, para além de publicar, disponibilizar um grande número de obras acerca do continente africano e do mundo negro diaspórico. FRIOUX-SALGAS, Sarah. *Présence Africaine. Une tribune, un mouvement, un réseau, Gradhiva*, Paris, n. 10, pp. 4-21, 2009.

⁵ Ainda em 1935, no jornal *L’Étudiant Noir*, Léopold Sédar Senghor chama de “humanismo novo” um “humanismo negro” fundado pela unidade renovadora entre o “espírito sensual”, que seria uma característica “negra”, e o espírito da empiria e da técnica, “europeu”. Uma forma mais acabada desse ponto foi trabalhada pelo autor também em 1939, em seu “O contributo do homem negro”. A Négritude senghoriana, fundamentada na capacidade que o negro teria de “assimilar sem ser assimilado”, seria uma representação deste “humanismo novo”. Senghor afirmava, em diálogo com o pensamento francês católico no entreguerras: “Ei-nos, no cerne do problema humanista. Trata-se de saber ‘qual a finalidade do homem’. Deverá encontrar apenas em si a solução, como o pretende Guéhenno, segundo Michelet e Gorki? Ou o Homem só é verdadeiramente homem quando se supera para encontrar a sua realização fora de si e mesmo do Homem? Trata-se, efetivamente, como diz Maritain, na senda de Scheler, de ‘concentrar o mundo no homem’ e de ‘alargar o homem ao mundo’” (SENGHOR, Léopold Sédar. *O contributo do homem negro* (1939) In: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem: textos*

medida, cultural e centrado em sua relação constitutiva com os campos intelectuais oeste-africano e francês, transformou-se em arena de debates e de “heterotopia”⁶ de práticas que fundamentavam as mobilizações e os projetos políticos sobre o futuro da África, em especial do Oeste africano, e do Terceiro Mundo, ao longo das décadas de 1950 e 1960. Não por acaso, vários de seus posicionamentos nesse período são elencados até hoje como construtores de um campo de enunciação e de emancipação muitas vezes apropriado por grupos da sociedade civil organizada na América, na Europa e na África.

Neste artigo, pretende-se investigar, tendo como ponto de partida artigos, dossiês e editoriais da *Présence Africaine* do final da década de 1950 e do início dos anos de 1960, um fluxo de ideias políticas que foi central para o debate intelectual e político no continente africano e em outras regiões do planeta. Como veículo da imaginação dos futuros Estados africanos e também de sua inserção em projetos políticos coletivos, pan-africanos certamente, mas ao mesmo tempo terceiro-mundistas, a *Présence Africaine* é aqui considerada fonte privilegiada para compreender agendas e solidariedades internacionais que visaram ao rompimento de lógicas imperiais e assimétricas do poder. Seguindo alguns sentidos desse imbricado fluxo, que se distribuem ao longo do espaço e também do tempo, o objetivo é duplo: compreender a projeção de futuros possíveis e conectados e entendê-los como ideias e conceitos políticos vividos no século XX.

anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 79.) No humanismo novo de Senghor, a centralidade da comunhão homem-coisa, que o autor enxerga como um fator formativo das ditas “culturas negras” e de uma “fisiopsicologia do negro”, marca uma ruptura e uma crítica da razão instrumentalista europeia. (PRÉSENCE Africaine, Paris, n. 8-9-10, junho-novembro 1956, p. 215).

⁶ Referência ao conceito desenvolvido por Michel Foucault que aponta para espaços que se constituem como dimensões da sociedade imaginadas a partir de regras e projetos diversos daqueles que comporiam sua organização normalizada. Diferente da “utopia”, vista como irreal, a heterotopia pode ser entendida como a manifestação concreta e passível de análise social da imaginação social desviante. Segundo o filósofo francês, “elas têm o papel de criar um espaço de ilusão que denuncia como mais ilusório ainda qualquer espaço real” (FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*, vol. III – *estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 437).

Nesse sentido, recorre-se muitas vezes aos termos Terceiro Mundo e terceiro-mundismo, tendo em vista seu uso nas fontes e sua integração ao contexto estudado como conceitos políticos e também articuladores de repertórios e de práticas intelectuais. Geralmente, o primeiro registro do termo Terceiro Mundo, ao lado de seus correlatos, Primeiro Mundo e Segundo Mundo, é creditado a Alfred Sauvy, no artigo intitulado “Trois mondes, une planète”, de 1952. No texto, o Terceiro Mundo é comparado ao Terceiro Estado, protagonista na Revolução Francesa no final do século XVIII. Apesar de representada como passiva e quase dormiente diante das manobras do Ocidente capitalista e do Oriente soviético, o texto alertava para o potencial irruptivo dessa porção do mundo. Aqui, no entanto, nos interessa menos a heterodenominação e mais as apropriações realizadas a partir dessa percepção da geopolítica internacional cindida do pós-Segunda Guerra Mundial.⁷

O uso de Terceiro Mundo se dá, pois, como “categoria nativa”, à luz da reflexão do historiador Frederick Cooper, em *Colonialism in question*, de 2005, que propõe atenção aos conceitos criados no interior das temporalidades estudadas como forma de evidenciar as especificidades de apropriações, negociações e disputas então vigentes⁸. Dessa forma, embora o conceito tenha sido alvo de várias críticas no final do século passado devido às ambiguidades nele encerradas desde seu primeiro uso registrado,⁹ tratou-se de uma “categoria nativa” a partir da qual foram questionados, negociados, apropriados, transformados e construídos projetos de organização global, para além do eixo Norte.

⁷ SAUVY, Alfred. Trois mondes, une planète, *Vingtième Siècle: revue d'histoire*, n. 12, pp. 81-3, 1986, cit. p. 83.

⁸ COOPER, Frederick. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2005, p. 18.

⁹ Destaco aqui o trabalho de Carl Pletsch sobre o essencialismo envolvido no termo Terceiro Mundo e, mais amplamente, na teoria dos três mundos que se espalhou durante as décadas posteriores à Segunda Guerra Mundial, por seus efeitos nocivos à percepção da diversidade e da dimensão relacional das identidades e das negociações entre indivíduos e coletividades. Ver PLETSCHE, Carl. The three worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975, *Comparative Studies in Society and History*, 23, pp. 565-90, 1981.

As linhas de atuação do intelectual africano delineadas na *Présence Africaine* (1950-60)

Desde o ano de 1957, quando Gana sai oficialmente da tutela inglesa,¹⁰ e de forma ainda mais contundente depois de 1960, quando dezessete países se tornaram independentes na África,¹¹ a *Présence Africaine* concentrou-se em traçar as principais frentes do esforço de construção dos novos Estados que surgiam. Era preciso garantir que a independência política se estabelecesse de maneira sólida e definitiva. Nesse momento, a percepção de que grandes perigos rondavam os territórios africanos, mesmo após sua emancipação oficial, emerge como uma urgência.

No editorial do número 37 da revista, assinado coletivamente com a sigla PA, de 1961, intitulado “Notre avenir” (Nosso porvir), a pergunta era feita diretamente: “Que veut l’Afrique?” (O que a África quer?).¹² O texto descrevia os principais pontos de preocupação da *Présence Africaine* no pós-1960. Antes de qualquer conclusão sobre os caminhos a tomar, a publicação destacava que grande parte da África passava ainda pelo mal do colonialismo em suas diversas formas, mal que a conquista da liberdade política em grande parte dos países oeste-africanos não deveria mascarar:

[...] Angola, África do Sul, Congo, Quênia, Argélia.... Esses povos são a ponta da consciência africana. Eles exigem de todos nós uma solidariedade ativa. Eles nos impedirão de cochilar, vítimas de uma libertação fácil, ou das seduções ou pressões exercidas pelas ambições estran-

¹⁰ A *Présence Africaine* publicou número especial sobre a independência de Gana em 1957. Nesse número 12 da revista, intitulado “Hier Gold Coast, Aujourd’hui Ghana” (Ontem Costa do Ouro, hoje Gana), o editorial “Freedom and Justice” (Liberdade e Justiça), com título em inglês em referência ao discurso de Kwame Nkrumah no dia da oficialização da independência do país oeste-africano, destacou o acontecimento como um marco dos novos tempos que se abriam para a história africana (*PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 12, fevereiro-março 1957, p. 3). Todos os trechos citados aqui, dessa e de outras fontes, bem como de obras estrangeiras, do espanhol, francês e inglês, são de tradução da autora.

¹¹ Alto Volta (atualmente, Burkina Faso), Camarões, Chade, Costa do Marfim, Daomé (atualmente, Benim), Gabão, Madagascar, Mali, Mauritânia, Níger, Nigéria, República Centro-Africana, República Democrática do Congo, República do Congo, Senegal, Somália e Togo.

¹² *PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 37, 2º trimestre 1961, p. 3.

geiras. Essa África ensanguentada amadurece, no calor do combate, sua experiência política e cultural. Ela constrói os fundamentos da solidariedade africana. Ela prova, mais que qualquer um, quanto a unidade africana é um imperativo para nossa segurança.¹³

Segundo o argumento, em uma comparação com outras formas de rompimento do poder colonial, a via negociada e institucionalizada das liberações no Oeste africano de expressão francesa no final da década de 1950, espaço com o qual a revista possuía forte ligação, poderia levar a uma acomodação política. Esse posicionamento geraria uma cisão em relação ao restante da África, que lidava diretamente com conflitos armados naquele momento, como Argélia e Angola; com a continuidade da intervenção de ex-metrópoles, como no caso do Congo de Patrice Lumumba; ou com a manutenção de elites colonialistas e racistas mesmo diante da independência formal, como na África do Sul com a política do *apartheid*. Era preciso manter os laços da solidariedade africana e permanecer em busca do que o texto nomeia como “segurança”. O exemplo e a lição vinham dessa outra África que ainda se encontrava em plena luta, e os objetivos eram claros: “independência e unidade”.

Essa África que sangra está mobilizada, e a mobilização pelo mal-estar é uma escola de virtude política e cultural. Ela acelera a maturidade e funda a confiança em si mesma. Ela alerta e educa a consciência dos outros. Ela esvazia as estruturas sociais arcaicas e estéreis, e edifica os verdadeiros equilíbrios sociopolíticos na sociedade. Ela revela as justas relações entre comunidades humanas. Ela dinamiza e reaviva a fé e a inventividade culturais. Ela ensina os imperativos políticos de nossa segurança: independência e unidade.¹⁴

A luta deveria ser contra o “colonialismo econômico” que não sucumbia mesmo após o fim da dominação política oficial. A essa forma do regime seria possível também chamar de “neocolonialismo”. E a posição a ser tomada para superar mais esse obstáculo para o futuro do continente deveria partir da busca de soluções específicas para a situação econômica que a África dividia com o restante do Terceiro Mundo.

¹³ *PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 37, 2º trimestre 1961, p. 3.

¹⁴ *Ibidem*, p. 3.

É principalmente depois da independência política que notamos a natureza do colonialismo econômico (chamado, às vezes, de neocolonialismo) cuja natureza é a de se agarrar à manutenção da dominação do capitalismo ocidental sobre nossos países.

Isso quer dizer que nossa vocação é nos integrarmos ao bloco do Leste? [...]

Mas nós sabemos que se devêssemos recorrer ao socialismo, seria a um socialismo próprio ao Terceiro Mundo, nascido de nossas necessidades, de nossa experiência e expressado na linguagem de nossos povos e de nossa luta. Seria utópico e perigoso confiar cegamente nosso destino somente à experiência e à autoridade dos ocidentais do leste e do oeste. Pois toda grande potência (país que foi além de um limiar de equilíbrio com o Terceiro Mundo) desenvolve uma vocação colonialista de anexação dos fracos em prol de sua tática e de seus objetivos imediatos mais importantes.¹⁵

Antes de qualquer medida, o lugar do continente no mundo precisava ser entendido. De certa forma, a especificidade econômica africana era vivida também por uma ampla parte do globo e isso deveria ser usado para minimizar os efeitos de sua marginalização. A solidariedade com os países que compartilhavam as dificuldades políticas e o histórico de colonização em seus distintos momentos e facetas podia ser um meio de evitar a entrega desprevenida aos novos poderes em conflito. Não se alinhar a nenhuma das potências que simbolizavam e concentravam as polaridades internacionais durante a Guerra Fria era descrito como um lema diante da tendência colonialista que todas as grandes nações possuiriam quando em contato com suas congêneres menores e mais fracas política e economicamente. O “colonialismo econômico” era um perigo iminente.

Outro exemplo da pressão que esses temores exerciam sobre os conteúdos da *Présence Africaine* está no editorial do número 40, também assinado com a sigla PA, intitulado “Salut à l’Algérie indépendante” (Saudação à Argélia independente), publicado em 1962, em homenagem à independência da Argélia. Nesse caso, é notável o tom de apreensão mesmo diante da euforia da conquista. A ocasião era considerada uma vitória para todo o continente. O povo argelino deveria ser reconhecido

¹⁵ PRÉSENCE Africaine, Paris, n. 37, 2º trimestre 1961, p. 4.

por sua própria libertação, mas não apenas, pois sua luta teria, “se não provocado, ao menos acelerado singularmente o ritmo da descolonização na África Negra”¹⁶. Segundo o texto, o evento deveria ser comemorado como mais um passo para a realização da “descolonização total da África, de Argel ao Cabo”¹⁷.

O pequeno artigo não deixava de apontar, porém, que a empreitada não estava terminada para a África. No pós-independência, a pauta do dia era a iminência do retorno de antigas formas de dominação e a fragilidade dos Estados unitários que nasciam:

Para nós, a partir de agora, é um novo dever que deve mobilizar nossas energias. Suprimir as sequelas e contrariar as ressurgências, desmascarar as metamorfoses e extirpar as sobrevivências. Em resumo, impedir que um neocolonialismo insidioso, que se torna cada vez mais perigoso na medida em que sua camuflagem é mais inteligente, suceda ao colonialismo abatido ou se transforme nele.

Esta é a tarefa. Completar a descolonização da África, primeiro geograficamente, mas também em outros campos. Lutar não somente em extensão, mas também em profundidade. Trabalhar pela descolonização integral, radical e definitiva.¹⁸

Essa passagem do texto apontava a força do entendimento de que o colonialismo não terminava com o reconhecimento da emancipação política. Após o fim de quase uma década de guerra entre França e Argélia, a *Présence Africaine* via a independência argelina como mais uma chance de atentar para os elementos que faziam o continente africano mais vulnerável diante da vontade de poder exterior, seja do Leste ou do Oeste.

Nos textos apresentados até aqui, o que se afirmava era que a libertação política não significava o rompimento automático com certas características que tornavam algumas partes do mundo mais suscetíveis à dominação. Quais eram essas características e como se relacionavam com a maneira como a *Présence Africaine* entendia o continente africano, suas dinâmicas internas, sua relação com o cenário internacional de ideias

¹⁶ *PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 40, 1º trimestre 1962, p. 3.

¹⁷ *Ibidem*, p. 3.

¹⁸ *Ibidem*, p. 4.

em movimento e imaginação de práticas políticas africanas e terceiro-mundistas, são as questões que permeiam este artigo.

Neocolonialismo na *Présence Africaine*: a fragilidade das independências africanas

Como se vê, as renovadas versões que o colonialismo poderia assumir, mesmo depois das independências políticas, são muitas vezes trabalhadas na *Présence Africaine* durante a primeira metade da década de 1960. Uma primeira grande referência direta ao tema ocorre em 1961, no número 38, com o artigo “Le néo-colonialisme” (O neocolonialismo), assinado por Guy de Bosschère. O autor belga, descrito pela *Encyclopaedia Universalis* como “um terceiro-mundista engajado”¹⁹, dedicou-se no texto a definir o termo e o fenômeno histórico que ele designava. Segundo o artigo, uma utilização inadequada e sem rigor teria tornado o conceito vazio e era necessário reabilitar seus significados principais. O grande equívoco que De Bosschère procurava solucionar era o de encarar como neocolonialismo toda e qualquer forma de dominação perpetrada por agentes externos, inclusive pelos Estados Unidos e pela União Soviética. Esses últimos, destacava o autor, não haviam praticado o colonialismo em sua forma “tradicional” na África, o que implicava a impossibilidade de serem culpados de tentar restaurar um poder colonial perdido. Para De Bosschère, portanto, o neocolonialismo na África seria uma prerrogativa reservada às antigas metrópoles europeias.

A etimologia nos ensina que se trata de um novo disfarce do colonialismo. O neocolonialismo, no interior desta perspectiva, representa, portanto, uma alteração da atitude tradicional do colonizador, uma modificação superficial de seu comportamento em relação ao colonizado ou ao ex-colonizado imposta pela preocupação de o sujeitar por outros meios, não menos eficazes, mas mais fluidos, de o manter cativo por meio de outras correntes geralmente mais sutis. O neocolonialismo é,

¹⁹ *ENCYCLOPAEDIA Universalis*, Guy de Bosschère. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/guy-de-bosschere/>>. Acesso em 15 de junho de 2018.

pois, um fenômeno que só é verificável no caso do colonizador e em suas novas relações com o povo que ele colonizou anteriormente.²⁰

A preocupação era qualificar de maneira específica as intervenções europeias, separando-as da ação de potências que haviam ganhado força e legitimidade internacionais principalmente depois da Segunda Guerra Mundial. Dessa maneira, o termo imperialismo é usado no texto para diferenciar as intervenções dos Estados Unidos e da União Soviética das práticas colonialistas do século XIX. As intenções do imperialismo – definido como econômico, no caso estadunidense, e ideológico, no caso soviético – são consideradas resultado de outras configurações do espaço global e, portanto, estranhas ao conceito de neocolonialismo. No entanto, essa preocupação do autor belga parecia se afastar da interpretação lida normalmente nas páginas da *Présence Africaine*, como é perceptível pela nota que a edição da revista acrescenta ao texto ainda em suas primeiras páginas:

O autor visa, deliberadamente, a limitar o colonialismo à época da sujeição material dos povos africanos pelas potências europeias. Esse colonialismo tem fim, teoricamente, com o acesso de alguns povos africanos à soberania internacional.

Mas nem o autor, nem a direção da *Présence Africaine* perdem de vista que a África ainda está longe de se livrar dessa colonização, já que várias colônias ainda subsistem (sem contar essa colonização interior que constitui a África do Sul). Nós não nos esquecemos, tampouco, que uma forma nova de colonialismo pode nascer (ela já nasceu no Congo?) da irrupção dos EUA ou da URSS no “vazio” que deixa a conquista da independência por povos desprovidos de pessoal administrativo e político e, no entanto, possuidores de matérias-primas e de possibilidades estratégicas preciosas para a Guerra Fria. Pois a Guerra Fria, quando se apodera de nossos jovens e fracos organismos é levada a nos esmagar facilmente, já que seus imperativos, massivos e violentos, não são sensíveis a nossas aspirações originais, a nossas fragilidades específicas.²¹

²⁰ *PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 38, 3º trimestre 1961, p. 61.

²¹ *PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 38, 3º trimestre 1961, p. 62.

No restante do texto, De Bosschère seguiu diagnosticando as maneiras pelas quais o neocolonialismo, sempre europeu, podia ser diferente de acordo com a potência que o praticava (França, Grã-Bretanha ou Bélgica)²² ou com as motivações de seus defensores (idealista ou realista). Definindo seus traços gerais como parte de uma atitude paternalista com relação à África, o texto concentrou o olhar nas origens e nos perpetradores do neocolonialismo, desviando-se das especificidades que podiam tornar um país mais ou menos suscetível a sua manifestação. Para De Bosschère, o neocolonialismo nascia da certeza de que o continente africano precisava ou deveria ser tutelado a partir dos interesses europeus, certeza que não deixou de existir entre políticos e intelectuais na Europa, mesmo no pós-independência:

Pode-se ser neocolonialista por ideal ou por interesse. Mas o denominador comum do neocolonialismo, seja de ordem idealista seja interessado, é o paternalismo, produto específico da convicção inata de superioridade, consciente ou inconsciente, que determina todos os pensamentos e todos os atos do europeu branco.²³

Ao contrário do tom geral do texto, porém, a nota acima citada propunha outra abordagem ao pensar o neocolonialismo e processos correlatos a partir do ponto de vista dos agentes não europeus. Em tal linha de raciocínio proposta pela edição, o centro da análise não é como se estabelece o desejo ou o interesse europeu de permanecer governando antigas colônias, mas o que abre caminho para a concretização dessa dominação de novo tipo no interior dos Estados independentes. Esses dois parágrafos tinham como foco esclarecer o posicionamento da revista e a aplicabilidade do texto à realidade africana. Surgiam quase como um lembrete ao leitor dos aspectos que seriam responsáveis pela fragilidade dos novos países: a falta de quadros administrativos e políticos levaria a um “vazio” de poder no imediato pós-independência. De forma geral,

²² Não é demais lembrar que Portugal não é mencionado por De Bosschère devido ao fato de que o país, imerso no Estado Novo, apegou-se até a década de 1970 ao projeto de manutenção do domínio colonial direto sobre territórios africanos. O ano de 1961 marca inclusive o início dos embates bélicos diretos entre as forças colonialistas portuguesas e os movimentos de libertação africanos, com o começo dos conflitos em Angola.

²³ *PRÉSENCE Africaine, Op.cit.*, p. 68.

o pequeno adendo, uma nota de rodapé ao artigo, se debruçava sobre a África, ao contrário do corpo do texto.

Ao refletir sobre essa configuração formal pode-se inferir que publicar um texto em francês de um autor reconhecido sobre uma temática muitas vezes aludida nos programas da revista, discutida em seu aspecto acadêmico, muniu a edição de autoridade para adentrar um debate que extrapolava o seu âmbito, mas também exigiu alguma adaptação. Pode-se mesmo considerar que, como acontece com outros artigos e autores ao longo do tempo na *Présence Africaine*, havia chances de o material ser uma republicação de outros veículos de informação e precisar ser manejado para caber nos interesses do periódico.

Para fins argumentativos, ao considerar que, seja como uma ação neocolonialista ou como um novo tipo de imperialismo, a conjuntura permanecia desfavorável para os países africanos, a nota evidenciou o interesse principal da *Présence Africaine*: a perspectiva africana. A máxima de que países pequenos e em construção que possuíam matérias-primas e posições estratégicas importantes para os jogos de influência da Guerra Fria se tornavam alvos fáceis da ganância internacional vinha para inserir o artigo nos interesses da revista. A nota mudava sutilmente a amplitude dos argumentos levantados e impunha novos termos ao debate. Os olhares que o periódico lançava sobre o neocolonialismo deveriam estar voltados para a situação delicada nos Estados africanos, tanto diante de antigos quanto de novos poderes mundiais, indistintamente. Com a mudança de perspectiva, mudava-se também a possibilidade de lidar com o neocolonialismo. Se os gatilhos para seu acontecimento estão no interior dos territórios africanos, também estão dentro da África as chances de evitar que o paternalismo europeu se concretize em renovadas formas de poder. Ainda que a ideia central do artigo publicado não fosse essa, a ressalva editorial procurava garantir a manutenção do viés africano.

Dois aspectos apontados nessa nota trazem elementos importantes para entender a maneira como a *Présence Africaine* procurava expor o problema e torná-lo passível de ser solucionado dentro da África. O primeiro é o caso da República Democrática do Congo, antigo Congo Belga, instaurada em 1960, que foi usado como exemplo das pressões externas em um Estado africano com dificuldades de criar instituições e estruturas nacionais coesas. O segundo é a forma como a revista mobilizou

em suas explicações elementos que faziam parte das teorias sobre o desenvolvimento e o subdesenvolvimento criadas na América Latina no imediato pós-Segunda Guerra Mundial pela Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL). Esses pontos fortalecem os argumentos da *Présence Africaine* levantados em outros artigos do mesmo período e demonstram como a revista mobilizava e se apropriava, em suas temáticas, das experiências e das soluções que acreditava configurarem a vivência tanto em um conjunto pan-africano quanto terceiro-mundista.

O temor do neocolonialismo era imerso em uma narrativa sobre os países africanos que os inseria tanto em uma unidade continental quanto em um bloco global. Para além da narrativa, no entanto, os argumentos e conceitos mobilizados para esse fim davam mostras de como a *Présence Africaine* se inseria em redes de sentidos em movimento. No fim, a imaginação das vivências políticas, econômicas e sociais comuns, dentro e fora do continente africano, acabava por se materializar nas páginas da publicação.

A crise do Congo, que culminou no sequestro e assassinato do líder pan-africanista Patrice Lumumba, foi muitas vezes referida pela *Présence Africaine* como um acontecimento emblemático para entender o momento político do continente africano como um todo. Ao lado da guerra da Argélia, dos conflitos anticolonialistas angolanos, iniciados em 1961, e do segregacionismo causado pelo *apartheid* na África do Sul, os acontecimentos no Congo eram listados como uma dimensão dos obstáculos que rondavam a efetiva africanização do continente. A maneira como a revista procurava pensar a África e imaginar saídas políticas continentais ficava evidente na mobilização desses casos específicos como sintomas de uma situação compartilhada. É lícito conceber, lembrando do editorial “Notre avenir” do número 37, também de 1961, citado no início deste artigo, que essa “África que sangrava” apenas lidava diretamente com problemas que atingiam também, embora por vezes de maneira silenciosa, regiões com configurações políticas diferentes, como o Oeste africano e suas independências negociadas. A unidade africana era palpável para aqueles que organizavam os conteúdos da revista e o argumento do neocolonialismo emergia como um mal de dimensões continentais. Para além disso, a referência a esses males como resultado de um fenômeno global em que potências, mesmo polarizadas, agiam de

forma muito semelhante quando diante de países considerados frágeis e vulneráveis sugere, como par binário dessa divisão mundial, que a África era também parte de uma região mais ampla, com a qual compartilhava uma posição semelhante nessa ordem global cindida.

Ideias políticas em movimento no espaço

No editorial do número 41, publicado em 1962, intitulado “À propos du néo-colonialisme” (Sobre o neocolonialismo), exemplos de todo o continente são expostos como uma forma de “atrair a atenção para a inquietante e vasta conjuração que, sob formas diversas, tanto brutais quanto insidiosas, tende a recolocar a África sob a dominação do Ocidente”²⁴. Esse movimento massivo seria representado por diferentes estratégias, da dominação interna por elites brancas e de discurso colonialista – como na Rodésia do Sul (atual Zimbábue) e na África do Sul – ao auxílio externo de potências mundiais que mascararia o verdadeiro objetivo de manter a ingerência em territórios já oficialmente soberanos:

Nós falamos dos partidários do neofascismo, dentre os quais os mais representativos estão agrupados no seio da OAS (Organisation de l’armée secrète - Organização do Exército Secreto), na Argélia, agrupamentos similares no Quênia, do lobby do Katanga e dos governantes racistas da Rodésia e da África do Sul. Do Norte ao Sul da África, essas minorias de brancos racistas e extremistas estão solidamente implantadas e mantêm entre si estreitas relações. [...] eles não podem reconhecer, em consequência, a noção de autodeterminação ou de independência quando elas se aplicam às populações autóctones africanas [...].

A outra expressão do neocolonialismo é mais nuançada, mais insidiosa. Essa outra forma de neocolonialismo é praticada pelo mesmo Ocidente que tolera, apesar de não apoiar abertamente, os atos da OAS, do lobby do Katanga, dos racistas da Rodésia e da África do Sul, para dar a impressão, parece, de que ele joga nos dois campos. Mas os métodos aqui são muito diferentes. O direito dos povos, antes assujeitados, de dispor de si mesmos é oficialmente reconhecido. Uma ajuda importan-

²⁴ *PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 41, 2º trimestre 1962, p. 3.

te é consentida aos novos governos africanos. Mas é precisamente por intermédio dessa ajuda que o Ocidente espera reafirmar suas posições na África e recuperar suas vantagens. Porque o cálculo profundo desse neocolonialismo (deixando claro que, em caso de fracasso, o recurso à primeira fórmula será sempre possível) é permitir ao Ocidente governar os novos Estados africanos por meio de pessoas interpostas, isto é, por meio de dirigentes autóctones a serviço dos interesses ocidentais. Significa que a África deve se mostrar, mais do que nunca, vigilante e não adormecer na euforia da independência concedida.²⁵

Em complementaridade com os acontecimentos africanos emblemáticos, o segundo modo de neocolonialismo destacado no trecho acima, referente à intervenção externa, integrava um conjunto de temáticas trabalhado de forma exaustiva na *Présence Africaine* desde o final da década de 1950. A situação interna de fragilidade na África vinha relacionada com uma interpretação geral do fenômeno do subdesenvolvimento, um dos significados que investiram de sentido o termo Terceiro Mundo. Assim como na nota retirada do número 38, o diagnóstico sobre os perigos de aceitar ajuda técnica e econômica externa para a independência dos Estados africanos presente no número 41 insere o caso africano em um campo de representações e práticas ainda mais largo.

A argumentação retirada de teorias sobre o desenvolvimento em países do Terceiro Mundo está apenas indicada nos artigos trabalhados até aqui. Na nota, a descrição da vulnerabilidade ao neocolonialismo como um efeito da junção entre um país ex-colonizado com grandes reservas de matéria-prima e a falta de uma efetiva planificação de seu uso e beneficiamento interno feita por um Estado forte é um indício do diálogo que se quer destacar neste artigo. A teorização feita a partir da década de 1940 por economistas como o argentino Raúl Prebisch e o restante da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), órgão da ONU criado em Santiago, Chile,²⁶ encontra-se mais ou menos identificável. Entende-se que o argumento, embora diluído, do temor da manutenção da

²⁵ *PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 41, 2º trimestre 1962, pp. 3-4.

²⁶ COUTO, Joaquim Miguel. O pensamento desenvolvimentista de Raúl Prebisch, *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 16, n. 1(29), pp. 45-64, abril 2007; COLISTETE, Renato Perim. O desenvolvimentismo cepalino: problemas teóricos e influências no Brasil, *Estudos Avançados*, v. 15, n. 41), pp. 21-34, 2001.

dependência gerada por uma economia interna sem domínio tecnológico e, portanto, refém da indústria de outros países corrobora a hipótese de que os significados do subdesenvolvimento e sua relação com a condição histórica do colonialismo estavam tão difundidos a ponto de integrarem o vocabulário da *Présence Africaine* sem maiores esclarecimentos ou referências.

Esses textos não se remetem diretamente às teorias do desenvolvimento, mas fazem uso de uma linguagem que aponta para sua apropriação. Isso se torna ainda mais evidente quando esses artigos são considerados como parte de um todo que caracteriza a leitura econômica do continente africano difundida pela *Présence Africaine* entre fins da década de 1950 e a década de 1960. Assim como no caso das Relações Internacionais, as interpretações sobre a experiência e o futuro econômicos da África, presentes em vários textos publicados na revista nesses anos, reafirmam ideias que estavam em trânsito e que davam sentido e forma à noção de Terceiro Mundo. A *Présence Africaine* era um ponto de inflexão, de construção e de apropriação em um fluxo pelo qual eram transportados conceitos, vocabulários, formas de ação, problemas e soluções.

O pesquisador Eduardo Devés Valdés, em artigo intitulado “La circulación de ideas en el mundo periférico: algunas presencias, influencias y reelaboraciones del pensamiento latino-americano en África”, de 2003, trabalha com essa circulação de ideias para além dos espaços considerados tradicionalmente como produtores e difusores de conhecimento. Segundo Valdés,

A circulação do pensamento da América Latina à África seguiu principalmente três caminhos. O mais direto foi pela relação de latino-americanos com africanos, dentro ou fora da África; o segundo, mais indireto, foi a transmissão das ideias por meio dos autores caribenhos anglófonos, que tiveram um contato privilegiado com os cientistas econômicos e sociais africanos; o terceiro foi realizado pelos estudiosos dos países desenvolvidos (especialmente Estados Unidos ou Inglaterra, mas também França, Bélgica, Canadá, Holanda e outros) que transmitem essas ideias aos africanos que acolhem em seus centros de estudo ou mesmo em visitas ou publicações feitas na África.²⁷

²⁷ VALDÉS, Eduardo Devés. La circulación de ideas en el mundo periférico: algunas presencias, influencias y reelaboraciones del pensamiento latinoamericano en África,

Em um cenário de transmissão, trânsito e apropriação, a teoria do desenvolvimento criada pela CEPAL a partir de 1948 e ao longo da década de 1950 seria, para Valdés, o principal tema a congregar a América Latina e a África. Vários dos conceitos criados e adaptados pelos economistas latino-americanos teriam sido utilizados, modificados e adaptados à realidade africana, pois

[...] a escola de pensamento latino-americano que mais presença, influência e reelaboração teve na África é a cepalino-dependetista [...] que serviu tanto para pensar a africanização das ciências econômico-sociais como para pensar alternativas a um projeto modernizador que estava sendo implementado nos anos 1950 e 1960.²⁸

Sobre as relações diretas entre a teoria cepalina e o pensamento econômico africano durante as décadas de 1960 e 1970, Valdés aponta que a primeira referência teria sido feita por Samir Amin, diretor do Instituto Africano de Desenvolvimento Econômico e de Planificação (IDEP), fundado em Dakar sob os auspícios da ONU. Amin, por sua vez, afirmou ter tido os primeiros contatos com a noção de subdesenvolvimento durante a década de 1950 “por meio dos primeiros escritos da nascente CEPAL, sob impulso de Raúl Prebisch”²⁹. O economista declarava ainda ter procurado dirigir o IDEP como um “lugar de debates pan-africanos, com ênfase na economia política da dependência”³⁰, com intenção de “tirar a África do isolamento neocolonial”³¹. Essas frases dão mostra da durabilidade do argumento da iminência do neocolonialismo e do peso que ele teve na política econômica oficial em vários dos Estados africanos.

Para completar seu relato, Samir Amin ainda destacava que o IDEP sob sua chefia organizou encontros com economistas latino-americanos, em 1972, e asiáticos, em 1974, nos quais os problemas e soluções para as experiências de subdesenvolvimento africanas, americanas e asiáticas foram discutidos de forma conjunta. A percepção do compartilhamento

Anos 90, Porto Alegre, n. 18, pp. 88-98, dezembro 2003, p. 88.

²⁸ *Ibidem*, p. 89.

²⁹ AMIN *apud Ibidem*, pp. 93-4.

³⁰ *Ibidem*, p. 94.

³¹ *Ibidem*, p. 94.

de uma situação política, econômica e histórica tanto continental quanto global permaneceu para esse intelectual, que havia se formado na década de 1950, como inspiração central para entender sua atividade e fomentar possibilidades para a África na década de 1970.

O texto de Valdés traz à tona a circulação de ideias existente na década de 1950 e comprova a relevância que os conceitos e narrativas que nela transitaram tiveram para intelectuais e políticos que a acessaram e dela se apropriaram. Como revista de divulgação e fomento do cenário intelectual africano, a *Présence Africaine* é destacada neste artigo como um palco privilegiado para mapear os sentidos e os entendimentos que congregavam americanos, africanos e asiáticos nesse período.

Cabe apontar aqui, inclusive, que essas ligações levavam a contribuições diretas e indiretas de autores americanos e asiáticos, bem como europeus, no periódico. Destaca-se, nesse sentido, por exemplo, o dossiê “Le préjugé de couleur au Brésil” (O preconceito de cor no Brasil), publicado no número 53, de 1965, com textos de Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni. Além disso, Florestan Fernandes é publicado, em inglês, com o artigo “Immigration and Race Relations in São Paulo” (Imigração e relações raciais em São Paulo), no número 61, de 1967. Em carta encontrada no fundo da Communauté Africaine de Culture, no Institut Mémoire de l’Édition Contemporaine (IMEC), as redes que integravam a produção sobre relações raciais no Brasil e a *Présence Africaine* podem ser mapeadas como resultado da ação de Roger Bastide, antropólogo francês residente no Brasil. No documento sem data e sem destinatário, Bastide, que havia feito as traduções dos artigos de Ianni e Cardoso para o dossiê de 1965, explica o interesse em publicar sobre outro caso, que não seja o africano, na *Présence Africaine*:

Certamente, o texto excede o tópico das relações africanas [ilegível]. Mas o interesse do trabalho, que pode ser discutido, está no contexto do marxismo, de inserir as relações entre negros e brancos em um esquema geral, aplicável a todas as “minorias” étnicas da América. Se você ainda não publicou o texto de Henrique Cardoso que eu traduzi anteriormente, os dois textos poderiam aparecer no mesmo núme-

ro, como parte de uma espécie de prévia do número sobre o Brasil que você planeja.³²

A partir dessa carta, é possível ver em funcionamento as redes intelectuais que conectavam as publicações da *Présence Africaine*. As interpretações de Ianni e Cardoso deveriam ser consideradas, segundo Bastide, teorizações gerais sobre as desigualdades raciais na América, por meio do paradigma marxista. Dessa forma, pode-se entender que complementavam a contento os interesses da *Présence Africaine* em representar um ponto de inflexão nas questões raciais na diáspora e, de forma mais ampla, no Terceiro Mundo. Interesses dos quais Bastide se mostrava ciente.

Não por acaso, no final dos anos 1950, o periódico lançou alguns dos primeiros textos sobre a teoria do desenvolvimento aplicada ao continente africano. Para aprofundar a potência interpretativa que ideias como a de subdesenvolvimento e dependência econômica, bem como a certeza de integrar um conjunto de países entendido como o Terceiro Mundo, já possuíam no interior da revista nesse momento, cabe retornar ao ano de 1958, quando foi publicado o dossiê “Le sous-développement” (O subdesenvolvimento), no número 21. Talvez se trate aqui de uma das primeiras manifestações contundentes dos interesses da *Présence Africaine* na discussão de temas relacionados à formação e à manutenção dos novos Estados africanos, sugestivamente publicada depois de 1957, quando Gana havia se tornado independente.

Nessa ocasião, o editorial, intitulado “Notre dossier” (Nosso dossiê), destaca pontos que seriam mais tarde traçados por Samir Amin como instigadores da linha de atuação do IDEP e das origens da construção de um pensamento econômico africano e voltado para a África. O texto se concentrava em afirmar a originalidade de escritos econômicos que se voltam para o subdesenvolvimento, em detrimento das questões próprias aos países ricos. Segundo o pequeno artigo, o crescimento da importância dos chamados “povos de Bandung” (*peuples de Bandoeng*) teria fundamentado a necessidade de repensar a própria economia: “O

³² BASTIDE, Roger. [Correspondência]. Arquivo do Institut Mémoire de l'Édition Contemporaine (IMEC). Fundo Communauté Africaine de Culture, caixa CAC 32. 1 e 2: Allocutions, hommages, entretiens (1967-2000), s/d.

problema do subdesenvolvimento, começa-se a concordar na Europa, é sem dúvida o mais importante de meados do século XX, porque a emergência à superfície da história dos povos de Bandung é o grande evento de nossa época”³³.

Embora a América Latina não fosse citada e a Conferência de Bandung tenha sido de formação somente africana e asiática, é importante ressaltar como o subdesenvolvimento e a grande mudança que ele significava na perspectiva das ciências econômicas eram relacionados com a emergência política de países fora do eixo europeu ou ocidental. A citação desse evento é ainda mais relevante por demonstrar como a *Présence Africaine* entendia a sua forma de pensar o futuro africano de maneira integrada com movimentos de solidariedade internacional e com o fortalecimento da linguagem das Relações Internacionais. Bandung surge como um poderoso fator de inflexão do discurso e das práticas intelectuais conforme elas são pensadas no periódico.

Ainda no mesmo editorial, nota-se que, assim como para Samir Amin nos trechos acima citados, se destacava, no dossiê de 1958, a relevância da autoconsciência crescente, entre os países subdesenvolvidos, de sua existência e de sua participação em uma experiência histórica semelhante e unificadora. Ao se verem como parte de um grupo específico e externo ao Ocidente, esses países inauguravam possibilidades renovadas de aliança e visavam à criação de um universalismo real e inclusivo, não mais limitado por formas de saber restritivas e excludentes:

A classe alta econômica das nações, na sociedade mundial, exerce sobre a maior parte da humanidade (a outra classe) um efeito de pauperização progressiva incontestável. Se o pensamento econômico do Ocidente ainda não levou essa verdade em consideração, é porque ele tendia a entender como características de seu universalismo aquilo que, na verdade, é a racionalização de seus próprios interesses. Da mesma forma, a questão do subdesenvolvimento desconcerta a economia tradicional: esta última quase nunca está equipada para abordar esses problemas com o máximo de objetividade. Um estudo sobre o comércio internacional, o mais extenso que fosse, não conseguia explicar muito, em termos de causalidade, como as desigualdades econômicas surgiram – menos ainda como elas têm tendência de crescer

³³ *PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 21, agosto-setembro 1958, p. 3.

irresistivelmente e em detrimento dos povos subdesenvolvidos. Porque o pensamento econômico havia recuado diante do subdesenvolvimento e estava confinado ao universo limitado de um Ocidente privilegiado, ele tinha sido levado a secretar noções duvidosas e a descartar outras que teriam sido mais fecundas.³⁴

A *Présence Africaine* se declarava, então, parte de um movimento que contestava as teorias ocidentais sobre a economia que desconsideravam a diversidade das experiências humanas. Mais do que isso, classificava o conhecimento construído sobre o subdesenvolvimento como uma perturbação do pretenso monopólio ocidental referente a essa parte da vida humana. O que se promovia era o aumento do leque de condições e de experiências consideradas relevantes para pensar os sistemas econômicos e suas aplicabilidades. Isso se relacionava no texto com o aumento da importância política dos países fora do centro, mas, para além disso, representava um processo a partir do qual uma parcela antes excluída se fazia ouvir.

O subdesenvolvimento preenchia, portanto, os objetivos que a *Présence Africaine* preconizava para o fazer intelectual africano. Tratava-se de uma crítica ao universalismo europeu - visto como uma espécie de regionalismo com poder suficiente para se impor como prática e como ideia - que, segundo o texto, vinha à tona graças ao movimento de retomada do diálogo internacional e ressaltava a forma como os povos fora do Ocidente procuravam se tornar responsáveis por seu próprio destino. Por todos esses fatores, tratava-se de uma temática sobre a qual a revista deveria se debruçar longamente:

Nós retornaremos muitas vezes a esse fenômeno massivo de nosso tempo, que é o subdesenvolvimento. Nossos próprios leitores nos obrigam. E opiniões variadas se expressarão sobre soluções. O que é certo é que os povos subdesenvolvidos, por serem os proletários do mundo, por conhecerem melhor que ninguém o sabor do sofrimento, por serem muito numerosos para serem exterminados, terão, na criação das novas estruturas econômicas do mundo, um papel proporcional à gravidade de seus riscos e de seus sacrifícios ao longo da história.

³⁴ *PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 21, agosto-setembro 1958, p. 3.

O universalismo do pensamento econômico só será autêntico se inspirado e nutrido pela participação livremente criativa dos povos subdesenvolvidos em sua elaboração, em sua expressão e em sua difusão.³⁵

Esse aviso direto de que o assunto seguiria sendo abordado na *Présence Africaine*, que termina afirmando a necessidade de uma participação criativa dos “povos subdesenvolvidos” na “elaboração”, na “expressão” e na “difusão” do pensamento econômico, esclarece qualquer dúvida sobre a adoção na revista de uma perspectiva desenvolvimentista e a sua ligação com um projeto crítico epistemológico/intelectual. A *Présence Africaine* via o tema como parte da integração da instituição em um todo além do continente africano, um todo que compartilhava uma história de dominação e subalternidade. Era um conteúdo que simbolizava a existência de um novo campo, não ocidental, de troca de ideias, conceitos e soluções práticas para o futuro.

No dossiê introduzido por esse editorial figuram os artigos de economistas e sociólogos franceses, como François Perroux, Charles Bettelheim e Louis-Joseph Lebreton, que inauguraram a história do desenvolvimentismo na França. Segundo o artigo de Jean Copans, “L’Afrique noire comme paradigme fondateur des sciences sociales françaises et francophones du développement, 1920-2010” (A África negra como paradigma fundacional das Ciências Sociais do Desenvolvimento francesas e francófonas, 1920-2010), de 2011, esse campo das ciências sociais francesas cresceu de maneira profundamente imbricada com a história dos territórios africanos de colonização francesa.

Em grande parte, a escola francesa do desenvolvimento teria crescido como uma resposta às crises surgidas no pós-Segunda Guerra Mundial que portavam em si “as premissas de uma visão de um novo mundo, seja ele católico ou comunista, técnico ou cultural, coletivo ou psicológico”³⁶. É importante notar, no entanto, que esses autores possuíam grande diálogo com a CEPAL e acabavam por divulgar suas ideias. Conceitos-chave dessa corrente, como a importância da industrialização

³⁵ *PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 21, agosto-setembro 1958, p. 4.

³⁶ COPANS, Jean. L’Afrique Noire comme paradigme fondateur des Sciences Sociales françaises et francophones du développement (1920-2010), *Ethnologie française*, v. 41, pp. 405-14, 2011, p. 408.

diversificada e o papel necessário da planificação estatal para retirar os países subdesenvolvidos da condição de dominação,³⁷ eram reiterados pelos franceses em questão. Como destaca Copans, alguns deles foram inclusive chamados a integrar os primeiros esforços em prol de políticas econômicas em países oeste-africanos de expressão francesa, à medida que estes se tornavam autônomos e independentes:

Viagens à África negra, viagens à América Latina e, evidentemente, reações caridosas e militantes diante dos “eventos” argelinos vão impulsionar esses responsáveis religiosos, esses pensadores e suas comunidades ou associações a estarem também presentes nesses terrenos e a expressarem sua vontade de intervenção sob a forma de programas de desenvolvimento. O economista François Perroux, o primeiro economista francês a se debruçar teoricamente sobre o desenvolvimento, faz parte dessa nebulosa. A aceleração da descolonização africana vai criar a ocasião para alguns desses ativistas de se engajar ainda mais concretamente: assim, o Instituto de pesquisas e de aplicação de métodos do desenvolvimento (IRAM), criado [...] em 1957, vai se tornar uma sociedade de estudos que apoia um desenvolvimento de ação e de mobilização. Na mesma época, em 1958, Louis-Joseph Lebreton foi recrutado por Mamadou Dia e Léopold Sédar Senghor para pensar e elaborar o primeiro Plano de Desenvolvimento do Senegal.³⁸

Os escritos produzidos sob a égide da CEPAL eram também fortemente caracterizados pelo empirismo, embora motivados não por viagens ao exterior, mas pela vivência no interior dos próprios países latino-americanos. Essa característica tornou a tradição ainda mais relevante no cenário político de então. Além disso, constituía um discurso voltado para a ação intelectual com vistas à aplicação social imediata. De certa forma, as ideias sobre o subdesenvolvimento emergiram da percepção de desigualdades e dependências econômicas vigentes e da busca de soluções

³⁷ COUTO, Joaquim Miguel. O pensamento desenvolvimentista de Raúl Prebisch, *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 16, n. 1(29), pp. 45-64, abril 2007; COLISTETE, Renato Perim. O desenvolvimentismo cepalino: problemas teóricos e influências no Brasil, *Estudos Avançados*, v. 15, n. 41, pp. 21-34, 2001.

³⁸ COPANS, Jean. L'Afrique Noire comme paradigme fondateur des Sciences Sociales françaises et francophones du développement (1920-2010), *Ethnologie française*, v. 41, pp. 405-14, 2011, p. 409.

para contorná-las, e talvez por isso tenham sido plásticas o suficiente para se adequar às realidades africanas e asiáticas. Esse elemento constitutivo facilita a compreensão da maneira como o texto “Notre dossier” o qualifica: um pensamento externo ao e interpelador do universalismo ocidental.

Tratou-se de uma tradição de pensamento ligada à construção de teorias que se adequassem à experiência vivida nos Estados da América Latina e a suas vicissitudes econômicas, bem como aos caminhos da ordem mundial. A planificação e a busca por um Estado forte e interventor na economia, como o que a *Présence Africaine* defende nos textos que abrem este artigo, são noções que se tornam cada vez mais familiares desde a década de 1930. Para os países identificados como objetos centrais da CEPAL, ou seja, com a produção interna voltada principalmente para o setor primário, de extração e venda de matérias-primas e sem um forte processo de industrialização,³⁹ a Segunda Guerra Mundial vai ser um momento crucial devido à diminuição da oferta vinda dos países industrializados, muitos dos quais se encontravam em esforço de guerra. Como atentam os economistas Carlos Pinkusfeld Bastos e Gustavo Britto, na introdução à reedição brasileira de 2010 do livro *A economia do subdesenvolvimento*, organizado por A. N. Agarwala e S. P. Singh ainda na década de 1950:

Na década de 1930 rompe-se definitivamente o padrão de comércio internacional que, supostamente, estava na base da ordem liberal. Surge, então, uma estrutura de comércio autárquica, marcada pelo nascimento de blocos de países, e a ideia de um Estado mínimo é substituída pela de um Estado ativo e interventor, com o abandono paulatino da obsessão por “finanças saudáveis”, ou seja, equilíbrio orçamentário. As experiências de intervenção são múltiplas, desde a social-democracia escandinava ao nacional-socialismo alemão, passando pelo New Deal americano e pelo período varguista no Brasil. Particularmente no caso dos países primário-exportadores, como o Brasil, a paralisia dos sistemas comerciais e financeiros internacionais e, conseqüentemente, a ruptura forçada da inserção econômica anterior incentivam novos grupos sociais e políticos ligados à produção industrial para o mercado

³⁹ COUTO, Joaquim Miguel. O pensamento desenvolvimentista de Raúl Prebisch, *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 16, n. 1(29), pp. 45-64, abril 2007; COLISTETE, Renato Perim. O desenvolvimentismo cepalino: problemas teóricos e influências no Brasil, *Estudos Avançados*, v. 15, n. 41, pp. 21-34, 2001.

interno, que terão grande relevância na aplicação e difusão das ideias desenvolvimentistas.⁴⁰

Essa conjuntura histórica específica foi um gatilho para o surgimento, no final da década de 1940 e ao longo dos anos 1950, de uma série de textos e investigações destinados a descrever os aspectos da dependência econômica internacional e a traçar metas e projetos para minimizar as desigualdades entre países do *centro* e da *periferia* de um *sistema-mundo*, conceitos em construção no período. O resultado foi um conjunto mais ou menos heterogêneo de escritos que traziam como pano de fundo a ideia de que países com o setor primário-exportador dominante e sem uma indústria forte e diversificada se tornavam incapazes de absorver toda a mão de obra e de promover o crescimento estruturado dos salários.⁴¹

Além da Primeira e da Segunda Guerra Mundial, outro relevante precedente histórico para as críticas que o liberalismo clássico recebeu na primeira metade do século XX foi o resultado da reestruturação da economia russa após a Revolução de 1917. A Rússia construiu um forte setor industrial e alcançou o pleno emprego, a partir de uma sociedade praticamente rural, em poucas décadas.

Pode-se considerar, portanto, que o conceito de desenvolvimento econômico surge de uma nova forma de entender o compromisso do crescimento econômico. Mais do que garantir uma participação em transações comerciais internacionais, uma economia nacional bem-sucedida precisava pensar no aumento da renda *per capita* e do bem-estar para sua população.

No artigo de Charles Bettelheim, “Planification et croissance économique” (Planejamento e crescimento econômico), publicado no

⁴⁰ BASTOS, Carlos Pinkusfeld; BRITTO, Carlos. Introdução. In: AGARWALA, A. N.; SINGH, S. P. (Orgs.). *A economia do subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010, p. 10.

⁴¹ *Ibidem*, p. 11. Segundo o pesquisador Renato Perim Colistete, esses elementos constituem o núcleo duro da teoria cepalina, embora esta última envolva uma considerável multiplicidade de argumentos e não tenha sido marcada por um esforço de sintetização e homogeneização. (COLISTETE, Renato Perim. O desenvolvimentismo cepalino: problemas teóricos e influências no Brasil, *Estudos Avançados*, v. 15, n. 41, pp. 21-34, 2001, cit. p. 23).

dossiê “Le sous-developpment” (O subdesenvolvimento), de 1958, muitos desses argumentos são elencados. Em sua exposição sobre o que seria um país subdesenvolvido, por exemplo, Bettelheim afirma preferir o termo “países fracamente industrializados” (*pays faiblement industrialisés*) ou “subindustrializados” (*sous-industrialisés*) para denominar os objetos de sua explanação.⁴² Segundo o autor, existia, portanto, uma total equivalência entre um Estado subdesenvolvido e um “subindustrializado”. Em todo o texto, a industrialização e a diversificação das importações se destacavam como o divisor de águas para o desenvolvimento:

Um país essencialmente exportador de matérias-primas ou de produtos brutos e importador de produtos beneficiados é, em regra, um país economicamente dependente e com baixo nível de vida. Internamente, esse tipo de país é geralmente um país monoprodutor e monocultor ou, ao menos, fornecedor de um número restrito de produtos destinados ao autoconsumo. É assim que a Índia tem comércio essencialmente centrado no chá e na juta e que, da mesma forma, devido a uma política econômica habilidosa do capital norte-americano, a maior parte dos países da América Latina tem um comércio baseado em um ou dois produtos agrícolas ou minerais, tais como o açúcar, a banana, o café, o estanho, o couro etc.⁴³

Uma importante diferenciação do artigo com relação à teoria cepalina é a importância dada à experiência do colonialismo, muito mais recente no caso africano, que é a maior referência no caso de Bettelheim. Nesse sentido, a dependência política emerge com mais força como um dos elementos a considerar para o entendimento de quais obstáculos um país subdesenvolvido encontra para elevar as condições de vida de seus habitantes. Como um impeditivo do desenvolvimento industrial interno, essa seria uma questão primordial. “A dependência política constitui, evidentemente, um obstáculo que a planificação não pode descartar e que torna ilusória toda tentativa de planificação feita em tais condições.”⁴⁴ Mesmo com a independência política conquistada, porém, os elementos da dominação estrangeira não eram automaticamente revertidos e exigiam a ação de um Estado planejador e forte:

⁴² *PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 21, agosto-setembro 1958, p. 23.

⁴³ *Ibidem*, pp. 25-6.

⁴⁴ *PRÉSENCE Africaine*, Paris, n. 21, agosto-setembro 1958, p. 25.

Como estamos diante de uma dependência principalmente comercial, é evidente que um dos objetivos primordiais da planificação econômica deverá ser eliminar progressivamente esse obstáculo mediante a diversificação da produção e da industrialização.⁴⁵

Como se vê pelos exemplos da Índia e da América Latina mencionados acima, e apesar de nuances, os mesmos pontos elencados para definir as vulnerabilidades dos novos países africanos serviam para inseri-los em um conjunto maior de Estados que compartilhavam mazelas e projetos para o futuro. A ideia de Terceiro Mundo era muitas vezes usada para nomear esse grupo e aludir à solidariedade engendrada pela situação semelhante.

A afirmação de experiências compartilhadas no passado, no presente e no futuro deste grupo heterogêneo de países distribuídos pelo globo fundamentava as bases que configuravam, como queria o editorial do número 21 da *Présence Africaine*, as teorias ligadas ao subdesenvolvimento e ao neocolonialismo, levantadas de maneira definitiva pela CEPAL, como um arcabouço de conceitos e de ideias que rompiam um pretensão universalismo europeu. Dessa forma, esses sentidos em trânsito no contexto das décadas de 1950 e de 1960 implicavam também um projeto de visibilização das assimetrias que permeavam a geopolítica da produção de conhecimento. Nesse sentido, não se pode perder de vista a centralidade do intelectual como agente de mudança política, cultural e social no interior da *Présence Africaine*. Ao considerar o protagonismo intelectual, por fim, cabe também apontar os desdobramentos das ideias de ruptura de um universalismo regional europeu para além das décadas aqui enfocadas.

Ideias políticas no fluxo do tempo

Ainda ressaltando a existência de um fluxo de ideias, cabe chamar a atenção também para a fortuna crítica e os desdobramentos de afirmações como as lidas acima no interior das Ciências Humanas e da Filosofia ao longo do século XX. Ideias em trânsito no espaço e, de certa forma, também

⁴⁵ *Ibidem*, p. 27.

no tempo. O pensamento pós-colonial e algumas tradições que o cruzam, tangenciam ou complexificam na segunda metade do século XX, como o Grupo de Estudos sobre a Subalternidade do Sul da Ásia, as análises a partir dos conceitos de Colonialidade/Descolonialidade e as ideias em torno das Epistemologias do Sul⁴⁶, trazem elementos semelhantes aos acima citados para pensar o lugar do conhecimento no interior da modernidade europeia e como ele se relaciona com as formas em que o poder se organiza e cria mecanismos para se proteger.

Esses pontos de proximidade não autorizam a inserção prévia e anacrônica das fontes das décadas de 1950 e 1960 em moldes posteriores. Apesar disso, seria inoportuno não mencionar a visível ponte entre esses pensamentos, que, pode-se imaginar, envolve também uma ponte entre as diferentes temporalidades e as diversas formas de representação do papel do intelectual não ocidental inserido no mercado editorial e nas universidades europeias como ator investido de autoridade para questionar o pensamento ocidental ao longo do século XX. Esses tópicos comuns talvez tornem plausível pensar em releituras posteriores dos temas, das ideias e dos autores aqui trabalhados ou de seus contemporâneos.

Em seu texto “Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade”, publicado no Brasil em 2017, por exemplo, Walter D. Mignolo trabalha os conceitos de “colonialidade” e de “descolonialidade”⁴⁷ em diálogo direto com a obra de Aníbal Quijano, iniciada durante a década de 1990 a partir de análises sobre a forma como se organiza o poder nas sociedades latino-americanas. Segundo o autor, ao lado da modernidade, valorizada e enaltecida como símbolo de superioridade do mundo ocidental, vem a colonialidade, seu lado oculto. As duas denominações comporiam aspectos imbricados de um mesmo cenário, além de fazer referência a acontecimentos e períodos históricos delimitados: “A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização

⁴⁶ Ver SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

⁴⁷ No caso do artigo citado, o termo ainda é grafado como “descolonialidade”, mas acaba se estabelecendo como “decolonialidade” em traduções e trabalhos posteriores escritos no Brasil. Optei por utilizar a grafia mais recente no restante do texto.

ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada”⁴⁸.

Para Mignolo, a colonialidade constitui uma marca da maneira como a modernidade se constrói, a partir da história dos colonialismos europeus no século XVI, assim como do escravismo moderno, por meio da violência física e simbólica. Essa colonialidade, porém, é uma dimensão obscura da empresa da modernidade, que procura se legitimar e se perenizar por meio de sua autoglorificação de justificativa teológica, em um primeiro momento, e científica, a partir do século XVIII. Seu poder simbólico vem de esquemas constituídos que ligam o poder material e econômico a um monopólio do conhecimento legitimado, o que implica a exclusão e o silenciamento de formas alternativas de conceber a relação do homem com o mundo e com outros homens. Essa postura forja um estado de coisas que minimiza as chances de resistência, por meio da formação de uma hegemonia cultural que age desmontando as estruturas concorrentes.

A atitude contrária, de dismantelamento e de desnaturalização da hegemonia das narrativas ocidentais e a consequente exposição da arbitrariedade do monopólio ocidental sobre as formas legítimas de conceber o saber e sua enunciação, é o que Mignolo, endossando Quijano, nomeia como um ato de decolonialidade. A própria análise da colonialidade do poder como tônica oculta das relações, da fabricação e dos processos constitutivos da modernidade seria um passo da decolonialidade ao descortinar opressões e violências veladas.

Consequentemente, o pensamento e a ação descoloniais surgiram e se desdobraram, do século XVI em diante, como respostas às inclinações opressivas e imperiais dos ideais europeus modernos projetados para o mundo não europeu, onde são acionados. No entanto, “a consciência e o conceito de descolonização”, como terceira opção ao capitalismo e ao comunismo, se materializou nas conferências de Bandung e dos países não alinhados.⁴⁹

⁴⁸ MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, junho 2017, p. 2.

⁴⁹ MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, junho 2017, p. 2.

Como pensador latino-americano, na interseção com outras críticas epistemológicas, como a teoria pós-colonial, é muito relevante que Mignolo destaque a conferência de Bandung e a ação dos países não alinhados, durante a década de 1950, como momento em que se materializa a decolonialidade, ainda que a América Latina não tenha participado do evento. Vê-se como tanto a conferência de Bandung quanto sua repercussão política continuam a ser ressignificados em novos contextos de crítica ao universalismo ocidental e suas restrições.

De resto, considerar diversos discursos e práticas, desde o século XVI até os dias de hoje, como parte de um mesmo modelo de ação e de oposição a uma mesma estrutura de dominação pode ser restritivo para os estudos históricos ao perder de vista as particularidades de temporalidades e espacialidades. Os muitos começos, emergências e rupturas podem ser perdidos se se consideram somente as permanências em uma dimensão macro, o que Mignolo inclusive pondera e procura matizar por meio da variação focal entre local e global.

Seja como for, a escolha do momento que o autor delineia como “materialização” da decolonialidade descortina ligações concretas entre o período trabalhado neste artigo e as décadas em que o pós-colonial, bem como as teorias sobre colonialidade/decolonialidade e até a mais tardia busca por “epistemologias do sul”, foi gestado. A reivindicação de filiação aos movimentos da década de 1950 feita por Mignolo aponta a ampla relevância e a novidade que os debates desenvolvidos por intelectuais e movimentos anticoloniais, terceiro-mundistas, representam no século XX.

A linha pode ser ainda mais clara se considerarmos, ao lado de Claudia Gilman, que as décadas de 1960 e 1970 testemunharam uma efervescência singular, gerada pela experiência compartilhada das mudanças que ocorriam no pós-Segunda Guerra Mundial e guiada pelo Terceiro Mundo e suas bandeiras. Ao lado de Bandung, do anticolonialismo e das independências de países asiáticos e africanos, a autora, interessada na América Latina, destaca a Revolução Cubana, de 1959, como um acontecimento-chave para a criação de uma época em que o novo e o revolucionário eram a pauta do dia. Segundo a autora,

É inevitável que para muitos especialistas europeus e norte-americanos, o ano de 1968 pareça a condensação do período marcado pela rebelião [...]. Muitas análises esboçadas por estudiosos

a partir da perspectiva europeia ou norte-americana – não todas – perdem frequentemente de vista que as origens da maré revolucionária vinham do Terceiro Mundo, da Revolução Cubana e da vietnamita e, anteriormente, dos processos de descolonização na África, e geralmente atrasam os sessenta para datar sua origem em 1968. E algumas vezes, fazem isso os mesmos terceiro-mundistas que ofertaram aos protestos estudantis de 1968 a iconografia de seu descontentamento: seus cartazes do Che, Ho Chi Minh, Mao e outros líderes da rebelião.⁵⁰

Não é por acaso que teorias posteriores procuram se ligar aos acontecimentos das décadas de 1950, 1960 e 1970. Os discursos e os questionamentos fomentados pelas teorias que o Terceiro Mundo criava e demandava gestaram a sistematização e o fortalecimento de uma visão crítica e desnaturalizadora da modernidade europeia. O modelo ocidental de narrativa sobre si e sobre o conhecimento, a linguagem e as suas instituições, fortemente embebido de um sentido de progresso e de autoafirmação, havia sofrido golpes sucessivos com a Primeira e a Segunda Guerra Mundial. Por outro lado, era a afirmação de novas perspectivas e sujeitos protagonistas, mesmo no interior da academia e do cenário político ocidentais, que levava a linguagem da rebelião para dentro da estrutura que outrora havia legitimado o universalismo europeu. Nesse mesmo contexto, eclodem linhas de pensamento como a chamada “virada linguística” francesa, durante a década de 1960, e a História Social Inglesa, nas décadas de 1960 e 1970, que, por sua vez, são reconhecidamente entendidas como arcabouços teóricos referenciais para o pensamento pós-colonial, principalmente no caso do Grupo de Estudos sobre a Subalternidade do Sul da Ásia.⁵¹

Essas tortuosas redes, que fluem e refluem nas vias do tempo, são visíveis, por exemplo, quando Dipesh Chakrabarty, em seu prefácio à nova edição do livro *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference* (Provincializando a Europa: pensamento pós-colonial e diferença histórica), de 2008, evoca a ligação teórica de seu trabalho

⁵⁰ GILMAN, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 38.

⁵¹ DIRLIK, Arif. The Postcolonial Aura: Third World criticism in the age of global capitalism, *Critical Inquiry*, Chicago, 20, pp. 328-56, 1994, cit. pp. 341-4.

com textos e processos que chama de “anticoloniais” por meio de um encaixe em sua apropriação da obra de Michel Foucault. Chakrabarty, que compunha o Grupo de Estudos sobre a Subalternidade, descreve sua crítica ao “historicismo” como parte da percepção ocidental hegemônica sobre o tempo na modernidade. Esse ponto de vista problematizador se materializaria em uma escrita da história a partir do texto de Foucault, “Nietzsche, a Genealogia e a História”, de 1971. Segundo Chakrabarty, porém,

Eu não pude senão notar o fato de que, muito antes de Foucault, uma parte radical do pensamento anticolonial nacionalista na Índia tinha, na verdade, repudiado o que eu chamei de “historicismo” primeiro reivindicando e, com a independência, garantindo na prática a cidadania completa para as massas analfabetas em um momento em que todas as teorias clássicas e ocidentais de democracia aconselhavam um programa em duas etapas: primeiro educar, depois desenvolver e só então dar direitos de cidadania. Essa relação crítica com a história progressista ou etapista era, eu reivindiquei, uma parte da herança anticolonial. Não foi uma coincidência que o historiador dos Estudos Subalternos (e nosso mentor) Ranajit Guha, em seu livro sobre insurgências camponesas na Índia colonial, rejeitou a caracterização feita por Hobsbawm de camponeses modernos como “pré-políticos”. O campo do pensamento colonial foi claramente um terreno fértil para o cultivo das críticas pós-estruturalistas de Foucault ao “historicismo”.⁵²

A relação entre o trabalho de Foucault e os acontecimentos que envolveram a independência da Índia, em 1947, e reformas posteriores, feitas durante a década seguinte no país, que Chakrabarty não deixou de notar, levaram-no a considerar que o pensamento anticolonial era um diálogo possível para seu trabalho como um campo no qual as críticas de Foucault poderiam ser cultivadas.

Extrapolando o autor e a partir das ligações já traçadas, cabe o questionamento sobre por que não afirmar o inverso, uma vez que o pensamento anticolonial, como o próprio pesquisador salienta, é anterior aos escritos de Foucault? Com um pouco mais de ousadia, pergunto-

⁵² CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. XV.

me, ainda, se Foucault, como intelectual com ampla mobilidade espacial e relevância pública, não deve ser pensado como parte de seu tempo e inserido, com todos os efeitos que isso pode ter, em uma sociedade francesa em profundas mudanças, na qual o colonialismo e também o anticolonialismo eram, em grande parte, determinantes para a pauta política e a opinião pública? A relevância que isso teve (ou não) em seus escritos e posições não é o objeto deste artigo, mas a certeza de que Foucault e intelectuais etiquetados como anticoloniais, como é o caso de Alioune Diop e Léopold Sédar Senghor, pertencem a dois mundos completamente separados e herméticos – entre os quais as relações se dão somente pelas posições respectivas e não intercambiáveis de “influência” e “recepção” – não é por si só a manifestação das divisões e da existência de lugares de fala demarcados pelo jogo de forças e pelos regimes de verdade secretados pela modernidade que se quer criticar?

Esses são desdobramentos que colocam em perspectiva a noção de fluxo de ideias, ao mesmo tempo que dão relevo à manutenção da diferença de autoridade investida no interior da Academia nos discursos reconhecidos como parte de tradições francesas e inglesas e nas propostas políticas e culturais da *Présence Africaine*.

Nota-se que a circulação de teorias, conceitos e críticas não implicou uma implosão das divisões e das marginalizações. A revista se apresentava como um dos nós de uma rede de ideias e de práticas políticas e intelectuais que se formava no pós-1945, e a difusão das teorias sobre o subdesenvolvimento posteriormente ligadas às análises do neocolonialismo, bem como seu uso na África, mostrou como esse fluxo podia funcionar e ser significado e significativo na imaginação política africana. A legitimidade do discurso europeu sobre o mundo africano, e mesmo asiático e latino-americano, sem sua contrapartida equivalente, no entanto, permanece distinguível ao longo das décadas posteriores, no século XX. Talvez por isso, mesmo imbuída de um manifesto projeto de ruptura epistemológica, a *Présence Africaine* tenha escolhido, em 1958, publicar pensadores franceses e não teóricos latino-americanos para embasar seu planejamento econômico no final da década de 1950 e, décadas depois, Chakrabarty faça manobras teóricas para provincializar a Europa sem abdicar de uma hierarquização entre os escritos de Foucault e o anticolonialismo indiano.

Considerações finais

Investir na perspectiva pan-africanista e não abdicar desse espaço de enunciação, assim como manter um diálogo com os Estados nacionais que surgiam na África na década de 1960, era uma escolha que mantinha a *Présence Africaine* em relação dinâmica com as elites intelectuais africanas, principalmente do oeste do continente. Como se procurou demonstrar aqui, a linguagem, o vocabulário e as práticas que a revista utilizava, defendia publicamente e manejava nos bastidores tinham como referência e área de intervenção as discussões que polarizavam os intelectuais e os políticos africanos a ela contemporâneos.

Como a independência política dos países africanos se tornava uma realidade cada vez mais abarcante a partir de 1960, o futuro do continente africano passava a ser discutido em novos termos.

Nos primeiros anos de 1960, a *Présence Africaine*, ao lado de políticos e partidos africanos, passou a pensar o devir do continente a partir de duas temáticas centrais: o *neocolonialismo* e a *construção da nação na África*. Esses dois pontos concentraram as atenções da edição, ainda encabeçada por Alioune Diop e seus aliados, como Christiane Yandé Diop e Iwiyé Kala-Lobé, e congregaram a continuidade de bandeiras da segunda metade da década de 1950 com o diálogo com as novas configurações que circundavam a revista, sua atuação institucional, por meio da SAC, e seus principais atores e contribuidores, os intelectuais africanos. Os assuntos se interseccionavam e revelavam também a apropriação de teorias econômicas sobre o desenvolvimento criadas no pós-Segunda Guerra Mundial na América do Sul. A ideia de pertencimento ao grupo nomeado como Terceiro Mundo surgia como uma maneira de articular temáticas e posicionamentos no interior da revista, bem como de negociar solidariedades políticas e redes intelectuais.

Como se procurou demonstrar aqui, a discussão não estava restrita a essa elite africana e congregava agentes diversos, constituindo um imbricado fluxo de ideias que se organizava como uma dimensão importante do contexto pós-Segunda Guerra Mundial. A *Présence Africaine* surge como um nó, um espaço de imbricação e de entrelaçamento nas redes intelectuais que se fortaleciam e se sustentavam a partir

da pressuposição do compartilhamento da experiência histórica do colonialismo e do “subdesenvolvimento” pelo chamado Terceiro Mundo.

A percepção de constituir parte de um todo com dimensões globais foi apropriada pelos intelectuais que transitavam em torno da *Présence Africaine* e deu sentido a movimentos de solidariedade política e econômica, bem como a críticas ao universalismo europeu e à geopolítica da produção de conhecimento. De certo modo, a noção de que existia um mesmo conjunto de experiências, de problemas e de soluções dava aos agentes africanos e não europeus individuais e coletivos um espaço de articulação fora do antigo eixo imperial. Era a apropriação de um lugar de marginalização como campo de possibilidades de novas alianças. Estava em prática a criação de um lugar privilegiado para a imaginação política do devir africano tendo como ator principal o intelectual. Mais do que isso, porém, esse lugar era investido de uma visão que também se voltava para o exterior e se fundamentava pela percepção compartilhada de que a tarefa de romper com os resquícios de uma antiga ordem imperial não era solitária. Tarefa que a *Présence Africaine* havia assumido como sua e que procurava articular com as ideias que transitavam entre América, Ásia, África e Europa. O Terceiro Mundo endossava e era endossado, estruturava e era estruturado, pelas redes aqui trabalhadas.

Por fim, apontaram-se os caminhos que parecem indicar desdobramentos não apenas espaciais, mas também temporais para as ideias e as discussões que formavam os fluxos aqui investigados. De maneira provocativa, a ênfase recaiu sobre as idas e vindas nem sempre documentadas dessas imagens de mundo conectado vistas através da lente do Terceiro Mundo em meados do século XX e de seu papel inovador e diretamente modificador das práticas políticas e intelectuais inventadas mesmo em regiões marcadas pelo signo do *Centro*. A dificuldade que se encontra nas primeiras décadas do século XXI em abordar a complexidade desses processos, que deslocam e invertem os sentidos mais ou menos estáveis da ideia de originalidade intelectual, questionando a representação de uma produção acadêmica europeia sempre difusora e nunca receptora, não estaria precisamente na continuidade das assimetrias que fundamentaram, em meados do século XX, os argumentos da necessidade de uma solidariedade entre latino-americanos, africanos e asiáticos?

No interior desse mundo conectado que a *Présence Africaine* articulava em suas páginas e em seus eventos, a África surgia como plataforma para a execução de um protagonismo, como uma zona a ser imbuída de peso político, mas já detentora de existência cultural e histórica significativa. O periódico deve ser visto como carro-chefe africano em uma articulação terceiro-mundista do espaço intelectual e político global. Como revista intelectual e organização não governamental, a *Présence Africaine* retirava seus métodos e temáticas, bem como sua legitimidade e seu local de enunciação, da vigência de um mundo imaginado em blocos, repartidos, mas também passíveis de serem remontados. Nesse cenário pós-Segunda Guerra Mundial, no qual a geopolítica das grandes zonas de solidariedade é considerada uma dimensão da experiência vivida, os projetos e a preocupação com a fundação do nacional no pós-independência se articulavam em movimentos e em instituições externos ao campo político tradicional, nas páginas de revistas e em encontros de artistas e de intelectuais. A linguagem do Terceiro Mundo, do pan-africanismo e da construção nacional se encontravam, nas décadas de 1950 e de 1960, e se misturavam na revista como uma decorrência da existência da *Présence Africaine* nesse mundo de grandes movimentos de solidariedade. Embora nem sempre isso tenha ocorrido sem conflitos ou contratempos.

Bibliografia

BASTIDE, Roger. [Correspondência]. Arquivo do Institut Mémoire de l'Édition Contemporaine (IMEC). Fundo Communauté Africaine de Culture, caixa CAC 32. 1 e 2 : Allocutions, hommages, entretiens (1967-2000), s/d.

BASTOS, Carlos Pinkusfeld; BRITTO, Carlos. Introdução. In: AGARWALA, A. N.; SINGH, S. P. (Orgs.). *A economia do subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

COLISTETE, Renato Perim. O desenvolvimentismo cepalino: problemas teóricos e influências no Brasil, *Estudos Avançados*, v. 15, n. 41, pp. 21-34, 2001.

COOPER, Frederick. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2005.

COPANS, Jean. L'Afrique Noire comme paradigme fondateur des Sciences Sociales françaises et francophones du développement (1920-2010), *Ethnologie française*, v. 41, pp. 405-14, 2011.

COUTO, Joaquim Miguel. O pensamento desenvolvimentista de Raúl Prebisch, *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 16, n. 1(29), pp. 45-64, abril 2007.

DIRLIK, Arif. The Postcolonial Aura: Third World criticism in the age of global capitalism, *Critical Inquiry*, Chicago, 20, pp. 328-56, 1994.

ENCYCLOPAEDIA Universalis. Guy de Bosschere. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/guy-de-bosschere/>>. Acesso em 15 de junho de 2018.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos, vol. III – estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, pp. 428-38.

FRIOUX-SALGAS, Sarah. Présence Africaine. Une tribune, un mouvement, un réseau, *Gradhiva*, Paris, n. 10, pp. 4-21, 2009.

GILMAN, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

LE QUOTIDIEN. Hommage à David Diop, *Le Quotidien*, 30 ago. 2017. Disponível em: <<https://www.lequotidien.sn/hommage-a-david-diop/>>. Acesso em 5 de setembro de 2018.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, junho 2017.

PLETSCH, Carl. The three worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975, *Comparative Studies in Society and History*, 23, pp. 565-90, 1981.

PRÉSENCE Africaine, Paris, n. 8-9-10, junho-novembro 1956 (Le I^{er} Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs).

PRÉSENCE Africaine, Paris, n. 12, fevereiro-março 1957 (Hier Gold Coast, Aujourd'hui Ghana).

PRÉSENCE Africaine, Paris, n. 21, agosto-setembro 1958.

PRÉSENCE Africaine, Paris, n. 37, 2^o trimestre 1961.

PRÉSENCE Africaine, Paris, n. 38, 3^o trimestre 1961.

PRÉSENCE Africaine, Paris, n. 40, 1^o trimestre 1962.

PRÉSENCE Africaine, Paris, n. 41, 2^o trimestre 1962.

PRÉSENCE Africaine, Maison d'édition, site. Disponível em: <<http://www.presenceafricaine.com/info/8-maison-d-edition>>. Acesso em 5 de setembro de 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SAUVY, Alfred. Trois mondes, une planète, *Vingtième Siècle: revue d'histoire*, n. 12, pp. 81-3, 1986.

SENGHOR, Léopold Sédar. O contributo do homem negro (1939). In: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011, pp. 73-92.

VALDÉS, Eduardo Devés. La circulación de ideas en el mundo periférico: algunas presencias, influencias y reelaboraciones del pensamiento latinoamericano en África, *Anos 90*, Porto Alegre, n. 18, pp. 88-98, dezembro 2003.

Africanos e *Outsiders* Intelectualidade, diáspora e a independência da Costa do Ouro

*Pablo de Oliveira de Mattos*¹

Resumo: Este artigo analisa a atuação de George Padmore diante do processo de independência da Costa do Ouro, em contraponto a obras de outros intelectuais que participaram e escreveram sobre o mesmo processo. George Padmore, Richard Wright e Peter Abrahams, aqui são tratados como africanos e *outsiders*, independentemente de seus locais de origem e nascimento. Nesse sentido, propõe-se uma reflexão sobre o exílio e a Diáspora Negra, colocando em evidência as tensões entre as identidades negras dessa intelectualidade na busca por caminhos políticos. As narrativas construídas por esses intelectuais permitem reavaliar a noção de hibridez, de maneira que a História Intelectual do continente africano seja cotejada e analisada sob a perspectiva transnacional, com a devida complexidade que a Diáspora Negra e as lutas anticoloniais impõem.

Palavras-chave: Diáspora; Independência da Costa do Ouro; George Padmore; História Intelectual

¹ Doutor pelo programa de pós-graduação da PUC-Rio, 2018. Atual pós-doutorando no AmericaS/ Maison des Sciences Humaines, Université Libre de Bruxelles – MSH/ULB. OrCID: <http://orcid.org/0000-0001-8446-2525>. E-mail: pablo.de.oliveira.de.mattos@ulb.be

AFRICANS AND OUTSIDERS. INTELLECTUALITY, DIASPORA, AND THE GOLD COAST INDEPENDENCE

Abstract: This article analyzes George Padmore's role in the Gold Coast independence process, as a counterpoint to the works of other intellectuals who participated and wrote about the same process. George Padmore, Richard Wright and Peter Abrahams are treated here as Africans and outsiders, regardless of their places of origin and birth. In this sense, a reflection on exile and the Black Diaspora is proposed, highlighting the tensions between the black identities of this intellectuality in the search for political paths. The narratives constructed by these intellectuals make it possible to reevaluate the notion of hybridity, so that the Intellectual History of the African continent is compared and analyzed from a transnational perspective, regarding the complexity that the Black Diaspora and anti-colonial struggles impose.

Keywords: Diaspora; Gold Coast independence; George Padmore, Intellectual History.

Às vezes me sinto como um feixe de correntes que fluem. Prefiro isso à ideia de um eu sólido, à identidade a que tanta gente dá importância. [...] Com tantas dissonâncias em minha vida, de fato aprendi a preferir estar fora do lugar e não absolutamente certo.

Edward Said

Introdução

Em 1956, nos preparativos para a primeira Conferência de Escritores Negros, a ser realizada em Paris e organizada por Richard Wright, George Padmore reivindicou sua identidade africana.² Sobre a conferência, Padmore escreveu aos organizadores,

² GEORGE Padmore para Dorothy Brookes, 17 de abril de 1956. Yale University Library, Coleção Wright, Wright MSS/103/1522.

Já que a ênfase da conferência deve centrar-se na África, é justo que apenas africanos “puros” – não os híbridos como eu – devam desempenhar papel central. Tenho muita certeza sobre este ponto. Olhando para o passado na emergência da África, era compreensível que “outsiders” como Wright e eu tentássemos verbalizar as demandas e aspirações dos africanos reais, mas agora eles produziram uma elite intelectual, e é apenas justo que tomemos nossos assentos na parte de trás e deixemos que falem por seu povo. Sou enfático em relação a isto. [...] Pessoalmente, sinto que estou ultrapassado em minha forma de pensar. Eu devo estar muito à frente ou muito atrás. O que eu pretendo é descobrir o que os jovens Africanos e Negros [*Negroes*] em geral estão pensando. Como eles enxergam os problemas de seus países e de sua raça diante do cenário contemporâneo atual? E como pretendem resolvê-los? Apenas eles podem dar as respostas, permitindo, desta forma, que velhos reacionários como eu façam os ajustes [...]. Nós, também, precisamos reavaliar nossas vidas. Senão nos tornamos estéreis e doutrinários, apenas repetindo velhas e ultrapassadas frases.³

A década de 1950 foi marcada pela intensa articulação anticolonial que visava pôr fim ao domínio europeu no continente africano. George Padmore foi um dos responsáveis por essa articulação anticolonial e anti-imperial e reuniu a seu lado uma diversidade de intelectuais e ativistas da Diáspora Negra. C. L. R. James, ao comentar sobre Padmore, aponta o caráter ampliado de suas articulações, não circunscrito ao continente africano apenas. Padmore era um cosmopolita. Em 1935, James comentou:

George, de toda forma, não era um especialista do colonialismo no sentido de preocupar-se apenas com questões coloniais ou africanas. Ele lia e estudava tudo sobre política, China, Índia, Rússia, Guatemala, tudo [...] Mas ele não aderiu a nada. Entretanto, ele mesmo formava organizações.⁴

Na segunda metade da década de 1950, diante de um cenário de crise do colonialismo no pós-guerra, Padmore volta seus esforços para tornar o processo de independência e descolonização da África uma realidade.

³ GEORGE Padmore para Dorothy Brookes, 17 de abril de 1956. Yale University Library, Coleção Wright, MSS/103/1522.

⁴ JAMES, C. L. R. *Notes on the Life of Padmore*. Microfilme. University of London, Institute of Commonwealth Studies, 1959, p. 29.

A Costa do Ouro passaria a ser o local privilegiado, sobretudo por causa de seu contato com o jovem Kwame Nkrumah. Padmore já possuía uma reputação ilibada nas lutas por libertação dos negros e dos povos coloniais quando conheceu o futuro líder de Gana. Nkrumah não era mais do que um estudante interessado nas lutas anticoloniais. Mas o jovem não se tornou de pronto a liderança ideal para o continente africano. Essa posição, além de conquistada mediante as articulações de Nkrumah, também foi fruto da avaliação de Padmore sobre o cenário do Oeste africano. Padmore, segundo Hooker, “parece ter transferido suas esperanças por uma África unida e livre do [nigeriano Namdi] Azikiwe para Nkrumah, ainda que nesse momento tenha, inclusive, perdido a paciência com Nkrumah”.⁵ Hooker segue afirmando:

ele [Padmore] era imensamente mais experiente e cosmopolita, porém, ao contrário do mais jovem, Padmore era sofisticado demais, desconfiado demais, espirituoso demais para se deixar levar pela mentalidade idiossincrática de Nkrumah. [...] Nkrumah, de maneira alguma, era um anticolonialista corriqueiro; ele era um revolucionário.⁶

C. L. R. James escreveu que Padmore “em Londres era o agente da magnífica concepção política de Nkrumah, seu representante e seu correspondente”.⁷ Em um diálogo com seu amigo, e o escritor Richard Wright, Padmore revela o porquê da Costa do Ouro ter sido escolhida para a implementação da ideologia Pan-Africanista que ganhou força no Quinto Congresso Pan-Africano de Manchester, em 1945. Em carta datada de 19 de outubro de 1955, Padmore escreveu:

Kwame Nkrumah é o único que sabe disso. Obrigado ao Nello (C. L. R. James) que o apresentou ao Trotskismo e eu pude extirpar isto dele antes de seu retorno. E coloquei no lugar o Pan-Africanismo (Nacionalismo Negro mais Socialismo).⁸

⁵ HOOKER, John R. *Black Revolutionary. George Padmore's Path from Communism to Pan-Africanism*. Nova York, 1967, p. 91.

⁶ *Ibidem*, pp. 91-2.

⁷ JAMES, C. L. R. *Notes on the Life of Padmore*. Microfilme. University of London, Institute of Commonwealth Studies, 1959, p. 42.

⁸ CORRESPONDÊNCIA entre Padmore e Richard Wright. Yale University Library, Coleção Wright, Wright MSS/103/1529.

Um ano depois, no dia 12 de abril de 1956, no contexto de discussão sobre a política local na Nigéria, Padmore identificava um problema que por sua vez estaria “engolindo” o país. De acordo com sua correspondência com Richard Wright, “por esta razão eu me concentrei em Nkrumah. Porque ele seria o único que poderia aplicar uma análise marxista sobre a situação tribal da Costa do Ouro”. Padmore lia os conflitos políticos regionais e os denominava tribalismo, como um entrave à consolidação de um partido nacional, mas também à modernização do continente. Diferente da Nigéria, a situação regional na Costa do Ouro era menos complexa, e, diferente de Azikiwe, Nkrumah reuniria as condições teóricas e políticas de levar à frente tal processo a partir de uma leitura marxista, segundo Padmore.

O que esse cenário apresenta é a intensa e complexa busca por independência e modernização do continente africano. O que esse processo irá evidenciar é o conflito entre visões e imaginações políticas e questões vinculadas às identidades de uma intelectualidade anticolonialista, cosmopolita diante do processo de construção não apenas de um Estado nacional, mas de um projeto Pan-Africano de libertação. Este artigo explora as possibilidades de reflexão sobre os processos de exílio e da Diáspora Negra que influíram na construção de narrativas sobre a independência da Costa do Ouro, colocando em evidência as tensões entre as identidades negras dessa intelectualidade. George Padmore, Richard Wright e Peter Abrahams, aqui são tratados como africanos e *outsiders*, independentemente de seus locais de origem e nascimento. As narrativas construídas por estes intelectuais permitem reavaliar a noção de hibridez, de maneira que a História Intelectual do continente africano seja cotejada e analisada sob a perspectiva transnacional, com a devida complexidade que a Diáspora Negra impõe. A partir desse quadro, analiso o conceito de Estado nacional e sua relação com o marxismo, proposto por George Padmore em meio ao processo de independência.

Diáspora Negra e Hibridez: estratégia ou experiência?

As inúmeras redes que se formavam ao longo de países sob jugo do imperialismo indicam um fluxo constante de informações e ações políticas conectadas. Se observarmos Padmore através de lentes que o

fixem dentro da luta contra o colonialismo no Caribe ou na África, apenas, perderemos de vista a polifonia adotada por esse indivíduo em seu olhar global. Cabe ressaltar que diversas de suas obras possuíam como público-alvo os interlocutores das classes médias britânicas brancas. Contudo, não se deve perder de vista, também, que Padmore teve como preocupação central em sua trajetória o diálogo próximo e direto com as massas trabalhadoras negras da diáspora. Padmore em suas articulações transitou e promoveu comunicação em diversas direções e sentidos das encruzilhadas da diáspora. Porém, ainda que tenha sido uma figura central nesse processo, é preciso que se enxerguem as ações anti-imperialistas como um mar propício à hibridez, à solidariedade e à transnacionalidade amparadas em uma rede de intelectuais e organizações. As estratégias globais e transnacionais encontradas por esses militantes e intelectuais anti-imperialistas e anticoloniais deveriam dar conta de superar um sistema de opressão também conectado e global.

O que a vida de George Padmore, Claude McKay, W. E. B. Du Bois, C. L. R. James, Richard Wright, Peter Abrahams, por exemplo, nos aponta é que a agência encontrada nestes homens negros *deslocados* e desterritorializados lhes permite traduzir suas experiências comuns em diversas formas e em sistemas de identificação e ação que por sua vez não podem ser aprisionadas em *um* tipo híbrido específico. A trajetória desses intelectuais não pode ser aprisionada em uma tradição intelectual linear ou perene, tampouco em uma estratégia política homogênea. A marca deles é o caráter herético, é a crítica e o radicalismo.⁹ A hibridez, ou o seu caráter dissonante, portanto, não deve ser questionada na agência individual, mas expandida ao sistema de trocas e negociações operado por esses intelectuais negros desse contexto. O que por sua vez atesta que o caráter híbrido e dissonante se coloca, e se processa, mais nas relações diaspóricas experimentadas do que em alguns indivíduos dessa comunidade. O que importa, neste caso, portanto, é a atenção à hibridez, à dissonância, como processo de experiência e existência no mundo desses intelectuais, e não como um tipo ou uma estratégia de um intelectual.

⁹ BOGUES, Anthony. *Black Heretics and Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. Nova York: Routledge, 2003.

É preciso analisar a atuação política de intelectuais negros da diáspora no século XX, diante de uma perspectiva transnacional. Pois buscaram atuar nas margens, reinventando-se e reinventando movimentos e identidades como forma de dar conta das demandas do internacionalismo negro nas lutas anti-imperial e anticolonial. A distinta presença de negros do Caribe, das Antilhas e do continente africano, espalhados por Estados Unidos, Rússia, Grã-Bretanha, França, concede um amplo campo de pesquisa para historiadores e pesquisadores da Diáspora Negra do século XX.¹⁰

C. L. R. James acreditava que o Caribe havia produzido homens que contribuíram fortemente para a história da Civilização Ocidental.¹¹ Segundo ele, a resposta estava na experiência particular desses homens oriundos das classes médias migrantes do Caribe. A educação colonial britânica e seu primado da preservação de sua condição de “de cor” – *coloured* – das classes médias do Caribe anglófono instituíram uma forma particular de pensamento nesses jovens que, por meio dos postulados do pensamento europeu, os incluiu, de alguma forma precária, numa sociedade extremamente excludente. O radicalismo compartilhado por esses jovens foi forjado diante de uma experiência particular de emigração: “ao deixar o Caribe [e chegar na Grã-Bretanha] descobrimos que nem a vida que vivíamos nem as coisas que víamos estavam em harmonia com as coisas que líamos, e automaticamente nos tornamos *contra*”¹². Mesmo Marcus Garvey, explica James, era *anti establishment* e ainda que esses homens se identificassem mediante as mais variadas ideologias, sem exceção, eram homens “revoltados”. O que James descreve não é simplesmente o choque de não ter seus direitos garantidos como súditos

¹⁰ MATTOS, Pablo de Oliveira de. George Padmore e C.L.R. James: A invasão da Etiópia, Pan-Africanismo e a Opinião Africana Internacional, *rth*, v. 22, n. 2, pp. 137-76, 2019. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/60001>>. Acesso em 21 de maio de 2021.

¹¹ Um dos exemplos deste tipo de pensamento é sua obra, JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2000.

¹² JAMES, C. L. R. *At the Rendezvous of Victory, Selected Writings*. Londres: Allison and Busby, 1976, p. 205.

britânicos, o que não lhes era garantido eram o respeito e os mesmos direitos de um homem inglês branco.

Esse choque foi aproveitado, sobretudo no período entreguerras, como estratégia não apenas por homens como James, Padmore ou Garvey, mas por aqueles que estiveram ao lado de Harold Moody na *League of Coloured People*, organização que combateu o racismo¹³ pela afirmação de uma identidade definida pela noção de *respeitabilidade vitoriana*¹⁴ sob um arranjo conservador. Diversos autores enfatizaram as formas particulares como *raça* e *classe* compuseram, em suas intersecções, a formação da identidade nacional e as estruturas da sociedade caribenha.¹⁵ Rush propõe que a influência de uma distinta interpretação vitoriana da britanidade não é aplicável a todos os negros das Índias Ocidentais, ou seja, do Caribe anglófono: “aquilo que separava os súditos caribenhos que reivindicavam a identidade britânica daqueles que a rejeitavam [...] não era inicialmente sua cor ou etnicidade, mas seu status – *ou status-goal* – na sociedade”¹⁶.

O que Rush chama de “*status-goal*” é crucial nesse aspecto, pois nos remete às expectativas e às dinâmicas – e possibilidades – de mobilidade desses indivíduos. A identificação baseada nessa perspectiva era uma das maneiras pelas quais homens como Padmore ou James, mesmo após deixarem Trinidad, buscariam, em alguma medida, transcender sua formação de classe média mediante a rejeição de algumas ideias vitorianas de identidade nacional e britanidade. Suas vidas e seu ativismo político e intelectual demonstraram que esses homens não eram ingênuos a ponto de desconsiderarem os preconceitos de uma civilização imperial que construiu *raça* e *nação* como uma estratégia de poder de forma particular. Esses homens não concebiam a si próprios como indivíduos limitados por identidades raciais ou nacionais. Operavam diante de uma

¹³ MATTOS, Pablo de Oliveira de. et al. *História da África Contemporânea*. Rio de Janeiro: Pallas/Ed. PUC, 2013.

¹⁴ RUSH, Anne Spry. *Bonds of Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 103-16.

¹⁵ SINGH, Kelvin. *Race and Class Struggles in a Colonial State: Trinidad 1917-1945*. Calgary: University of Calgary Press, 1994.

¹⁶ RUSH, *Op. cit.*, p. 9.

multiplicidade de consciências, que remete ao que Du Bois nomeou de “dupla consciência”.¹⁷

Eles poderiam ser britânicos, e africanos, e das Índias Ocidentais sem exclusão, mas não sem tensão e consequências. Esses tênues limites de raça, classe, e nação eram, como James apontou, o produto da combinação entre a experiência migratória particular e a estrutura social do Caribe. O que a trajetória e o pensamento de C. L. R. James apontam, por exemplo, é o trânsito de um intelectual caribenho profundamente marcado pelo pensamento ocidental e pelo modelo vitoriano de homem, que irá passar a defender a importância do continente africano e de seus habitantes para as lutas revolucionárias no século XX. Antes de se mudar para a Grã-Bretanha em busca de consolidar sua carreira como homem de letras, James acreditava que, por causa do contato com o pensamento ocidental e com a civilização moderna, os caribenhos deveriam desempenhar papel central na libertação do continente africano e de seus descendentes. Intelectuais como Du Bois, Booker T. Washington e Marcus Garvey, por sua vez, acreditavam que seriam os afro-americanos aqueles que deveriam liderar tal processo.

A herança britânica para esses membros de uma classe média caribenha ganha um significado que lhes possibilita identificarem-se como britânicos imperiais – imperial Britons. A compreensão de jamaicanos, barbadianos, trinidadianos, no Caribe anglófono, de sua britanidade direcionou-se inicialmente ao estabelecimento de seu lugar no mundo imperial britânico e, posteriormente, diante das negociações relativas aos

¹⁷ DU BOIS, W. E. B., 1868-1963, intelectual afro-americano, explorou no início do século XX a teoria da dupla consciência na raça negra que não nasceu nem vive no continente africano, nesse caso, dos afro-americanos. Segundo essa teoria, os afro-americanos têm duas maneiras de se verem. Primeiro veem-se como indivíduos e segundo como um grupo, mas só através dos olhos da sociedade que os classifica. Dando lugar a duas almas, dois pensamentos, dois conflitos irreconciliáveis, dois ideais hostis num corpo negro. Por um lado, lutando para serem classificados como indivíduos, com personalidades diferentes, mas também como um grupo com desafios sociais iguais. O problema, segundo Du Bois, é que os afro-americanos são ao mesmo tempo negros e americanos, tendo, portanto, duas culturas em si, a negra e a branca americana, no entanto a sociedade à volta continua a separar as duas identidades, não compreendendo que as duas culturas ao mesmo tempo se complementam e são diferentes entre si. Ver DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. Nova York: Bantam Classic, 1903.

desafios da descolonização no processo da diáspora. No período entre o início do século XX e o momento das independências, na década de 1960, os caribenhos das classes médias experimentaram um complexo processo de transição cultural – as tensões diante da redefinição de sua britanidade e sua relação com isso – não apenas como caribenhos, mas como britânicos ou franceses, por exemplo. No primeiro terço do século XX a britanidade figurava como parte integral da cultura do colonialismo cotidiano no Caribe britânico. Sobretudo os membros das classes médias no Caribe foram encorajados a se identificarem aos valores sociais e estruturas culturais referidos à identidade construída no império britânico. Nesse sentido, identidade refere-se ao processo apontado por Stuart Hall, no qual indica um ativo processo de tornar-se – *becoming* – que implica o modo como somos representados e o que nos leva a nos representarmos a nós mesmos.¹⁸ Nesse sentido, a identidade é um ativo da luta política.

Considerando que esses indivíduos se autorrepresentavam como caribenhos britânicos, o fizeram de acordo com *sua* compreensão de britanidade levando em conta aspectos raciais e geográficos, inclusive. Enquanto os ingleses brancos reivindicaram seu status de superiores, as classes médias educadas do Caribe anglófono mobilizaram a assertiva do Estado britânico que considerava qualquer indivíduo nascido no reino britânico, independentemente de sua cor, origem ou credo, britânico. Para os povos do Caribe, a Grã-Bretanha tornou-se o “norte” para uma identidade imperial britânica. Uma identidade que estava distante, entretanto, intimamente relacionada aos seus traços e sentimentos vinculados aos seus países de origem tropical. É importante enfatizar, entretanto, que esses aspectos também eram os responsáveis por limitá-los em suas identidades subalternizadas através dos olhares colonialistas.

Alguns trabalhos recentes também lançaram luz sobre a possibilidade de articulação dessa comunidade de intelectuais negros da qual Padmore, Wright e Abrahams fazem parte a uma experiência comum de internacionalização. Brent Hayes Edwards propõe que a consciência diaspórica desses homens articulava-se a uma transnacionalidade negra *imaginada*. O autor se atém à diferença – *difference* – como aspecto central

¹⁸ HALL, Stuart. Who Needs “Identity?”. In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul (Orgs.). *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage, 1996, p. 4.

na maneira como esses intelectuais inventaram uma “Internacional negra”.¹⁹ A diáspora, como conceito, sob esta *intelligentsia* deve ser ampliada para além dos fluxos migratórios e articulada a uma experiência política específica e dinâmica. Deve-se observar a diáspora como um processo produtor de diferenças e dissonâncias.

É partindo também desse raciocínio sobre a diferença que Bhabha apresenta o conceito de Terceiro Espaço, “movimento flutuante” de instabilidade oculta, espaço indeterminado do(s) sujeito(s) da enunciação. Embora irrepresentável, esse espaço, segundo Bhabha, constitui as condições discursivas da enunciação, garantindo que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade e fixidez, fazendo com que os “signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo”.²⁰ Segundo Bhabha, contudo, essa compreensão da diferença cultural se dá nas representações pós-coloniais, em que o sujeito toma consciência de que é portador de uma identidade híbrida, o que lhe dá possibilidades de destruir as continuidades e constâncias de tradição nacionalista, criando condições para negociar e traduzir suas identidades culturais na temporalidade descontínua, intertextual, da diferença cultural. Nessa perspectiva, contudo, a hibridez da diáspora é compreendida como estratégia individual e autorrepresentada, pois é operada a partir da tomada de consciência do indivíduo posterior a um determinado processo político de aquisição de soberania.

Mais recentemente, entretanto, Michelle Ann Stephens articulou o conceito de diferença à transnacionalidade a fim de compreender de que forma as ideias dos negros do Caribe anglófono, como Marcus Garvey, Claude McKay e C. L. R. James, revelam a “inescapável hibridez” da história imperial.²¹ Para Stephens, o discurso desses homens expressava a história do movimento experimentado pelos negros na diáspora, criando histórias globais de sua raça que se manifestam em variadas formas políticas. A

¹⁹ EDWARDS, Brent Hayes. *Inventing the Black International*. In: EDWARDS, Brent Hayes. *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003, pp. 214-305.

²⁰ BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1998, p. 68.

²¹ STEPHENS, Michelle Ann. *Black Empire: The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals in the United States, 1914-1962*. Durham: Duke University Press, 2005, p. 8.

hibridez, nesse sentido, emerge não como estratégia individual de fuga às continuidades, mas como processo das imaginações transnacionais. A análise, portanto, passa a centrar-se no processo e nas relações, e não no indivíduo.

A noção de hibridez articulada por Stephens busca esclarecer as possibilidades da(s) experiência(s) colonial(is) como processo, afastando-se da hibridez utilizada como categoria que permite que essas possibilidades possam ser apresentadas por *uma* forma, como estratégia individual. A partir dessa segunda noção, poderíamos, por conseguinte, olhando para um indivíduo isolado, equivocadamente mudar nossa percepção sobre a Diáspora Negra do século XX. Por outro lado, como a transcendência dos limites individuais e a agência de um indivíduo operando dentro de um sistema tido como emblemático alteram apenas o fragmento e não o conjunto no qual está inserido? Nesse sentido, as reflexões sobre o caráter híbrido devem ser alocadas na *experiência* transnacional da Diáspora Negra – e dos *deslocamentos* e processos de troca – e não apenas na estratégia de um indivíduo. Lara Putnam adverte sobre a devida atenção que se deve tomar para que, nos estudos referentes à microhistória, por exemplo, vidas singulares não sejam tomadas como “variáveis explicativas”.²²

Agregada a essas noções de transnacionalismo e de anti-imperialismo, a condição de exílio de alguns intelectuais negros abre campo para ilações e formulações. Edward Said caracteriza o exilado como

um naufrago que, de certo modo, aprende a viver com a terra, não nela; ou seja, não como Robinson Crusoé, cujo objetivo é colonizar sua pequena ilha, mas como Marco Polo, cujo sentido do maravilhoso nunca o abandona e que é um eterno viajante, um hóspede temporário, não um parasita, conquistador ou invasor.²³

Interessa aqui apontar as potencialidades do olhar singular do intelectual exilado, imerso na experiência do *deslocamento*. George Padmore não viveu no “*entrelugar*”, tampouco no *meio* de territórios.

²² PUTNAM, Lara. To Study the Fragments/Whole: Microhistory and the Atlantic World, *Journal of Social History*, v. 39, n. 3, 2006, p. 618.

²³ SAID, Edward. *Representações do Intelectual: as Conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 67.

Viveu e processou suas experiências com os territórios e não neles, viveu *em meio* aos territórios e mares. Como aponta Enzo Traverso, essas experiências que marcaram o século XX são fontes extraordinárias de produção intelectual tecendo “laços entre línguas e as literaturas, retirando-as de seus compartimentos, hibridizando-as, outorgando-lhes traços cosmopolitas e supranacionais”.²⁴ Essas observações nos permitem questionar as dimensões do exílio para além do fenômeno exclusivamente político, mantendo-nos, ao mesmo tempo, conectados a essa dimensão. Enzo Traverso traça em sua abordagem um perfil psicológico desses intelectuais, “sismógrafos”, que mediram a intensidade dos abalos sísmicos da violência nas sociedades do século XX. Esses analistas da violência subterrânea – ou soterrada pela historiografia – na sociedade moderna viviam os conflitos decorrentes das mencionadas violências, internamente, e, exatamente por isso, de forma intensa, tal como faz transparecer em suas produções discursivas. Fora de suas sociedades de origem, esses intelectuais *deslocados* seriam mais sensíveis às violências existentes nas sociedades que observavam, por causa da própria fragilidade em muitos casos, ao mesmo tempo, material e simbólica de suas condições de vida.

Traverso ressaltou que as múltiplas repercussões da *distância* podem constituir uma hermenêutica para o estudo do pensamento crítico de intelectuais exilados. Diversos movimentos relativos à *distância* podem ser identificados no sentido de uma hermenêutica que “acentua ou neutraliza tanto a empatia como o olhar crítico dos observadores”²⁵. Essa hermenêutica pode decorrer do estranhamento em relação à sociedade da qual vieram, observada com distância, mas também da nova sociedade em que vivem e na qual usualmente não se é dado viver a cultura local como aquele ar natural que se respira. Existe, porém, uma importante ressalva: “Embora a distância modifique os olhares, não produz, necessariamente, ideias novas. A hermenêutica da distância tem seus limites; não é mais que uma possibilidade criada pelas condições de deslocamento”.²⁶ A Diáspora

²⁴ TRAVERSO, Enzo. *La Historia como Campo de Batalla: interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 237.

²⁵ *Ibidem*, p. 238.

²⁶ *Ibidem*, p. 245.

Negra, portanto, é aqui compreendida como processo que possibilita a experiência dessa hermenêutica apontada por Traverso.

As noções de hibridez, comunidade e diferença são, portanto, aqui articuladas a fim de questionar em que extensão as origens – não apenas territoriais, mas epistemológicas – de Padmore podem ser apresentadas como *um* tipo comum. O que se pretende é que os intelectuais negros que passaram pela experiência do exílio, da exclusão colonial e da opressão imperial, e as criticaram, sejam vistos como produtores de demandas comuns por dignidade e liberdade, entretanto por meio de estratégias diferentes. Essas estratégias diferentes foram, por sua vez, forjadas sob ações individuais como respostas às mesmas injustiças e iniquidades. Conectadas por um processo maior que articula, por exemplo, a questão racial e colonialidade em sua diacronia. Segundo Bill Schwarz, Padmore forjou-se como intelectual universal impelido pelos limites coloniais a vislumbrar um mundo maior, mais global.²⁷

A intelectualidade, o Estado e a Revolução da Costa do Ouro

Em meados da década de 1950 a Costa do Ouro já despontava como o território colonial africano com maiores chances de conquistar sua independência e ser a porta de entrada para o Pan-Africanismo no continente africano. A capital Acra viveu, ao longo dos anos 1950, uma efervescência cultural que pode ser apreendida pelo High Life, movimento urbano que sintetizou aspectos da tradição musical da Costa do Ouro sob um olhar cosmopolita e revolucionário.²⁸ Mas, ainda que George Padmore tenha sido o intelectual responsável por tornar o Pan-Africanismo uma ideologia possuidora de uma epistemologia africana e com metodologias e teorias centradas nas disputas ocorridas no continente africano,²⁹ era visto

²⁷ SCHWARZ, Bill. George Padmore. In: SCHWARZ, Bill. *West Indians Intellectuals in Britain*. Manchester: Manchester University Press, 2003, p. 132.

²⁸ PLAGEMAN, Nate. *Highlife saturday night: popular music and social change in urban Ghana*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 2013.

²⁹ MATTOS, Pablo de Oliveira de. O herói silencioso e o Osagyefo: George Padmore Kwame Nkrumah e a Revolução da Costa do Ouro, *Intelléctus*, v. 19, n. 1, pp. 208-36, 2020.

como um *outsider* pela elite política do país. Dois escritores próximos a George Padmore estiveram no país e produziram obras literárias em meio ao processo de independência. Richard Wright, escritor afro-americano que escreveu *Black Power* (1954), e Peter Abrahams, escritor sul-africano que havia participado conjuntamente com Padmore da Pan-African Federation, em Londres, escreveu *A Wreath for Udomo* (1956). Esses romances são importantes fontes sobre as percepções que intelectuais da diáspora possuíam sobre o processo que ocorria no país. Escrito após o livro de George Padmore sobre a Costa do Ouro e sua revolução, o *The Gold Coast Revolution*, Peter Abrahams já vinha de um acúmulo de críticas ao tom laudatório oferecido por Padmore em relação às condições do país. Segundo Abrahams, o livro de Padmore “Falava sobre o desenvolvimento da Costa do Ouro na direção de um Estado de Bem-Estar [*Welfare State*]. Pois bem, antes que um país possa funcionar como um Estado de Bem-Estar deve aceitar certas coisas fundamentais”.³⁰

Para Peter Abrahams as questões vinculadas aos “costumes tribais” seriam entraves à construção de um Estado de bem-estar, pois poderiam “minar a honestidade dos serviços civis”. Peter Abrahams mostrava-se cético diante das possibilidades de desenvolvimento em um país marcado pelo “atraso tribal e repleto de corrupção”. Prewia, portanto, choques entre o governo e os chefes tribais. Todo esse acúmulo serviu de material para que Abrahams escrevesse *A Wreath for Udomo*. Além disso, o romance é todo costurado com personagens com fortes semelhanças com os atores desse processo, sobretudo alguns deles que conviveram com Peter Abrahams em Londres. Michael Udomo, o protagonista, é uma mistura de Kwame Nkrumah com Jomo Kenyatta, um líder político que depois de uma experiência no exterior retorna para Panafrica, país no qual o romance é ambientado. Udomo conduz seu país à independência e, assim como Nkrumah, se articula e espalha a revolta a partir de um jornal, e se torna um preso político. Ainda como Nkrumah, é libertado e se torna o primeiro-ministro do país independente. A partir de então, Udomo deixa de assemelhar-se a Nkrumah e ganha a tonalidade do líder queniano. Em troca

³⁰ RELATÓRIO do encontro no dia 10 de fevereiro de 1954 a fim de ouvir Peter Abrahams sobre suas impressões da Costa do Ouro nos dias atuais. Royal Institute of International Affairs, 8/2284, cópia em carbono.

da assistência técnica de Pluralia, um país governado por brancos e que se assemelha à África do Sul, Udomo rompe com seu antigo companheiro de lutas dos tempos de Londres, David Mhendi. Mhendi é um personagem que possui referências ao nacionalismo dos Mau Mau, do Quênia.

Udomo entregou Mhendi a seus inimigos e, com isto, receberia o aporte financeiro de Pluralia para construir uma hidrelétrica. A hidrelétrica, por sua vez, muito se parece com o projeto da barragem do rio Volta, articulado por Nkrumah entre a possibilidade de apoios ocidentais e soviéticos. O livro aponta a empreitada de Udomo na direção do desenvolvimento e modernização de seu país, pois utilizaria o dinheiro e o auxílio dos brancos, contrariando assim seus antigos aliados que o conduziram ao poder. Udomo acaba fracassando e é morto em um ritual tribal, em uma cena que exalta o tom dramático e exagerado do autor sobre esse traço. O *tribalismo* seria a causa real de sua morte e de seu fracasso.³¹ Esse livro foi publicado em 1956, um ano antes da independência já anunciada da Costa do Ouro. O livro representou uma dura leitura sobre um processo que era amplamente aguardado tanto internacionalmente quanto por lideranças do continente africano, e visto como o início de uma nova era para a África.

Padmore, por sua vez já apresentava críticas a Peter Abrahams antes mesmo dessa publicação, chamando-o de “inglês negro” [*black Englishmen*] que almejava prosperidade em Hollywood. Padmore, em tom irônico, chegou a propor um título para sua “estreia”, “Das favelas de Johannesburg ao Paraíso”.³² No livro de Abrahams, havia também um personagem que possuía as características de Padmore. Tom Lanwood, “o grande político, escritor e homem de luta que a Panafrica criou”. De Londres, Lanwood seria o responsável intelectual por guiar e pautar as diversas organizações políticas no país colonial.³³ Lanwood, assim como Padmore, foi trazido por Udomo para Panafrica. Por sua proximidade com Nkrumah,

³¹ ABRAHAMS, Peter. The Conflict of Culture in Africa. *International Affairs*, v. 30, n. 3, julho de 1954, p. 307.

³² PADMORE para R. Wright, 28 de junho de 1954. New Haven, Connecticut: Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Arquivos Richard Wright (G. Padmore).

³³ ABRAHAMS, Peter. *A Wreath for Udomo*. Londres: Faber and Faber, 1956, pp. 7-16

Peter Abrahams já possuía a informação de que Nkrumah pretendia contar com a presença de Padmore na Costa do Ouro, como integrante de seu governo. O que Abrahams fez foi apresentar em sua narrativa como imaginava a chegada de Padmore ao continente. Essa leitura auxilia a compreender a condição *deslocada* de Lanwood, um homem forjado nos padrões ocidentais que, logo em sua chegada a Panafrica, inicia uma palestra para quem quiser ouvir. Apontando ironicamente seus traços intelectuais e orgânicos, a narrativa ainda apresenta a dúvida de Udomo em relação ao que poderia ser feito com Lanwood em Panafrica: “O que iremos fazer com ele? Ele não se encaixa aqui simplesmente”. Udomo propõe que Lanwood escreva um livro a ser publicado pelo partido. Porém Lanwood recusa, afirmando que esse livro não será útil para Panafrica, pois “apenas os brancos irão lê-lo”. Lanwood afirma: “tive a chance de ver que a África real não é a África que eu descrevia em meus livros [...] Eu não entendo de questões tribais e não quero entender [...] Eu passei muito tempo na Europa”.³⁴

Certa vez, em correspondência com Richard Wright, Padmore revelou: “odeio primitivismo [...] Eu, tornar-me um nativo? Não nesta vida. Eu luto para uma África e uma Ásia livres, não para viver lá”.³⁵ O interessante do personagem, Lanwood, é que, além de se parecer com Padmore, também parecia com o próprio Peter Abrahams. Lanwood era um homem descrito no livro como *creole*, não era um africano como os outros africanos da história. Lanwood cresceu na África, mas passou longos anos fora. A condição de *deslocado* e os efeitos do exílio, que recaíam sobre Lanwood, eram semelhantes aos que Peter Abrahams vivenciou quando de seu retorno à África do Sul no início da década de 1950. Esse retorno foi narrado em outro de seus livros, *Return to Goli*.

Seguindo uma tradição de narrativas pessoais e descritivas, tal como relatos de viagens, Peter Abraham preencheu as páginas de *Return to Goli* com imagens, diálogos e retratos de indivíduos que encontrou nessa

³⁴ ABRAHAM, Peter. *A Wreath for Udomo*. Londres: Faber and Faber, 1956,, pp. 232; 275-6.

³⁵ PADMORE para R. Wright, 23 de agosto de 1955. New Haven, Connecticut: Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Arquivos Richard Wright (G. Padmore).

viagem. Esse romance foi baseado em seu primeiro retorno ao continente africano desde a Segunda Guerra. A obra é uma ótima oportunidade para uma leitura das relações raciais na África do Sul do pós-guerra, marcada pela presença de negros, brancos e indianos, apontando, igualmente para o dinamismo do oceano Índico. O escritor sul-africano, que depois seria acusado por Padmore de ter se vendido a seus opressores por alguns dólares e fama, buscou tocar os “corações e mentes” de sua audiência branca e não branca.³⁶ Quando de seu retorno, em meados de maio de 1952, Doroty Pizer enviou a Richard Wright algumas reportagens sobre Peter Abrahams. Abrahams havia sido enviado à África pela BBC, a fim de cobrir as relações raciais entre os sul-africanos que seriam posteriormente publicizadas em um programa de rádio. E foi nesse mesmo programa da BBC, o *BBC Third Programme* – que financiou a empreitada de mandá-lo à África do Sul –, que Pizer ouviu Peter Abrahams afirmar que “desejava se livrar do fardo da raça [*burden of race*]”. O escritor prosseguiu dizendo que, “como escritor, meu trabalho requer esta liberdade, caso eu quera enxergar mais claramente, para compreender de maneira ampla”. Ele, contudo, estava ciente de que provavelmente seria “acusado de ser um Negro que é anti-Negro”.³⁷

Esse retorno de Abrahams ao continente africano também pode ser compreendido pelas dificuldades vividas pelo escritor no mercado editorial britânico. George Allen & Unwin já havia sugerido que tentasse o mercado sul-africano, muito embora corresse o risco de ter seu romance censurado. O programa da BBC que financiou o retorno de Abrahams, em 1952, abriu caminho para que uma de suas novelas, *The Path of Thunder*, fosse publicada na Inglaterra. O *BBC Third Programme*, os jornais *The Observer*, *New York Herald Tribune*, de Paris, financiaram a viagem que deveria

³⁶ Padmore escreveu para Richard Wright em resposta a uma matéria sobre Peter Abrahams com enorme amargura. Após o lançamento de seu romance *A Wreath for Udomo*, Abrahams foi para a Jamaica para escrever um livro para o Colonial Office. Padmore praguejou para Richard Wright, “que rato... Sua mãe e sua irmã estão apodreando em Johannesburg e ele está passando pano na imagem de seus opressores por alguns dólares”. Ver CARTA de George Padmore para Richard Wright, 19 de outubro de 1955. New Haven, Connecticut: Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Arquivos de Richard Wright.

³⁷ ABRAHAMS, Peter. *Return to Goli*. Londres: Faber and Faber, 1953, p. 29.

acontecer primeiro na África do Sul e depois no Quênia. Abrahams deveria coletar informações sobre o que alguns colonos brancos afirmavam por lá. Que o que existia, de fato, não era uma “linha de cor” [*colour bar*], mas uma “linha cultural” [*culture bar*], no que tange à segregação e às relações raciais nessas regiões da África. A tarefa de Abrahams, como homem negro ocidentalizado seria, portanto, observar esse cenário e produzir relatos confiáveis sobre ele. Entretanto, Peter Abrahams encontrou a África do Sul da mesma maneira que a havia deixado, com a segregação racial intacta, ilustrada, por exemplo, pela existência de ônibus exclusivos para *pessoas de cor*, por problemas relacionados ao acesso da terra para os nativos. Nas minas, os trabalhadores negros trabalhavam por salários dez vezes menores do que os salários dos brancos, indianos amontoavam-se em cômodos minúsculos que abrigavam famílias inteiras, sem saneamento nem condições mínimas de moradia.

O retorno à África do Sul, ou o reencontro com sua terra natal, causou em Peter Abrahams efeitos que apontam para as formas como o exílio atuou nesses homens fragmentados da diáspora. Ainda que africano, sul-africano, Peter Abrahams era um *deslocado*. Apesar de ter se juntado à revista *African Drum*, cujo editor-assistente era um jovem que havia conhecido em Londres e lhe conseguira um escritório de trabalho no país. Peter Abrahams foi categórico em afirmar que o que viveu nessas seis semanas na África modificou sua percepção sobre sua pretensa libertação de sua condição racial. Ele se declarou feliz em partir, “ainda que também se ressentisse, porque também era um filho de Goli”.³⁸ A experiência do exílio atuava e potencializava essas ambivalências. Os intelectuais da Diáspora Negra são seres cindidos, fragmentados. *Return to Goli* é repleto dessas ambivalências. Isso não significou, entretanto, que Peter Abrahams estivesse partindo da África do Sul e deixando de lado sua responsabilidade na transformação daquela realidade. Ele demonstrou seu incômodo, mas também seu ceticismo sobre as possibilidades de o Ocidente ajudar e apoiar os movimentos que combatiam o *apartheid* na África do Sul.³⁹

Também na década de 1950, Richard Wright rumou para a Costa do Ouro a fim de, também, se reencontrar com sua ancestralidade africana.

³⁸ ABRAHAMS, Peter. *Return to Goli*. Londres: Faber and Faber, 1953, p. 203.

³⁹ *Ibidem*, p. 29.

Depois dessa viagem ele escreveria seu livro *Black Power*. Padmore inclusive havia sugerido a ele que o nome do livro deveria ser *Black Freedom*, já que o que acontecia na Costa do Ouro dizia mais respeito a liberdade do que a poder. Além disso, “qual poder eles teriam nesta era atômica”.⁴⁰ Richard Wright já havia confidenciado a Padmore, em uma carta, que desejava essa viagem. Padmore e Dorothy Pizer, por sua vez, o encorajaram a realizar a viagem e se colocaram à disposição para ajudá-lo no que fosse preciso. Wright recebeu uma espécie de carta de recomendação de Padmore, que lhe assegurou que teria uma recepção fraterna no continente africano.⁴¹ Em uma tentativa de antecipar o dia de sua chegada e seu encontro com repórteres, Wright escreveu: “vim aqui para tentar contar a história de vocês [...] para o repórter do *Ghana’s rendez-vous with the 20th Century*”.⁴² Entretanto, o que ocorreu em seu desembarque no porto em Takorandi, no dia 16 de junho de 1953, não foi o esperado. Não havia repórteres ou delegação oficial para recebê-lo. Richard Wright era um escritor negro que figurava entre os mais conhecidos e renomados à época. Quando retornou a Paris e encontrou-se com o diretor sindical da NAACP (National Association for Advancement of Colored People), Herbert Hill, Wright foi descrito por Hill, como alguém em estado de choque. Wright ficou desapontado com sua falta de notoriedade.⁴³ Contudo, o contato de Padmore na Costa do Ouro foi eficaz o bastante para que Joyce Gittens, secretário de Nkrumah, o recebesse e o encaminhasse para sua hospedagem, fora da cidade. Richard Wright explorou a cidade sozinho e não recebeu nenhum tipo de deferência oficial nesse dia. No dia seguinte,

⁴⁰ ARQUIVOS Richard Wright (G. Padmore), Padmore para Wright, 28 de junho de 1954. Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, New Haven, Connecticut.

⁴¹ Em seu livro, *Black Power*, Wright menciona a ideia de uma viagem para África a Dorothy Pizer; ver WRIGHT, Richard. *Black Power*. Londres: Harper and brothers, 1956, p. 9.

⁴² DIÁRIO de viagem de Richard Wright, pp. 48-54. New Haven, Connecticut: Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Arquivos Richard Wright, Caixa 22, Pasta 340.

⁴³ POLSGROVE, Carol, entrevista com Herbert Hill. Arquivo pessoal da autora, 1º de fevereiro de 2001.

contudo, pôde andar pelas ruas cheias de pessoas com Nkrumah, e vê-las e ouvi-las gritando a palavra de ordem do momento: Liberdade!

Nkrumah, então, deu-lhe a oportunidade de falar em um ato do CPP (Convention People's Party). Diante da multidão, o escritor disse: "para uma grande e espoliada África, para uma África que despertou de seu sono, para uma África indignada e militante, para uma África ardendo em esperanças, eu digo em nome de Jesus: SAIA DA CAMA E ANDE!".⁴⁴ Em resposta a essas palavras, ouviu alguns aplausos tímidos. O que não se sabe ao certo é se a plateia não o ouviu, ou se não o compreendeu, ou, ainda, se não concordou com o que ouviu.⁴⁵ Após essa cena, Richard Wright entregou para Nkrumah seu discurso a fim de que ele aprovasse o texto para ser publicado no *Daily Graphic*. Nkrumah pegou o texto, analisou o alfarrábio, dobrou e colocou-o de volta no bolso do paletó de Wright. O escritor se mostrou surpreso e sem saber se havia dito algo errado.⁴⁶

Retomando o personagem de Peter Abrahams em *A Wreath for Udomo*, Tom Lanwood, cabe estabelecer, também, o paralelo desse personagem com Richard Wright. Lanwood percebe que sua *negridade* não o torna mais apto para compreender a África. A "cor não é um passaporte automático para a África",⁴⁷ constata. No livro *Black Power*, Richard Wright já havia apontado suas percepções nessa direção: "eu era negro e eles também eram negros e isso não me ajudou". Posteriormente, em artigo na revista *Holiday*, a partir da citação dessa passagem reveladora das dificuldades de Wright de compreender os africanos, Abrahams comentou: "Minha solidariedade está toda com Wright".⁴⁸

Wright e Abrahams se encontraram em Acra. Abrahams estava a serviço do *Observer* e do *Nation*. O encontro entre os escritores, que foram em busca de suas raízes, cada um a seu modo, revela que Abrahams

⁴⁴ WRIGHT, Richard. *Black Power*. Londres: Harper and brothers, 1956, pp. 34-79.

⁴⁵ POLSGROVE, Carol. *Ending British Rule in Africa: Writers in a Common Cause*. Manchester: Manchester University Press, 2009, p. 123.

⁴⁶ WRIGHT, *Op. cit.*

⁴⁷ ABRAHAMS, Peter. *A Wreath for Udomo*. Londres: Faber and Faber, 1956, p. 294

⁴⁸ *Idem*. Nkrumah, Kenyatta and the Old Order. In: DRACHLER, Jacob (Org.). *African Heritage*. Nova York: Cromwell-Collier Press, 1963, pp. 134-5.

percebeu em Wright um tom desconcertante sobre a África.⁴⁹ Peter Abrahams percebeu que Wright ficou aturdido com a abertura com a qual se falava sobre sexo, com a normalidade de dois homens andarem de mãos dadas e dançarem juntos naquele país.⁵⁰ Richard Wright também era um *deslocado* na África, um homem fora de seu lugar. Peter Abrahams revelou em outro de seus textos na revista *Holiday* que a “África tribal não era o sonho Pan-Africano da grande África gloriosa a ser criada depois que o homem branco fosse jogado ao mar”. Abrahams avaliava que “em termos de comunicação o homem das tribos vive na Idade das Trevas”. Wright, por sua vez, ficou surpreso de, mesmo os africanos com alguma educação, não o conhecerem nem terem ouvido falar dele, e de tampouco acreditarem em um homem adulto que vivia de seus escritos.⁵¹ Richard Wright desejava escrever um livro sobre os acontecimentos políticos da Costa do Ouro rumo à independência, mas, diante da fria recepção e de poucas oportunidades junto do CPP, escreveu uma carta para Pizer e Padmore relatando que seu livro, em vez do cenário político, traria o modo de vida daquelas pessoas.⁵²

Para além do estranhamento do escritor afro-americano em solo africano, as dificuldades experimentadas em seu projeto inicial se deram por causa do contexto da Costa do Ouro. Os membros do CPP estavam imersos nas disputas e negociações para aprovar as reformas constitucionais na Assembleia da Costa do Ouro e preparavam uma moção pela independência.⁵³ Nkrumah, que não conhecia Richard Wright, a não ser pelas recomendações de Padmore, não estaria disposto a correr o risco de

⁴⁹ RELATÓRIO para HS de SC por BWK, 20 de julho de 1953. Austin: Alfred A. Knopf, Inc. Arquivos. Harry Ramson Center, University of Texas at Austin, Arquivos Knopf, Caixa 161, Pasta 2.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ ABRAHAMS, Peter. *Op. cit.*, pp. 133-5.

⁵² Wright para Padmore e Pizer, 16 de julho de 1953. New Haven, Connecticut: Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Arquivos Richard Wright (G. Padmore), cópia em papel-carbono.

⁵³ NKUMAH, Kwame. *Ghana: The Autobiography of Kwame Nkrumah*. Nova York: Thomas Nelson and Sons, 1957, pp. 187-204; ver também, RATHBONE, Richard (Org.). *British Documents on the End of Empire: Ghana*, Series B, Vol. 1, Parte 1 – 1941-1952. Londres: HMSO, 1992, p. 63.

pôr este processo a perder por um aventureiro em busca de “suas raízes”. Nkrumah deve ter percebido *in loco* que Wright estava desconfortável com a África, “com o calor e com os insetos”, e com os chefes tribais. Na mesma direção, a biógrafa de Richard Wright, Hazel Rowley questiona: “por que seus primos africanos deveriam acreditar nele? Ele mesmo não acreditava neles”.⁵⁴ Nkrumah também havia notado certa proximidade de Richard Wright com oficiais britânicos e norte-americanos.⁵⁵

Diante da falta de disponibilidade de alguma delegação oficial do CPP, Richard Wright seguiu em visita ao interior do país com uma delegação oficial do serviço de inteligência britânico. Já os contatos com seus conterrâneos norte-americanos eram mais frequentes. Um oficial do serviço de informação dos Estados Unidos já o tinha ajudado a encontrar um hotel dentro de Acra e auxiliado o escritor a uma visita ao hospital. Algumas semanas depois de sua chegada, Wright passou a hospedar-se na casa de Eugene Sawyer, membro do *United States Information Service*. Além disso, Wright era constantemente convidado a encontrar-se com William E. Cole, côsul americano, em sua casa.⁵⁶ Nkrumah temia que Wright atuasse como informante para os americanos, que por sua vez poderiam informar os britânicos. Richard Wright, um ex-membro do Partido Comunista, alertou aos americanos que dentro do CPP havia articulações comunistas. Nesse momento de Guerra Fria e disputa por áreas de influência, os Estados Unidos preocupavam-se com a possibilidade de a Costa do Ouro desempenhar um papel de modelo de Estado democrático liberal. Essas informações eram valiosas para o serviço de inteligência norte-americano, pois Nkrumah sabia como simular sua distância dos traços comunistas dentro do seu partido. Richard Wright chegou a participar de um grupo de discussão liderado por Bankole Renner, ex-membro do CPP e ex-membro do ITUCNW (International Trade Union Committee of Negro Workers). Wright saiu do encontro convencido de que, apesar da presença de jovens intelectuais marxistas, eles não

⁵⁴ ROWLEY, Hazel. *Richard Wright: the Life and Times*. Nova York: Henry Holt, 2001, p. 429

⁵⁵ POLSGROVE, Carol. *Ending British Rule in Africa: Writers in a Common Cause*. Manchester: Manchester University Press, 2009, p. 124.

⁵⁶ ROWLEY, *Op. cit.*, pp. 421-2; 424-5.

tinham planos de formar um partido comunista.⁵⁷ Contudo, atuavam para pressionar o CPP internamente e estariam a postos para infiltrar-se no partido e tomarem o poder, caso fosse possível.

Wright informou que Nkrumah dormia embaixo de uma foto de Lênin, seu ideal de líder, e utilizava-se de técnicas de organização marxistas.⁵⁸ Também apresentou informações sobre um grupo secreto que Nkrumah organizou dentro do CPP – ao que tudo indica, tratava-se do The Circle. Wright informou os nomes dos membros, e ainda que o CPP não estivesse diretamente ligado às organizações comunistas, sua forma de organização era semelhante à do Partido Comunista Soviético, e atuavam com flexibilidade em relação à realidade social e econômica da África. Wright também deixou relatos de casos de corrupção no interior do governo de Nkrumah e das disputas com a oposição do Ghana Congress Party. O The Circle, segundo Wright, seria composto de seis membros em Acra e um em Londres, George Padmore.

Richard Wright, amigo de Padmore e Dorothy Pizer, concedeu informações que sabidamente feriam esse laço de amizade e confiança. Teria ele feito isso por causa da recepção pouco calorosa recebida na Costa do Ouro? Seria o escritor ingênuo o bastante para acreditar que tais informações não poderiam resultar em obstáculos sérios aos planos Pan-Africanos de Padmore? Ou o escritor teria interesse em se tornar um informante dos poderes ocidentais? Segundo Carol Polsgrove propõe, Richard Wright, residia em Paris e pretendia seguir na cidade. Para isso, entretanto, deveria manter seu passaporte. Como ex-membro dos setores comunistas, havia a possibilidade de ter seu documento recolhido. Wright já teria, inclusive, ido ao consulado americano em Acra e apontado, em uma lista de nomes, aqueles que ele conhecia dos tempos de comunista. Segundo sua biógrafa, Hazel Rowley, Wright também tinha medo da influência negativa que o comunismo poderia exercer no continente africano. Ele era mais um dos intelectuais que, após sua ruptura com o

⁵⁷ WEISS, Holger. *Framing a Radical African Atlantic: African American Agency, West African Intellectuals and the International Trade Union Committee of Negro Workers*. Leiden: Brill, 2014.

⁵⁸ Citação no livro *Black Power* indica que Nkrumah se identifica como marxista socialista, ver WRIGHT, Richard. *Black Power*. Londres: Harper and brothers, 1956, p. 62.

Comunismo Internacional, nutriram um anticomunismo voraz. Não foi o caso de Padmore, entretanto. Contudo, mesmo a partir da leitura de um possível anticomunismo de Wright, Nkrumah e Padmore estavam longe de Moscou, do ponto de vista ideológico, e Padmore já não era um comunista desde meados da década de 1930. O que se pode concluir dessa situação é que as leituras feitas por alguns intelectuais no pós-guerra atribuíam um caráter radical e herético a todo e qualquer elemento próximo ao marxismo e antitético ao capitalismo ocidental.

George Padmore e o socialismo na África

Esse cenário permite reconstruir os desafios que Padmore enfrentou no pós-guerra e no contexto de Guerra Fria, e confirma suas preocupações com uma linguagem próxima ao comunismo e revolucionária. Ainda que propusesse caminhos vinculados à democracia e a uma modernidade pautada por valores ocidentais, Padmore foi marcado pela alcunha de radical e herético, e assim como tantos outros líderes anticoloniais e anti-imperialistas teve de lidar com os desafios do clima de Guerra Fria. Nesse sentido, cabe analisar o conceito de estado-nação pensado por George Padmore, a fim de compreender em que medida este se afasta ou se aproxima das formas de imaginação política ocidentais.

O que os relatos de Richard Wright sobre o *The Circle* – que ao que tudo indica seguiu funcionando ao longo da década de 1950, apesar do que contrariamente afirmara Kodjo Botsio⁵⁹ – indicam é a forte influência de Padmore em Nkrumah e na Costa do Ouro. Como membro do *The Circle*, Padmore tinha acesso a documentos confidenciais que o deixavam a par dos casos de corrupção e das relações espúrias entre alguns ministros e empresas e oficiais britânicos. Segundo Wright, o plano principal de Padmore para Nkrumah era a aquisição do autogoverno, posteriormente um expurgo no CPP de seus integrantes à direita e uma guinada à esquerda. A estratégia seguinte seria romper com o *Commonwealth* e lançar um movimento em direção à unidade do Oeste da África. Wright atestava que,

⁵⁹ BINEY, Ama. *The Political and Social Thought of Kwame Nkrumah*. Londres: Palgrave Mcmillan, 2011, p. 34.

apesar de Nkrumah ter grande talento emocional e grande oratória, era ideologicamente desarticulado e dependia de Padmore nesse aspecto. Wright chegou a ser informado por Padmore de que Nkrumah atrasou em mais de uma semana um discurso na Assembleia Legislativa porque houve um atraso na correspondência na qual seguiu o texto que Padmore havia lhe enviado. Padmore também relatou que considerava a Costa do Ouro um navio com um capitão socialista, mas sem tripulação, entretanto.⁶⁰

Diante desses relatos e arapongagens de Wright, Robert P. Joyce, da embaixada dos Estados Unidos, escreveu em um relatório, “A figura de George Padmore emerge como um fator significativo no movimento nacionalista do Oeste da África, caso as observações de Wright sejam válidas”. Tais informações, contudo, já eram amplamente difundidas entre o serviço de inteligência britânico. Wright não estava passando informações novas, portanto. Com base em relatórios liberados recentemente pelos arquivos da inteligência britânica, podemos afirmar que a influência de Padmore estendia-se para além do Oeste da África. Um dos relatórios informa que Hastings Banda, delegado da África Central presente no Congresso de Manchester, havia entrado em contato com Padmore para que ele produzisse material em oposição à *Central Africa Federation*.⁶¹ Os relatórios também informavam que Banda transitava entre a África Central e a Costa do Ouro, o que suscitava preocupações sobre as articulações Pan-Africanas que poderiam estar sendo promovidas por Padmore no continente. Ainda que as possibilidades de formação de uma unidade socialista Pan-Africana apontassem para um futuro mais distante, as articulações contrárias à *Central African Federation* indicavam que atitudes estavam sendo tomadas contra a influência dos países ocidentais no continente africano.⁶²

Padmore e Nkrumah perceberam que o cenário do pós-guerra apontava para o acirramento do anticomunismo. Padmore, inclusive,

⁶⁰ DESPACHO 1533 de Paris para o Departamento de Estado.US/NA, General Records of the Department of State (Record Group 59), 1950-1954 Arquivos decimais, Caixa 3582, 250/40/06/4.

⁶¹ CARTA de Loftus Brown para C. J. J. T. Barton, Colonial Office, 26 de maio de 1953 e de P. M. Kirby Green para Brpn, 13 de julho de 1953. UK/TNA, KV 2/1851/310289.

⁶² *Ibidem*.

já o percebera no curso da guerra e já traçara suas estratégias, que foram inclusive implementadas por Nkrumah no curso de suas lutas por independência. Foram exatamente o sucesso de Nkrumah na mobilização pacífica das massas da Costa do Ouro e a formação de um partido nacional, que desse conta de unificar o país e seu eleitorado, com caráter revolucionário, que fizeram com que Padmore centrasse suas elucubrações teóricas na Costa do Ouro e não mais na Nigéria de Azikiwe. Entretanto, Padmore foi categórico ao revelar que Nkrumah seria o único capaz de avaliar a situação “tribal” sob uma perspectiva marxista. É a partir desta leitura que o livro *Gold Coast Revolution* surge, em 1953. A apologia, nas primeiras páginas do livro, aos valores democráticos ocidentais é condizente com a leitura de Padmore e de Nkrumah, simpáticos aos modelos ocidentais de infraestrutura institucional para o desenvolvimento e modernização da África. Mas deve ser lida dentro de seu contexto de contenção do discurso revolucionário. A revolução proposta por Padmore era uma revolução pacífica, constitucional, mas promotora de um novo modelo de sociedade, sem racismo, com igualdade e justiça social e igualdade real de oportunidades. A superação do imperialismo e do capitalismo seria o verdadeiro objeto da revolução de Padmore.

Padmore, assim como Peter Abrahams, produziu profundas críticas ao que ele também chamava de *tribalismo*. Essa dificuldade de Padmore em perceber nos arranjos institucionais locais da Costa do Ouro algo de valor, ou moderno, apontam para a condição *décalée*⁶³ de Padmore, que era, assim como Peter Abrahams e Richard Wright, um *deslocado*. Quando escreveu seu livro, *Pan Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa*, em meados da década de 1950, Padmore deixava claro que o modelo de estado-nação a ser construído no continente africano teria suas bases institucionais assentadas no modelo ocidental.⁶⁴

Ele já havia refletido sobre os problemas relacionados às disputas locais e sobre as divisões na Costa do Ouro. Ainda no livro *Pan-Africanism or Communism?*, publicado em 1956, apresenta suas preocupações em

⁶³ EDWARDS, Brent Hayes. *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

⁶⁴ PADMORE, George. *Pan-Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa*. Londres: Dennis Dobson, 1956.

relação à unidade política. O argumento contra o que se caracterizava de *tribalismo* era também um argumento anticolonial, tendo em vista que a dinâmica da administração colonial britânica, da *Indirect Rule*, tendia a fortalecer os chefes locais diante das tentativas de unidade anticolonial. Argumento semelhante será retomado por Nkrumah, em seu livro *Africa Must Unite*⁶⁵, de 1963, quando irá criticar o *balkanismo* e a fragmentação. Para Padmore a Costa do Ouro estaria com seu presente ameaçado pelas divisões entre grupos políticos lidos por ele como tribos, mas também deveria preocupar-se com seu futuro pós-colonial. Ele escreveu que

Tribalismo [...] é uma ameaça do presente [...] e pode ser explorado por políticos inescrupulosos a fim de espalhar o separatismo e fragmentação. O poder colonial europeu não criou o tribalismo, [porém] não pode fugir de sua responsabilidade na manutenção dele. Quando atrasa a industrialização das colônias [...] que sozinha pode liberar os Africanos [...] e ampliar a visão, a África hoje enfrenta sérios problemas diante da rápida transição da sociedade tribal e feudal para uma nação moderna baseada na democracia parlamentar [...] Será a nova e emancipada geração de jovens africanos com um olhar destribalizado [...] que poderá trazer, sozinha, a regeneração. Mas esses jovens reformadores estão se batendo contra os tradicionalistas que possuem interesses em manter seus poderes autocráticos. São constantemente encorajados e apoiados por expatriados *tories* que, assim como os chefes autocráticos, se ressentem de passar o poder aos oficiais do povo comum. Essa clivagem assumiu a forma de um conflito de classe.⁶⁶

Abrahams, assim como Padmore e Richard Wright, acreditava que os costumes *tribais* das comunidades locais solapavam as personalidades individuais das pessoas. Peter Abrahams já havia se declarado irritado com o baixo valor dado ao indivíduo e revoltado com a necessidade de um homem ter de prestar reverência aos chefes locais. Ele avaliava que lançar-se na empreitada de morar na Costa do Ouro, por exemplo, seria como voltar no tempo. Participar das lutas de um país possuidor de uma sociedade tribal muito forte, provinciana e endógena seria contrariar suas origens amparadas pela cultura mundial exógena, de outro tipo de

⁶⁵ NKRUHMAH, Kwame. *Africa Must Unite*. Londres: Heinemann. 1963.

⁶⁶ PADMORE, George. *Pan-Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa*. Londres: Dennis Dobson, 1956, p 356.

sociedade. O personagem Paul Mabi, um artista que possuía características semelhantes a Abrahams, também nos serve para a discussão da inserção desses homens *deslocados* nas lutas pela liberdade do continente africano, cada qual à sua maneira. Mabi era um indivíduo centrado nas “moralidades privadas” e nas disputas referentes a esse campo. Diferente de Nkrumah e Kenyatta, que estavam diretamente envolvidos nas disputas políticas para libertar a África, Abrahams atuava nessa luta com sua literatura e artigos sobre o *apartheid* na África do Sul.

A *Wreath for Udomo* encerra condenando o *tribalismo* e buscando justificativas para as ações de Udomo em direção à construção de uma África industrializada e moderna. É fundamental relacionar essas preocupações modernizantes em relação aos costumes locais com o Socialismo Africano defendido por intelectuais como Leopold Senghor, Julius Nyerere, o próprio Nkrumah, entre outros. Havia a crença, por parte destes líderes, de que o continente possuía, em sua Personalidade Africana, elementos próprios e vinculados ao sentimento comunitário, igualitário, referentes ao Socialismo Africano. Todavia, é importante diferenciar as experiências intelectuais do Socialismo Africano das tentativas de construir e implementar o socialismo na África.

Padmore possuía uma avaliação de que tais conflitos *tribais* acabaram por resultar em conflitos de classe. Acabar com o *tribalismo*, portanto, seria revolucionar a Costa do Ouro e superar esse modelo de sociedade. Ele temia pelo futuro do continente africano e pelos rumos a serem tomados pelo movimento Pan-Africano. Em correspondência com Richard Wright, datada de 5 de março de 1956, Padmore escreveu que:

O que será posto no lugar do imperialismo capitalista quando os brancos forem conduzidos para fora da África? Se os garotos falharem em prover uma ideologia dinâmica, de um caráter africano distinto, cooperando com elementos da prática e da ideologia comunista, o Kremlin irá ocupar o vácuo deixado pelo colonialismo. A política, assim como a natureza, não tolera vazios. Por isso estou mais preocupado com o futuro após a independência do que com o presente. Pois a vitória está assegurada, não importa quanto tempo o Ocidente tente postergá-la. Estou orgulhoso em dizer que Nkrumah & cia reconhecem meus esforços nesta direção. [...] Como aponte, Dick, elementos tanto da social-democracia com ênfase nas liberdades civis etc. como do comunismo com os avanços da economia planejada e industrialização, deverão ser

assimilados ao “pan-Africanismo” tal qual a situação indica. [...] Devemos ser flexíveis a fim de que haja crescimento. [...] Adoção e adaptação devem ser nossas características principais no “Socialismo Pan-Africano”. Estou agora tentando formular isto em um programa de 6 pontos para KN [Kwame Nkrumah] anunciar assim que a independência for declarada.⁶⁷

O que Padmore propunha, entretanto, era a construção de um estado-nação Pan-Africano e socialista, ou seja, algo diferente dos Estados nacionais ou do socialismo europeus. Para além do aspecto híbrido da nação a ser construída, toda a relação com o antirracismo e com a História do continente africano e de seus descendentes já aponta para configurações nacionais que destoavam das formas de pensar a nação elaboradas na modernidade europeia. O caráter revolucionário e progressista desse Estado, compreendido sob a chave marxista da promoção da igualdade social, do planejamento econômico e pautado por uma concepção humanista africana de sociedade que transcendia o caráter racista do século XX, afastava-se das experiências ocidentais modernas de pensar o Estado. O caráter herético do marxismo defendido por esses intelectuais que consideravam as clivagens de raça e classe – em alguns casos também as de gênero – partia de uma análise que considerava as condições sociais e as forças políticas que atuavam no continente africano, atravessado por sua vez pelo colonialismo e pelo imperialismo.

Algumas décadas depois das independências africanas, Basil Davidson apontou que o modelo de estado-nação ocidental capitalista foi aquele que tomou curso no continente africano pós-independência.⁶⁸ Diante dessa leitura oferecida por Davidson, os Pan-Africanismos de Padmore e Nkrumah, por aproximarem-se de um modelo de estado-nação ocidental, já na década de 1940, não ofereciam para o continente africano uma saída do imperialismo e do colonialismo. Seriam incapazes de romper com o passado colonial e suas estruturas. Entretanto, apenas se fizemos a leitura

⁶⁷ CARTA de George Padmore para Richard Wright, 5 de março de 1956. Arquivos R. Wright MSS/99/741.

⁶⁸ DAVIDSON, Basil. *The Black Man's Burden. Africa and the Curse of the Nation-State*. Nova York: Random House, 1992.

do modelo de estado-nação apresentado por Padmore e Nkrumah, como uma instituição baseada nas estruturas do sistema-mundo hegemônico à época – o capitalismo –, com fundações imperiais e portador do legado colonial, ou seja, tudo aquilo contra o que os dois lutaram, não apenas politicamente, mas epistemologicamente, poderemos seguir esse raciocínio. Essa leitura só é reforçada diante da leitura isolada da obra *Pan-Africanism or Communism?*, na qual Padmore, cômico do momento de Guerra Fria, afasta-se – retoricamente – do Comunismo como um caminho ideológico possível para a África. Acredito que essa incompreensão também se dá pela confusão teórica entre comunismo, marxismo no continente africano e Socialismo Africano.⁶⁹ Ainda que Padmore tenha se afastado do Comunismo desde sua ruptura com o Comintern, em 1934, seguiu sendo um marxista e propondo para a revolução africana caminhos pautados pelo socialismo anticapitalista, interessado na derrocada do imperialismo e do colonialismo.

A crítica de Padmore assentava-se na “presunção do comunismo doutrinário que arrogava que, sozinho, teria a solução para todos os complexos problemas raciais, tribais e socioeconômicos presentes na África”.⁷⁰ Padmore seguia sua crítica, há muito difundida, sobre a intolerância dos Comunistas para com aqueles que não subscrevem a “constantemente mutável” linha partidária, chegando a ponto de liquidá-los. Padmore segue afirmando pragmaticamente que democracia e irmandade não se constroem sobre intolerância e violência.⁷¹ Ele não acreditava que o modelo soviético fosse viável em sua inteireza, mas mesmo após sua saída do Comintern seguiu apontando políticas de sucesso que a União Soviética desenvolvia.⁷² Ao passo que o modelo ocidental, imperial, baseado nas relações coloniais e capitalistas marcadas pela exploração

⁶⁹ Para uma discussão sobre as especificidades do Socialismo Africano e do marxismo no continente africano, ver BARBOSA, Muryatan. *A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia, 2020.

⁷⁰ PADMORE, George. *Pan-Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa*. Londres: Dennis Dobson, 1956, pp. 317-22.

⁷¹ *Ibidem*, p. xvi.

⁷² *Idem*. *How Russia Transformed Her Colonial Empire*. Londres: Dennis Dobson, 1946.

do negro, estava longe de ser uma possibilidade.⁷³ Não causam espanto as inúmeras estratégias perpetradas pelas potências imperiais e capitalistas que buscaram minar o projeto Pan-Africano revolucionário de Padmore ou de Nkrumah, tanto anteriores às descolonizações quanto posteriores.⁷⁴

Esse aspecto já bastaria para apontar o teor radical e desordenador contido nas propostas de Padmore e Nkrumah, da formação de Estados Socialistas no continente africano. Estados Socialistas que estivessem pautados pelo Socialismo Africano e por toda a tradição do marxismo e da teoria crítica presente na intelectualidade da Diáspora Negra desde o início do século XX. Uma tradição que, no constante diálogo endógeno com suas tradições intelectuais e o Ocidente, apresentou soluções e narrativas alternativas e radicais a esse sistema de ideias.⁷⁵ Padmore, leitor de Lênin, sempre afirmou que o imperialismo só seria derrotado se o capitalismo fosse derrotado. Toda sua trajetória está pautada pelas formulações anticapitalistas.

A trajetória de Padmore aponta que as críticas que fez ao Comunismo na década de 1950, quando escreveu *Pan-Africanism or Communism?*, não eram novas e, portanto, não representam uma ruptura intelectual e ideológica. Ele sempre teve clareza na distinção entre marxismo e Comunismo, aspecto que afasta a leitura proposta na obra de Cedric Robinson, *Black Marxism*, que sugere que intelectuais como George Padmore, C. L. R. James, W. E. B. Du Bois, propuseram uma ideologia oriunda de tradições distintas do marxismo chamado ocidental.⁷⁶ Robinson defende que, por ser fundamentado em uma tradição de pensamento ancorada na modernidade racista e igualmente envolvida na dominação e exploração dos negros e africanos, o marxismo ocidental não seria capaz de dar conta das questões políticas, econômicas e sociais dos negros

⁷³ PADMORE, George. *Africa: Britain's Third Empire*. Londres: Dobson, 1950.

⁷⁴ BAPTISTE, Fitzroy. The African Conferences of Governors and Indigenous Collaborators, 1947-1948. In: LEWIS, Rupert; BAPTISTE, Fitzroy. *George Padmore: Pan-African Revolutionary*. Kingston: Ian Randle, 2009.

⁷⁵ BARBOSA, Muryatan. *A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia, 2020.

⁷⁶ ROBINSON, Cedric. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Londres: Zed, 1984.

em seu arcabouço teórico. O Marxismo Negro, por sua vez, encontraria sua fundamentação nas tradições específicas intelectuais dos negros.⁷⁷ Confundindo o anticapitalismo e a radicalidade desses intelectuais negros com um padrão antiocidental, Cedric Robinson acaba por propor que a tradição intelectual negra prescinde da tradição ocidental, não apenas negando-a, mas partindo de fundações distintas.

Para Padmore os territórios coloniais recorriam ao Comunismo apenas quando se sentiam frustrados e traídos. Ele aponta que, tanto na África quanto na Ásia casos indicam que nos anos do pós-guerra os povos coloniais estariam fartos das posições de europeus, fossem os Comunistas ou os anticomunistas, que tentavam persuadi-los apresentando-se como os únicos capazes de solucionar os problemas dos povos dependentes e conduzi-los ao desenvolvimento e autodeterminação.⁷⁸ *Pan-Africanism or Communism?* foi a tentativa de Padmore de estabelecer um diálogo pragmático com a tradição ideológica do movimento comunista, afastando-se dele e propondo um caminho do meio, de não alinhamento, sem, contudo, se afastar do marxismo como leitura da realidade. Esse livro também era um diálogo aberto com as potências imperiais em franco declínio e clima de disputas da Guerra Fria.

Se as Potências Ocidentais estão realmente temerosas do Comunismo e desejam derrotá-lo, o remédio está em suas próprias mãos. Primeiro, é necessário estar um passo à frente dos Comunistas, atendendo às queixas dos supostamente povos atrasados, as quais os Comunistas em toda parte buscam explorar em benefício de seus fins. Segundo, é preciso haver uma revolução nas perspectivas dos Poderes Coloniais, que devem se preparar para fixar uma data para a completa transferência de poder [...] e conceder toda assistência técnica e administrativa para as nações coloniais emergentes durante o período de transição do autogoverno interno para a completa autodeterminação.⁷⁹

Padmore buscou obter vantagens diante do clima de Guerra Fria. Em uma carta de 19 de outubro de 1956, ele relata que

⁷⁷ ROBINSON, Cedric. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Londres: Zed, 1984, p. 81.

⁷⁸ PADMORE, George. *Pan-Africanism or Communism?* Londres: Dennis Dobson, 1956, p. xv.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 317.

orientou Nkrumah a jogar o Leste contra o Ocidente e vice-versa. Estou sugerindo que o Tio Sam construa o projeto da hidrelétrica do rio Volta como um presente considerando todos os escravos que eles pegaram na Costa do Ouro e como o melhor investimento contra o Comunismo. Eu soube que o Kremlin está oferecendo a construção de uma represa no Nilo para Nasser.⁸⁰

Padmore acreditava que a neutralidade seria uma ótima forma de obter ganhos, por isso a importância de manter-se distante de ambos os campos. Ele conhecia a situação global da disputa por áreas de influência entre os blocos Comunista e Capitalista na Ásia, por exemplo.⁸¹

O livro *Pan-Africanism or Communism?* é uma obra que merece mais análises e digressões da história intelectual, por exemplo. Não apenas em relação à história do movimento Pan-Africano, sua ideologia e programas, mas como uma obra que auxilia na captação dos debates intelectuais da Guerra Fria e das relações internacionais da época. Publicado apenas na sequência da Conferência de Escritores Negros, organizada pelos escritores francófonos da *Présence Africaine* em 1956, o livro já estava escrito desde o início da década. Diante das críticas feitas por seu amigo de longa data, o socialista francês Daniel Guérin, a respeito da apologia feita ao Moral Rearmament Movement, ligado à CIA, Padmore indicou que Guérin deveria ler seu livro como um documento estratégico. O Moral Rearmament Movement era utilizado pelos nacionalistas africanos como meio de obter passaportes que lhes permitissem viajar para a Europa. “Por essa boa razão eu os mencionei em meu livro.”⁸²

Guérin acusou Padmore de ter exagerado no tom anticomunista. Um revisor da revista *Encounter*, com vínculos com a CIA, por sua vez, criticou Padmore por seu tom notadamente comunista.⁸³ Rita Hinden caracterizou

⁸⁰ SHERWOOD, Marika. George Padmore and Kwame Nkrumah: A Tentative Outline of Their Relationship. In: LEWIS, Rupert; BAPTISTE, Fitzroy (Orgs.). *George Padmore: Pan-African Revolutionary*. Kingston: Ian Randle, 2009, p. 167.

⁸¹ *Ibidem*, p. 167.

⁸² GUÉRIN, Daniel. Mémoires, 1904-1988/F RES 688-19/Pasta 2, Daniel Guérin para Padmore, 18 de setembro de 1956. Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine, France. Collection Daniel Guérin.

⁸³ ARQUIVOS Richard Wright (G. Padmore), 14 de dezembro de 1955.

Padmore como “um daqueles que apesar de terem se revoltado com a condução cínica do Comunismo, nunca conseguiram se livrar da ideologia Comunista”.⁸⁴ Hinden havia feito parte do *Fabian anti-colonial movement*, na África do Sul, e acreditava nos rumos do reformismo em detrimento das ações radicais e revolucionárias. Em uma edição destinada aos territórios coloniais, entretanto, publicada por uma editora de Nandi Azikiwe, na Nigéria, Padmore retirou a introdução de Richard Wright, demasiadamente militante, e retirou do título o Comunismo, tendo sido lançado simplesmente como *Pan-Africanism*.⁸⁵

Analisar a história intelectual do pensamento da Diáspora Negra deve ser uma tarefa que leve em consideração a polifonia da experiência diaspórica, a necessidade constante de, ao propor formulações teóricas, ter em mente estratégias pragmáticas que o momento anticolonial requeria. A trajetória de George Padmore é rica em aspectos e situações nas quais radicalidade, polifonia e hibridez emergem com potência, possibilitando que tanto a História da África quanto a da Diáspora Negra sejam compreendidas em sua complexidade.

Bibliografia

ABRAHAMS, Peter. *Return to Goli*. Londres: Faber and Faber, 1953.

ABRAHAMS, Peter. The Conflict of Culture in Africa, *International Affairs*, v. 30, n. 3, julho de 1954.

ABRAHAMS, Peter. *A Wreath for Udomo*. Londres: Faber and Faber, 1956.

ABRAHAMS, Peter. Nkrumah, Kenyatta and the Old Order. In: DRACHLER, Jacob (Org.). *African Heritage*. Nova York: Cromwell-Collier Press, 1963.

ARQUIVOS Richard Wright (G. Padmore), 14 de dezembro de 1955

⁸⁴ HIDEN, Rita. The White Man's Pride, *Encounter*, v. 7, n. 6, pp. 85-6, dezembro de 1956.

⁸⁵ POLSGROVE, Carol, entrevista com Herbert Hill. Arquivo pessoal da autora,, 1º de fevereiro de 2001.

BARBOSA, Muryatan. *A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia, 2020.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1998.

BINEY, Ama. *The Political and Social Thought of Kwame Nkrumah*. Londres: Palgrave Mcmillan, 2011.

BOGUES, Anthony. *Black Heretics and Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. Nova York: Routledge, 2003.

CARTA de George Padmore para Richard Wright, 19 de outubro de 1955. New Haven, Connecticut: Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Arquivos de Richard Wright.

CARTA de George Padmore para Richard Wright, 5 de março de 1956. Arquivos R. Wright MSS/99/741.

CARTA de Loftus Brown para C. J. J. T. Barton, Colonial Office, 26 de maio de 1953 e de P. M. Kirby Green para Brpn, 13 de julho de 1953. UK/TNA, KV 2/1851/310289.

CORRESPONDÊNCIA entre Padmore e Richard Wright. Yale University Library, Coleção Wright, Wright MSS/103/1529.

DAVIDSON, Basil. *The Black Man's Burden. Africa and the Curse of the Nation-State*. Nova York: Random House, 1992.

DESPACHO 1533 de Paris para o Departamento de Estado. US/NA, General Records of the Department of State (Record Group 59), 1950-1954 Arquivos decimais, Caixa 3582, 250/40/06/4.

DIÁRIO de viagem de Richard Wright, pp. 48-54. New Haven, Connecticut: Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Arquivos Richard Wright, Caixa 22, Pasta 340.

DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. Nova York: Bantam Classic, 1903.

EDWARDS, Brent Hayes. *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

GEORGE Padmore para Dorothy Brookes, 17 de abril de 1956. Yale University Library, Coleção Wright, Wright MSS/103/1522.

HALL, Stuart. Who Needs "Identity?". In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul (Orgs.). *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage, 1996.

HOOKE, John R. *Black Revolutionary: George Padmore's Path from Communism to Pan-Africanism*. Londres: Pall Mall Press, 1967.

JAMES, C. L. R. *Notes on the Life of Padmore*. Microfilme. University of London, Institute of Commonwealth Studies, 1959.

JAMES, C. L. R. *At the Rendezvous of Victory*. Londres: Allison and Busby, 1984.

JAMES, C. L. R. Lectures on black jacobins, *Small Axe*, v. 8, pp. 65-112, setembro de 2000.

JAMES, C. L. R. James. *Os jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2000.

LEWIS, Rupert; BAPTISTE, Fitzroy (Orgs.). *George Padmore: Pan-African Revolutionary*. Kingston: Ian Randle, 2009.

MATTOS, Pablo de Oliveira de. George Padmore e C.L.R. James: A invasão da Etiópia, Pan-Africanismo e a Opinião Africana Internacional, *rth*, v. 22, n. 2, pp. 137-76, 2019. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/60001>>. Acesso em 21 de maio de 2021.

MATTOS, Pablo de Oliveira de. O herói silencioso e o Osagyefo: George Padmore Kwame Nkrumah e a Revolução da Costa do Ouro, *Intelléctus*, v. 19, n. 1, pp. 208-36, 2020.

MATTOS, Pablo de Oliveira de et al. *História da África Contemporânea*. Rio de Janeiro: Pallas/Ed. PUC, 2013.

NKRUMAH, Kwame. *Ghana: The Autobiography of Kwame Nkrumah*. Nova York: Thomas Nelson and Sons, 1957.

NKRUMAH, Kwame. *Africa Must Unite*. Londres: Heinemann. 1963.

PADMORE, George. *How Russia Transformed Her Colonial Empire*. Londreson: Dennis Dobson, 1946.

PADMORE, George. *Africa: Britain's Third Empire*. Londres: Dobson, 1950.

PADMORE, George. *Pan-Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa*. Londres: Dennis Dobson, 1956.

PADMORE para R. Wright, 28 de junho de 1954. New Haven, Connecticut: Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Arquivos Richard Wright (G. Padmore).

PADMORE para R. Wright, 23 de agosto de 1955. New Haven, Connecticut: Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Arquivos Richard Wright (G. Padmore).

PLAGEMAN, Nate. *Highlife saturday night: popular music and social change in urban Ghana*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 2013.

POLSGROVE, Carol. *Ending British Rule in Africa: Writers in a Common Cause*. Manchester: Manchester University Press, 2009.

POLSGROVE, Carol, entrevista com Herbert Hill. Arquivo pessoal da autora, 1º de fevereiro de 2001.

PUTNAM, Lara. To Study the Fragments/Whole: Microhistory and the Atlantic World, *Journal of Social History*, v. 39, n. 3, 2006.

PUTNAM, Lara. *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2013.

RATHBONE, Richard (Org.). *British Documents on the End of Empire: Ghana*, Series B, Vol. 1, Parte 1 – 1941-1952. Londres: HMSO, 1992.

RELATÓRIO do encontro no dia 10 de fevereiro de 1954. ROYAL Institute of International Affairs, 8/2284, cópia em carbono.

RELATÓRIO para HS de SC por BWK, 20 de julho de 1953. Austin: Alfred A. Knopf, Inc. Arquivos. Harry Ramson Center, University of Texas at Austin, Arquivos Knopf, Caixa 161, Pasta 2

ROBINSON, Cedric. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Londres: Zed, 2004.

ROWLEY, Hazel. *Richard Wright: the Life and Times*. Nova York: Henry Holt, 2001.

RUSH, Anne Spry. *Bonds of Empire: West Indians and Britishness from Victoria to Decolonization*. Oxford : Oxford University Press, 2011.

SAID, Edward. *Representações do Intelectual: as Conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SAID, Edward. *Fora do lugar: memórias*. Tradução: José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SCHWARZ, Bill. *West Indians Intellectuals in Britain*. Manchester: Manchester University Press, 2003.

SHERWOOD, Marika. *Kwame Nkrumah: the Years Abroad*. Legon: Freedom Publications, 1996.

SHERWOOD, Marika. George Padmore and Kwame Nkrumah: A Tentative Outline of Their Relationship. In: LEWIS, Rupert (Org.). *George Padmore: Pan-African Revolutionary*. Kingston: Ian Randle, 2009.

SHERWOOD, Marika. *Origins of Pan-Africanism : Henry Silvester Williams, Africa and the African Diaspora*. Londres: Routledge, 2010.

SINGH, Kelvin. *Race and Class Struggles in a Colonial State: Trinidad 1917-1945*. Calgary: University of Calgary Press, 1994.

STEPHENS, Michelle Ann. *Black Empire: The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals in the United States, 1914-1962*. Durham: Duke University Press, 2005.

TRAVERSO, Enzo. *La Historia Como Campo de Batalla: interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

WARBURG, Frederic. *An Occupation for Gentlemen*. Boston: Houghton Mifflin, 1960.

WEISS, Holger. *Framing a Radical African Atlantic: African American Agency, West African Intellectuals and the International Trade Union Committee of Negro Workers*. Leiden: Brill, 2014.

WRIGHT para Padmore e Pizer, 16 de julho de 1953. New Haven, Connecticut: Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Arquivos Richard Wright (G. Padmore), cópia em papel-carbono.

WRIGHT, Richard. *Black Power*. Londres: Harper and brothers, 1956.

Varia

O monismo ontológico de Luís Augusto Fischer em *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*¹

Álvaro Faleiros²

Antes de entrar no assunto deste ensaio, é importante observar que ele se quer apenas uma pequena contribuição a um grande canteiro de obras plurais visando descolonizar o pensamento brasileiro, aqui, em diálogo com o projeto “transmoderno” como pensado por Enrique Dussel³. Para o filósofo argentino, essa tentativa libertadora funda-se em alguns entendimentos. Trata-se, primeiramente, de valorizar os momentos culturais próprios de nossa cultura, normalmente negados pela pretensa cultura moderna universal. Segundo, esses valores ignorados pela Modernidade devem ser compreendidos “como o ponto de partida de uma crítica interna, a partir das possibilidades hermenêuticas próprias dessas culturas”. Um terceiro princípio é o de que os críticos, para serem efetivamente críticos, “devem viver o biculturalismo das fronteiras” e desde aí elaborar seu pensamento crítico. Enfim, é fundamental a consciência de que tal processo pressupõe um longo período de resistência e de amadurecimento. Como afirma Dussel no referido texto, “trata-se de uma estratégia de crescimento e criatividade de uma cultura não só descolonizada, mas renovada”.

¹ Dedico este texto a Roberto Zular, que perguntou minha opinião a respeito do livro de Luís Augusto Fischer *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*.

² Professor titular em Poética da Tradução – USP. Bolsista produtividade CNPq.

³ DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação, *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, pp. 51-73, 2016.

Equivocações

Este ensaio nasce de um desejo sincero de equivocarmo-nos. Eduardo Viveiros de Castro⁴, desde sua “antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada”, propõe a noção de *equivocação* como uma maneira de reconceituar o que seria a comparação. Comparação essa que necessariamente inclui nosso próprio discurso como um de seus termos, discurso esse enunciado desde uma *situação*.

(Minha situação de fala pode ser apresentada assim: um poeta e tradutor de poesia, hoje professor titular em Poética da Tradução na USP. Formado em Ciências Sociais na Unicamp, com mestrado em linguística aplicada no Canadá, trabalhou para o governo de João Alberto Capiberibe no Amapá; onde participou, guiado pelo Programa de Desenvolvimento Sustentável do Amapá (PDSA), do projeto de implementação do francês na rede pública de ensino. Alguém doutorado em Letras Francesas pela USP, tradutor de Apollinaire, Mallarmé, Valéry e também compositor de sambas, cordéis e afins... Um latino de avós cristãos, ayahuasqueiro amigo do vegetalismo peruano, nascido no Chile, filho de gaúcha e mineiro militantes exilados, alfabetizado no Quebec em francês, tendo adolecido em João Pessoa e adolescente em Brasília, cidade onde voltou a morar já adulto, tendo trabalhado na UnB por alguns anos. Assim, me soa natural pensar o mundo como equivocação.)

Esse gesto equivocal, conforme Viveiros de Castro, diz respeito ao processo envolvido na tradução dos conceitos práticos e discursivos do Outro para os termos do aparato conceitual daquele que enuncia. Para ilustrá-lo, em seu texto “A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada”⁵, o antropólogo conta mais ou menos como segue a anedota de que Milton Nascimento, numa viagem à Amazônia, ficou duas semanas entre os Kaxinawá (decidi ao longo deste ensaio adaptar as citações, motivo pelo qual recomendo que se recorra à bibliografia no final para a retomada precisa das passagens aqui parafraseadas). O músico, de volta dessa estada, emocionado com a recepção calorosa que

⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10, 2018.

⁵ *Ibidem*.

recebeu, decidiu usar, como título do disco que estava gravando, a palavra *txai*, que os indígenas haviam usado com frequência ao se referirem a ele. Pediram então a Viveiros de Castro que escrevesse um texto para o encarte. Queriam que o antropólogo explicasse o significado do título e seu suposto significado de “irmão”. Explicação impossível segundo Viveiros de Castro, uma vez que *txai* não pode precisamente significar “irmão”. *Txai* é um termo usado por um homem para se referir, por exemplo, a seus primos, significando algo parecido com “cunhado” ou, se for usado para falar com simpatia de estrangeiros não Kaxinawá, pode querer dizer que estes são tipos de afins. Além disso, não é necessário que alguém seja um amigo para ser *txai*. Basta ser um estrangeiro, ou até mesmo – e até melhor – um inimigo. Por isso, os Inca na mitologia Kaxinawá são ao mesmo tempo canibais monstruosos e *txai* arquetípicos com quem, aliás, não se deve ou de fato não se pode casar, acrescenta Viveiros de Castro, completando que o resultado final da conversa foi que o disco continuou a ser chamado *Txai*, e a nota do encarte acabou sendo escrita por outra pessoa. Aqui, a história começa a ficar mais interessante...

[...] o problema com este mal-entendido sobre *txai* não está no fato de Milton Nascimento estar errado quanto ao sentido da palavra Kaxinawá. Pelo contrário, o problema é que estava certo – de certo modo. Em outras palavras, estava “equivocado”. Os Kaxinawá, como muitos outros povos da Amazônia, usam termos cujas traduções mais diretas são “cunhado” ou “primo cruzado” em vários contextos onde brasileiros, e outros povos da tradição euro-cristã, realmente esperariam algo como “irmão”. Neste sentido, Milton estava certo.

“Irmão”, contudo, não é uma tradução adequada para *txai*, pois se existe alguém que um homem Kaxinawá hesitaria em chamar de “*txai*”, é seu próprio irmão...

Pode-se conceber a situação acima como um mal-entendido. Como diria Roy Wagner⁶ sobre suas primeiras relações com os Daribi: “seus mal-entendidos de mim não eram os mesmos que os meus mal-entendidos deles”... Mas a ideia de *mal-entendido*, para Viveiros de Castro, não é apenas uma “falha em compreender”, mas uma falha em compreender que compreensões não são necessariamente as mesmas, e que elas

⁶ WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University Press, 1981.

não estão relacionadas a modos imaginários de “ver o mundo” mas aos mundos distintos que são vistos.

(Atenção – a. *equivocação* não é um erro ou uma enganação – é a própria fundação da relação que implica, a qual é sempre uma relação com uma exterioridade; b. um erro ou uma enganação podem ser determinados enquanto tais apenas a partir de dentro de um dado jogo linguístico, enquanto uma *equivocação* é o que se desdobra no *intervalo* entre diferentes jogos linguísticos; c. uma *equivocação* determina as premissas em vez de ser determinada por elas.)

Estamos diante de um modo de pensar espaçado, de formação híbrida, resultado de certa imbricação recursiva entre os discursos da ontologia moderna e as cosmopraxis dos povos indígenas. Olhando desde aí, no pensamento ocidental todos os homens podem ser compreendidos como sendo irmãos em alguma medida, uma vez que a fraternidade é em si a forma geral da relação. Acrescente-se via Viveiros de Castro...

Dois parceiros – irmãos – em qualquer relação são definidos como sendo conectados à medida em que possam ser concebidos como tendo algo em comum, isto é, como estando na mesma relação com um terceiro termo. Relacionar seria, pois, assimilar, unificar, e identificar. O *modelo amazônico da relação* não poderia ser mais diferente disso. “Diferente” é a palavra adequada, uma vez que ontologias amazônicas postulam a diferença em vez da identidade como o princípio da racionalidade. É precisamente a diferença entre os dois modelos que fundamentam a relação que se tenta estabelecer entre eles – e *aqui já estamos usando um modo de comparar e traduzir de inspiração indígena*. A *palavra comum* para a *relação*, nos mundos amazônicos, é o termo *txai*. Este é o termo pelo qual chamamos pessoas que não sabemos do que chamar, aqueles com quem desejamos estabelecer uma *relação genérica*. Em suma, “primo/cunhado” é o termo que cria uma relação onde nenhuma existia. É a forma pela qual o desconhecido é tornado conhecido.

A incomensurabilidade de “noções” contrastantes, longe de ser um impedimento para a sua comparatividade, é precisamente o que a permite e a justifica

Equivocando-nos... enquanto tendemos a conceber a ação de se relacionar como um descartar de diferenças em favor de semelhanças, o pensamento indígena veria o processo por outro ângulo: o *oposto da diferença não é a identidade mas a indiferença*. Portanto, estabelecer uma relação

– como aquela dos Kaxinawá com Milton Nascimento – é *diferenciar a indiferença*, inserir a diferença onde a indiferença era presumida.

As implicações destes dois modelos de relacionamento social para uma teoria da equivocação são evidentes. Tais implicações não são metafóricas. Se partirmos do metaprincípio de que “todos os homens são irmãos”, ele (ou ela) está pressupondo que o seu discurso e o do Outro manifestam uma relação de natureza, em último caso, fraternal. O que funde a relação de significado entre os dois discursos – e, portanto, justifica a operação de tradução – é seu *referente em comum*, sobre o qual ambos apresentam *visões paralelas*.

E como então a tradução cultural opera? Prossegue o antropólogo, aproximadamente assim...

Assim como na visão estereoscópica, é necessário que os dois olhos não vejam a *mesma* coisa dada para que *outra* coisa (a coisa real no campo de visão) possa ser *vista*, isto é, construída ou contrainventada. Traduzir é situar a si mesmo no espaço da equivocação e ali habitar. Não é desfazer a equivocação (uma vez que isto seria supor que a mesma jamais existiu em primeiro lugar), mas precisamente o oposto é verdadeiro.

Traduzir é enfatizar ou potencializar a equivocação, isto é, abrir e alargar o espaço imaginado como não existente entre as línguas conceituais em contato, um espaço que a equivocação precisamente ocultava. A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva.

Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, em vez de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo.

Luís Augusto Fischer: um equivocal engano

Observar a obra de Luís Augusto Fischer, *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*⁷, desde a equivocação como acima descrita, levou-me a situá-la entre uma relação equivocal e uma

⁷ FISCHER, Luís Augusto. *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*. Porto Alegre: Arquipélago, 2021.

relação enganada. Para compreender como se dá esta relação, é importante retomar os modelos de história da literatura mobilizados pelo crítico gaúcho. Em seu livro, Fischer *não é indiferente* a três:

o Modelo Tradicional, forjado pela tradição das histórias de literaturas do ocidente, de matriz nacionalista romântica, que vem sendo praticado, em nosso país, até Alfredo Bosi, com algumas variações posteriores;
o Modelo Formação, que não é propriamente um modelo, mas uma noção que se expressa num livro de feição historiográfica — *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*;
o Modelo Crítico, extraído do trabalho de Roberto Schwarz, que pode ser evocado pelo sempre provocativo nome de “Ideias fora do lugar”; e com potencial para servir de base para uma história literária diferente de outras.

Como o próprio Fischer reconhece, suas escolhas encontram-se “dentro de uma específica tradição crítica que se poderia talvez chamar de histórico-sociológica, de boa atenção empirista, com interesse nos intensos e extensos – sempre complexos – trânsitos entre forma literária e processo social”. Tal escolha não impede esse pensador de matriz assumidamente histórico-sociológica de aparentemente alargar sua língua conceitual ao se aproximar do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro, e o faz inicialmente nos seguintes termos:

Sirvo-me aqui de um grande pensador brasileiro, de uma geração mais próxima da minha, e de outro campo conceitual, a antropologia: Eduardo Viveiros de Castro. Num texto grandemente sugestivo, ele discute uma questão-chave para seu pensamento, muito, infinitamente mais estratégico para um antropólogo do que para um crítico ou historiador da literatura, gente como eu, que tantas vezes pensa sua ação como isenta de condicionantes metodológicos (eu não sou assim, mais porque estudei História em minha graduação e muito menos porque me formei em Letras, esse território acadêmico ainda hoje resistente ao debate dos fundamentos epistemológicos e dos compromissos de conhecimento).⁸

⁸ FISCHER, Luís Augusto. *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*. Porto Alegre: Arquipélago, 2021.

E Fischer não se furta ao debate. Reconhece a importância de se indicarem os fundamentos epistemológicos, evidencia os seus e se propõe a falar deles retomando o prólogo de *A inconstância da alma selvagem* de Viveiros de Castro⁹. Para ele...

[...] o antropólogo não evita o desafio de tratar de seu referencial teórico, ligado de vários modos à “questão dos dualismos”, tema essencial para a tradição estruturalista, que é matriz da antropologia como ciência social, e está nos fundamentos de Claude Lévi-Strauss.

Sim, diz Viveiros de Castro, não se pode ignorar que os esquemas dicotômicos têm limitações, podem mesmo ser clichês, mas também observa que, na mesma obra de Lévi-Strauss, se acham alguns dos instrumentos mais eficazes para se problematizar os esquemas dicotômicos que formam as muralhas de nossa cidadela intelectual.

Viveiros de Castro também toma distância dos antropólogos ditos pós-estruturalistas, quando anunciam a superação miraculosa de qualquer vestígio de dualismo.

Diz ainda Viveiros de Castro¹⁰:

O estruturalismo de Lévi-Strauss não é, mas nem de longe, meu “inimigo”. Ao contrário, foi quem me forneceu régua e compasso... Deu-me, em suma, as armas com as quais tento medir-me com ele (à medida de minhas forças)...

Mas, pensando bem, talvez ele seja, sim, o meu inimigo principal, no sentido que tem esse conceito nas sociabilidades amazônicas, onde designa algo perfeitamente positivo, isto é, absolutamente necessário, algo que é preciso afirmar, e não negar, para se poder passar adiante.

Viveiros de Castro equivoca assim sua relação com Lévi-Strauss, seu *txai*. Assim como Fischer imagina fazer com Antonio Candido e Roberto Schwarz. Esse modo tensional de produzir relação, em Viveiros de Castro¹¹, leva-o ainda a considerar...

Não pretendo me situar exterior ao estruturalismo, mas no exterior do estruturalismo, no interior da dimensão de exterioridade que lhe é

⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

imane. O que me interessa explorar, e franquear, são os limites externos da antropologia estrutural, utilizando-a positivamente para pensar o que ela mesma precisou excluir para se construir; e me interessa porque, ao fazê-lo, ela excluiu ou minorou certos aspectos que estimo fundamentais do pensamento e da prática indígenas.

Uma vez mais, Viveiros de Castro opera desde um método de produção de conhecimento que parcialmente se conecta ao que o filósofo francês Gilbert Simondon chamou de *transdução*.

No debate dos fundamentos epistemológicos e dos compromissos de conhecimento que Fischer conscientemente trouxe para re-pensar os possíveis de uma história da literatura brasileira, ele retoma Noam Chomsky sobre o método científico do linguista. Segundo Noam Chomsky, há três métodos básicos de conhecimento: *dedução* (do geral para o particular); *indução* (do particular para o geral); e *abdução* (ou seja, aproximar-se de um objeto de modo a cercar-lhe os contornos). Nas palavras de Fischer:

Estamos falando então de moldura, de verdade ou postulados de verdade que ajudem a transformar fatos insólitos em fatos conhecíveis. No fundo, creio que o que estou aqui tentando fazer é isso, não mais que isso: postular uma moldura geral para entender a literatura brasileira em sua história, com seus fatos...

A moldura de Fischer nos leva de volta à “antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada”, de onde partimos. Ali, Viveiros de Castro¹², ao relatar as equivocações de Milton Nascimento ante o seu *txai kaxinawá*, ao *equivocar* “cunhado” e “irmão”, destaca:

Se todos os homens forem cunhados em vez de irmãos – isto é, se a imagem da conexão social não for aquela de compartilhar algo em comum (um “algo em comum” agindo como fundação), mas, pelo contrário, for aquela da diferença entre os termos da relação, ou melhor, da diferença entre as diferenças que constituem os termos da relação – então uma relação só pode existir entre o que difere e na medida que difere. *Aí a tradução torna-se uma operação de diferenciação* – uma produção de diferença – que conecta os dois discursos

¹² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10), 2018.

à medida precisa que eles não dizem a mesma coisa, à medida que apontam para exterioridades discordantes para além dos *homônimos equivocais* entre eles.

Trata-se, como vimos em relação à sua própria formação com Lévi-Strauss, de se situar *no exterior de*, no interior da dimensão de exterioridade que é imanente ao Outro da relação. Por isso, para Viveiros de Castro, ao contrário de Derrida, o *hors-texte* existe perfeitamente, mas ao contrário dos positivistas, para ele, cada texto tem seu próprio *hors-texte*.

Nesse sentido, a *equivocação* não seria um processo de *indução* (encontrar os pontos comuns em detrimento das diferenças), muito menos um processo de *dedução* (aplicar *a priori* um princípio de unificação natural à diversidade cultural para determinar ou decretar seu significado). Em vez disso, seria um processo do tipo que o filósofo Gilbert Simondon chamou de *transdução*. Na citação de Viveiros de Castro¹³:

A transdução opera a inversão do negativo em um positivo: é precisamente aquilo que determina a não-identidade entre os termos, aquilo que os torna díspares (no sentido tomado por este termo na teoria da visão), que é integrado com o sistema de resolução e se torna a condição de significação; a transdução é caracterizada pelo fato de que o resultado desta operação é um tecido concreto incluindo todos os termos iniciais [...].

Num artigo bastante esclarecedor, intitulado “Transductive ou intensive? Penser la différence entre Simondon et Deleuze”, Judith Michalet e Emmanuel Alloa¹⁴ apontam que, quando Simondon explica que a *transdução* não é nem indutiva nem dedutiva, é antes de tudo para dizer que ela não é um simples procedimento lógico, mas que é *ontológica*. Se a indução lógica (passagem do particular ao geral) opõe-se à dedução

¹³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5(10), 2018.

¹⁴ ALLOA, Emmanuel; MICHALET, Judith. Transductive ou intensive? penser la différence entre Deleuze et Simondon, *Revue La part de l'oeil. Dossier Formes et forces. Topologies de l'individuation, Deleuze, Simondon*, v. 27, pp. 203-15, 2013.

lógica (passagem do geral ao particular), a transdução seria topológica, pois opera no domínio do disparate¹⁵.

Note-se que, nessa perspectiva, o próprio do vivente é precisamente acoplar o heterogêneo, justapondo os elementos da *disparação* (disparation) num estado de *acoplagem* que garante sua ressonância interna. Nesse sentido, as realidades recortadas pela transdução não são nem idênticas, nem heterogêneas, mas *contíguas*. Assim, a transdução opera um acoplamento lateral, de particular em particular.

Consequentemente, assim como as *transduções*, diz Viveiros de Castro, *equivocações* “não pertencem ao mundo da contradição dialética, uma vez que sua síntese é disjuntiva e infinita, recursiva”.

Antropofagia, antropofagias

É nessa chave que procurei equivocar a ideia de antropofagia de meu *txai* Haroldo de Campos. Num artigo intitulado “Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações sobre a transcrição poética em Haroldo de Campos”¹⁶, me propus a discutir o modo como a antropofagia modernista informa o projeto de transcrição poética de Haroldo de Campos, relendo-o à luz do perspectivismo como compreendido por Eduardo Viveiros de Castro.

Em 1980, Haroldo de Campos divulga pela primeira vez “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira” (utilizamos a

¹⁵ Conforme Lúcia Sá, as narrativas tukano são compostas de conflitos sucessivos cuja resolução nunca leva a um final satisfatório. Ela nota ainda que, “no final da história, deparamo-nos com uma transformação, ou seja, uma nova ordem que não havia necessariamente sido antecipada. Em outras palavras, o conflito aparentemente não existe para ser solucionado”. Acredito ser este um exemplo interessante de funcionamento de uma “lógica transdutiva”. SÁ, Lúcia. Histórias sem fim: perspectivismo e forma narrativa na literatura indígena da Amazônia, *Itinerários*, Araraquara, n. 51, 2020.

¹⁶ O artigo completo, reproduzido com ajustes e alterações nesta parte do ensaio dedicado à antropofagia, foi publicado na revista *Ipotesi* (v. 17, 2013), que faz parte do *Open Journal Systems*.

edição de 1992)¹⁷, em que sintetiza e amplia seus escritos anteriores sobre a antropofagia oswaldiana. Nele, inicia sua discussão a partir das noções de vanguarda e subdesenvolvimento, atentando para o fato de que, com a antropofagia oswaldiana, “tivemos um sentido agudo dessa necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal”; o que implicaria uma “devoração crítica do legado cultural universal”.

A devoração crítica, nesse sentido, pressupõe a adoção do ponto de vista “desabusado” do “mau selvagem”, ou seja, a apropriação da inversão já proposta pela vanguarda europeia da imagem do canibal, desde então desvinculada da leitura de Montaigne e de Rousseau. Haroldo, contudo, multiplica as metáforas, ao afirmar que a insubmissão do antropófago devorador de brancos envolve uma “transculturação”, ou melhor, uma “transvaloração” que levaria, por sua vez, a “uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche)”. O resultado de tal procedimento é uma desierarquização, uma desconstrução, para retomar Derrida, citado pelo próprio Haroldo.

Haroldo tem como principal objetivo criticar certa historiografia nacional pautada pelo desejo de elaborar, segundo ele mesmo, um “classicismo nacional”. Haroldo mobiliza, pois, Oswald de Andrade para propor “uma nova ideia de tradição (antitradição), a operar como contravolução, como contracorrente oposta ao *canon* prestigiado e glorioso”. A leitura da história literária é sincrônica em Haroldo,

e por meio dela se buscaria o movimento dialógico, desconcertante, carnavalizado, jamais pontualmente resolvido, do mesmo e da alteridade, do aborígene e do alienígena (o europeu). Um espaço crítico paradoxal, em vez da *doxa*: a interrogação sempre renovada, instigante, em lugar do preceito tranquilizador do manual de escoteiros.

Haroldo de Campos atenta assim para o fato de que uma tradição literária é invenção e diálogo, e o faz desde os preceitos do barroco. Para ele, “o Barroco Brasília era um duplo dizer do outro como diferença: dizer um código de alteridades e dizê-lo em condição alterada”. O exemplo

¹⁷ CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

que Haroldo evoca é Gregório de Matos. O poeta baiano seria o primeiro antropófago brasileiro, o primeiro transculturador, por ter, por exemplo, realizado em seu soneto “Discreta e formosíssima Maria” a fusão de dois sonetos de Góngora, em “síntese dialética” regida por um “manipular irônico da combinatória tópica”. O que se depreende do exemplo é que a “transcrição” operada por Gregório seria o “dizer códigos de alteridade” e a “condição alterada” se daria pelo manipular irônico.

(A leitura antropofágica de Gregório de Matos está, contudo, longe de ser unanimidade. Como aponta João Adolfo Hansen em *A Sátira e o Engenho*: “Quando, por exemplo, Sílvio Júlio acusa o ‘plágio’ de Quevedo ou Gôngora, nos poemas que assume como de Gregório de Matos, é o pressuposto da originalidade romântica que faz com que ele os tresleia. Quando a recepção concretista os relê e deles isola procedimentos técnicos autonomizando-os apologeticamente em função de sua ‘poética sincrônica’ ou ‘presente de produção’, a operação se valida heurísticamente. Os mesmos procedimentos, deglutidos oswaldianamente, via interpretação da Antropofagia Cultural e o Tropicalismo, em que se entifica Gregório de Matos como um ‘precursor’, contudo, embora possam ter algum valor de analogia na descrição do experimental com a agudeza barroca, que aproxima e funda conceitos distantes, ou de argumentação na luta da vanguarda perene contra o não menos stalinismo do realismo socialista, são evidentemente a-históricos, não podendo ter a mínima pretensão analítica”¹⁸.)

A manipulação irônica estaria, pois, no centro da “razão antropofágica” que perpassa o Barroco e que implica numa “desconstrução do logocentrismo”. Os procedimentos utilizados para esse fim seriam a “malandragem” e a “carnavalização”, compreendidos como “espaço lúdico da polifonia e da linguagem convulsionada”. O paródico seria o procedimento por excelência. Haroldo, em sua conclusão, retoma o “*coup de dents*” oswaldiano para destacar a atitude antropofágica dos latino-americanos, para ele: a transmutação paródica de sentido e valores, a hibridização aberta e multilíngue, são dispositivos que respondem pela alimentação e realimentação constantes desse almagesto barroquista: a transciopédia carnalizada dos novos bárbaros, onde tudo pode coexistir com tudo.

¹⁸ HANSEN, João Adolfo. *A Sátira e o Engenho*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

A leitura sincrônica da história literária encontra-se, pois, no cerne do discurso antropofágico adotado por Haroldo de Campos, e o princípio que rege sua prática é a coexistência. O caráter transgressor de tal proposta se deve ao fato de “desconstruir” o logocentrismo europeu, pela adoção de uma negatividade, e os recursos recorrentes são o “duplo dizer do outro” como paródia e carnavalização.

Else Vieira¹⁹, ao desenvolver sua “teoria pós-moderna da tradução”, retoma a antropofagia haroldiana. Ela começa atentando para o fato de que os anos 1960 são marcados por uma reemergência da metáfora digestiva pelo Cinema Novo, pelo Tropicalismo e pelos poetas concretos. A dimensão política de tal atitude deve-se ao fato de inverter a lógica da influência, relativizando posições e produzindo uma “dialética dupla”, em que se imbricam o localismo e o cosmopolitismo. O exemplo que invoca é o poema “*tupi or not tupi*” de Oswald. Para Else Vieira, “ao deglutir Shakespeare e imprimir-lhe uma sutil mudança fonológica, Oswald de Andrade inscreve a diferença e uma perspectiva colonial a um dos acervos da literatura universal”.

No projeto tradutório dos irmãos Campos, o que se nota é que a “dupla dialética” se dá pela “apropriação do original e da literatura nacional”. No que concerne a Haroldo de Campos, o empreendimento cultural bidirecional é discutido sobretudo a partir de *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. Do “posfácio” escrito por Haroldo de Campos²⁰ à sua própria tradução, a autora destaca, primeiramente, o conceito de *plagiotropia*, cuja etimologia provém de “plágios” como “oblíquo” e “transverso”, como “transformação não-linear dos textos através da história”.

A transversalidade haroldiana em relação a Goethe mobilizaria a “dupla dialética” apontada por Vieira. Haroldo teoriza sua prática tradutória por meio do próprio Goethe. Além da identidade que destaca entre a plagiotropia de Goethe e a transcrição, Haroldo desenvolve sua reflexão usando procedimentos e imagens presentes em Goethe, como, por exemplo, a presença no *Fausto* de certa carnavalização. Conforme Haroldo de Campos,

¹⁹ VIEIRA, Else Ribeiro Pires. *Por uma teoria pós-moderna da tradução*. Tese de doutorado, UFMG. Belo Horizonte, 1992.

²⁰ CAMPOS, Haroldo de. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

verificam-se, no *Fausto*, “fenômenos de familiarização e desierarquização (suspensão provisória das diferenças)”, assim como “a ambiguidade generalizada das relações [...] a impudência dessacralizadora dos gestos”. Ao teorizar sua prática tradutória, que chama de “transluciferação mefistofáustica”, o poeta paulista também adota o que chama de “des-memória parricida” para reescrever trechos do *Fausto*, des-memória esta que “intenta [...] a rasura da origem: a obliteração do original”.

A obliteração, na “transluciferação” operada por Haroldo, corresponde ao desejo desse “duplo dizer do outro”. Por um lado, Haroldo diz um código de alteridades (mobiliza metáforas goethianas, germaniza o português, se quer isomórfico ao texto de partida) e, por outro, o faz em condição alterada, pois, para reescrever o *Fausto*, o poeta brasileiro parodia, carnaliza e chega a introduzir uma dicção cabralina.

Talvez caiba aqui parte da crítica feita por Viveiros de Castro²¹ a Greg Urban sobre discursos produtores de comunidade Xokleng. Ao referir a abordagem do antropólogo americano, Viveiros de Castro nota que Urban perpetra “um erro *antropológico* ao fracassar em considerar a equivocação em que ele mesmo estava implicado”, pois acaba descrevendo este mundo como se fosse uma versão ilusória do seu próprio, unificando os dois via uma redução de um às convenções do outro.

Se em Urban, o conforto explanatório acaba produzindo todo tipo de complicações, uma espécie de “monismo ontológico”. Em Haroldo de Campos, estaríamos diante de uma espécie de “monismo estético”, que reduz seu objeto a uma espécie de caixa de ressonância neobarroca.

Tradução e perspectivismo: inconstâncias da alma tradutória

As narrativas de contato e mudança cultural têm sido estruturadas por uma dicotomia onipresente: absorção pelo outro ou resistência ao outro. [...] Mas, e se a identidade for concebida, não como uma fronteira

²¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n.10), 2018.

a ser defendida, e sim como um nexos de relações no qual o sujeito está ativamente comprometido? A narrativa ou narrativas da interação devem, nesse caso, tornar-se mais complexas, menos lineares e teleológicas. O que muda quando o sujeito da “história” não é mais ocidental? Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado?²²

Eduardo Viveiros de Castro²³, em “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, cita esse longo trecho de James Clifford para destacar o fato de que a “abertura para o outro” é uma característica do pensamento ameríndio, particularmente extensa e intensa para os Tupinambá. Penetrar nessa forma de pensar é partir de outro conceito de cultura e assim projetar outra paisagem antropológica. Em vez de vislumbrar a cultura como um museu clássico povoado de estátuas de mármore, reimaginá-lo, por meio de uma metáfora vegetal, como um jardim barroco, com feitiço de murta, de contornos imprecisos e perene movência.

Viveiros de Castro retoma a associação no pensamento indígena entre a chegada dos brancos e a volta dos heróis míticos, pois há uma série de relatos que apontam para o fato de que, em muitos mitos cosmogônicos, os europeus representariam outra face da cultura, outra humanidade da qual se separaram os povos indígenas no momento da criação do mundo. Assim,

[...] os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes pareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo de reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a “visão do paraíso”, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome de sua própria excelência étnica, mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde “é a

²² CLIFFORD, James *apud* VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

²³ *Ibidem*.

troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”, para relembrarmos a profunda reflexão de Clifford.

A afinidade relacional, portanto, não a identidade substancial, era o valor a ser afirmado.

Trata-se, ao que parece, de postura bastante distinta daquela adotada pelos antropófagos modernistas. Para Haroldo de Campos, se é certo que haja relações sincrônicas e desierarquização, não é, contudo, evidente que a noção de identidade ali implicada seja equívocal. A questão identitária em Haroldo é exclusivamente de matriz europeia. Até mesmo o oriente de que se apropria Haroldo, ele o faz desde Pound e Fenellosa. A bidirecionalidade haroldiana é, pois, relativa por estar mergulhada na discussão da constituição de uma “identidade” nacional. Seu valor fundamental é a assimilação e, ainda que esta se dê pelo contato, não necessariamente visa a troca, o discurso chega e se instaura envolto muitas vezes numa aura de verdade, como se pode notar nos comentários em que ataca ferozmente as traduções de Goethe que antecederam a sua.

Não por acaso, Fischer, ao criticar o essencialismo que o nacionalismo acarreta, observa que este, tão caro à historiografia nacional, “se manifesta de modos menos óbvios, mas ainda assim fortes, em debates como aquele que postula a inclusão de um Gregório de Matos no repertório nacional, em contraste com a cautela que manda perceber que aquele poeta não podia ser um crítico do Brasil, configurado apenas após a Independência, portanto solidamente ausente do horizonte do século 17”.

As trocas

Viveiros de Castro²⁴ prossegue sua análise apontando para o fato de que a “teologia” de alguns povos ameríndios formulava-se nos termos do que chama de uma “sociologia da troca”, ou seja, “a diferença entre deuses e homens se diz na linguagem da aliança de casamento [...], aquela mesma linguagem que os Tupinambá usavam para pensar e incorporar seus inimigos”. Viveiros de Castro explica que, em muitas sociedades

²⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

ameríndias, a honra de ofertar mulheres aos europeus e o desejo de devorar inimigos “exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, nesse processo, alterar-se”. Pode-se reconhecer aqui a noção de “condição alterada” de que fala Haroldo de Campos. A distinção reside no alcance e na natureza da alteração. Em Haroldo de Campos prevalece teoricamente o isomorfismo (ou paramorfismo, como reformulou posteriormente), o que implica um desejo de fazer com que o outro, ao ser alterado, *permaneça estruturalmente*; enquadrando-o na *episteme* da semiótica europeia e seu pressuposto formalista do primado do significante.

Se Haroldo de Campos, por exemplo, ao traduzir a poesia chinesa, incorpora elementos da cantiga tradicional portuguesa ou assimila a dicção cabralina no momento em que traduz Goethe, em ambos os procedimentos ele é pautado por sua compreensão idiossincrática (moderna e vanguardista, formalista e desconstrutiva) de texto e de literatura; o outro sobre o qual se debruça é também pinçado na história do cânone ocidental (poundiano, mas ocidental) com o intuito de formular uma tradição regida pelos princípios concretistas de rigor e invenção.

Em relação ao perspectivismo, Viveiros de Castro, no que concerne ao casamento, atenta para o fato de que “os europeus vieram compartilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujos predicados se intercomunicavam”. O antropólogo acrescenta que...

[...] a captura de alteridade no exterior do *socius* e sua subordinação à lógica social “interna”, pelo dispositivo prototípico do endividamento matrimonial, eram o motor e o motivo principais dessa sociedade, respondendo por seu impulso centrífugo. [...] Deuses, inimigos, europeus, eram figuras da afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o mundo soçobraría na indiferença e na paralisia.²⁵

Aproximam-se os modos de assimilação ameríndio e anfrópofágico-haroldiano, uma vez que ambos possuem “figuras da alteridade” e compreensões de um mundo entrecruzado e em movimento, mas seus

²⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

os contornos dos mesmos não se confundem. Haroldo de Campos teoricamente adota o “outro” em função de uma concepção prévia (e, apesar das nuances, europeia) do literário, na antropologia perspectivista, o outro é adotado, na medida em que surge, levando a uma reacomodação mais ampla. Viveiros de Castro²⁶, ao discutir a “fé” dos povos indígenas esclarece:

A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. [...] O que estou dizendo é que a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade, e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema. A murta tem razões que o mármore desconhece...

Tal incompletude aparentemente evoca Walter Benjamin, entretanto a noção de incompletude pode ser outra. Ela se funda no elemento constante da inconstante alma selvagem: a vingança. Pensar-se como guerreiro, alimentado por um desejo – a vingança – talvez seja o *almagesto* do selvagem; para além da dicotomia moralizadora do “bom” e do “mau”. O conteúdo da vingança, explica Viveiros de Castro, “é uma pura forma: a forma pura do tempo, a desdobrar-se entre os inimigos”. O canibalismo assim compreendido não é um processo de “recuperação de substância” dos membros mortos, por intermédio do corpo devorado do inimigo. Não se trata, pois, de haver vingança porque as pessoas morrem e precisam ser resgatas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) *para* haver vingança e assim haver futuro.

Traduzir é vingar-se no sentido indígena. Não porque se queira pensar o nacional ou operar uma devoração crítica, assimilando as qualidades do

²⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

outro para fortalecer-se, mas porque devorar, e ser devorado, é garantir a persistência de uma relação com os inimigos, ou, em certos sentidos, o *txai*.

A antropofagia não é, pois, necessariamente uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche) – o que a vingança guerreira tupinambá exprimia era uma radical incompletude – uma incompletude radicalmente positiva.

As Duas Formações de Luís Augusto Fischer, outro *txai*

A oportuna publicação de *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio* recoloca, felizmente, a discussão a respeito da história da literatura brasileira. Trata-se de apresentar “um modelo de descrição historiográfica para a literatura produzida no Brasil, em particular para o romance e outras formas de narrativa”, “sem descartar totalmente os demais gêneros”. Trata-se ainda de apresentar “uma visada que pretende ter validade para o largo período histórico que vem desde os começos da colonização até o final do século 20”.

Como estamos aqui operando pelas incompletudes, a centralidade imediatamente conferida ao romance, pelo recorte proposto, confunde-se com a própria ideia de literatura. Essa relevância salta ainda mais aos olhos visto que o autor reconhece que a canção e até a telenovela surgem como questões atuais (para a canção eu diria fundante e permanente), assim como a tradução e a “virada identitária” que colocou a produção de autores negros e indígenas, muito ligadas desde os primórdios à oralidade, no mapa. Essa dificuldade de lidar com a poesia e a canção faz com que a “Pequena história das histórias da literatura brasileira” proposta no estudo seja um tanto enviesada.

Fischer identifica na obra *História da poesia e da eloquência portuguesa* (1805), de Friedrich Bouterwek (1766-1828), a primeira vez em que se nomeiam autores nascidos no Brasil, a saber: Antônio José da Silva, O Judeu, Cláudio Manuel da Costa e Silva Alvarenga. O segundo estudo mencionado é o de Jean-Charles-Léonard Simonde de Simondi (1773-1842), *De la littérature du midi de l'Europe* (1813), em que aparecem os nomes de Cláudio Manuel da Costa e Silva Alvarenga. O terceiro é *Resumo da história literária de Portugal, seguida do Resumo da história literária do Brasil* (1826)

de Jean-Ferdinand Denis (1798-1890). Nele, Denis aponta a influência francesa, cita alguns poetas menos conhecidos e dedica capítulos a Santa Rita Durão, a Basílio da Gama, a Cláudio Manuel da Costa, assim como um bastante evocador “Da propensão dos brasileiros para a música”, no qual aborda a modinha. Encerra esse conjunto de estudos seminais o ensaio *História abreviada da língua e da poesia portuguesa*, também de 1826, em que Almeida Garrett (1799-1854) critica a pouca adesão de Cláudio Manuel da Costa e de Tomás Antonio Gonzaga à paisagem nativa e reconhece, em Basílio da Gama, o poema mais exitoso até então.

Um segundo conjunto de estudos abrange as décadas de 1830-1840, que se inicia com os dois tomos *Parnaso Brasileiro* (1829-1831) de Cunha Barbosa (1780-1846), inspirados em Almeida Garrett. Seguem-se os escritos de Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) e o de seu aluno João Manuel da Silva (1820-1891), publicados respectivamente em 1837 e 1840, aos quais se soma a *Seleção de poesias dos melhores poetas brasileiros desde o descobrimento do Brasil precedida de uma introdução histórica e biográfica sobre a literatura brasileira*, publicado em dois volumes em 1843 e 1846. Este último refere-se a Gregório de Matos como primeiro poeta de relevo, e avança no tempo até Gonçalves Dias.

Consideram-se, em seguida, os historiadores da literatura que publicaram nas décadas 1850-1860 como uma terceira geração definida pelo marco institucional que representa a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1838. Além de autores considerados de menor relevo, como Antônio Joaquim de Macedo Soares (1838-1905), Quintino Bocaiúva (1836-1912) e Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro (1825-1876), Fischer destaca o “líder de fila” Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878). Ao comentar os três volumes de *Florilégio da poesia brasileira ou Coleção das mais notáveis composições dos poetas brasileiros falecidos*, publicados em 1850, o historiador gaúcho, em certo tom de lamentação, observa que se trata de “mais um caso de coletânea sem lugar para prosa”. Essa ausência é interpretada da seguinte maneira:

[...] atestado eloquente não apenas da pouca frequência brasileira dos gêneros prosaicos de então, mas também do *pouco prestígio do romance e do conto, no Brasil* e em Portugal, assim como nos países neolatinos em geral, num contraste forte com o mundo de língua inglesa, que nesta altura contava já um século de obras narrativas notáveis [...].

Foi obra de grande divulgação, composta e revista entre 1846 e 1872, quando finalmente foi dada por concluída. O autor é tido por José Veríssimo como primeiro historiador da literatura brasileira. Na abertura do livro, aparece um “Ensaio histórico sobre as letras no Brasil”, datado de 1850, nacionalista, como convinha, anticlassicista, que menciona a poesia dos índios, em si, como digna de atenção, cogita relações entre a literatura brasileira e a hispano-americana, assim como acolhe a modinha de Domingos Caldas Barbosa e, como tantos outros, elogia o livro de Basílio da Gama.

A citação acima traz à tona duas questões importantes. Primeiramente, a grande circulação dessa obra à época, evidenciando o interesse dos leitores e o gosto de época pela poesia; poesia que leva inclusive em conta a “poesia dos índios, em si” e as modinhas, revelando concepção ampla do fazer literário em torno do poético. Chegamos assim ao segundo ponto que nos interessa: a “pouca frequência brasileira dos gêneros prosaicos de então”, que aponta para o pouco prestígio do romance e do conto tanto no Brasil como também em outros países de línguas latinas. A comparação com o mundo de língua inglesa, no qual já havia “prosa vigorosa”, não deixa dúvida da centralidade do poético na fundação da literatura brasileira.

Essa constatação produz uma espécie de paradoxo, uma vez que Fischer, ao mesmo tempo, se propõe a apresentar “uma visada que pretende ter validade para o largo período histórico que vem desde os começos da colonização” e reconhece que é apenas em 1862, com o lançamento originalmente em alemão de *O Brasil literário: história da literatura brasileira*, que Ferdinand Wolf (1796-1866) “finalmente faz constar o romance, com Macedo e outros.”. Ficamos assim suspensos diante do impasse: como é possível constituir um modelo historiográfico para a literatura brasileira que não parta de suas formas poéticas fundantes?

A resposta de Fischer começa a se esboçar no parágrafo seguinte, ao se referir a José de Alencar. Este é o único autor que, “embora nunca tenha escrito um ensaio historiográfico como tal”, recebe do crítico gaúcho a mesma atenção que os historiadores. Ele comenta que Alencar, já em 1856, polemiza com Gonçalves de Magalhães e “contrasta-o com o romance, forma para ele vitoriosa no trato da vida natural”, preparando

assim o tópico seguinte, intitulado “Machado e os historiadores do fim do século (anos 1870, 80 e 90)”. A simpatia por Machado de Assis é escancarada, fazendo dele o “centro dos acontecimentos”, como já se lê no título. A vitória do romance proclamada por Alencar parece ser endossada por Machado:

Nos anos anteriores a seu salto de qualidade ficcional, operado em 1880 com *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Machado foi preponderantemente poeta, dramaturgo e crítico, e também contista e romancista, equação que se inverte depois de 80, quando passa a ser fundamentalmente contista, romancista e cronista, e quase nada poeta ou dramaturgo.

Cria-se assim uma divisão qualitativa em torno apenas da ficção. O trabalho crítico de Machado, que também se apresenta de maneira importante nas traduções e emulações que habitam suas recolhas poéticas, não chega nem a ser mencionado. Tal silêncio se choca com uma das questões mais retomadas na narrativa fischeriana: o papel da tradução. Numa das primeiras das muitas referências ao assunto, ele afirma: “as traduções fazem parte orgânica do processo social da literatura”. Na construção de seus argumentos, contudo, nem a poesia, nem os cantos, nem as canções fundantes da literatura brasileira, e tampouco as traduções (nem ao menos as de Machado de Assis), ganham grande destaque, cumprindo-lhes papel acessório.

Essa ausência é facilmente explicável pelo alinhamento evidente e desejado ao pensamento de Candido e Schwarz e pela centralidade dada a Machado de Assis pelos três. Mesmo quando apresenta Sílvio Romero (1851-1914), mesmo reconhecendo-o como “o primeiro dos grandes historiadores dessa geração, na matéria literária”, o faz acrescentando, logo em seguida, tratar-se de “um desafeto de Machado”. Não espanta, pois, que seja visto como “pensador muito desigual, chegando às vezes ao destempero, que se vê nos ataques pessoais a Machado”. Não se trata aqui de refutar tais afirmações, mas de mostrar como há uma evidente escolha de Fischer pela prosa machadiana como o grande momento decisivo que baliza inclusive o contraponto que elabora a partir da obra de Guimarães Rosa e do dito “perspectivismo ameríndio”.

Note-se ainda a respeito de Sílvio Romero, sua “visão taineana, em que fatores meio, raça e momento presidem o enquadramento crítico e o

comentário". Essa acertada observação leva à seguinte: "sua perspectiva, como já mencionado, o fez incluir no repertório da literatura os *contos e lendas* da tradição oral". Ainda que seja o caso de Romero, a associação entre a visada sociológica e a inclusão da tradição oral no repertório não deixa de apontar para um claro juízo de valor medido por parâmetros eurocêntricos do que seria "a fina flor do espaço histórico da plantation" (Machado), ou o "suprassumo do mundo do sertão" (Guimarães Rosa).

O enquadramento teórico voltado para o realismo não impede, contudo, Fischer de reconhecer em João Cezar de Castro Rocha²⁷ "reflexões consistentes sobre o problema de conceber e produzir uma nova história da literatura". O pensador gaúcho diz compartilhar "quase sem reservas" as três dimensões consideradas essenciais por Rocha: a revisão do *conceito de literatura* (que deveria incluir a canção); os *processos de apropriação* (que deveria incluir as traduções); e os *estudos da emergência do sistema literário no Brasil*.

Sistema / transformação

Chegamos aqui a um ponto fundamental da discussão: a ideia de que uma história da literatura deva essencialmente basear-se no "estudo da emergência do sistema literário no Brasil". Eduardo Viveiros de Castro²⁸, em "'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'", se coloca a questão sobre as condições para a produção de uma nova antropologia. Uma vez mais, Viveiros de Castro retorna a seu *txai* Lévi-Strauss para depreender dali o âmago de seu argumento, colocado aproximadamente nos seguintes termos:

[...] as *Mitológicas* de Lévi-Strauss é a primeira verdadeira história indígena das Américas. Começando com *O pensamento selvagem* e culminando nas *Mitológicas*, o estruturalismo sofre uma transformação

²⁷ ROCHA, João Cezar de Castro (Ed.). *Brazil 2001: A revisionary history of Brazilian Literature and Culture*. Dartmouth: University of Massachusetts, 2000 (*Portuguese Literary Cultural Studies*, 4/5).

²⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia" *Mana*, v. 18, n. 1, 2012.

fundamental, aquela que substitui o conceito de *sistema* pelo conceito de *transformação* como seu operador teórico distintivo. Uma estrutura é apenas um certo arranjo, ou orquestração, de transformações. Essa *definição* de *transformação estrutural* é um operador propriamente ontológico que descreve a transposição de fronteiras semânticas e históricas, ou melhor, que descreve a transposição da fronteira entre a semântica e a história, o pensamento e o real, abrindo-se à invenção do novo.

Para abrir-se à invenção do novo, na historiografia brasileira, talvez seja necessário justamente distanciar-se da noção de *sistema*. Para compreendermos esse movimento do pensamento de Viveiros de Castro, é importante lembrar que, segundo o autor, haveria, na antropologia, duas teorias a respeito das sociedades americanas: uma teoria *sociológica* e uma teoria *cosmológica*. Esta última, com a qual opera, define para si “muito mais do que um objeto”, um *interlocutor*, “um (co)respondente dialógico que tem o aspecto de uma sofisticada cosmopolítica indígena”, e acrescenta:

Poderíamos também chamar essa cosmopolítica de um *pensamento*, ou de uma *tradição intelectual*: a *tradição-tradução especificamente americana* do pensamento selvagem. Para chamá-la “pensamento”, porém, é preciso que sejamos capazes de, imitando ao nosso modo os índios (que não é o modo deles), pensar o pensamento como algo que, se passa pela cabeça, não nasce nem fica lá; ao contrário, investe e exprime o corpo da cabeça aos pés, e se exterioriza como afeto incorporante: predação, metafísica, canibalismo epistêmico, antropofagia política, pulsão de transformação do e no outro.

Essa tradição intelectual se mostra extremamente profícua para pensar, além da própria antropologia, o modo de relação com nossas heranças intelectuais ou o próprio conceito de antropofagia; sendo este, na visada de Viveiros de Castro, a única contribuição realmente anticolonialista que geramos, e coube a Oswald de Andrade dar-lhe uma primeira forma nativa. A forma dada por Oswald e retrabalhada por Haroldo, contudo, não chega a “imitar ao nosso modo” a *tradição-tradução*, que seria nosso modo de lidar com a tradição intelectual indígena.

Voltando àquela dimensão considerada essencial para conceber e produzir uma nova história da literatura – os estudos da emergência do sistema literário no Brasil –, se adotarmos uma perspectiva “cosmológica” em vez de uma “sociológica”, poderemos operar por meio de uma *tradição-tradução* especificamente americana. Como bem aponta Roberto Zular²⁹, em seu brilhante “Complexo oral canibal”, aproximadamente como segue:

Difícilmente algo que se continue a chamar de história da literatura brasileira poderá continuar a existir da mesma forma diante de “O Mármore e a murta”. Trata-se aqui de colocar em xeque o guarda-chuva epistemológico com que reduzimos tudo ao conceito de literatura [...]. Em “O mármore e a murta” não só o canibalismo digere a Europa como regurgita no mesmo movimento a especificidade do ponto de vista indígena reconstruído com o que sabemos hoje do universo antropológico desses povos. E mais, constrói uma cena de enunciação em que a *equivocação* – sobretudo a partir da parábola antilhana de Lévi-Strauss (saber se tinham corpo, saber se tinham alma) – passa a ser constitutivo daquele acontecimento. A inconstância da alma selvagem, a murta do título, deixa de ser um pressuposto da moralidade pouco confiável e preguiçosa dos índios, para se tornar um modo de resistência que, eis o paradoxo, pressupõe uma alteridade incontornável da qual o próprio colonizador faz parte. O movimento é, portanto, duplo: questiona-se a epistemologia para permitir a emergência de novas ontologias.

Se partirmos desse pressuposto para a concepção de uma história outra, as discussões em torno da “formação” de Candido, ou das “ideias fora de lugar” de Schwarz tornam-se menores.

No que concerne às considerações de Fischer a respeito de Candido e de Schwarz, note-se ainda que, como diz, “em matéria de ter aberto caminhos, basta, para os meus [os dele, Fischer] fins, mencionar os ensaios de Roberto Schwarz sobre Candido”.

A adesão de Fischer aos dois pensadores não deixa de ser crítica ao modelo. Ele reconhece haver limites importantes. Em Candido, por exemplo: visão iluminista, nacionalismo, urbanofilia, modernismo, centrismo, visão teleológica da história literária em que Machado é o ponto de chegada do processo formativo, comparatismo impreciso...

²⁹ ZULAR, Roberto. Complexo oral canibal, *Eutomia*, v. 25, n. 1, 2019.

Ao final de sua reflexão sobre o assunto, há uma “súmula operacional” que destaca quatro fatores, ou dimensões, que a *formação* candidiana implica: a) o triângulo autor-obra-público; b) a criação de uma “tradição”; c) consciência dessa tradição; d) solução estética nova que traga em suas entranhas e estruturas aquela nova consciência.

Em relação ao primeiro, certo é que uma história da literatura deve debruçar-se sobre obras e autores; quanto ao público, destaco a retomada do estudo de Hélio de Seixas Guimarães³⁰ que aponta que, em 1872, apenas 15,7% da população total sabiam ler, o que torna paradoxal a proposta de sistema candidiana na qual a existência de leitores é uma das pontas do tripé.

Mas a fragilidade pode também se encontrar na própria ideia de *sistema*. Se esta for repensada em termos de *transformação*, os outros três fatores que sustentam a *formação* também precisam ser repensados. A ideia de criação de uma tradição e a consciência dela, se compreendida desde a *tradição-tradução* de inspiração indígena, não se faz mais linear ou teleológica. Parafraseando alteradamente o Viveiros de Castro de “a transformação na antropologia” – por transformações do monismo ontológico ocidental entendo as transformações da estrutura conceitual do discurso suscitadas por seu alinhamento em simetria com as pragmáticas reflexivas indígenas.

Alinhar-se em simetria com pragmáticas reflexivas outras pressupõe partir de um método básico de conhecimento não *indutivo* ou *dedutivo*, mas *transdutivo*, *equivocal*. Como já mencionado acima, para Viveiros de Castro “equivocações não pertencem ao mundo da contradição dialética, uma vez que sua síntese é disjuntiva e infinita, recursiva”. Mirando desde aí, a quarta dimensão da *formação* – solução estética nova que traga em suas entranhas e estruturas aquela nova consciência – tampouco é possível, pois a síntese implicada (ou talvez replicada) passa a se fazer disjuntiva.

No que concerne à literatura brasileira, isso implica identificar linhas de força atuantes, ou seja, que venham sendo revigoradas por poéticas contemporâneas. A obra de Guimarães Rosa, nesse sentido, é bastante ilustrativa. Abordando o assunto desde a *poética equivocal* que ensaiamos

³⁰ GUIMARÃES, Hélio de Seixas. *Os leitores de Machado de Assis: o romance machadiano e o público da literatura no século 19*. São Paulo: Nankin, 2004.

nestas páginas, a novela “Meu tio, o laurotê” torna-se mais *significante* do que o próprio *Grande Sertão*. Explico: se o *Grande Sertão* pode representar o grande momento de “síntese estética” do paradigma do sertão (as aproximações que Ángel Rama faz entre *Os rios profundos* de Arguedas e o *Grande Sertão* de Rosa são uma das reflexões mais bem-acabadas dessa perspectiva)³¹, “Meu tio, o laurotê” performaria esteticamente a própria equivocação; e não por acaso esta é a obra de Rosa sobre a qual Viveiros de Castro se debruça e que serve de ponte para a aproximação e passagem que Fischer faz do sertão à plantation. Como bem observa Eduardo Sterzi³² em “Uns índios (suas falas)”...

Trata-se de um texto que vem se revelando fundamental para uma compreensão renovada do conjunto da obra de Rosa, assim como para a compreensão da relação desta obra com a literatura brasileira como produto complexo de um determinado processo histórico [...] e digamos ainda que esse processo histórico de que a literatura é produto e agente, longe de ser algo concluído (o “passado” ou, ao menos, um “passado”), é tensão ainda em aberto, acontecimento que não cessou de acontecer, bloco de outroras revistas a cada novo movimento das peças no tabuleiro dos sucessivos agoras. Estamos aqui diante de um exemplo eloquente disso.

Esse deslocamento se deve também ao fato de, na torção produzida em “Meu tio, o laurotê”, não haver síntese. No sertão que se deixa entrever na novela, o onheiro lida com uma cosmovisão híbrida, na qual o pensamento indígena – performado pelas onças no discurso do onheiro – tensiona permanentemente o *des-encontro*.

Fischer chega a intuir que a floresta é um paradigma outro. Suas elogiosas referências ao instigante *Literaturas da floresta* de Lúcia Sá³³ ilustram bem essa consciência. Entretanto, por estar preso ao paradigma da *formação* e a ele dedicar grande parte de sua energia intelectual, o autor não logra elaborar um complexo *não indiferente* à floresta.

³¹ Ver CUNHA, Roseli Barros. *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. São Paulo: Humanitas, 2007.

³² STERZI, Eduardo. Um índio, duas falas,. *Literatura e Sociedade*, v. 11, n. 1, 2021.

³³ *Ibidem*.

Essa leitura fischeriana se deve à escolha, assumida desde o início por ele, de refletir “dentro de uma específica tradição crítica que se poderia talvez chamar de histórico-sociológica, empirista, com interesse nos trânsitos entre forma literária e processo social”. É sabida a centralidade dada aos aspectos econômicos pelas teorias ditas críticas, o que em parte explica a importância da leitura que Fischer faz do historiador e jornalista Jorge Caldeira³⁴. Como reconhece o próprio Fischer, “da leitura de Caldeira depende praticamente toda a proposta que estou aqui tentando formular”. Partindo de Caldeira, Fischer destaca dois pontos centrais para seus argumentos. O primeiro é o importante mercado interno integrado no interior do Brasil, aproximadamente como segue:

Estamos falando aqui do mercado do *sertão*, entendida esta palavra, aqui, não apenas como sertão seco nordestino, mas como a *terra não integrada* regular ou diretamente à economia de exportação e ao mercado do litoral. É uma vasta área que envolve a generalidade do interior do Brasil mas não a Amazônia profunda, a floresta. O pampa sim mas não o litoral... Esse sertão, em suma, foi mais importante do que a plantation para a economia do período.

Em termos demográficos, diferentemente da ideia de que o Brasil dividia-se basicamente entre senhores e escravos, segundo as estatísticas oficiais disponíveis, em 1819, a larga maioria da população brasileira (total de 4,4 milhões de pessoas) seria de homens livres: 56,6% de colonos livres, 18,2% de índios livres [sem contarmos os invisíveis, acrescento eu] e 30,9% de escravos.

Desmonta-se assim em grande medida o modelo de Caio Prado, central para os argumentos de Antonio Candido e Roberto Schwarz. O Brasil do sertão ganharia assim outro tamanho, muito maior do que antes, e a população iletrada e miscigenada ganha outro significado, mais protagônico do que antes. É um novo Brasil que brota dessa leitura.

Essa nova percepção do que forma o Brasil reverbera da seguinte maneira na compreensão que Fischer apresenta do fenômeno literário no século 19:

³⁴ Como bem aponta João Fragoso no prefácio ao livro de Fischer, essa interpretação de Caldeira se alicerça nas obras de historiadores como Ciro Cardoso, Maria Yedda Linhares, Manolo Florentino Garcia, entre outros.

É certo, sem dúvida, que nas cidades litorâneas, e fortemente no Rio de Janeiro da época de Machado, é que se concentravam a *vida letrada e, portanto, a literatura*; mas olhando a coisa em perspectiva ampla, que não estacione no século 19 e queira acolher o Brasil de até hoje, *até mesmo aqueles iletrados do sertão* têm de entrar na conta, porque desde então tinham algum tipo de narrativa, algum tipo de poesia, quase tudo em circulação oral e, portanto, indocumentada pelos meios clássicos (livro e jornal). Essa narrativa e essa poesia chegarão à forma escrita, na obra dos “regionalistas”, prosadores e poetas, dos cancionistas e folcloristas, até *alcançar o ponto maduro de Guimarães Rosa* e sua geração. O cenário para uma nova história da literatura fica mais complexo, mais abrangente, porque mais próximo da empiria da vida brasileira.

Há certo paradoxo no modo como se apresentam os argumentos. Fischer começa reconhecendo o Rio de Janeiro de Machado como centro da “vida letrada”, *portanto*, da “literatura”. Para se ter uma visada mais ampla e atual, seria necessário acolher “mesmo aqueles iletrados do sertão” que tinham “*algum tipo de narrativa, algum tipo de poesia*”. Afinal, parece que essa narrativa e essa poesia *chegarão* à forma escrita, na obra de “regionalistas”, e folcloristas, *até alcançar o ponto maduro* de Guimarães Rosa. A teleologia e o modernismo centrismo que Fischer tanto critica em seus mestres assombram seu próprio modo de pensar. A questão colocada nesses termos evolutivos nos faria então supor que, depois de Guimarães Rosa, *ponto maduro* no qual a experiência estética do sertão seria sintetizada, teríamos entrado em certo estado de apodrecimento? Ou será que o sertão se refez em plantation?

A nosso ver, o cenário para uma nova história da literatura fica mais complexo, mais abrangente, não apenas porque mais próximo da empiria da vida brasileira, mas porque a chamada “virada identitária” permite tensionar a própria ideia de história e de empiria, assim como permitir a revisão do conceito de literatura, segunda das três dimensões consideradas essenciais para a concepção e produção de uma nova história da literatura.

Desse modo, a consciência histórica que anima este nosso ensaio coincide com a de Viveiros de Castro³⁵ quando afirma que suas inclinações o levaram, nos levam...

[...] sobretudo a testemunhar, com interesse apaixonado, a elaboração de uma nova filosofia da natureza, o vasto projeto geofilosófico que vai se cristalizando em torno da problemática mal-chamada de *ambientalista*. Este é, em minha opinião, o fenômeno mais significativo do século presente: a brusca “intrusão de Gaia” no horizonte histórico humano, o sentimento da irrupção definitiva de uma forma de transcendência que pensávamos haver transcendido, e que agora reaparece mais formidável do que nunca. Gaia irrompe entre nós suscitada pela transformação de nossa espécie, ou melhor, de seu etograma hoje dominante, em uma força macrofísica. Sugeriu-se recentemente que o planeta entrou, já desde a primeira Revolução Industrial, em uma nova era geológica, batizada de Antropoceno, em uma dúbia homenagem à capacidade humana de alterar as condições-limite da existência da vida na Terra. Ou seja: finalmente *aterrissamos*. Nosso abrupto choque com a Terra, a comunicação aterradora do geopolítico com o geofísico, tudo isso faz desmoronar a distinção fundacional das ciências sociais, aquela entre a ordem do cosmológico e a do antropológico, separadas desde sempre, isto é, pelo menos desde o século XVII (lembramos da bomba de ar e do Leviatã) por uma dupla descontinuidade, de escala e de essência: evolução das espécies e história do capitalismo, termodinâmica e bolsa de valores, física nuclear e política parlamentar, climatologia e sociologia – em duas palavras, natureza e cultura. Finda a separação, eis-nos agora em pleno Antropoceno... E a clássica luta contra a naturalização passiva da política (ou do poder), especialidade da sociologia crítica, começa a dividir espaço com, se não a perder espaço para, uma tarefa prática e teórica bem mais urgente, a politização ativa da natureza. Se acham que exagero no contraste, e superestimo o ingresso da natureza na política, pensemos em tudo o que significa – metafisicamente, historicamente, politicamente – o debate no Congresso sobre a reforma do Código Florestal, ou a mobilização contra a construção de Belo Monte, ou a campanha do MST a favor da produção agroecológica. Isso para ficarmos por aqui.

³⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”, *Mana*, v. 18, n. 1, 2012.

Diante dessa nova consciência histórica, parece imprudente qualquer indiferença ante a floresta. Os redemoinhos de fogo e as tempestades de poeira que assolam nossos sertões goianos, paulistas, mineiros, mato-grossenses não deixam espaço para dúvidas e senões.

“Ideias para um sumário”, de Luís Augusto Fischer

Nas conclusões de *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*, Fischer corajosamente enfrenta as premissas para a construção de uma história da literatura que leve em conta a existência de várias histórias. Como sabemos, ele o faz a partir das premissas da “formação”, o que o leva à seguinte proposta:

Uma forma de iniciar o percurso é mapear as duas grandes formações históricas em sua face letrada, o sertão e a plantation, cada uma em si, cada qual lida com a lente oferecida pelas teorias inovadoras antes mencionadas, o “perspectivismo ameríndio” para o sertão, o complexo “ideias fora do lugar” para a plantation; num segundo momento, pensar nos encontros e encontrões entre as duas formações.

O engano (bem diferente de qualquer equivocação) de Fischer é crer que seria pelo perspectivismo de Viveiros de Castro que se traçaria a melhor linha que iria da tradição oral (cordel, repente...) a Paulo Scott, passando por autores tão diversos quanto Afonso Arinos, Cornélio Pires, Monteiro Lobato, Graciliano Ramos, João Cabral de Melo Neto, e tendo como seu *ponto altíssimo* Guimarães Rosa... Não que a leitura de muitos desses autores não possa ser extremamente potente se feita desde a antropologia perspectivista, mas talvez seja necessário adotar um ponto de vista *outro*.

Depois de traçar seu mapa da plantation, que começa na Carta de Caminha e que tem, claro, como *fenômeno de síntese histórica* Machado de Assis, Fischer chega ao terceiro elemento, que considera essencial, o dos choques e encontrões entre sertão e plantation. Para ele, estes estariam nos “momentos mais vistosos” da história da literatura, e, “no primeiro plano”, se encontrariam três *momentos decisivos*: Romantismo, Modernismo, Tropicalismo; em segundo plano, outros dois (o *Uruguai* no

século 18 e Euclides da Cunha, na virada do século 19). Logo em seguida acrescenta:

Estendendo adequadamente a régua do tempo na ordem cronológica, seria possível começar a mapear os *choques*

já no século 16, com os mesmos relatos de viajantes e missionários e na obra de um Anchieta, em que as *incompreensões* aparecem nas palavras e nas entrelinhas;

no século 17 aparece a figura superior em Vieira, que não apenas registrou o sertão como teorizou sobre ele, à moda do tempo e à luz de sua mentalidade, como se pode ver no ensaio de Viveiros de Castro “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, já uma clara notação sobre a *distância cultural profunda entre ocidente e sertão*, entre “ideias fora do lugar” e “perspectivismo ameríndio”

(A “régua do tempo” de Fischer prossegue do século 18, de Basílio da Gama, seguindo, entre outros, de Taunay e Alencar no século 19, e o Modernismo, de Graciliano Ramos, até chegar em Caetano Veloso e Glauber Rocha...)

O que Fischer realmente não pesca precisamente é que “O” *momento decisivo, big-bang, bang-bang* da dita história do Brasil é o *des-encontro primeiro* que se entrevê, por exemplo, nas *incompreensões* de Anchieta. O engano de Fischer, nosso *txai*, salta ainda mais aos olhos em seu comentário sobre a reflexão de Viveiros de Castro a respeito de Vieira. Ao afirmar que “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” é uma clara notação sobre a *distância cultural profunda entre ocidente e sertão*, entre “ideias fora do lugar” e “perspectivismo ameríndio”, Fischer produz um estranho salto, pois, subitamente, o “sertão” deixa de ser “ocidente” e passa a ser exclusivamente o espaço do dito “perspectivismo ameríndio”.

A sensibilidade de Fischer em reconhecer a força inovadora da antropologia perspectivista para a construção de outra história da literatura brasileira (o crítico gaúcho prefere qualificá-la de “nova”) não parece, pois, ter efeito algum em suas ferramentas conceituais, que seguem *indiferentes* às teorias cosmológicas. Um dos momentos em que essa indiferença se evidencia é quando, já no final de seu estudo, evoca brevemente alguns exemplos da *importância de se pensar as línguas*. Depois de se referir ao espanhol, “língua de cultura imediata para os poetas do mundo ibérico”, Fischer comenta que “o século 18 guarda um tesouro nesse debate”, como segue:

Parece que houve uma “verdadeira virada sociolinguística”, que alguns chamam de “a lusofonização do Brasil”, por causa da intensa imigração de portugueses ao longo do século 18, dezenas de milhares de homens e mulheres que simplesmente *vieram produzir a cultura letrada* entre nós. [...] Esses fatos nos devem alertar para uma dimensão nova do papel do “momento decisivo” que foi o Arcadismo, assim como *as línguas faladas pelo povo iletrado* [...] de que teremos testemunho altamente significativo na canção popular – valeria lembrar, como exemplo forte, o caso de Clementina de Jesus e as gravações que faz para cantos religiosos que aprendeu familiarmente, e que entraram em circulação cancional nos anos 1960.

Com efeito, a consciência histórica da existência de uma “verdadeira virada sociolinguística” não é de menor importância. Afinal de contas, o epistemicídio costuma passar pela imposição de uma monocultura, e sua plantation linguística. Nesse sentido, a dita “virada” pode ser compreendida como *conversão linguística*. A rapidez com que se dá o salto das “línguas faladas pelo povo iletrado” para a “canção popular” para chegar subitamente aos “cantos religiosos”, que Clementina de Jesus “aprendeu familiarmente”, ilustram à perfeição a *indiferença abissal* (penso aqui em Boaventura de Sousa Santos³⁶) de Fischer ante a força criadora da palavra na vida do “povo iletrado” cujos “cantos religiosos”, mais do que *aprendidos familiarmente*, costumam ser *transmitidos comunitariamente*, em casas de rezo e em terreiros, desde sempre... (uma visita à tese de doutorado de Tiganá Santana *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*, nesse sentido, pode ser interessante³⁷).

Para encerrar este esboço de princípios visando inspirar uma *poética equívocal*, saliento que uma outra história da literatura no Brasil pode ser disparada desde o *big-bang*, o *momento decisivo do des-encontro*, entre os

³⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

³⁷ SANTANA, Tiganá. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese de doutorado, USP. São Paulo, 2019.

européus e os povos indígenas. Para tal, invocamos Adolfo Colombres³⁸, que inicia seu provocador estudo, intitulado *Celebración del lenguaje: hacia una teoría intercultural de la literatura*, com um “Elogio da Palavra”, no qual declara:

Há algo anterior à palavra, sem o qual esta é impensável: a própria voz, que nem sempre nela se cristaliza, pois há também vocalizações ininteligíveis e outros desgarramentos pré-linguísticos. A voz é o sustento e o transporte da palavra, e que a levou como um carro sagrado até que a escritura a decretou prescindível, ao fundar uma linguagem sem voz. A palavra é a linguagem vocalizada, fonicamente realizada na emissão da voz, não um traço no papel. Primeiro foi a voz, logo a palavra e por último a letra.

Assim é. A aventura humana se funda na palavra, não na letra. E como a voz, a palavra, se traduz em letra talvez seja questão seminal que atravessa as três dimensões consideradas essenciais por Rocha³⁹ para a elaboração de outra história da literatura brasileira (a revisão do conceito de literatura, os processos de apropriação e os estudos da emergência do sistema literário no Brasil).

(Assim como é fundante, desde aí, pensar, com Roberto Zular⁴⁰ a voz *canibal* como “um devir-voz, um devir-outro do eu, uma enunciação transformacional [...] cujo ponto de torção é o atravessamento do outro, do morto, da multiplicidade de posições, dos corpos”. É Zular ainda quem observa que... é nesse ponto que a poética do xamanismo amazônico proposta por Pedro Cesarino⁴¹ abre caminhos importantes ao apontar para uma multiposicionalidade enunciativa de uma voz *falível*, não una, di-visível.)

³⁸ COLOMBRES, Adolfo. *Celebración del lenguaje: hacia una teoría intercultural de la literatura*. Buenos Aires: Ediciones de Sol, 2010.

³⁹ ROCHA, João Cezar de Castro (Ed.). *Brazil 2001: A revisionary history of Brazilian Literature and Culture*. Dartmouth: University of Massachusetts, 2000 (*Portuguese Literary Cultural Studies*, 4/5).

⁴⁰ ZULAR, Roberto. Complexo oral canibal, *Eutomia*, v. 25, n. 1, 2019.

⁴¹ CESARINO, Pedro. A voz falível: ensaio sobre as formações ameríndias de mundo, *Revista Literatura e Sociedade*, n. 19, 2014.

Enfim, nestes tempos tão encriptados, *equivocar-se transdutivamente*, desde manifestações fundantes das literaturas no Brasil – seus cantos, rezos, poemas –, pode ser um modo outro de encarar as *trans-formações* dessa literatura, salvo engano.

Bibliografia

ALLOA, Emmanuel; MICHALET, Judith. Transductive ou intensive? penser la différence entre Deleuze et Simondon, *Revue La part de l'oeil. Dossier Formes et forces. Topologies de l'individuation, Deleuze, Simondon*, v. 27, pp. 203-15, 2013.

CALDEIRA, Jorge. O processo econômico. In: COSTA E SILVA, Alberto (Coord.). *Crise colonial e independência – 1808-1830*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011 (Série *História do Brasil Nação – 1808-2010*, v. 1).

CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CAMPOS, Haroldo de. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CESARINO, Pedro. A voz falível: ensaio sobre as formações ameríndias de mundo, *Revista Literatura e Sociedade*, n. 19, 2014.

COLOMBRES, Adolfo. *Celebración del lenguaje: hacia una teoría intercultural de la literatura*. Buenos Aires: Ediciones de Sol, 2010.

CUNHA, Roseli Barros. *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. São Paulo: Humanitas, 2007.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação, *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, pp. 51-73, 2016.

FALEIROS, Álvaro. Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações sobre a transcrição poética em Haroldo de Campos, *Ipotesi*, v. 17, 2013.

FISCHER, Luís Augusto. *Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio*. Porto Alegre: Arquipélago, 2021.

GUIMARÃES, Hélio de Seixas. *Os leitores de Machado de Assis: o romance machadiano e o público da literatura no século 19*. São Paulo: Nankin, 2004.

HANSEN, João Adolfo. *A Sátira e o Engenho*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ROCHA, João Cezar de Castro (Ed.). *Brazil 2001: A revisionary history of Brazilian Literature and Culture*. Dartmouth: University of Massachusetts, 2000 (*Portuguese Literary Cultural Studies*, 4/5).

SÁ, Lúcia de. *Literaturas da Floresta – textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SÁ, Lúcia de. Histórias sem fim: perspectivismo e forma narrativa na literatura indígena da Amazônia, *Itinerários*, Araraquara, n. 51, 2020.

SANTANA, Tiganá. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese de doutorado, USP. São Paulo, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

STERZI, Eduardo. Um índio, duas falas, *Literatura e Sociedade*, v. 11, n. 1, 2021.

VIEIRA, Else Ribeiro Pires. Por uma teoria pós-moderna da tradução. Tese de doutorado, UFMG. Belo Horizonte, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”, *Mana*, v. 18, n. 1, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10, 2018.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University Press, 1981.

ZULAR, Roberto. Complexo oral canibal, *Eutomia*, v. 25, n. 1, 2019.

“Ir Adelante sin Red”, Solo¹

Soledad Bianchi²

“Los 4 grandes poetas chilenos [del siglo XX] son tres: Pablo Neruda y Gabriela Mistral”: la variación de esta frase-hecha parece basarse en el enunciado de Vicente Huidobro, otro de ellos, por lo demás, quien en *Altazor*³ señala: “Los 4 puntos cardinales son tres: el sur y el norte”. ¿Será casual que esta broma deje fuera y tampoco mencione al cuarto poeta, a ... Pablo de Rokha? No hay que creer que los otros han sido muy leídos, pero se diría que la obra de De Rokha se distingue todavía menos y que si algo se sabe de él está más relacionado con su vida, su personalidad, sus rabias apoteósicas, los *ninguneos* que hizo y que recibió, su temperamento.

Más allá de la evidencia de pretender que se le conozca mejor y deje de ser inadvertido, alguien podría preguntarse: ¿por qué si ya existía el *Retrato de mi padre*⁴, de Lukó de Rokha, (re)presentar, de nuevo, una imagen de este escritor tan prolífico y, al mismo tiempo, tan ignorado? Es cierto que su hija escribió, con admiración y valentía, una *historia familiar* y un homenaje a su progenitor, evitando una hagiografía y mostrándolo en claroscuros, en blancos, en grises, sin ocultarle defectos ni excesos, pero delineando, asimismo y simultáneamente, a una persona/un personaje entrañable por

¹ Salvo la palabra final, la frase usada como título está en la p. 27 de BISAMA, Álvaro. *Mala Lengua. Un retrato de Pablo de Rokha*. Santiago de Chile: Alfaguara/Penguin Random House, 2020.

² Profesora de la Universidad de Chile.

³ HUIDOBRO, Vicente. *Altazor o el viaje en paracaídas. Poemas en VII cantos*. Madrid: Cía. Ibero Americana de Publicaciones, 1931 (1ª ed. 1919).

⁴ DE ROKHA, Pablo; DE ROKHA, Lukó. *Autobiografía / Retrato de mi padre*. Edición y prólogo de Naín Nómez. Santiago de Chile: Pehuén, 1990.

el amor hacia su esposa y hacia sus hijos, por su franqueza, la lealtad y consecuencia con sus causas, por el apego a sus amigos, entre otros (des) intereses.

Pero, ¿qué mejor que su figura sea vislumbrada, desde la distancia, por alguien que no es su pariente, que no lo conoció ni fue su contemporáneo? En *Mala lengua. Un retrato de Pablo de Rokha*,⁵ Álvaro Bisama se acerca al escritor de Licantén y, en sus trazos y con sus palabras, plasma un conjunto muy amplio desde la imponente figura del poeta y ésta acarrea todo un ámbito, que completa y complementa, sin desdibujarse nunca. Porque confiesa: “Un resumen de su vida no alcanza. [...]”, el cronista escribe un “retrato” que traspasa la apariencia, que es mucho más que un perfil o una silueta, pues a partir de una infinidad de textos, de los principales: la extensa bibliografía de y sobre De Rokha, y con el aderezo de sus propios aportes como narrador, estudioso de la literatura, crítico literario, sus “sabidurías” *pop* ... y más. UNA MUESTRA: cuando el escritor licantenino se fascina con la foto que – hacia 1915 – le envía, junto a su libro, la escritora Juana Inés de la Cruz (con posterioridad: Winétt de Rokha), para explicar la situación, sin temor a anacronismos, Bisama se desliza – adelantándose y retrocediendo – hasta 1956 (antes de su nacimiento, incluso): “[...] El destino o el deseo ya ha actuado, ya está ahí. ‘I put a Spell on you’ [‘Te hechicé’], como cantaba el increíble Screamin’ Jay Hawkins. [...]”.

Estos diálogos entre escrituras complejizan y animan y cruzan estilos, géneros, modos de decir, temporalidades, voces, puntos de hablada y de enfoques, y en cada vuelta de la espiral (de la lectura) tenemos cada vez más conocimientos para relacionarnos con el poeta, su obra y sus escenarios. Con esos materiales como base, y dominando transitar – con flexibilidad y dinamismo – entre plurales modalidades de expresarse, de narrar (no siempre de manera lineal), otorgadas por el trato familiar con lecturas y escrituras, el actual narrador-“retratista”, arma un libro que es *crónica* (lea sus columnas sobre TeleVisión), y un IMPERDIBLE reciente: “Hernancito [Calderón Argandoña]”⁶, incisivo no solo por lo que se dice del muchacho y su

⁵ BISAMA, Álvaro. *Mala Lengua. Un retrato de Pablo de Rokha*. Santiago de Chile: Alfaguara/Penguin Random House, 2020.

⁶ Filho da ex-apresentadora e animadora de televisão Raquel Argandoña e do advogado Hernán Calderón, que atacou a facadas o próprio pai, acusando-o de assédio sexual

familia sino porque, aproximándose a ellos (como si el observador se sirviera de un telescopio), percibimos un Chile contaminado (¿o productor?) de esa misma pobreza (moral), con esa tristeza y vacío y abulia de la abundancia demás (¡no se me escapa la redundancia!). *Mala lengua*⁷ es, también: *ensayo* (volveré sobre esto); *descripción*: en numerosas ocasiones, a partir de una foto descrita se expande y abre todo un mundo, o sirve como punto de partida del recuerdo o del comentario, o de la invención. Para mí, la más sugerente y emotiva es la que muestra a Pablo de Rokha y a Violeta Parra: "[...] solo vemos a un hombre y a una mujer con los ojos cerrados, solo vemos a dos personas que han bajado la guardia por un momento como si descansaran de sí mismos y de todas sus guerras". Solitarios, estando juntos y en silencio, cada uno. Imagino que Violeta entona, despacito: "Pero tú, palomo ingrato, ay, ay, ay / ya no arrullas en mi nido, ay, ay, ay". No sabemos en quién piensa ella. Imaginar en quién piensa el poeta no es difícil... Y *Mala lengua*⁸ es todavía más: es *historia* por el abarcador *contexto* que trabaja y entrega, y que se ramifica más allá de nuestras fronteras; es *historia literaria y cultural*, es *literatura*: y no únicamente porque se hacen análisis *literarios* y de textos: las páginas dedicadas a *Multitud*⁹ son sobresalientes y muy completas: "[...] no solo fue la mejor revista literaria chilena jamás publicada sino también la más extrema y la más arbitraria, la más excesiva y también la más invisible. Pablo de Rokha mostró ahí / algunas de sus mejores páginas. [...]", constata el especialista, quien, además, considera que la función de esta publicación se liga con el carácter de su fundador pues, posesivo y dominante, De Rokha no sólo pretende subyugar e imponerse a los suyos – familiares, amigos, enemigos – sino que, con su vocación avasalladora, a través de *Multitud* "recoge... la batalla por controlar el imaginario de la época. [...]".

contra sua namorada, Rebeca Naranjo, e em seguida tirou uma selfie ensanguentado, para postar nas redes sociais, antes de fugir. Foi depois internado em uma clínica psiquiátrica.

⁷ BISAMA, Álvaro. *Mala Lengua. Un retrato de Pablo de Rokha*. Santiago de Chile: Alfaguara/Penguin Random House, 2020.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Revista editada por Pablo de Rokha (Carlos Ignacio Díaz Loyola, 1894-1968) e a esposa, Winétt de Rokha (Luisa Anabalón Sanderson, 1892-1951), publicada entre 1939 y 1965.

Este “retrato de Pablo de Rokha” está lleno de datos, sugerencias, caracterizaciones de personas, de espacios y paisajes (urbanos y campestres), de momentos, de detalles, de menciones, de hipótesis. Y está escrito con soltura, sin altisonancias ni complicaciones de vocabulario ni sintaxis: justo lo opuesto de lo que (injustamente, creo) enjuicia De Rokha sobre la poesía de Neruda: que “[...] es oscura, como lo es todo lo no logrado. [...]”.

En *El Amigo Piedra*, la auto-biografía de De Rokha (publicada póstumamente, gracias al Profesor Naín Nómez, quien ha colaborado mucho a difundir al poeta)¹⁰, Bisama reconoce una juntura de invención y recuerdo, donde “el gesto autobiográfico no se distingue del ficcional”; advierte, asimismo, completud y fragmentos; silencio y sonido. Juzgo notable que estos libros se asemejen porque en ambos concurren: remembranzas, interpretación, fantasía, conjeturas, imaginación, leyenda. Y nosotros, lectores, nos enfrentamos a una biografía muy completa a causa de una investigación seria y en profundidad, y del afecto del autor por su biografiado; con *rasgos novelescos* en su desarrollo y por cómo se organiza; una *crónica* extensa (ya lo indiqué); un *ensayo* donde las preguntas son frecuentes: enigmas en suspenso: como De Rokha, como todo ser humano. ¿Cómo va a despejar y resolver el biógrafo las interrogantes relacionadas con el poeta si, en muchas ocasiones, ni siquiera éste podía/pudo dilucidarlas? ¿Cómo va a modificar las contrariedades y los fracasos que lo “persiguieron” en una vida apacible y exitosa? Sería otorgarse un rol superior y *autoritario*, más él no es artista que se permita ese derecho porque sabe y ejerce algo que no siempre se practica: que el crítico (literario) no puede, ni debe, cambiar (a su amaño) ni las biografías ni las producciones artísticas examinadas, ni variarlas en algo que no son porque le acomoda más a sus métodos y enfoques.

Este ensayista suma, no resta: presenta diversas posibilidades como en un abanico. Al referir el encuentro y enemistad de Neruda y De Rokha, registra: “[...] que tiene varias versiones, todas complementarias. [...]”, y al admitirlo, otorga mayor libertad al lector. Y a propósito del antagonismo – casi una guerra (“guerrilla” la llamó Faride Zerán) – y de la desemejanza

¹⁰ DE ROKHA, Pablo. *El amigo piedra : autobiografía / Pablo de Rokha*. Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca Nacional, 2019.

de textos, escrituras, opciones, entre estos dos poetas, ¿por qué elegir a uno y rechazar al otro?, ¿por qué no podrían coexistir y tener lectores que, incluso, coincidieran? No olvido al Profesor Federico Schopf ironizando que los chilenos éramos "monoteístas" pues si alguien prefería la poesía de De Rokha, estimaba que no podía interesarse por la de Neruda o si leía a Gonzalo Rojas o a Eduardo Anguita, algo impedía elegir, también, a Parra (y los nombres son intercambiables). ¿Por qué reducir cuando lo interesante y enriquecedor (y no sólo en literatura) es agregar, añadir, escuchar distintas voces, distinguir diferentes matices, escrituras y tonos, que coexistan múltiples concepciones de la poesía (y el arte y la realidad) pues al negarse a homogeneizar o a validar y erigir solo un nombre como insuperable y único, al reconocer la multiplicidad, se está consintiendo y valorando una riqueza y una heterogeneidad social, cultural y literaria?

Y Bisama "navega" tan bien, y tan seguro, que se permite guiños: "*Multitud* era una tormenta de mierda que caía sobre todo el mundo...", dice, como al pasar sobre la revista que dirigía De Rokha, y quien se dé cuenta que, tácitamente, también incorpora a Bolaño, disfrutará más de la lectura. Como se sabe, este narrador y poeta, es – con el anterior y muchos más – otro autor de la "genealogía" (¿o el "rizoma"?) de los Literatos Furiosos: (algo) insaciables, descalificadores, arrogantes, indignados, querelladores, narcisistas (con egos *duros*, podría decirse cuajando los "egos revueltos", la terminología usada por Juan Cruz Ruiz en su "memoria personal de la vida literaria"). Bien, Bolaño iba a llamar "tormenta de mierda" a su novela *Nocturno de Chile*¹¹. Y una primicia: en algún momento, a propósito del destierro, Bolaño consideró exiliados en su propio país a Violeta Parra y a De Rokha: "[...] dos 'almas errantes' de quienes poco sabemos, aparte del tinglado folklórico y anecdótico montado encima de sus cadáveres. [...]", alega en una carta.

Y una nota sobre "los rescatados o recuperados" por Bisama- "retratista": críticos o comentaristas literarios, contemporáneos a De Rokha, que destacaron en su agudeza para abordar su producción: Juan de Luigi, en especial. Y otros que lo borraron o denostaron. Sospecho que muchos de estos (casi) olvidados tienen, todavía, bastante que enseñarnos. Incluso, para moderar nuestros fanatismos teóricos de "conversos" que nos

¹¹ BOLAÑOS, Roberto. *Nocturno de Chile*. Barcelona: Anagrama, 2000.

encandilan de tiempo en tiempo, haciéndonos tachar el pasado, creyendo comenzar desde cero. Si se recuerda que, durante un buen período, a la biografía del autor no se le asignaba significación alguna, *Mala Lengua*¹² exige interrogarse: ¿cómo separar de su escritura y de su obra, la vida de De Rokha y sus creencias y certezas y el ascendiente de sus amistades y adversarios? Si su autobiografía, su retrato, hacen constante aparición en sus poemas: ¿cómo poder separar su condición, sus paranoias, sus simpatías y antipatías, su voz tronante y sus procederes y hasta su voracidad no sólo de engullir (comidas, lecturas, viajes) sino también de engendrar en exceso (realizaciones, controversias, escritura, obras)?

67 capítulos, con frecuencia: breves. Por lo general, cada uno centrado en un asunto. El 46, en Carlos de Rokha, el hijo mayor del clan. Poeta y pintor, cercano a los surrealistas chilenos de “La Mandrágora”¹³. El crítico literario “juega” en este apartado (y en otros) con las anáforas: “Sabemos” y “No sabemos” comienzan los párrafos y se va produciendo un ritmo, un ritmo sonoro, pero, asimismo, la repetición equivale a un intento de responder a la pregunta inicial, un tanteo de rastrear “...pistas, señales perdidas...” para romper la incógnita de “¿Quién es Carlos de Rokha?”. El verbo “sabemos” comparece en otras páginas, y no es raro porque es el intento del biógrafo de percatarse y *saber* de y sobre Pablo de Rokha, de enterarse y entender (“la leyenda”, el “odio rokhiano”, la “bola de demolición” que fue De Rokha, destruyendo lo ajeno y, también, a sí mismo; su pervivencia a pesar de todo, etc.) y de comprenderlos y de comprender al poeta y su entorno.

Al leer las últimas líneas de *Mala Lengua*¹⁴, la soledad y el silencio casi se vuelven presencias y, como un eco, repercuten en nosotros, y no se nos despegan, y no es sólo porque hayamos terminado el libro y ya no “escucharemos” más las tantas “voces” que fuimos conociendo y nos acompañaron en el trayecto (aunque éstas trasciendan y se prolonguen en lo que podríamos llamar “el trabajo de la lectura” que se inicia cuando

¹² BISAMA, Álvaro. *Mala Lengua. Un retrato de Pablo de Rokha*. Santiago de Chile: Alfaguara/Penguin Random House, 2020.

¹³ Grupo de artistas surrealistas chilenos, fundado oficialmente em 12 de julho de 1938 por Braulio Arenas (1913-1988), Teófilo Cid e Enrique Gómez Correa, que publicou uma revista poética homônima.

¹⁴ BISAMA, *Op. cit.*

concluimos el volumen, éste o cualquiera). Tampoco se debe a que el fallecimiento de De Rokha sea el cierre y ocupe las últimas páginas: "[...]. Ha muerto una forma de ver el mundo, de escribirlo. Ha muerto un mundo, una lengua. Ha muerto un maestro del estilo, un esteta armado hasta los dientes". Aquí, como en otros enfoques, el novelista se arriesga y altera una situación que, por lo general, observó en documentos – más o menos verdaderos; más o menos subjetivos – y la hace suya: la imagina, la ve y la transmite como alguien que la viviera o la hubiera vivido. Es así como muda en silencio el ambiente (del) funeral porque, para él, a mi entender, la atmósfera que ronda el drama profundo de este suicidio no es – como se pensaría – el alarido ni el gemido incontrolado, tampoco los discursos rabiosos y denunciante (que los hubo). Puede sentirse extraño que, en estas circunstancias, el narrador haga predominar la placidez y, todavía más, que ésta se asocie a/con De Rokha, el estruendoso, el vociferante, el menos reservado y discreto, aquél que poco alcanzó la paz, la calma, el sosiego.

No hay dudas, y eso se percibe, que para elaborar las muchas etapas de este completo y profundo trabajo, el cronista-investigador se comprometió con *pasión*, pero, también con *com-pasión* (que, aquí, no es sinónimo de "lástima" sino que evidencia la cercanía afectuosa del escritor joven por el "macho anciano"). Opino que es la compasión la que lleva a Bisama a allegarse a De Rokha y comprenderlo más y, al contarlo, consigue mostrarlo (al lector) y pelearle al olvido y a tanto prejuicio enquistado: "¿Qué le quedaba entonces? / No mucho: despejada la propia leyenda, solo queda espacio para el odio. / El odio. / Ese odio rokhiano lo mantenía vivo, despierto y alerta como una bestia acorralada. [...]". También logra que consideremos con otros ojos al poeta, como escritor (al apreciar su desarrollo poético) y como persona, y podamos explicar(nos) mejor sus actitudes, sus maneras, sus desmesuras y su "pantagruelismo" que no sólo demuestra al comer sino en sus versos largos y en su escritura excesiva y tan *apasionada* que pareciera que pretendía -y creía- saciar, con ella, su sed y su soledad: "Como quien arroja un libro de botellas tristes a la Mar-Océano" (Canto del macho anciano)¹⁵.

¹⁵ Em DE ROKHA, Pablo. *Acero de invierno*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. 1961.

Y nosotros, después de concluir este texto, quedamos en silencio y en soledad, rumiando (sobre) la vida y obra de este gran poeta chileno, que la tinta amarga (por lo que dice, de ningún modo por cómo lo transmite) de *Mala lengua*¹⁶ nos permitió frecuentar. “[...] la soledad del mundo baña las casas y el corazón de las generaciones como un polvo de siglos y de sueños” (*El amigo piedra*)¹⁷.

Santiago en peste, marzo del 2021.

Referências bibliográficas

BISAMA, Álvaro. *Mala Lengua. Un retrato de Pablo de Rokha*. Santiago de Chile: Alfaguara/Penguin Random House, 2020.

BOLAÑOS, Roberto. *Nocturno de Chile*. Barcelona: Anagrama, 2000.

DE ROKHA, Pablo. *Acero de invierno*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1961.

DE ROKHA, Pablo. *El amigo piedra: autobiografía / Pablo de Rokha*. Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca Nacional, 2019.

DE ROKHA, Pablo; DE ROKHA, Lukó. *Autobiografía / Retrato de mi padre*. Edición y prólogo de Naín Nómez. Santiago de Chile: Pehuén, 1990.

HUIDOBRO, Vicente. *Altazor o el viaje en paracaídas. Poemas en VII cantos*. Madrid: Cía. Ibero Americana de Publicaciones, 1931 (1ª ed. 1919).

¹⁶ BISAMA, Álvaro. *Mala Lengua. Un retrato de Pablo de Rokha*. Santiago de Chile: Alfaguara/Penguin Random House, 2020.

¹⁷ DE ROKHA, Pablo. *El amigo piedra: autobiografía / Pablo de Rokha*. Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca Nacional, 2019.