

EXILIUM

Revista de Estudos da Contemporaneidade



• CATEDRA •
EDWARD
SAÏD
de Estudos da
Contemporaneidade

Exilium 6 (2023)

Exilium

Revista de Estudos da Contemporaneidade



Créditos institucionais

Profa. Dra. Raiane Patrícia Severino Assumpção – Reitora Pró-Tempore

Profa. Dra. Lia Rita Azeredo Bittencourt – Vice-Reitora

Prof. Dr. Fernando Atique – Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa

Cátedra Edward Said de Estudos Contemporâneos

Coordenadora: Olgária Chain Féres Matos

Vice-Coordenador: Javier Amadeo

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

Organizadores do dossiê: Rita Chaves e Nazir Ahmed Can

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: Selma Consoli

Diagramação: Zap Design

Preparação e revisão de textos: Marina Magalhães

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

Sobre a revista

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

é o que temos mais próximo da tragédia na era moderna. Há o simples fato do isolamento e do deslocamento, que produz o tipo de masoquismo narcísista 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

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

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.

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 the exile as an opening to the Other, as a first foreign *pharmakon*, and simultaneously as a remedy to another life and the difficulties of living in strange and foreign countries. As Edward Said noted in his *Reflections on Exile*, on the Palestinian exodus from their lands with the founding of the State of Israel, a nation has been displaced and since then has been cast out in permanent refugee camps, and now extends to entire populations:

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

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

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.

Editorial team

Sumário

Dossiê

Edward Said, orientalismos e contemporaneidade:
o império em movimento

Edward Said, entre o alinhamento e a dissonância, o intelectual.....9

Rita Chaves

Nazir Can

O mundo, o global e o planetário. O humanismo de Edward W. Said na era
do Antropoceno..... 23

Manuela Ribeiro Sanches

Gerindo identidades marginalizadas entre conhecimento local e cultura
global. O ambientalismo como recurso: exemplos da sociedade árabe em
Israel..... 45

Rakefet Sela-Sheffy

Las voces mediadas de la subalternidad. Estampas de la colonización 69

Laura Santamaria

Juan Goytisolo con Edward Said: Por una tra(d)ición recomenzada 85

Max Hidalgo Nácher

Orientalismo e construção colonial da simpatia

Lorenzo Macagno..... 99

O conceito de Estado Islâmico de acordo com quatro ideólogos de
islamismo do século XX 125

Liazzat J. K. Bonate

Narrativas, Poder e Justiça	147
-----------------------------------	-----

Salem Nasser

Said, a língua e a liberdade.....	159
-----------------------------------	-----

António Cabrita

“Há mais de 40 livros e uma incrível quantidade de artigos e teses sobre <i>Orientalismo</i> , uma obra que inspirou várias reflexões sobre o olhar imperial na África, Ásia, Amazônia” - entrevista com Milton Hatoum.....	181
---	-----

Milton Hatoum

Rita Chaves

Nazir Can

O respeito da diversidade é o desafio mais importante para a democracia na África - entrevista com Carlos Lopes	197
---	-----

Carlos Lopes

Raphael Bourgois

Dossiê

Edward Said,
orientalismos e contemporaneidade:
o império em movimento

Edward Said, entre o alinhamento e a dissonância, o intelectual

Nazir Can¹

Rita Chaves²

*No café
À beira-mar
Perguntas com
O quê, como, onde
E muito do que a memória guarda
Embalsamado são interrogações.
Yussra Assahar*

*Edward colocou a Palestina no coração do mundo,
e o mundo no coração da Palestina.
Mahmoud Darwish*

“Fora do lugar”, a expressão que intitula o livro de memórias de Edward Said, pode ser vista como uma senha para a compreensão de seu pensamento e como sugestão de estratégia para a leitura de mundo em que ele investiu a sua inteligência e a sua sensibilidade. A ideia de lugar indicia o destaque dispensado à Geografia, disciplina que, desde a segunda metade do século XX, ganha corpo junto à História nos estudos realizados no campo das Humanidades, com a aproximação se fazendo em dupla direção: historiadores, cientistas sociais e estudiosos da literatura procuram incorporar o espaço em suas abordagens, enquanto geógrafos propõem a incorporação do tempo nas análises. No Brasil, Antonio Candido, em

¹ Professor Serra Húnter no Departamento de Tradução e Interpretação e Estudos da Ásia Oriental da Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), onde também desempenha os cargos de Vice-Decano da Faculdade de Tradução e Interpretação e Diretor da Cátedra José Saramago. É autor de *João Paulo Borges Coelho: ficção, memória, cesura* (2021) e *O campo literário moçambicano: tradução do espaço e formas de insílio* (2020). <https://orcid.org/0000-0002-7509-9688>; E-mail: nazir.ahmed.can@uab.cat.

² Professora associada de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da USP. Foi professora visitante na Yale University. Integra o Comitê Curatorial do Museu da Língua Portuguesa. É autora de *A formação do romance angolano* (1999) e de *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários* (2ª ed. 2022; 1ª ed. 2005). <https://orcid.org/0000-0002-1584-8659>; E-mail: ritachaves@usp.br.

Formação da Literatura Brasileira (Candido, 1959), alertou para a “fome de espaço” que marcou a nossa prosa de ficção; por sua vez, Milton Santos investiu na relação espaço-tempo para a elaboração de sua teoria do espaço, base de *Por uma Geografia Nova* (Santos, 1986) e *A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção* (Santos, 1996). Nas propostas que se desdobram do trabalho desses dois estudiosos, são nítidos os laços com o pensamento do autor de *Orientalismo e Cultura e imperialismo*, que enfatizava a luta pela geografia, “complexa e interessante, porque não diz apenas respeito a soldados e canhões, mas também a ideias, formas, imagens e imaginações” (Said, 1993, p. 38).

O combate na e pela geografia alcançou, nas últimas décadas, novos patamares. Para além da preocupação com os problemas em torno do ambiente, diretamente ligados ao destino do planeta, que deram uma impressionante visibilidade às relações entre o homem e os territórios que ele habita, o volume e a força dos movimentos migratórios conferiram relevância aos laços entre circulação e geopolítica, mobilizando a atenção na academia, nos *media*, nos parlamentos. A demolição de alguns muros e a construção de muitos outros na América, na Europa e no Oriente Médio são metonímias da tensão acentuada. As praias coalhadas de barcos com gente procurando escapar da morte em seus países, de que a Ilha de Lampedusa foi uma terrível amostra, compõem uma imagem duríssima dos impasses do nosso presente sacudido pelas questões de território que a globalização só acentuou.

Em meio a essa vaga de refugiados, desnudando o mito da diluição de fronteiras, é curioso notar como a divisão baseada na ordem temporal que, a partir das chamadas “descobertas” emerge entre Velho e Novo Mundo, foi sendo substituída por classificações elaboradas sobre o primado do espaço, de que são exemplos os pares norte e sul, centro e periferia, entre outros. A consciência da importância desse elemento articula-se à consolidação da interdisciplinaridade como um método no estudo dos processos sociais que têm determinado a ordem mundial e esse seria já um dado positivo a ser lido no título que Said escolhe para as suas memórias. Mas ele vai além ao somar o “fora” e nos fazer pensar na noção de movimento que o advérbio sugere. A mobilidade aí se insinuando constitui um ponto de apoio para o abalo da estrutura que enquadrava os povos dominados e suas experiências. É verdade que o “fora de lugar” se vincula ao dado biográfico desse homem que nasceu na Palestina, cresceu no Egito e viveu anos nos Estados Unidos da América, onde se torna o intelectual que conhecemos. Importa, todavia, reparar a capacidade que ele demonstra de ancorar nas andanças o seu ponto de

vista, preferindo, como confessa ao final de seu livro, sentir-se “um feixe de correntes que fluem”.

A perspectiva do trânsito que acompanha o pensamento de Said nos permite também compreender o seu modo de interpretar tantos temas complexos, como o exílio e o nacionalismo. No plano da política internacional, ele via no “consenso fabricado”, denunciado por Chomsky, uma arma poderosíssima contra a luta dos oprimidos e empenhou-se em apontar o processo de inviabilização dos palestinos. As certezas que alimentaram a sua militância não interditaram a sua percepção de tantos riscos, como os que enxergava na defesa do nacionalismo, isto é, ele soube distinguir o “nacionalismo triunfalista” e o nacionalismo discutido por Fanon em *Os condenados da terra*. Seu inabalável compromisso com a libertação da Palestina não o afastava do apoio a outras lutas contra a injustiça e a tirania, sem perder nunca a noção de certos perigos. Em entrevista a David Barsamian, a posição é explicitada:

Quando a consciência nacional torna-se um fim em si mesma, quando uma particularidade étnica ou racial ou a essência nacional, em grande medida inventada, vira a meta de uma civilização, cultura ou partido político, você sabe que esse é o fim da comunidade humana e que estamos diante de outra coisa. (Said, 2013, p. 65)

A restrição relativa às questões identitárias não pode ser lida como falta de apreço aos combates contra a opressão. Ao contrário, o seu medo tem origem na possibilidade de ver substituído um sistema opressivo por outro. Em mais de uma ocasião, ele identifica aspectos comuns entre vários combates e assinala a oportunidade de estudar a confluência da OLP (Organização de Libertação da Palestina) com a SWAPO³ (Organização do Povo do Sudoeste Africano), o ANC⁴ (Congresso Nacional Africano) e os sandinistas da Nicarágua. Juntamente com sua incansável lealdade à questão palestina, conviveu com a consciência da legitimidade de outras batalhas. Decisivo em sua avaliação política, o cosmopolitismo de sua visão atravessou seus livros sobre política e estética, conferindo-lhes a originalidade que reconhecemos.

Tal originalidade explica-se também pela associação entre a extraordinária erudição e a capacidade de fazer de sua experiência um ponto de partida para escapar ao dogmatismo nos variados campos. De acordo com Nubar Hovsepien,

³ Southwest Africa People's Organization.

⁴ African National Congress.

Said expande o conceito de intelectual orgânico de Gramsci quando “exorta o intelectual moderno a resistir à sedução do poder e da especialização” (Said, 2013, p. 24), para “universalizar e dar um escopo maior à crise que assola qualquer nação a qualquer momento associando essa experiência com o ‘sofrimento dos outros’” (idem). Essa abordagem do intelectual que, em suas próprias palavras, reside na “interação entre a universalidade e o local, o subjetivo, o aqui e agora” (Said, 2005, p. 12) anima a sua identificação com outros pensadores que têm provocado transformações na interpretação do presente. Trazer a mobilidade para o centro, associando a errância a uma forma de ver e sentir o mundo, motivou as reflexões de nomes tão diversos, como Achille Mbembe, Frantz Fanon, Juan Goytisolo, Marc Augé, e Ruy Duarte de Carvalho, para citarmos apenas alguns. Ao confrontar Fanon com Michel Foucault, Said reconhece que no repertório de ambos estão presentes Hegel, Marx, Freud, Nietzsche, Canguilhem e Sartre, mas apenas o antilhano “coloca esse tremendo arsenal a serviço do antiautoritarismo” (Said, 1995, p. 343). Nesse caso, ele nos faz perceber, a coincidência da bagagem cultural não desmancha a diferença de perspectivas.

Não poderia ser diferente, considerando a força das estruturas de sentimento, a que ele se refere em *Cultura e imperialismo*, e as hipóteses de ruptura que são potencializadas por alguns intelectuais que apostam até mesmo a sua vida na luta pela transformação. Em contextos radicais, impõe-se, inclusive, entender o conceito de violência guardado por algumas propostas e a sua funcionalidade nos processos libertadores. Afastando-se do padrão ocidental, na radicalidade de suas reflexões, Said aproxima-se da África, avançando sobre a simples ideia do “espírito africano” – a tradução da noção de “oriental” – para ler com intelectuais africanos ou identificados com a África os roteiros que eles compreenderam como seus, entre os quais destacam-se o já referido Fanon e Amílcar Cabral. Em ambos, ele remarca, “a ênfase sobre a luta armada é eminentemente tática. Para Cabral, é preciso que a luta se dê por meio da violência, da organização e da militância, porque o imperialismo afastou o não europeu de experiências permitidas apenas aos brancos” (Said, 1993, p. 339). Como poucos, Said empenhou-se em compreender o conceito de luta de libertação como um ato cultural, um dos eixos do pensamento do combatente guineense.

O apego a uma dimensão viva, em diálogo constante com a política, está na base de um desafio que fez do pensamento e da prática de Said uma inspiração para ler esse mundo que lhe sucedeu. Pela sua mão, somos conduzidos pelas veredas do presente, esse presente em que vivemos cercados por sinais que

evidenciam a continuação do processo expansionista. Dinamizado há muitos séculos, o império mapeou o planeta e permanece dando as cartas no curso de seu desenvolvimento, condicionando operações que ultrapassam o terreno do concreto para remarcar de modo vital o campo simbólico. Por esse prisma, o foco recai nos “documentos culturais”, entre os quais patenteia-se a literatura (Said, 2013, p. 68) na implantação de políticas de dominação. Sobre o desenho, em constante movimento, mas ainda refém do pensamento dominante, ou, melhor dizendo, do pensamento do dominante, Said soube construir um olhar e produzir ferramentas de observação capazes de superar os limites da inventariação e da catalogação com que se busca, com incômoda constância, radiografar o dominado, o periférico. É o que temos em *Cultura e imperialismo*, em cujos capítulos encontramos referências não só aos textos e atores identificados com os processos de dominação, mas também os sinais da insubmissão. Ao lado de Jane Austen e Albert Camus, estão evocados Yeats, W. Soyinka, Chinua Achebe e o já citado Cabral, entre tantos outros.

Em sua obra, o par dilemático hegemônico/periférico, que podemos ler como uma das traduções de Ocidente/Oriente, é peça-chave para uma leitura não apenas da oposição, mas da contradição que estrutura os discursos de poder, dos quais nem sempre o saber consegue se apartar. Sua proposta é mesmo a de alertar para essa perigosa simbiose que, não raro, converte em aliado o que deveria ser um instrumento de decodificação. A impossibilidade de isolar as ideias e as culturas de configurações de poder é um dos eixos do conceito de Orientalismo enquanto um “sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma rede aceita para filtrar o Oriente na consciência ocidental” (Said, 2007, p. 34). Nas imagens construídas pelo discurso jornalístico, pelos textos literários e também pelo cinema, a correspondência com uma visão real ou próxima do Oriente perde força diante da necessidade de se dispor de um sistema de valores apto a aquilatar, de forma redutora, o que está para além das fronteiras do Ocidente, compreendido não como um espaço geográfico, mas sim como um local de poder.

Uma das consequências dessa dramática e fecunda relação entre poder e geografia explica os nexos entre os conceitos de colonialismo/imperialismo e a visão de orientalismo elaborada por Said. Mais que paisagens, a oposição ocidente/oriente referia-se a gentes. Na base dessa conexão, temos a figuração do papel de sujeito para uns e a objetificação do outro. Aos que protagonizaram a expansão e promoveram as viagens ficou também assegurada a capacidade de descrever as terras em que aportavam. Ficou consagrado o direito à palavra. Ao

outro, ao que foi “descoberto”, coube a possibilidade de ser descrito e restou, mais tarde, a prática da autoetnografia, na acepção da linguista Mary-Louise Pratt. Situada no quadro de “instâncias nas quais os indivíduos das colônias empreendem a representação de si mesmos de forma *comprometida* com os termos do colonizador”, a autoetnografia pressupõe a incorporação do léxico do conquistador (Pratt, 1999, p. 32). A sua elaboração instala-se no terreno da heterogenia e da intermediação porque, muitas vezes, a vocalização de seus discursos é simultaneamente dirigida aos leitores metropolitanos e aos setores letrados em que ele se integra. Estamos, pois, diante de uma enorme dificuldade de desvinculação de um destino, a que só muito raramente se pode escapar.

Em seu esclarecedor *Os olhos do Império*, Pratt reverbera criativamente alguns postulados de Said, mas não se trata de um caso raro, como já defendemos. Pela justeza e verticalidade das ferramentas que propõe para o exame do nosso presente, Edward Said convida à aproximação com outros intelectuais comprometidos com a urgência de construir novas perspectivas para observar o processo expansionista que, interferindo na ordem mundial, segue condicionando o nosso imaginário. O diálogo é real com o martinicano Frantz Fanon e o camaronês Achille Mbembe, autores, em épocas diversas, de trabalhos essenciais sobre o continente africano e sobre o percurso de suas populações no mundo. Ao trazer a África para o campo do orientalismo, ele intensifica o descentramento de sua perspectiva.

Título de um dos segmentos de *Sair da grande noite* (Mbembe, 2013), a imagem da África como uma “casa sem chaves” é trabalhada por Mbembe para decodificar a complexidade do universo que estuda, com o foco recaindo nos processos de alargamento e contração das fronteiras africanas. Pela sua dimensão estrutural, tal instabilidade gerou alterações no corpo do continente, fazendo emergir outras formas de territorialidades, afetando “profundamente as condições materiais de produção da vida e da cultura na África Subsaariana” (idem, p. 141), fenômeno que nos conduz aos “territórios sobrepostos, histórias entrelaçadas”, a que Said se refere no primeiro capítulo de *Cultura e imperialismo*. Perante a superposição de espaços, que não deixa de traduzir a convergência de temporalidades diversas, a abordagem das sociedades africanas precisa considerar o impacto do movimento e a interdependência de terrenos culturais como dados constitutivos de todas as histórias, como Said nos ensina já nas primeiras páginas dessa obra.

Muito frequentemente associado aos estudos pós-coloniais, o autor palestino nunca se prendeu a rótulos, procurando, na medida do possível, para abrir o debate, convocar modos de reflexão pautados pela necessidade de observar o Império sem nunca experimentar qualquer sensação de conforto diante dessa imprescindível consciência. A vitória de movimentos independentistas, como os que balançaram o continente africano a partir dos anos de 1940, não obstante sua relevância, foi insuficiente para uma transformação efetiva no concerto dos centros de poder. Cada vez é mais óbvio que a ultrapassagem do período mais duro não significou, de modo algum, a superação dos problemas por séculos semeados. Porque não deixou de existir, esse passado insiste em vir à superfície. Dado que o “pós”, que contaminou teorias e interpretação, não instalou milagrosamente uma nova fase, o alívio vem mesmo da crença na possibilidade de se poder superar o monolitismo que o domínio colonial impunha. Em toda a sua obra, pode-se ver disseminada a indagação sintetizada por Manuela Ribeiro Sanches, uma de suas notáveis leitoras, na introdução ao seu *Malhas que os impérios tecem – textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*: “Como falar do pós-colonial sem pensar o colonial e a reação mais imediata a este?” (Sanches, 2011, p. 10).

Em uma contemporaneidade abalada por conflitos de naturezas várias, a tensão decorrente de ditames imperiais tem-se reciclado e reclama a renovação do debate em torno dos fluxos entre o padrão ocidental e os outros códigos culturais, seus avanços e impasses. Os movimentos de deslocamento das populações, o seu apego ao patrimônio cultural que sentem ameaçado, a força das desigualdades em espaços concentrados, ou seja, ações impulsionadas pela globalização, que, em tese, aproximariam os centros e as margens, geraram mudanças com repercussão nas próprias noções de território com que hoje dialogam as produções culturais. Os confrontos étnicos, os conflitos de gênero, os modos de ser e estar de novos sujeitos em diferentes espaços são incorporados, em uma gama variadíssima de métodos e linguagens, pelos discursos artísticos e intelectuais que compõem um acervo propício a abordagens mais afinadas com a discussão sobre a ordem colonial que teima em sobreviver. Sua síntese não deixa dúvida: após 1945, “com a era da descolonização, quando os impérios britânico e francês foram desmantelados e os Estados Unidos assumiram o poder, deu-se uma continuação das mesmas características” (Said, 2013, p. 69). Para ele, a questão da Palestina era o sinal mais gritante desse quadro.

Prosseguindo na linha do seminal *Orientalismo, Cultura e imperialismo*, cuja publicação completa agora trinta anos, trouxe grande impacto aos estudos sobre

as complexas relações entre o primado do Ocidente e os movimentos de resistência com que os espaços “orientalizados” procuram responder às várias tentativas de redução e aprisionamento que sofrem a sua história, a sua geografia, as suas populações. Pelas análises acutilantes, Said nos oferece um valioso quadro de referências e argumentos que vem nos recordar a todo o momento a legitimidade de rejeitar a concepção de cultura como um “plácido reino de refinamento apolíneo”, para reconhecê-la antes como “um campo de batalha, onde as causas se expõem à luz do dia e lutam entre si” (Said, 1995, p. 14).

Said morreu em 2003. Vinte anos após a sua morte, o mundo parece longe de encontrar respostas para os impasses legados pela história imperial. Os grandes problemas que o afligiam estão ainda na ordem do dia. As constantes violações na Palestina, as tensões herdadas do mundo bipolar que foi abalado nas últimas décadas do século XX, a agudização das desigualdades são fatos que atestam a nossa incapacidade para estabelecer uma outra ordem. Nesse terrível *imbróglio* em que nos vemos envolvidos, a figura do intelectual que ele defendia, e que soube encarnar, vem nos sugerir, mais que um farol, a imagem de uma antena, quer dizer, um instrumento produzido para captar sinais do que ocorre à volta. Seu território, para usar uma palavra que lhe era cara, foi sobretudo a cultura, com algum especial apego à literatura, tendo privilegiado em suas análises o romance europeu pelo seu “papel extraordinariamente importante na criação de posturas imperialistas em relação ao resto do mundo” (Said, 2013, p. 68).

No dossiê em que o recordamos, procuramos ter sempre em mente alguns princípios cultivados em seu percurso. A nossa opção foi privilegiar um conjunto de trabalhos que, além de oferecer uma reflexão sobre a sua obra e a sua atuação, também plasmasse a força de seu pensamento, indicando caminhos fecundos para um novo desenho do mundo e do conhecimento, sem perder de vista o sentido da diversidade que coloca em causa a hierarquia plantada pelos impérios. A seleção contempla artigos sobre a sua produção, cujo valor é inquestionável, mas também inclui trabalhos que fazem da sua visão de mundo um instrumento para dessacralizar certos dogmas que têm orientado as estruturas de poder. Com a participação de estudiosos de diferentes áreas do saber e de quatro continentes, podemos visitar e revisitar alguns dos pontos que estruturam seu olhar sobre o mundo e sobre as matérias que escolheu para interferir na ordem das coisas. Da questão palestina ao lugar da África, um dos espaços mais orientalizados na contemporaneidade, como ressaltamos, passando pela discussão sobre as questões ambientais e a economia, sem descurar da literatura, uma de suas

paixões, os textos exprimem a pluralidade de ângulos e de lugares para reiterar que estamos diante de um intelectual incontornável no conhecimento que devemos construir. Seguindo uma de suas mais caras lições, na organização desse conjunto não optamos necessariamente pela convergência de pontos de vista, aceitando inclusive a possibilidade da dissonância como forma de alimentar o debate e verticalizar a reflexão.

Abrimos o dossiê com o texto de Manuela Ribeiro Sanches. Relendo um conjunto de ensaios de Edward Said, a autora localiza, no desalinhamento no tempo e no espaço, uma das marcas que caracteriza a figura do intelectual palestino. Tal condição antecede e prepara um pensamento pautado pelo rigor filológico, pela intempestividade das interpelações e pela ausência de concessões no plano político. A partir dessa constatação e movida por uma série de perguntas que giram à volta do lugar da condição humana face à injustiça social e ao esgotamento de recursos do planeta, a professora da Universidade de Lisboa e investigadora da Universidade Nova de Lisboa reflete sobre a ligação existente entre duas posições aparentemente rivais: a de Edward Said, manifesta em alguns textos tardios, e algumas propostas de Dipesh Chakrabarty, em especial a que faz entrecruzar a abordagem pós-colonial e a condição humana na era do Antropoceno.

Rakefet Sela-Sheffy mostra-nos como o conceito de “orientalismo”, no sentido que lhe atribui Edward Said, pode ter diferentes usos e estar na origem das mais insuspeitadas transformações na atualidade. A professora da Universidade de Tel-Aviv parte de alguns exemplos oriundos da sociedade árabe em Israel: a resistência popular à política ambiental do Estado e a herança da colheita de ervas silvestres, por um lado; o ativismo ambiental que irrompe entre mulheres palestinas em aldeias árabes, por outro. Para a autora, o ambientalismo, dada a sua proeminência como uma tendência global nos dias de hoje, instaura-se como um caso de estudo por excelência para aferir a complexa apropriação de repertórios globais por comunidades locais. Com base nesse itinerário, Rakefet Sela-Sheffy procura responder à seguinte pergunta: como e quando adotar ideias e práticas ambientais contribuirá para lutas de identidade de grupos desprivilegiados?

Situando sua análise em obras produzidas em tempos e espaços distantes, concretamente *Oroonoko: or, the Royal Slave* (1688), de Aphra Behn, *Gulliver's Travels* (1726), de Jonathan Swift, e *Paradisos Oceânicos* (1930), de Aurora Bertrana, Laura Santamaria analisa a reação ao colonialismo e à escravidão que se inscreve na literatura de viagem produzida no Ocidente. Com o auxílio de subsídios teóricos de Edward Said, Homi Bhabha, Salman Rushdie (“orientalismo”, “terceiro espaço”) e

de Gayatri Spivak (“subalternidade”), a professora da Universidade Autônoma de Barcelona ressalta as diferentes estratégias que utilizaram esses autores para desestabilizar a ordem dominante. No processo, Laura Santamaria observa que, embora movida por boas intenções, que se vislumbram no desejo de reconhecer o “outro”, o ponto de vista ocidental se torna perceptível de distintas maneiras nas três narrativas.

O artigo de Max Hidalgo Nácher conduz-nos ao pensamento de Juan Goytisolo, que, do ensaio à epístola, desdobra-se em diversos registros de escrita. Para o professor da Universidade de Barcelona, Goytisolo estabelece, nessas diversas linguagens, uma ruptura com correntes da historiografia e da literatura espanhola que herdaram de modelos interdependentes (como nacional-católico, o franquista e o imperial) um registro essencialista e tradicionalista, cujos efeitos se fazem notar na contemporaneidade. Apoiando-se na reflexão de Edward Said, para quem Goytisolo foi um dos raros intelectuais ocidentais que “cruzaram a linha para renegar a herança imperial e colonial que lhes era própria”, e na correspondência que o escritor catalão manteve com a sua rede de “afiliações”, Max Hidalgo Nácher apresenta novos dados para compreendermos os laços simbólicos entre Hispanismo e Orientalismo.

Deslocando o olhar para o complexo jogo de representações histórico-antropológicas produzidas por portugueses sobre comunidades asiáticas de Moçambique, em particular sobre os cantoneses da cidade da Beira, e situando sua análise entre 1950 e 1960, Lorenzo Macagno analisa o modo como a imagem dos chineses de Moçambique se transforma nas crônicas da época. O professor da Universidade Federal do Paraná investiga as afinidades entre as noções de “orientalismo” e de “lusotropicalismo” a partir de uma contradição que lhes é fundacional: a aproximação ao “outro” se faz pelo registro do exotismo e a empatia não existe sem o acompanhamento de específicos marcadores de diferença. Como estudo de caso, Lorenzo Macagno destaca a dimensão decisiva do esporte, o “principal mapa cognitivo” de onde se extrai a leitura simultaneamente orientalista e lusotropicalista do caráter dos luso-chineses de Moçambique.

Liazzat J. K. Bonate, professora da Universidade Eduardo Mondlane e da Universidade das Índias Ocidentais, examina, em seu artigo, quatro teorias sobre o Estado Islâmico desenhadas no século XX por intelectuais muçulmanos. Em seu *corpus* se incluem o xiita, o Āyatollāh Khomeinī (1902-1989) e os sunitas Abu al-A'la Mawdūdī (1903-1979), Fazlur Raḥmān (1919-1988) e Hassan al-Turābī (1932-2016). Depois de refletir sobre os elementos convergentes do pensamento desses

teóricos, notadamente o desejo de construir a partir do Islã uma frente de resistência à violência contra a comunidade muçulmana no mundo (na Palestina e em outros contextos) e uma resposta política à hegemonia ocidental (com ênfase no colonialismo europeu e seus legados), Liazzat J. K. Bonate trabalha os dados que particularizam a visão de mundo de cada um deles. Apresenta, para o efeito, o modo como esses pensadores definem o Estado – suas características, princípios, objetivos e funcionamento –, o tipo de papel que atribuem às populações e às lideranças religiosas.

Ao defender a hipótese de que “cada um de nós possa dizer que há uma ideia, um argumento, que em nós seja inspirada por Said, por nós associada a ele, que para nós o resuma mais ou antes de qualquer outra coisa”, o professor Salem H. Nasser, autor do prefácio da edição brasileira de *A questão palestina*, em certa medida, legitima a motivação deste dossiê: a convicção de que sua obra tanto nos oferece um poderoso instrumental para uma reflexão acerca dos dilemas da contemporaneidade, quanto nos recorda enfaticamente a necessidade dessa discussão. Gramsci, Fanon, Foucault, Baudrillard e Chomsky são alguns dos nomes convocados pelo professor da Fundação Getúlio Vargas para um debate que, a partir do reconhecimento da verdade como um campo de disputa, focaliza as relações de poder e a força das narrativas na construção da história, levando à identificação de aspectos fulcrais no processo de invisibilização dos palestinos e o consequente apagamento de seus direitos. Em uma abordagem marcada pelo tom ensaístico, a palavra desabrida do autor reforça, com Said, a cegueira seletiva de alguns brilhantes intelectuais que deve continuar a merecer a nossa indagação.

Na companhia de Edward Said e de intelectuais dos mais diversos quadrantes, como Gabriel García Márquez, Jonathan Swift, Alain Finkelkraut, a Noémia de Sousa ou Glória de Sant’Anna, apenas para citar alguns nomes, o escritor português António Cabrita oferece um testemunho, na qualidade de professor em um país (Moçambique) que acumula desagregações históricas e inventivas formas de enxergar o mundo, acerca das relações entre desigualdade social, educação e arte. O autor interpela a escritora Paulina Chiziane e, no percurso, a tendência atual para circunscrever na arena étnico-racial o sucesso ou o fracasso da empreitada literária. No trajeto de seu argumento, o professor da Universidade Eduardo Mondlane deixa-se levar pelos ecos do pensamento do teórico palestino aqui homenageado. Para ele, com efeito, Said mostra-nos que a perspectiva de “ser-se plural é mais motivadora do que o receio atávico ao desconhecido”.

Duas entrevistas integram essa edição, ambas voltadas para o universo que o pensador palestino nos convida a visitar. Pelas vozes de Milton Hatoum e Carlos Lopes, podemos fazer diferentes incursões pelo universo contemplado pela valiosa produção de Said. Falando de diferentes pontos, com base em duas experiências tão diversas quanto a sua formação de base, ambos nos oferecem pontos de apoio para apreender a riqueza de um pensamento constituído na firmeza da inteligência e na generosidade de quem acolhe a contradição como um método para quebrar a univocidade que reproduz os esquemas de poder.

São muitos os laços entre Milton Hatoum e Said, que, por suas mãos, desembarcou no Brasil em 1988. Um artigo seu, publicado por um grande jornal, despertou o interesse para a obra que entre nós só seria editada a partir de 1993. Em 2005, ele traduziu *Representações do intelectual – As Conferências Reith de 1993*. Em 1996, por sua indicação, foi publicado *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente*. Doutor em Literatura Comparada e um de nossos mais conhecidos ficcionistas, ele navega com segurança nas águas complicadas da criação e da crítica literária, oferecendo-nos a verticalidade de uma abordagem original e madura do universo temático do nosso autor, muito enriquecida ainda pela sua familiaridade com alguns dos tópicos essenciais no desenvolvimento de obras como *Orientalismo* e *Cultura e imperialismo*. O imaginário orientalista, os desafios da representação, as questões postas pelas variadas formas de exílio, o conjunto de nós que impactam a tradução são algumas das preocupações partilhadas pelo pensador palestino e o escritor manauara. Sua voz credenciada é aqui trazida pela entrevista realizada pelos organizadores do dossiê.

Como uma saudação ao lugar que Said entrevia para o continente africano no concerto do mundo, o dossiê encerra-se com uma entrevista a Carlos Lopes, importante economista nascido na Guiné-Bissau, o país de Amílcar Cabral, um dos líderes dos movimentos independentistas na África e sobre quem ele publicou vários trabalhos, entre os quais o livro *Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral*. Nomeado em *Cultura e imperialismo*, Cabral tem seus “admiráveis discursos e escritos” assinalados por Said, que ressalta “A arma da teoria” e “Libertação Nacional e cultura”, textos em que reconhece “o utopismo e a generosidade teórica” do dirigente e pensador assassinado em 1973. Em sua entrevista, o professor da Universidade de Oxford e da Universidade de Capetown, antigo Subsecretário Geral das Nações Unidas e atual Alto Representante da União Africana para as Negociações com a União Europeia aborda questões centrais para entendermos o passado (e o modelo orientalista que continua organizando sua

leitura), o presente e os desafios que se colocam a mais de meia centena de países que, há até bem pouco, encontravam-se enredados nas malhas da colonização europeia. Publicada inicialmente na França, ao oferecer argumentos que retiram a África do passado e do lugar de objeto, a entrevista traz ao debate sua contemporaneidade, que passa pela urgência de romper economicamente e culturalmente com as matrizes do império, o que confirma a amplidão de horizontes disciplinares que o pensamento de Edward Said é capaz de guardar.

Longe de esgotar o arco de possibilidades abertas pela concepção do orientalismo segundo Edward Said, a organização deste dossiê, para além de evocar os 30 anos da publicação de *Cultura e imperialismo* e os 20 anos da morte de seu autor, foi norteadada pelo desejo de acolher “reflexões sobre a contemporaneidade, em sua constituição histórica, geopolítica e cultural”, um dos objetivos previstos pela *Revista Exilium*. Moveu-nos, assim, o interesse de, em campos diversos, manter aceso o debate a respeito dos dilemas do presente a que um pensador como ele não renuncia. Com as suas especificidades, cada autor pôde, portanto, exercitar o seu olhar, escolhendo a estratégia que julgou positiva para nos trazer o seu objeto, reforçando a natureza da publicação que se pauta pelo “cosmopolitismo do espírito e da hospitalidade”.

Em *A pena e a espada*, um conjunto de entrevistas de Said organizado por David Barsamian, a responsabilidade dos intelectuais se revela como uma preocupação, uma quase obsessão à qual ele manteve sua total lealdade. A conexão entre o conhecimento e a transformação social, desdobrada em todas as áreas de interesse, constitui, indiscutivelmente, uma das linhas de força de sua produção. Uma obra assim continental só pode ser homenageada com um mergulho nos problemas que levantou, uma incursão que, sem encontrar respostas, dê visibilidade às perguntas suscitadas em muitas das noites de insônia, “esse estado de precioso, a ser desejado quase a todo custo”, como Edward Said refere nas últimas páginas de suas memórias. Com ele, aprendemos que a legitimidade do trabalho intelectual reside no “sentido de movimento, no tempo e no espaço, em toda espécie de estranhas combinações que se movem, não necessariamente para a frente, às vezes em choque com as outras, fazendo contrapontos”. Elegendo a mobilidade e a dissonância como princípios essenciais, ele ataca também o comodismo burocrático que tinge o campo do conhecimento e nos convida, a cada um de seus leitores, para a aventura de “preferir estar fora do lugar e não absolutamente certo”.

Referências bibliográficas

- Assahar, Y. (2022). Interrogações acerca de uma memória embalsamada. Em Taysir, M. (org.). *Gaza, terra da poesia*. Rio de Janeiro: Tabla.
- Candido, A. (1959). *Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo: Martins Fontes.
- Darwish, M. (2004). Edward Said: A contrapuntal reading. *Al-Ahram Weekly Online*, Disponível em: <<http://weekly.al-ahram.org.eg/2004/710/cu4.htm>>.
- Mbembe, A. (2013). *Sair da grande noite*. Luanda: Pedago.
- Said, E. (1993). *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Said, E. (2004). *Fora do lugar*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Said, E. (2007). *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Said, E. (2005). *Representações do intelectual. As Conferências Reith de 1993*. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras.
- Said, E. (2013). *A pena e a espada: diálogos com Edward Said por David Barsamian*. São Paulo: Editora Unesp.
- Sanches, M. R. (2011). *Malhas que os impérios tecem – textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.
- Santos, M. (1986). *Por uma Geografia Nova*. São Paulo: Hucitec.
- Santos, M. (1996). *A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. São Paulo: Edusp.

O mundo, o global e o planetário

O humanismo de Edward W. Said na era do Antropoceno

Manuela Ribeiro Sanches¹

Resumo: Edward W. Said – celebrado ou vilipendiado como um dos “pais fundadores” do campo disciplinar que viria a ser designado de estudos pós-coloniais – sempre recusou rótulos, fiel ao elemento crítico que, segundo ele, deveria assistir a toda a prática intelectual que nunca deveria estar desligada do mundo. A sua (in)tempestividade, patente no modo como esse seu estar-no-mundo não equivalia a um estugar do passo pelas mais recentes modas intelectuais, nomeadamente a sua insistência na leitura de autores heterodoxos, estranhos aos novos cânones descolonizadores, ecoa em particular nos seus últimos escritos, ao mesmo tempo em que se mantém apegado a um humanismo crítico. Como pensar as relações e as disjunções entre o mundo, o global e o planetário (Chakrabarty), considerando a (in)tempestividade do humanismo crítico de Said na era do Antropoceno?

Palavras-chave: Edward W. Said; Humanismo; Estilo tardio; Imperialismo; Dipesh Chakrabarty; Antropoceno.

THE WORLD, THE GLOBAL AND THE PLANETARY. EDWARD W. SAID &
HUMANISM IN THE ANTHROPOCENE ERA

Abstract: Edward W. Said, acclaimed or vilified as one of the ‘founding fathers’ of post-colonial studies, always refused labels, faithful to the critical element that he always considered should assist all intellectual practice, which according to him was always to be seen as enmeshed in the world. His (un)timeliness, patent in the way his being-in-the-world did not amount to a catching up of the most recent intellectual trends, his insistence on the reading of heterodox authors excluded from decolonizing canons echoes in an emphatic way in his late writings, while also holding onto a critical humanism. How is to think about the relations, and the disjunctions, between the world, the global and the planetary

¹ Professora auxiliar com agregação aposentada da Faculdade Letras da Universidade de Lisboa; actualmente investigadora no Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Entre outros títulos, organizou *Deslocalizar a Europa e Malhas que os impérios tecem – textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. <https://orcid.org/0000-0002-1327-8728>. E-mail: msanches@fcs.unl.pt.

(Chakrabarty) considering the (un)timeliness of Said's critical humanism in the age of the Anthropocene?

Keywords: Edward W. Said; Humanism; Late style; Imperialism; Dipesh Chakrabarty; Anthropocene.

Da (in)tempestividade do humano

Reler Edward W. Said, hoje, em mais um momento turbulento da história da Europa e do mundo – pois os seus lugares e os seus tempos estão, sempre estiveram forçosamente entrelaçados (Said, 1994) –, história cujo fim surge, mais uma vez, adiado, não pode deixar de suscitar a impressão de, por vezes, estarmos perante um tempo que já não é totalmente o nosso. E, no entanto, tal anacronismo, tal intempestividade, não deixa de nos interpelar, quando nos debruçamos com mais vagar sobre alguns dos seus ensaios, como aqueles que a seguir se considerará.

Ora, é precisamente essa impressão de se estar fora e dentro do nosso tempo que se pode colher, por exemplo, nos textos contidos num dos últimos volumes publicados em sua vida, *Humanism and Democratic Criticism* (Said, 2004), bem como no volume póstumo *On Late Style* (Said, 2006).

No primeiro, Said insiste em recuperar a noção de humanismo – conceito tão questionado por vários quadrantes, nomeadamente os que nele leram mera imposição ocidental, mero resquício de teorias datadas depois da morte do sujeito e do homem. Said obstina-se em se manter apegado a esse anacronismo, a um humanismo entendido “como prática permanente, não como posse,” (Said, 2004, p. 6) ou seja, um humanismo *crítico*, o que pressupõe um conceito de humanidade que não se limite a uma abstracção a trair imposições imperiais, mas que seja capaz de fundar uma igualdade plena, sem hierarquias nem subjugações, condição para que esse conceito se possa tornar um fundamento de uma libertação efectiva. Pois, como escreve, “atacar os abusos de algo não equivale a rejeitá-lo ou destruí-lo totalmente”, havendo que evitar “o abuso do humanismo que desacredita alguns dos praticantes do humanismo sem desacreditar o humanismo em si mesmo” (ibidem, p. 13). E salienta a importância das humanidades, crescentemente minorizadas na academia, na medida em que elas corporizam a possibilidade de agenciamento, ligadas que estão à “história secular, [aos] produtos do trabalho humano, [à] capacidade humana de expressão articulada” (ibidem, p. 15).

Said associa ainda o humanismo crítico à atenção filológica a fontes e textos – também os clássicos da literatura ocidental, textos pelos quais nutriu uma atenção e um afecto especiais, ciente das suas potencialidades e limitações, virtudes e vícios –, na atenção tanto à polifonia de múltiplas vozes como aos seus silenciamentos, o que tornava a tarefa de interpretação nas humanidades tanto mais exigente. Mas também potencialmente mais libertadora.

Esse apego à filologia será, porventura, tanto mais de estranhar, já que Said se revelara um crítico acérrimo do formalismo do *New Criticism* norte-americano, a que opôs a necessidade de se praticar o estudo da literatura, não a dissociando do mundo, ou seja, dos contextos políticos, históricos, sociais e económicos que não determinariam em absoluto, mas certamente influenciariam, a esfera cultural. Fora assim que Said procedera em *Orientalismo* (1978) e, mais tarde, em *Cultura e imperialismo* (1994), alargando, nesse último, o escopo da sua análise anterior das representações hierarquizantes do “Outro” do Ocidente, às vozes que essas formações discursivas haviam silenciado, ensaiando uma escuta que permitisse resgatá-las do silêncio a que haviam sido relegadas. Pelo que a sua justaposição do cânone ocidental a textos escritos noutros lugares se tornava tanto mais necessária. É graças a esse método contrapontístico que a atenção a essas outras vozes não equivale, para Said, ao reconhecimento de uma humanidade em termos meramente inclusivos,² em que a recuperação se faria, finalmente, apenas segundo os ditames de umas das partes, a hegemónica, mas antes a uma abordagem segundo a qual a diversidade complexa de todos os humanos seria não só postulada, mas tornada efectiva, na atenção menos a uma diferença absoluta, reificada, do que à sobreposição de geografias e ao entrelaçamento de histórias, segundo um modelo polifónico capaz de ouvir em simultâneo os múltiplos lugares e tempos que comporiam o nosso mundo, como a sua própria biografia de exilado, ligado, porém, sempre ao desejo de regresso – impossível – à terra natal, havia lhe ensinado.

Efectivamente, para Said, a tarefa do filólogo só faz sentido se ela atender, a um tempo, ao texto e ao contexto, sem reificar nem um, nem outro, ciente das

² Não se trata de defender, nas palavras de Said, um “multiculturalismo indolente ou apaziguadoramente liberalizante,” mas antes uma forma de se “ler filologicamente de um modo integrado, distinto do da separação e da partição, ao mesmo tempo em que se oferece resistência aos padrões de pensamento redutores e vulgarizantes de um nós-contra-eles que caracteriza o nosso tempo.” Said, E. W. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press, p. 50.

relações complexas que se estabelecem entre eles, reunindo o que aparece como esparso ou antagônico, sem qualquer tentativa de reconciliação apaziguadora. Para que a filologia possa libertar, ela requer, tal como o humanismo, uma atenção crítica constante, ou seja, um “cepticismo saudável” (Said, 2000, p. 502), uma ironia distanciadora, garantindo de que a interpretação não se transformará nem em posição defensiva, nem em dogmatismo moralizador, Said executando a sua tarefa sempre um pouco fora-de-lugar, a partir de um ponto de vista ex-cêntrico, de dentro e de fora, mas sem equidistância. Daí a polémica, as tomadas de posição, que não implicam os posicionamentos dogmáticos em defesa ou condenação unilateral de uma das partes, posição que não equivale, porém, a mediação insípida, acrítica, mas antes a uma tarefa constante e incômoda, de revisitação de uma multiplicidade de textos, de teorias e das suas viagens, que podem equivaler a processos tanto de domesticação quanto de radicalização (idem).

Será, porventura, esse estar fora-de-lugar, fundador desse “cepticismo saudável,” dessa distância irônica, mas empenhada, derivando dessa ex-centricidade, que também poderá estar na origem desse estar dentro e fora-do-tempo, própria do estilo tardio (Said, 2006, p. 14) da (in)tempestividade dos seus textos e das suas tomadas de posição, da sua parcialidade (idem, 2000, p. 503).

A importância dada ao estilo tardio, com os seus anacronismos, a sua tempestividade, não tem de equivaler a um estar fora-do-mundo, o que torna a leitura dos ensaios de Said tanto mais exigente e complexa numa época em que a humanidade se vê, de novo, cada vez mais ou dividida em visões incompatíveis – seja em nome da liberdade, seja de antifascismos equívocos, ambos igualmente requeentados – ou reduzida a mera espécie entre outras.

Com efeito, nos tempos que correm, o humano é entendido cada vez menos como uma entidade capaz de fazer a sua própria história, como Said insistia em defender, na senda de Giambattista Vico, do que como parte integrante da natureza, que apenas sabe imperfeitamente manipular, no seu ímpeto destruidor – aquilo a nos habituámos a chamar “progresso” –, humanidade que, na era do Antropoceno, corre o risco crescente de, destruindo a natureza, por ela ser também destruída, a distinção entre sujeito/humano e objecto/natureza, herdada da metafísica ocidental, sendo cada vez mais difícil de sustentar.³

³ A esse respeito, ver, sobretudo, a obra de Bruno Latour, por exemplo, Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte; ou (2004 [1999]) *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.

Numa clara diferenciação de tais posições, Said, embora mencionando muito brevemente os desafios climáticos,⁴ insiste na separação clássica entre o domínio das ciências sociais e naturais e as humanidades, para defender a importância da subjectividade interpretativa, da crítica humanista e filológica como única forma de manter a lucidez num mundo cada vez mais complexo. Pois existe “algo de radicalmente incompleto, de insuficiente, de provisório e de discutível no conhecimento humanístico que confere a toda a noção de humanismo uma falha trágica, que dela é constitutiva e que não lhe pode ser negada. Tal falha pode ser remediada e mitigada pela aprendizagem filológica e filosófica [...], embora nunca superada” (Said, 2004, p. 12). Há, para Said, como que uma oscilação entre as possibilidades e os limites do humanismo que o torna não obsoleto, mas um constante desafio que leva a que o humano não possa ser descartado, pese embora a consciência dos limites dos discursos humanitários herdados de um imperialismo segregador.

Num tempo de visões apocalípticas, de um anunciado e temido “fim do mundo” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, pp. 31-35), a que dificilmente a humanidade consegue dar respostas efectivas, e em que as categorias epistemológicas centrais, os dualismos iluministas, bem como a própria noção do humano surgem crescentemente questionados, como ler Said nos dias de hoje? Fará sentido ainda apelar ao humanismo e ao modo como ele surge condensado nesse acto interpretativo, filológico, que Said advoga tão veementemente? Qual a urgência de se reler esses textos, hoje, face aos desafios que a nossa contemporaneidade nos coloca, o clima a pedir a urgência, ao mesmo tempo em que a guerra regressa ao Velho Continente, guerra, também, em torno dos recursos energéticos, com consequências trágicas para todo o mundo, renovadas, mais uma vez, as lutas por hegemonias com recurso a categorias obsoletas, incapazes de dar conta de novas formas de colonialismo num mundo renovadamente bi ou multipolar?

No que se segue, recorrer-se-á também às propostas de Dipesh Chakrabarty sobre o tema do Antropoceno, autor que, a partir da disciplina da história, forneceu algumas das mais estimulantes sugestões para se pensar as aporias, as disjunções

⁴ Said refere as Humanidades por oposição a “dois outros grupos colectivos, as ciências sociais e naturais,” ciente da “sobreposição considerável entre elas nos debates recentes sobre ética biomédica, questões ambientais e direitos humanos e civis, para mencionar apenas alguns dos complexos campos interdisciplinares de investigação.” Said, E. W. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press, p. 5.

da condição pós-colonial em *Provincializing Europe* (Chakrabarty, 2000). Mais recentemente, Chakrabarty (2018 e 2021) introduziu, como é conhecido, o tema dos desafios climáticos no seu pensamento, assinalando o modo como essas preocupações haviam estado ausentes dos estudos pós-coloniais, desde as décadas de 1970 e de 1980, num momento em que as questões ambientais começavam precisamente a tornar-se gritantes (2021, p. 10).

Que relações, pergunta Chakrabarty, podem ser estabelecidas entre uma perspectiva pós-colonial, que questiona a desigualdade herdada de velhos e novos colonialismos, e os limites dos recursos do planeta, que assim podem pôr em causa as reivindicações de justiça social e de uma redistribuição mais justa, face aos limites que a força geofísica da humanidade gerou e em que a natureza escapa ao seu controlo? Deverão as nações ricas, as mais poderosas, num mundo que reproduz desigualdades historicamente geradas pelo capital e pela colonialidade, ser prioritariamente responsabilizadas? Como abordar a questão da justiça económica e climática para a parte menos poluidora do planeta, aquela que ainda luta pela sua modernização, reconhecendo-lhe o mesmo direito à igualdade económica e social, sem que a sobrevivência da humanidade como um todo seja posta em causa? Como conciliar essa exigência de justiça económica e climática com a ideia de que existe, a outra escala, uma outra forma de se pensar a humanidade menos como senhora ou fim da natureza,⁵ do que como espécie entre outras submetida ao mesmo risco de extinção, perante o reconhecimento da finitude desses recursos que se podem, assim tornar, não distribuíveis? Como pensar a condição humana (Arendt, 2013 [1958]) face a esses novos desafios?

Dito de outro modo: o que aqui se ensaiará é um conjunto reflexões sobre essas questões a partir de um conjunto de textos precisos, através de uma justaposição, em contraponto, de duas posições aparentemente incompatíveis, a saber, alguns textos tardios de Edward Said e algumas das propostas de Dipesh Chakrabarty, considerando, em particular, um texto⁶ que aborda as relações entre a perspectiva pós-colonial e a condição humana na era do Antropoceno.

⁵ Referimo-nos, como é obvio, ao modo como Immanuel Kant (1997 [1790]), na sua *Crítica da Faculdade do Juízo* (tradução de António Marques e Valério Rohden, Lisboa: INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda), descreve o “Homem” como fim último da natureza, apenas como uma hipótese, como um juízo reflexionante, subjectivo, um “como se” e não como uma finalidade objectiva existente nela.

⁶ Chakrabarty, D. (2018). Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change. Em *The Crises of Civilization*. Chicago; London: The University of Chicago Press, pp. 223-243.

Fora e dentro do tempo: o ensaio como forma

Adorno, “voz contrapontística,” (Said, 2006, p. 21) que viria a adquirir uma importância crescente no pensamento de Said, com quem partilhou muitos interesses e com quem tinha inúmeras afinidades – desde a educação burguesa, ao gosto pela polémica, para não falar de um certo esteticismo, característica inusitada em dois autores em que o combate político sempre esteve presente⁷ –, definiu o ensaio como uma “forma” caracterizada por um procedimento que se oporia ao método dedutivo, privilegiado pelas filosofias ortodoxas, da identidade, não “produzi[ndo] algo de científico ou cria[ndo] algo de artístico,” mas antes refletindo, no “seu esforço,” um “ócio pueril que se entrega sem escrúpulos nem entusiasmos ao que outros já fizeram.” O ensaio, sempre forma derivada, iniciar-se-ia não com “Adão e Eva, mas com aquilo sobre o que quer falar; diz[endo] aquilo que lhe ocorre, suspende[ndo]-se quando sente que chegou ao fim e quando nada mais lhe resta: é por isso que ele [o ensaio] faz parte da diabrura.” (Adorno, 1991 [1974], p. 10). Se Said foi mestre num tipo de escrita, foi-o sem dúvida no do ensaio, texto escrito sempre a partir de outros textos, sem uma tese a priori, antes testando argumentos, oscilando entre o registo académico e o puro prazer do texto.

Nesses escritos, mais densos, menos explanativos, menos sistemáticos, do que as obras de maior fôlego, como *Orientalismo* e *Cultura e imperialismo*, para citar apenas as mais conhecidas, Said recorre a comparações inusitadas, justapõe obras aparentemente sem correlação entre si, formula hipóteses de diálogo que não pode comprovar em fontes, não recuando perante qualquer comparação, mesmo a menos previsível. Daí resulta justamente uma polifonia dissonante, através da justaposição dessas vozes só aparentemente incompatíveis, sem que os seus traços distintivos se dissipem, com referências a múltiplos saberes, lugares e tempos, que poucos leitores dominarão na sua totalidade, mas que, como o

⁷ Veja-se o modo como Said, baseando-se no aforismo de Adorno sobre Marcel Proust em *Minima Moralia*, menciona o modo como “Adorno, tal como Proust, viveram e trabalharam durante toda a vida ao lado e fizeram mesmo parte das grandes continuidades subjacentes à sociedade ocidental: as famílias, as associações intelectuais, a vida musical e de concertos e as tradições filosóficas, bem como inúmeras instituições académicas. Mas estava sempre de lado, nunca pertencendo totalmente a nenhuma. Foi um músico que nunca fez carreira enquanto tal, um filósofo cujo tema principal foi a música. E, ao contrário de muitos dos seus congéneres, Adorno nunca aspirou à neutralidade política. A sua obra é como que uma voz contrapontística que se entrelaça com o fascismo, a sociedade de massas burguesa e o comunismo, inexplicável sem eles, mas sempre crítico e irónico em relação a eles”. Said, E. W. (2006). *On Late Style. Music and Literature Against the Grain*. New York: Pantheon Books, p. 21.

decifrador mais atento terá de reconhecer, nunca cedem à analogia fácil ou superficial, o que torna a sua leitura tanto mais exigente.

É o caso do texto “From Silence to Sound and back again”, (Said, 2002, pp. 507-525) que, abordando temas que poderão surgir como laterais aos que aqui se abordam, constitui um exemplo paradigmático do ensaísmo de Said. O texto inicia-se com uma referência aos escritos sobre música de Wagner, mero pretexto para a introdução do tema da relação entre som e silêncio, salientando-se o modo como, para Wagner, a Nona Sinfonia de Beethoven, a culminar no “Hino à Alegria,” ou seja, no recurso à palavra, celebraria a “humanização da música através da linguagem, desafiando o silêncio da finitude e da música em si mesma.” (idem, p. 510) Essas considerações iniciais constituem o ponto de partida para uma incursão na ópera *Fidelio* para sublinhar que aquilo que Wagner e Beethoven tentaram evitar foi precisamente o silêncio, em uma tentativa “quase ingénua [...]” de associar “a vida à invenção musical e a morte à prisão, ao silêncio.” (ibidem, p. 512).

A essas considerações segue-se uma referência à personagem do *Doutor Fausto*, de Thomas Mann, Adrian Leverkühn, que, com as suas experimentações na música dodecafónica, fruto de um pacto diabólico, corporizaria a irreconciliabilidade entre a arte e a vida, associada à regressão das Luzes na Alemanha nazi, para logo a seguir evocar o papel do silêncio na “Ode a uma urna grega”, de John Keats (ibidem, pp. 513-518). Sucedem-se considerações acerca da música de Cage, (ibidem, pp. 519-521) nomeadamente o modo como este utilizou o ruído e a música, para se salientar como, no compositor norte-americano, som e silêncio se entrelaçam aleatoriamente, indeterminação que o rigor matemático, modernista, de Boulez não autorizaria. (ibidem, p. 521) Mas, inesperadamente, Said abandona o universo musical em que centrara essas reflexões iniciais, para salientar o modo como as propostas de Cage e de Boulez finalmente não equacionam, por diferentes razões, os contextos históricos que as proporcionaram (ibidem, p. 521).

Falar de condições históricas equivale também a enunciar não algo de universal, mas antes a questão da diferença – de línguas, “raças” e identidades distintas –, diferença cuja supressão resulta na mais completa “invisibilidade e silêncio.” (ibidem, p. 521). Ou seja, o silêncio deixa de ser um procedimento dotado de sentido meramente no contexto musical, para, inesperadamente, chamar-se a atenção para as desigualdades imperiais.

Depois de uma referência breve – igualmente inesperada – a Freud e a Shakespeare, Said introduz o conceito de discurso foucaultiano, esse conjunto de

enunciados que nunca dominamos, mas a que estamos submetidos e que, assim, obrigam a nossa subordinação ao poder, em que o silêncio e a resistência se tornam impossíveis (ibidem, p. 522). A estes opõe Said a possibilidade do resgate de vozes “menores”, citando, para o efeito, a *history from below*, de Edward P. Thompson, (ibidem, p. 523) método que permitiria resgatar o silêncio dos vencidos, tal como já formulado por Benjamin, nas suas teses sobre a filosofia da história, para depois evocar o *Discurso sobre o colonialismo*, de Aimé Césaire, salientando como o respectivo objectivo seria “menos revelar o silêncio desses povos colonizados do que estilhaçar a sua descrição indiscriminada, abrindo um novo espaço a ser preenchido pelos povos que finalmente poderiam falar por si mesmos” (pp. 523-524).

Said concentra-se, finalmente, na tensão entre o discurso colonial e o silêncio do subalterno, tal como abordado por Ranajit Guha, “pai fundador” dos estudos do subalterno, ao tentar decifrar nos interstícios das fontes históricas a possibilidade de recuperar essas vozes. É com essa mensagem que Said se depara igualmente em Ralph-Michel Trouillot, na sua abordagem da revolução haitiana, quando este refere o “impensável” dessa revolução, dessa “rebelião eruptiva” – esta, sim, verdadeiramente universal – e o seu “silenciamento do passado” (ibidem, p. 525).

Dito de outra forma, a relação entre som e silêncio adquire tonalidades, significações distintas consoante as relações, as associações inesperadas que a escrita ensaística vai testando, o que não impede a constante advertência de que não se está perante um mero jogo de significações. Pois, como a seguir o texto indica, trata-se de muito mais do que isso, nomeadamente de evitar opor uma identidade dominante, cujo questionamento está sempre latente, à pureza da diferença, que seria legítima em si mesma, em absoluto, só porque oprimida. Said lembra, no último parágrafo do seu ensaio, o modo como as nações e os estados-nação que conquistaram a independência de forma mais ou menos autónoma não adquiriram necessariamente qualquer imunidade a ditadores que “recorrem à linguagem da autodeterminação e da libertação, embora, com efeito, não corporizem nem uma, nem outra” (ibidem, p. 526).

Face a essa cacofonia de vozes, que corre o risco de se limitar a ser mero ruído, silenciando os que detêm menor poder, Said propõe o regresso ao silêncio, “preferível à sequestração da linguagem que é a nova dominante da nossa era” (ibidem, p. 526). Também ao silêncio próprio da distância que o exílio impõe, mas que, para Said, não exclui o papel do intelectual público. Este, graças à sua ironia e

ao seu cepticismo, não tem de se refugiar na sua torre de marfim, mas deverá, antes, tentar articular o “testemunho silencioso do sofrimento vivido com a experiência reprimida” dos oprimidos.” Mesmo que não haja “som, articulação que se lhe adegue. À injustiça e ao poder infligidos aos pobres, aos desfavorecidos, aos deserdados, existem aproximações [...], não representações delas, que têm como efeito interromper o discurso, desencantando-o e desmistificando-o” (ibidem, 526).

O círculo entre silêncio e som, entre música e literatura, colonialismo e passados subalternos, cultura e mundo fecha-se não numa síntese perfeita, mas a inspiração na dialéctica negativa de Adorno insiste na manutenção de uma tensão, no irreconciliável, permitindo associações inesperadas, caminhos improváveis, menos comparações sistemáticas do que associações livres, o texto construindo, assim, uma colagem que corresponde menos a um procedimento aleatório surrealista do que à composição de um grande coral polifónico, em que, em contraponto, as diversas melodias se seguem mais ou menos harmoniosamente, confrontam-se entre si ou são questionadas pelo silêncio de outros mundos e passados subalternos, dissonâncias essas que contrariam, escapam ao cânone, às narrativas, ocidentais. Tal procedimento decorre, precisamente, de uma atenção demorada, filológica, a múltiplas fontes, não entendidas como “letra morta”, mas tentando escutar e decifrar essas vozes silenciadas no passado que assim surgem reactualizadas, nem que seja como meros fragmentos.

Mas o regresso ao silêncio pode ser lido não só como denúncia de um mundo injusto, mas também do isolamento a que o exílio obriga, decorrente do encerramento num universo difícil de comunicar, tema sempre latente nos escritos desse intelectual que sempre se quis público.

Este isolamento pode ser também entendido como uma manifestação desse cepticismo crítico, de uma recusa em seguir os ditames de tendências predominantes. Há, com efeito, em Said, como que um prazer em contrariar ideias feitas, em nadar contra correntes dominantes – as académicas, as políticas, mesmo uns estudos pós-coloniais instalados nas suas certezas, que, para esse praticante da ironia céptica, visto como seu “pai fundador”, o colocava num posição tanto mais paradoxal⁸ –, regressando, assim, a temas inesperados, os ocidentais, como os que predominam nos seus escritos póstumos sobre o estilo tardio, nomeadamente no seu texto “Timeliness and Lateness” (Said, 2006, pp. 3-24).

⁸ Ver, por exemplo, “The Politics of Knowledge” em Said, E. W. (2002). *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 372-385.

Recorrendo a uma escrita quase intimista, que não consegue deixar, por vezes, de traçar laivos autobiográficos, Said busca, na tensão entre o solipsismo da obra tardia de Beethoven e o seu confronto implícito com o mundo – bem como nas interpretações que esse outro grande solitário da teoria crítica fez dessa obra, Theodor W. Adorno –, inspiração para as suas reflexões sobre a temporalidade anacrónica dessas obras. É na solidão da doença e do confronto com a morte que Said escreve essas páginas para concluir que o “estilo tardio está *dentro*, mas estranhamente *distante* do presente.” Porque “apenas alguns artistas e pensadores se preocupam o suficiente com o seu ofício para acreditar que também ele envelhece e que têm de encarar a morte com sentidos e memória debilitados.” Mas a morte não aparece na forma de “cadências definitivas,” mas, antes, “em modo refractado, enquanto ironia,” pois, como o revelam as obras tardias de Beethoven e Adorno, na sua “solenidade opulenta, fracturada, inconsistente,” elas indicam “ironicamente o modo como o carácter tardio, enquanto tema e estilo, acaba sempre por nos recordar a morte” (ibidem, p. 24). E é na tensão que Said vislumbra na obra de Adorno, entre a recusa do envelhecimento burguês e a insistência no sentimento crescente de estar à parte, do exílio, do anacronismo, que o tempestivo e o tardio podem surgir lado a lado, irreconciliáveis, mas, por isso mesmo, tanto mais inspiradores.

O humanismo não é, assim, para Said, mera panaceia tolerantemente altruísta que fala em nome de uma humanidade abstracta, nem tão pouco entusiasmo humanitário e benevolente, que entende os direitos humanos como roupa que já não serve (Rancière, 2004, p. 307), assim tranquilizando a má consciência de quem, em última análise, está sempre ciente da sua superioridade económica e moral. Não se trata, em Said, de militância generosa, nem de afã desmesurado perante os condenados da terra, mas antes de praticar um “*modo de pensamento para-doxal* (senso comum, ideias herdadas), que, sendo igualmente céptico perante o bom senso e os sentimentos generosos, se arrisca a parecer a pessoas bem-intencionadas em ambos os lados, seja como uma posição inspirada no desejo de ‘chocar o burguês’, seja como uma indiferença intolerável ao sofrimento dos mais desfavorecidos na nossa sociedade” (Said, 2004, p. 83).

Mas é precisamente nesse desconforto que Said se instala, nele persiste, pois é ele que lhe permite defender um humanismo que não se fundamente em meros ideais generosos, que, instrumentalizados, arriscam a tornar-se vazios, quando não hipócritas.

E é por isso mesmo que o método contrapontístico é central no seu pensamento, ao cultivar a dissonância, dissonância essa que também é resultado da recusa em ver o mundo a preto e branco, ao mesmo tempo em que evita qualquer posição de equidistância, como o revela, por exemplo, a sua crítica acutilante a *O choque das civilizações*, de Samuel P. Huntington (Said, 2002, pp. 569-590), com as suas representações de um mundo dividido em culturas distintas, autossuficientes e incompatíveis, que contrariava tudo aquilo que Said experimentara e defendia.

Ora, é essa tendência que parece ressurgir de forma tanto mais veemente nas duas partes agora em conflito na guerra que regressou à Europa, em que precisamente a ideia de um discurso sobre a oposição e a irreconciliação entre civilizações, entre Ocidente e Oriente, é de novo brandida não só por um Ocidente que parece ter encontrado um modo de se legitimar contra a crítica pós-colonial e descolonial a que tem vindo a ser submetido, mas também por um imperialismo, que, sob roupagens anacronicamente terceiro-mundistas, reencena alianças com novos não alinhados, anacronismo que só os que com ele não sofreram teimam em não reconhecer. Entretanto, as desigualdades reforçam-se, o regresso à economia do carbono parece inevitável, o futuro de toda a espécie humana surge renovadamente ameaçado, enquanto a uma escala humana, demasiado humana, o direito à autodeterminação de um povo colonizado é espezinhado, e a história natural da destruição⁹ regressa mais uma vez, disseminando-se, agora, do Oriente para o Ocidente, afectando de modo desigual a humanidade e destruindo os valores humanistas em que Said persistia em defender. Como conciliar essas duas perspectivas irreconciliáveis?

O fim do humano na era do Antropoceno?

Hoje, com a crise das alterações climáticas antropogénicas coincidindo com outras múltiplas crises de proporções planetárias que coincidem com outras múltiplas crises – de recursos, das finanças, da alimentação, para não falar dos desastres humanos frequentemente relacionados com o clima –, sabemos que o repúdio da terra assumiu uma forma que Arendt não poderia sequer ter

⁹ Referimo-nos ao livro de Sebald, W. G. (1999), traduzido para o português como *História Natural da Destruição* (a autora sugere a tradução portuguesa de Telma Costa. Lisboa: Quetzal, 2017), bem como ao filme de Sergei Loznitsa (2022), com o mesmo título e que nele se inspira livremente, recorrendo aos arquivos de imagem dos bombardeamentos sobre populações civis durante a II Guerra Mundial.

imaginado durante os optimistas e modernizadores anos 1950. Actualmente, os humanos não são a única espécie dominante no planeta, também constituem colectivamente – graças ao seu número e ao seu consumo de energia fóssil barata que sustenta as suas civilizações – uma força geológica que determina o clima do planeta em detrimento da própria civilização. Hoje, é precisamente a “sobrevivência da espécie” a uma “escala mundial” que está em grande parte ameaçada. Todo o pensamento progressista, incluindo a crítica pós-colonial, terá de registar essa transformação profunda da condição humana. (Chakrabarty, 2018, p. 243)

É com essas palavras que Dipesh Chakrabarty conclui um ensaio em que reflecte sobre a necessidade de articulação entre a crítica pós-colonial e as questões climáticas, nomeadamente a questão do humano na era do Antropoceno. Designação contestada por recuperar para o centro do debate a noção de humanidade, também criticada pela sua colonialidade eurocêntrica,¹⁰ como repensar a universalidade inerente à categoria do humano perante os que nela vêm apenas uma emanção de um falso geral imposto pelo Ocidente?

Ora, é precisamente essa oposição que Chakrabarty recusa, optando menos por uma conciliação de perspectivas do que por uma justaposição de pontos de vista que não têm de se anular entre si, antes podem revelar possibilidades inesperadas, se lidos, poder-se-ia dizer, em contraponto. Tal posição ecoa as que já propusera em *Provincializing Europe*, em que precisamente o autor insistira, ao contrário do que muitos dos intérpretes haviam pretendido, em pensar, em conjunto, a universalidade que havia fundado umas Luzes inspiradoras da modernidade – com os seus projectos de emancipação e de justiça social – e os modos locais de esses projectos serem praticados e habitados. Dito de outro modo, não se trata de rejeitar em bloco essa herança, em que o chamado Terceiro Mundo não pode ser entendido como vítima passiva, mas deve, antes, ser visto como parte constitutiva, como agente dotado de vontade própria, se se atender, nomeadamente aos esforços de modernização das nações anteriormente colonizadas, na sua luta não só contra o neocolonialismo, mas também contra uma natureza a ser dominada a fim de permitir uma maior equidade social.

¹⁰ A esse respeito, ver, por exemplo, Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press. O próprio Chakrabarty, no espírito de diálogo que acompanha a sua escrita, refere muitas dessas críticas nomeadamente à sua obra, em vários campos, desde os estudos pós-coloniais ao marxismo. Ver, por exemplo, Chakrabarty, D. (2018). *The Crises of Civilization. Exploring Global and Planetary Histories*. New Delhi: Oxford University Press, pp. 1-20.

Dedicado a Homi K. Bhabha, o ensaio aponta para os equívocos a que o pensamento deste deu azo, nomeadamente através de uma leitura centrada exclusivamente na sua crítica do humanismo, em favor das dimensões pós-estruturalistas, dando prioridade à ambivalência dos conceitos, à derrapagem e à instabilidade de sentidos, que, segundo os seus críticos, teria favorecido o quietismo político, afastando, assim, essa perspectiva das reivindicações humanistas e utópicas das grandes narrativas anticoloniais.

Contrariando essas leituras, Chakrabarty insiste em acentuar o modo como, em Bhabha, a condição migratória e diaspórica, o estar dentro e fora de um lugar, “a condição humana que corporiza a ‘diferença interna’, o humano que improvisa e sobrevive” não têm de excluir “o humano que afirma os seus direitos culturais e económicos na expectativa de vir a ser um dia a figura soberana do cidadão” (Chakrabarty, 2018, pp. 230-231), tampouco culminar numa recusa impossível da modernidade que fatalmente todos habitamos. Pois esta constitui, finalmente, o garante do direito a ter direitos (Arendt, 1976 [1951]) dessas populações, menos errantes do que desterradas, obrigadas ao exílio forçado, descartáveis e abandonadas, em que o estado-nação – ao contrário do que Arendt reivindicara – não lhes pode oferecer protecção, estando precisamente este, frequentemente, na origem dessas migrações (Chakrabarty, 2018, p. 231). Ora, esse direito a ter direitos tem de se fundar numa noção de humanidade abstracta, universal e igual em toda a parte, repudiada precisamente pela crítica, a pós-colonial, de uma subjectividade capaz de se constituir a si mesma, de fazer a sua história, a que se oporia uma subjectividade cindida por questões de classe, “raça”, sexualidade, género, (ibidem, p. 224) com afinidades com as propostas das teorias da pós-modernidade, com a sua crítica das grandes narrativas de emancipação.

Segundo Chakrabarty, na sua leitura de Bhabha, essas duas noções de subjectividade não se excluem, porém, uma à outra, coexistindo, antes, de forma *disjuntiva*, dado que ambas remetem para questões que, não podendo ser conciliadas, não podem igualmente ser descartadas. A condição diaspórica, migrante, torna o apelo às garantias de justiça social fundadas numa ideia efectivamente universal do direito a ter direitos tanto mais urgente.

Para ele, o que distingue a crítica do sujeito na perspectiva pós-colonial é o facto de esta, ao contrário do anti-humanismo althusseriano, equivaler a “um retorno aprofundado ao humano,” tal como exemplificado na obra de Bhabha, “uma viragem que tanto tomava em conta a diferença enquanto questão filosófica ao mesmo tempo que repudiava a sua essencialização através da política da

identidade.” Assim, o contributo da teoria pós-colonial reside justamente em ter chamado a atenção para “a necessidade de recorrer a figuras contraditórias do humano, umas vezes, fazendo coincidir a pessoa e o sujeito, como no pensamento liberal ou marxista, outras, separando ambas” (pp. 228-229). Mas o artigo não se cinge a este tema, acrescentando a essa noção dupla de subjectividade – a moderna e a pós-moderna – um elemento decisivo, a saber, o modo como as alterações climáticas vêm complicar esse debate.

Ora, isso sucede, porque, além de a história do planeta transcender a temporalidade humana, regendo-se por leis que não pertencem ao espólio das humanidades, mas que as ciências naturais têm investigado em paralelo, a humanidade, enquanto “agente geofísico,” enquanto responsável pelas alterações climáticas – com as consequências fatais que essa acção pode ter para a sua própria sobrevivência enquanto espécie –, não o é em absoluto. Mas quem será esse “nós colectivo” (ibidem, p. 235), capaz de gerar uma força que não controla, que o transcende? Mais, como conciliar esse “agenciamento humano colectivo” (ibidem, p. 235) com as categorias agora estabelecidas de subjectividade mais ou menos autónoma, mais ou menos cindida, num momento em que essas duas temporalidades, a da nossa vida finita e a ameaçada a nível individual e colectivo, se cruzam?

Interessantemente, Chakrabarty recorre, precisamente, à dicotomia, privilegiada por Said, entre ciências da natureza e humanidades, para salientar que as questões ligadas ao agenciamento geofísico não podem ser objecto de uma experiência subjectiva, ou seja, segundo a tradição de Gadamer e Dilthey, não podem ser compreendidas, pois elas não fazem parte da nossa experiência fenomenológica ou ontológica, dado que a temporalidade que assiste aos fenómenos que pretende descrever, aquilo que virá a chamar de “história profunda”, escapa a esses pressupostos, por oposição à historiografia clássica, o que designa de “história registada” (idem, 2021). Não existe, assim, qualquer possibilidade de identificação, momento necessário a toda uma hermenêutica fundada na capacidade de compreender, uma vez que o nosso espaço de experiência não é compatível com essa realidade de que somos parte activa, mas que nos transcende. Chakrabarty acrescenta, assim, à noção clássica de humanidade fundada na subjectividade uma concepção distinta da mesma, em que a noção de *espécie*, que se situa para além de qualquer experiência subjectiva, de qualquer ontologia ou fenomenologia – poder-se-ia também dizer, de qualquer universo cultural –, atende menos às desigualdades geradas pelo capitalismo, aquilo que

designa de escala global, do que ao reconhecimento dos limites que o Antropoceno coloca, para se situar numa outra dimensão que está para além da temporalidade que a experiência humana conhece ou consegue imaginar. E porque “a ciência do aquecimento global antropogénico duplicou a figura do humano – há que pensar duas figuras do humano em simultâneo: o humano-humano e o humano não humano” (idem, 2018, p. 237).

Contudo, essa perspectiva, que Chakrabarty virá a designar de planetária, não invalida duas outras noções de humanidade, a individual e a colectiva, a que permite quer a compreensão da nossa condição, do nosso modo de habitar diferentemente um mundo partilhado, quer o combate contra as desigualdades, que permanecem presentes. Dito de outro modo, aquilo que o autor propõe é uma abordagem *disjuntiva* dessas perspectivas de difícil conciliação, mas que não se excluem.

Ou, nas suas palavras:

Daí a necessidade de se ver o humano simultaneamente segundo registos contraditórios: como força geofísica e como agente político, como portador de direitos e autor de acções, submetido a um tempo às forças estocásticas da natureza, ele mesmo sendo uma tal força, colectivamente, pertencendo, em simultâneo, à história em diferentes escalas do planeta, da vida e das espécies, e das sociedades humanas. (ibidem, p. 242)

Saliente-se, mais uma vez, nesta abordagem, as afinidades com a perspectiva que Chakrabarty desenvolveu em *Provincializing Europe*, em que, não obstante a sua crítica das narrativas eurocêtricas, se abstém de deter-se em oposições infrutíferas. Aí a ideia da disjunção já ocupara um papel relevante, a herança historiográfica sendo “inadequada e indispensável” (Chakrabarty, 2000, p. 7), o que equivale a uma recusa abstracta da modernidade. Pois Chakrabarty sabe das interligações, das histórias sobrepostas que o colonialismo criou, na sua violência, mas também com as suas influências recíprocas. É por isso também que, embora reconhecendo a importância das culturas indígenas e de outras tradições reprimidas – também na Europa – pela modernização, não abdica de reconhecer a importância desta em autores e políticos anticoloniais, tema retomado face às questões do Antropoceno, salientando, mais uma vez, o modo como a modernidade também foi construída pela anticolonialidade, com as suas contradições e aporias, que a crise climática vem reforçar (idem, 2018, pp. 106-112).

A questão que Chakrabarty virá a introduzir é precisamente a da tensão entre a justiça climática – que apenas pode ser resolvida em termos de um apego

a uma noção de humanidade universal, capaz de garantir a equidade perante a diferença e assim uma justiça efectiva – e os limites dessa possibilidade, face à escassez de recursos e à emergência climática que não se compadecem com formas de prever e planear o futuro segundo as leis do progresso, leia-se do crescimento –, uma vez elas obedecem a lógicas que não as humanas, demasiado humanas. O que nos obriga a pensar em direitos que não se circunscrevam aos da humanidade, mas integrem outros seres vivos e mesmo não vivos.

São essas circunstâncias que levam Chakrabarty a recorrer ao conceito de “consciência epocal” de Karl Jaspers, por duas razões. Por um lado, porque esta fora pensada a partir de uma filosofia da história que tinha como base toda a humanidade, ou seja “o(s) comum(ns),” “num momento de crise ou urgência global,” como o fora o risco nuclear para o filósofo alemão; por outro, porque essa consciência fora pensada a fim de permitir um pensamento que “não excluísse o espaço da política efectiva e criasse, contudo, um ponto de vista e uma perspectiva ética,” aquilo a que Jaspers chamou de “pré-político” (ibidem, p. 196).

Segundo Chakrabarty, o que a questão climática veio a introduzir é a ideia de que a terra não foi criada, como o acreditara a teleologia iluminista, *para* o homem, mas independentemente dele, regendo-se aquela por uma contingência que escapa às explicações humanas. Assim, perante as catástrofes que o desregulamento climático criado pelos humanos gera, não podemos deixar de experimentar um sentimento de medo ou de reverência (ibidem, p. 198), a natureza sendo crescentemente encarada como algo que é do domínio do sublime e menos de apreciação estética, a paisagem como o belo, assim contrariando as tendências secularizadoras da modernidade. Se esta se fundara na capacidade de se perder o medo perante os fenómenos naturais, há que reaprender o temor e a reverência por aquilo que nos ultrapassa. Mas, para Chakrabarty, não se trata de postular um regresso, impossível, a uma relação pré-moderna com a natureza, segundo filosofias indigenistas que poderão conter advertências importantes, mas que nem sempre compatíveis com a tecno-esfera de que a sobrevivência da humanidade depende.

Se se quiser dar conta das injustiças nossas contemporâneas, nomeadamente das migrações provocadas pelas transformações climáticas – agora reforçadas por uma guerra com consequências que vão para além da provinciana Europa –, há que imaginar a “morte desta civilização.” Mas tal morte não tem de equivaler “à morte de qualquer ideia de civilização. Qualquer visão justa de um futuro humano civilizado teria, parece-me, de abraçar três principais: a) todas

as vidas humanas teriam de ser protegidas, e o seu florescimento potenciado/capacitado e assegurado; b) a biodiversidade – aquilo que torna o planeta habitável – teria de ser protegida; os processos de abandono da corrente ordem terrestre dominada pelos humanos teriam de ser iniciados e prosseguidos. Por outras palavras, a ideia humanocêntrica de sustentabilidade terá de dar conta da ideia planetocêntrica de habitabilidade (ibidem, p. 204).

Mas regresse-se a Said. Como se referiu, são escassas e secundárias na sua obra as referências às questões climáticas, bem como nula a menção ao Antropoceno, termo que ainda demorava a ocupar o lugar de proeminência que hoje adquiriu. Efectivamente, parece haver algo de eminentemente anacrónico a sua defesa do humano e das humanidades, ao opor o domínio das ciências naturais às humanidades, com o seu voluntarismo, a sua crença na capacidade de os humanos poderem fazer a sua história.

Contudo, lidas em contraponto com as reflexões de Chakrabarty sobre a condição humana na era do Antropoceno, as propostas de Said podem adquirir um relevo inesperado, dando a ver o modo como a sua (in)tempestividade aponta precisamente para os limites e as possibilidades de uma noção de humanidade capaz de fundar uma universalidade em que as questões climáticas se formulam de forma renovada, no reconhecimento de múltiplas formas de se pensar a humanidade, seja como sujeito de direitos como fundamento da igualdade e da justiça, e da questão climática, seja como espécie que pode contrariar, se não invalidar, essas aspirações.

Pois é precisamente por sermos seres interpretativos que buscamos um sentido precário na arte que, menos que nos dar respostas, nos permite manter a lucidez, mesmo quando a arte corre o risco de se ver reduzida a uma crítica quase autista à “má realidade” (Adorno) que nos rodeia. E, se a dimensão das questões da temporalidade que o Antropoceno convoca não pode caber no nosso espaço de experiência, é também a arte que gera “o medo e o tremor,” como escrevia Adorno, citado por Said, perante as dissonâncias de Webern e de Schoenberg, medo e tremor que nos podem permitir esboçar um horizonte de expectativa menos de progresso do que uma noção de comum, que a consciência epocal de Jaspers reclamava (Said, 2006, p. 17).

Em suma: recuperar a capacidade reflexiva, a leitura atenta e demorada, o olhar criticamente filológico e um humanismo que seja capaz de conter toda a humanidade parece, pelo menos lido a partir da velha Europa, cada vez mais urgente. Sobretudo, quando a barbárie se manifesta sob novas velhas roupagens,

através de uma guerra que se pretende de civilizações, mas, finalmente, gerada por interesses geoestratégicos em que a escassez dos recursos naturais e energéticos é determinante. Interesses, agora, perversa e anacronicamente reivindicados por novos condenados da terra, na ignorância teimosa dos desafios que o clima nos coloca nos tempos que correm. E que nos confrontam com um problema de impossível solução, mas que não podemos deixar de pensar em conjunto, como disjunção: por um lado, a defesa do direito à autodeterminação dos povos – tema tão caro a Said, a partir da sua experiência palestina – em uma luta anticolonial contra velhos novos impérios apenas pretensamente anti-imperialistas e, por outro, os riscos decorrentes de uma corrida ao armamento entre grandes potências, sempre prontas a explorar as causas justas dos mais fracos, riscos, agravados pelos limites dos recursos energéticos na era do Antropoceno, a que acresce, agora, a ameaça renovada de um conflito nuclear.

Perante essas aporias, esses impasses, não se estará, mais uma vez, frente a uma causa perdida, a da humanidade e a do planeta que partilhamos com outros seres?

O reconhecimento das “causas das perdas” não impediu Said de optar sem hesitações por um dos lados em conflito, o exílio não sendo sinónimo de “capitulação resignada,” capitulação a que o estilo tardio nunca equivale, pois o carácter intempestivo recusa a sabedoria conformada que a idade não tem de trazer, acentuando-se, antes, o cepticismo saudável, sempre fora-do-lugar, “fora e dentro do seu tempo.” Ou, como Said escreve, citando Adorno, o pensador crítico não é “intimidado a entrar em acção,” constituindo o seu pensamento uma forma de “resistência à sociedade mesquinha, rejeita[ndo] a sabedoria tola da resignação.” O que significa também que a “consciência da possibilidade da resistência só pode residir na vontade individual fortificada pelo rigor intelectual e por uma convicção inabalável na necessidade de se começar de novo, sem garantias, a não ser, como diz Adorno, a da confiança de que mesmo o pensamento mais solitário e mais impotente tem de ser pensado num outro lugar e por outras pessoas” (idem, 2002, p. 553).

Referências bibliográficas

Adorno, T. W. (1991 [1974]). *Der Essay als Form*. Em Adorno, T. W. *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 9-33.

- Arendt, H. (1976 [1951]). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken.
- Arendt, H. (2013 [1958]). *The Human Condition*. With an introduction by Margaret Canovan. 2ª ed. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Chakrabarty, D. (2018). *The Crises of Civilization. Exploring Global and Planetary Histories*. New Delhi: Oxford University Press.
- Chakrabarty, D. (2021). *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Danowski, D. & Viveiros de Castro, E. (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis; São Paulo: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Kant, I. (1997 [1790]). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (2004 [1999]). *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- Loznitsa, S. (direção); Sebald, W. G. (roteiro) (2022) *The Natural History of Destruction*. LOOKSfilm (Germany), Studio Uljana Kim (Lithuania), ATOMS & VOID (The Netherlands), Rundfunk Berlin-Brandenburg & Mitteldeutscher Rundfunk (Germany), 80 min.
- Rancière, J. (2004). Who is the Subject of the Rights of Man. *The South Atlantic Quarterly*. Durham, NC: Duke University Press, 103 (2-3), 298-310.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Pantheon Books.
- Said, E. W. (1994 [1993]). *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Said, E. W. (1999). *Out of Place: A Memoir*. New York: Alfred A. Knopf.
- Said, E. W. (2002). From Silence to Sound and Back Again: Music, Literature, and History. Em Said, E. W. *Reflections on Exile and other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 507-526.
- Said, E. W. (2002). On Lost Causes. Em Said, E. W. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 527-553.

Said, E. W. (2002). The Clash of Definitions. Em Said, E. W. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, pp. 569-590.

Said, E. W. (2002). The Politics of Knowledge. Em Said, E. W. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 372-385.

Said, E. W. (2002). Traveling Theory Reconsidered. Em Said, E. W. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 436-452.

Said, E. W. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press.

Said, E. W. (2006). *On Late Style. Music and Literature Against the Grain*. New York: Pantheon Books.

Sebald, W. G. (1999). *Luftkrieg und Literatur. Mit einem Essay zu Alfred Andersch*. München; Wien: Carl Hanser.

Gerindo identidades marginalizadas entre conhecimento local e cultura global. O ambientalismo como recurso: exemplos da sociedade árabe em Israel¹

Rakefet Sela-Sheffy²

Resumo: A crítica do Orientalismo traz à discussão o desempoderamento das culturas locais operado pela visão ocidental, a qual impõe conceitos culturais irrelevantes, silenciando dessa forma, modos de vida e valores culturais. Entretanto, por uma perspectiva oposta, também permite um olhar sobre a criatividade social das culturas locais reagindo a repertórios externos, rejeitando-os ou incorporando-os na reconstrução de sua própria vitalidade cultural. Tal criatividade social está embebida nas incessantes lutas simbólicas que envolvem as identidades locais. Um vetor central dessas lutas é a tensão entre *conservação cultural* – o uso de uma herança local ou adesão a cânones locais – e a *mudança cultural* – a adaptação ou ajuste do novo e a transformação das modas. Interligadas na construção da identidade, essas duas dinâmicas se intensificam em situações de tensão étnica e nacional. Neste artigo, discuto as formas em que as identidades locais são negociadas e transformadas através da valorização ou contestação de repertórios existentes e da intermediação de novos repertórios implícitos nas lutas de poder dos grupos.

Palavras-chave: Identidades marginalizadas; Ambientalismo; Cultura local; Cultura global.

MANAGING MARGINALIZED IDENTITIES BETWEEN LOCAL KNOWLEDGE
AND GLOBAL CULTURE – ENVIRONMENTALISM AS A RESOURCE:
EXAMPLES FROM ARAB SOCIETY IN ISRAEL

Abstract: The critique of *Orientalism* brings to the fore the disempowerment of local cultures by a Western gaze that imposes on them irrelevant cultural concepts, thereby silencing their own ways of life and value systems. However, it also allows looking from the opposite perspective at the social creativity of

¹ Versão revista e ampliada de Sela-Sheffy (2021). Tradução de Marcello Stella (USP).

² Professora aposentada na Escola de Ciências Culturais da Universidade de Tel Aviv e ex-presidenta da Unidade de Pesquisa da Cultura. Seus principais campos de atuação são as teorias da cultura e da identidade e a análise sociocultural do discurso. Sua pesquisa lida com lutas de identidade e reivindicações de status em vários ambientes sociais, com foco especial no ativismo ambiental comunitário em contextos periféricos; campos profissionais e o *ethos* da contraprofissionalização (casos: tradutores, cuidadores de crianças, professores); tradução e transferência intercultural; e discursos emocionais em contextos de imigração. <https://orcid.org/0000-0002-2540-295X>; E-mail: Rakefet@tauex.tau.ac.il. Seus trabalhos encontram-se disponíveis em: www.tau.ac.il/~rakefet.

local cultures in reacting to non-local repertoires, rejecting or incorporating them in reconstructing their own cultural vitality. Such social creativity is embedded in the ceaseless symbolic struggles over local identities. A central vector of these symbolic struggles is the tension between *culture conservation* – the use of local heritage, or adhering to local canons – and *culture change* – the adaptation and adjustment of new and transforming fashions. These two interlinked dynamics of identity construction intensify in situations of ethnic and national tension. In this article I discuss ways in which local identities are negotiated and transformed through enhancing or contesting existing repertoires, and brokering new ones, as contingent on groups' power struggles.

Keywords: Marginalized identities; Environmentalism; Local culture; Global culture.

A proeminência do ambientalismo como uma questão global faz dele hoje um campo privilegiado para o estudo da complexidade da apropriação de repertórios globais por comunidades locais. Questiono o modo como, adotando ou resistindo a ideias e práticas ambientais, ele incide nas lutas de identidade de grupos desprivilegiados e favorece transformações. De forma específica, focalizo as múltiplas interpretações e usos do ambientalismo como uma alavanca de reconstrução de identidade e empoderamento social a partir de dois breves exemplos do espaço social israelense-árabe: 1) a resistência popular à política de estado ambientalista e à patrimonialização da colheita de ervas selvagens; 2) o ativismo ambiental emergente entre mulheres que habitam vilarejos árabes. A última parte é escrita com Taghreed Yahia-Younis (baseada em um estudo piloto conjunto; Sela-Sheffy & Yahia-Younis, 2018, 2019). Em ambos os casos, o apelo do ambientalismo reside não no fornecimento de conhecimento sistemático e de princípios éticos, mas sim na atribuição de capital simbólico aos membros da comunidade, quer seja pela conservação de suas tradições locais ou pela abertura a práticas e percepções globais modernas.

Conservação cultural e identidades sociais

Popularmente, o termo “patrimônio” quase sempre equivale à ideia geral de “cultura” no seu sentido reduzido de “legado de recursos culturais [...] herdados das gerações passadas” (Logan, 2007), ao qual é atribuído o mais alto significado como um emblema de identidade coletiva. Acumulação e conservação são assim entendidas como mecanismos culturais primários. Neste sentido, a noção de

patrimônio, relativa à cultura material, isto é, artesanato, arquitetura, gastronomia, cerimônias, vestuário etc., é paralela a de “cânone” nas esferas literária e intelectual. Ambas implicam uma construção histórica de elementos duradouros, considerados como metonímias de categorias de identidade reificadas (Brubaker & Cooper, 2000), sentido que se torna incontestável para uma sociedade (Sela-Sheffy, 2002). Ao mesmo tempo, sendo “um produto de seleção” (Logan, 2007), essa noção unificada de cultura esconde, obviamente, a diversidade e as lutas que as produziram, sem as quais não existe qualquer cultura. À semelhança do debate à volta do cânone (Guillory, 1993), no qual se enfatizam as lutas sobre o controle cultural, os estudos críticos do patrimônio (Harrison, 2013) visam problematizar esta noção e revelar os esforços realizados para sancionar as imagens consensuais de uma cultura unificada. Tais esforços, devido a pressões de governo e de mercado, consistem em naturalizar os elementos hegemônicos e sua imposição a configurações locais, ou então em criar uma glorificação paternalista desses elementos locais e sua expropriação das comunidades de origem. As identidades locais, como trunfos simbólicos, servem, assim, como “recursos escassos” (Harrison, 1999), cuja apropriação está em jogo nos conflitos interétnicos.

A energia investida em assegurar consensos e continuidade é precisamente aquela da agitação social e de lutas por recursos. Certos estudos evidenciam a patrimonialização de tradições marginalizadas como processos de resiliência e revitalização de comunidades locais em contextos desprivilegiados (Hammami & Uzer, 2017). De maneira similar, outros estudos sobre o cânone tendem a privilegiar o periférico, o “pequeno”, ou o conhecimento informal excluído, empenhando-se no reconhecimento e no empoderamento. Esses estudos exploram habitualmente o trabalho dedicado de indivíduos e agências – o “setor do patrimônio” ou os “canonizadores” – assim como as tendências populares, que são responsáveis pela legitimação e pelo marketing de imagens culturais icônicas. Pouca atenção é dada, no entanto, ao modo como tais repertórios canônicos funcionam e são respeitados pelas pessoas nas suas vidas quotidianas. Sobretudo em situações de conflito e luta por mudanças, uma questão emerge: como as tradições enraizadas são úteis para o empoderamento de comunidades? Ou, de modo mais específico, como elas são interpretadas e transformadas pelos indivíduos, contribuindo para a legitimação de hábitos diários e trajetórias de vida nos seus ambientes sociais instáveis?

Além disso, embora o efeito da conservação e longevidade, ou aquilo a que Grant McCracken (1990) chama “o sistema de pátina”, pareça evidente para

assegurar setores privilegiados em culturas hegemônicas, o seu funcionamento para grupos marginalizados pode ser menos óbvio. Em certa medida, a adesão a estilos de vida tradicionais (por exemplo, religiosos, linguísticos, domésticos, laborais, urbanos ou rurais, ou qualquer outra esfera) implica frequentemente o efeito negativo da estagnação e segregação social, infligindo restrições às oportunidades de vida dos indivíduos e comprometendo as hipóteses de “progresso”. Contudo, tais processos desenvolvem-se frequentemente em esferas sociais desprivilegiadas como meios de resistência, refletindo a criatividade social em sua reação às culturas hegemônicas impostas. Nesse caso, o patrimônio fornece recursos para a legitimação e o empoderamento face à sociedade dominante, dentro da qual tais grupos são discriminados ou não estão plenamente integrados. A noção de “etnicidade simbólica”, que Herbert Gans (1979) propôs para se referir à aculturação dos imigrantes, sugere que é precisamente a conservação de formas tradicionais de “culturas de origem” (desde a alimentação aos arranjos conjugais e familiares e outras cerimônias sociais) que permite aos grupos marginalizados a aquisição de capital simbólico e o reconhecimento pela sociedade em geral.

Ambientalismo e identidade: conservação *versus* mudança

Este duplo efeito de conservação cultural atravessa muitas esferas da vida. Nos últimos anos, tenho estudado o modo como certas comunidades se relacionam com o meio ambiente e com as agendas ambientalistas. O ambientalismo, como uma perspectiva de relação com a natureza, como uma ideologia ou um movimento, é hoje particularmente relevante dada a prevalência do discurso popular ambientalista, endossada pelo conhecimento científico e pela regulamentação estatal. Além disso, a noção de ambientalismo em si mesma compreende a tensão entre conservantismo e “progresso”. Apesar de, historicamente, ter surgido como uma tendência reformista moderna, seus valores e ética são essencialmente conservadores, na medida em que contrariam a superexploração da natureza produzida pelo industrialismo moderno e pelo consumo excessivo, e advogam o retorno aos estilos de vida e economia tradicionais em nome do ecocentrismo e da sustentabilidade.

Paradoxalmente, não obstante a abrangente presença global do repertório ambiental, como um estilo de vida ou como uma empreitada organizada em direção

à mudança comportamental e legal, em escala mundial é ainda fraco seu impacto na vida cotidiana de grandes contingentes populacionais. Largos setores da sociedade permanecem não apenas indiferentes, mas também hostis a ele. O conjunto de pesquisas em psicologia social e políticas públicas, procedente da teoria da ação racional, não oferece explicações suficientes para a não adesão à causa ambiental (Kollmuss & Agyeman, 2002; Sela-Sheffy & Zaradez, 2015). Em contraste, a orientação cultural dos movimentos sociais e da educação, amplamente constituída à volta do edifício conceitual de Bourdieu (Crossley, 2003; Haluza DeLay, 2008; Polletta & Jasper, 2001), sugere que a chave para a compreensão da mobilização para a ação (ou sua abstenção) reside não no conhecimento sistemático e na racionalização do pensamento, mas sim nas inclinações intuitivas e no trabalho de produção de sentido vinculados a um *habitus* cultural específico e à distinção social.

Nesta perspectiva, as disposições dos agentes, a ação e os julgamentos de gosto são ancorados no que Erving Goffman (1959) chamou de “a sensibilidade para o jogo”, presente nas autopercepções do agente, nomeadamente, no seu sentido de “quem somos” e “o lugar a que pertencemos socialmente”. Este sentimento intuitivo eventualmente tem uma dimensão de *status*, no sentido de “quem nós queremos ser” (Hall, 2011), e “o que é *adequado* para pessoas como nós”. Assim, a ação ambiental é vista como uma opção cultural, na qual os atores se baseiam para construir suas identidades desejadas e para tomar posição em determinados setores sociais como meio de distinção em relação aos outros (Horton, 2003; Greenbaum, 2005). Dois aspectos são sublinhados aqui: primeiro, engajar-se em uma ação ambiental oferece um “*habitus* ecológico” (Haluza DeLay, 2008), no sentido de disposições mentais e comportamentais internalizadas, incluindo a habilidade de transformação do estilo de vida pessoal (Crossley, 2003; Polletta & Jasper, 2001; Swidler, 1995). Em segundo lugar, tais escolhas culturais, dependentes do *habitus*, centram-se no capital simbólico (na conceituação de Bourdieu, 1985; Wollebaek & Selle, 2002) ou na dignidade (na terminologia de Goffman) propiciados a certos agentes, atribuindo-lhes reconhecimento e permitindo sua ascensão social. Partindo desta abordagem, pergunto como o apelo ao ambientalismo, ou a sua rejeição, é instrumental nas lutas de identidade em contextos sociais específicos, e como nele se reflete a tensão entre a conservação e a mudança cultural provocada por essas lutas.

Ambientalismo e identidade em grupos marginalizados

Nos últimos anos, tenho examinado a forma como atitudes e práticas ambientais são recebidas como recursos de identidade, especialmente em situações de transição cultural ou conflitos³. Pergunto-me como a criatividade social é incitada pelo uso do repertório ambiental a fim de impulsionar negociações de patrimônios, considerando confrontos ou convergências entre tradições locais e repertórios globais-hegemônicos. Isso vale especialmente para identidades multimarginalizadas, como a das mulheres em grupos étnicos desprivilegiados. Estudos sobre empreendimentos econômicos de mulheres em comunidades tradicionais rurais (por exemplo, Hallum-Montes, 2012; Nightingale, 2011; Radel, 2012) revelaram como essas mulheres mobilizam seu conhecimento local, adaptando-o e comercializando-o em termos de conceitos ambientais modernos, para ganharem a vida e se tornarem agentes econômicos profissionais em suas comunidades. Utilizo esta perspectiva em relação a vários tipos de comunidades em Israel, incluindo as comunidades religiosas tradicionais, para as quais as sensibilidades ambientais modernas são em grande parte desconhecidas.

Uma recente dissertação de mestrado que supervisionei (Daudi, 2019) tratou das predisposições a favor ou contra o ambientalismo das mulheres de comunidades judaicas ortodoxas em uma cidade periférica israelense. Constatamos que, embora o ambientalismo não seja algo característico de sua bagagem cultural e não seja constitutivo de sua identidade, estas mulheres ortodoxas estão cientes do capital cultural e ético que pode ser obtido com a mobilização desta pauta. Ainda que, de modo geral, sua percepção do ambientalismo se limite aos lugares comuns populares sobre reciclagem e limpeza dos ambientes, algumas dessas mulheres recorrem a tais atitudes e práticas, utilizando-as como recursos culturais que as distinguem de seus pares. Todavia, elas expressam uma ambivalência diante dos modos de justificar e legitimar suas inclinações quase-ambientais, hesitando entre, por um lado, apoiar-se em códigos tradicionais das inscrições religiosas e, por outro, invocar um “hábito global” moderno (Illouz & John, 2003).

Na mesma linha, envolvi-me recentemente no desenvolvimento de um projeto conjunto (Sela-Sheffy & Yahia-Younis, 2018, 2019) dedicado a questões análogas, focalizado em questões de identidade em ações ambientais emergentes entre mulheres na sociedade árabe de Israel.

³ Para resumo circunscrito Cf. Sela-Sheffy & Zaradez (2015).

Ambientalismo como um lugar de lutas de identidade e enquadramento do patrimônio: um olhar para a sociedade árabe em Israel

Desde há algumas décadas, devido à situação sociopolítica presente, a sociedade árabe em Israel tem enfrentado uma transição prolongada da vida pré-moderna para a vida moderna (Haidar, 2010; Kanaaneh & Nusair, 2010; Rabinowitz, 1993, 1997; Rabinowitz & Abu-Baker, 2005; Sa'ar, 2016; Schoenfeld, 2005; Yahia-Younis, 2010). Como em outras configurações sociais com complexidades semelhantes, para esta sociedade, a ação ambiental vem se tornando de forma crescente uma esfera de luta política e social, dentro da qual os usos do patrimônio (por exemplo, adesão a práticas religiosas e tradicionais) servem tanto como ferramenta para resistência social quanto como alavanca para a integração e tomada de posição face à sociedade hegemônica. Historicamente, essa sociedade se desenvolveu a partir de comunidades rurais predominantemente pré-modernas, incluindo os camponeses (*fellahin*), que se tornaram símbolos da sociedade palestina contemporânea em seu longo vínculo com a terra. Como tal, sua conexão com o ambiente natural é percebida, de fora, como profundamente dual. Esses *fellahin* locais são identificados com o ambiente natural e a eles é atribuído o valor da autenticidade, o de possuir conhecimento local e habilidades requeridas para a moradia e a agricultura sustentável. Ao mesmo tempo, historiadores ambientais tendem a apontar as comunidades *fellahin* como responsáveis por explorar descontroladamente a natureza do seu ambiente por várias gerações, o que gera o seu enquadramento como agentes da desertificação das paisagens locais (Tal, 2002). Essa dualidade de atitudes ambientais ainda hoje reverbera nas lutas de identidade dos cidadãos árabes.

Atualmente, a mobilização em torno da moderna agenda ambiental na sociedade árabe é em geral tênue, com a ocorrência de excessiva eliminação de resíduos não regulamentados, construção e drenagem, caça ilegal, incêndios descontrolados etc. Em grande medida, o problema reside na política estatal, nomeadamente nos interesses econômicos e políticos (Fish, 2004; Or Commission Report, 2003; Manor, 2013; Razin, 2010), o que se traduz em infraestruturas deficientes, planejamento inadequado e mau gerenciamento de recursos públicos, todos eles sintomas de discriminação por sistemas de nível nacional. Consequentemente, pesquisas mostram o baixo nível de formação ambiental (por exemplo, conhecimento e atitudes) entre cidadãos árabes, a despeito de iniciativas para promover a educação ambiental nesta sociedade, especialmente entre crianças e jovens (Alkaher & Tal, 2014; Negev & Garb, 2014; Tal, 2004).

Contudo, sem ignorar as razões mencionadas acima, a identidade desempenha também um papel crucial em toda esta situação. Regulamentações ambientais, juntamente com as regras do estado moderno, são comumente percebidas pelos cidadãos árabes como imposições hostis vindas do Estado de Israel, que desorganizam a vida cotidiana e os privam de seus recursos naturais, ameaçando sua identidade. Assim, a recusa em se ajustar aos novos códigos ambientais muitas vezes aparece como uma expressão de resistência cultural e defesa de identidade.

(1) Identidade pela resistência às leis ambientais

Esse tipo de luta identitária manifesta-se de muitas formas, inclusive no âmbito judicial. A legislação ambiental era dificilmente encontrada na agenda do sistema judiciário israelense quando da fundação de seu Estado (1948) e durante suas primeiras décadas (Tal, 2002). Não foi antes de meados dos anos 1960, com o estabelecimento da Autoridade Israelense Ambiental (mais tarde se tornou Autoridade Israelense do Ambiente e dos Parques), que as primeiras leis ambientais passaram pelo Parlamento. Esta ação legal foi precedida por longas décadas de protoativismo ambiental antes mesmo dos primeiros anos de fundação do Estado, liderado por cientistas judeus locais, professores e assentados nas fronteiras rurais (Sela-Sheffy, 2011, 2020). Esses agentes impulsionaram um movimento de proteção à natureza de base, imbuído de nacionalismo hebreu e inspirado pela construção da moderna cultura hebraica, sendo posteriormente incorporado pelo aparelho de Estado. No começo, as leis ambientais israelenses (baseadas em parte nos regulamentos do Mandato Britânico pré-estatal) estavam limitadas à criação de reservas naturais e à proteção de flora e fauna local da caça, da pesca e da coleta de flores selvagens. A implementação dessas regras promoveu conflitos com os aldeões árabes nativos, que viviam próximos das reservas declaradas, às quais frequentemente interferiam em suas áreas de vivência, nomeadamente com seus hábitos tradicionais de pastoreio, caça, corte de madeira e colheita na natureza. Muitos destes aldeões ignoraram – e ainda ignoram – estas leis de proteção da natureza ou as infringem conscientemente.

Um exemplo significativo, entre muitos, é a luta popular contra a proibição da colheita e comercialização de ervas silvestres (Agbaria, 2017), principalmente o tomilho selvagem (*Za'tar*, em árabe), gundelia (*'Akkoub*) e sálvia (*Maramia*). Estas ervas, que crescem na natureza, em todo o país, têm servido tradicionalmente como

componentes elementares da alimentação dos camponeses árabes locais. Mais tarde, elas (principalmente Za'tar e a sálvia) viriam a ser adotadas pela população judaica e domesticadas como plantas e especiarias comuns. Este fluxo de gosto culinário tem sido cada vez mais politizado, intensificando uma tensão cultural através da patrimonialização massiva das ervas por ambas as partes. Na parte judaica, foram feitas tentativas de hebraicização do Za'tar árabe, em particular, evocando suas origens bíblicas hebraicas (Ezob, em hebraico; Hyssop em inglês, do grego ὕσσωπος). Se estes fatos promoveram o valor do Za'tar para a sociedade judaica – primeiro no mercado gastronômico e depois no cenário ambiental –, para a população árabe nativa eles significaram um uso abusivo de seus próprios recursos materiais e culturais.⁴

Essa luta intercultural ganhou, entretanto, um impulso mais forte, inclusive através de medidas oficiais. Quando a lei de proteção das flores silvestres foi aprovada, em 1965, as ervas acima mencionadas não estavam na lista de plantas protegidas. Sua inclusão ocorreu apenas durante os anos 1990, quando esse ato foi oficialmente justificado pelas autoridades israelenses no espírito da então crescente preocupação com a preservação da diversidade biológica e a segurança ambiental (Furst, 2012). Do ponto de vista dos cidadãos árabes, no entanto, as restrições ao uso habitual dessas ervas têm sido vividas como assédio (Agbaria, 2017). Muitos deles continuam colhendo Za'tar e outras ervas tradicionais, para fins comerciais e privados, apesar das sanções legais. São frequentemente relatados casos de cidadãos árabes que recusam essa proibição e os esforços para fazer cumprir a lei. Tudo isso ilustra como a ética ambiental, interpretada e avaliada de formas diferentes, alimenta conflitos de identidade nacional, nos quais a deslegitimação das rotinas agrícolas tradicionais e a identificação das mesmas como registros criminais intensificam movimentos para patrimonializar essas rotinas.

De acordo com Agbaria e outras fontes, na última década, dezenas de denúncias foram apresentadas contra cidadãos árabes referentes à colheita do Za'tar e outras ervas protegidas. Quando são levadas a tribunal, essas pessoas reivindicam sua defesa em nome de seu estilo de vida tradicional, no qual Za'tar é seu pão e manteiga, “um ingrediente essencial em qualquer cozinha palestina” (Agbaria, 2017, p. 503), recorrendo ao argumento de que ele “simboliza simplicidade e vida elementar e que sua existência é quase autoevidente, mesmo em situações

⁴ Para a discussão de tensões semelhantes que giram em torno da propriedade simbólica do *Hummus*, Cf. Hirsh (2011).

de pobreza e privação” (ibidem). A reivindicação destas ervas como um patrimônio identitário é cada vez mais endossada pelo discurso intelectual. Za'tar, em particular, é coroado na poesia palestina contemporânea e na prosa como uma herança gastronômica local, simbolizando a identidade palestina. Agbaria (2017, p. 502) cita Edward Said em uma conversa com Salman Rushdie “sobre a identidade palestina”, relatando um episódio com um amigo palestino:

Pela manhã, tomamos café da manhã, que incluía queijo e iogurte com uma erva especial, Za'tar. Essa combinação provavelmente existe em todo o mundo árabe e certamente na Palestina, na Síria e no Líbano. Mas meu amigo disse: “Lá, você vê, Za'tar é a marca de uma casa palestina”. (Said apud Agbaria 2017, p. 502)

Fontes similares usam Za'tar como metonímia do vínculo íntimo do povo com a natureza, sua tenacidade, resiliência e presença duradoura na terra, tudo isso encapsulado na noção de *baladi*, que significa “autenticamente vindo da terra”, pertencente à vida rural. Tanto é assim, que Za'tar se tornou um símbolo da luta palestina pela autodeterminação nacional. Uma expressão icônica da patrimonialização desta erva neste sentido é cunhada pelo poema de Mahmoud Darwish (1977), “Ahmad Al- Za'tar”, escrito após um massacre pelas milícias cristãs em Al-Za'tar, o campo de refugiados palestinos, durante a guerra civil libanesa, após longos meses de cerco do campo:

Às mãos de pedra e de tomilho | [eu dedico] esta canção... À Ahmad, o esquecido entre duas borboletas... | E Ahmad era exilado do mar, preso entre dois chumbos. | Um acampamento cresce e dá à luz a lutadores e a tomilho... | Ele busca uma identidade... | Eu sou Ahmad, o árabe, ele disse | Eu sou as balas, as laranjas e a memória...⁵

Muitos dos cidadãos árabes de Israel evitam violar ativamente a lei, mas ainda compartilham o sentimento de que estas ervas são essenciais e insubstituíveis. Geralmente, eles as cultivam em jardins próprios para consumo privado, mas insistem que as ervas que crescem nos jardins “não são iguais”, nunca tendo o mesmo sabor e aroma das que crescem na natureza. A luta pelo Za'tar oferece assim um lugar concreto, um entre muitos, onde as duas narrativas nacionais relacionadas ao meio ambiente se chocam e se tornam cada vez mais politizadas. São elas: por um lado, os sentimentos ambientais e éticos, inspirados pelas tendências globais e associados ao nacionalismo hebraico, por outro, a

⁵ Tradução baseada na versão de Clóvis Gomes de Oliveira (2014).

incorporação da tradição agrícola e culinária palestina nativa como uma expressão autêntica da sustentabilidade e das relações íntimas com o meio ambiente natural.

(2) Identidade por ações ambientais emergentes⁶

Ao mesmo tempo, o reconhecimento das agendas e discursos ambientais globais é também crescente na sociedade árabe, ainda que a partir das margens. Essa tendência é especialmente visível entre as mulheres, que vivem mais intensivamente os conflitos e transições entre o tradicional e o repertório cultural moderno enfrentados pela sociedade (Yahia-Younis, 2013, 2014). Embora estejam fortemente sujeitas aos arranjos da vida tradicional patriarcal, em virtude da regulamentação estatal também estão cada vez mais expostas a novas oportunidades formativas e de direitos civis. Entre estas duas estruturas de poder, seja como sujeitos de gênero em suas comunidades locais, seja como membros de uma minoria étnica no contexto estatal, mais perspectivas são abertas para essas mulheres agirem como vetor de mudança (Abu-Rabia Queder & Weiner-Levy, 2010; Herzog, 1999; Kandiyoti, 1988; Sa'ar, 2007, 2016; Yahia-Younis, 2010, 2013). Como Yahia-Younis mostrou, a complexidade dos papéis e as oportunidades das mulheres englobam tanto a aquisição de mais direitos e de uma participação ativa na vida pública quanto sua iniciação nas novas opções de vida de suas comunidades que se traduzem em recursos reais (tais como ocupação, subsistência e bem-estar).

Nesta situação sociocultural, em anos recentes, as atividades pró-ambientais têm surgido por iniciativa de pequenos grupos de mulheres em aldeias árabes de todo o país. O escopo e as implicações dessas atividades ainda foram pouco estudados (em Israel menos do que em outras sociedades árabes)⁷. Nosso projeto (Sela-Sheffy & Yahia-Younis, 2018, 2019) é, portanto, uma primeira tentativa de traçar este processo em Israel e indagar se e como ele funciona como um veículo de negociação da identidade e como um canal de mudança para essas mulheres e suas comunidades.

⁶ Esta parte é baseada em propostas e relatórios escritos conjuntamente com a Dra. Taghreed Yahia-Younis (2018, 2019), da Unidade de Pesquisa em Cultura e o Programa de Mulheres e Estudos de Gênero, da Universidade de Tel Aviv.

⁷ Apesar disso pode-se conferir Mataney (2015). Para discussão de processos similares em outras configurações árabes, Cf. Abboud (2021), Mangunjaya & McKay (2012), Mostafa (2007), Sowers (2018).

Um esboço de um estudo piloto

Nas concepções tradicionais dos papéis sociais femininos (Siltanen & Stanworth, 1984), às mulheres nas comunidades árabes locais são atribuídas as responsabilidades pelas esferas da vida doméstica e pela educação das crianças, em oposição às responsabilidades político-intelectuais da esfera pública. Por isso, supomos que seu potencial para estimular mudanças reside principalmente em seu papel de zeladoras da conduta diária, por exemplo, em hábitos de consumo, higiene, nutrição, rotinas domésticas, eliminação e reciclagem de resíduos, jardinagem etc. (Mataney, 2015), ou seja, tudo o que é definido como objeto de mudança comportamental pró-ambiental.

Assumimos que a adoção da agenda ambiental oferece potencialmente às mulheres um canal de empoderamento de duas formas: concedendo-lhes maior independência e visibilidade, através da crescente participação em redes sociais e ativismo, e maior agência, através da introdução de novas opções de vida para suas comunidades imediatas (no domínio do trabalho, lazer, planejamento familiar etc.). A partir dessa premissa, nosso estudo procura examinar os significados e intenções das práticas pró-ambientais de mulheres árabes em dois grupos que se engajam em ações interdependentes em dois vilarejos: Kafr Qasim e Jatt. Os dois vilarejos são localizados na área conhecida por “O Triângulo”, uma concentração de vilarejos árabes e cidades adjacentes à Linha Verde⁸ no distrito central de Israel. Compreendendo amplas comunidades semi-urbanas (com aproximadamente 20.000 e 13.000 habitantes, em 2018, respectivamente), predominantemente muçulmanas, ambos ganharam o estatuto oficial de municipalidades independentes e são classificados com índices baixos de acordo com a escala socioeconômica de Israel (no terceiro e quarto nível, em uma escala de 10, respectivamente). O grupo de mulheres em Kafr Qasim, operando ininterruptamente por 10 anos, é um dos mais antigos de seu tipo entre as comunidades árabes em Israel. Ele tem 30 mulheres, com idades entre 30 e 60 anos, a maioria delas são mães de crianças que frequentam a escola elementar local (*Al-Zahra*), a qual serve uma população relativamente pequena (incluindo beduínos e estrangeiros). Este grupo foi organizado com a ajuda de uma

⁸ Linha Verde, também referida como Fronteira de 1967, é a designação dada à linha de fronteira entre Israel e os países vizinhos (Egito, Jordânia, Líbano e Síria), definida no Armistício Israelo-Árabe de 1949, no final da Guerra Árabe-Israelense de 1948. Seu nome deriva da tinta verde usada para traçar a linha no mapa (Wikipedia).

corporação de nível nacional (*Derech Eretz Operador - Rodovia 6*)⁹, e com o constante suporte do diretor escolar, um jovem educado e ambicioso. Este diretor tem investido consideravelmente em projetos ambientais escolares como parte de seus esforços contínuos para aumentar a projeção desta escola e criar um “ambiente educacional progressivo”¹⁰, cujos esforços já foram premiados com menções de distinção e prêmios, incluindo o selo “Escola Verde”, do Ministério da Educação. As mulheres se reúnem uma vez por semana para atividades conjuntas instruídas por um dos professores da escola. Suas reuniões são dedicadas às práticas ambientais e de sustentabilidade, definidas no sentido mais amplo, desde compostagem ou artesanato tradicional, até fotografia e documentação (o assunto em foco muda a cada ano).

O grupo de Jatt vem operando há cerca de cinco anos (até 2018). Após sua atividade, outros grupos semelhantes de mulheres surgiram na aldeia. O grupo central inicial compreende 28 mulheres de diversas origens, tendo começado como um grupo voltado para o bem-estar das beneficiárias, organizado pela Rede Verde¹¹, uma das principais ONGs ambientais do país, com o apoio do departamento de assistência social municipal. Mais tarde, a este grupo juntaram-se mulheres de classe média, muitas das quais com educação formal, emprego e renda. Desde o início, o grupo também foi apoiado pelo chefe da Divisão de Meio Ambiente do município de Jatt, que declarou o seu compromisso entusiástico com projetos ambientais para promover a imagem deste vilarejo como lugar de uma comunidade educada e moderna. As reuniões semanais das mulheres são feitas em um jardim ecológico, criado por elas, que foi o projeto constitutivo e é ainda o principal do grupo. O jardim cuidadosamente tratado serve como um local de tessitura de rede social e de troca de conhecimentos, incluindo a extensão para outros assuntos. Além de trabalharem na horta, as mulheres ali realizam atividades sociais públicas,

⁹ *Corporação de Gerenciamento de Rodovias*, o operador da Rodovia Israelense 6, a primeira e única rodovia com pedágio em Israel, que declara o compromisso de “reduzir as consequências ambientais e manter os princípios de desenvolvimento sustentável da infraestrutura de transporte por responsabilidade, transparência e justiça que formam a base de nossas atividades. Damos grande ênfase aos aspectos ambientais e paisagísticos da estrada”; página em inglês: <https://derecheretz.org.il/en/about-derech-eretz>

¹⁰ A partir do site da escola: “Princípio pedagógico: Cultivar a motivação intrínseca e assumir a responsabilidade levará a uma utilização otimizada das habilidades futuras e realizações. Expertise: 1. Construir ambientes de aprendizagem que rompam limites, de tempo, lugar e conteúdo [...]. 2. Planejar e implementar processos de aprendizagem nos quais cada aluno é pessoalmente responsável pela produção coletiva”.

¹¹ Uma organização de nível nacional, dedicada à “Educação para o desenvolvimento sustentável” (página em inglês: <https://www.reshet-yeruka.net/homepage-english/>)

especialmente aquelas relacionadas a programas de jardim de infância ao ar livre. Ocasionalmente, elas também desenvolvem projetos de empreendedorismo privado, tais como serviços de *catering*.

Conduzimos longas e aprofundadas entrevistas pessoais com um total de 30 mulheres, 15 em cada grupo. Cada entrevista durou cerca de 90 minutos e foi cuidadosamente transcrita. O idioma da entrevista baseava-se na escolha linguística das entrevistadas. Sem desconsiderar a complexidade da situação linguística das participantes, basta dizer que a maioria delas eram mulheres educadas ou semieducadas de nível médio e com bom domínio do hebraico, que usam regularmente em interações na esfera pública (com prestadores de serviços, profissionais etc.). Poucas das participantes mais velhas de nosso estudo falam somente árabe vernacular, a língua de suas comunidades, e entre elas várias não sabem ler. Dadas as competências e preferências das participantes, mais de dois terços das entrevistas foram realizadas em árabe vernacular. Isto foi realizado por Siham Wakid (aluno de doutorado da Escola de Estudos Culturais - UTA), um falante nativo do árabe, que também foi responsável pelas transcrições destas entrevistas, assim como por sua tradução para o hebraico. Todas as outras entrevistas foram realizadas e transcritas em hebraico por Idit Alhasid (então estudante de doutorado da Escola de Estudos Ambientais da UTA), e em parte pela doutora Yahia-Younis e por mim mesma. Além disso, entrevistamos quatro funcionários das comunidades que estiveram pessoalmente envolvidos na organização e promoção destes grupos, atuando como intermediários entre as autoridades e as mulheres, mediando métodos ambientais e modelos de ação. Estes agentes externos incluem um mestre escolar e um professor da *Al-Zahra*, que trabalha continuamente com o grupo Kafr Qasim, assim como o chefe da Divisão de Meio Ambiente de Jatt e um representante da Rede Verde, que acompanha o grupo local, ambos entusiasmados proponentes de projetos ambientais neste vilarejo.

É possível resumir brevemente dois pontos principais que emergem de nossa análise preliminar dos materiais:

- (1) Em geral, as mulheres nesses grupos não possuem conhecimento e conceitos ambientais consistentes, nem cumprem ou se esforçam para construir um programa ambiental sistemático. Descrevendo as ações e motivações de participação de seu grupo, elas sublinham preocupações pessoais e sociais distintas daquelas que se orientam por motivações exclusivamente ambientais. Para elas, a mobilização para esta atividade é principalmente compreendida como uma oportunidade de sociabilização: "Não

tem nada a mais em nosso vilarejo, [então] é bom que as mulheres do vilarejo tenham esse lugar [o jardim ecológico em Jatt] para se encontrar”¹², diz Fatma¹³, “Eu fui [ao jardim], e gostei dele. Todas as mulheres ali tinham a minha idade e eram parecidas”. E as mulheres em Kafr Qasim dizem: “[...] minha vizinha participava da atividade alguns anos antes. Ela me disse sobre o que acontecia, como era divertido e como elas se organizavam... Eu gostei da ideia e tive vontade de participar e tentar por mim mesma” (entrevista com Shahira). Acima de tudo, Shahira, como Fatma e todas as outras mulheres, externa o senso de autoestima e orgulho adquiridos com a participação nesse grupo, como cidadãs ativas que contribuem para sua comunidade, especialmente no contexto educativo infantil:

Nós queríamos dedicar algo para a escola [de Al-Zahra] como um sinal de apreço de nossa parte, pois eles ensinam ali várias gerações de crianças, nossas crianças estudam ali [...] [a escola organiza cerimônias, e eles recebem o prefeito, e nós vemos que há um orgulho na escola, o que significa que ali tem uma grande estima da parte de outras escolas, ela é famosa por isso [atividade ambiental], e é nosso dever contribuir.

Poucas destas mulheres estão preocupadas em demonstrar familiaridade com o vocabulário e a ética ambientais que, traduzidos aos códigos domésticos, tais como alimentação saudável, limpeza ou reciclagem (Daudi, 2019; Mark *et al.* 2016; Zaradez, Sela-Sheffy & Tal, 2020) raramente excedem os conceitos comuns propagados publicamente. Consequentemente, suas ideias de sustentabilidade são basicamente interpretadas como conhecimento íntimo da natureza que as rodeia e como operadoras da agricultura pré-moderna e da fabricação doméstica baseada em plantas. Não muito diferente de outros setores sociais em Israel e em outros lugares, para a maioria das mulheres deste estudo, o sistema conceitual e ético do ambientalismo permanece bastante obscuro. Em suma, seus relatos implicam uma recepção parcial do discurso moderno de autoempoderamento, mediado pelos agentes externos nos quais elas confiam enquanto instrutores profissionais, especialmente no que diz respeito a tarefas ambientais específicas (isto é, compostagem, documentação etc.; ao contrário das próprias iniciativas das mulheres, tais como produção de perfume extraídos de ervas domésticas, serviços de *catering* etc.). Segundo Amal, de Kafr Qasim:

¹² Todas as traduções do inglês de segmentos de entrevista (de transcrições do hebraico) são minhas.

¹³ Todos os nomes das mulheres são pseudônimos.

Eu adorei vir e cooperar com os professores [...]. Nós nos beneficiamos disso e aprendemos coisas relacionadas a nós como mães. Nos dois primeiros anos, aprendemos sobre a agricultura. Eu adorei este tópico. Hoje eu cultivo todos os tipos de plantas em casa. No passado, eu não sabia nada sobre agricultura e ervas.

(2) De acordo com o acima exposto, o capital simbólico que as mulheres potencialmente adquirem com suas atividades de grupo se baseia em recursos conflitantes, oscilando entre aspirar a um estilo de vida moderno e invocar velhas tradições locais. Esta dualidade, na qual os dois processos se reforçam mutuamente, intensifica o potencial de empoderamento oferecido às mulheres que se dedicam a tais atividades. Em resumo, as mulheres entendem sua participação no grupo como um canal de mudança. Elas frequentemente descrevem suas atividades como um dado que abre novos horizontes, com o acesso a um repertório global capaz de expandir suas chances de mobilidade e com a obtenção de um novo estatuto (Dolby, 2000; Sela-Sheffy, 2011). Isto vale principalmente para as mulheres mais instruídas e eloquentes entre as entrevistadas, que assumem a posição de líderes e porta-vozes dos grupos, aquelas que se sentem mais à vontade com o vocabulário aprendido e com a terminologia de justiça social inculcada pelas ONGs ambientais e outros intermediários com os quais mantêm contatos mais diretos. Essas mulheres reiteradamente utilizam o discurso da emancipação de suas restrições domésticas e dos papéis sociais impostos e de solidariedade social.

Para Basma, assim como para as outras, envolver-se em atividades relacionadas ao meio ambiente significa, acima de tudo, cumprir uma responsabilidade educacional para as gerações futuras. Ela insiste, mais de uma vez, na necessidade de “educar [as crianças sobre] o meio ambiente e ensinar as coisas que estão em seu ambiente... É muito importante ensinar as crianças. A criança deve conhecer e reconhecer as plantas e suas cores”, diz ela. A identificação de Basma com seu papel educacional e o significado que ela lhe atribui como um recurso de identidade se revela a partir da emoção investida em sua fala sobre isso:

Eles começaram a trazer para cá [o jardim ambiental] as crianças do jardim de infância e a ensiná-las coisas sobre agricultura. Como pode ser isso?! Olhe para essas crianças, algumas delas nem conseguem distinguir entre uma raiz de hortelã e uma raiz de árvore! [Estou] certo ou não?

A “ecologia” simula, para essas mulheres, um progresso em sua educação e possibilidades ocupacionais, implicando numa transformação de sua identidade

pessoal. Amal relata seu próprio progresso educacional e sua transformação pessoal ao longo de seus dez anos de atividade. Falando em nome de suas colegas de grupo, ela alterna involuntariamente entre um “nós” e um “eu”:

No início, viemos e fizemos comida, por exemplo, viemos e fizemos bolos, [...] para os convidados da escola. Depois, as coisas se desenvolveram; a diretora [da escola] discutiu o assunto com [a ONG acima mencionada] [...] e depois nos disseram “venham, vocês, as mães [...] aquelas de vocês que querem se juntar e ser voluntárias”. Agora, as coisas começaram como aprendizado; eles nos ensinavam; [para que] não chegássemos mais lá apenas para fazer coisas para os convidados, mas sim para que nos beneficiássemos disso. No início, eu era [uma dona de casa] em casa [...]. Meus filhos iam à escola e eu ficava em casa, nunca saindo, nada. [Mas] depois que comecei a visitar e frequentar cursos aqui, senti como minha personalidade se fortaleceu e ganhei uma personalidade que podia conhecer pessoas, ver o mundo e sair. Conheci novas amigas, novas mães, novos professores.

Ao mesmo tempo, todas as mulheres fazem questão de identificar em seu estilo de vida tradicional valores do ambientalismo em seu senso comum, para mostrar que “a mentalidade ambiental” é profundamente enraizada em sua identidade social, argumentando que “o que sempre fizemos agora é chamado de ‘ambientalismo’” (Siham, citando sua mãe). Assim, elas apresentam sua vontade de participar no grupo e sua habilidade em desempenhar as tarefas relacionadas a ele como algo inscrito em seu conhecimento local e modos de vida tradicionais (Abu-Lughod, 1990). Amal, como as outras, busca legitimação e credibilidade precisamente demonstrando domínio e compromisso com tais elementos duradouros de seu patrimônio comunitário, mobilizando-os para novas e modernas práticas:

Há ervas que hoje [são usadas para] produção de medicamentos. Hoje eu as cultivo em casa e são produzidos a partir delas remédios antigripais, [medicamentos] para infecções na orelha, ... Em um dos anos [de nossa atividade] nós aprendemos como produzir a partir dessas plantas óleos capilares, cremes para esfoliar o rosto, protetores solares....

O relato de Rola é muito semelhante no que tange à ideia de construção de sua identidade sobre o reenquadramento do conhecimento tradicional relacionado ao ambiente e mediado por conceitos empreendedores modernos:

O objetivo era [aprender] como criar loções corporais da natureza, como fazer sabão, como fazer remédios a partir de ervas naturais, e então nós desenvolvemos ideias... Nós compartilhamos o conhecimento que tínhamos de

plantas selvagens, sobre a indústria do sabão, e juntas desenvolvemos novas ideias (entrevista com Rola, Jatt).

Pontos de conclusão

A resposta ao ambientalismo na sociedade árabe em Israel, e especificamente entre as mulheres, é discutida aqui como uma ilustração da criatividade social investida em lutas identitárias de grupos desprivilegiados. Nomeadamente, ela permite vislumbrar como as tendências de conservação e mudanças culturais estão interrelacionadas nas complexas lutas de identidade das comunidades que se encontram em situações de tensão social e repressão. Parto do princípio de que, sobrepondo-se ao conhecimento sistematizado ou objetivos bem definidos, o que dispõe os atores ao repertório cultural ambiental (ou qualquer outro) é um sentimento intuitivo de como o ambientalismo se encaixa em sua autopercepção e senso de pertencimento em contextos sociais condicionados por específicas restrições de *status*. A identidade é entendida aqui como um processo contínuo de atribuição de sentido pessoal e grupal aos recursos culturais disponíveis, sancionando-os e canonizando-os, ou transformando sua função. Dada a sua prevalência hoje (como um discurso, uma ideologia e um estilo de vida), o ambientalismo serve como um exemplo relevante para aferir o modo como repertórios culturais globais e locais são negociados, rotulados e reetiquetados, no processo de reconstrução da identidade por membros de uma comunidade especialmente em situações de conflitos e transição. Em outras palavras, tudo depende da identidade: “ser ecológico” assim como os valores e implicações das percepções ecológicas (Sela-Sheffy & Zaradez, 2015).

Utilizei as duas premissas descritas acima para investigar como o ambientalismo é recebido ou rejeitado pelos cidadãos árabes em Israel, seja como um repertório global moderno ou como pertencente às suas tradições locais, servindo assim como múltiplos recursos de identidade para comunidades desprivilegiadas específicas. A antiga premissa, citando estudos anteriores, mostra como a legislação ambiental moderna do Estado, inspirada por uma tendência global e abraçada pela cultura hebraica nacional, é percebida por parte das comunidades árabes locais como uma imposição hostil que põe em risco seu sustento e reprime sua identidade. Este caso ilustra como o ambientalismo funciona de maneira diferente para construir narrativas nacionais, alimentando o conflito judeu-árabe. Assim, ele acelera a patrimonialização das ervas selvagens e

os hábitos de colheita associados como símbolos da identidade e do estilo de vida palestinos, reforçando sua consagração como uma manifestação de autêntica e íntima relação com o ambiente natural.

Neste último caso, uma dinâmica diferente é revelada pela análise preliminar de nosso estudo piloto. As mulheres das duas aldeias reconhecem os benefícios simbólicos associados às atitudes e práticas pró-ambientais modernas e de orientação global, que eventualmente se infiltraram em seu espaço social. Elas são capazes de capitalizar estas atitudes e práticas como recursos de empoderamento para alcançar objetivos sociais e melhorar sua posição em suas próprias comunidades. Esta constatação deve ser revista e aprofundada através de uma análise cuidadosa que considere as diferenças culturais e demográficas entre as mulheres, assim como as características de sua vida social e pessoal (idade, religião, situação conjugal, educação, ocupação etc.). Em geral, no entanto, é seguro dizer que sua participação nestes grupos implica a partilha do discurso da emancipação através da ação ambiental. Ainda assim, o seu discurso revela que, enquanto elas conectam o ambientalismo com o empoderamento e progresso da mulher, a compreensão de suas atividades orientadas para o meio ambiente é vaga, demonstrando ambivalência em relação aos repertórios globais modernos e atribuindo primazia ao patrimônio local como meio de legitimação (Sela-Sheffy & Yahia-Younis, 2018, 2019). Em resumo, para as mulheres, o apelo do ambientalismo reside na “mudança equilibrada” que ele permite pela incorporação de elementos do modernismo global, os quais são por elas legitimados como pertencentes ao estilo de vida tradicional e ao patrimônio local.

Referências bibliográficas

- Abboud, N. A. (2021). Women and environment in Arabia. *EcoMENA: Echoing sustainability in MENA*. Disponível em: <https://www.ecomena.org/women-environment-arabia/>. Acesso em 31/03/2021.
- Abu-Lughod, L. (1990). The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women. *American ethnologist*, 17(1), 41-55.
- Abu-Rabia-Queder, S. & Weiner-Levy, N. (org.). (2010). Mulheres palestinas em Israel: identidade, relações de poder e estratégias de enfrentamento. Instituto Van Leer Jerusalém e Hakibbutz Hameuchad. [em hebraico].
- Agbaria, R. (2017). Uma luta encharcada de Za'atar: Sobre as plantas comestíveis palestinas e as leis de proteção da flora na legislação israelense. Em Raef Zreik &

- Ilan Saban (org.). *Lei, Minorias e Conflitos Nacionais*. Tel Aviv: Faculdade de Direito da Universidade de Tel Aviv, pp. 497-533 [em hebraico].
- Alkaher, I & Tal, T. (2014). The impact of socio-environmental projects of Jewish and Bedouin youth in Israel on students' local knowledge and views of each other. *International Journal of Science Education*, 36(3), 355-381.
- Bourdieu, P. (1985). The market of symbolic goods. *Poetics*, 14(1-2), 13-44.
- Brubaker, R. & Cooper, F. (2000). Beyond "identity". *Theory and Society*, (29), 1-47.
- Crossley, N. (2003). From reproduction to transformation: Social movement fields and the radical habitus. *Theory, Culture & Society*, 20(6), 43-68.
- Daudi, L. (2019). *Identidades e atitudes ambientais das mulheres ortodoxas [judias]*. Dissertação de Mestrado, Escola Porter de Estudos Ambientais, Universidade de Tel Aviv. [Escola Porter de Estudos Ambientais] [em hebraico].
- Dolby, N. (2000). The shifting ground of race: The role of taste in youth's production of identities. *Race Ethnicity and Education* 3(1), 7-23.
- Fish, D. (2004). Justiça ambiental em Israel. O encontro entre o direito dos direitos humanos e o direito ambiental. *Lei e governo*, 6(2), 911-943. [em hebraico]
- Furst, B. (2012). Ativismo ambiental como motivo para mudança cultural: a campanha de Israel para proteger as flores silvestres. *Horizontes em Geografia*, (78), 26-42. [em hebraico]
- Gans, Herbert (1979). Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America. *Ethnic and Racial Studies*, 2(1), 1-20.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Garden City, NY: Doubleday.
- Gomes de Oliveira, C. (2014). *Tradução do livro Bodas de Mahmud Darwich*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Greenbaum, A. (2005). Nature connoisseurship. *Environmental Values*, 14(3), 389-407.
- Guillory, J. (1993). *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation*. Chicago University Press.
- Haidar, A. (org.) (2010). *O colapso das autoridades locais árabes: sugestões para reestruturação*. Instituto Van Leer Jerusalém e Hakibbutz Hameuchad.
- Hall, S. (2011). Introduction: Who needs "identity"? Em Stuart Hall & Paul du Gay (org.). *Questions of cultural identity*. SAGE Publications, pp. 1-17.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? Em Stuart Hall & Paul Du Gay (org.). *Cuestiones de identidad cultural* (trad. Horacio Pons). Buenos Aires & Madrid: Amorrortu editores, pp. 13-39.

- Hallum-Montes, R. (2012). "Para el Bien Común": Indigenous women's environmental activism and community care work in Guatemala. *Race, Gender & Class*, 19(102), 104-130.
- Haluza-DeLay, R. (2008). A theory of practice for social movements: Environmentalism and ecological habitus. *Mobilization: The International Quarterly*, 13(2), 205-218.
- Hammami, F. & Uzer, E. (2017). Heritage and resistance: irregularities, temporalities and cumulative impact. *International Journal of Heritage Studies*, 24(5), 1-20.
- Harrison, R. (2013). *Heritage: Critical Approaches*. Abington & New York: Routledge.
- Harrison, S. (1999). Identity as a scarce resource. *Social Anthropology*, 7(3), 239-251.
- Herzog, H. (1999). A space of their own: Social-civil discourses among Palestinians Israeli women in peace organizations. *Social Politics: International Studies of Gender, State and Society*, (6), 344-369.
- Herzog, H. (2005). On home turf: Interview location and its social meaning. *Qualitative Sociology*, 28(1), 25-47.
- Hirsh, Dafna (2011). "Hummus is best when it is fresh and made by Arabs": The gourmetization of hummus in Israel and the return of the repressed Arab. *American Ethnologist*, 38(4), 617-630.
- Horton, D. (2003). Green distinctions: The performance of identity among environmental activists. *The Sociological Review*, 51(2), 63-77.
- Illouz, E. & John, N. (2003). Global habitus, local stratification, and symbolic struggles over identity: The case of McDonald's Israel. *American Behavioral Scientist*, 47(2), 201-229.
- Kanaaneh, R. A. & Nusair, I. (org.) (2010). *Displaced at Home: Ethnicity and Gender among Palestinians in Israel*. State University of New York (SUNY) Press.
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with patriarchy. *Gender and Society*, 2(3), 274-290.
- Kollmuss, A. & Agyeman, J. (2002). Mind the gap: Why do people act environmentally and what are the barriers to pro-environmental behavior? *Environmental Education Research*, 8(3), 239-260.
- Logan, W. S. (2007). Closing Pandora's Box: Human rights conundrums in cultural heritage. Em Silverman, H & Fairchild, R. D. (org.) *Cultural heritage and human rights*. New York: Springer, e-book.
- Mangunjaya, F. M. & McKay, J. E. (2012). Reviving an Islamic approach for environmental conservation in Indonesia. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology*, 16(3), 286-305.

- Manor, D. (2013). Justiça Ambiental: Entre o Meio Ambiente e a Sociedade. Shatil, Heinrich Boll Stiftung & O Fundo para o Meio Ambiente Verde. Disponível em: <https://www.shatil.org.il/article/522>. Acesso em 01/04/2021. [em hebraico]
- Mark, S.; Alfasi, N. & Omer, Y. (2016). Não destrua: conscientização ambiental em um bairro ortodoxo na cidade de Ashdod como exemplo. *Ecologia e Meio Ambiente*, 2016, (2), 145-152. [em hebraico].
- Mataney, R. (2015). Fatores que influenciam a capacidade da mulher árabe de melhorar a mudança ambiental em relação ao lixo doméstico em sua aldeia. Dissertação de Mestrado, Tel Aviv, Kibutzim Colégio de Educação. [em hebraico]
- McCracken, G. (1990). Ever Dearer in our thoughts: Patina and the representation of status before and after the Eighteenth century. Em McCracken, G. *Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*. Indiana University Press, pp. 31-43.
- Mostafa, M. M. (2007). Gender differences in Egyptian consumers' green purchase behaviour: The effects of environmental knowledge, concern and attitude. *International Journal of Consumer Studies*, 31(3), 220-229.
- Negev, M. & Garb, Y. (2014). Toward multicultural environmental education: The Case of the Arab and ultraorthodox sectors in Israel. *Journal of Environmental Education*, 45(3), 143-162.
- Nightingale, A. J. (2011). Bounding difference: Intersectionality and the material production of gender, caste, class and environment in Nepal. *Geoforum*, 42(2), 153-162.
- Or Commission 2003. *Israeli Arabs: The Official Summation of the Or Commission Report* (Commission of inquiry into the clashes between security forces and Israeli citizens in October 2000). Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-official-summation-of-the-or-commission-report-september-2003>. Acesso em 01/04/2021.
- Polletta, F. & Jasper, J. M. (2001). Collective identity and social movements. *Annual Review of Sociology*, (27), 283-305.
- Rabinowitz, D. (1993). Nostalgia oriental: como os palestinos se tornaram 'árabes de Israel'. *Teoria & Crítica*, (4), 141-151. [em hebraico].
- Rabinowitz, D. (1997). *Overlooking Nazareth: The Ethnography of Exclusion in Galilee*. New York: Cambridge University Press.
- Rabinowitz, D. & Abu-Baker, K. (2005). *Coffins on Our Shoulders: The Experience of the Palestinian Citizens of Israel*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Radel, C. (2012) Gendered livelihoods and the politics of socio-environmental identity: Women's participation in conservation projects in Calakmul, Mexico. *Gender, Place & Culture*, 19(1), 61-82.
- Razin, E. (2010). Governo central - relações com o governo local e barreiras no desenvolvimento das autoridades locais árabes em Israel. Em Haidar, Aziz (org.). *O colapso das autoridades locais árabes: Sugestões para reestruturação*. Instituto Van Leer Jerusalém e Hakibbutz Hameuchad, pp. 18-46. [em hebraico]
- Sa'ar, A. (2007). Contradictory location: Assessing the position of Palestinian women citizens of Israel. *Journal of Middle East Women's Studies*, 3(3), 45-74.
- Sa'ar, A. (2016). *Economic citizenship: Neoliberal paradoxes of empowerment*. New York: Berghahn Books.
- Sela-Sheffy, R. (2002). Canon Formation Revisited: Canon and Cultural Production. *Neohelicon*, XXIX(2), 141-159.
- Sela-Sheffy, R. (2011). Settlers, Environmentalism and Identity: Western Galilee 1949-1965 Em Roel, D. (ed.) *Cultural Heritage and Identity Politics*. Wageningen: Wageningen UR/The Silk Road Research Foundation, pp. 49-60.
- Sela-Sheffy, R. (2017). Cultural interference and value making: Innovativeness and conservatism in culture. Em Tahir Gürçağlar, Ş. & Toska, Z. (org.). *Festschrift in honor of Saliha Paker* [*Journal Of Turkish Studies*, 48], (Part I), 349-360.
- Sela-Sheffy, R. (2020). Naturalistas e colonos: a ascensão de um *ethos* proto-ambiental na Palestina governada pelos britânicos e no início do estado de Israel. *Zmanim* 142 [edição especial sobre História Ambiental, org. David Schorr & Miriam Shefer-Mossensohn], 104-119. [em hebraico]
- Sela-Sheffy, R. (2021). The Appeal of Environmentalism and Managing Marginalized Identities Between Culture Conservation and Change. Examples from Arab society in Israel. Em Souto, D.; Sampedro, A.; Kortazar, J. (org.). *Circuits in Motion: Polysystem Theory and the Analysis of Culture*. Bilbao: Universidad del País Vasco; Euskal Herriko Unibertsitatea; Argitaipen Zerbitzua; Servicio Editorial, pp. 42-58.
- Sela-Sheffy, R. & Zaradez, N. (2015). Por que nos tornamos verdes e por que não? Sobre a ligação entre cultura e identidade e ação ambiental, o contexto israelense. *Ecologia e Meio Ambiente: Um Jornal de Ciência e Política Ambiental*, 6(1), 33-39. Disponível em: https://www.tau.ac.il/~rakefet/papers/Sela-Sheffy%20&%20Zaradez_2015-Why%20do%20we%20go%20green%20and%20why%20not.pdf [em hebraico].
- Sela-Sheffy, R. & Yahia-Younis, T. (2018). *Identidade e ação ambiental: Mulheres na sociedade árabe em Israel como agentes de mudança*. Relatório do projeto de pesquisa, UTA-Fundo do Centro de Pesquisa do Triângulo. [em hebraico]

- Sela-Sheffy, R. & Yahia-Younis, T. (2019). *Identity and environmental action: Arab women in Israel as agents of change*, ISF research proposal.
- Schoenfeld, S. (ed.) (2005). *Palestinian and Israeli environmental narratives*. York University: York Centre for International and Security Studies.
- Siltanen, J. & Stanworth, M. (1984). Women and the public sphere. *Sociological review*, 32(4), 806-807.
- Sowers, J. L. (2018). Environmental activism in the Middle East: Prospects and challenges. Disponível em: <<https://humanitiesfutures.org/papers/environmental-activism-in-the-middle-east-prospects-and-challenges/>>. Acesso em: 04/01/2021.
- Swidler, A. (1995). Culture power and social movements. Em Hank Johnston & Bert Klandermans (org.). *Social Movements and Culture*. University of Minnesota Press, pp. 25-40.
- Tal, A. (2002). *Pollution in a Promised Land: An Environmental History of Israel*. University of California Press.
- Tal, T. (org.) (2004). *Prioridades ambientais nacionais para Israel: educação ambiental*. Haifa: Instituto Samuel Neaman para Estudos Avançados em Ciência e Tecnologia, documento de posição 4. [em hebraico]
- Wollebaek, D. & Selle, P. (2002). Does participation in voluntary associations contribute to social capital? The impact of intensity, scope, and type. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, (31), 32-61.
- Yahia-Younis, T. (2010). Politics of loyalty: Women's voting patterns in municipal elections. Em Rhoda A. Kanaaneh & Isis Nusair (org.). *Displaced at Home: Ethnicity and Gender among Palestinians in Israel*. State University of New York (SUNY) Press, pp. 133-152.
- Yahia-Younis, T. (2011). Mudanças no discurso de pesquisa sobre mulheres árabes-palestinas em Israel. Em Uzi Rabi & Arik Rudnitzky (org.). *Mulheres na sociedade árabe em Israel*. Publicações do Centro Dayan, Universidade de Tel-Aviv, pp. 12-16. [em hebraico]
- Yahia-Younis, T. (2013). Espaço e Gênero na Sociedade Árabe-Palestina em Israel. Em Halpern, Roni (org.) *Onde estou situado? Perspectivas de gênero no espaço*. Friedrich-Ebert-Stiftung e Colégio Beit Berl, pp. 203-241. [em hebraico]
- Yahia-Younis, T. (2014). Religião, Estado e construção da estranheza de gênero. Em Hana Herzog & Anat Lapidot-Firilla (org.). *O paradoxo de Teseu: gênero, religião e estado*. Instituto Van Leer Jerusalém e Hakibbutz Hameuchad, pp. 338-363. [em hebraico]
- Zaradez, N.; Sela-Sheffy, R. & Tal, T. (2020). The identity work of environmental education teachers in Israel. *Environmental Education Research*, 26(6), 812-829.

Las voces mediadas de la subalternidad. Estampas de la colonización

Laura Santamaria¹

Resumen: En este artículo analizaremos las siguientes tres obras: *Oroonoko: or, the Royal Slave* (1688), de Aphra Behn; *Gulliver's Travels* (1726), de Jonathan Swift; y *Paradisos Oceànics* (1930), de Aurora Bertrana, con el objetivo de estudiar cómo estos tres autores occidentales representaron y combatieron los resultados del colonialismo y la esclavitud que observaron en sus viajes. En concreto nos centraremos en los conceptos de orientalismo y espacios terceros (Homi Bhabha, Edward Said, Salman Rushdie) y de subalternidad (Gayatri Spivak) para presentar la estrategia que utilizaron con el fin de subvertir la ideología dominante. En todos los casos, a pesar de la manifiesta voluntad de reconocer al otro, el punto de vista occidental junto con las representaciones sociales que se derivan está presente en las tres obras. Behn y Bertrana relatan lo que observan, y hallamos instancias de multilingüismo y multiculturalidad, lo cual da pie a la generación de espacios terceros donde deben existir los pueblos dominados. Swift crea unos mundos ficticios, que visita exclusivamente Gulliver, siempre con el ánimo de respeto hacia el otro y de denuncia constante contra la ocupación colonial, pero para ello debe utilizar distintas estrategias de autocensura que le aseguren que su obra será publicada.

Palabras clave: Literatura; Colonialismo; Multiculturalismo; Orientalismo; Espacios terceros.

THE MEDIATED VOICES OF SUBALTERNITY. COLONISATION STAMPS

Abstract: In this article we will analyse the following three works: Aphra Behn's *Oroonoko: or, the Royal Slave* (1688); Jonathan Swift's *Gulliver's Travels* (1726), and Aurora Bertrana's *Paradisos Oceànics* (1930) with the aim of studying how these three Western authors represented and fought the results of colonialism and slavery that they observed in their travels. Specifically, we will focus on the concepts of Orientalism and third spaces (Homi Bhabha, Edward Said, Salman Rushdie) and subalternity (Gayatri Spivak) to present the strategy these three

¹ Profesora de traducción en la Facultad de Traducción e Interpretación de la Universitat Autònoma de Barcelona desde 1985, donde ha ejercido distintos cargos de gestión y fue decana de la misma entre 2011 y 2016. Sus investigaciones se han centrado en temas relacionados con los medios de comunicación, la intertextualidad y los estudios interculturales. Como profesora, se ha dedicado a la enseñanza de la traducción especializada, concretamente a la traducción para los medios de comunicación y la traducción de textos jurídicos. <https://orcid.org/0000-0002-3528-1936>; E-mail: laura.santamaria@uab.cat.

authors used to subvert the dominant ideology. In all cases, despite the manifest desire to recognize the other, the Western point of view along with the social representations that derive from it, is present in all three works. Behn and Bertrana narrate what they observe, and we find instances of multilingualism and multiculturalism, which give rise to the generation of third spaces where the dominated peoples must exist. Swift creates fictional worlds, which Gulliver visits exclusively, always with the aim of respect for the other and constant denunciation of the colonial occupation, but to do so he must use different self-censorship strategies to ensure that his work will be published.

Keywords: Literature; Colonialism; Multiculturalism; Orientalism; Third spaces.

Dominación, colonialismo y literatura

El objetivo de este artículo es analizar cómo se ha abordado desde la literatura el tema de la colonización. En concreto nos interesa centrarnos en obras que se escribieron mientras esa colonización se producía y cómo la combatieron algunas voces a través de las obras literarias. No queremos olvidar el hecho que se describe a continuación: *"The Orient is an integral part of European material civilization and culture. Orientalism expresses and represents that part culturally and even ideologically as a mode of discourse with supporting institutions, vocabulary, scholarship, imagery, doctrines, even colonial bureaucracies and colonial styles"* (Said, 2003, p. 2).

Por ello, estas obras, aunque aisladas y singulares en su contexto cultural, adquieren una importancia relevante en tanto que se nos aparecen como voces de la disidencia, aunque cada una establece sus propios límites para acomodarse a la ideología dominante de cuando fueron publicadas.

Aunque las tres obras nos presenten una visión novelada de la historia y los métodos de opresión de los colonizadores, precisamente estudiar la mirada externa a las instituciones gubernamentales y administrativas nos va a ser útil para examinar qué elementos culturales tienen en cuenta para narrar su punto de vista a sus posibles lectores contemporáneos y conseguir al mismo tiempo que sus relatos puedan interesar a los mismos. Para ello, vamos a analizar si siguen los principios aceptados por el entorno cultural donde se van a comercializar las novelas y respetan las representaciones asumidas sobre el Oriente.

Aunque las lecturas propuestas se publicaron durante la época de colonización y dominio de los países europeos, vamos a utilizar herramientas de trabajo de los estudios postcoloniales y nos centraremos en figuras relevantes como Edward Said, Homi Bhabha, Salman Rushdie o Gayatri Spivak. Los cuatro

proviene de espacios geográficos que han vivido la colonización y donde después los procesos políticos de descolonización han generado reflexiones sociales y personales para poder entender el nuevo orden que allí se había establecido. Su metodología de análisis resulta útil y válida para establecer la distancia que, de todas formas se crea, entre el observador-narrador-autor, el objeto que forma parte de la narración y la tarea de entretener-convencer al público lector en el momento de su publicación.

Homi Bhabha describe las formas de resistencia que los pueblos colonizados han tenido que ejercer. Los conceptos que consideramos clave para nuestro artículo son la multiculturalidad, y como ésta resulta peligrosa, la hibridez (definida también por Edward Said) y los espacios terceros.

Salman Rushdie se presenta como habitante de estos espacios terceros, que serían los espacios no sólo geográficos, donde conviven dos culturas y dos sistemas ideológicos, y plantea un concepto valiente, el de hombre traducido. Rushdie afirma que las circunstancias vitales hicieron que dejara la India para ir a estudiar a Inglaterra y asocia este traslado a la etimología de la palabra traducción. De esta forma la “traducción” alcanza a aquellos que no permanecen en un mismo lugar a lo largo de su vida: *“something happens to individuals who move across the planet: out of language, out of culture, out of place [...] Something is lost in translation. However, you can also add to whatever it is you think of as yourself, as a result of such a journey, such a translation”* (Rushdie, 2006).

En los espacios terceros producidos por la colonización, los que viven no se trasladan, pero aun así deben utilizar la traducción para explicarse a sí mismos a aquellos que han llegado después y han creado una convivencia multicultural y no intercultural, es decir de desigualdad cultural, donde se consolida la presencia de una cultura dominante y una dominada por medio de la colonización.

Si nos fijamos en la situación dentro de la propia Europa, Cronin (2003) también opina que este fenómeno sigue produciéndose entre los hablantes de las lenguas minorizadas en Europa. Como hablante de gaélico irlandés, describe que el hecho de ser bilingües obliga a los hablantes de la lengua minorizada a confrontarse constantemente con la cultura dominante. De esta forma se ven siempre a través de los ojos de los hablantes de la lengua dominante. Recoge así la idea de la “fase del espejo” de Lacan, que más adelante retoma Bhabha.² Con la figura del espejo

² “Homi Bhabha has built on this thesis to show how the worlds of the coloniser and the colonised are bound in a Lacanian mirror-image, and the identities of both subjects constructed within that colonial moment” (Azim, 1993).

puede explicar cómo, por ejemplo, catalanes e irlandeses nos reconocemos a nosotros mismos a través de la imagen que se refleja en el espejo, una imagen diseñada por las culturas dominantes: “*Minority languages that are under pressure from powerful major languages can succumb at lexical and syntactic levels so that over time they become mirror images of the dominant language*” (Cronin, 2003, p. 141).

Además señala al mismo tiempo que “speakers of minority languages looking into the disciplinary mirror of translation studies can also experience the troubling absence of the undead” (Cronin, 2003, p. 139). Se trata, pues, de una doble desaparición.

Si pudiéramos distanciarnos de las realidades coloniales que conocemos, parecería que más bien es positivo interaccionar con nuevas realidades y acabar relacionándonos por medio de la porosidad, lo cual conllevaría un enriquecimiento. El problema que desgarrar esta realidad idílica es que los grupos sociales dominantes acaban por imponer una nueva realidad. Hablamos, pues, de imposición sobre el territorio colonizado. Por ello, los individuos colonizados deben utilizar la traducción en el sentido de Rushdie si se quieren dar a entender.

Otro de los conceptos que tomamos en cuenta procede del libro de Spivak (1988), *Can the Subaltern talk?*. A partir del concepto de Gramsci, referido a los grupos oprimidos y sin voz, a los que no se da la palabra directamente, sino que ésta es siempre mediada a través de los medios de comunicación, los relatos de antropólogos, de la literatura etc., cuestiona qué tipo de voz tienen los oprimidos. Según Rushdie, sólo les queda la traducción.

Todos estos conceptos nos sitúan en un espacio poscolonial, donde todavía hay que luchar por subvertir el poder establecido. En nuestro caso, nos proponemos desarrollar estos tres conceptos a partir de tres obras: *Oroonoko: or, the Royal Slave* (1688), de Aphra Behn; *Gulliver's Travels* (1726), de Jonathan Swift; y *Paradisus Oceànics* (1930), de Aurora Bertrana.

Aphra Behn (1640-1689)

Se trata de la primera escritora profesional en lengua inglesa (Azim, 1993; Metzger, 2017). Publicó numerosos manuscritos, poemas, y se convirtió en una dramaturga reconocida. Su primera obra teatral *The forc'd marriage* fue representada reiteradamente y aclamada por el público de su época. Se puede considerar a Behn como una figura controvertida, ya que, además de escritora,

actuó como espía del Servicio de Inteligencia de la Corona Británica y también pasó una temporada en prisión, según parece, por deudas. De joven, Aphra Behn viajó a Surinam (1663-1664) y aunque en la obra que nos ocupa se puede observar que defendía la idea de abolir la esclavitud, Behn no abandona las creencias y forma de vida del mundo del que proviene:

In Oroonoko, the graphic description of torture and suffering is not punctuated by any comment from the author, who has by now completely identified herself with the European community. The sympathy of the authorial voice is left in no doubt: the 'we' refers to the European community as a whole, but especially to the women. (Azim, 1993, p. 58)

Precisamente por esa mirada que ofrece desde su perspectiva como mujer y con la que contempla y describe el mundo en el que vive de primera mano en Surinam, sus obras se han considerado feministas, ya que se tiene que presentar a Behn como sujeto de observación. Para ello se debe tener en cuenta la idea que desde Europa se tenía de cómo era el mundo en ese momento y Behn no puede rehuir de las contradicciones entre lo que observa y lo que tiene asumido, sus representaciones sociales. Sobre la postura de Behn acerca de Surinam, la colonización y la esclavitud, Azim afirma que *"the notion of that Other, in turn, is brought into and held in place within an area of tension, oscillating between celebration and condemnation"* (Azim 1993, p. 37).

Para poder entender mejor la actitud de Behn, debemos tener en cuenta el conocimiento que se tenía del planeta, un conocimiento muy restringido y que vemos reflejado en sus propias palabras. Acerca del continente americano dice: *"Tis a continent whose vast extent was never yet known, and may contain more noble earth than all the universe besides; for, they say, it reaches from east to west, one way as far as China, and another to Peru"* (Behn, 1992, p. 115). En cuanto al Amazonas comenta que se trata de un *"river so called, almost as broad as the river of Thames"* (Behn, 1992, p. 125). A medida que leemos *Oroonoko*, se nos van presentando las diferencias por su visión condicionada por el entorno cultural e histórico en el que vivió.

Probablemente conocer nuevas realidades debía ser uno de los motivos por lo que sus obras fueron leídas. Así, la novela *Oroonoko* es descrita en la contraportada de la edición traducida al catalán en 1992 como una "combinación perfecta de novela de aventuras y de novela rosa, y un apasionado discurso contra la esclavitud [...] que logran que la autora consiga su objetivo: divertir" (Behn, 1992).

Behn, siempre contra corriente, narra la atracción que sentía por la figura de Oroonoko, ya que elogia la belleza masculina, descripciones muy valientes para ser hechas por una mujer en ese contexto histórico (e incluso actualmente). No podemos dejar de observar que el libro fue un éxito de ventas, con lo cual podemos deducir que supo añadir al relato las dosis necesarias para conseguir que fuera atractivo a sus lectores contemporáneos.

La primera parte del libro explica el contexto social en el que nace Oroonoko, África, una parte del planeta que Behn no conoce, pero que le sirve para describir la identidad del protagonista, cómo se vivía en ese territorio, cuáles eran las costumbres, o por qué se capturaban los esclavos. También se relatan las vicisitudes que llevan a Oroonoko, por medio de un engaño, a terminar en manos de unos negreros.

La segunda parte de la novela transcurre en Surinam, donde ya hemos señalado que vivió la autora. De esta forma puede describir el paisaje (como veremos más adelante que hace también Aurora Bertrana) y la convivencia entre colonizadores (ingleses y holandeses, con diferencias entre ellos), los colonizados y los esclavos. En el prólogo de la traducción al catalán, Metzger (1992) ya nos avisa de que, en el retrato de Behn, los “gobernadores coloniales creen en la fuerza suprema de la ley que deja de lado la moralidad” (Metzger, 1992, p. 13).

En el libro se relata una revuelta fallida de esclavos, que podemos relacionar con el concepto de subversión contra el poder establecido. No son los esclavos quienes tienen la voz y a quienes se les permite narrar su insurrección, sino que llegamos a conocer lo que ocurrió a través de la propia Behn, quien, en un momento del libro, afirma que si no hubiera sido por una mujer, y recalca una mujer como ella, la historia no se habría conocido. Una voz empoderada que habla y evoca la realidad de otros subalternos.

La ideología dominante del momento permite que se pueda esclavizar a las personas no cristianas (“and of whom they could not make a slave, because a Christian” (Behn, 1992, p. 115), ya que a los no cristianos se les considera carentes de valores éticos o morales. En varios pasajes de la obra relata la vida de los esclavos (“for every family has their land apart, on which, at their leisure times, they breed all eatable things”) (ibidem, p. 69) e intenta demostrar la teoría contraria. Según Behn son los esclavizadores y los colonizadores quienes son crueles, mentirosos y vengativos. Explica que los colonizadores que habitan Surinam son “rogues and renegades, that have abandoned their own countries for rapine, murders, theft, and villainies” (Behn, 1992, p. 126).

Oronooko encarna sin duda el perfil de hombre traducido que define Rushdie, ya que uno de los valores que le atribuye Behn es la capacidad de aprender lenguas. La autora explica incluso por qué Oronooko habla francés y alemán, unas lenguas que le permiten presentarse con una determinada identidad y sostener el mensaje de que tiene condición de humano, según los cánones occidentales del momento, es decir, le permiten traducirse en el sentido de Rushdie.

Behn, gracias a Oronooko, puede presentar a los esclavos como personas de palabra. Dice de Oronooko:

I have often seen and conversed with this great man, and been a witness to many of his mighty actions; and do assure my reader, the most illustrious courts could not have produced a braver man, both for greatness of courage and mind, a judgement more solid, a wit more quick, and a conversation more sweet and diverting. (Behn, 1992, p. 115)

O bien que “he had nothing of barbarity in his nature, but in all points addressed himself as if his education had been in some European court” (Behn, 1992, p. 80).

De esta manera consigue romper con el concepto del extranjero degenerado cuando explica que esclavos y colonizados:

They are extreme modest and bashful, very shy, and nice of being touched. And though they are all thus naked, if one lives forever among 'em there is not to be seen an undecent action, or glance: and being continually used to see one another so unadorned, so like our first parents before the Fall, it seems as if they had no wishes, there being nothing to heighten curiosity; but all you can see, you see at once, and every moment see; and where there is no novelty, there can be no curiosity (Behn, 1992, p. 75).

De una forma similar también revela cómo iban vestidos los europeos y realiza un retrato claro de sí misma:

They were all naked; and we were dressed, so as is most commode for the hot countries, very glittering and rich; so that we appeared extremely fine: my own hair was cut short, and I had a taffety cap, with black feathers on my head; my brother was in a stuff-suit, with silver loops and buttons, and abundance of green ribbon. (Behn, 1992, p. 120)

En Oronooko también podemos leer las diferencias que la autora presencia entre el pueblo conquistado y el dominador:

But before I give you the story of this gallant slave, 'tis fit I tell you the manner of bringing them to these new colonies; those they make use of there not being

natives of the place: for those we live with in perfect amity, without daring to command'em; but, on the contrary, caress'em with all the brotherly and friendly affection in the world. (Behn, 1992, p. 75)

De todas maneras, al cabo de unas páginas explica con mayor detalle la razón de esta cordialidad:

With these people, as I said, we live in perfect tranquillity and good understanding, as it behoves us to do; they knowing all the places where to seek the best food of the country, and the means of getting it; and for very small and unvaluable trifles, supply us with that 'tis impossible for us to get. (Behn, 1992, p. 77)

Y más adelante (84) ya concreta que:

About this time we were in many mortal fears about some disputes the English had with the Indians; so that we could scarce trust ourselves, without great numbers, to go to any Indian towns or place where they abode, for fear they should fall upon us, as they did immediately after my coming away. (Behn, 1992, p. 120)

En el libro vemos la mirada desde fuera, la mirada de la sociedad dominante corrompida, que es uno de los objetivos de la obra, que sobre todo quiere entretener, recordémoslo, y la prologuista de la traducción al catalán señala que resulta en: "la antítesis entre el hombre natural e inocente y el hombre civilizado corrupto un tema común en el Renacimiento" (Metzger, 2017, p. 9). Por esa razón "los gobernadores coloniales creen en la fuerza suprema de la ley que deja de lado la moralidad" (Metzger, 2017, p. 13).

El libro nos relata un espacio multicultural, y no intercultural, donde los subalternos no hablan sino gracias a una voz de una integrante del grupo de los colonizadores, Behn, que asegura, como hemos visto, que la figura de Oroonoko habría desaparecido si ella, una voz femenina, no reivindicara su figura con este libro: "*I hope, the reputation of my pen is considerable enough to make his glorious name to survive all the ages*" (Behn, 1992, p. 120). De esta forma se nos revela también el objetivo de Behn de reivindicar su voz feminista en un mundo de hombres.

El espacio multicultural se presenta de diversas formas como hemos señalado, pero también desde el punto de vista lingüístico. En el libro aparecen algunas expresiones en la lengua propia del país "*tepeeme*" (Behn, 1992, p. 120), "*amora tiguamy*" (Behn, 1992, p. 122), "*peeie*" (Behn, 1992, pp. 122-123).

Jonathan Swift (1667-1745)

Contemporáneo de Aphra Behn y totalmente contrario al colonialismo, Swift escribe *Gulliver's Travels* con la intención de dar proyección a su punto de vista, tal como deja claro al final del libro:

But, instead of proposals for conquering that magnanimous nation, I rather wish they [los pueblos colonizados] were in a capacity, or disposition, to send a sufficient number of their inhabitants for civilizing Europe, by teaching us the first principles of honour, justice, truth, temperance, public spirit, fortitude, chastity, friendship, benevolence, and fidelity. (Swift, 1774, p. 255)

Swift intenta pues, al igual que Behn, transformar la ideología dominante y el relato plenamente aceptado de la necesidad de llevar la cultura y la civilización que tiene el imperio inglés. Y así lo afirma en la siguiente frase: "I write for the noblest end, to inform and instruct mankind" (Swift, 1774, p. 273).

Se ha incluido esta obra en el presente artículo porque, además de contener instancias de multilingüismo, ya que los diversos mundos a los que viaja Swift utilizan lenguas diferentes, la voz de los dominados, de los subalternos, está una vez más mediada por la narración de Swift. Ya en el capítulo II manifiesta que Gulliver tuvo que aprender las lenguas de los mundos que visitó a través de los profesores que ponen a su disposición. Aunque se pueda esgrimir que los personajes de Swift no son reales, sirven de medio para comunicar las ideas del autor. De esta forma, se convierten también ellos en subalternos a quienes se les confiere una voz mediada, que deberá ser traducida para que los lectores del texto original puedan entender cuáles son sus representaciones sociales. En este caso, a diferencia de Behn, es el "occidental instruido" quien proporciona la voz al "otro".

¿Pero quién era Jonathan Swift? ¿Por qué se opone al poder con esta determinación? Sabemos que había nacido en Dublín, en el seno de una familia vinculada a la iglesia anglicana, se ordenó en 1694 y fue nombrado decano de la catedral de San Patricio de Dublín. También intervino en política, primero como liberal y más adelante formando parte del partido conservador.

Quizás la siguiente nota nos puede ayudar a entender las dos caras de un autor que formó parte del poder establecido y que, sin embargo, se enfrentó a él:

He had been raised up and cast down. He had transcended his humble origins, literally to walk beside the monarch, to give advice and direction to those in power, and then to fall from grace. In Ireland he had gone through a similar transition, raising himself to a remarkable public acclaim and reverence from a position near

to vilification. The vanity of human ambition is the object of Swift's satire just as it is part of his experience. (Arnold, 1999. p. 36)

Actualmente, en la mayoría de los países se reconoce este libro como una novela de aventuras de la que se han realizado múltiples versiones para niños. Hay que subrayar que a Swift no le gustaban las novelas de viajes y aventuras, que tan de moda estaban en el momento de la publicación y, precisamente, su objetivo era hacer burla de ello. Pero la historia literaria le juega una mala pasada y consigue censurar la novela, ya que se le cambia el objetivo y sólo se le permite ser como una historia de aventuras, que muy pronto se convierte en unas narraciones de aventuras para niños, y se borra cualquier reminiscencia a la voluntad que Swift tenía de reformar el mundo. Y todavía debemos referirnos a la censura de las propias narraciones. Es bien conocido que Gulliver vivió en un país de gigantes y en un país de enanos, pero quizás la historia del mundo que dominan los caballos no es tan conocida. En esta narración, los yahús, unos seres que se parecen mucho a los humanos, son descritos como criaturas salvajes, inmundas y de costumbres degeneradas. En cuanto a los viajes de Gulliver a Laputa, Lagado, Maldonada, Glubbudubdrib y Lunagg, podemos añadir que incluso se han publicado y reproducido mucho menos.

En su objetivo por condenar la colonización, en el siguiente párrafo Swift deja claro cómo se conseguía subyugar las tierras que visitaban por primera vez los barcos europeos:

But I had another reason, which made me less forward to enlarge his majesty's dominions by my discoveries. To say the truth, I had conceived a few scruples with relation to the distributive justice of princes upon those occasions. For instance, a crew of pirates are driven by a storm they know not whither; at length a boy discovers land from the topmast; they go on shore to rob and plunder, they see a harmless people, are entertained with kindness; they give the country a new name; they take formal possession of it for their king; they set up a rotten plank, or a stone, for a memorial; they murder two or three dozen of the natives, bring away a couple more, by force, for a sample; return home, and get their pardon. Here commences a new dominion acquired with a title by divine right. Ships are sent with the first opportunity; the natives driven out or destroyed; their princes tortured to discover their gold; a free license given to all acts of inhumanity and lust, the earth reeking with the blood of its inhabitants: and this execrable crew of butchers, employed in so pious an expedition, is a modern colony, sent to convert and civilize an idolatrous and barbarous people! (Swift, 1774, p. 256)

Resulta interesante observar los distintos niveles de censura que ha vivido la obra. Como una premonición escribe:

I am not a little pleased that this work of mine can possibly meet with no censors: for what objections can be made against a writer, who relates only plain facts, that happened in such distant countries, where we have not the least interest, with respect either to trade or negotiations? I have carefully avoided every fault with which common writers of travels are often too justly charged.
(Swift, 1774, p. 254)

Lo cierto es que previendo lo que puede suceder tras la publicación del libro, en un primer momento no lo firma y además indica que se trata de un documento anónimo que ha llegado a sus manos, una fórmula que le permite distanciarse de las ideas que se incluyen. Como no era el primer libro que Swift no firmaba o escribía con seudónimo, pronto se le relaciona con Gulliver. Por ello, en la segunda edición, introduce a un nuevo personaje, Sympson, a quien Gulliver acusa de haber sido poco cuidadoso con el manuscrito que le había cedido.

Las distintas instancias de censura que ha sufrido la obra muestran como la ideología dominante en Europa ha logrado acallar aquellas voces disidentes que se muestran contrarias a la desigualdad. Swift refleja en sus páginas el deseo de una sociedad más justa e igualitaria, y condena el concepto de orientalismo que se expande en ese momento.

Aurora Bertrana (1892-1974)

Con Aurora Bertrana nos acercamos a nuestro siglo y a la mirada particular realizada desde una perspectiva distinta a las dos obras analizadas anteriormente. Cuando Aurora Bertrana llega a Tahití, la colonización se ha completado y se ha creado un nuevo orden entre los distintos grupos que habitan las islas. Seguimos sin poder hablar de interculturalidad, ya que en el libro vemos reflejada la voluntad de los colonizadores de utilizar todo aquello propio de las islas que les resulta apetecible, mientras que, por otro lado, Bertrana relata cómo la colonización ha desmantelado las formas habituales de convivencia de la zona conquistada.

Aurora Bertrana fue una mujer singular en su época y empezó viviendo de la música, porque su padre, también un reputado escritor en catalán, no quería que su hija se dedicara a la literatura, y se ganó la vida en un primer momento tocando en el “trío de señoritas” que debutó el 1 de diciembre de 1924 en un hotel de Chamonix. Tocaban valeses, foxtrots, one-step, tangos, y también cantaban blues, siempre en inglés, además de un género que en ese momento no formaba parte del canon musical, el jazz.

Junto con *Paraïsos Oceànics*, el tema del colonialismo y la esclavitud también están presentes en otras obras de Bertrana como, por ejemplo, *El Marroc sensual i fanàtic*, país donde viajó por su cuenta.

Aurora Bertrana vive en Tahití tres años entre 1926-1930, acompañando a su marido, el ingeniero eléctrico francés Denys Choffat, de quien se separará durante la Guerra Civil Española. Estos años le permiten esbozar *Paradisos Oceànics*, un libro de viajes en el que se detalla, entre otros elementos, el paisaje de las islas del Pacífico Sur, de igual manera como lo había hecho anteriormente Behn. De esta forma, el lector vive las aventuras del descubrimiento de Bertrana como si participara asimismo en el viaje. Bertrana relata con exquisitez y pormenores los viajes en barco que le permitirán recorrer las diversas islas del archipiélago. Gracias a sus relatos, el lector vive de primera mano las tormentas que persiguen el barco y, con ella, nos maravillamos de los paisajes que nunca hemos visto. Cabe decir que en los años en que Bertrana publica sus relatos, los libros de viajes eran la única forma de conocer lugares lejanos para la mayoría de los que la podían leer en catalán.

Aunque tres siglos separan a Bertrana de Behn, seguía sorprendiendo a principios del siglo XX que ambas, dos mujeres, hablaran sin eufemismos de la belleza masculina: “Yo admiro su pelo rizado, sus dientes blancos, la fuerza de sus brazos, el color de su piel y encuentro a estos bravos marineros más dignos del amor caprichoso de ciertas modernas que los estúpidos negros de jazz histéricos del ritmo, ebrios de sensual de bestialidad” (Bertrana, 2017, p. 223).³

En el párrafo anterior podemos leer la comparación que realiza entre los nativos de Tahití y los músicos negros que se dedicaban al jazz. La hallamos, pues, presta a reproducir los valores de la ideología dominante de su época que menospreciaba lo que no fuera la raza blanca.

Así mismo, la autora presenta en el párrafo siguiente su punto de vista sobre los mestizos, fruto de la colonización:

Lleva la goleta a un viejo capitán pomotú hijo de un oficial inglés y de una mujer indígena. El toro marino ha heredado de la madre el color de tierra cocida de la piel, el amor al pescado crudo, y esa austera melancolía de las islas bajas. De su padre ha heredado la nobleza del gesto y la fría cortesía de las razas del Norte. (Bertrana, 2017, p. 217)

³ Las traducciones del catalán al español son de la autora del artículo si no se indica de otra forma.

A pesar de que nunca deja de situarse ideológicamente demasiado lejos del grupo al que pertenece, Bertrana se muestra crítica con la colonización y la explotación sexual femenina que conlleva. En la narración *El correu de Califòrnia* nos retrata la transformación que vive Papeete, la capital de Tahití, el día que llega el transatlántico que conmueve a toda la población. Explica que europeos y americanos “somos impotentes contra el tóxico de las ciudades europeas o americanas, lo llevamos en la sangre como un microbio hereditario, y no pensamos qué allí, detrás de nosotros, la selva solitaria es todo un mundo cerrado rebosante de frutos y de agua pura, de belleza y de serenidad” (Bertrana, 2017, p. 43) y narra la expectación que crea la llegada del barco de la manera siguiente:

–¡El correo! – gritan inquietas las pequeñas damiselas de la puesta;
 –¡El correo! – pronuncian alegres y maliciosos los chóferes;
 –¡El correo! – susurra un funcionario ambicioso;
 –¡El correo! – murmura fregándose las manos el propietario del Tony's Bar, rodeado de peppermint y de whisky;
 –¡El correo! – suspira una mestiza aficionada a los oficiales de marina.
 (Bertrana, 2017, p. 43)

El tema de la prostitución infantil es recurrente en *Paradisos artificials*. Y así aparece descrita en la misma narración durante el tiempo en que el barco del correo llega a la capital.

En *Un barri xinès en una ciutat oceànica* se aborda el tema del consumo de opio y de las timbas y los juegos de cartas organizados en los barrios habitados mayoritariamente por chinos. Esta comunidad aparece en varios relatos. En la misma narración se refiere a ellos y a sus tiendas de la siguiente forma: “una tienda de chino, la más misteriosa, y contentaos con un pan mal cocido y con un puñado de fruta” (Bertrana, 2017, p. 45).

La sociedad de Tahití de ese momento se nos ofrece deslavazada, con las comunidades que interaccionan poco y, normalmente solo para conseguir los unos de los otros aquello que desean: mujeres nativas los hombres blancos, comestibles y bebidas que los miembros de cada grupo no pueden obtener de otra forma; en el fondo, una forma de supervivencia que solo es posible si se siguen las nuevas normas escritas y no escritas.

En “Bora Bora” muestra otra forma de “mestizaje”, la de las costumbres que se han ido moldeando ante la presencia del otro

El menú se compone de pescado crudo con zumo de limón, raíces de taroa. Los polinesios se comen las hojas tiernas como si se tratara de un gran manjar. Las raíces cocidas en el horno canak constituyen una comida vulgarísima. Hay

lugares donde los indígenas se nutren principalmente de esta planta y *corn beef*. Para beber tenemos agua de coco y cerveza. (Bertrana, 2017, p. 224)

También está presente en el recopilatorio de narraciones la voz mediada de los subalternos, la visión externa de cómo es la vida en Tahití y una multiculturalidad que cuando se convierte en hibridez no tiene buenas consecuencias.

De las palabras de los subalternos, nos quedan solo algunas expresiones desperdigadas a lo largo del libro. En “Bora Bora” es donde más presente se hallan, junto a sus traducciones, quizás porque se convierten en un recurso narrativo para avisar al lector de que esta isla se halla aún fuera del circuito de visitas en ese momento.

En “Fantasmes réels” narra la suerte de los descendientes de aquellos que gozaban del poder en el Tahití precolonial:

El primer paso hacia la decadencia política de Tahití no lo dieron los tahitianos, sino los navegantes ardidados que pisaron la isla deliciosa por primera vez: Wallis, Cook, Bougainville... [...] Llevados por una especie de barco fantasma “grande como una isla”, explican las crónicas locales. Algunos jefes de tribu, celosos de la tierra y de la raza, los recibieron hostilmente. Otros, en cambio, aceptaron y saborearon los licores ofrecidos por los navegantes, y las sensuales polinesias no se hicieron de rogar para entregarse a los hombres blancos. La pura y orgullosa raza de guerreros comienza aquí su declive: por el amor y por el vino. (Bertrana, 2017, p. 65)

Y un poco más adelante arremete en contra de la religión a la que fueron sometidos: “Pomaré II (1782-1821) se convirtió al cristianismo, y fue bautizado en 1819. Naturalmente, los dioses lo abandonaron” (Bertrana, 2017, p. 67).

Para terminar señalando su final y, junto con el de ellos, el de una forma de vida que ha desaparecido:

Pomaré V el último rey de Tahití (ya casi no lo era, de rey) firmó su abdicación y entregó Tahití a Francia a cambio de unas botellas de champán. [...] Han pasado 47 años, y los descendientes de los Pomarè viven todavía. Son dos fantasmas languidecidos, olvidados. La reina Marau, princesa divorciada de Pomarè V, y el príncipe Hinoi Pomarè. (Bertrana, 2017, p. 69)

Raras veces oímos a los tahitianos hablar directamente en el libro de Bertrana; sus voces son siempre las de los subalternos y solo consiguen alcanzar al lector a través de la mirada externa de la autora, que nunca deja de posicionarse, en todos los sentidos, de manera valiente.

Conclusiones

El objetivo de este trabajo era presentar tres libros, que fueron escritos con la voluntad de subvertir la ideología dominante en el momento de su publicación, para analizar su relación con los conceptos de dominación, orientalismo, traducción, espacios terceros y voces subalternas. Al mismo tiempo, este artículo pretendía sacar del olvido a Behn, recordar que Swift tenía unas intenciones distintas de las que le reconocemos en este momento, y presentar a Bertrana como la narradora de la decadencia de un pueblo sometido a la colonización. En su momento, estas publicaciones querían dar a conocer el punto de vista de los autores estudiados sobre la colonización y la esclavitud.

Por un lado, Behn y Bertrana presentan los paisajes donde tiene lugar la narración para causar el asombro de sus lectores contemporáneos, y para que, junto con ellas, descubrieran unos paisajes a los que difícilmente viajarían y vivieran unas aventuras que no estaban a su alcance. Se trata una vez más de usar las convenciones del orientalismo para atraer a los lectores. Aunque mayoritariamente las afirmaciones que contienen estos libros sean contrarias a la esclavitud y la colonización, ambas autoras enraízan sus textos en afirmaciones propias del mundo occidental de donde provienen, en las cuales sus personajes son evaluados a partir de los valores occidentales.

Para lograr el objetivo de ser leídos, ninguno de los tres autores llegó a subvertir completamente el statu quo de sus épocas y las voces que consienten a los subalternos se hallan siempre mediadas por ellos mismos. Podríamos decir que utilizan las mismas herramientas que más tarde utilizará el poscolonialismo. Con estas voces se configura el multilingüismo, y se crea multiculturalidad con el fin de hacer creíbles las historias, aunque en los tres casos los autores defienden de una forma clara sus convicciones. De todas formas, nace de la propia narración la creación de unos espacios terceros, donde los habitantes solo consiguen hacer llegar sus voces mediadas a través de los autores. Se convierten en personas traducidas, en el sentido que Salman Rushdie le da al término.

Swift utiliza el recurso de la autocensura para conseguir publicar unas narraciones basadas en unos valores que en ese momento no eran los propios de la ideología dominante. La diferencia entre Swift y Behn o Bertrana es que Swift no relata lo que vive, sino que inventa unos mundos que le sirven para explicar qué no le gusta y qué quiere denunciar: la colonización. En el contexto real, la colonización convierte en espacios terceros los lugares del planeta descritos por Behn y Bertrana

sin que sus habitantes tengan la posibilidad de escapar de ese destino, tampoco en el mundo de la ficción.

Bibliografía

- Azim, F. (1993). *The Colonial Rise of the Novel*. London: Routledge.
- Bertrana, A. (2017). *Paradisos Oceàrics*. Jenny Díaz, traductora de las narraciones en lengua española. España: Rata.
- Behn, A. (1992). *Oroonoko, the Rover and Other Works*; Edited with an introduction and notes by Janet Todd. New York: Penguin Books.
- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. London and New York: Routledge.
- Bruce, A. (1999). *Swift: an illustrated life*. Dublin: Lilliput Press.
- Cronin, M. (2003). *Translation and Globalization*. London and New York: Routledge.
- Hugues, D. & Todd, J. (2004). *The Cambridge companion to Aphra Behn*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Metzger, L. (2017). "Prólogo" a Behn, Aphra. *Oroonoko, the Rover and Other Works* (1992) Edited with an introduction and notes by Janet Todd. New York: Penguin Books.
- Rushdie, S. (1981). *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*. London: Granta Books.
- Rushdie, S. (2006). "A translated man". *The Guardian* [A translated man | Books | The Guardian](#). Acessado em 19/07/2022.
- Spivak, G. (1988). "Can the Subaltern Speak?". En Grossberg, L. & Nelson, C. (org.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press; Basingstoke: Macmillan, pp. 271-313.
- Said, E. W. (1993). *Culture and Imperialism*. New York. Random House.
- Said, E. W. (2003). *Orientalism*. Penguin Classics.
- Swift, J. (1774). *Gulliver's Travels*. Edinburg: John Donaldson.

Juan Goytisolo con Edward Said: Por una tra(d)ición recomenzada

Max Hidalgo Nácher¹

Resumen: Juan Goytisolo ha sido uno de los escritores que más ha hecho, en el siglo XX, por abrir la historiografía y la literatura nacional a corrientes que exceden la estrechez de un marco esencialista y tradicionalista en el cual no es difícil detectar herencias nacional-católicas y franquistas, pero también provenientes del pasado imperial español y del mito que lo constituye. Este ensayo aborda un cierre, emparentado tradicionalmente, y muchas veces hasta nuestros días, con el discurso del Hispanismo, a partir del trabajo historiográfico y literario llevado a cabo por Goytisolo. Para ello, nos apoyaremos parcialmente en algunas reflexiones de Edward Said, e indicaremos algunas analogías, tal como señala Sebastiaan Faber, entre Hispanismo y Orientalismo.

Palabras clave: Juan Goytisolo; Edward Said; Orientalismo; Hispanismo; Mito.

JUAN GOYTISOLO WITH EDWARD SAID: FOR A RESTARTED TRA(D)ITION

Abstract: Juan Goytisolo has been one of the most famous writers, in the 20th century, for opening historiography and national literature to currents that exceed the narrowness of an essentialist and traditionalist framework in which it is not difficult to detect national-Catholic and Francoists, but also from the Spanish imperial past and the myth that constituted it. This essay addresses a close, traditionally related, and many times until our days, with the discourse of Hispanism, from the historiographical and literary work carried out by Goytisolo. For that, we will rely partially on some reflections of Edward Said, and we will indicate some analogies, as Sebastiaan Faber shows, between Hispanism and Orientalism.

Keywords: Juan Goytisolo; Edward Said; Orientalism; Hispanicism; Myth.

Así Conrad es capaz de superar sus propias tendencias imperialistas, mientras que sus herederos apenas tienen excusas para justificar las suyas, frecuentemente soterradas e irreflexivas. Éste no es sólo un problema de aquellos occidentales que no experimenten excesiva

¹ Profesor de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en la Universitat de Barcelona y profesor visitante de la École Normale Supérieure. Miembro del Grupo de Estudios Exilio Literario (GEXEL). <https://orcid.org/0000-0001-8587-8995>; E-mail: maxhidalgo@ub.edu.

simpatía por o comprensión de las culturas extranjeras. Después de todo, algunos creadores e intelectuales han cruzado la línea: Jean Genet, Basil Davidson, Albert Memmi, Juan Goytisolo y otros
Edward Said

Edward Said afirmaba en su introducción a *Cultura e imperialismo* que Juan Goytisolo fue uno de esos raros intelectuales occidentales que cruzaron la línea para renegar de la herencia imperial y colonial que les era propia. Goytisolo, quien pensó su propia obra desde mediados de los años sesenta como una traición a los discursos y a las formas de vida que constituirían el espacio coagulado de un mito opresivo, el mito de España, fue uno de los responsables de la difusión de la obra del intelectual palestino en español y, especialmente, en España, al promover la publicación de *Orientalismo* en Libertarias/Prodhuvi en 1990, “en una discreta colección que entonces dirigía y cuya difusión era escasa, por no decir nula” (Goytisolo, 2002, p. 12), y al prologar en 2002 su reedición.

En este artículo pretendo empezar a delinear lo que podría ser una lectura de Goytisolo a la luz de Said, dirigida a la comprensión y a la crítica de la herencia colonial que impregnaría gran parte de la historiografía española. Escribía Said: “La idea subyacente a la historia literaria europea u occidental o a otras producciones de literatura comparada es esencialmente idealista y, de un modo asistemático, hegeliana” (Said, 1996, p. 96). La concepción idealista, continuista y finalista de la historia penetra, sin duda, la historiografía española a través, especialmente, de la herencia de Menéndez Pelayo y del franquismo. En lo que sigue, me preguntaré por el cierre discursivo de ese espacio y por sus efectos en nuestras actuales prácticas críticas e historiográficas, así como por la posibilidad de tramar relatos y de rescatar historias que nos obliguen a replantear los corpus, discursos y problemas con los que trabajamos.

Comienzos

Hasta los años sesenta, Goytisolo sostuvo un proyecto literario de raigambre realista que enraizaba en una concepción nacional-popular de la literatura. Ahora bien, desde entonces, el escritor barcelonés romperá no sólo con lo que en *España y los españoles* designará como *el mito de España*, sino también con sus orígenes burgueses y las formas de vida heredadas. Podemos preguntarnos hasta qué punto esa transformación estuvo ligada, por lo menos en

parte, a su contacto con la cultura árabe. Pues, como afirma el propio Goytisolo, desde que empezó a interesarse por ella a comienzos de los años sesenta, ésta transformó su “vida y escritura”. Vale la pena citar sus palabras: “La curiosidad que a primeros de los sesenta me azuzó al tema árabe fue ante todo humana, no cultural ni libresca: instalado en Francia en plena guerra de Argelia, viví en París el horror cotidiano de la persecución racial, humillaciones, *ratonnades*, asesinatos impunes de la policía” (Goytisolo, 2007, p. 893). Tras esa transformación, y desde la segunda mitad de los años sesenta, Goytisolo se aventurará en una experiencia corporal y transgresiva de la literatura a partir de una experiencia textual de la disidencia. Escribía al respecto Guillermo Cabrera Infante en una carta del 17 de septiembre de 1978 a Danubio Torres Fierro:

Goytisolo ha demostrado cómo un escritor naturalista (en el mejor de los casos) o realista socialista muy menor puede crecer hasta convertirse en un escritor de los más interesantes que ha dado España en la segunda mitad del siglo. Verdad que no son muchos, pero por ejemplo su busca de una idoneidad expresiva más que un interés por agradar o contar, es ejemplar [...]. Es encomiable cómo se ha entregado a la tarea de ser el lenguaje de la conciencia (mala conciencia) española con absoluta devoción. (Infante, AM 2008-51, B1, F9, Princeton Archive)

Así, ese nuevo *comienzo* de Goytisolo aparecerá eminentemente bajo la forma de la ruptura y la liberación del origen. Escribía Said en *Beginnings*: “*That beginning is basically an activity which ultimately implies return and repetition rather than simple linear accomplishment, that beginning and beginning-again are historical whereas origins are divine [...]. In short, beginning is making or producing difference*” (Said, 1975, p. XIII). Ese cambio de registro es el que está en juego en la crítica profana y secular de Goytisolo, quien buscará, en lo que no dejará de ser un trabajo arqueológico, romper con la herencia de un origen mítico a partir de unos comienzos que, como recordaba Foucault leyendo a Nietzsche, por fuerza han de ser modestos o tanteantes (Foucault, 1991, p.10).

Althusser, por su parte, se refería en otro texto, en el que pensaba la posibilidad de una historia que registrara, también, los acontecimientos discursivos, a algunos nacimientos inesperados en el siglo XIX: comienzos que transgreden el orden discursivo e institucional y la estricta lógica causal, haciendo posible la novedad en la historia: la posibilidad efectiva de que algo *comience* en la historia².

² “En el curso del siglo XIX, por lo que sé, nacieron dos o tres niños a quienes no se esperaba: Marx, Nietzsche, Freud [...]. Un hijo sin padre es algo que la Razón Occidental hace pagar muy caro. Marx,

Said, desde otro lugar, mostraba de manera convincente cómo en nuestro tiempo ya no cabe remitir a la tradición como un principio autoritario de legitimación:

I have so far tried to show that when the modern literary critic begins to write he cannot sustain himself at all well in a dynastic tradition. For not only is this tradition foreign to him by training and circumstance, but its repudiation is also the intention, the subject matter, and the method of most modern literature. He must therefore undertake his work with initiative. He, too, must seek a more suitable point of departure, a different topos, for his study. I have been hinting very broadly that such a topos is the "beginning" or "beginnings", which presents a problem at once more precise and more exigent than does the "New". Beginnings inaugurate a deliberately other production of meaning—a gentile (as opposed to a sacred) one. It is "other" because, in writing, this gentile production claims a status alongside other works: it is another work, rather than one in a line of descent from X or Y. Beginnings, as I treat them, intend this difference, they are its first instance: they make a way along the road. (Said, 1975, p. 13)

Entrar en el nuevo espacio discursivo que propone Said obliga a pasar de la filiación a la afiliación (Said, 1983), de una *relación dinástica* a otra basada en la *adyacencia* (Said, 1975, p. 10). A partir de ello cabe entender cómo Goytisolo estaba proponiendo con sus nuevas escrituras, desde mediados de los sesenta, un nuevo comienzo que rompiera con la pregnancia mítica del origen. Para lo cual contará con el ejemplo y la complicidad, entre otros, de Américo Castro, quien le precede en esa "tarea mitoclasta" (Goytisolo, 1997, p. 12)³. El mito combatido por ambos a lo largo de su obra será estudiado por Goytisolo en 1969 en *Spanien und die Spanier* (Lucerna y Frankfurt, Verlag C. Bucher). En su correspondencia con Américo Castro, éste le da acuse de recibo del "espléndido volumen" (p. 89) en alemán desde Madrid el 15 de noviembre de 1969, y escribe al final de la carta: "Su libro, por vez primera, sitúa el problema español en el centro de Europa, y es gran cosa que haya salido primero en alemán, *"in einer überhaupt wissenschaftlichen Sprache"* (Castro, 1997, p. 92). Lo que no le impedirá preguntarle en su siguiente carta: "¿Va a salir en otras

Nietzsche y Freud debieron pagar el precio, a veces atroz, de la supervivencia: precio contabilizado en exclusiones, condenaciones, injurias, miserias, hambre y muertes, o locura" (Althusser, 1970, p. 58).

³ En *Los españoles: cómo llegaron a serlo* (Madrid, Taurus, 1965), afirmaba Américo Castro, tras referirse a los "muros de apasionados prejuicios" con el "espesor de siete siglos" (p. 7) que caerían sobre la cultura y la historiografía española: "Algunas brechas han sido ya abiertas. Mas hay que insistir, si los españoles han de hacerse con la imagen de sí mismos, tan velada hoy como lo que fue escrito en un remotísimo palimpsesto. Saber quién se ha sido (sin confundir la existencia propia con la de los tatarabuelos), equivale a saber con qué se cuenta al ir a poner la proa hacia el futuro" (p. 8). Esa relación entre pasado y porvenir es la que guía la lectura de Goytisolo, ligada, en ese sentido, a una *historia crítica* en el sentido nietzscheano del término, es decir: una historia al servicio de la vida.

lenguas, francés o inglés? Porque el alemán se lee poco en España” (Castro, 1997, p. 94). *España y los españoles*, sin embargo, tardaría diez años en publicarse en el país que estudiaba, retenido precisamente por las fuerzas que intentaba combatir. Ya le decía Américo Castro en su carta del 15 de noviembre de 1969: “Los mitoclastas tenemos ante nosotros una tarea ingente” (Castro, 1997, p. 92).

La consistencia de ese mito, que impregna la historiografía nacional, hace que la historia de España se haya construido muchas veces, y hasta nuestros días, a partir no sólo de inexactitudes, sino también de mentiras. Escribía Goytisolo en su presentación del liberal exiliado José María Blanco White, entonces prácticamente un desconocido en su país natal: “En España no sólo se heredan propiedades y bienes; de generación en generación se transmiten, igualmente, criterios y juicios y, con honrosas excepciones, los historiadores y ensayistas del país siguen viviendo aun hoy, en lo que a Blanco concierne, de las dudosas rentas del señor Menéndez” (Goytisolo, 2007, p. 363)⁴.

El discurso del Hispanismo constituye, en el campo crítico e historiográfico, la figura de ese cierre disciplinario. Escribía al respecto Sebastiaan Faber desde los Estados Unidos: “*The concept of Hispanism, then, can be used like Said’s notion of Orientalism as the whole of the discourse on Spain—academic and nonacademic, textual and visual. And, like Orientalism, Hispanist discourse carries an unmistakably imperialist charge*” (Faber, 2008, p. 9)⁵. Y ya Barry Jordan escribía en 1989: “*In Britain and elsewhere, there seems to be a strong temptation to evoke the ‘Hispanic World’ as if it were actually there in a pure, unproblematic way*” (Jordan, 1990, p.74). Ese espacio discursivo, con toda su carga imperial, estaría afectado de un cierre que, como tal, no se reconoce a sí mismo, y por eso – a pesar de las denegaciones verbales – no deja de generar sus efectos, los cuales se concretan, en última instancia, en las dificultades de leer las huellas de la diferencia en la propia historia, reducida a Mito. Ante ello, Goytisolo propone, en lo que concierne a la historiografía, llevar a cabo un trabajo arqueológico de rescate (que implica tanto la incorporación de autores olvidados como la relectura de obras canónicas) al tiempo que pone en duda el discurso historiográfico oficial que hace posible ese estado de cosas.

⁴ Este libro se publicó en Buenos Aires en 1972 y en España solo en 1974.

⁵ Añade Faber: “*Hispanist discourse within the Spanish-speaking world exercises a residual, but still powerful, Castilian imperialism vis-à-vis other Iberian nationalities (Catalonia, the Basque Country, Galicia), as well as Latin America*” (2008, p. 9).

Rescate del archivo y de las tradiciones negadas

Si recurrimos al archivo cultural, empezaremos a releerlo, no de modo unívoco sino en contrapunto, con una simultánea conciencia de la historia metropolitana y a la vez de las otras historias.
Edward Said

Escribía Foucault en *La arqueología del saber* (1969),

la description de l'archive déploie ses possibilités (et la maîtrise de ses possibilités) à partir des discours qui viennent de cesser justement d'être les nôtres; son seuil d'existence est instauré par la coupure qui nous sépare de ce que nous ne pouvons plus dire, et de ce qui tombe hors de notre pratique discursive; elle commence avec le dehors de notre propre langage; son lieu, c'est l'écart de nos propres pratiques discursives. En ce sens elle vaut pour notre diagnostic. (Foucault, 1969, p. 172)

Como es sabido, y el propio Said consigna, *Orientalismo* tiene una de sus condiciones de posibilidad en la teoría del discurso que Foucault desplegara en *Las palabras y las cosas* (1966) y sobre la que vuelve reflexivamente, para fundamentarla, en el libro de 1969 recién citado. Como indica esa cita, el gesto arqueológico por el que se describe el archivo pone en juego un sistema de diferencias que, antes que nada, diferencia a quien lo pone en práctica del espacio discursivo que su acto delimita; de ese modo, la investigación arqueológica no busca detectar un comienzo sino que, en los términos del propio Said, sería un comienzo ella misma⁶. Y, para promoverlo, Goytisolo se dotará de aliados. Su aliado

⁶ No está de más comparar la continuación del anterior fragmento citado de Foucault, del que vuelvo a transcribir la última frase, con las reflexiones de Said en la p. XIII de *Beginnings*, referidas en la nota número 7 de mi texto. Escribe Foucault en un momento clave de *L'archéologie du savoir*: "*En ce sens elle [la description de l'archive, l'archéologie] vaut pour notre diagnostic. Non point parce qu'elle nous permettrait de faire la table de nos traits distinctifs et d'esquisser par avance la figure que nous aurons à l'avenir. Mais elle nous déprend de nos continuités; elle dissipe cette identité temporelle où nous aimons nous regarder nous-mêmes pour conjurer les ruptures de l'histoire; elle brise le fil des téléologies transcendentales; et là où la pensée anthropologique interrogeait l'être de l'homme ou sa subjectivité, elle fait éclater l'autre, et le dehors. Le diagnostic ainsi entendu n'établit pas le constat de notre identité par le jeu des distinctions. Il établit que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques. Que la différence, loin d'être origine oubliée et recouverte, c'est cette dispersion que nous sommes et que nous faisons*" (Foucault, 1969, pp. 172-173). Con relación a las críticas – en ocasiones injustas o poco atentas a los planteamientos foucaultianos – que Said dedica a Foucault después de *Orientalismo*, vale la pena leer el siguiente artículo de Raúl Rodríguez Freire: El Foucault de Said: notas excéntricas sobre unas relaciones metropolitanas. Como dice Rodríguez Freire en su texto, que aquí suscribimos, "no he

mítico será el *harki*, al que invoca en su *Reivindicación del conde don Julián* (1970), y todos aquellos que encajan en el paradigma de la traición que lo constituye; sus aliados históricos, algunos de aquellos sujetos que han contribuido, en España y más allá de ella, a una transformación de los modos de pensamiento, sensibilidad y relación con el otro que necesariamente tienen que poner en crisis la creencia en una esencia patria. Por otro lado, la figura que, desde España, le permitirá empezar a pensar la línea de sombra proyectada por el mito nacional será la de la *heterodoxia*, la cual proviene, como se sabe, de la propia mirada normativa de Menéndez Pelayo, autor de una *Historia de los heterodoxos españoles* en la cual se incluyen, con afán pedagógico y doctrinal, a modo de contra-ejemplos, muchos de los excluidos de esa tradición mítica española. Situándose en ese lugar del Otro, Goytisolo se afilia imaginariamente a todos aquellos que no se conformaron al dogma, trazando una genealogía de la diferencia. Como afirma Said, “*a beginning immediately establishes relationships with works already existing, relationships of either continuity or antagonism or some mixture of both*” (Said, 1975, p. 3). Uno de los méritos de Goytisolo será empezar a hacer reconocible una tradición que, hasta entonces, no existía como tal, y en la cual se enlazarán judíos conversos como Fernando de Rojas con los exiliados liberales del siglo XIX, de entre los que rescatará la figura de Blanco White, con los exiliados republicanos del siglo XX, entre quienes reivindicará a Max Aub como “el eslabón perdido de la modernidad” (Goytisolo, 2007)⁷. Ello permitirá, por un lado, acceder a obras y fragmentos de nuestro pasado que eran hasta entonces inaccesibles; y, por el otro, ver con ojos nuevos muchas de las obras de nuestra tradición. Como subraya Goytisolo, la mentalidad represiva que ha gobernado la cultura y la crítica españolas ha sido un lastre para obras como *La Lozana* o el *Cancionero de burlas* y otras de su género, “impidiendo no sólo su circulación por el país sino creando además una imagen-espantajo” (Goytisolo, 2007, p. 489) de ellas. En un plano análogo cabe interpretar los tantísimos reparos que aparecen a la hora de estudiar la “obsesión excremental” en Quevedo (Goytisolo, 2007, p. 564) – excrementos que vuelven a emerger felizmente, como retorno de lo

tratado de mostrar que uno es mejor que otro, sino de señalar que, para ‘nosotros’, los que vivimos apartados de las relaciones metropolitanas, ambos deben ser suplementarios y no excluyentes” (Rodríguez Freire, 2011, p. 50).

⁷ Fue, por cierto, Claudio Guillén, hijo del exiliado español Jorge Guillén, quien, al rechazar la propuesta de contratación que le hacía Harry Levin, recomendó a Edward Said como profesor en Harvard en 1976 (Hidalgo Nácher, 2022, p. 439).

negado, en la mierda de los ángeles de *Juan sin tierra* y, como dádiva de la amada, en la poesía de Pere Gimferrer⁸.

Además, Goytisolo reivindicará la sensualidad desterrada de la literatura por el cristianismo⁹ y subrayará la importancia del *mudejarismo*¹⁰ en la literatura castellana pasada y presente (Goytisolo, 2007, pp. 891-895)¹¹. Así, la alusión a este último término – usado por Américo Castro para leer la obra del Arcipreste de Hita – permitiría hacer emerger de forma tangencial, en el seno de la tradición española, las fuerzas de la diferencia, e “ilumina igualmente la lectura del *Mío Cid* y Juan Manuel; ayuda a cerner el enigma de la presencia de la tradición mística sadilí, descubierta por Asín, en la poesía de san Juan de la Cruz; propicia una mayor comprensión de la ambivalencia de sentimientos de autores como Cervantes respecto a la lucha intercastiza y la tentación, siempre presente a lo largo de los siglos, de una alternativa o modelo islámico”(Goytisolo, 2007, p.754).

Por lo demás, los estudios críticos e históricos de Goytisolo no aparecen como separados o contradictorios con su práctica de la escritura. Al contrario, permiten construir una genealogía y una red de afiliaciones. Cuando Goytisolo escribe sobre Blanco White dice estar reescribiendo su propia biografía (Ortega, 2000, p. 30). Igualmente, al referirse al conflicto con el que el judío converso Fernando de Rojas, autor de *La Celestina*, se las veía al tener que escribir en una lengua que no podía sentir como propia, construye una problemática actual y señala que dicho dilema no sería “exclusivo de los conversos”,

⁸ La lectura que hace Túa Blesa del “ángel de la coprofilia” de Gimferrer muestra que, lejos de ser un simple elemento temático, la construcción de un poemario erótico-amoroso basado en la coprofilia sacude los límites de lo decible (Blesa, 2004, p. 80).

⁹ “Humillación paulatina del valor del cuerpo desde la sociedad peninsular de Al Ándalus hasta el mal llamado Siglo de Oro – de la exaltación jubilosa del placer carnal que embebe la obra de Ibn Hazm y el Arcipreste de Hita, pasando por la actitud ambigua y cínica del de Talavera, para llegar a la traumatizada visión quevediana de la mujer en algunos pasajes sobrecoedores de *La hora de todos*” (Goytisolo, 2007, p. 564).

¹⁰ “La literatura era examinada – y desdichadamente lo sigue siendo por algunas cabezas pensantes curiosamente impermeables al lenguaje de los hechos – en función de sus coordenadas latino-cristianas, aceptado a lo sumo – como obligada concesión táctica– un pasajero y superficial contagio árabe-musulmán” (Goytisolo, 2007, p. 753).

¹¹ Dentro de esa tradición mudéjar cabría incluir muchas de las estrategias de contaminación y traición del castellano que encontramos en *Larva*, de Julián Ríos, que incluye un capítulo titulado “Algarabía”, escrito todo él con palabras de origen árabe – o que podrían pasar por tales, en un libro en el que esa “estereofonía o polifonía de idiomas distintos, resonando en el castellano”, en el que el “panhispanismo revela ante todo su carácter mestizo, su original hibridismo” (Ortega, 2000, p. 376). Donde cabe destacar que, además el juego léxico y de color, Ríos destaca “aprovechar las posibilidades rítmicas que subyacían en esas palabras, un tesoro verbal enterrado en los diccionarios casi desde, digamos, el tiempo de los moros” (Ortega, 2000, p. 380).

sino propio de todos los disconformes y rebeldes que se internan en la lengua en que escriben como en territorio ajeno – ocupado por los defensores de la ubicua ideología oficial: un territorio infestado de redes, lazos y trampas por el que es preciso avanzar con infinitas precauciones y tanteos antes de sembrarlo a su vez de minas y bombas de relojería destinadas a estallar después en manos de los lectores incautos. Al expresarme de este modo quiero dejar bien sentado que no expongo una mera teoría: mi experiencia personal coincide en efecto, al cabo de los siglos con la del autor de la tragicomedia [*Fernando de Rojas*]. Obligado a desconfiar de la propia lengua, es más, a pensar contra ella, el desafecto se esfuerza, hoy como ayer, en instilar en su ámbito un elemento de subversión – ideológica, narrativa, semántica – que la corrompe y desgasta. (Goytisoló, 2007, p. 485)

De modo que “la escritura es entonces un acto sutil de traición, y la obra del escritor marginal, un “cuento de horror” cuyos gérmenes – como nos muestra la vigencia actual de *La Celestina* – prosiguen su clandestina labor de zapa en el espíritu del lector y – aún al cabo de cinco siglos – lo conmueven, inquietan, transforman y, dulcemente, lo contaminan” (Goytisoló, 2007, pp. 485-486). Esa conexión del pasado con el presente aparece también en muchos de sus textos en los que se refiere a la literatura latinoamericana actual, que conecta con autores como Quevedo, Góngora y Cervantes” (Goytisoló, 2007, p. 461).

Estaría en juego en todo ello un problema mayor de lenguaje. Pues, en efecto, Goytisoló reconoce en el español de España “la inercia de un lenguaje estancado, lleno de clisés inhibidores”, la cual da forma a “un idioma codificado por varios siglos de estática social y monolitismo ideológico” (Ortega, 2000, p. 28). Para el escritor “existen idiomas ocupados como existen países ocupados, y la ocupación del nuestro en nombre de la pureza de la fe y el monolitismo ideológico es directamente responsable de su escasa aptitud para servir de vehículo transmisor del pensamiento, de la sensibilidad modernas”. Por ello, la función del escritor habría de ser “liberadora y destructiva: una labor transgresora y crítica con respecto a los estereotipos y esquemas que paralizan aún nuestro idioma” (Ortega, 2000, p. 28). Como escribía Goytisoló, “nuestro anquilosado lenguaje castellanista”, escribiría Goytisoló, “exige [...] el uso de la dinamita o el purgante” (Goytisoló, 2007, p. 607). No por casualidad, una de las fuerzas fundamentales de transformación del lenguaje y de las formas literarias provendrá, justamente, de América Latina. Afirmaba Goytisoló en la entrevista anteriormente citada: “Este nomadismo intelectual o trashumancia de ideas me emparenta sin duda con la nueva narrativa hispanoamericana, mucho más libre que la española en sus relaciones con el pasado” (Ortega, 2000, p. 27).

Esta cuestión liga las reflexiones historiográficas de Goytisolo con un problema mayor: el de las formas de vida. Pues lo que ahí señala, como en tantos otros lugares de su obra, es que ese peso histórico acabará por modelar la subjetividad y las formas de vida de los españoles a través de la imposición de un lenguaje que no sólo determina los temas sobre los que se puede y no se puede hablar, sino que, de modo más sutil y radical, determina los modos de expresión y, a través de ellos, la propia sensibilidad de los sujetos, así como, en otro nivel, los modos de saber y la sociabilidad. Vale la pena citar un texto que escribió Goytisolo con motivo de la muerte de Franco, en el cual el dictador aparece como *significante del orden simbólico* – y de su carácter opresivo – y en el que la escritura se muestra como posibilidad de transformación de ese mismo orden a partir de una desubjetivación y una resubjetivación:

Muchas veces – a medida que se consumaba la ruptura efectiva con mi país y a mi alejamiento físico de él se añadía un nuevo distanciamiento, de orden espiritual – he pensado en este personaje cuya sombra ha pesado sobre mi destino con mucha mayor fuerza y poder que mi propio padre. Un personaje a quien no vi físicamente jamás y que a su vez ignoraba mi existencia, pero que era el origen de la cadena de acontecimientos que suscitaron mi exilio y vocación de escritor: el trauma incurable de la guerra civil y la muerte de mi madre en un bombardeo de su aviación; la versión al orden conformista en que los suyos quisieron formarme y cuyas odiosas cicatrices llevo aún; el deseo precoz de abandonar para siempre un país forjado a su imagen y en cuyo seno me sentía como un extraño. Lo que hoy soy, a él se lo debo. Él me convirtió en Judío Errante, en una especie de Juan sin Tierra, incapaz de aclimatarse y sentirse en casa en ninguna parte. Él me impulsó a tomar la pluma desde mi niñez para exorcizar mi conflictiva relación con el medio y conmigo mismo por conducto de la creación literaria. (Goytisolo, 1975, p. 163)

La identificación de Goytisolo con el exiliado, y su decisión de abandonar España, es, como en Joyce respecto a Irlanda, una apuesta vital. Sólo a partir del *"silence, exile, and cunning"* de Stephen Dedalus, y del horizonte que ahí se abre, se reconoce la importancia de atacar el lenguaje en su mismo centro. Escribía en 1968 Américo Castro a Goytisolo: "Cuando el español se mira por dentro, se encuentra con un yo informe, entumecido por sus pasiones – desesperadas, religiosas –; los países que funcionan hoy sin estar oprimidos por ataduras, o sin temor a un arbitrario latigazo, están integrados por individuos cuya estructura interior, a través de alguna dimensión, encaja con la del vecino" (Castro, 1997, p. 61). Esa opresión, ese yugo del yo, exigiría atacar la raíz misma del lenguaje para liberar la historicidad y sus potencias reprimidas.

España y su sombra

Desde los primeros balbuceos de nuestro idioma, el musulme es siempre el espejo en el que de algún modo nos vemos reflejados, la imagen exterior de nosotros que nos interroga e inquieta. A menudo será nuestro negativo: proyección de cuanto censuramos en nuestro fuero interno, y objeto por tanto de aborrecimiento y envidia. A veces, también la imagen romántica y atractiva de un imposible ideal. El fenómeno no es obviamente una exclusiva hispana ni siquiera europea. Españoles, europeos y occidentales somos igualmente, en mayor o menor medida, los "moros" de alguien.
Juan Goytisolo

Se entiende a partir de ello que la literatura de Goytisolo será en gran medida un combate con la herencia nacional y sus representaciones en el que los tópicos y estereotipos volverán de forma paródica o deformada. En ese sentido, y por lo dicho hasta ahora, su tarea literaria se plantea como un combate por la liberación subjetiva en el seno del propio discurso hispanista u orientalista. Escribe Goytisolo: "La polémica anti-islámica, impulsada primero por los imperativos de la lucha contra el sarraceno, luego contra el turco y, a partir de mediados del XIX, contra nuestros vecinos norteafricanos, ha originado en verdad una abundantísima literatura cuyas crónicas, novelas, poemas y obras dramáticas recuerdan a veces, por la pertinacia de ciertos clisés y argumentos, a los que hoy denuncian ante el lector occidental los crímenes y aberraciones del comunismo soviético" (Goytisolo, 2007, p. 719). Goytisolo, en su escritura, tratará de parodiar y sacar de sus casillas esa "fantasmagoría africana", la cual no conviene olvidar que fue durante la guerra civil "como arma arrojadiza a derechas e izquierdas, por colonialistas y marxistas, facciosos y republicanos" (Goytisolo, 2007, p. 720). En ese sentido, el propio Goytisolo reconoce, refiriéndose a su escritura literaria:

Si en los ensayos que he consagrado al colonialismo español en Marruecos, al *imbroglío* del Sáhara, a las afinidades sociológicas y culturales de nuestros dos países – fruto en gran parte de mi lectura asidua de Laroui y otros pensadores marroquíes contemporáneos – he acometido la problemática del Marruecos real y del hombre marroquí del siglo XX desde una perspectiva claramente anticolonial, democrática y emancipadora, Marruecos y los marroquíes presentes en mis novelas ofrecen particularidades sumamente distintas. (Goytisolo, 2007, p. 737)

De ese modo, el Marruecos que aparece en las novelas de Goytisolo a partir de *Don Julián* – de modo análogo a los esclavos de *Juan sin Tierra* – está tamizado justamente por los fantasmas de España:

“El mundo musulmán y más concretamente el marroquí se integran en ellas en una escenografía mental en la que la realidad empírica y las observaciones directas inciden casi siempre de modo secundario” y en el que “los actores y comparsas que cruzan los espacios imaginarios de Tánger, Fez o Marrakech no son, o no son sólo, marroquíes “de carne y hueso” sino sombras o máscaras creadas por una tradición occidental embebeida de represiones, temores, deseos, animosidad, prejuicios. (Goytisolo, 2007, p.738)

Como señala Goytisolo, esas novelas no se dirigirían a un lector marroquí, sino a un lector español, y su valoración, siempre en sus propios términos, tendría que ver con su efecto “ya represivo, ya liberador” (Goytisolo, 2007, p. 738) respecto a ese lector. *Don Julián* pondría en práctica “una tarea de sicoanálisis nacional a través de la lectura del discurso colectivo tradicional sobre el islam en nuestra literatura y en nuestra historia” (Goytisolo, 2007, p. 739). El ejercicio llevado a cabo por Goytisolo consistiría en una inversión de valores: “su combate es *contra* la tradición, pero actúa *dentro* de ella” (Goytisolo, 2007, p. 747). En ese sentido, esos libros no serían una invitación a conocer al otro, sino que desplegaría un diálogo con los propios mitos para hacerlos estallar desde dentro¹². Escribía Goytisolo: “Como *Don Julián* y *Juan sin Tierra*, *Makbara* es aún una novela para europeos, cuyo cuadro islámico no representa a los árabes por cuya liberación política, social y económica lucha desde hace años el autor de estas páginas sino a un “moro” esperpéntico, deformado por la imaginación “blanca” (Goytisolo, 2007, p. 751).

Bibliografía

- Althusser, L. (1970). Freud y Lacan. En Sazbón, J. (ed.). *Estructuralismo y psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castro, A. (1997). *Epistolario (1968-1972)*. *Cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo*. Edición de Javier Escudero Rodríguez. Valencia: Pre-textos.
- Castro, A. (1965). *Los españoles: cómo llegaron a serlo*. Madrid: Taurus.
- Blesa, T. (2004). *Tránsitos. Escritos sobre poesía*. Valencia: Tirant lo Blanch.

¹² “La incitación a invadir y aniquilar a la España opresora y retrógrada del franquismo es sin duda liberadora para nosotros, pero dicha liberación no interesa al invocado. Todo se juega entre españoles: el moro pretexto es un simple espectador” (Goytisolo, 2007, p. 747).

- Faber, S. (2008). *Anglo-American Hispanists and the Spanish Civil War. Hispanophilia, Commitment, and Discipline*. New York: Palgrave MacMillan.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1991). Nietzsche, la genealogía, la historia. En Foucault, M. *Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Goytisolo, J. (2007). *Presentación crítica de J. M. Blanco White (1972)*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Goytisolo, J. (1975). In memoriam F.F.B. (1892-1975). *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, (46/48), 160-164.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). Quevedo: la obsesión excremental. *Disidencias*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 560-577.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). La España de Fernando de Rojas. *Disidencias*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 465-486.
- Goytisolo, J. (2007 [1985]). Vigencia actual del mudejarismo. *Contracorrientes*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 891-895.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). Nota introductoria, *Disidencias* (1978). En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 461-462.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). Notas sobre *La lozana andaluza*. *Disidencias*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 487-509.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). Quevedo: la obsesión excremental. *Disidencias*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 560-577.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). La novela española contemporánea. *Disidencias*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 593-608.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). Cara y cruz del modo en nuestra literatura. *Crónicas sarracinas* (1982). En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 717-733.

- Goytisolo, J. (2007 [1982]). De *Don Julián* a *Makbara*: una posible lectura orientalista. *Crónicas sarracinas*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 734-751.
- Goytisolo, J. (2007 [1982]). Vicisitudes del mudejarismo: Juan Ruiz, Cervantes, Galdós. *Crónicas sarracinas*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 752-773.
- Goytisolo, J. (1997). La imaginación histórica. En Américo Castro, *Epistolario (1968-1972)*. *Cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo*. Ed. Javier Escudero Rodríguez. Valencia: Pre-textos, pp. 11-14.
- Goytisolo, J. (2007 [1999]). Max Aub o el eslabón perdido de la modernidad. *Cogitus interruptus*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 1389-1391.
- Goytisolo, J. (2002). Presentación. Un intelectual libre. En Edward W. Said, *Orientalismo*. Trad. María Luisa Fuentes. Barcelona: Random House, pp. 11-13.
- Hidalgo Nácher, M. (2022). *Teoría en tránsito. Arqueología de la crítica y la teoría literaria españolas de 1966 a la posdictadura*. Vol I de *Los estudios literarios en Argentina y en España Institucionalización e internacionalización* (dir. Analía Gerbaudo y Max Hidalgo Nácher). Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Jordan, B. (1990). *British Hispanism and the challenge of literary theory*. Warminster: Aris & Phillips.
- Ortega, J. (2000). Juan Goytisolo: la otra orilla. *Taller de escritura. Conversaciones, encuentros, entrevistas*. México: Siglo XXI, 24-54.
- Ortega, J. (2000). Julián Ríos: algarabía de una noche de San Juan. *Taller de escritura. Conversaciones, encuentros, entrevistas*. México: Siglo XXI, 375-380.
- Rodríguez Freire, R. (2011). El Foucault de Said: notas excéntricas sobre unas relaciones metropolitanas. *Aisthesis*, (50), Santiago.
- Said, E. W. (1975). "Preface". *Beginnings. Intention and Method*. New York: Basic Books, pp. XI-XIII.
- Said, E. W. (1983). Introduction: Secular Criticism. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 1-30.
- Said, E. W. (1996). *Cultura e imperialismo*. Trad. Nora Catelli. Barcelona: Anagrama.

Orientalismo e construção colonial da simpatia

Lorenzo Macagno¹

Resumo: O artigo indaga as narrativas de simpatia que, durante o período tardo-colonial, construíram-se em torno dos chineses de Moçambique. A partir dessa experiência histórica específica, o ensaio explora as afinidades entre o orientalismo e o lusotropicalismo. Para tanto, parte do pressuposto de que tanto a imaginação orientalista quanto a lusotropicalista englobam um paradoxo intrínseco: aproximam e empatizam ao mesmo tempo que exotizam e marcam diferenças. Essa operação de aproximação-distanciamento foi realizada, sobretudo, pelos cronistas da época, que enxergavam os chineses como “bons portugueses” e bons esportistas. O esporte (as corporalidades, as sensualidades, as sociabilidades) foi o mapa cognitivo a partir do qual era possível ler e interpretar o caráter, o modo de ser e o *ethos* dos luso-chineses de Moçambique.

Palavras-chave: Luso-chineses; Moçambique; Orientalismo; Simpatia; Lusotropicalismo.

ORIENTALISM AND THE COLONIAL CONSTRUCTION OF AMIABILITY

Abstract: The present article examines the narratives of amiability that, during the late-colonial period, were built around the Chinese of Mozambique. Based on that specific historical experience, the essay explores the affinities between Orientalism and Lusotropicalism. To do so, it assumes that both Orientalist and Lusotropicalist imaginations encompass an intrinsic paradox: they approximate and empathize at the same time that they exoticize and mark differences. This approximation-distancing operation was carried out, above all, by the journalists of the time, who saw the Chinese as “good Portuguese” and good sportsmen. Sport (bodiliness, sensualities, sociabilities) served as a cognitive map from which it was possible to read and interpret the character, the way of being and the ethos of the Luso-Chinese of Mozambique.

Keywords: Luso-Chinese; Mozambique; Orientalism; Amiability; Lusotropicalism.

¹ Professor titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná, Brasil, e investigador colaborador do CESA (ISEG/ULisboa) desde 2019. Foi bolseiro de várias instituições, dentre elas: Fundação Calouste Gulbenkian; SEPHIS (The South-South Exchange Programme for Research on the History of Development); Fondation Maison des sciences de l’homme (Programme HERMES). Entre 2017 e 2018, foi director regional (região Sul) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). <https://orcid.org/0000-0002-3464-9524>; E-mail: lorenzomacagno@hotmail.com.

Introdução

As páginas que seguem exploram a relação entre orientalismo e lusotropicalismo a partir de uma experiência histórico-antropológica específica: a dos chineses de Moçambique ou, mais exatamente, a dos cantoneses da cidade da Beira, no período tardo-colonial, entre 1950 e 1960.² Sabemos que, desde seus primeiros trabalhos, Gilberto Freyre evidenciou uma marcante arabofilia e uma inequívoca admiração pelas culturas que gravitavam em torno do Islã (Castelo, 2008, pp. 295-315; Cruz e Silva, 2012, pp. 51-69; Macagno, 2012, pp. 51-69, 2013, pp. 11-31). No entanto, como veremos, suas fantasias orientalistas se alimentaram, também, da experiência propiciada pelo contato dos portugueses com os habitantes do sul da China (Guangdong).

Partimos de um pretexto quase anedótico: uma micro-história que relata um fragmento quase perdido daquele contato. Trata-se de uma crónica intitulada “A China dentro de nós”, escrita por Mia Couto, em que o escritor evoca lembranças da sua infância na Beira. Naquelas brevíssimas páginas, narra sua amizade com as crianças chinesas e, sobretudo, com Ching, seu colega da escola primária António Enes, situada no bairro do Maquinino (e hoje denominada Escola Heróis de Moçambique). Aquele relato fornece a ponta de um *iceberg*: o paradigma indiciário (Ginzburg, 2011, pp. 143-179) de uma significativa fonte de experiências que alimentou imaginações, expectativas e, como pretendemos mostrar, imputações orientalistas das mais variadas. Na evocação do escritor, aparecem alguns inconfundíveis marcos daquele importante porto do Índico: o rio Chiveve, os bairros da Beira (a Munhava, a Manga, o Macuti, o Maquinino), os pescadores de mussopo, as vendedoras de marola e, claro, os chineses. Mia Couto os retrata da mesma forma como eles hoje, dispersos pelo mundo, gostam de se autoapresentar: como grandes basquetebolistas!

Certo dia, ele [Ching] me convidou para assistir a um desafio de basquetebol. Jogava o seu clube do peito, o Atlético Chinês... Mas Ching simplesmente pretendia que eu testemunhasse as incomparáveis artes de uma jogadora que integrava a seleção nacional portuguesa nesse mesmo ano. Chamava-se Sui Mei. Mas não foi o desempenho desportivo que mais me impressionou. O que

² Este artigo é parte de uma pesquisa mais ampla sobre a diáspora luso-chinesa, originária de Moçambique. A etnografia iniciou-se em Curitiba, por volta de 2006. Essa cidade foi o principal destino dos luso-chineses que saíram de Moçambique nas vésperas e imediatamente após a independência, ou seja, entre 1974 e 1977. O encontro com essa comunidade, em Curitiba, obrigou-me a retomar preocupações analisadas na minha tese de doutorado (2000) sobre assimilacionismo, colonialismo português e mitologias lusotropicalistas.

me marcou, para sempre, foi a graciosidade sorridente com que ela evoluía no campo como se o jogo fosse um bailado partilhado e não uma contenda entre lados opostos. A afabilidade de Sui Mei parecia estar curando a nossa cidade de uma ferida secular (Couto, 2010, p. 41).

Sui Mei, veremos, não é uma simples personagem saída da imaginação literária de Mia Couto. Existiu realmente. Os chineses da diáspora – aqueles com os quais conversei em Curitiba, São Paulo, Lisboa e Nova York – recordam-na com vivacidade.³ Na janela através da qual Mia Couto nos convida a espreitar o mundo beirense, aparecem duas dimensões que gostaria de salientar. Ambas constituem o cerne da reflexão que pretendo desenvolver: 1) Sui Mei integrava a seleção nacional portuguesa. Era, portanto, uma “boa portuguesa”; 2) A segunda dimensão nos obriga a tematizar um certo fascínio orientalista do qual, neste caso, nem sequer Mia Couto consegue se furtar: “o que me marcou”, diz, foi a “graciosidade sorridente” de Sui Mei. Graciosidade, afabilidade e simpatia. Na Beira tardo-colonial, eram precisamente esses atributos os que a mídia local usou para retratar os chineses.

As lembranças acima evocadas se referem a um período que coincide com o momento de maior esplendor da comunidade chinesa naquela cidade moçambicana. Era uma época, lembremos, em que Portugal buscou reforçar a sua ideologia colonial em termos de um suposto multirracialismo exercido nas chamadas Províncias Ultramarinas. Era preciso, pois, que os “súbditos chineses” se tornassem bons cidadãos portugueses. Essa portuguesa, veremos, foi promovida sobretudo através do esporte e, mais especificamente, do basquetebol. Foi através dessa lente que os colonos chineses ganharam notoriedade. Partindo dessa experiência específica, de fontes documentais e de uma pesquisa de campo multi-situada, as páginas que seguem exploram as conexões entre orientalismo, lusotropicalismo e construção colonial da simpatia.

De Guangdong a Moçambique

Os chineses começaram a se instalar em Moçambique a partir da segunda metade do século XIX. Em várias regiões do mundo, a partir daquele período, como consequência do fim do tráfico de escravos, as grandes companhias – e os proprietários das *plantations* – começaram a incorporar a força de trabalho chinesa

³ Sui Mei era irmã de Chim Hung Chong, mais conhecido entre os chineses de Beira como “Chonguito”. Chong foi, também, treinador de basquete, além de se dedicar, como aficionado, à fotografia e à caça.

proveniente, sobretudo, da província Guangdong, no sul da China. Algumas ilhas do Oceano Índico e do Caribe receberam, naquela época, os primeiros *coolies*.⁴ É precisamente no íterim desse processo que a mão de obra chinesa começou a chegar à África Oriental e à África do Sul. Em Moçambique, a maioria dos chineses se instalou na cidade da Beira. Alguns anos mais tarde, a chamada Companhia de Moçambique (1891-1942) recebeu a concessão dos territórios de Manica e Sofala, cuja capital era, precisamente, Beira.

Os primeiros contingentes eram, na sua maioria, compostos por pequenos artesãos e carpinteiros; outros se dedicariam à pesca e à horticultura. Ao longo de décadas, numerosas companhias de capital britânico, tais como a South African Timbu, a East African Shipping, a Allen Wack e a The Beira Boating Company, instalaram-se na região, incentivadas pela existência do corredor econômico e comercial entre Rodésia e Beira, cujo porto constituía a única saída ao mar para o país vizinho. Muitos chineses, bem como seus descendentes, foram empregados por essas filiais.⁵ Os filhos daqueles pioneiros, já nascidos em Moçambique, destacaram-se, sobretudo, como comerciantes e donos de restaurantes. Alguns foram empregados como pequenos funcionários da administração colonial, no porto e na alfândega. Mais tarde, os mais bem-sucedidos conseguiriam fazer fortuna, atuando como empresários e construtores.

Muitas das primeiras famílias que chegaram a Moçambique não romperam seus vínculos com Guangdong ou com a China em geral. Alguns dos filhos e netos dessa primeira geração foram enviados para estudar – ou mesmo para passar um período com a parte da família, que não pôde se deslocar a Moçambique – em Macau e Hong Kong. Já na década de 1930, os violentos ataques japoneses às aldeias de Guangdong, durante a guerra sino-japonesa, fizeram com que aqueles que ainda esperavam retornar à China mudassem definitivamente de ideia. Assim, a África passou a ser um destino definitivo.

Vale a pena lembrar que a história da província de Guangdong está intimamente relacionada ao tortuoso processo de construção do nacionalismo chinês, que, por sua vez, teve profundas repercussões entre as comunidades chinesas do ultramar. Em 1895, após formar a Sociedade para a Refundação da

⁴ O termo “*coolie*” provavelmente deriva do hindi “*quli*”, cujo significado é trabalhador sazonal. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, o termo foi utilizado para nomear os trabalhadores de baixo *status*, provenientes da Ásia e da Índia. Com o tempo, foi assumindo o viés de um epíteto racial.

⁵ Ao que parece, essas companhias ofereciam bastante estabilidade econômica aos seus funcionários chineses, pagando-os geralmente em escudos, libras esterlinas e ouro. (Informação pessoal de A. Y., Nova York, 28/05/2010.)

China, Sun Yat Sen decidiu que a província de Guangdong seria o ponto de partida das atividades revolucionárias. O papel que as associações chinesas cumpririam no exterior seria fundamental na promoção da causa republicana. A principal dessas associações – com filiais em vários continentes – era a Chee Kung Tong (Sociedade Secreta Chinesa), cujos códigos e práticas associativas respondiam aos princípios da maçonaria. Suas origens remontam ao século XVIII, quando seus associados pretendiam conspirar contra a dinastia Ching, ligada aos Manchu. A partir do século XIX, as filiais da Chee Kung Tong se estenderam por todo o Sudeste Asiático, Estados Unidos, Canadá, Austrália, África do Sul e, como veremos, Moçambique.

Os primórdios do associativismo chinês em Moçambique remontam à primeira metade da década de 1920, quando foi criada, na cidade da Beira, a associação Chee Kung Tong Club, que respondia, no ultramar, às mencionadas lealdades republicanas e nacionalistas inspiradas em Sun Yat Sen. Seus estatutos foram legalmente aprovados em 22 de fevereiro de 1923, pela Ordem nº 4.449 do Governo do Território da Companhia de Moçambique. Conforme essa normativa, a Chee Kung Tong era considerada uma associação beneficente e de instrução, cuja finalidade era promover o bem-estar moral e material da comunidade chinesa. A partir da década de 1930, ela passou a ser classificada, em virtude da reforma administrativa do ultramar, como “corporação administrativa”. No final de 1923, a associação conseguiu finalizar a construção da sua sede: tratava-se de um importante edifício situado na “baixa”, no centro da cidade que seria popularmente conhecido como Clube Chinês.

Em 1943, o Chee Kung Tong Club solicitou às autoridades um terreno que fosse utilizado para a “prática de exercícios físicos e desporto”. O terreno encontrava-se precisamente ao lado da sede, ou seja, junto ao prédio do Clube Chinês. Em 23 de dezembro de 1943, a Comissão Administrativa da Câmara Municipal da Beira resolveu autorizar, a título provisório, a concessão do terreno à Associação Chee Kung Tong Club (AHM, 1943, p. 4). Nesse local, seriam construídas, tempos depois, a Escola Chinesa e a quadra de basquetebol do Thung Hua Athletic Club, depois conhecido como Atlético Chinês ou, simplesmente, “Atlético”. Na década de 1940, ou seja, em pleno Estado Novo, o Chee Kung Tong Club era considerado uma instituição de “beneficência, recreio, educação e instrução” da comunidade chinesa residente na Beira. Como tal, possuía determinadas limitações jurídicas para a aquisição permanente de alguns imóveis.

Em virtude dessas limitações, o processo de aquisição e posse do terreno solicitado esteve sujeito a alguns questionamentos por parte das autoridades do município.

Ao longo das décadas de 1950 e 1960, o Clube Atlético Chinês manteve uma intensa atividade desportiva e associativa, até que, entre 1974 e 1975, os luso-chineses⁶ começam a sair do país. Kwin Yin foi, em 1952, um dos primeiros presidentes da Associação Chinesa e do Clube Atlético Chinês. Posteriormente, a presidência do Atlético foi assumida por Chin Yok Chong – mais conhecido como Chong.⁷ Após o falecimento de Chong em virtude de uma grave doença, o Atlético Chinês passou a ser presidido por José Sousa Low e, finalmente, por Poo Qun, no início dos anos de 1970.

Como anunciamos, o Atlético Chinês destacou-se, sobretudo, no âmbito do basquetebol. Convém, contudo, recordar que o basquetebol não foi o único esporte praticado pelos chineses da Beira. Naquela época (1950-1960), muitos também se dedicaram ao tênis de mesa, ao badminton e às artes marciais.⁸ Alguns, inclusive, chegaram a fazer suas incursões como jogadores de futebol em alguns dos clubes locais.⁹ Porém, foi através do basquetebol que os chineses ganharam notoriedade. Não sabemos exatamente o porquê da eleição desse esporte; tampouco conhecemos o motivo da iniciativa de construir, junto ao Clube Chinês (Chee Kung Tong), uma quadra de basquetebol. É possível que essa decisão estivesse relacionada com os intensos vínculos pessoais, associativos e políticos que os

⁶ Nas fontes coloniais, os membros desse grupo são nomeados, em geral, “chineses” e, em outras ocasiões, “súditos chineses”. Mas, em alguns casos, o termo “luso-chinês” também é empregado. Nos censos coloniais eram classificados como “amarelos”. Eduardo Medeiros, no seu trabalho pioneiro, prefere falar em termos de “sino-moçambicanos”. Cabe lembrar que, no período colonial, o termo “china” também era utilizado, ainda que assumindo, por vezes, a forma de um epíteto estigmatizador. A categoria nativa, ou seja, aquela utilizada pelos próprios chineses da Beira nas suas conversas íntimas é a de “*bei-la yan*”, que, em cantonês, significa “pessoas da Beira” ou, simplesmente, “beirenses”. Ao longo deste trabalho, usarei uma combinação das duas categorias nativas – a do “colonizador” – que enfatiza o aspecto etno-nacional (chinês) – e a dos próprios “chineses”, que enfatizam o local de nascimento, ou seja, Beira. Portanto, farei referência a eles como “chineses da Beira” e como “luso-chineses”.

⁷ Chin Yok Chong era, também, o sócio principal da firma “Sociedade Oriental Comercial, Lda.” (Diário de Moçambique, Beira, 03/06/1968, p. 2). Era casado com a filha de Voi You (mais conhecido como “Matacanha”), um importante comerciante e empresário local vinculado, também, ao Atlético Chinês.

⁸ Ver, sobretudo, Medeiros (2013, pp. 43-81).

⁹ Alguns chineses jogaram nas equipes de futebol do Centro Recreativo Indo-Português (CRIP). Dentre os clubes que existiam na época na Beira, podemos citar Sporting Clube da Beira; Sport Lisboa e Benfica; Grupo Desportivo Africano da Beira. Cabe recordar que Sheu Han, um dos grandes jogadores da história do Benfica de Portugal, é filho de um chinês “beirense” (que vive, atualmente, em Curitiba) e de uma mulher africana. Sheu nasceu, na verdade, em Inhassoro, onde muitos chineses – incluindo o seu pai – dedicavam-se à exportação de peixes.

chineses beirenses mantinham com os seus pares da Rodésia e da África do Sul, onde também existiam associações, clubes e escolas semelhantes às da Beira. Em Joanesburgo, por exemplo, a comunidade chinesa tinha conseguido construir uma quadra de basquetebol próxima das instalações da Overseas Chinese School, também conhecida como Johannesburg Chinese School. Em 1939, seus pupilos – graças às iniciativas de Fok Yu Kam e Leong Pak Seong – conseguiram formar uma equipe chamada “629”, que chegou a jogar contra a equipe de Pretória (Yap & Leong Man, 1996, p. 290). A partir de 1950, as disposições segregacionistas do Group Areas and the Reservation of Separate Amenities impediu que chineses da África do Sul participassem de torneios com outros – na linguagem do *apartheid* – “grupos raciais”. Naquele momento, e para neutralizar o ostracismo provocado por tal medida segregacionista, o Atlético Chinês, com os seus pares “orientais” da África do Sul e da Federação da Rodésia e Niassalândia, começou a organizar torneios regionais de basquetebol. Assim, os chineses da Beira passaram a viajar com mais frequência a Salisbury, Pretória e Joanesburgo.

Os chineses e o multiracialismo português

A partir de 1950, *Diário de Moçambique* e *Notícias da Beira*, os dois jornais mais importantes da região, começam a retratar as atividades esportivas e sociais desenvolvidas pelo Atlético Chinês.¹⁰ Cabe lembrar que o *Diário de Moçambique* fora criado em dezembro de 1950 pelo famoso bispo da Beira, Sebastião Soares de Resende; já o jornal *Notícias da Beira* pertencia ao “homem de negócios” Jorge Jardim, quem, aliás, tinha estreitos vínculos com a comunidade chinesa da Beira.¹¹ Naquela época, o protagonismo do Atlético Chinês, bem como das várias associações chinesas, tornava-se cada vez mais intenso. Tal visibilidade coincidiu justamente com o momento no qual a administração colonial portuguesa procurou reagir aos ventos independentistas que atingiram a África e a Ásia na década de 1950. Essa reação assumiu – sobretudo após o início das chamadas guerras de libertação nacional em Angola, Moçambique, Guiné-Bissau e Cabo Verde – a forma

¹⁰ Consultei os jornais *Diário de Moçambique* e *Notícias da Beira*, citados no presente artigo, no Arquivo Histórico de Moçambique, em Maputo, em 2009. Essa pesquisa documental foi possível graças à generosa ajuda e colaboração do historiador António Sopa.

¹¹ O engenheiro Jorge Jardim foi agente secreto e consultor de Salazar e chegou, em algum momento, a vislumbrar a possibilidade de uma independência para Moçambique que não compromettesse os interesses dos colonos brancos. Uma das suas secretárias particulares foi uma “luso-chinesa” que atualmente vive em São Paulo, a quem entrevistei em 2 de novembro de 2008.

de uma crescente implementação de “ações psicossociais”, visando à transformação de africanos em agentes/defensores ativos da ordem colonial. Tratava-se, portanto, de aplicar estratégias para seduzir os potenciais aliados na defesa da causa do denominado multirracismo português. Os chineses da Beira constituíam um grupo cuja lealdade a Portugal deveria ser promovida e estimulada.

Entre o final da década de 1950 e o início de 1960, Portugal reforçou seu discurso assimilacionista nas denominadas Províncias Ultramarinas (Macagno, 2019). No plano internacional, o contexto do pós-guerra e, sobretudo, os processos inaugurados pela independência da Índia e pelos ecos da Conferência de Bandung criaram um caldo de cultura independentista, tanto na Ásia como na África. Nesse ínterim, as Nações Unidas começaram a pressionar para que a descolonização nos territórios portugueses fosse iniciada. Diante dos foros internacionais, os diplomatas portugueses insistiram que Angola, Guiné-Bissau e Moçambique eram extensões naturais de Portugal – juridicamente, “províncias” Ultramarinas – e, como tais, não poderiam ser consideradas simplesmente como colônias dependentes de uma Metrópole. Nessas circunstâncias, as formulações lusotropicalistas de Gilberto Freyre acerca das compatibilidades culturais e afinidades emocionais entre África e Portugal começaram a nutrir o discurso de funcionários favoráveis à causa colonial. Uma das respostas de Portugal aos crescentes ímpetus da descolonização se traduziu, finalmente, em 1961, na abolição do chamado Regime de Indigenato. O protagonista dessa medida foi o Ministro de Ultramar Adriano Moreira, que, não por acaso, constituiu-se no grande importador intelectual do ideário de Gilberto Freyre em Portugal e no Ultramar. A partir desse momento, todos os habitantes de Moçambique passam a ser considerados, ao menos no papel, “cidadãos portugueses”.

Cabe sublinhar que, apesar da apologia à miscigenação, o lusotropicalismo (e, na sua versão jurídica, o chamado *assimilacionismo*) não passou, necessariamente, pela promoção de um integracionismo diluente das diferenças étnicas. Ao contrário, a manutenção dessas diferenças em nome de um suposto multirracismo tolerante, sob o grande guarda-chuva da Nação/Império português, foi o traço distintivo desse período. A atitude celebratória e, como veremos, adulatória da administração colonial em relação à comunidade chinesa na Beira é parte desse contexto. A partir daí, o elemento integrador e assimilador passaria a estar regido pela promoção e aquisição dos valores culturais portugueses, dentre os quais a língua portuguesa e o catolicismo constituíam os diacríticos mais salientes.

A diocese católica da Beira foi criada em 1943. Conforme menciona Eduardo Medeiros (2006), na década de cinquenta, muitos jovens luso-chineses se converteram ao catolicismo. Ao que parece, os dois motivos mais importantes que favoreceram essas conversões foram: 1. O elevado número de crianças chinesas que passou a frequentar o ensino oficial português, em que a educação moral e cívica era obrigatória; 2. A atuação, no seio da comunidade, de um sacerdote português que falava cantonês e possuía alguns fundamentos da cultura chinesa.¹² Assim, em 1954, um grupo de jovens fundou a Associação Católica de Jovens Chineses graças à intervenção do padre Serafin Bruno Amaral, vinculado, por sua vez, ao bispo Sebastião Soares de Resende.

No que diz respeito ao ensino do português, cabe frisar que os primeiros rudimentos eram aprendidos pelos jovens chineses na própria Escola Chinesa, onde estudavam nos primeiros dois anos apenas o chinês. A partir do terceiro ano, iniciavam o estudo simultâneo do chinês e do português. No final desse ciclo, completavam, portanto, os seis anos de chinês e a “quarta classe” em português, exigida pelas autoridades portuguesas.

O momento de esplendor associativo, desportivo e econômico dos chineses da Beira (entre 1950-60) coincidiu com a iminência das primeiras independências africanas. Entretanto, apesar dos acontecimentos em Angola no início de 1961, Portugal continuava imaginando um futuro português para a África. Em 1962, foi formada a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO); em pouco tempo, a guerra entre esta e o exército português passou a ser uma realidade incontestável. Àquela altura, os chineses da Beira estavam plenamente integrados à vida social e econômica da cidade. Além de participarem, através do Clube Chinês e da Escola Chinesa, dos eventos de recepção de ministros, governadores e outras figuras públicas, os chineses haviam conquistado uma visibilidade na sociedade beirense através, sobretudo, da intensa atividade esportiva. Ao mesmo tempo em que alguns deles se tornavam notáveis empresários e comerciantes, seus filhos começavam a frequentar os liceus mais importantes da cidade e, dessa forma, a aceder a uma

¹² Medeiros (2006) também ressalta a influência de algumas famílias católicas portuguesas junto aos seus vizinhos chineses, sobretudo na Paróquia de S. João Baptista de Matabane, criada em 1º de setembro de 1963 e entregue à Companhia de Jesus, e a Paróquia do Imaculado Coração de Maria, no Alto da Manga, governada pelos padres combonianos. A Missão de S. Benedito da Manga, criada em agosto de 1947 e entregue, poucos anos mais tarde, aos Padres Brancos que ali estiveram até a sua saída, em 1971, e governada depois pelos Jesuítas, era essencialmente orientada à comunidade negra, não tendo por isso um impacto direto sobre os chineses. Já o colégio para meninas, sobretudo “mestiças”, dirigido pelas Franciscanas Missionárias de Cale, na Paróquia do Alto da Manga, foi bastante importante para a comunidade luso-chinesa.

formação profissional. Para utilizar um termo caro ao discurso colonial português da época, esse grupo estava, cada vez mais, *assimilado* à “cultura” portuguesa e à sociedade beirense. Porém, os casamentos e as redes de relações familiares e de parentesco permaneciam oficialmente restritos a um âmbito endogâmico, o que, em grande medida, reforçou a reprodução de uma etnicidade diferenciada em relação a outras categorias sociais existentes na sociedade tardo-colonial.¹³

Retratos do “simpático” Clube Atlético Chinês

Entre 1950 e 1960, os jornais *Notícias da Beira* e *Diário de Moçambique* começam a retratar, cada vez com mais atenção, acontecimentos relacionados à comunidade chinesa: eventos desportivos, reuniões com autoridades locais, festividades, bem como entrevistas e notas necrológicas. Essas matérias jornalísticas se encontram perpassadas por um tom celebratório e adulator. Aprendendo a ocupar “seu lugar” e colaborando prestimosamente com a sociedade beirense, esses chineses se tornariam, aos olhos dos seus adutores, “bons portugueses” e “simpáticos cidadãos”.

Tomemos, a título de exemplo, uma nota necrológica publicada em 1958 sobre o falecimento de Mon Man, dirigente da Associação Chinesa e da Escola Chinesa. A nota anunciava:

Após prolongado sofrimento, faleceu ontem na Casa de Saúde o velho colono Mon Man. O extinto, que era natural de Toi Shan – Cantão –, contava 66 anos de idade, 42 dos quais passados na nossa cidade, onde era comerciante. Desempenhava ainda as funções de Vice-presidente da Associação Chinesa, onde também tinha sido presidente, sendo grande obreiro da nova Escola daquela simpática Associação (*Diário de Moçambique*, 2 de setembro de 1958, p. 7).

Nessa nota de reconhecimento, um dos aspectos que mais sobressai é o uso do adjetivo “simpática” para se referir à Associação Chinesa. Mostraremos que esse tipo de enunciado – de imputação de simpatia – não constituía uma elaboração isolada. Ao contrário, era parte de uma narrativa tardo-colonial mais ampla, na qual a adulação em relação, ao menos, aos potenciais aliados constituía um traço onipresente.

¹³ Houve, de fato, relações – nem sempre publicamente reconhecidas – entre chineses e mulheres africanas (não temos registro, até o presente momento, de algum caso inverso).

Em outra ocasião, o alvo de atribuição de simpatia foi a Associação da Juventude Católica Chinesa da Beira. O jornalista ressalta os valores de “elevação”, “simplicidade” e “alegria” que emanavam daquele grupo. Tratava-se da comemoração do quarto aniversário da associação. O jornal comentava:

Comemorando o quarto aniversário da sua fundação e em honra de sua Padroeira Nossa Senhora da Conceição, a Associação da Juventude Católica Chinesa da Beira levou a efeito, no salão do edifício da Acção Católica, uma interessante festa, que decorreu num ambiente de muita elevação, simplicidade e alegria. Eram 15 horas quando o presidente da Associação Luis Chin, tomou a palavra para saudar todos os presentes, dar a razão de ser da festa e agradecer a quantos têm dedicado a sua atenção e carinho a essa jovem mas prestimosa e simpática agremiação, destinada a unir, amparar e estimular os jovens cristãos chineses da Beira (*Diário de Moçambique*, 10 de dezembro de 1958, p. 9).

Ao atributo de “simpática” agrega-se, na nota citada, o de “jovem” e “prestimosa”.

O mote da simpatia funcionou, ao longo das décadas de 1950 e 1960, como uma verdadeira narrativa de compatibilização das diferenças e, inclusive, como uma forma de distinguir os chineses de outras minorias asiáticas, que também habitavam a colônia. A construção dessa narrativa provinha tanto de escritores e jornalistas locais como de visitantes e cronistas circunstanciais. Em uma descrição do início de 1960, o hábito da simpatia, da disciplina e, sobretudo, da confraternização é contraposto, no caso dos chineses, à suposta deslealdade com a Nação atribuída aos indianos. O cronista em questão – Figueiredo Nunes – descreve-os como “ordeiros, trabalhadores, disciplinados, fazendo a sua vida própria, mas confraternizando com os portugueses”. E acrescenta: “os chineses da Beira são portugueses na sua maioria também e disso se orgulham [...] constituem uma comunidade bastante simpática de agricultores, pequenos comerciantes e, presentemente também, de pescadores. Ao contrário dos indianos que canalizavam por todos os meios legais e ilegais os seus lucros e rendimentos para a terra natal, os chineses investem normalmente os seus proventos no país de adoção, onde têm encontrado tão franca hospitalidade e tão cordial acolhimento” (Nunes apud Medeiros, 2006).

Contudo, foi, sem dúvida, no âmbito da prática do esporte – e mais especificamente em torno da prática do basquetebol –, que o adjetivo de simpáticos mais se expandiu e se reproduziu. Já em 1960, quando a equipe feminina ganhou o campeonato da Beira, o jornalista que cobriu o evento qualificou

a equipe como “campeã da simpatia” (*Notícias da Beira*, fevereiro de 1960). Na sua dinâmica classificatória de atribuição de um caráter, um *ethos* ou um estilo, o termo ia se tornando uma espécie de operador étnico recorrente para se referir aos luso-chineses como um todo.



FIGURA 1: “capitã da mui simpática turma de basquetebol do Atlético Chinês”¹⁴

Em 1954, Agostinho de Campos, jornalista do *Diário de Moçambique*, fez uma longa entrevista com o “avançado direito” do Atlético Chinês, João Ping (ou John Ping). Naquela época, João Ping contava com apenas 22 anos, mas perfilava como uma grande individualidade da sua equipe. Na entrevista, acompanhada também por uma fotografia, o jornalista se referia a João Ping como “O jogador nº 4 do simpático Atlético” (*Diário de Moçambique*, 15 de março de 1954, p. 6).

¹⁴ Essa reportagem, dedicada à capitã do time feminino do Atlético Chinês, foi publicada no jornal *Diário de Moçambique*, da Beira, em 24 de janeiro de 1954. O primeiro atributo que o título da nota anuncia para se referir a essa desportista é a “simpatia”. Na continuação, no final da primeira coluna, podemos ler: “É evidente que, para os desportistas locais, a sonância desse nome é familiar, Julieta Yee, gentil capitã da mui simpática turma de basquetebol do Atlético Chinês [...]”. Mais adiante o entrevistador descreve o contexto e o momento no qual a entrevista foi desenvolvida – um intervalo de um treino – e acrescenta: “Agora já toda a turma deixou o treino. Em nosso redor, o grupo é maior. Trocam-se impressões. Há uma sincera boa disposição. São simpáticas – extremamente simpáticas – as jovens do Atlético Chinês (*Diário de Moçambique*, 24 de janeiro de 1954)”.



FIGURA 2: O jogador nº 4 do simpático Atlético

...Passámos de seguida a inquirir do nosso interlocutor qual o momento de gratas recordações da sua ainda pequena, mas já brilhante, carreira desportiva. Uma curta paragem e vem um tanto receosamente, a resposta:

- Lembro-me do último jogo do campeonato, na época passada, em que, vencendo o S. L. B., conquistamos o título.
- Pela terceira vez consecutiva, interrompemos.
- Acrescente-se, isso não nos disse John Ping, um rapaz que tem tanto de modesto como de classe, que o nosso entrevistado realizou, naquele encontro, uma memorável exibição. Fez um daqueles jogos que ficam para sempre. Fez, afinal, um desafio à altura do seu real valor.
- Entretanto, o jogador nº 4 do simpático Atlético diz-nos mais (...) (*Diário de Moçambique*, 15 de março de 1954, p. 6)

Conforme o trecho reproduzido acima, outro valor atribuído a João Ping é a “modéstia”.

Mas antes disso, por volta de 1953, o *Diário de Moçambique* começou a publicar periodicamente uma seção dedicada às equipas de basquetebol da Beira,

intitulada “Galeria dos Campeões”. Por ali desfilariam a equipe masculina de “honras” do Atlético Chinês (ou seja, a equipe principal), bem como as equipes femininas e *juniors*. O título que acompanha a referida nota não poupa elogios: “Esta é a nossa melhor equipa de basquetebol: O Atlético Chinês” (*Diário de Moçambique*, 9 de abril de 1953, p. 4). O grupo é apresentado como “consciente” e “simpático”.



FIGURA 3: “Grupo consciente e simpático este Atlético”

Apresentar a equipa de basquetebol do Atlético Chinês vencedora pela terceira vez consecutiva do Campeonato da Beira é tarefa simples.

O valor dos “cinco” há muito está firmado e para os inúmeros adeptos do jogo de “bola ao cesto” as convincentes exibições da turma no decorrer da prova testemunhariam eloquentemente todos os adjetivos que empregássemos ou o uso da mais rendilhada fraseologia.

Grupo consciente e simpático este Atlético (*Diário de Moçambique*, 9 de abril de 1953, p. 4).

Quase duas semanas mais tarde, chegou a vez de prestar homenagem à equipa júnior do Atlético. Uma vez mais, as “Duas palavras” da nota de apresentação

da equipe se iniciam com a categoria de adulação, já tantas vezes repetida: “A equipa de juniores do simpático Atlético Chinês é, sem sombra de qualquer dúvida, uma turma de futuro” (*Diário de Moçambique*, 24 de abril de 1953, p. 4).



FIGURA 4: “Eis um combinado de futuro”

A equipa de juniores do simpático Atlético Chinês é, sem sombra de qualquer dúvida, uma turma de futuro. Cem por cento vitoriosos, no Campeonato Regional, impressionou todavia muito mais pela apreciável categoria que os rapazes patentearam, fruto de um trabalho metódico e paciente [...] Nestes jovens “atléticos” a colectividade tem uma sólida garantia da continuidade do seu valor no popular desporto da “bola ao cesto”. Os valorosos juniores do Atlético – como aliás o Clube – pela sua dedicação à modalidade, bem merecem – e têm – o apreço de todos os nossos desportistas (*Diário de Moçambique*, 24 de abril de 1953, p. 4).

Poucos dias depois, o mesmo jornal realizou uma homenagem à equipa feminina do Atlético. Naquela ocasião, os membros foram qualificados como “briosos”, “aprumados” e “bons esportistas”. O atributo da “simpatia” também voltou

a aparecer. Dessa vez, o termo aparece três vezes ao longo do mesmo texto (uma para se referir ao Atlético como um todo, as outras duas, para descrever a sua capitã):

O Clube Atlético Chinês é uma colectividade simpática. A afirmação é antiga e há muito foi forjada na grande oficina do desporto onde se moldam sentimentos nobres e ideais alavancados. O popular Atlético, pelo seu indesmentível valor na modalidade a que se dedicou – o basquetebol –, pela sua comprovada dedicação à causa desportiva e ainda pelo constante aprumo dos seus atletas, nas pugnas atléticas, tem jus ao apreço de todos os verdadeiros desportistas.

Na sua maioria naturais da Beira (o grupo feminino que o apresentam os é todo [sic]), os representantes do Atlético – raparigas ou rapazes – são uma força do nosso desporto e um motivo de justa satisfação para todos.

Briosos, aprumados, bons desportistas, em suma, o Atlético é merecedor de mais esta homenagem singela. Aqui a deixamos publicando a foto do seu grupo feminino de basquetebol, que tem como capitã a muito simpática Maria Julieta. Simpática e excelente jogadora, esclareça-se. (*Diário de Moçambique*, 28 de abril de 1953, p. 4)



FIGURA 5: O grupo feminino do Atlético Chinês

O parágrafo anteriormente reproduzido foi acompanhado da imagem acima, na qual aparecem as jogadoras do Atlético Chinês. No primeiro plano, sentadas e a partir da esquerda, podemos ver: Herminia Law, Sun Jiep e Sui Fong; no segundo, em pé: Hang Ling, Ching Chong, Lidia Sui, Gan Yee e “Maria Julieta”.

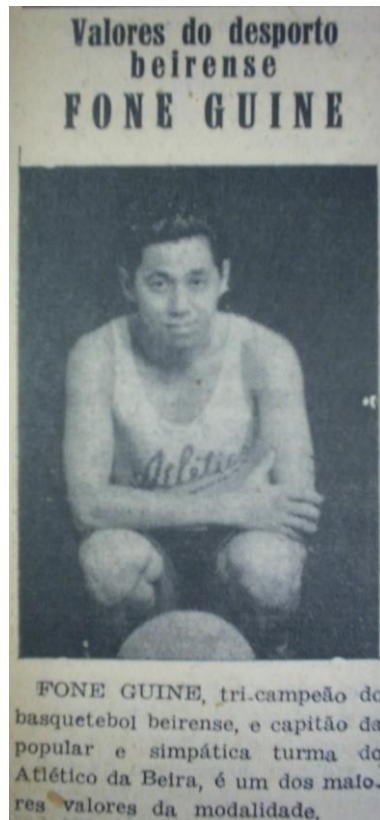


FIGURA 6: “capitão da popular e simpática turma do Atlético”¹⁵

Entre o final de 1950 e início de 1960, alguns jogadores e jogadoras do Atlético Chinês começam a ter um destaque nacional, sendo, inclusive, convidados por dirigentes de clubes portugueses para continuarem suas carreiras no basquetebol profissional na Metrópole. Tal é o caso de Quen Gui que, em 1964, foi contratado para jogar na Acadêmica, em Coimbra. Tempos depois, em plena “guerra colonial”, Quen Gui foi mobilizado para defender a bandeira portuguesa.

¹⁵ Essa foto corresponde a uma pequena homenagem que o *Diário de Moçambique* realizou ao capitão do Clube Atlético Chinês. Logo abaixo da foto, podemos ler: “Fone Guine, tri-campeão do basquetebol beirense, e capitão da popular e simpática turma do Atlético da Beira, é um dos maiores valores da modalidade” (*Diário de Moçambique*, 12 de maio de 1954).

Assim, permaneceu entre 1972 e 1974 atuando como furriel do exército na província de Tete, uma das regiões de Moçambique onde a guerra contra a FRELIMO se desenvolvia com mais intensidade. Quen Gui participou de numerosos campeonatos nacionais em Portugal e ainda hoje é lembrado como uma das grandes figuras históricas do Clube. Outro dos chineses beirenses que jogou, durante um período, na Acadêmica de Coimbra foi “Gino” (Vei Yin), que vive atualmente em Brasil.

O contexto de elaboração das narrativas jornalísticas acima referidas coincide com o momento no qual Portugal pretendia mostrar à comunidade internacional uma singular vocação ultramarina. Essa posição se radicalizou quando, diante das pressões descolonizadoras externas, o salazarismo esgrimiou o argumento da suposta existência de uma irreversível conexão emocional entre metrópole e colônias. Tratava-se de uma espécie de política colonial dos sentimentos que bebia, com entusiasmo, das fontes lusotropicalistas criadas por Gilberto Freyre: “Somos pobres materialmente, mas ricos de espírito” ou “Somos um país pequeno, mas o nosso coração é grande”, rezavam alguns dos slogans preferidos da época. Em grande medida, essa dimensão da emocionalidade permite abordar de forma singular os processos de construção do Outro como um “próximo-distante” e como um virtual membro da “família” lusa. No caso dos chineses da Beira, seus talentos para exercer o papel de bons portugueses residia, também, em outros dois bons atributos igualmente valiosos para a administração colonial. Em primeiro lugar, tratava-se de uma comunidade que descendia dos velhos oposicionistas republicanos, mais tarde contrários ao regime de Mao Tse Tung. Situavam-se, portanto, nas antípodas da “ameaça comunista”. Por outro lado, o *habitus* dos chineses beirenses – e seu *ethos* sempre orientado à ascensão social e econômica – acomodou-se sem inconvenientes às investidas modernizadoras da administração portuguesa desse período. Ao mesmo tempo, o exercício dessa modernidade não era incompatível com uma herança civilizacional milenária, ritualizada em certas festividades públicas, como a comemoração na Beira do Ano Novo chinês. A evocação ritual dessa data – bem como de outras celebrações – fazia com que ela se tornasse etnicamente inofensiva às pretensões assimiladoras de Portugal. Tratava-se, certamente, de um retorno meramente festivo à China. Ao mesmo tempo, a incorporação simbólica desse passado não destoava do ideal civilizatório português perpassado, muitas vezes, por uma admiração orientalista singular. Ambos os universos civilizatórios, longe de se anularem, podiam se admirar e reconhecer reciprocamente.

Lusotropicalismo como sinofilia

Em 1952, o mentor do lusotropicalismo – Gilberto Freyre – visitou, na Beira, os luso-chineses. A visita era parte de uma viagem maior que o escritor brasileiro realizava por várias Províncias Ultramarinas, em virtude de um convite que, na altura, fora-lhe feito pelo ministro de Ultramar, Sarmento Rodrigues. O lugar do encontro de Gilberto Freyre com os luso-chineses foi, precisamente, o Chee Kung Tong Club, ou seja, o velho edifício construído pelos chineses da Beira em 1923. Ali, na presença do governador de Manica e Sofala e de várias autoridades locais, Shung Chin, presidente da Associação Chinesa, apresentou as boas-vindas a Gilberto Freyre nos seguintes termos:

Nós, os chineses, emigramos para esta cidade da Beira, já lá vão 50 anos, na luta pela vida. Com o nosso trabalho árduo mas paciente, com o espírito de observar as leis e ganhar amizades, gozando da boa administração do Governo Português, de direitos e de liberdades, onde não tem lugar a injusta distinção de raças ou de cores. (Chin, 1953, p. 336)

Aquelas foram palavras que, sem dúvida, buscaram agradar não apenas ao visitante circunstancial – neste caso, Gilberto Freyre –, mas, também, às autoridades coloniais que estavam presentes. Nesse discurso, o presidente da Associação Chinesa buscou, sobretudo, passar uma imagem de boa consciência e compromisso por parte dos chineses com o futuro de Portugal em Moçambique. O tom assumido corroborava, mais uma vez, os esforços dos membros da comunidade chinesa para se tornarem obedientes cidadãos e bons portugueses. Na sequência, o presidente da Associação Chinesa aproveitou o momento para sensibilizar os seus interlocutores acerca do projeto de construção, ao lado das instalações do Club Chinês (Chee Kung Tong), da Escola Chinesa. Indiretamente, veiculam-se àquele relato as estatísticas que a comunidade chinesa da Beira possuía, em 1952, concernentes aos seus próprios membros:

Nesta cidade contamos mais de duzentas e tal crianças, em idade escolar. Precisamos de levantar um edifício escolar conveniente, onde os nossos filhos possam, a par da cultura chinesa, auferir os benefícios da educação portuguesa [...] Amamos o amor, a concórdia e a fraternidade dos povos entre si, bem como entre os indivíduos. Para isso, porém, são indispensáveis a instrução e a educação. E porque sabemos que estas coisas interessam ao Sr. Dr. Gilberto Freyre, a elas nos referimos, como fator de progresso e de desenvolvimento cultural desta progressiva cidade da Beira. (Chin, 1953, p. 337).

Apesar da realidade do trabalho forçado e da persistência do Regime de Indigenato, Gilberto Freyre insistia, na época, em anunciar ao mundo a suposta singularidade colonial portuguesa. É claro que, em face do triunfo do Partido Nacional na África do Sul, em 1948, e o consequente início do *Apartheid*, o discurso lusotropical conseguiria, ao menos durante alguns anos, manter a sua eficácia. Não devemos esquecer que, naquele momento, a UNESCO se disponibilizava a realizar – juntamente com vários sociólogos e antropólogos dos Estados Unidos e do Brasil – um grande projeto de pesquisa sobre “relações raciais” no Brasil. Diante do trauma do genocídio na Europa do pós-guerra e da continuidade da segregação racial nos Estados Unidos, as pesquisas da UNESCO buscavam testar, no terreno, os alcances e os limites da invenção lusotropicalista.

Pouco antes da febre lusotropicalista, em 1947, aconteceu a Independência da Índia. Imediatamente, o nacionalismo pan-arabista e o crescente movimento afro-asiático, cujo antecedente marcante foi a conferência de Bandung, colocaram Portugal em alerta. Efetivamente, mais tarde, Portugal perdeu Goa, e os indianos de Moçambique passaram a ser considerados inimigos. Na década de 1950, um novo “perigo” se somou à ameaça desnacionalizadora asiática: a iminente influência do mundo árabe-muçulmano nos processos de emancipação colonial. Portugal tentou reagir. Em 1961, e em face das pressões internacionais, o Regime de Indigenato, que separava juridicamente “indígenas” de “assimilados”, foi abolido. Com essa medida, ao menos nos papéis, todos os habitantes das chamadas Províncias Ultramarinas passaram a ser cidadãos portugueses.

Foi nesse período que o lusotropicalismo fez sua entrada triunfal. O promotor da incorporação das ideias de Freyre à imaginação colonial de Portugal foi, como adiantamos, o ministro de Ultramar Adriano Moreira – especialista em direito internacional, redator do referido decreto de abolição do Indigenato e professor do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos. Porém, um antecedente notável da invenção lusotropicalista encontra-se nos discursos que Gilberto Freyre pronunciou ao longo da mencionada viagem pelas Províncias Ultramarinas, na década de 1950. Naquele seu encontro com os luso-chineses na Beira, Gilberto Freyre agradeceu a hospitalidade recebida no Chee Kong Tong com um indubitável tom orientalista e lusotropicalista:

Deve haver alguma coisa de semelhante entre o Brasil e a velha mas sempre moça civilização chinesa, com a qual os portugueses estabeleceram, em Macau, profunda aliança, baseada não na força, mas no amor fraternal, não no poder imperial de uns sobre outros, mas na compreensão recíproca. Deve haver alguma coisa de semelhante entre a China por assim dizer eterna e o jovem e

ainda verde Brasil... Folgo de encontrar-vos nesta antiga e histórica província lusitana, em relações da mais amorosa compreensão com a gente e a cultura portuguesas. E agradeço as homenagens, a cordialidade, o carinho com que recebeis aqui um brasileiro: um filho da chamada “China da América” (Freyre, 1953, p. 240).

“Amamos o amor, a concórdia e a fraternidade dos povos”, dizia o presidente da comunidade chinesa no seu discurso. Entretanto, Gilberto Freyre insistiria nesse “amor fraternal” que teria caracterizado a relação entre portugueses e chineses em Macau. Para além de uma espécie de “construção colonial da simpatia”, o lusotropicalismo assume aqui – evocando o trabalho de Christian Geffray – a forma de um “discurso do amor na servidão” (1997, pp. 361-372). Alguns anos depois daquele seu encontro com os chineses da Beira, Gilberto Freyre publicou, em 1959, um ensaio intitulado “Por que China Tropical?”, em que reforçava a busca de compatibilidades entre o “Oriente” e o “mundo português”, desta vez, através de analogias entre a civilização chinesa e o Brasil (a “China Tropical”), como ele mesmo afirmara: “Duas Chinas cuja presença no mundo moderno tende a tornar-se cada vez mais significativa” (Freyre, 2003, p. 228). Sem dúvida, naquela época, Gilberto Freyre não podia imaginar que, quase vinte anos mais tarde, muitos desses luso-chineses e seus filhos se instalariam no Brasil.

Com a independência de Moçambique, o tênue fio de simpatia – aquele que fazia dos chineses “bons portugueses” – rompeu-se. As circunstâncias políticas mudaram. No Portugal da Revolução dos Cravos, a figura dos *retornados*, incluindo a dos luso-chineses, passou a se tornar incômoda. Em contrapartida, o Brasil da ditadura militar, governado, àquela altura, por Ernesto Geisel – e no contexto das políticas de recepção aos *retornados* da África portuguesa –, permitiu-lhes o acesso aos vistos de estadia e autorizações de trabalho.

Será essa dispersão, que os chineses da Beira começaram a experimentar a partir de 1975, uma espécie de profecia autorrealizada, alimentada pela sua perpétua condição de próximos/distantes? Nunca completamente portugueses, nunca completamente chineses, a possibilidade de um futuro moçambicano para esses outrora simpáticos acabou se transformando numa quimera, logo no início do processo da independência: “agora eu sou um africano, de origem chinesa, nacionalidade portuguesa, naturalizado brasileiro”, confessava um dos meus interlocutores no Brasil, enquanto se lembrava da sua pacata vida na Beira dos anos de 1960.

Não é possível traçar um itinerário comum na experiência dessa dispersão. Os beirenses cujas famílias possuíam uma rede de relações culturais e comerciais

que se estendiam a lugares como Hong Kong, Macau, Taiwan ou Singapura conseguiram construir estratégias para a sua saída, bem como prepararem materialmente suas vidas fora de Moçambique. Já aqueles que, no momento da dispersão, não puderam contar com a ajuda de parentes distantes, tiveram alguma colaboração por parte de funcionários consulares nos seus respectivos países de destino, sobretudo no Brasil, onde, a partir do mencionado acordo com Portugal, os “retornados” das ex-colônias – incluído os chineses beirenses – tiveram alguma proteção diplomática. Tal como reconheceu um deles que hoje vive em Curitiba: “Nós éramos refugiados de primeira categoria”.

Entre o final de 1940 e o início de 1950, talvez em virtude das exigências administrativas pautadas por um assimilacionismo crescente, o Thung Hua Athletic Club passou a ser denominado Clube Atlético Chinês. Essa renomeação luso-cêntrica não constituiu um detalhe menor. O “mundo português” e a China eram dois universos entre os quais a comunidade chinesa de Moçambique e seus descendentes se debatiam. Quando o convite para assumir o papel de bons portugueses foi, por assim dizer, apresentado de uma forma mais explícita, os chineses da Beira não encontraram inconvenientes em aceitá-lo. Contudo, as circunstâncias sociopolíticas posteriores fizeram com que não pudessem assumir, até as últimas consequências, uma portugalidade que, mais tarde, ser-lhes-ia negada com a mesma ênfase com a qual antes lhes fora oferecida. A partir de 1975, ano da independência de Moçambique, os “lusos-chineses” – e sua diáspora – tiveram que se adaptar a uma “cidadania flexível” (Ong, 1999).

Conclusão

Retornemos ao pequeno relato de Mia Couto. Não é um acaso que aquela criança – transformada, mais tarde, em famoso escritor – tenha sucumbido aos encantos de Sui Mei, a graciosa basquetebolista chinesa. Suas lembranças, não podemos deixar de reconhecer, estão embebidas de um difuso orientalismo. Em grande medida, a imaginação orientalista parece englobar um paradoxo intrínseco: aproxima ao mesmo tempo que exotiza, “simpatiza” (e empatiza) ao mesmo tempo que marca diferenças. O esporte foi, para os cronistas da época, uma espécie de mapa no qual era possível ler e interpretar o caráter, o modo de ser, o *ethos* dos chineses. Ao mesmo tempo, a atribuição da simpatia operava como um catalisador para a construção de obrigações recíprocas de lealdade: ser bons portugueses

implicava uma prova cotidiana, um exame permanente ou, evocando – em outro contexto – a conhecida fórmula de Ernst Renan, “um plebiscito de todos os dias”.

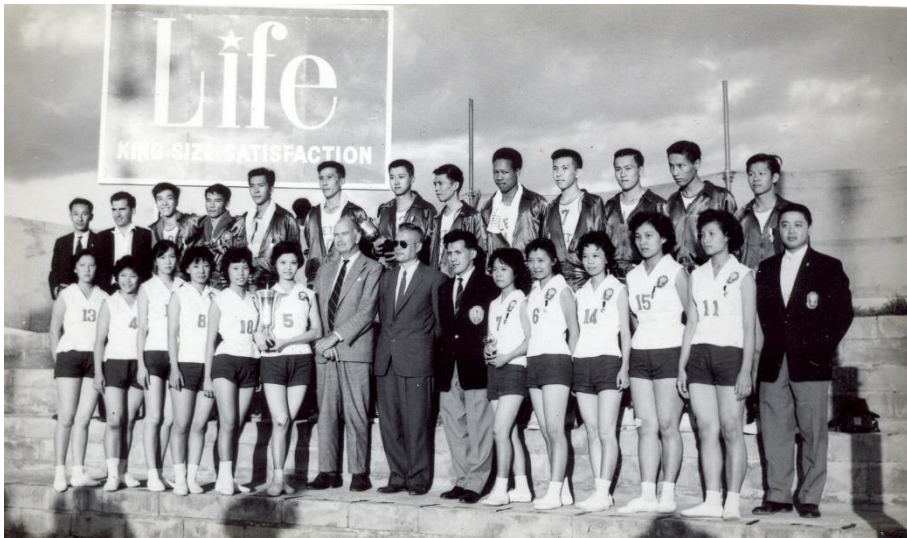


FIGURA 7¹⁶

As narrativas de afinidade evocadas nas páginas precedentes não se produziram em um ambiente político neutro. Tratava-se de um período no qual Portugal radicalizava seu discurso multirracista num contexto de pressões internacionais. A peculiaridade da presença chinesa na Beira tardo-colonial revela que os afetos também constituem uma substância fundamental para a construção da governabilidade colonial. Esse corolário nos posiciona – tal como propõe Danilyn Rutherford – a favor de uma “concepção materialista da empatia” (2009, p. 5) apoiada, portanto, em uma perspectiva empírica e interacionista das relações sociais. Tal perspectiva, por sua vez, propicia “[...] uma enriquecedora compreensão da relação entre afeto e Império” (idem, 2009, p. 5). Eis o que Amit S. Rai, na sua análise sobre o Império Britânico na Índia, denomina de “política da empatia” (Rai, 2002). Trata-se, por fim, de pensar, como sugere João de Pina Cabral (2000, pp. 124-140), a “estrutura emocional do colonialismo”.

O universo das sensibilidades, das corporalidades e das sensualidades é, em grande medida, condição *sine qua non* da discursividade e da invenção orientalista

¹⁶ Essa imagem, de início de 1960, corresponde a uma visita que os jovens do Atlético Chinês fizeram a Salisbury (atual Harare) para participar de um campeonato junto a equipes locais. Sui Mei, a personagem do relato de Mia Couto, aparece no centro, com a camisa número 7 (Foto: gentileza de Kwan Vei Quio, Curitiba).

e lusotropicalista. Por isso, na experiência colonial aqui retratada, o esporte aparece como uma dimensão incontornável. Edward Said, no seu conhecido livro, adverte-nos: “A minha ideia é que o Orientalismo deriva de uma intimidade particular experimentada entre a Grã-Bretanha, a França e o Oriente [...]”. (Said, 2015, p. 30). Há, entre intimidade e simpatia, entre orientalismo e lusotropicalismo, uma relação metonímica significativa. Como gramática colonial, o lusotropicalismo se tornou uma espécie de sociologia básica da simpatia, ora como mascarador da violência, ora como estrutura capaz de gerar universos de significados e poderosas mitologias nacionais e Imperiais.

Referências bibliográficas

- Castelo, C. (2008). O Outro no labirinto imperial: orientalismo e luso-tropicalismo. Em Carmo, R. M.; Melo, D.; Blanes, R. L. (ed.). *Globalização no Divã*. Lisboa: Tinta-da-China, pp. 295-315.
- Chin, S. (1953). Discurso do Sr. Shung Chin, presidente da Comunidade Chinesa de Sofala e Manica, no Clube Chee Kung Tong, da Beira. Em Freyre, G. *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, pp. 335-337.
- Couto, M. (2010). A China dentro de nós. Em Couto, M. *Pensageiro frequente*. Alfragide: Editorial Caminho, pp. 39-43.
- Freyre, G. (1953). *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.
- Freyre, G. (2003). *China Tropical, e outros escritos sobre a influência do Oriente na cultura luso-brasileira*. Brasília: Editora UnB.
- Geffray, C. (1997). Le lusotropicalisme comme discours de l’amour dans la servitude. *Lusotopie. Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*. Paris: Khartala, pp. 361-372.
- Ginzburg, C. (2011 [1986]). Sinais: raízes de um paradigma indiciário. Em Ginzburg, C. *Mitos, Emblemas, Sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 143-179.
- Macagno, L. (2012). Árabo-muçulmanos no imaginário luso-tropicalista. Em Castelo et al (org.). *Os Outros da Colonização. Ensaio sobre o colonialismo tardio em Moçambique*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp. 51-69.
- Macagno, L. (2013). À propos de l’orientalisme de Gilberto Freyre. Em Benlabbah, F. (coord.). *L’Afrique, le Portugal et le Brésil. Trajectoires, mémoires et identités*. Rabat: IEHL, pp. 11-31.

- Macagno, L. (2019). *A invenção do assimilado. Paradoxos do colonialismo em Moçambique*. Lisboa: Edições Colibri.
- Medeiros, E. (2006). Crenças e práticas religiosas dos sino-moçambicanos da Beira (Moçambique). *V Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico*, Centro de Estudos Sociais da Universidade da Beira Interior, 5, 6 e 7 de maio de 2006 (Editado em CD-Rom).
- Medeiros, E. (2013). Etnia e raça no desporto beirense da época colonial: o caso dos "sino-moçambicanos". *Cadernos de Estudos Africanos*, Lisboa, (26), 43-81.
- Ong, A. (1999). *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham & London: Duke University Press.
- Pina Cabral, J. (2000). Galvão na terra dos canibais. A constituição emocional do poder colonial. *Novos Estudos*, São Paulo, (57), 124-140.
- Rai, A. S. (2002). *Rule of Sympathy. Sentiment, Race, and Power 1750-1850*. New York: Palgrave.
- Rutherford, D. (2009). Sympathy, State Building and the Experience of Empire. *Cultural Anthropology*, 24(1), 1-32.
- Said, E. W. (2015 [1978]). *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Yap, M. & Leong Man, D. (1996). *Color, Confusion and Concessions. The History of the Chinese in South Africa*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

O conceito de Estado Islâmico de acordo com quatro ideólogos de islamismo do século XX

Liazzat J. K. Bonate¹

Resumo: Este artigo examina quatro teorias de Estado Islâmico elaboradas por ideólogos de islamismo do século XX, três dos quais sendo sunitas, Abū al-A‘lā Mawdūdī (1903-1979), Fazlur Raḥmān (1919-1988), Ḥasan al-Turābī (1932-2016), e um xiita, o āyatollāh Sayyid Rūhollāh Mūsawī Khomeinī (1902-1989). O artigo analisa como esses autores articulam o conceito de Estado Islâmico, como definem esse tipo de Estado e as suas características e qual o papel atribuem ao público muçulmano e à liderança religiosa nesse tipo de Estado.

Palavras-chave: Estado Islâmico; *Sharī‘a*; Mawdūdī; Al-Turābī; Raḥmān; Khomeinī.

THE CONCEPT OF ISLAMIC STATE ACCORDING TO FOUR 20TH CENTURY ISLAMIST IDEOLOGUES

Abstract: This article examines four theories of the Islamic State elaborated by Islamist ideologues in the 20th century, three of whom are Sunni, including Abū al-A‘lā Mawdūdī (1903-1979), Fazlur Raḥmān (1919-1988), and Ḥasan al-Turābī (1932-2016), and a Shiite, the āyatollāh Sayyid Rūhollāh Mūsawī Khomeinī (1902-1989). The article analyzes how these authors articulate the concept of an Islamic State, how they define this type of State and its characteristics, and what role they attribute to the Muslim public and religious leadership in this type of state.

Keywords: Islamic State; *Sharī‘a*; Mawdūdī; Al-Turābī; Raḥmān; Khomeinī.

Introdução

Este artigo visa a analisar quatro teorias de Estado Islâmico elaboradas por pensadores muçulmanos do século XX, incluindo os sunitas Abu al-A‘la Mawdūdī (1903-1979), Fazlur Raḥmān (1919-1988) e Hassan al-Turābī (1932-2016) e um xiita, o aiatolá Khomeinī (1902-1989). O artigo examina as maneiras como eles articulam o conceito de Estado Islâmico, definem esse tipo de Estado e suas características, princípios e objetivos, assim como o seu funcionamento no que

¹ Professora e pesquisadora no Centro de Estudos Africanos (CEA) da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), Moçambique, e investigadora no Instituto Christian Michelsen, Noruega. <https://orcid.org/0000-0002-6958-5313>. E-mail: liazzatb@cmi.no.

tange aos poderes legislativo, executivo e judiciário, e qual papel era atribuído à população e à liderança religiosa dentro desse tipo de Estado.

Esses quatro autores pertencem ao campo político-ideológico que os acadêmicos chamam de “islamismo”, termo que não significa o Islã como religião e fé, mas se refere às tentativas de articular o Islã a uma ordem política em resposta à hegemonia ocidental, incluindo as políticas ocidentais do passado ou do presente, como o colonialismo europeu e seu legado, os estados pós-coloniais nos países muçulmanos e o sofrimento dos palestinos e outros membros da *umma* (a comunidade muçulmana no mundo) como resultado dessa hegemonia (Tibi, 1998, p. 5; Mandaville, 2014, pp. 46-51; Mandaville, 2001, pp. 68-69; Euben & Zaman, 2009, p. 2). Portanto, o islamismo é uma resposta a esses fatores, e os seus proponentes tendem a apresentar o Islã como uma alternativa e uma oposição ao modo de vida ocidental.

No campo ideológico, o islamismo tem raízes no salafismo (Lauzière, 2015) e em uma mescla da doutrina *wahhabita* (Al-Yassini, 1985, p. 29; Delong-Bass, 2004; Cummins, 2006), do pan-islamismo de Jamāl al-Dīn al-Afġānī (1838-1897) e das interpretações de Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) e seus discípulos Rašīd Riḍā (1865-1935), Ḥasan al-Bannā’ (1906-1949) e Sayyid Quṭb (1906-1966), entre outros (Mandaville, 2014, p. 105). O islamismo centra-se na ideia da necessidade de um retorno às tradições *salaf* (ancestrais) das três primeiras gerações de muçulmanos, conhecidos como *al-salaf al-ṣāliḥ* (os piedosos predecessores), ou seja, as gerações do profeta Muhammad e seus companheiros (os *ṣaḥābah*), seus sucessores (os *tābi’ūn*) e os sucessores dos sucessores (os *tābi’ū al-tābi’in*), considerados representantes de uma forma pura e inalterada do Islã. Sua agenda é combater, no seio dos muçulmanos, as práticas religiosas que eles identificam como “inovações abomináveis” (*bid‘ah*), tais como ignorância (*jāhiliyyah*), hipocrisia (*munafiqun*) e idolatria (*širk*). Os islamistas exigem que os muçulmanos confiem apenas no Corão e na *sunna* e ignorem o restante dos ensinamentos hermenêuticos islâmicos. No entanto, apesar de reivindicarem um Islã tradicional ou fundamentalista, os islamistas são resultado da vida e da epistemologia coloniais e pós-coloniais. O seu discurso é globalizante, revisionista, modernista e racionalista, pois eles foram influenciados pela expansão das tecnologias intelectuais ocidentais no sentido foucaultiano e pelas instituições políticas do Ocidente ao mundo islâmico, que ajudaram a criar novas formas de conceber, praticar e transmitir a tradição islâmica (Eickelman & Piscatori, 1996, pgs. 39, 42, 44, 45; Stauth, 1998, pp. 174-179). Pode-se afirmar que os islamistas adotaram um orientalismo em reverso, restringindo

a tradição e história de islã a uma concepção redutora. Do mesmo modo como os orientalistas europeus fizeram no auge de colonialismo, e, em semelhança a eles, os islamistas criaram um novo Outro, que agora engloba os próprios muçulmanos, sobretudo os que não se conformam com a sua visão limitante do Islã.

Segundo Said, o encontro do europeu ocidental com o Outro não europeu resultou em um estilo particular de pensamento, baseado em uma distinção ontológica e epistemológica entre “Oriente” e “Ocidente”, a qual ele denomina orientalismo (Said, 1995, p. 2). É com o colonialismo que o orientalismo se transformou em “um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade” sobre o Outro (idem). Os orientalistas viam o Islã como um dos “fatos orientais transcendentais e convincentes”, identificados com um corpo “clássico” de princípios encontrados nos escritos da classe “ortodoxa” dos ulemás (ibidem, pgs. 259-61, 278-79, 281-83, 300-301). O Islã não era visto como uma fé viva, mas como um objeto único, monolítico e unitário que continuamente se reafirmava por esses princípios antigos. Ao adotar uma concepção orientalista essencializadora e monolítica e estática do Islã com ferramentas intelectuais de sistematização, disciplinarização e funcionalização ocidentais, os islamistas converteram-se em orientalistas eles próprios, embora em oposição ao orientalismo europeu.

O surgimento de teorias de Estado Islâmico

O Estado Islâmico é definido como um Estado de carácter ideológico dominado por dogmas religiosos. A essência da ideia islamista de um Estado Islâmico é que a religião e a política ou a religião e o Estado não podem ser separados. Pressupõe-se que o princípio fundamental de um Estado Islâmico seja a doutrina da unidade e soberania universal de Deus: “A crença na unidade (*tawhīd*) e na soberania de Allāh é a base de um sistema social e moral proposto pelos Profetas”, afirma Mawdūdī (1982, pp. 252-261). Os ideólogos de um Estado Islâmico também acreditam que este seria um Estado “universal e abrangente” porque, para eles, o Islã é autossuficiente e, como tal, fornece todas as respostas necessárias em todos os aspetos da vida individual e social (Mawdūdī, 1982, p. 256). O conceito de Estado Islâmico também se baseia no princípio da superioridade da Lei Divina (*ṣarīʿa*, em português, *sharia*) que governa a sociedade, e essa lei é considerada eterna e imutável. A unidade básica de um Estado Islâmico é a comunidade de crentes (*ummah*), sendo o próprio Estado visto apenas como a manifestação externa da *ummah*, necessária para a proteção e a aplicação dos princípios do Islã.

Para os estudiosos ocidentais como John Esposito (1984), James Eickelman e Dale Piscatori (1996), o Estado Islâmico é um conceito novo, que surge no início do século XX como uma alternativa à Doutrina do Califado que esteve na base do poder político do Império Otomano, quando este entrou em declínio. Já os orientistas e os ideólogos muçulmanos, como Muḥammad S. El-Awa (1980), acreditam que a ideia de um Estado Islâmico é tão antiga quanto o próprio Islã e que o Islã procurou, desde o início, estabelecer uma nova ordem social e política com base na religião e na noção supra-étnica de *ummah* (Ayubi, 1991, p. 60; Eickelman & Piscatori, 1996, p. 31; Zubaida, 1993, pp. 41-43, p. 126; Tamadonfar, 1989).

Em termos históricos, durante o período do profeta Muḥammad (583-609), não havia separação entre a religião e política, pois Muḥammad era uma autoridade religiosa e política. El-Awa afirma que o Estado Islâmico surgiu quando Muḥammad criou a suposta Constituição de Medina (*Dustūr al-Madīna*), apesar de esse documento não conter quaisquer detalhes sobre a organização institucional de um Estado (El-Awa, 1980, pp. 15-25). Após a morte de Muḥammad, em 632, o problema da representação da autoridade no Islã veio à tona pela primeira vez, devido ao facto de Muḥammad não ter deixado nenhuma indicação sobre a sucessão de poder. Esse dilema foi resolvido com base nos princípios tribais pré-islâmicos de assembleia popular (*nadī*), consulta mútua (*šūrā*), lealdade (*waḥy*) e juramento de fidelidade (*bay'ah*). Os primeiros quatro califas, designados como Califas Corretamente Guiados (*al-Khulafā' al-Rāshidūn*), foram eleitos na assembleia de *al-Muhājirūn* (os primeiros muçulmanos que migraram de Meca a Medina) e *al-Anṣār* (os que se converteram ao Islã em Medina).

O estabelecimento da dinastia Omíada, em 661, inaugurou uma era de clara distinção entre a religião e o Estado. Os omíadas separaram o poder do governante *mulk* (a realeza) do poder espiritual *imama* (o poder religioso). Embora os omíadas, pelo menos teoricamente, governassem de acordo com a sharia e em consulta à *ummah*, na prática, eles adotaram a organização estatal dos impérios persa e bizantino, descartando os conceitos árabes nômades de *shūrā*, *bay'ah* e *'aqd* (o contrato entre o governado e o governante). Assim, os omíadas formaram uma monarquia aristocrática hereditária. Ao mesmo tempo, a esfera religiosa adquiriu identidade, instituições e discursos próprios. Eickelman e Piscatori assinalam que, “com efeito, surgiu uma instituição religiosa como complemento e às vezes rival da organização política” (Eickelman & Piscatori, 1996, p. 47).

O Estado estabelecido pelos omíadas não era um Estado no sentido moderno, pois era internamente dinástico e externamente imperial (Ayubi, 1991, p. 7). A maioria dos ulemás cooperou com os governantes em prol da ordem social e política, de modo a evitar *fitnah* (caos, anarquia e guerra civil) e porque o Estado era o principal patrocinador das instituições religiosas. Juristas, como Abū ‘Abd Allāh al-Shāfi‘ī (767-820), Aḥmad ibn Ḥanbal (855-780) e Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya (1263-1328), e historiadores-sociólogos, como al-Māwardī (972-1058) e Ibn Khaldūn (1332-1406), questionaram a legitimidade desse modelo de Estado, reconhecendo a diferença entre o governo dos Califas Corretamente Guiados e o dos seus sucessores. Essa distinção levou à criação do mito da “Idade de Ouro do Islã” dos Califas Corretamente Guiados e do governo supostamente não islâmico desde os omíadas.

Com o suposto “fecho dos portões” do *ijtihād* (raciocínio independente) e a implementação e *taqlīd* (imitação) a partir do século X, a questão do Estado no Islã não recebeu muita atenção, exceto durante os períodos de declínio abássida, a partir de 1258, e da subsequente conquista mongol. Foi nessa época que os juristas muçulmanos elaboraram a Teoria do Califado, idealizando o período de Muḥammad e dos Califas Corretamente Guiados em oposição à realidade do sistema monárquico em desintegração. A sua análise incidia sobre a *ummah* (a coletividade de muçulmanos) e não sobre o Estado propriamente dito, entendendo a autoridade política como o instrumento principal através do qual a aplicação da Vontade Divina (*sharī‘a*), por meio de seus textos santificados (Corão e *sunnah*), é supervisionada. Como sublinha Nazih Ayubi, “o Estado Islâmico para eles não era uma autocracia ou teocracia, mas, sim, uma monocracia” (idem, p. 22). O califa era visto como o guardião da comunidade e da fé, e as pessoas estavam ligadas ao sistema por meio da lealdade. A principal função do Estado era ideológica, a de *da‘wah*, isto é, expandir e promover o Islã. O Estado tinha um caráter religioso e uma orientação universal, e o seu valor residia na justiça (*‘adl* ou *‘adala*), embora a legislação não fosse realmente uma função estatal, pois a sharia precede o Estado e não é um dos seus produtos (ibidem, pp. 22-26).

O problema do Estado no Islã surge novamente com o declínio dos estados muçulmanos no século XVIII, que culminou com a queda do Império Otomano, no início do século XX. A colonização europeia e as modernizações científicas e políticas fizeram com que reformistas islâmicos, tais como al-Afghānī ‘Abduh e Riḍā, ficassem preocupados tanto com o declínio quanto com a possibilidade de ressurgimento de um Estado Islâmico. No entanto, Mawdūdī pode ser considerado

o pioneiro na teorização desse conceito de Estado, elaborado quando domínios muçulmanos, após a sua independência da colonização europeia, foram transformados em Estados-nação seculares com instituições inspiradas no modelo ocidental (Zubaida, 1993, pp. 121-22).

Assim, a doutrina de um Estado Islâmico foi concebida como uma alternativa ao Estado-nação, que, sendo importado, era considerado ilegítimo e, por isso, presumivelmente menos adequado para uma população profundamente comprometida com o Islã. Para os teóricos como Mawdūdī, o Estado-nação no mundo muçulmano era um subproduto artificial de um legado imperial, completamente alheio ao Islã, já que o Islã não reconhece nenhuma divisão étnica, mas apenas a *ummah* universal (Esposito, 1984, pp. 150-151). A ausência de um modelo histórico único levou Mawdūdī e os seus seguidores a formular uma versão puramente teórica e idealizada do Estado Islâmico.

O Estado Islâmico de acordo com Mawdūdī, Raḥmān e al-Turābī

Dada a limitada presença de definições políticas nas fontes islâmicas primárias (Corão, hādice ou *sunnah*), Mawdūdī e outros ideólogos procuraram adotar, improvisar e islamizar seletivamente certos conceitos ocidentais, como a democracia, teocracia, parlamento e outros. Ao mesmo tempo, reinterpretaram as próprias fontes islâmicas e adotaram conceitos de autores muçulmanos medievais que consideraram fidedignos. Por exemplo, acomodaram a ideia de Ibn Taymiyya acerca de supremacia da *Sharī'a* sobre a unidade da *ummah* e da soberania absoluta de Deus (*al-Ḥākimiyyah li Allāh*), bem como a ideia inspirada nos Kharijitas de recusar qualquer governo baseado em distinção étnica, de classe ou mesmo de nível educacional ou de instrução teológica (Ayubi, 1991, pp. 60-69).

Para Mawdūdī, Raḥmān e al-Turābī, a implementação de um Estado Islâmico pressupõe a existência da *ummah*. Portanto, a islamização da sociedade, se necessária, deveria anteceder o surgimento de um Estado. Mawdūdī acreditava que a islamização deveria ser feita de cima para baixo, por meio de uma revolução islâmica, depois que um partido político islâmico ascendesse ao poder (Esposito, 1984, p. 147). Em contrapartida, Raḥmān e al-Turābī enfatizam a importância de uma educação islâmica e da islamização desde a base da sociedade. Para Raḥmān “o Estado é a organização à qual a *ummah* confia a tarefa de executar sua vontade” (1982, p. 261). Al-Turābī vai mais longe, afirmando que “não se pode ter um Estado Islâmico exceto na medida em que existir uma sociedade islâmica” e que “um

Estado Islâmico não é primordial”, o Estado é apenas a dimensão política do esforço coletivo dos muçulmanos, a *ummah* (Al-Turabi, 1983, pp. 241-243). Al-Turābī acredita que “a religião deve ser baseada na convicção sincera e no cumprimento voluntário”, a “sharia deve representar a convicção do povo”, e a sua implementação “deve ser deixada conforme a livre consciência dos crentes” (idem, pp. 243-244).

Os três autores concordam que não se trata de um Estado laico, pois a existência de uma comunidade religiosa é essencial, e os seus princípios básicos derivam da religiosidade do Estado. A constituição deve ser a Lei Divina (sharia). Eles também partilham a ideia de que o Estado Islâmico é uma idealização da organização política da Era de Muḥammad e dos Califas Corretamente Guiados. Os três culpam a classe de *ulemās* por cooperar com governantes anti-islâmicos e pelo “fecho dos portões” ao *ijtihad* (livre interpretação jurídica), embora Raḥmān reconheça a necessidade de uma liderança religiosa em relação a questões puramente religiosas (1982, p. 269). Mawdūdī pensa que o *mujtahid* (aquele que interpreta) deve ser qualificado, mas não especifica como nem por quem (1982, p. 254). Para al-Turābī, qualquer pessoa que tiver o conhecimento em qualquer área, seja técnica ou científica, pode fazer parte dos ulemās, porque *‘ilm*, o conhecimento “é divino por si só” (1983, p. 245).

Os três tentaram acomodar uma ideia especialmente atraente, a de soberania popular ou democracia. Eles se indagam: como conciliar o conceito de democracia com a ideia da supremacia de Deus e suas leis, e as limitações provenientes disso no campo de direitos civis? Mawdūdī, reconhecendo “Deus como um soberano e legislador absoluto”, nega aos seres sencientes o direito à soberania e ao legislar (idem, pp. 254-258). Afirma que uma entidade islâmica tem o seu próprio órgão representativo, *šūrā* (uma espécie de assembleia representativa), ao qual a *ummah* pode delegar sua vice-regência popular (o califado, *hilāfah*) por meio de eleição ou seleção de membros. Para Mawdūdī, esse processo representa uma forma de democracia. Na sequência dessas duas declarações mutuamente excludentes, Mawdūdī aventura-se a inventar um novo conceito político, a Teo-democracia, que, no seu entender, acomoda adequadamente a soberania de Deus e o poder popular (idem, p. 264). Esse ponto foi criticado por Raḥmān, que considera que a ideia de Teo-democracia carece de lógica. Para Raḥmān, um Estado Islâmico é “completamente democrático, porque deriva as suas sanções da *ummah*”, a qual delega seu poder ao órgão consultivo da *šūrā* (1982, pgs. 263, 270). A *ummah*, por meio de debates, cristaliza a opinião prevalecente, criando o consenso popular, a *ijmā’*, que, então, deve ser formulada

como uma lei. Portanto, a *ummah* é legisladora e soberana (pgs. 264, 270). Al-Turābī também considera que um Estado Islâmico é democrático, porque, por meio da *šūrā*, que, para al-Turābī, é um órgão representativo e consultivo do Estado, os cidadãos (*ummah*) delegam o seu poder ao governo. Al-Turābī garante que “o governo deste Estado é uma forma de democracia representativa” (1983, p. 244), mas, por outro lado, ele sublinha que esse governo é limitado pela supremacia da sharia.

No que diz respeito às funções do Estado, os três autores reconhecem a separação dos poderes legislativo, executivo e judicial. O poder legislativo é atribuído à *šūrā*, embora Mawdūdī assinale que “Deus é um legislador absoluto” e, por isso, a *šūrā* deve encontrar a lei de Deus para responder a uma questão, ao invés de criar uma nova lei através de uma atividade humana (1982, p. 254). Raḥmān, no entanto, opõe-se a essa posição de Mawdūdī, acreditando que “a comunidade [*ummah*] tem direito absoluto de legislar” (1982, p. 268). Raḥmān acusa os *ulemās* de não “permitirem repensar a sharia” (idem, p. 266). Para al-Turābī, entretanto, “todas as leis devem ser derivadas de sharia suprema”, embora, em última instância, “sujeito à sharia e *ijmā*’ - *ijtihād*, cabe a um governo muçulmano determinar o seu próprio sistema de direito público e o da sua economia”; o governo moderno, para al-Turābī, “pode estabelecer e fazer cumprir outras normas legais e políticas derivadas da sharia [...] e pode estabelecer códigos jurídicos completos” (1983, p. 246).

Os três ideólogos sunitas defendem uma “liderança forte”, o que significa que eles acreditam que um chefe de Estado, detentor de todo poder executivo, seria favorável à sociedade. No entanto, como a conduta de um califa é estabelecida a partir dos princípios da sharia, consideram que um líder muçulmano será governado pela vontade de Deus e que o seu poder será sempre limitado por essa vontade. Além disso, ao interpretar a lei islâmica como essencialmente democrática, consideram que um líder é responsável perante a *ummah* e defendem que o chefe do Estado deve desempenhar os papéis de “administrador-chefe, tanto em matéria civil como religiosa”, bem como o de “comandante supremo das forças armadas” (1982, p. 267). Apenas Raḥmān aceita imunidades especiais do governante, enquanto Mawdūdī lembra a ideia de Ibn Taymiya de permissibilidade de revolta contra um governante injusto (1982, p. 259). Para al-Turābī, “o líder pode ser processado por qualquer coisa que faça na sua vida privada ou pública, pois não goza de imunidades especiais” (1983, pgs. 246, 248, 249).

De acordo com os três intelectuais, o líder deve ser eleito pela *umma* diretamente ou selecionado pela *shūrā* indiretamente, todos os muçulmanos adultos são, masculinos e femininos, podem votar nas eleições e têm o direito de depor o líder, se ele for considerado ilegal ou injusto, assim como o líder deve ser auxiliado em seu trabalho pela *šūrā*. Para al-Turābī, *šūrā*, nesse contexto, iguala-se a um parlamento (1983, p. 249), enquanto Raḥmān a adequa ao conselho de ministros. Quer o líder seja considerado um califa, de acordo com Mawdūdī, ou um presidente da república, um primeiro-ministro ou um comandante dos crentes, como entende al-Turābī, ele não pode se afastar das “instruções de Deus e adotar uma política própria” (1983, p. 248). Para Raḥmān, o líder deverá ser eleito para um determinado número de anos e não para toda a vida, embora “as suas decisões legais devam ser finais”, porque, “em um momento de emergência nacional, o Chefe de Estado assume poderes legislativos absolutos com o intuito de salvaguardar os interesses, a segurança e a integridade do Estado”. Os critérios para um candidato (uma questão sobre a qual os três autores concordam) são a sua integridade moral e o seu compromisso com o princípio islâmico de “ordenar o bem e o justo e proibir o mal e o injusto” (1982, p. 267). Para Mawdūdī, o candidato não deve buscar ativamente o poder ou a posição, mas deve ser modesto. Raḥmān enfatiza que o candidato deve ser trabalhador, sincero e eficiente. E, enquanto Mawdūdī é contra a campanha eleitoral, Raḥmān e al-Turābī são a favor dela. Para esses dois, a campanha eleitoral deveria ser realizada por órgãos imparciais e independentes.

Mawdūdī não deu muita atenção à organização judicial de um Estado Islâmico, mas sublinhou que “o governo islâmico deve implementar um sistema bem equilibrado de justiça social, estabelecido por Deus e o seu Profeta” (1982, p. 256). Raḥmān assinala que apenas “a lei, tal como promulgada pelos legisladores, juntamente com a base moral em que é promulgada, deve ser administrada por meio de um sistema judicial que deve ser independente do executivo”, mas um Estado Islâmico, para ele, é uma “instituição governamental altamente centralizada” (1982, pgs. 263, 270). Al-Turābī não descreve detalhadamente o funcionamento do sistema judicial, mas deixa para a *umma* a tarefa de decidir sobre isso. Para ele, “qualquer forma ou procedimento de organização da vida pública que possa estar relacionado com Deus e colocado ao Seu serviço pode ser adotado, a menos que expressamente excluído pela sharia” (1983, p. 249). Ele sugere que “se pode basear na história e tradição islâmica inicial” (a do Muḥammad e dos Califas Corretamente Guiados) e que, “por meio do processo de islamização [...], os muçulmanos podem incorporar qualquer experiência, se esta não for contrária aos seus ideais” (ibidem).

Os direitos e obrigações dos cidadãos de um Estado Islâmico são definidos pela sharia em termos clássicos centrados nos atos proibidos, permitidos, recomendados etc. Presume-se que *Hudūd* (limites divinos na punição criminal, as cinco punições não alteráveis) deveria ser aplicado raramente porque todo cidadão estaria voluntariamente comprometido com as prescrições religiosas (Al-Mawdudi, 1982, pp. 254-255). Embora os três autores assegurem que aos cidadãos desse Estado é garantida a liberdade de pensamento e expressão, é bastante clara a sua impossibilidade, pois tudo será predefinido pela Vontade Divina e pelos preceitos da religião. Para Mawdūdī, “o Estado Islâmico é universal e abrangente; portanto ninguém pode considerar qualquer campo dos seus negócios como pessoal e privado” (idem, p. 259). Assim, um Estado Islâmico, segundo ele, é totalitário e “tem semelhanças com os estados fascistas ou comunistas”, mas o Estado “não pode forçar as pessoas a seguirem ou não uma profissão em particular [...] ou definir como educar os filhos e que tipo de vestido alguém deve usar etc” (idem, pp. 259-260). Enquanto isso, Raḥmān opõe-se ao caráter totalitário de um Estado Islâmico e afirma que este “respeitará o direito de cada um de ter uma consciência livre e a vida, a propriedade e a honra protegidos,” pois “os direitos e obrigações são duas facetas da mesma moeda” (1982, p. 265). Para al-Turābī também “não existem direitos puros que o indivíduo seja livre para exercer. [...] Ele deve contribuir para a solidariedade política e o bem-estar do Estado [...] o objetivo comum da vida religiosa une as esferas privada e social; a sharia será um árbitro entre a ordem social e a liberdade individual” (1983, pgs. 243, 247-248). No entanto, al-Turābī também faz algumas declarações bastante liberais, por exemplo, ele escreve que “a maioria dos aspetos da vida islâmica são subjetivos ou privados e estão fora do domínio da lei aplicada pelo governo [...]. Onde a sociedade consegue administrar atos para realização da justiça social, o governo não precisa de interferir” (idem, pp. 245-246).

No entender de Mawdūdī e Raḥmān, um Estado Islâmico é concebido como a vontade política da *ummah*, portanto, um sistema multipartidário não seria permitido. Apenas al-Turābī tolera a existência de um sistema multipartidário, esclarecendo que, se houver diferentes partidos políticos, a tomada de decisão deve ser baseada não em um sistema de contagem da maioria *versus* a minoria, mas orientada pelo consenso. Por ser um Estado dominado pela religião, embora caracterizado como democrático, o modelo islâmico não oferece direitos iguais a todos os cidadãos. Por causa da sua própria natureza, apenas os muçulmanos podem desfrutar de direitos e liberdades básicos, enquanto os não muçulmanos

são reduzidos à categoria de cidadãos da segunda classe. Isso diz respeito sobretudo aos *dhimmī* ou *Ahl al-Kitāb* (povo do Livro), aos cristãos e judeus, aos zoroastrianos (no Irã) e, até certo ponto, aos hindus. Raḥmān prestou menos atenção ao estatuto de *dhimmī*, talvez deliberadamente para evitar contradições. Mawdūdī e al-Turābī definem o estatuto de não muçulmano de acordo com a jurisprudência islâmica clássica: os *dhimmī* têm direitos e privilégios específicos, tais como a proteção da sua vida, da propriedade e da honra. Se forem capazes de qualquer serviço, serão aproveitados pelo Estado. Têm direitos garantidos quanto à sua religião e podem regular a sua vida privada pelo seu próprio código de família. No entanto, em outros aspetos, sobretudo no que toca à vida social, são abrangidos pela lei islâmica. Os *dhimmī* podem criar os seus próprios órgãos representativos no governo, mas não podem influenciar a política básica do Estado, estando-lhes vedado o acesso aos cargos de decisão do Estado.

Mawdūdī, Raḥmān e al-Turābī assinalam que um Estado Islâmico deve contribuir positivamente para a paz, a justiça, a harmonia e o progresso internacional e deve respeitar os acordos e pactos internacionais, defendendo a sua soberania e integridade territorial e repelindo qualquer tipo de agressão. No entanto, o termo “soberania”, nesse contexto, contradiz o conceito de *ummah* por um lado e, por outro, o conceito de soberania divina.

Estado Islâmico no pensamento do aiatolá Khomeini

Āyatollāh Sayyid Rūhollāh Mūsawī Khomeinī desenvolveu a ideologia do xiismo revolucionário a partir do pensamento de ‘Alī Shariati Mazināni (1933-1977), reinterpretando-o, porém, em seus conceitos básicos e relativos à história do xiismo em sua própria obra *Velāyat-e Faqīh* (*O Governo de Jurisconsulto*) (Khomeini, 1981, pp. 27-169). Esse livro contém visões populistas sobre o xiismo e sua natureza revolucionária que serviram de retórica ideológica para a revolução iraniana de 1978, embora o seu conceito central, a liderança do jurisconsulto em um Estado Islâmico, fosse de conhecimento apenas dos alunos diretos de Khomeinī e dos ulemás, e não da maioria dos iranianos (Arjomand, 1988, p. 105; Zubaida, 1993, p. 80). Apesar de a revolução ser inspirada no Islã, o conceito de *velāyat-e faqīh* não foi enfatizado e não veio à tona durante o processo revolucionário em si (Arjomand, 1988, p. 105). Em 1979, na discussão da Constituição, o acalorado debate sobre *velāyat-e faqīh* mostrou que nem todos os que tinham contribuído decisivamente

para a queda do Xá haviam sido movidos ou mesmo conheciam essa teoria política (Milani, 1988, pp. 266-68).

As ideias gerais de Khomeini sobre o Estado Islâmico assemelham-se às de Mawdūdī, que interpreta o Islã como um modo de vida total e que condena o apolitismo dos ulemás (Ayubi, 1991, p. 147; Zubaida, 1993, pp. 60-62). Para Khomeinī, um Estado Islâmico “não é tirânico nem absoluto, mas constitucional”, no sentido de que a constituição deve ser “definida pela Corão e *sunnah*”; portanto, “o governo islâmico é o império da lei divina sobre os homens” (Khomeini, 1981, p. 55). Tal como Mawdūdī, Khomeini considera Deus o único legislador e afirma que “a soberania pertence somente a Deus” (idem, p. 56). E, de modo semelhante a Mawdūdī, Khomeini enfatiza que criar um Estado Islâmico é “o único caminho para a implementação da Lei de Deus [...] eterna e imutável”, que se adapta a todos os tempos e povos (idem, pgs. 41-44, 47). “A tradição (*Ḥadīth*) e o caminho do Profeta Muḥammad (*Sunnah*) constituem uma prova da necessidade” de um Estado Islâmico, afirma (idem, pgs. 41, 43).

No entanto, o clericalismo de Khomeini não foi diretamente influenciado por Mawdūdī ou pela tendência política sunita. A ideia de Khomeini, embora constitua uma inovação radical na história xiita, situa-se dentro da estrutura referencial do xiismo tradicional. Assim, ao contrário de Mawdūdī, que acreditava na “vice-regência popular de Deus”, Khomeini atribuiu a liderança da *ummah* aos *fuqahā* (pl., sing., *faqīh*, juristas), a quem considera uma classe apta e legítima, mais bem informada e preparada para a missão de governar (idem, p. 98). Khomeini nega os princípios “democráticos” de um Estado Islâmico e as reivindicações de teocracia sugeridas por Mawdūdī. Pessoas são “como os menores”, afirma ele, “precisam de um guardião para cuidar deles na ausência do imã Oculto [guia divinamente inspirado, segundo a doutrina xiita], a fim de impedi-los de se desviarem do caminho reto de Deus ou da sharia” (idem, pgs. 52, 53, 60, 63). Essa desconfiança do povo muçulmano e a consequente elevação dos *fuqahā* como “os legítimos herdeiros dos profetas [...] cuja autoridade é investida por Deus”, provavelmente seriam vistas por Mawdūdī e outros sunitas como algo um tanto ofensivo (idem, pgs. 64, 76).

Khomeini, ao contrário de Mawdūdī, estava pouco preocupado com o destino da *ummah* universal, embora fizesse sugestões de expansão da revolução para outros países, especialmente onde há populações xiitas (idem, pgs. 136, 138). O escopo de seu trabalho dedicou-se à análise do impacto do imperialismo europeu no Irã e à avaliação da situação sociopolítica sob o regime Pahlavi. Desde o início de seu tratado, Khomeini define o Islã como “a religião de indivíduos militantes

comprometidos com a verdade e a justiça”. Delineando o “aspecto revolucionário do Islã”, escreve ainda que “é a religião daqueles que desejam liberdade e independência [...] [é] a luta contra o imperialismo” (idem, p. 28). Os muçulmanos não devem ser desviados pela “propaganda imperialista” do Ocidente e pela falsidade dos *ahūnd* (nome pejorativo dado aos ulemás politicamente passivos) e acreditar que o Islã é somente uma religião “que se preocupa com regras de pureza ritual” (idem, pgs. 27, 28, 29, 30). Khomeini enfatiza que “apenas algumas injunções do Corão tratam de aspetos éticos, enquanto as demais tratam de questões sociais, económicas e políticas” (idem, p. 29), pois “Deus, por meio do seu Nobre Mensageiro [o Profeta Muḥammad], enviou as leis” [sharia] para todos os assuntos humanos. O Islã não tem apenas o seu próprio governo e organização política baseada na sharia, afirma Khomeini, mas também é uma “religião política” (idem, pp. 35-36).

Antes de iniciar uma justificação sobre a necessidade de um Estado Islâmico, Khomeini critica amargamente os principais “inimigos do Islã” que, no entender dele, distorcem o seu verdadeiro significado. Para Khomeini, eles também são responsáveis pelo declínio da civilização muçulmana e pela “separação artificial da *ummah* muçulmana”, exemplificando com uma análise do destino do Império Otomano (idem, p. 49). Os europeus e os americanos são caracterizados principalmente como “pessoas corruptas sem qualquer fé” (idem, p. 32). Os europeus, escreve ele, “eliminaram a operabilidade” de todas as disposições da sharia em terras muçulmanas para introduzirem suas próprias leis corruptas e injustas “feitas pelos homens” (idem, pgs. 35, 81). Khomeini afirma que o plano dos imperialistas “é manter-nos atrasados [...] no nosso atual estado de miséria para que possam explorar os nossos recursos humanos, as nossas terras e as nossas riquezas”. Os peritos e especialistas estrangeiros no Irão também são mencionados como “servos” da “conspiração contra o Islã” (idem, p. 140).

Entre os inimigos internos (iranianos), em primeiro lugar, coloca “os governos fantoches estabelecidos e apoiados pelo imperialismo” (idem, pgs. 49, 96, 136). Em um discurso muito emocionado, Khomeini descreve o regime Pahlavi como ilegal (*tāghūt*), tirânico e traiçoeiro para com o próprio povo. “O Islã proclama que a sucessão hereditária é errada e inválida”, declara ele (idem, pp. 144-145). Nesse ponto, iguala os Pahlavis aos Omíadas, devido ao “sistema sinistro e maligno de governo que levou O Senhor dos Mártires [‘Alī] a rebelar-se e a buscar o martírio em um esforço para impedir o seu estabelecimento”. Caracterizando os aspetos sociais do regime Pahlavi, Khomeini acusa-o de promover a usura, o consumo de álcool, o “cultivo do vício sexual” e a burocracia nos sistemas judicial e

administrativo (idem, pp. 31-39). O regime não cuidava dos “pobres e desprovidos”, escreve, pois gastava o dinheiro público com “extravagâncias”, tais como compra de armas do Ocidente (idem, pgs. 96, 120). Ele denomina o governo do Xá Reza Pahlevi de “governo fantoche antinacional” e compara-o, por meio de uma versão idealizada de um Estado Islâmico, ao que seria o governo nas mãos do Profeta Muḥammad e de ‘Alī (idem, p. 136).

Para Khomeini, os *ahūndes* (mulás apolíticos) são também inimigos internos do Islã por defenderem a abstenção política, contribuindo, assim, “para o cumprimento” da “conspiração” do ocidente contra o Islã, e, supostamente, por servirem à SAVAK [o serviço secreto de Xá] (idem, pgs. 30, 69, 71, 74, 144-145). “O verdadeiro *fuqahā* do Islã [...] nunca deve se colocar a serviço do Estado opressor”, e “a *taqīyah* (dissimulação) não pode ser uma desculpa” para isso. Khomeinī acusa os “verdadeiros” *fuqahā* de “negligenciarem os seus deveres” em implementar a sharia e ao “liderar a *ummah* contra os opressores travando uma *jihād*” (idem, pgs. 113-14). Em seguida, chama-os a assumirem suas “responsabilidades e deveres” e a esquecerem das disputas e contradições a fim de se unirem para um propósito político comum: o estabelecimento de um Estado Islâmico (idem, p. 119). “Nós [os ulemás] devemos assumir a liderança dos muçulmanos [...] devemos estar na vanguarda”, pois, “depois que o último imã entrou em *gaybah* (ocultação), os *fuqahā* foram encarregados de protegerem a *ummah* e a lei islâmica até que o imã reapareça” (idem, pgs. 42, 114, 116).

A terceira categoria de inimigos internos consiste em iranianos ocidentalizados “que foram vítimas” da “conspiração” do ocidente contra o Islã. Uma especial condenação é dirigida aos intelectuais, a quem Khomeini chama de “servos do imperialismo” (idem, pgs. 28, 37). Khomeini vê a corrupção prevalecente na sociedade iraniana não apenas como resultado da dominação ocidental e do governo do “faraó” (o Xá), mas, sim, como resultado da “negação” da sharia (idem, pgs. 42, 48). Ele acredita que a sharia pode proteger os “desfavorecidos e oprimidos” da injustiça e da pobreza e conclama os ulemás repetidamente ao seu “dever de salvar oprimidos e pobres” e de lutar contra os opressores (idem, pgs. 50, 54). A única solução para essa situação, argumenta Khomeinī, é derrubar o regime do Xá e a dominação ocidental no Irã por meio de revoluções em massa. Evocando a doutrina xiita do martírio, Khomeinī interpreta a sura corânica, que determina: “Não tema os homens, teme a mim” nos seguintes termos “Por que temes os homens? Os nossos amigos (‘*awliyā*’) desistiram das suas vidas pelo bem do Islã; deves estar preparado para fazer o mesmo” (idem, pgs. 115, 117).

No último capítulo da sua obra, Khomeinī elabora o seu “programa revolucionário”, sugerindo a propagação de suas ideias nos sermões de sexta-feira nas mesquitas e da promoção da educação religiosa. Para desafiar o regime do Xá, propõe: “1) cortar todas as relações com instituições governamentais; 2) recusar-se a cooperar com eles; 3) abster-se de qualquer ação que possa ser interpretada como um auxílio a estas; e 4) criar novas instituições jurídicas, econômicas, culturais e políticas” (idem, pgs. 129, 131-33, 135-137, 140).

A ideia de um governo diretamente dirigido pelo clero, formulada por Khomeinī como *velāyat-e faqīh* (governo dos alfaquis), foi revolucionária no sentido de que representou uma mudança inovadora e abrupta das percepções clássicas dos xiitas seguidores da *Isnā 'aṣārī* acerca da natureza do Estado e do governo e do papel da *fuqahā* (jurisprudência islâmica) (Ayubi, 1991, p. 147; Zubaida, 1993, pp. 59-60). Os Xiitas asháritas, que até então representavam a maioria xiita no mundo, seguidora dos Doze imãs, acreditam que a origem da autoridade é divina, em contraste com os sunitas. O princípio clássico que define essa autoridade é que, quando há um imã vivo, ele é a personificação da lei divina infalível, o seu intérprete e executor (Eliash, 1969, p. 25). Ao imã são atribuídos epítetos como “Prova de Deus (*ḥujjat 'Allāh*)”, “Sinal de Deus” (*Āyat 'Allāh*), “Confiança de Deus”, “Guia dos homens”, “Possuidor do Conhecimento”, “Possuidor da autoridade” e “Guia espiritual” (*Wālāya*) (Momen, 1985, pp. 150-157). As principais funções do imã incluem: 1) liderar a guerra santa (*jihād*); 2) dividir o saque e os espólios da guerra (*qismat al-fay*); 3) liderar as orações da sexta-feira; 4) colocar as decisões judiciais em vigor (*tanfīd al-aḥkām*); 5) impor as penalidades legais (*iqamat al-ḥudūd*); e 6) coletar impostos religiosos de *zakāt* e *ḥums* (idem, p. 189).

O Décimo Segundo imã entrou à ocultação (*ḡaybah*) no ano de 940. A doutrina de *ḡaybah*, por um lado, é baseada na ideia de que o imã segue vivo, e, por isso, a origem infalível da legislação e da sua orientação é considerada ininterrupta e eterna. Por outro lado, ele está ausente e inacessível aos crentes. A incorporação da sharia divina pelo Décimo Segundo imã é intransmissível, a sua autoridade suprema não está aberta à delegação, e todas as suas funções caducaram (*saqit*). Portanto, nenhuma autoridade é considerada legítima até que ele reapareça (*raj'ā*) (Eliash, 1969, p. 27). Segundo essa doutrina, os ulemás nunca devem cooperar com uma autoridade ilegítima e injusta (*jair/zālim*), a menos que sejam forçados a fazê-lo, então estão autorizados, nesse caso, a dissimular (*taqīyah*) uma colaboração.

No entanto, o xiismo ashárita teve que se acomodar em diferentes períodos históricos de acordo com o contexto, especialmente no que diz respeito a lidar com

a autoridade mundana e a definir as funções dos ulemás (Calder, 1982, p. 7). Assim, Shaykh al-Ṭāʾifāh ibn Ḥasan Ṭūsī (995-1067) permitiu que os *fuqahā* assumissem a função do imã na liderança da oração da sexta-feira (Momen, 1985, p. 190). Shaykh al-Muḥaqqiq al-Hillī (1205-1277) permitiu que esses juristas islâmicos assumissem as funções do *imã* na implementação de *ḥudūd* (proibições e punições) e na coleta e administração de impostos religiosos. Finalmente, Muḥaqqiq al-Karakī (1461/66-1533) igualou os ulemás aos representantes do imã, restringindo, no entanto, as suas funções nas principais orações de sexta-feira. Al-Shahīd al-Thānī (falecido em 1558) estendeu as virtudes do alfaqui a todas as funções do imã Oculto, permitindo que o jurista conduzisse *jihād* (embora limitada à ação defensiva). Zayn al-Dīn al-Jubāʾī al-ʿAmilī (falecido em 1558/59) afirmou que virtualmente todas as funções executivas do imã passavam aos juristas, com exceção da *jihād*. (Akhavi, 1996, p. 231). Esses ulemás abstiveram-se de reivindicar uma autoridade política. A ideia permaneceu marginal na jurisprudência *Isnā ʿasharī* até que Khomeinī elaborou o seu conceito de *velāyat-e faqīh*.

Khomeini cita Shaykh Jaʿfar b. Khiḍr al-Najafī Kāshif al-Ghiṭāʾ (1743-1812), Shaykh Murtaḍā b. al-Anṣārī (1799-1864), al-Karakī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī al-Narāqī (falecido em 1829), Mīrzā Sayyid Muḥammad Ḥassan Shīrāzī (1815-1895), Al-Mīrzā Muḥammad Taqī al-Shīrāzī (1853-1920) e Shaykh Muḥammad Ḥusayn Gharawī Naʿīnī (1860-1936) como seus predecessores porque esses ulemás afirmavam que reis e governantes deveriam ser guiados nas suas ações e políticas por um alfaqui (Khomeini, 1981, pgs. 82, 124-125; Momen, 1985, p.196).

No século XIX, as funções da jurisprudência islâmica foram ampliadas por Kāshif al-Ghiṭā, que liderou a resistência armada contra as forças Wahhāb em 1805 e, segundo alguns, exerceu a governança de imã ao liderar a defesa de Najaf contra eles (Akhavi, 1996, p. 234). Desse modo, não assumiu apenas funções políticas tradicionalmente atribuídas ao imã, mas também forneceu justificações doutrinárias para fazê-lo. Outros *fuqahā* mencionados acima por Khomeini estavam todos envolvidos na política. Al- al-Narāqī desenvolveu 19 argumentos para a validade do conceito de *velāyat-e faqīh*, e o seu aluno Murtada Ansari (falecido em 1864) restringiu as funções dos alfaquis a apenas três: 1) emissão de *fatwā* (decreto); 2) arbitrar disputas; e 3) exercer a tutela em nome de pessoas para a alienação de propriedades (Akhavi, 1996, pgs. 231, 233, 237; Enayat, 1983, pp. 161-163; Calder, 1982, p. 3). Essas teorias não passaram da especulação jurídica, enquanto o trabalho de Khomeini constituiu um apelo inequívoco à ação (Calder, 1982, p. 161).

A justificação de Khomeini para o *velāyat-e faqīh* consiste em dois componentes: primeiro, na percepção do “governo islâmico como um governo de lei”; e, segundo, em legitimar a sua reivindicação com base nos hadices proféticos dos imãs e na escrita dos *fuqahā* mencionados acima. Os hadices que Khomeini cita são geralmente considerados *daʿīf* (fracos), mas ele afirma que estabeleceu a “verdadeira” *silsila* (cadeia) de *isnād* (transmissão) ou fornece hipóteses sobre quais partes dessa cadeia foram “distorcidas” ou têm lacunas (Momen, 1985, p. 197). Khomeini enfatiza que “o conhecimento da lei é necessário para o governante” e que “o conhecimento da lei e da justiça constituem as qualificações fundamentais” do líder (Khomeini, 1981, p. 59). Ele cita al-Karakī, que menciona a tradição na qual o Sexto imã, Jaʿfar al-Šādiq (732-765), afirmou que os muçulmanos “deveriam decidir por si quem estuda as leis”. O imã Jaʿfar al-Šādiq, de acordo com Khomeini, nomeou os alfaquis como governantes ou *hākim*, “para que ninguém presumisse que a sua função fosse restrita a assuntos judiciais e divorciada de outras preocupações do governo” (idem, p. 95). Embora a tradução da palavra *hākim* seja de juiz e governante, Khomeinī inclina-se para o último sentido (Momen, 1985, p. 197).

Khomeinī argumenta que, uma vez que a tradição afirma claramente que apenas aqueles que têm conhecimento da lei estão autorizados a governar, na situação de *ḡaybah*, essa condição é mais bem preenchida pelos alfaquis, por isso afirma que “é um princípio estabelecido que o alfaqui tenha autoridade sobre o governante”, mas “os verdadeiros governantes são *fuqahā* eles próprios” (Khomeini, 1981, pgs. 60, 61). Khomeini salienta que os ulemás são os herdeiros do conhecimento, autoridade e governo dos profetas (idem, pgs. 100, 104).

Khomeinī interpreta outros hadices claramente dirigidos aos imãs como sendo direcionados ao *fuqahā*. Assim, os *fuqahā* foram caracterizados pelo Sétimo imã, Abū Muḥammad al-Ḥasan b Mūsā (744-799) como os guardiões dos crentes e “fortalezas do Islã”, e pelo Décimo Segundo imã como “prova de Deus” (idem, pgs. 73, 85). Khomeini conclui que todas as qualidades e funções que a jurisprudência clássica *Isnā ʿaṣārī* atribuía ao imã devem ser transferidas para os alfaquis na sua ocultação. Assim, coletiva ou individualmente, os alfaquis devem estabelecer o Estado Islâmico, detendo o poder executivo e o controle sobre este, implementando a sharia e protegendo o território. O seu principal dever, no entanto, é a tutela dos crentes e a supervisão de todos os assuntos administrativos e judiciais do Estado. Khomeinī assinala a importância da introdução do código penal da sharia; entretanto, o alfaqui deve sempre priorizar o bem-estar e o interesse público,

enquanto o dever da *ummah* é obedecer ao detentor da autoridade (ou seja, o alfaqui). Assim, um governo de *fuqahā* representa um cumprimento do seu dever; os alfaquis detêm apenas meios e não uma posição espiritual. Embora o profeta Muḥammad e os imãs xiitas sejam inatingíveis, na prática, as funções do *fuqahā* são similares às do Profeta e dos imãs.

Conclusão

O pensamento político islâmico moderno deve ser visto considerando-se conjuntamente os antecedentes históricos do Islã e o impacto de colonialismo europeu. No período pós-independência, os novos Estados muçulmanos emergentes enfrentaram o problema da construção de uma nação moderna, o que se seguiu a um longo período de dominação política e militar colonial, bem como de dependência econômica. Questões de identidade nacional e de ideologia, do desenvolvimento de instituições de governo e legais foram resolvidas pela adoção de sistemas seculares ocidentalizados.

Para os intelectuais sunitas como Mawdūdī, Raḥmān e al-Turābī, os Estados modernos do mundo muçulmano estariam condenados ao fracasso enquanto não ligassem a sua identidade e desenvolvimento social e político ao Islã. Porém, como vimos a partir da análise da exposição teórica desses três autores, eles não foram capazes de conceber uma teoria coerente e realista de um Estado que possa confrontar ou substituir efetivamente os Estados-nação ou as organizações políticas modernas existentes nos países com predominância de população muçulmana.

A ideia de governo direto pelo clero, *Velāyat-e Faqīh*, formulada por Khomeinī, era revolucionária, apesar de se basear na visão clássica do xiismo *Ithnā 'asharī* acerca da autoridade, do poder e dos ulemás. Foi também uma resposta direta à situação do Irão na década de 1970, cujo contexto foi propício para uma revolução. No seu tratado, Khomeinī procura explicar o Estado Islâmico governado pelo jurisconsulto sob diversos ângulos, tendo em conta considerações históricas, ideológicas e religiosas. Mas a sua doutrina representou uma apropriação sem precedentes e uma usurpação completa por parte dos alfaquis de tudo aquilo que o xiismo *Ithnā 'Ashari* tradicionalmente atribui aos profetas e aos imãs. Não é surpreendente, então, que, quando os ulemás tomaram conhecimento disso, alguns deles, como os grandes aiatolás Muḥammad Kāẓim Sharī'atmadārī (1906-1986),

Maḥmud Ṭāleqāni (1921-1979), Abū al-Qāsim al-Khū'ī (1899-1992), Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī (1904- 1981), tenham ficado em oposição política ao Khomeini.

Embora o *Velāyat-e Faqīh* tenha se tornado mandatário no estabelecimento do novo sistema político da República Islâmica, a doutrina em si não se mostrou sustentável. Quando ela passou da utopia à prática, os princípios do *Velāyat-e Faqīh* foram modificados de acordo com a realidade iraniana, o que alterou a teoria descrita por Khomeini na sua obra. A modificação do conceito foi acompanhada pela transformação do aiatolá, que passou de líder populista revolucionário a “imã” absoluto. Assim, o Estado islâmico do Irã converteu-se em uma personificação da supremacia do governo do imã na pessoa de Khomeini e da sobreposição da sharia e do Estado sobre a fé.

Referências bibliográficas

- Akhavi, S. (1996). Contending Discourses in Shi'i Law on the Doctrine of Wilāyat al-Faqīh. *Iranian Studies*, v. 29, edição 3-4, 229-267.
- Al-Turabi, H. (1983). The Islamic State. Em Esposito, J. L. (org.). *Voices of Ressurgent Islam*. New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 241-251.
- Al-Yassini, A. (1985). *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*. Boulder: WestviewPress.
- Arjomand, S. A. (1988). *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Ayubi, N. (1991). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London, New York: Routledge.
- Calder, N. (1982). Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition. *Middle Eastern Studies*, 18(1), 3-20.
- Cummins, D. (2006). *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. Londres: I.B Tauris.
- Delong-Bass, N. (2004). *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford: Oxford University Press.
- Eickelman, D. E. & Piscatori, J. (1996). *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- El-Awa, M. S. (1980). *On the Political System of the Islamic State*. Indianapolis, Indiana: American Trust Publications.
- Eliash, J. (1969). The Ithnā'asharī-Shī'ī Juristic Theory of Political and Legal Authority. *Studia islamica*, (29), 17-30.

- Enayat, H. (1983). Iran: Khomeinī's Concept of the "Guardianship of the Jurisconsult. Em Piscatori, J. (org.). *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 160-171.
- Esposito, J. L. (1984). *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press.
- Euben, R. L. & Zaman, M. Q. (org.) (2009). *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to bin Laden*. Princeton: Princeton University Press.
- Kelidar, A. (1981). "Ayatollah Khomeinī's Concept of Islamic Government". Em Cudsi, A. S. & Dessouki, A. E. H. (org.). *Islam and Power*. London: Croom Helm, pp. 75-91.
- Khomeini, R. M. (1981). Islamic Government. Em *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeinī*, traduzido e anotado por Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, Contemporary Islamic Thought, Persian Series, 27-169.
- Lauzière, H. (2015). *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, Nova York: Columbia University Press.
- Mandaville, P. (2001). *Translational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. Londres: Routledge.
- Mandaville, P. (2014). *Islam and Politics*. Londres: Routledge.
- Milani, M. (1988). *The Making of Iran's Islamic Revolution*. Boulder, London: Westview Press.
- Mawdudi, A. A. (1982). Political Theory of Islam. Em Esposito, J. L. & Donahue, J. J. (org.). *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 252-261.
- Momen, M. (1985). An Introduction to Shi'i Islam. The history and doctrines of twelver shi'ism. New Haven, London: Yale University Press.
- Rahman, F. (1982). The Islamic Concept of State. Em Esposito, J. L. & Donahue, J. J. (org.). *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 261-271.
- Said, E. W. (1995). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Penguin Books.
- Stauth, G. (1998). *Islam and Modernity: The Long Shadow of Max Weber*. Em Stauth, G. (org.). *Islam: Motor or Challenge of Modernity*. Hamburg: Lit Verlag, pp. 174-179.
- Tamaddonfar, M. (1989). *The Islamic Polity and Political Leadership. Fundamentalism, Sectarianism, and Pragmatism*. Boulder: Westview Press.
- Tibi, B. (1998). *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Los Angeles: University of California Press.
- Zubaida, S. (1993). *Islam, The People and The State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. London; New York: I. B. Tauris, I.B. & Co Publishers.

Varia

Narrativas, Poder e Justiça

Salem Nasser¹

Recentemente, diante da tarefa de resenhar a mais nova biografia de Edward Said (Brennan, 2021),² um livro que se apresenta antes de tudo como biografia intelectual, não pude evitar um sentimento de assombro diante da enormidade do espectro de ideias, de teorias, de pensadores e de autores trabalhados, analisados, criticados por Said, e a partir dos quais ele construiu um edifício intelectual cuja acuidade e abrangência são de tirar o fôlego.

No entanto, estivesse Edward Said ainda vivo, e tivesse eu a liberdade, talvez não resistisse à tentação de provocá-lo com uma pergunta fundada nas ideias de um pensador cuja qualidade ele não parecia ter em alta conta, Jean Baudrillard.³ Eu acredito ter lido neste último – mas já não sou capaz de localizar a passagem, de modo que não posso citar apropriadamente, por um lado, e tampouco posso tomar para mim a autoria, por outro – que, quando se tem sorte, tem-se uma boa ideia na vida – entende-se que, do contrário, não se tem ideia alguma – e logo se passa a vida a girar em torno dessa ideia e a abordá-la a partir de várias perspectivas, a brincar com ela.

Evidentemente, sendo as armadilhas da memória o que são, não se pode responsabilizar Baudrillard pelo que eu penso ter lido nele. Por isso, chamo para mim a responsabilidade pela ideia que em mim foi inspirada pelo que um dia penso ter visto nele.

A pergunta então é esta: será possível identificar em Said uma ideia central em torno da qual brinca toda a sua extensa obra, uma ideia, uma intuição que um dia nasceu e foi sendo continuamente desenvolvida, redescoberta, desdobrada, aprofundada?

Said não estando mais entre os vivos, só nos resta imaginar o prazer que seria vê-lo levar a sério a pergunta e então responder, ou, alternativamente, conceber a decepção de vê-lo dispensar com uma breve negativa a coisa, como desinteressante.

¹ Professor de Direito Internacional e Coordenador do Núcleo de Direito Global e Desenvolvimento da FGV Direito SP. É Coordenador do Centro de Direito Global e Desenvolvimento da FGV Direito SP. Foi, em 2009 e 2011, respectivamente, pesquisador visitante do Lauterpacht Centre for International Law e do European University Institute.

² A resenha pode ser encontrada na edição de outubro de 2021 da *Revista 451*, (50): “Estrangeiro em todos os lugares” - Biografia de Edward Said serve como guia para a erudição do pensador e mostra a sua luta pela criação do Estado Palestino. Disponível em: www.quatrocincoum.com.br.

³ Ver Brennan (2021, p. 233), trecho em que Said expressa opinião sobre Baudrillard e os pensadores franceses contemporâneos de modo geral.

Pessoalmente, não me sinto ainda suficientemente capacitado para arriscar uma resposta que conecte toda a obra de Said a uma ideia forte, única ou central. Isto no plano objetivo, de modo que pudesse ser demonstrado ou, ao menos, satisfatoriamente arguido. Nada impede, no entanto, que cada um de nós possa dizer que há uma ideia, um argumento, que em nós seja inspirada por Said, por nós associada a ele, que para nós o resuma mais ou antes de qualquer outra coisa.

Eu posso então dizer que, para mim, o principal é que a obra de Said “tratou de modo brilhante um conjunto de ideias absolutamente necessárias: a linguagem como performance, a relação entra e a escrita e a ação, o papel da palavra, da imagem e da narrativa na constituição da realidade e a função da literatura no exercício do poder”⁴

A narrativa e, mais especificamente, a literatura, enquanto representação do outro de algum modo impedido de representar a si mesmo, mas também enquanto constituição, construção desse outro, talvez a mais absoluta forma de exercício do poder, é, para mim, objeto central da obra de Said, expresso de modo mais evidente em *Orientalismo* e em *Cultura e Imperialismo*.

De fato, Said apresenta o monopólio da narrativa e da representação, um monopólio detido pelo Ocidente na sua relação com o resto do mundo, pelo centro em relação à periferia, como uma necessidade, um instrumento da dominação imperial e colonial empreendida por esse Ocidente. Representação do outro – e seu silenciamento – caminha de mão dadas com a dominação e as duas coisas se alimentam mutuamente.

Esquemáticamente, o monopólio da narrativa e da representação do outro pode aparecer como instrumento de um poder que se exerce verticalmente, entre um dominante e um dominado, a representação servindo a justificar a ação do primeiro e a subordinação do segundo totalmente despotencializado.

Mas as relações de poder podem também se dar em contextos que, de modo igualmente esquemático, poderiam ser percebidos como mais horizontais, em que há diferenças de poder, mas em que a dominação não é completa, em que o controle, se existe, não se dá de modo direto. Nestas circunstâncias, prefiro conceituar o poder como a medida em que se pode determinar ou influenciar o comportamento dos demais atores: todos têm alguma medida de poder e ninguém tem poder absoluto; mesmo o mais frágil pode, ainda que em pequena medida, influenciar o comportamento do mais forte.⁵

Nesse contexto de poder (desigualmente) distribuído, em que não está necessariamente decretada a morte do imperialismo, mas talvez apenas a assumpção por parte deste de formas mais sofisticadas e mais eficazes de

⁴ Trecho de minha resenha na *Revista 451* mencionada na nota anterior.

⁵ Discuto mais em detalhe a noção de poder e suas tipologias em meu artigo de 2018, *O Poder e as Palavras, Calibán - Revista Latino-Americana de Psicanálise*, 16, p. 59.

materialização, talvez seja mais plausível a diversidade de narrativas e mais sutil a vital importância da competição entre narrativas.

Essa competição depende, no entanto, da existência de narrativas outras que não a dominante (ou as dominantes). A naturalização de um outro desprovido de voz – e talvez, também por isso, de existência, de humanidade – era uma evidência no período da dominação colonial que submeteu a maior parte da geografia do mundo ao poder ocidental. A construção, por parte dos povos e grupos dominados, de narrativas próprias enfrentava, por um lado, o processo de apagamento da memória coletiva e das identidades e, por outro lado, da incorporação das narrativas, da linguagem, das representações do dominante.

Esse movimento pelo qual o dominado adota para si a representação que dele faz o dominante é identificado por Said, que se apoia, também, mas não só, em Gramsci e na sua noção de hegemonia. Ilustrações muito impactantes podem ser encontradas, tomando exemplos ao acaso, como surgem à mente, em falas de Chimananda Ngozi Adichie (2009) e, sobretudo, no que escreveu Fanon (2020).

Ainda quando se reconhece a necessidade de identificar, encontrar ou reencontrar, talvez reconstruir a própria história, representar-se a si mesmo e colocar no mundo narrativas próprias, sente-se que, para que essa narrativa exista no mundo, transite, e tenha alguma chance de competir e se impor sobre o dominante e as suas representações, ela precisa valer-se da língua e dos códigos do dominador.

Um belo exemplo dessa “necessidade” aparece numa obra ficcional e é, nesses termos mesmo, discutida pelo autor. Em *Mersault, Contre-Enquête*, Kamel Daoud coloca em cena o irmão do “árabe” morto em *O Estrangeiro* de Camus, sem direito sequer a ter um nome, e se insurge contra a inevitabilidade de escrever o seu libelo acusatório no mesmo francês nativo de seu ofensor (Daoud, 2016).

Não há surpresa, portanto, em que, enquanto militante da Causa Palestina, uma persona de Said que competiu com aquela do pensador brilhante, e por vezes se sobrepôs a ela, aos olhos de muitos, Said percebia na necessidade de fazer ouvir a narrativa palestina no Ocidente, e sobretudo nos Estados Unidos, uma missão estratégica da maior importância. Era preciso poder influir sobre os processos de tomada de decisão no país mais poderoso do mundo, o maior apoiador de Israel, e para isso era preciso fazer ver, fazer conhecer a história tal como a representam, a contam, os palestinos.

Temos então um fato estabelecido: as narrativas, e também as línguas e os códigos de que se valem as narrativas, são a um só tempo objetos e instrumentos dos jogos de poder; enquanto tal, não apenas representam o outro, mas o constituem e o constroem aos olhos de quem narra e domina. Evidenciada a relação entre narrativa e poder, não faltaria dizer algo sobre suas relações com a verdade e logo com a justiça?

Confesso nunca ter atacado decididamente o problema de saber se há uma verdade objetiva que possa ser encontrada ou identificada fora do contar e do representar, mas me contento com uma resposta negativa, para todos os efeitos práticos imediatos.

A verdade é, assim, um campo de disputa. As narrativas que a queiram representar podem estar apoiadas ou não por evidências, podem fazer maior ou menor sentido, podem estar coladas à estrita racionalidade ou casadas com o mais delirante absurdo. Pode-se dizer que elas se aproximam mais ou menos da verdade das coisas atuais ou históricas, ainda que também a aproximação ou a distância sejam objeto possível de controvérsia.

Diante disso, o que dizer então da relação entre narrativas e justiça?

Quis o destino que, enquanto eu matutava essas questões, eu desse de cara com um vídeo em que Michel Foucault e Noam Chomsky (1971) discutiam a noção de “Natureza Humana” e, em determinada passagem, a contraposição entre poder e justiça.⁶

Chomsky começa afirmando acreditar que a natureza humana incorpora uma necessidade de criar, e de fazê-lo livremente. Tendo isso em vista, ele propõe um sistema político em que os seres humanos, na sociedade tecnologicamente avançada, pudessem gozar dessa liberdade e pudessem criar sem sofrerem opressão. Ele chama a esse sistema “anarco-sindicalismo”. A resposta de Foucault, que ele diz ser mais modesta, por não propor qualquer modelo de sistema social e político, coloca ênfase na necessidade de descortinar o fato de que o poder político não se exerce apenas no Estado, no governo e nos seus órgãos, mas também em outras instituições sociais, como o sistema educacional, a universidade, a psiquiatria, que são normalmente pensadas como estrangeiras ao universo da política; é preciso descrever e estudar os modos como essas outras instituições operam a estrutura de classes e a exclusão, diz. Chomsky reconhece a importância desse esforço, mas considera que ele não exclui a possibilidade ou a necessidade de pensar soluções para o futuro, mesmo correndo o risco de estar errado.

O detalhamento acima, ainda que breve, dessa discussão que parece nos levar de volta para o universo do poder e de seu exercício, quando se prometia uma aventura pelo mundo da justiça, deve encontrar, aos olhos do leitor, sua justificativa logo mais.

Quando adentram a discussão da justiça, Foucault diz considerar que o tema só é possível enquanto considerarmos que a noção é usada pelas classes dominadas para se insurgirem contra a sua opressão e, ao mesmo tempo, usada pelas classes dominantes para justificarem a dominação que exercem; se não houvesse sistema de classes, talvez não se pudesse falar em “justiça”. Chomsky responde dizendo acreditar que há sim algo inerente à natureza humana que faz

⁶ Em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xpVQ3l5P0A4>>

reconhecer, ou ao menos buscar, o justo, o correto. Há, sim, espaço para a “justiça” fora e independentemente de um sistema de classes, pensa ele.

Essa é sem dúvida uma bela questão: será a justiça uma noção contingente, dependente das estruturas sociais, ou será parte constituinte da natureza humana? Para além disso, qualquer que seja a razão profunda da sua existência, em existindo, a justiça é em alguma medida mais identificável, em cada situação concreta, do que a verdade, ou será igualmente fugidia e, mais importante para nossos propósitos, igualmente dependente da força das narrativas em contenda?

Façamos um pequeno, talvez aparente, desvio, e que me seja permitido falar, brevemente, de mim mesmo. Sou muitas vezes acusado, por gente que me quer muito bem, de ter uma única régua para julgar as pessoas: a sua posição em relação à Questão Palestina e a Israel. Acho a palavra “julgar” forte demais, na medida em que denota alguma autoridade do julgador sobre o julgado, mas, se for entendida como apenas a opinião que tenho dos outros, que seja. De resto, não sinto um ímpeto muito grande para refutar a acusação. A coisa é muito simples: se a pessoa se diz, por exemplo, preocupada com justiça, com democracia, com direitos humanos e, em relação à realidade concreta encoberta por essas grandes palavras, preocupada com o sofrimento humano, com a fome, com o desterro, com a desigualdade, com a opressão, com a atrofia das liberdades e das possibilidades..., eu considero que saber a sua posição sobre a Questão Palestina é um bom teste para aferir estas a sinceridade ou a verdade dessas preocupações.

Evidentemente, alguém pode ser favorável aos direitos dos palestinos e contrário à opressão israelense por razões que não são as elencadas acima, e pessoas assim existem em grande quantidade. Mas o teste não as tem por objeto. O meu teste particular diz que há uma contradição insuperável entre a afirmação das preocupações, dos valores acima e o apoio a Israel.

Há aqui uma grande pergunta que nos remete a Said: como pode ser que essa contradição se dê?

Mas, antes disso, alguém poderia arguir que o meu teste tem a sua validade ou legitimidade fundadas na suposição de que se preocupar com aquele rol de coisas é preocupar-se com justiça e de que apoiar Israel entra em contradição com essa preocupação porque o tratamento dado por este país aos palestinos configura uma injustiça. Seguiria o argumento lembrando o caráter fugidio da verdade da injustiça sofrida pelos palestinos (assim como de qualquer outra verdade ou justiça) e lembrando tratar-se a justiça, nesta questão, como em qualquer outra, de objeto de controvérsia.

A controvérsia pode dizer respeito à verdade dos fatos, o que acontece e o que deixa de acontecer no território da Palestina histórica e com a diáspora palestina. E ela pode dizer respeito ao que é justo e ao que é injusto nisso que acontece ou deixa de acontecer.

Em relação aos fatos, não creio que haja espaço para dúvidas sobre a existência de um sistema de segregação, conhecido historicamente pelo nome de Apartheid, e definido juridicamente como tal, instalado por Israel e vitimando os palestinos. E isto é para ficarmos com apenas um dos mecanismos de opressão operados por Israel. Não é este o lugar para detalhar as evidências que levam a essa conclusão. Contento-me em lembrar que, recentemente, e finalmente, Human Rights Watch e Anistia Internacional ousaram romper as barreiras que o poder impunha ao trânsito desta narrativa e resolveram chamar as coisas pelo seu nome.⁷

Enfim, a existência do Apartheid é demonstrável. Quem quiser refutar essa existência é livre para fazê-lo apresentando seus melhores argumentos, mas não lembro de ter encontrado alguém que tentasse fazê-lo; é mais fácil tentar fugir do tema.

Resta então a segunda pergunta, aquela que diria da justiça ou injustiça do Apartheid (mais uma vez, apenas para ficarmos com um único exemplo, mais fácil de tratar). Essa pergunta, é bom dizer, não depende de concordarmos ou não com o fato de que “existe” efetivamente um sistema de Apartheid na Palestina. A pergunta continua inteira: a justiça de um sistema de segregação social pode ser arguida? Pode ser arguida em nosso tempo e nas nossas circunstâncias? Pode ser arguida por quem professa a revolta contra as desigualdades e o respeito pelos direitos humanos? Pode-se combinar uma visão que tem o Apartheid por justo com as preocupações que eu elenquei acima?

Eu penso que a resposta é não, para todas as perguntas. Não sei se faço isso concordando com Chomsky sobre a composição da natureza humana, sobre a qual minha avaliação preliminar é muito negativa. Mas o faço concordando, sim, com Chomsky no sentido de que escolhemos aceitando o risco de estarmos errados e eu escolho dizer que o Apartheid e a justiça não podem estar juntos no mesmo universo de ideias.

Alguém poderia dizer, em relação ao meu “teste”, à minha única régua, que não há razão para que seja única, que poderíamos escolher outros exemplos. Que seja. Aceito sugestões, mas não antecipo que alguém apareça com um parâmetro igualmente adequado. De todo modo, basta-me a certeza de que minha régua cumpre a sua função, a de desnudar uma contradição insuperável, talvez uma hipocrisia, talvez uma cegueira.

Como pode ser, então, que tantos deixem de pautar a Questão Palestina como, fundamentalmente, uma questão de justiça, possivelmente, nas relações internacionais das últimas décadas, a mais relevante das questões de justiça, a que coloca em xeque a própria existência de um povo sobre seu território, combinando Apartheid com gradual limpeza étnica?

⁷ Ver [Abusive israeli policies constitute crimes Apartheid persecution](#) (2021) e [Israel's system of Apartheid](#) (2022).

Uma primeira explicação, certamente relacionada ao diferente trânsito de narrativas em competição, evoca a referência a um conceito fascinante, a Janela de Overton. Ele foi concebido por Joseph Overton, professor de ciência política, e o argumento básico por ele sustentado é o de que atores políticos formulam suas agendas, não de acordo com suas próprias preferências, opiniões ou orientações políticas, mas sim a partir do que percebem como mais aceitável ou viável para a opinião pública em determinado momento.⁸

Evidentemente, a próxima pergunta, uma vez reconhecida a existência de um tal espectro – e, necessariamente, de seus limites, sua moldura – das ideias aceitáveis politicamente e da consequente regulação do discurso conforme o espectro, talvez mais instigante, é esta: será possível determinar ou influenciar fortemente os limites do espectro, determinar o que será visto pela opinião pública como aceitável, o que será naturalizado e o que será visto como inadmissível? Será que alguém tem o poder de dizer o que pode ser objeto de debate e o que não pode sê-lo?

Chomsky parece acreditar que sim. Um trecho de um de seus livros, muitas vezes reproduzido, frequentemente relacionado à noção de janela de Overton, diz:

A maneira inteligente de manter as pessoas passivas e obedientes é limitar estritamente o espectro da opinião aceitável, mas permitir um debate muito vivo dentro desse espectro - até encorajar as visões mais críticas e dissidentes. Isso dá às pessoas a sensação de que há pensamento livre acontecendo, enquanto os pressupostos do sistema estão sendo reforçados o tempo todo pelos limites impostos ao alcance do debate. (Chomsky, 2002)

Esse trecho sempre atizou meu interesse sobre a realidade e a ficção do espaço de liberdade de expressão e de debate no Ocidente sobre os mecanismos, mais ou menos sofisticados de censura e de marginalização de opiniões e narrativas.

A minha experiência, como observador interessado – em mais de um sentido da palavra – me leva a concordar com a tese de Chomsky. Penso, aliás, ter concordado com ela antes de tê-la encontrado. Penso, como ele também, que não só esse espaço, limitado, em que o livre debate é permitido, é determinado por quem detém o poder para isso, mas que as opiniões sobre determinados temas são também em grande medida determinadas desde fora (Said, Herman & Chomsky).

Concordo porque para mim a coisa é tão real que me parece poder tocá-la com os dedos, mas não posso demonstrar o mecanismo que produz esse estado de coisas ou o seu funcionamento.

Por um lado, portanto, políticos, jornalistas, acadêmicos, ONGs e seus representantes e tantos outros percebem, no Ocidente de modo geral, sobretudo nos Estados Unidos, mas também no Brasil, que o debate sobre a Palestina é para

⁸ Ver mais em <<https://www.mackinac.org/OvertonWindow>>

eles terreno perigoso, que é melhor não o pautar, a não ser em situações de necessidade e desde que se construa uma aparência de equilíbrio entre as posições, ou seja, em que se apague a verdade da situação de injustiça, ou dissimule essa verdade.

Por outro lado, nesses mesmos lugares, é permitido naturalizar uma opinião favorável a Israel, reafirmar as narrativas que justificam e apoiam Israel, ao mesmo tempo em que é extremamente custoso sustentar uma posição crítica a Israel, favorável aos palestinos, especialmente se essa posição pretender quebrar pretensas verdades constitutivas das narrativas naturalizadas – a noção de terrorismo ou de atos terroristas é um exemplo fácil.

Ao mesmo tempo em que se deixa de pautar a Questão Palestina e em que se tende a naturalizar, pelo menos, uma representação das coisas como uma situação em que duas pretensões igualmente legítimas estão, tragicamente, em competição, quando não se afirma a justiça das pretensões israelenses, outras questões são, quase misteriosamente, elevadas à condição de assunto do mais alto interesse.

Que bastem como exemplos: o caso de uma ONG brasileira, preocupada genuinamente com os direitos humanos e muito atuante, tenha um dia resolvido se ocupar com a situação desses direitos no Irã, sem que lhe tenha ocorrido que o caso da Palestina talvez fosse mais premente e guardasse mais próximas conexões com o Brasil; e o tratamento dado por parte da imprensa e de tantos outros atores à Guerra da Ucrânia, enquanto a violência cotidiana praticada contra os palestinos, contra um pano de fundo de segregação e limpeza étnica, não merece qualquer menção.

Assim, quando Said afirmava a necessidade de redescobrir a força da narrativa palestina e de apresentá-la de modo a evidenciar essa força, ele estava apresentando o desafio de fazer expandir os limites do que era aceitável debater e sustentar e de quebrar a naturalização de uma única narrativa admitida (enquanto se referia especificamente aos Estados Unidos). O desafio era e continua sendo de monta na medida em que essa outra narrativa é extremamente sofisticada e sustentada por aparatos de poder impressionantes.

Em parte, portanto, alguma invisibilidade da Questão Palestina e da sua justiça pode ser explicada pela disparidade de forças entre narrativas em competição, uma competição que se dá nesse espectro limitado do que pode ser objeto de debate e dos argumentos que se pode sustentar.

Mas a existência desse espectro e sua limitação não podem explicar tudo. Há também um outro aspecto específico da invisibilidade, para o qual Said apontou, e que constitui, a meus olhos, um mistério mais profundo, a demandar uma explicação que talvez só se possa encontrar em recessos mais escondidos da mente humana, dos processos de comunicação e da construção de consensos.

Quando quero me referir a essa invisibilidade que decorre de uma cegueira específica apontada por Edward Said, sempre me ocorre citar o que ele escreveu, sobre Isaiah Berlin, logo após a morte deste. Num ensaio publicado em 1997, após ter apontado para a agudez da inteligência de Berlin, para a profundidade de seu olhar e para a amplitude de sua erudição, Said denuncia a contradição fundamental: “Berlin era um liberal, um homem de justiça e compaixão, de moderação civilizada em tudo exceto onde Israel estava preocupado. Nisto ele agia com o tipo de zelo determinado que fanáticos, quer da Direita, quer da Esquerda, poderiam ter sentido, mas que em todo o seu trabalho sobre outros temas Berlin deplorava” (Said & Berlin, 2000, p. 216).

Berlin, um firme e ardoroso sionista, não teria, em tudo que escreveu, se referido uma única vez aos palestinos enquanto tal. Ele não teria sido capaz de percebê-los como outra coisa que não um empecilho ao projeto sionista que, para ser bem-sucedido, precisava afastá-los do caminho.

A sua cegueira não lhe teria permitido perceber a injustiça da tragédia imposta aos palestinos e, muito mais grave, não lhe permitia perceber os palestinos como povo.

E Berlin não estava sozinho, não era, nem de longe, o único personagem de grande prestígio e influência a apoiar Israel. No mesmo ensaio, Edward Said menciona de passagem, como escolhas entre dúzias e dúzias de outras possibilidades, Churchill, Weizmann, Einstein, Freud, Eleanor Roosevelt, Truman, Chagal, Arturo Toscanini.

Assim como Berlin, Sartre e Foucault eram profundamente respeitados e admirados por Said. Junto a Simone de Beauvoir, eles serão objeto da última ilustração dessa cegueira misteriosa, disso que eu chamo de apagamento da consciência, para cujas implicações nós precisamos estar alertas, ainda que as desconhecemos imediatamente.

Em seu ensaio *My Encounter with Sartre* (2000), Said conta do convite que recebeu de Sartre e Beauvoir, em nome da revista *Les Temps Modernes*, para ir a Paris e discutir com eles e alguns outros o Oriente Médio. Já em Paris, ele foi informado de que a reunião aconteceria na casa de Michel Foucault, com quem ele se encontrou ao chegar para o seminário. Foucault teria deixado claro, antes de sair de casa, que não participaria das discussões e que não teria com o que contribuir. Muitos anos depois, Gilles Deleuze teria revelado a Said que a sua amizade com Foucault teria terminado por conta do desencontro de ideias sobre a Questão Palestina, Foucault se mostrando pró-Israel enquanto Deleuze defendia os palestinos.

O potente intelectual que queria descrever, analisar, revelar as estruturas de poder e de opressão era acometido da mesma cegueira, do mesmo apagamento da consciência, da mesma contradição insuperável que era identificável em Berlin. Voltando brevemente ao debate entre Foucault e Chomsky discutido acima, é

verdade que o primeiro se recusava a propor um modelo de sistema político; que, modesto, queria descrever, analisar, destrinchar as estruturas de poder. Esse destrinchar, no entanto, não pode ser neutro; quem quer denunciar hospícios e presídios como loci de poder e de opressão dificilmente o quer fazer por mero esporte. Surpreende que o pensador tão sensível às sutilezas dos mecanismos do poder sinta não ter nada a pensar ou a dizer sobre a situação da Palestina.

Já Simone de Beauvoir, enquanto não começavam os trabalhos, falava de seus planos de ir ao Irã (isto acontecia em 1979) para protestar contra o chador. Mas, antes mesmo da chegada de Sartre, ela teria ido embora e não teria em qualquer momento participado das discussões sobre o Oriente Médio e sobre a Palestina e Israel.

A maior decepção, no entanto, teria sido o próprio Sartre. Não posso retomar os detalhes que Said conta sobre o encontro e sobre o comportamento do filósofo que ele tanto admirava, mas reproduzo aqui a conclusão.

Said se vale, paradoxalmente, de um filósofo francês que ele não tinha em alta conta e que não poderia ser mais diferente de Sartre em qualidade de pensamento e de escrita. Bernard-Henry Lévy. B-H V, como ele é conhecido, escrevendo sobre Sartre e concordando com as críticas que lhe eram feitas por conta de suas posições em relação ao comunismo, pretende equilibrar o balanço, elogiando o velho filósofo pelo que chamou de registro perfeito em relação a Israel. “ele nunca se desviou e permaneceu sendo um apoiador completo do Estado Judeu” (Said, 2003, p. 27), disse.

E Edward Said completa:

Por motivos que nós ainda não sabemos com certeza, Sartre de fato permaneceu constante em seu pró-sionismo fundamental. Se isso era porque tinha medo de parecer antissemita, ou porque se sentia culpado em relação ao Holocausto, ou porque nunca se dedicou a uma consideração profunda sobre os palestinos como vítimas e combatentes contra a injustiça de Israel, ou por alguma outra razão nunca saberei. (ibidem)

E isto, Said lembra, de um homem que um dia teria viajado a Roma para visitar um Frantz Fanon moribundo para discutir, durante 16 horas seguidas, as atribulações de uma Argélia por cuja independência ambos tinham empreendido esforços.

Eu fiz acima a minha escolha sobre o que teria sido “a ideia” de Edward Said. Faço agora uma escolha sobre o que deveria ser a pergunta, legada por Said, a ser respondida por cada um de nós: de onde vem esta cegueira, esta seletividade que acomete mesmo as mais poderosas mentes e que compromete a credibilidade de suas teses, de suas causas, das grandes ideias que professaram, sobre poder, sobre verdade, sobre liberdade, sobre justiça?

Referências bibliográficas

- Adichie, Chinamanda Ngozi. (2009). "The danger of a single story". Disponível em: https://www.ted.com/talks/chinamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=. Acesso em 30/01/2023.
- Brennan, T. (2021). *Places of Mind: A Life of Edward Said*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Chomsky, N. & Barsamian, D. (2002). *The common Good. Noam Chomsky interviewed by David Barsamian*. Berkeley: Odonian Press.
- Daoud, K. (2016). *Meursault, contre-enquête*. Paris: Babel.
- Fanon, F. (2020). *Pele Negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu.
- Foucault, M. & Chomsky, N. (1971). Debate on Power vs Justice. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=xpVQ3l5P0A4> . Acesso em 30/01/2023.
- Herman. E. S. & Chomsky, N. (2002). *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon.
- Abusive israeli policies constitute crimes Apartheid persecution*. (2021). *Human Rights Watch*. Disponível em: <https://www.hrw.org/news/2021/04/27/abusive-israeli-policies-constitute-crimes-apartheid-persecution>. Acesso em 30/01/2023.
- Israel's system of Apartheid*. (2022). *Human Rights Watch*. Disponível em <https://www.amnesty.org/en/latest/campaigns/2022/02/israels-system-of-apartheid/>. Acesso em 30/01/2023.
- Nasser, S. (2018). O Poder e as Palavras. *Calibán - Revista Latino-Americana de Psicanálise*, (16), 106-113.
- Nasser, S. (2021). Estrangeiro em todos os lugares. Resenha de *Places of Mind: A life of Edward Said*, de Timothy Brennan. *Revista 451*, (50). Disponível em: <https://www.quatrocinco.com.br/br/resenhas/historia/estrangeiro-em-todos-os-lugares>. Acesso em 30/01/2023.
- Said, E. W. (2003). Meu encontro com Sartre. Em *Cultura e Política*. Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo.
- Said, E. W. & Berlin, I. (2000). An Afterthought. Em Said, E. W. *The End of the Peace Process: Oslo and After*. New York: Pantheon Books.

Said, a língua e a liberdade

António Cabrita¹

1

O primeiro livro de Edward Said que frequentei foi o seu póstumo *Music at the Limits*, na tradução espanhola, que reúne todos os seus ensaios sobre música. Entrei por uma porta lateral ao *Orientalismo*, que lhe deu fama. E agarrou-me logo, para além do domínio técnico com que ele comenta a Ópera, uma paixão de Said, o modo justo como se refere a Luciani Pavarotti, que, ao contrário do que a *vox populi* julgaria, arruinava os tablados líricos com a sua voz de alcatrão:

Existe uma sólida possibilidade de que alguns artistas sintam a tentação de perseguir fama e reputação, seja qual seja o custo que isso suponha para a sua integridade artística. Ainda que fosse ridículo tratar de converter um talento medíocre num Luciano Pavarotti ou num Itzhak Perlman, há bons motivos para supor que ambos se converteram em super-estrelas sacrificando os matizes e os refinamentos que outros intérpretes menos “exitosos” terão conservado com obstinação. (Said, 2010, p. 86, tradução minha).

Depois, as páginas brilhantes sobre Glenn Gould cativaram-me. Foi como esteta que Said me conquistou e acabei por ler-lhe meia dúzia de livros de rajada. Há uns dias, quando vi que Joe Biden, em Israel, declarava o seu apoio a um Estado palestino, lastimei que Said tivesse morrido antes de tempo. Contudo, a mesma semana não terminaria sem um desgosto. Paulina Chiziane, numa entrevista no Brasil, onde se deslocou para a Feira do Livro de São Paulo de 2022, referia-se desdenhosamente ao Prémio Camões, que lhe foi atribuído, adoptando este tom: “O Prémio Camões não é para pretos!”. Declaração infeliz, e não é por ser “politicamente incorrecta”, afinal a questão que a autora coloca na entrevista até parece ter sentido:

Gostaria de entender um pouco mais o que aconteceu, qual é a razão de durante todo esse tempo nunca ter aparecido ninguém com pele negra a vencer e qual

¹ Professor de Dramaturgia na Universidade Eduardo Mondlane. Entre os livros mais recentes destacam-se: *Fotografar contra a luz* (2020); *Dick, o cão da minha infância* (2020); *A Paixão segundo João de Deus* (2019); *Éter* (2015); *A Maldição de Ondina* (2013). Como tradutor, realça-se a sua antologia de poesia hispânica, *As Causas Perdidas* (2020).

foi a razão dessa mudança. Será que não havia nenhum negro que soubesse português? São questões sem resposta.²

Não fora Paulina, demagogicamente, deslocar uma generalidade – o racismo existe – para um orbe que exige habilidades e competências arreadias à presença de qualquer viés étnico, escamoteando com isso que a resposta à sua questão talvez comece nos efeitos perniciosos de uma política de educação no seu país que tem como reflexo esse e outros fracassos. Pode, de um modo global, a rede institucional associada à literatura (os mecanismos de valorização, de divulgação e de distribuição dos livros no espaço da língua portuguesa) ser permeável a funestas influências extra-literárias? Pode, mas como professor em Moçambique há 17 anos, incomodou-me que a autora de *Niketch*, que sempre se manteve alheada da insalubre atmosfera cognitiva que debilita quaisquer hipóteses de conseguimentos no tecido universitário do seu país, critique, no exterior, o que silencia em casa. Daí que talvez seja útil e pertinente falar da minha experiência como educador, no país que é o dela.

Paralelamente ao meu trabalho na Universidade Eduardo Mondlane, como docente de Dramaturgia, nesses últimos dois anos colaborei como assessor literário de uma ONG – a FEC (Fundação Fé e Cooperação), associada à Igreja Católica – num programa que tinha o seu foco na promoção da leitura. Nesse âmbito, trabalhámos com vinte e cinco escolas da área de Maputo, Boane e Macia; para além de ter ido por duas vezes à Beira – onde havia uma extensão do mesmo programa, mas agora com parceria da Fundação Calouste Gulbenkian – com o objectivo de dar, em modo intensivo, formação a professores de cinco escolas locais.

O nosso método era simples: entregámos a cada escola um *tchova*³ com cerca de quarenta livros infanto-juvenis e um baú com brinquedos pedagógicos e orientávamos três formações, no fito de tentar entusiasmar os professores para a leitura e de lhes darmos novas ferramentas para, mantendo sempre os livros como esteio, eles poderem criar nas aulas um novo ambiente lúdico-pedagógico que galvanizasse os alunos na prática da leitura e da escrita.

Como um dos objectivos era igualmente a sensibilização para uma educação de formato mais holístico, as nossas referências eram plurais, da

² Conferir: <<https://www.karingana.co.mz/desabafa-paulina-chiziane-atraves-de-uma-antologia-premio-camoes-nao-e-para-pretos/>>

³ Carroça rudimentar feita de uma chapa metálica sobre rodas e movida por tração humana, cujo nome deriva do verbo tchovar (empurrar).

antropologia à filosofia para *crianças*, cruzando igualmente os preceitos de “uma educação para a empatia” com a necessidade de assegurar uma maior consciência quanto aos direitos e necessidades básicas do desenvolvimento da criança. Mas, para além do paleio teórico, o que mais importava era o segundo módulo, no qual apresentávamos um modelo com vinte e três exercícios que permitiam fazer da escrita e da leitura um jogo e um prazer e que, entre outras valências que aproximavam a escrita de uma experiência pluri-sensorial, funcionava como um manual para se adaptar ao teatro infanto-juvenil alguns dos livros que havíamos doado.

O nosso público-alvo era os professores do 1º ciclo até à sétima classe.

Trabalhei nesse programa, entre março de 2020 e julho de 2022. No contacto inicial com os professores, pedindo-lhes que me contassem a história do livro que mais os havia marcado (curiosamente, o nome mais mencionado era o da Paulina Chiziane, seguido do de Mia Couto; com alusões esporádicas a Ungulani, ao Craveirinha e ao Luís Bernardo Howana; os mais, novos e velhos, eram-lhes simplesmente desconhecidos), verifiquei que a abstenção para a prática da leitura era quase total – o que se confirmava meses depois da oferta da pequena-biblioteca quando voltávamos à escola para a nossa segunda formação e um longo silêncio se seguia à minha pergunta sobre qual livro haviam gostado mais dos que tínhamos oferecido; apesar de lhes ter sido pedido que lessem pelo menos um deles para o resumirem no início da segunda formação.

Mas foi na Beira que me senti abalado pelo flagrante de uma deficiência conceptual que até aí – dado estar diante de professores – era-me impensável considerar.

De comum, começo as formações dedicando quinze minutos a um exercício escrito pelos formandos. Peço-lhes que redijam *um retrato pessoal, mas como se escrito pelo seu pior inimigo*. O carácter algo dissonante, dir-se-ia paradoxal, do exercício provoca sempre pedidos de esclarecimento. Porém, na Beira, na segunda cidade do país, na semana de 17 a 21 de junho de 2021, como usei outros termos para o enunciado, de repente, evidenciaram-se-me dificuldades de uma outra natureza. Pedi-lhes: “Redijam um retrato vosso, mas sob o *ponto de vista* do vosso pior inimigo.” A dificuldade declarada, desta vez: a maior parte dos professores não sabia o que era um “ponto de vista”.

Como nas aulas recorria à multimédia, fui nesse mesmo momento catar à net algumas ilustrações divertidas que explicavam o conceito e projectei-as na tela, para lhes ser mais rápida a assimilação; e, depois de quinze minutos a desenvolver

e a discutir com eles vários outros exemplos para o tópico, considerei a explicação encerrada, e os formandos passaram à elaboração do exercício. Metade deles, ainda assim, falhou estrondosamente o objectivo.

O exercício do “autorretrato em modo adversativo” permite identificar questões muito simples: a capacidade do formando para a *autoscopia*, i. é, para se observar e manifestar ponderação e objectividade quanto ao seu comportamento; a sua capacidade descritiva e também a sua imaginação, pois, se eu não o conheço, o que o impede de forjar um retrato falso e fantasioso?

Mas percebi, na Beira, pelo negativo, que outras “minudências” se desenhavam nessa debilidade estrutural do discernimento quanto à análise e ao recuo necessário ao reconhecimento de si:

- a) Manifestava-se o peso e a manifesta predominância do pensamento colectivo sobre “os riscos” da subjectividade individual;
- b) uma dificuldade acrescida para se ser genuinamente sensível aos problemas do *género*, ou das minorias;
- c) que o “o outro”, na sua generalidade, é ainda encarado como um ser-destinado-à-fusão e não como um ser legitimamente autónomo e com pleno direito a um ponto de vista exterior e diferente ao “nosso”, ao da maioria;
- d) que, se é tão complicado de integrar na pauta do bom-senso colectivo a noção de *ponto de vista*, e tendo em conta o *status quo*, o debate político autêntico e democrático é ainda uma miragem longínqua em Moçambique. Sobretudo se entendermos a subjectividade como justamente a definiu Peter Sloterdijk: “Ser-‘sujeito’ significa tomar uma posição a partir da qual um actor pode passar da teoria à prática [...] *Designa-se assim o facto de o indivíduo ter um poder de co-decisão na edificação da instância que o pode comandar.*” (Sloterdijk, 2008, p. 29, sublinhado meu); dado ser precisamente dessa hipótese, a qual caucionaria uma reversibilidade dos mecanismos da autoridade das instâncias piramidais, que o poder se defende ao disseminar os mecanismos que tornem incómodo ser assertivo.

Como o assunto é sério e não se trata de uma blague, atalhando no cepticismo, transcrevo algumas respostas aos exercícios, não identificando evidentemente os professores (repita-se: de 1º ciclo até à sétima classe). Quanto aos exercícios, transcrevo-os tal e qual, com a sua confusa formulação, a sua enublada topologia de personagens, os erros de ortografia e sintaxe.

Exercício n. 1 do *retrato pelo inimigo*:

A MENINA JAULA:

A Jaula é uma menina simpática, estudiosa e corajosa.

Ele vive lendo livros, fazendo poesias e contando histórias para pessoas próximas a ela, é meio baixinha, gordinha, escurinha e sorridente, com uma cara redonda, olhos azuis, um nariz arredondado, lábios finos, e tem dentes brancos e brilhantes. Gosta de trançar cabelo natural “o volgo Likiweketa”, o vestuário preferido dela é vestido e sapato raso.

Exercício 2:

Tive uma amiga na escola que chama-se Maria Altina, em que até os nossos pais acabaram sendo melhores amigos, através de nós.

Um certo dia fiquei doente não consegui ir a escola, a minha amiga esta lá sozinha, e os outros questionaram; porque está sozinha a tua amiga, não veio a escola porque ela é uma ladra incrível incluindo a sua família, levou uma boa sova e não conseguiu vir a escola, por isso ela não merece ser sua amiga.

Exercício 3:

Uma certa senhora que se aparentava ser uma boa pessoa.

Um dia, ela viu duas pessoas paradas a falarem mal de mim.

Num Belo dia quando ia ao serviço encontramo-nos e informou sobre o que havia acontecido.

Eu disse que não estou preocupado com o que as pessoas pensam ou falam de mim.

Na verdade, ela foi processando e vivenciando os factos e acabou concluindo e descoberto que na verdade eu não tinha problemas com as tais pessoas.

Começou me aproximando e fomos amigas por um período de tempo.

A amizade foi mais forte e com o andar do tempo vi que a amiga que tanto dizia ser amiga era má e amargurada pelos comportamentos que vinha me apresentando.

Aos poucos comecei a me distanciar da amiga devido aos actos.

Hoje ela já fala mal de mim, com aquelas que se aparentavam ser as más pessoas.

Conclusão do caso: A amiga foi boa porque algo queria obter do meu lado.

Por fim, eu descobri e eliminei logo que possível.

Exercício 4:

o meu ponto de vista é que em alguns casos ela põe-se de mais sabio nas actividades do processo de ensino e a aprendizagem, sem saber que há momentos em que eu tenho dificuldades, neste caso preciso de ajuda para tirar as minhas dúvidas acaba por me ignorar.

Exercício 5 (que demonstra como a pressão do colectivo desautoriza qualquer atrevimento assertivo, levando o docente a escudar-se atrás de um retrato arquetípico, o de Samora Machel):

RETRATO POSITIVO

Homem coerente, dedicado, patriótico. Carismático e inteligente. Homem com discursos unificadores, únicos, directo, audacioso, aprumado, íntegro e grande combatente pela causa do seu povo.

Jurou defender o seu povo, sua pátria, seus ideais. Grande pastor do gado bovino, um homem da enfermagem que com zelo e dedicação assumiu os primeiros destinos do país. 11 anos fez a sua pátria e nunca mais e ouviu a sua voz.

RETRATO NEGATIVO:

Homem rigoroso, chato, exigente, com discursos ameaçadores aos seus colaboradores.

Homem destemido pela sua bravura de combate à corrupção, abuso de poder e enriquecimento ilícito.

Exigente no trabalho colectivo e responsabilidade demasiada.

Homem directo e duro nas suas decisões.

Pobre vaidoso, orgulhoso e teimoso.

Noutro exercício, pedi-lhes apenas que se lembrassem das fábulas orais ou que recorressem às que constavam dos livros que havíamos dado às escolas (cuja metade corresponde a fábulas reinventadas por escritores moçambicanos actuais), para que me resumissem aquela que mais lhes tinha agradado.

Exercício 1:

Era uma vez uma gatinha e um gatinho incarnado. Um belo dia a gatinha sai um pouco para caminha pelo deserto perto da sua aldeia, pelo caminho encontra uma bela gatinha incarnada. Ela tão admirada e intusiasmada grita com uma voz alta mãe, irmãos venha cá ver isto. Todos na corrida vierão en contro dela para ve-lo afinal de com to o que se paça? Pergunta a mãe e ao irmão ao mesmo tempo e ai se fez ela amiga da ratinha e feliz ela fico.

Exercício 2:

Era uma vez ratinho e o gato resolveu ficarem junto a andando do tempo. O gato fica prenha do gato e pariu um gatinho muito feio e ratinho disse o gato olha gatinho feio como o ratinho, o gato disse eu sou bonito esse ratinho não parece comigo que pena ratinho. Onde buscou esse ratinho branco com o sol?

Exercício 3:

MACACO E COELHO /ERA O TEMPO DA SECA

Macaco e o coelho e outros animais reunirão-se para abrir um poço o coelho de esperto ragetou. Macaco e os outro abrirão o poço, no dia seguinte o coelho voltou a buscar água depos de encher a sua lata entro no poço tomou banho e sujou toda água foi-se embora.

No dia seguinte de costume encheu a sua lata e entrou de novo no poço ele não saboa que já avia macaco de guarda.

Fica documentado porque é que metade dos meus alunos de teatro, quando chegam à minha disciplina, no terceiro ano da universidade, querem “inventar” a ortografia e sintaxe e, antes de aceitar qualquer regra, evocam “o direito a uma particularidade moçambicana”, ou porque soletram aflitos quando lhes peço para lerem em voz alta, sem qualquer fluência na leitura.

Esse problema, grave, derivará, entre outros motivos, do erro histórico que foi prescindir-se de qualquer língua autóctone para o ensino primário, quando apenas 18,7% de sua população (INE, 2019) têm o português como língua mãe. Lembremos que Moçambique é um imenso território onde se falam vinte e duas línguas autóctones, de raiz bantu, e que o português, a língua oficial, de unificação, é, para a maioria, uma segunda língua, num contexto em que ainda é tímido um modelo bilíngue de ensino; o que leva a que muitas crianças tenham o primeiro contacto com o português no “impróprio” momento em que têm de absorver conteúdos escolares numa língua que não dominam.

Admira que, logo no prefácio do documento que legitima o PNALE (Plano Nacional de Acção de Leitura e Escrita,⁴ que se iniciou em 2017, como uma política de Estado vinculada ao Ministério da Educação e Desenvolvimento Humano), o primeiro ponto ressaltado pelo documento seja, justamente, o “insucesso escolar” observado entre os alunos moçambicanos?

Nos últimos dez anos, tem-se agravado a pouca preparação com que os alunos chegam à universidade, numa simetria que coincide com a relação directa entre a idade dos alunos e os dezanove anos em que o país esteve literalmente sem receber um livro, por causa da guerra civil movida pela Renamo. Todas as livrarias que havia fora de Maputo fecharam, as estruturas montadas para a distribuição de livros no país foram abaixo e o circuito comercial ainda não foi reposto (a única

⁴ Disponível em:

<https://www.joint.org.mz/public/assets/documentos/c2a6e333919693b508262e599a2a0b4b.pdf> .

(Acesso em: 29/07/2022).

distribuidora no país para os livros técnicos foi obrigada a fechar, em 2022, entre outros motivos, por causa dos atrasos com que as universidades e instituições públicas pagavam os livros requeridos); as bibliotecas, quando existem, são muito pobres. Daí que aconteça haver alunos que, vindos das províncias, quando chegam a Maputo, confessem nunca ter manuseado um livro físico, pois estudaram por sebatas e fotocópias; que um *best seller* no país venda 200 exemplares (num país com quase trinta milhões de habitantes). Sem um hábito de leitura respaldado numa prática diária, é difícil que, na universidade, se esforcem por ler muito mais, e, sem leitura, não há escrita.

É esta a situação que seria preciso lembrar à escritora Paulina Chiziane, que, aliás, nunca interrogou publicamente por que é que o colonialismo no seu país “gerou”, como reacção, duas poetisas de nomeada, a Noémia de Sousa e a Glória de Sant’Anna, e o país independente levou quarenta anos para voltar a ter na poesia vozes femininas de algum valor (três). Não será inesperado? A própria Paulina que, na primeira parte da sua obra, esboçou uma das condições que Edward Said traçou para a emergência de uma vocação intelectual – sagrar “um tipo de contramemória” (Said, 2004, p. 142) –, quando desfraldou a sua justa bandeira contra o patriarcalismo, tendo sido por isso estigmatizada, depreciada, por alguns dos seus colegas escritores, *machos*; inflectiu, em seguida, o seu “lugar de fala” para uma cruzada de reforço da identidade étnica com resultados, em minha opinião, menos ricos.

Como explica Said, com meridiana clareza:

A política do conhecimento que se baseia principalmente na afirmação da identidade é muito semelhante – na verdade, está directamente relacionada – ao nacionalismo não reconstruído que orientou tantos estados pós-coloniais de hoje. Ela afirmou uma espécie de separatismo que quer apenas chamar a atenção sobre si mesmo (...). Todo o esforço para desconsagrar o eurocentrismo não pode ser interpretado – muito menos por aqueles que participam da empreitada – como uma tentativa para substituí-lo pelo afrocentrismo ou islamocentrismo. *Por si mesma, a particularidade étnica não ajuda o processo intelectual, muito pelo contrário.* (Said, 2009, p. 124, sublinhado meu)

Mas, já que reivindica irreais, por que se demitiu Paulina Chiziane de usar a sua voz pública para exigir melhores condições para o incremento da literatura e a criação de um mercado interno que permita a formação de um público leitor no seu país? Sem isso, não brotam escritores.

Defendeu Edward Said, em *A Pena e a Espada*, um livro de entrevistas publicado no ano da sua morte, que muitas das ideias do humanismo europeu foram bebidas na *adabiya*⁵, tradição da cultura al-andaluza, e lembra que essa influência não dizia apenas respeito “ao conhecimento em si, mas também em relação ao ambiente necessário para o conhecimento, onde o questionamento, a oposição e a argumentação estavam na ordem do dia” (Said, 2012, p. 32). Essas condições de possibilidade ainda não se proporcionam em Moçambique, onde, como em todos os países de “democracia iliberal” e de moldura política tendencialmente autocrática, instala-se um clima social com propensão a considerar que o conhecimento está desligado de qualquer efeito prático consequente, reduzido a uma dimensão de heteronomia técnica, o que lhe esvazia a vitalidade de qualquer debate, do calor habitual a uma vã partilha das dissonâncias. A questão concerne ao horizonte epistemológico que se engendra neste regime, ao tipo de educação que a paisagem social e política permite ou constrange; depende da exigência colocada na virtualidade do conhecimento considerado como ingrediente para o desenvolvimento humano, e não apenas como item tecnológico, tal como dos cuidados com a manutenção da língua que partilhamos.

Aliás, contrariando a escritora, nos últimos anos, o Prémio Oceanos foi arrebatado por não caucasianos, concedido a uma negra, a luso-angolana Djaimilia Pereira de Almeida, um mestiço, Itamar Vieira Junior, e a um maubere, Luís Cardoso de Noronha; o Prémio Nobel do ano passado foi parar a Abdulrazak Gurnah, um negro; recentemente, o moçambicano David Bene, negro, que estuda no Japão, ganhou o Prémio Vasco Graça Moura da Imprensa Nacional Casa da Moeda, em Portugal.

Tem sido muito mais justa e plural a biodiversidade dos laureados nos prémios literários. E que tinham, afinal, esses não caucasianos premiados de diferente? Beneficiaram de uma melhor educação, a que aliaram a disciplina de trabalho e a imaginação. Tudo o que, associado a uma prática continuada de leitura, faz um escritor.

É verdade que a entrevista foi no Brasil, país onde o racismo e as demandas identitárias, nesses tristes anos de bolsonarismo, têm-se exacerbado (teria sido uma mensagem virada para dentro das próprias instituições literárias brasileiras?), mas, nos júris dos prémios de língua portuguesa, têm participado académicos e

⁵ Do árabe أدب (adab), termo que se refere a erudição e etiqueta cultural de modo geral (nota dos editores).

escritores idóneos e de todos os quadrantes e países. É intolerável a suspeita e a má-fé que Chiziane lança sobre os jurados.

As declarações de Paulina alinham, por outro lado, num tom geral de um “nacionalismo eufórico” (Said, 2009, p. 186), propício à busca de um integrismo étnico que se projecta como uma espécie de protecção contra as ameaças neo-coloniais (fantasmáticas ou reais) e que tantas vezes funciona como ecrã, como uma última prega ideológica usada para iludir o desacerto de algumas políticas institucionais internas. Há cerca de um mês, o engenheiro e escritor Álvaro Carmo Vaz, de comum cordato, indignava-se contra isso na página do seu Facebook:

FARTO DE FALSIDADES

Tem estado a decorrer uma grande conferência científica, co-organizada pelos ministérios do ensino superior e das principais universidades de Angola e Moçambique para comemorar os 60 anos de ensino superior nesses dois países. Ainda esta manhã, participei num excelente painel, na companhia dos meus colegas e amigos de longa data, Prof.^{as} Teresa Cruz e Silva, Alda Costa e Profs. Narciso Matos e Mouzinho Mário.

Mas se tivesse lido o jornal *Notícias* de hoje, logo pela manhã, não teria ido ao painel, ter-me-ia recusado. A notícia da primeira página do *Notícias* tem o título “PR defende diversificação em prol da empregabilidade”. No penúltimo parágrafo, está escrito:

“O cenário de 1975 aponta que, dos 2433 inscritos, cerca de 40 eram de nacionalidade moçambicana e, nesse mesmo período, não havia nenhum docente nacional”.

Para mim, isso é uma enorme falta de respeito, magoou-me. Não do PR, que não tem os dados nem tem obrigação de os conhecer. Mas de quem lhe disse ou escreveu no seu discurso que havia 2433 estudantes e NENHUM DOCENTE NACIONAL. Eu já era docente na universidade desde outubro de 1971. Fernando Ganhão, reitor desde 6 de janeiro de 1975, não era docente nacional? O Dr. Fernando Vaz, docente da Faculdade de Medicina há quatro anos em 1975? Ou Eng. Joaquim André Nunes de Carvalho, já doutorado em 1975, que até foi Secretário de Estado do Ensino Técnico? O Eng. Eugénio Altamira Vaz, já docente, desde 1972? O Eng. Luís Gonzalez, docente desde 1970? A Eng.^a Ana Gouveia, docente desde 1974? Outros haverá, certamente, podia tentar rebuscar na memória.

Já estou farto desta constante repetição de falsidades de gente ignorante ou, pior, mal-intencionada. Que diabo, se não sabem, perguntem a quem sabe, consultem os arquivos.

Carmo Vaz alude à gradual racialização dos discursos oficiais, que, em todas as áreas, procura apagar a memória de tudo o que não seja bantu (memória,

cujos resíduos seriam considerados “a fonte da maioria dos problemas”), e de que as declarações de Chiziane são um reflexo infeliz.

Contra isso, já prevenira Edward Said, em muitos textos, tal como neste excerto de *A Pena e a Espada*:

Em muitos dos meus textos recentes, oponho-me à ideia, presente em muitas das agendas intelectuais e políticas dos oprimidos, de que, quando chegassem ao poder, iriam descontar tudo nos outros. Isso é absolutamente contrário à ideia de libertação. É como se parte do privilégio de vencer fosse o direito de descontar nos outros. Vai directamente contra a razão da própria luta; não posso dizer que concordo com isso. Esta é a outra armadilha do nacionalismo, ou do que Fanon chamava a “armadilha da consciência nacional”. Quando esta se torna um fim em si mesma, quando uma particularidade étnica ou racial ou a “essência” nacional, em grande medida inventada, vira a meta de uma civilização, cultura, ou partido político, você sabe que esse é o fim da comunidade humana e que estamos diante de outra coisa. (Said, 2013, p. 79)

O problema não se coloca apenas na forma como o outro nos lê, mas igualmente no modo de nos apegarmos ao perímetro que o outro traçou para nós – Paulina Chiziane está refém da “síndrome de Estocolmo”, ao adoptar, numa simetria patológica, as representações inculcadas pela “epistemologia do imperialismo” (Said), e que têm como consequência o que o ensaísta discriminou:

Em seu cerne, está a tese obstinada de que todos são, principal e irredutivelmente, membros de alguma raça ou categoria, e que uma raça ou categoria jamais pode ser aceita por outros – exceto como ela mesma. Assim surgiram essências inventadas tais como a orientalidade ou o britanismo, o africanismo ou o americanismo, como se cada uma delas tivesse a retaguarda de uma idéia platônica que garantisse sua pureza e imutabilidade do começo ao fim dos tempos. (Said, 2009, p. 112)

Convém que nunca nos esqueçamos de que cada cultura favorece um tipo de desenvolvimento cognitivo e um aparelho perceptivo específico. Mas há situações históricas em que certas culturas entram em entropia e barram, numa espécie de suicídio colectivo inconscientemente preparado, quaisquer perspectivas para o seu futuro – e esse desnorte começa invariavelmente no desfoque com a educação e a sua língua de manutenção.

Contava o pintor Roberto Matta sobre a sua visita a Mondrian, em Nova Iorque: ao chegar ao atelier, cruzou com uma senhora que de lá saía; Mondrian recebeu-o e preparou-lhe um chá.

Era um homem taciturno e solitário, de óculos. Matta pelo seu lado – alegre e expansivo – deu-se conta de alguma perturbação no mais velho e pediu-lhe que lhe explicasse as razões.

- É por causa da mulher que acabou de sair – disse-lhe Mondrian – pôs-se a perguntar, por que há tantas linhas rectas nos seus quadros?

Matta não disse nada. Então perguntou-lhe Mondrian, ansioso:

- Onde vês tu, essas linhas rectas nos meus quadros? (Carrière, 1994, p. 213, tradução minha)

É Jean-Claude Carrière quem evoca essa história inesquecível. E conclui: trata-se de uma história exemplar que podemos aplicar perfeitamente ao cinema. Que é que Fellini não vê nos seus filmes que outros, sim, veem? E Kurosawa? E Bresson? E Kubrick?

Pelo meu lado, acho que se aplica a todos os campos. Qual o ponto cego para si mesmo, em todos os criadores e *em todas as culturas* e que cria uma espécie de “síndrome de Mondrian”?

O que é invisível para Paulina Chiziane na sua própria cultura, cujas raízes ela só vê nos outros?

2

A citação que se segue, de Edward Said, é tão longa como relevante:

O que estou tentando dizer pode ser resumido na útil noção de *mundialidade*. Quando se ligam obras entre si, elas são tiradas do esquecimento e da posição secundária à qual – por todos os tipos de motivos políticos e ideológicos – foram condenadas anteriormente. Portanto, o que estou propondo é o oposto do separatismo e também o reverso do exclusivismo. É somente por meio do escrutínio dessas obras enquanto literatura, como estilo, como prazer e iluminação, que elas podem ser, por assim dizer, recolhidas e mantidas. De outro modo, serão consideradas apenas espécimes etnográficos informativos, apropriados para a atenção limitada de especialistas na área. A mundialidade é, portanto, a devolução dessas obras e interpretações ao seu lugar no cenário global, uma reintegração que não pode ser realizada pela apreciação de minúsculos confins, constituídos de modo defensivo, mas da grande casa de muitas janelas da cultura humana como um todo.

Parece-me absolutamente essencial que nos empenhemos com obras culturais desse modo interessado e não provinciano, ao mesmo tempo que mantemos um forte senso da disputa por formas e valores que qualquer obra cultural decente encarna, realiza e contém. [...] Estou dizendo que, se concedemos ao trabalho intelectual o direito de existir numa atmosfera relativamente

desengajada e lhe damos um status não desqualificado pela militância, devemos então reconsiderar os laços entre o texto e o mundo de um modo sério e não coercitivo. Longe de repudiar os grandes progressos feitos quando o eurocentrismo e o patriarcado começaram a ser desmistificados, o que devemos é consolidar esses avanços, utilizando-os para obter um melhor entendimento do grau em que a literatura e o gênio artístico pertencem ao mundo – e fazem parte desse mundo – em que todos nós também fazemos outros tipos de trabalho. (Said, 2009, p. 126, sublinhados meus)

De que fala Edward Said aqui? Creio que do que Édouard Glissant chama de *Tout-monde*: “le formidable intertissage humain des langues de tous les temps” (Jouffroy, 1995, p. 19) e do que José Craveirinha insinua nesta crónica de *Contacto* e que tende a esquecer-se:

Trata-se muito simplesmente de não abdicar de uma cultura indígena, nem renegar uma corrente europeia, quando de tal enxerto pode surgir uma beneficiação integral na riqueza do ritmo expressional duma forma literária. Desse princípio, surgiu o grito do poeta Senghor, do Senegal: “Porque não unir as nossas duas claridades a fim de suprimir todas as sombras [...]”. (Craveirinha, 1999, p. 8)

Portanto, integrar e dignificar as literaturas nacionais na pauta mais vasta da LITERATURA, rearrumando naturalmente o mapa desta, tendo em conta a necessária legitimação das novas visibilidades emergentes. E, face a essa exigência mais plural, reenquadrar os novos clássicos, chegados das regiões pós-coloniais, sem perder de vista o conteúdo e a importância dos canonizados no sistema mais geral, depois de devidamente peneirados pelas leituras críticas que lhes expõem os alinhavos ideológicos da época em que foram produzidos e que estariam camuflados ou seriam mesmo da ordem do inconsciente do texto. O que Said fez toda a vida com os livros que amava (de Conrad ou Camus, por exemplo), desvelando-lhe *as fraquezas históricas, as partes gagas ou cegas da ideologia de sua época* que não deixavam de reflectir.

Mas ao mesmo tempo, Said reclamava que *todos* os clássicos da literatura nos dizem respeito. Todos os clássicos, universais, e não apenas os *nossos*. Semelhantemente, lembremo-nos que Calvino sublinhava como as leituras de juventude,

podem ser formativas no sentido de que dão uma forma às experiências futuras, fornecendo modelos, recipientes, termos de comparação, esquemas de classificação, escalas de valores, paradigmas de beleza: todas, coisas que continuam a valer, mesmo que nos recordemos pouco ou nada do livro lido na

juventude. Relendo o livro na idade madura, acontece reencontrar aquelas constantes que já fazem parte de nossos mecanismos interiores e cuja origem havíamos esquecido. Existe uma força particular da obra que consegue fazer-se esquecer enquanto tal, mas que deixa sua semente. [...] Por isso, deveria existir um tempo na vida adulta dedicado a revisitar as leituras mais importantes da juventude. Se os livros permaneceram os mesmos (mas também eles mudam, à luz de uma perspectiva histórica diferente), nós com certeza mudamos, e o encontro é um acontecimento totalmente novo. (Calvino, 2006, p. 9)

Por exemplo, o clássico *As Viagens de Gulliver*, de Jonathan Swift, pode ser uma extraordinária fonte para a introdução ao que seja *um ponto de vista*. Não conheço, na literatura moçambicana, que é recente e conta com um acervo ainda diminuto de obras, livro que se lhe compare para fazer o jovem perceber como o nosso olhar sobre nós é configurado pelo olhar dos outros. Swift destapa nas experiências de Gulliver o mecanismo das percepções do humano e mostra-nos que estamos sempre num contexto prévio, de uma pauta referencial que nos inteligibiliza ou mede o mundo em que somos, escalpelizando as virtudes e os limites disso.⁶

Quanto à releitura de obras, posso contar o assombro que recentemente me tomou ao reler um conto de Gabriel García Márquez que não me ocupava as retinas desde os meus vinte anos; esse meu “encontro” com o *inconsciente do texto* activou na minha pauta de conjecturas uma inteligibilidade absolutamente nova para a narrativa.

A leitura funciona como o *inconsciente da cena* no teatro, é algo que depende da massa e da qualidade dos receptores. O inconsciente do texto, de que coube ao escritor montar os andaimes, pode estar em sincronia com as latências ou com o que está prestes a manifestar-se na sensibilidade social, ou, pode ocorrer, ter sido socialmente prematuro.

O inconsciente do texto, esclarece-nos Jean-Bellemin Noël (2002),⁷ é o trabalho de inconsciente do leitor face a um texto manifesto, velando ou às vezes sublinhando em contraponto o que seria o inconsciente do autor no momento da

⁶ Consulte-se, quanto a esse aspecto, a magnífica série de artigos que o escritor Paulo José Miranda dedicou às *Viagens de Gulliver*, no jornal *Hoje Macau*:

<<https://hojemacau.com.mo/2021/07/06/as-viagens-de-gulliver-primeira-parte/>>, bem como o delicioso artigo de George Orwell, no volume *Dentro da Baleia e outros ensaios*, 2009, ou os dois ensaios que Edward Said dedica a Jonathan Swift, em *The World, the Text and the Critic*, de 1983.

⁷ Para esses aspectos e a contribuição de Jean Bellemin-Noël para eles, ver o artigo de Philippe Willemart, *Inconsciente do texto, inconsciente genético e inconsciente estético: nova proposta de leitura a partir da psicanálise* (24 de maio de 2002). Consultado em 05/07/2022.

criação. O autor está numa margem do rio, e o leitor delineia a outra margem e, como sabemos, os rios são um feixe de leitões desencontrados.

É o que faz a riqueza polissêmica da literatura.

Na sua função oracular, cabe ao autor apontar, o leitor é quem interpreta. Aliás, esclareça-se, é a época quem fabrica o inconsciente da obra, ao autor coube o parto; às condições de recepção (do leitor) ajusta-se a luminocência que permite ver o rosto do recém-nascido.

Quantas vezes se queda a narrativa como um corpo inanimado e anônimo, até ao momento do “reencontro”. Aí pode transformar-se, por exemplo, em Esteban, *o naufrago mais formoso do mundo*, aquele que foi “desaguar” naquela costa de pescadores, no conto de Gabriel García Márquez. Esteban, ao ser avistado, é ainda uma massa informe:

As primeiras crianças que viram o promontório obscuro e sigiloso que se aproximava pelo mar tiveram a ilusão de que era um barco inimigo. Depois viram que não levava bandeiras nem mastreação e pensaram que fosse uma baleia. Mas, quando ficou varado na praia, tiraram-lhe os matagais de sargaços, os filamentos de medusas e os restos de cardumes e naufrágios que trazia em cima, e só então descobriram que era um afogado.

Tinha o cheiro do mar e só a forma permitia supor que era o cadáver de um ser humano, porque a sua pele estava revestida de uma couraça de rémora e de lodo. (García Márquez, 2010, p. 27)

Lembremos, entretanto, que a descrição que Platão faz de Glauco, em *A República*, não anda longe:

Quem o vir não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao fato de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepuseram nelas – conchas, algas ou seixos –, de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural. (Platão, s/d, p. 611)

Porém, esse Glauco carregava o fardo de ser uma divindade portadora da desventura. Como fora um pescador que se havia metamorfoseado num deus, desenvolve com os pescadores uma relação permeada de ambivalência, da mesma forma que a sua aparência é “um pouco” informe. Motivo por que é preciso honrá-lo *para afastá-lo*. Se às demais divindades marinhas, por bravias que fossem, honravam-se para que as águas se acalmassem, Glauco é a tormenta em epítome. Pagam-se-lhe tributos para que se afaste para longe, mais aos seus oráculos e

lamentações funestas. Quando, uma vez por ano, Glauco fazia “à cabotagem” a sua visita às ilhas, os pescadores, temerosos, agachavam-se ao fundo dos barcos, em preces e sacrifícios, e recusavam vê-lo e ser vistos.

O conto de García Márquez é construído como o inverso simétrico de Glauco.

A fisionomia do seu personagem, que às primeiras impressões se apresenta informe, depois de limpo afigura-se semelhante a todos os aldeões, mas em modo superlativo:

Mas só quando acabaram de o limpar tiveram consciência da espécie de homem que era, e então ficaram sem alento. Não somente era o mais alto, o mais forte, o mais viril e o melhor armado que jamais tinham visto, como ainda, apesar de o estarem a ver, não lhes cabia na imaginação. (García Márquez, 2010, p. 27)

e rapidamente aquele náufrago se converte não apenas num protótipo de modelo físico, como no mais esplêndido exemplo moral:

o afogado se lhes ia tornando cada vez mais Esteban, até que o choraram tanto que foi o homem mais desamparado da Terra, o mais manso e o mais diligente, o pobre Esteban. De tal maneira que, quando os homens voltaram com a notícia de que o afogado também não era das povoações vizinhas, elas sentiram um espaço de júbilo, entre as lágrimas.

– Bendito seja Deus! – suspiraram. – É nosso! (idem, p. 29)

O que é que aquele náufrago suscita, ao fim e ao cabo? Uma celebração, um suplemento de vida, a fundação de um númen que, medularmente, sob o olhar do leitor, acrescenta sentido à vida daquela comunidade. E não age apenas sobre o passado, como exerce igualmente uma influência sobre o futuro, tal qual se enuncia durante o acto de devolução do corpo ao mar:

Largaram-no sem âncora, para que voltasse, se quisesse e quando o quisesse, e todos retiveram a respiração durante a fracção de séculos que demorou a queda do corpo até ao abismo. Não tiveram necessidade de olhar-se uns aos outros para se aperceberem de que já não estavam completos, nem voltariam a está-lo jamais. Mas também sabiam que tudo seria diferente a partir desse momento, que as suas casas iam ter as portas mais largas, os tectos mais altos, os pavimentos mais firmes, para que a recordação de Esteban pudesse andar por todos os lados sem tropeçar com as traves (idem, p. 30)

Qualquer manual de mitologia torna explícito que o mar era o lugar da ambivalência por excelência. Palco para conquistas e fonte de alimento, situava-se igualmente como um meio desconhecido, perigoso. Tudo podia acontecer no seu

seio e simultaneamente: vitórias e derrotas, o júbilo e a tragédia. Natural que as divindades que lhe estavam associadas “padecessem” de uma natureza tão ambivalente quanto ele. O advento de Esteban concretiza (ao arrepio da ambivalência que mergulhava a comunidade numa atmosfera de irredenta trivialização) uma ucronia, funcionando, assim, como um acto fundador, um rito de passagem colectivo, ao ponto de todos os habitantes da aldeia mudarem os seus nomes para se tornarem parentes do náufrago.

A ambivalência do mar é idêntica à da página em branco, que, só pelo olhar que a sulca, ganha um itinerário e um sentido. Também a leitura instala a ucronia, sendo um rito de passagem a um outro estágio, que, no caso de Esteban, gerou-se no poder purificador da água ressignificado pelos olhares femininos que desenredaram o seu corpo das excrescências marítimas, fundando um herói, um modelo (semelhantemente a Glauco, que, segundo Ovídio, para perder a sua parcela de humano, teve de se lavar em cem águas correntes.)

Como não ver neste conto extraordinário de Gabriel García Márquez uma das mais eficazes parábolas sobre as virtualidades da leitura de que a literatura foi capaz, sendo provavelmente o mais belo testemunho de uma transição da cultura oral para o legado do livro?

E por que é que afinal é tão urgente ler? Porque a leitura nos traz a evidência de que, ao contrário das aparências que o universo da informação promove e sustenta, a vida não é cognoscível externamente, à distância, supõe a demanda de um esforço individual e a experiência de um comprometimento pessoal, inalienável e intransferível.

O advento daquele náufrago – o advento da *leitura* que nele se origina – torna-se, assim, um acto fundacional. Entre outros motivos, que lhe galvanizam a função, porque a leitura rompe a insularidade do eu – situando-se a acção do conto no Mar das Caraíbas, não pode ocorrer numa ilha? – e os dilaceramentos que dela resultam.

O teor da transferência que qualquer bom livro opera e que nos faz redescobrir as emoções com uma transparência universal é a descoberta de um instante fundacional e essa experiência é indelegável. Essa experiência que nos perturba e transforma, como poucas outras, acorda uma fulguração momentânea que só se vê repetida quando frequentamos outras obras com a mesma consistência – é inútil voltar atrás na autopista do autoconhecimento.

A leveza, a dança, como na harmonia da espiral, só dimanam da riqueza rítmica com que uma gradual densidade de sentidos irriga a beleza que se desvela nos nossos passos, uma outra lição que nos chega com a leitura; o que confere à literatura um papel de resguardo, de valor estético em que se entroniza o essencial da sua reserva moral: o nascimento de novas metáforas que sublinham o reforço de uma significação para a vida e a sua intrínseca postura moral.

3

Edward Said gostava de se definir como um ser marginal e atreito a uma completa ausência de centro, declarando que se sentia como “um feixe de correntezas fluidas”: “Prefiro isso à ideia de um eu sólido, à identidade à qual atribuem tanto significado; [...] os seres humanos não são recipientes fechados, mas instrumentos pelos quais outras coisas fluem” (Said, 2013, p. 44).

Esta é outra lição de vida que Edward Said nos legou. O aprendizado do piano (e recordemo-nos que Said, em determinada fase da sua vida, até ambicionou ser concertista) é uma espécie de milagre da multiplicação dos dedos, e nele inferiu Said que a perspectiva de ser-se plural é mais motivadora do que o receio atávico ao desconhecido. Said havia de rever-se com agrado neste retrato que Alain Finkielkraut desenhou, na sua brilhante conversa com Peter Sloterdijk:

O homem que não contente de ser gascão por seu pai, antilhês pela sua infância, francês pelo passaporte e judeu pela sua mãe, escuta numa aparelhagem de hi-fi japonesa, num apartamento nova-iorquino, emprestado pelos seus amigos venezuelanos, uma cantora albanesa interpretar Puccini ou Mahler, esse homem constitui para si mesmo um perpétuo sujeito de maravilha. O que é que ele vê quando olha para o umbigo? Toda a diversidade do mundo. [...] por que esta obstinação de querer ser de um povo agora que se tem a ocasião de desaparecer numa mestiçagem cultural absoluta? (Sloterdijk, 2003, p. 49)

O que não invalidava, evidentemente, que Said fosse fiel à sua memória e causas, como o foi à Palestina. Essa contradição dava-lhe grandeza, e uma capacidade para *pensar contra si mesmo* que lhe emprestava ductilidade e a capacidade de sobrevoar as modas epocais do pensamento com uma leveza extraterritorial.

Por outro lado, chegava-lhe, com certeza, essa capacidade do que também lhe ensinara o exílio, essa “solidão vivida fora do grupo” (Said, 2009, p. 32), que, não

obstante, pode ser experimentada “como *uma alternativa* às instituições de massa que dominam a vida moderna” (idem, 2009, p. 37); modulando-se nessa vivência as virtudes de “uma subjectividade escrupulosa (não complacente ou intratável)” (ibidem). Daí que uma eventual perda de raízes seja compensada, no entender de Said, pela aquisição de algumas novas dimensões existenciais, como a de uma mais rápida absorção sintética de vários pontos de vista simultâneos, agilidade que tece uma “compreensão contrapontística” (ibidem, p. 39); conceito que Said colheu na música para o moldar ao campo da comunicação interculturais.

O reflexo ético dessa atitude resume-se esplendidamente no lema de Adorno, citado por Said: “Faz parte da moralidade não se sentir em casa própria”, o que leva a uma nova e terrível (para a maioria) mas libertadora constatação: “O exilado sabe que, num mundo secular e contingente, as pátrias são sempre provisórias” (ibidem, p. 38).

Podemos entrever aqui uma nova substância ética para a posição do intelectual: um exilado-por-vir, o que demanda coragem e a fuga a qualquer escolástica dogmática.

Hoje, neste novo limiar de um conflito mundial assumido, os *media* que nos dão a guerra em directo arrancaram-nos as pálpebras. Estamos reféns da presença ininterrupta quer do olhar dos outros sobre nós (as redes sociais), quer dos dispositivos de comunicação que nos “informam” até à cegueira total. Porque somos agredidos por uma informação que se tornou ubíqua, à exacta velocidade com que perdemos os filtros e nos é vedado situarmo-nos num espaço intervalar, que nos isole para decidir o que fazer com as nossas latências e para reflectir com um mínimo de recuo e diferimento sobre o vivido.

A informação emparedou-nos, e a sua ubiquidade dificulta a reflexão, fomos transformados em peixes – seres sem pálpebras. Como se lastimava Garcin, em *Huis Clos*, de Sartre: “Sem pálpebras, sem sono, é a mesma coisa”. O pior dessa situação é que nos impede de sonhar, reféns do encadeamento da “informação”: eis-nos desconectados de qualquer plausível ponderação do tempo, prisioneiros de um ritmo que impossibilita a relação saudável entre o tempo e a transformação.

Que papel podem hoje cumprir os intelectuais? Os intelectuais estão *órfãos do tempo* e só lhes resta, face ao assédio sem escrúpulo dos *media* (e antes de ficarem congelados pela ideologia), considerar de antemão que também as pátrias ideológicas se volveram contingentes e provisórias.

Isso nos leva ao atrevimento da seguinte pergunta: que posição tomaria hoje Edward Said em relação a essa guerra movida pela Rússia contra as potências do Ocidente, tendo como pretexto a Ucrânia?

Creio que encontramos a resposta no texto *O papel público dos escritores e intelectuais* e nesta oração: “A paz não pode existir sem a igualdade; esse é um valor intelectual que precisa desesperadamente de reiteração, demonstração e reforço.” (Said, 2004, p. 142). Onde há desequilíbrio de forças não há paz.

É, parece-me, bastante explícito, mas caberia aqui, agora, como num teste americano, os quadradinhos para os senhores escritores, académicos e intelectuais colocarem a sua cruzinha.

Referências bibliográficas

- Calvino, I. (2009). *Por que ler os clássicos*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Carrière, J.C. (1994). *The secret language of film*. New York: Random House.
- Craveirinha, J. (1999). *Contacto e outras crónicas*. Maputo: Instituto Camões.
- Finkelkraut, A. & Sloterdijk, P. (2003). *Les battements du monde*. Paris: Pauvert.
- García Márquez, G. (2010). *O naufrago mais formoso do mundo. A Incrível e Triste História da Cândida Eréndira e da sua Avó Desalmada*. Lisboa: Dom Quixote.
- Jouffroy, A. (1995). *Manifeste de la poésie vécue. Avec photographies et arme invisible*. Paris: Gallimard.
- Miranda, P. J. (2021). [As Viagens de Gulliver - primeira parte](#) [artigo]. Em *Hoje Macau*.
- Orwell, G. (2009). *Dentro da Baleia e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- [Plano Nacional de Acção de Leitura e Escrita](#) (PNALE) (2017). República de Moçambique - Maputo: Ministério da educação.
- Platão (s/d). *A República*. Lisboa: Gulbenkian.
- Said, E. (1983). *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Said, E. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press.
- Said, E. (2009). *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Said, E. (2009). *A política do conhecimento*. Em *Reflexões sobre o Exílio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Said, E. (2010). *Musica al limite*. Barcelona: Debate/Penguin Random House.

- Said, E. (2013). *A pena e a espada. Diálogos com Edward W. Said*, por David Barsamian. São Paulo: Editora Unesp.
- Said, E. (2014). *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sloterdijk, P. (2008). *Palácio de cristal*. Lisboa: Relógio de Água.
- Willemart, P. (2002). *Inconsciente do texto, inconsciente genético e inconsciente estético: nova proposta de leitura a partir da psicanálise*. Laboratório do Manuscrito Literário, Departamento de Letras Modernas, FFLCH, Universidade de São Paulo, 24 de maio de 2002.

“Há mais de 40 livros e uma incrível quantidade de artigos e teses sobre *Orientalismo*, uma obra que inspirou várias reflexões sobre o olhar imperial na África, Ásia, Amazônia” - entrevista com Milton Hatoum

Milton Hatoum¹

Rita Chaves

Nazir Can

Leitor atento e rigoroso, o escritor, tradutor e professor Milton Hatoum mapeia o lugar de Edward Said entre os maiores pensadores do nosso tempo. O autor de *Relato de um certo oriente*, *Dois irmãos*, *Órfãos do Eldorado*, *A noite da espera* e *Pontos de fuga*, entre outros títulos de relevo na nossa literatura, assinou o primeiro texto sobre Said no Brasil e foi responsável pela publicação de *Orientalismo* entre nós, em 1996. Muita coisa os aproxima. A urgência da questão palestina, o reconhecimento do exílio como um tema fulcral, o apreço pela literatura, o interesse pela reflexão e a convicção de que as bases do império ainda moldam as nossas estruturas de referência estão entre os tópicos que pautam a trajetória de ambos.

Nesta entrevista, o escritor manauara, além de nos falar do seu contato com a vasta obra de Said, discorre com vigor sobre as implicações do “consenso fabricado” a que se refere Noam Chomsky e apresenta-nos muitas referências do diálogo de Said com Aimé Césaire, Amílcar Cabral, Antonio Gramsci, Frantz Fanon, George Antonius, Tayeb Salih, intelectuais tão diversos como significativos para a leitura da complexidade do presente. Com ele, aprendemos ainda que o pensador palestino penetrou o mundo literário também como personagem em grandes romances, como *Bússola*, do francês Mathias Enard, e *Meu nome é Adam*, do libanês Elias Khoury. Em uma linguagem cadenciada, fazendo-nos recordar o que Davi Arrigucci reconheceu em sua prosa ficcional como um “ritmo de recorrências e remansos”, suas respostas nos ajudam a compreender por que a morte, tão precoce, do autor palestino, não interrompeu o curso da ressonância de um trabalho essencial para a leitura desse nosso tempo, tempo em que as alusões imperiais,

¹ Concedida por Milton Hatoum aos professores Rita Chaves e Nazir Can, organizadores do dossiê.

com uma inequívoca incidência nas relações culturais, permanecem definindo o campo político.

RC / NC: *É seu o primeiro ou um dos primeiros textos sobre Edward Said no Brasil. Você pode falar um pouco sobre como nasceu esse interesse? E acha possível identificar quem foi tocado primeiro: o professor ou o escritor que convivem em você?*

MH: Li *Orientalismo* no início de 1981, quando saí de Barcelona para morar em Paris. O livro de Said já era muito conhecido nos departamentos de Humanidades e Estudos Orientais de universidades nos Estados Unidos. Traduzido em trinta e seis línguas, foi decisivo para a criação de uma nova disciplina na área de ciências humanas: Estudos pós-coloniais.

Orientalismo me impressionou pela ampla abordagem crítica e pela erudição de um grande pensador da cultura. Esse livro é basicamente uma crítica à visão do Ocidente sobre o Oriente, sobretudo árabe e islâmico, no contexto do colonialismo e do imperialismo. A ideia central é que essa visão de autoridade e superioridade da cultura ocidental foi uma construção urdida ao longo do tempo, principalmente a partir da invasão do Egito por Napoleão. Para dominar culturalmente o outro (o não europeu), é preciso construir um discurso que, em nome da “civilização”, rebaixe e subjuguie esse outro, dando-lhe um caráter ou modo de ser negativo.

Ao analisar o discurso do poder colonial, Said examina diferentes modalidades de linguagem: música, artes plásticas, literatura, jornalismo, ensaios, discursos políticos... Essa produção de imagens e de vários tipos de textos foi parte constitutiva da conquista do colonizador e imprimiu uma visão de superioridade étnica e cultural do Ocidente sobre os povos colonizados. Nesse sentido, Said elaborou uma complexa teoria de representação do outro. Nas áreas de ciências humanas e letras, *Orientalismo* foi um dos ensaios mais influentes da segunda metade do século passado e tornou-se um clássico da crítica cultural. Há mais de 40 livros e uma incrível quantidade de artigos e teses sobre *Orientalismo*, uma obra que inspirou várias reflexões sobre o olhar imperial na África, Ásia, Amazônia. De imediato, o livro gerou uma reação histérica, leviana e violenta de alguns jornalistas e intelectuais conservadores norte-americanos, mas recebeu inúmeros elogios e várias críticas ásperas, mas sérias, como a de Aijaz Ahmad em seu livro *In Theory: classes, nations, literatures*, publicado no Brasil como *Linhagens do presente*.

Em 1981, eu estava escrevendo, na França, meu primeiro romance, *Relato de um certo Oriente*, publicado em 1989. Não por acaso, uma das resenhas sobre

esse romance citou o livro de Said. E, de fato, *Orientalismo* foi importante para que eu refletisse sobre a imigração, não apenas árabe, e sobre minha história familiar, um certo Oriente em Manaus e na Amazônia. Depois, acompanhei a carreira intelectual de Said, mas não me considero um estudioso da obra dele, muito menos um "especialista", palavra que o autor palestino-americano não apreciava. Ele se dizia um "amador", em contraposição aos "experts", limitados a uma única disciplina ou área do conhecimento.

RC / NC: *Entre a publicação de Orientalismo e a de Cultura e Imperialismo, transcorreram 15 anos, mas nos parece que o intervalo corresponde a um movimento de expansão vertical. O que você acha?*

MH: Sim, nesse longo intervalo, ele escreveu muito sobre música, focando principalmente em composições que trabalham com variações e contrapontos, como as "Variações Goldberg", interpretadas por Glenn Gould, e outras composições canônicas de Bach. Said afirmou que essas técnicas (variações e contrapontos) o ajudaram a pensar na estrutura de *Cultura e Imperialismo*, que me parece um livro mais ambicioso que o anterior. Penso que o "movimento de expansão vertical" ocorre em vários aspectos. Em *Orientalismo*, como reconheceu o próprio autor, faltou analisar várias coisas: como eram as regiões colonizadas, consideradas, ao mesmo tempo, exóticas e bárbaras; qual o impacto do colonialismo na vida do colonizado; como foi o processo de formação do imperialismo, à luz de sua especificidade histórica; e como os intelectuais, artistas e escritores colonizados resistiram ao domínio imperial. Acho que essas análises foram feitas, uma vez que Said aprofunda o quadro histórico e dá voz ao colonizado. Isso aparece nos comentários de certas obras de literatura e de outras artes, esclarecendo o que elas ocultavam nas relações de poder com as metrópoles imperiais. Há análises notáveis sobre a obra de Conrad e de outros autores e autoras. Duas dessas análises causaram reações severas de uma parte da academia anglo-saxã: a do romance *Mansfield Park*, de Jane Austin, e da ópera *Aida*, de Verdi.

Said também ressalta que "muitos historiadores da cultura e estudiosos da literatura deixaram de observar uma *"anotação geográfica"* importante: o mapeamento e levantamento teórico do território que se encontra por trás da ficção, da historiografia e do discurso filosófico do Ocidente no século 19". A ênfase de Said na geografia foi inspirada na leitura dos *Cadernos do cárcere*, de Antonio

Gramsci. Ele viu nesses *Cadernos* uma espécie de “mapa da modernidade, onde ocorrem lutas contínuas nos territórios”.

Nesse sentido, Said analisa a relação entre dois territórios: o espaço da metrópole imperial e o das colônias. Ele usa a expressão “hierarquia de espaços”, segundo a qual “o centro metropolitano e, aos poucos, a economia metropolitana são vistos na dependência de um sistema ultramarino de controle territorial, de exploração econômica e de uma visão sociocultural”.

São essas relações que geram a estabilidade e a prosperidade em casa. E “casa”, acentua Said, “é uma palavra com ressonâncias fortes”. No romance *Mansfield Park*, a casa é a propriedade rural na Inglaterra. Jane Austin faz várias referências a Antígua, uma das colônias britânicas nas Índias Ocidentais. Isso geralmente passa batido para o leitor, uma vez que Austin não revela de onde vêm o conforto e a riqueza de Mansfield Park; mas a propriedade do personagem rico Thomas Bertram no Caribe é certamente uma fazenda com trabalho escravo. “Esses fatos”, diz Said, “não são empoeirados pela história e, sim, como Jane Austin sem dúvida sabia, são realidades históricas evidentes”. Daí a necessidade de desentranhar, no texto, essa realidade e tentar entender por que a escritora se refere várias vezes a Antígua. Enfim, entender a importância ou o significado dessa ilha caribenha, que vem a ser a matriz da riqueza de sir Thomas Bertram e da vida abastada em Mansfield Park.

Segundo Said, a *anotação geográfica* – às vezes oculta ou não explícita nas obras literárias – tem um significado social, político, histórico. E isso ocorre em *Mansfield Park*, em que as referências a Antígua “sublimam as agonias dos escravizados nas *plantations* dessa possessão britânica no Caribe”.

Em contraponto, ele analisa obras de ensaístas, poetas e romancistas negros – da África e da Antilhas –, como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Tayeb Salih, e do libanês George Antonius, entre outros. Também comenta heróis revolucionários, como Amílcar Cabral e Patrice Lumumba. Uma das figuras mais proeminentes, senão a mais influente em *Cultura e Imperialismo*, é Frantz Fanon.

Numa longa entrevista publicada no livro *Edward Said – a critical reader*, ele diz: “A transformação da consciência nacional em consciência social e política proposta por Fanon ainda não ocorreu, pois é um projeto inacabado, mas penso que meu trabalho começou aí”.

A leitura da obra de Fanon foi fundamental para que Said, a partir do início da década de 1990, abandonasse de vez a ideia da solução de dois Estados (Israel e Palestina). É verdade que o retalhamento da Cisjordânia e de Jerusalém Oriental

por colônias sionistas já inviabilizava essa ideia. Hoje, com a extrema-direita no governo de Israel, isso é ainda mais evidente. Said percebeu isso há três décadas; desde então, escreveu dezenas de artigos criticando o Acordo de Oslo (1993), que foi, de fato, uma capitulação da antiga OLP, atual Autoridade Palestina. Na verdade, essa Autoridade é totalmente subjugada ao governo israelense. Ao perceber esse impasse, ele propôs um Estado binacional, secular, com direitos e oportunidades iguais para palestinos e israelenses. Ele repudiava com veemência atentados contra civis israelenses e nunca apostou numa solução militar. Pelo contrário, sempre insistiu numa "reconciliação", mas em bases justas, equânimes.

RC / NC: *A ideia do "consenso fabricado", de que nos fala Chomsky, é referida por Said ao contestar a produção de imagens ardilosas para esbater a importância da questão palestina. Cotidianamente, reconhecemos o peso da mídia nesse "consenso", mas ele vai mais longe e aponta a dimensão da produção intelectual americana, por exemplo, no processo de estereotipagem dos palestinos e da diluição de sua história. Qual a sua leitura dessa cumplicidade que, de algum modo, coloca em causa a crença na maior complexidade da nossa reflexão?*

MH: Imagens ardilosas, reportagens e artigos manipuladores e, o que é mais grave, o silêncio e a censura impostos aos palestinos e aos críticos do colonialismo sionista, incluindo intelectuais e ativistas progressistas judeus. Colonizar não significa apenas invadir, conquistar terras, explorar recursos naturais e humanos. Há uma poderosa máquina de propaganda que visa ao rebaixamento, aviltamento e desumanização do colonizado. Said e outros intelectuais, não apenas árabes e judeus, pesquisaram e escreveram sobre o projeto sionista da ocupação da Palestina. As fontes dessas pesquisas são basicamente arquivos militares, civis, e discursos de fundadores e líderes políticos e militares do estado de Israel. Os primeiros capítulos de *A questão da Palestina*, de E. Said, analisam como a ideia sionista, que surgiu nas últimas décadas do século 19, tornou-se um empreendimento colonial, ancorado por um sistema judiciário, político, econômico, pela força militar e pelo fanatismo religioso. Isso resultou num Estado segregacionista, uma "democracia" só para judeus. Qualquer ato da resistência palestina, até mesmo o lançamento de pedras por crianças e jovens, é considerado terrorismo. Vale lembrar que, até meados da década de 1970, Nelson Mandela era considerado terrorista pelo governo dos Estados Unidos. E quando alguém critica a política opressiva e racista do estado de Israel, é chamado de antisemita. No excelente ensaio *Antinomias do exílio*, Ella Shohat, professora da Universidade de

Nova York, ressalta que a “evocação constante do genocídio dos judeus na Europa resulta no silenciamento de qualquer crítica à política de agressão de Israel contra palestinos”. Nesse texto, Ella Shohat cita dois ensaios que o próprio Said escreveu sobre esse tema: *Zionism from the Standpoint of the victims* (Sionismo do ponto de vista das vítimas) e *Blaming the victims* (Culpando as vítimas).

Em 2009, o grande historiador inglês Eric Hobsbawn, também de origem judaica, fez uma declaração inequívoca: “Permitam-me dizê-lo sem rodeios: a crítica a Israel não implica em antissemitismo, mas as ações do governo de Israel causam vergonha aos judeus e, sobretudo, dão margem para o atual antissemitismo. Desde 1945, os judeus, dentro e fora de Israel, se beneficiaram enormemente da consciência pesada do mundo ocidental, que havia negado a imigração judaica na década de 1930, anos antes que se permitisse ou que não se opusesse ao genocídio”.

Há pouco tempo, organizações de direitos humanos respeitadas no mundo todo, como a israelense B'Tselem, Anistia Internacional e International Human Rights, fizeram relatórios minuciosos sobre a ocupação militar dos territórios e a vida infernal dos palestinos e concluíram que se trata de um Estado de *apartheid*. A IHW foi chamada de antissemita; a B'Tselem, de uma organização dirigida por judeus que odeiam judeus. Há livros notáveis de historiadores israelenses que analisam o surgimento do sionismo e a catástrofe palestina. Dois desses livros, de autoria do historiador e professor israelense Ilan Pappé, me parecem fundamentais: *Dez mitos de Israel*, da Editora Tabla, e *A limpeza étnica da Palestina*, da Editora Sundermann.

RC / NC: *No caso do império lusitano, inclusive em setores anti-salazaristas, não se condenava o colonialismo, como se questionar o império significasse atentar contra a pátria. Nem mesmo os escritores do neo-realismo, com sua costela crítica e sua sensibilidade social, lembraram de colocar em foco as terras africanas e suas realidades. É possível pensar em um paralelo com os escritores israelenses no que diz respeito à ocupação do território palestino? Podemos enxergar nas ambiguidades de sua posição traços do temor de enfrentar a monumentalização da experiência da dor de que a memória do holocausto é a pedra principal? Você localiza exceções nesse quadro? E que papel a literatura palestina tem desempenhado?*

MH: Em vários artigos e entrevistas Said falou da monstruosidade do nazismo, e discorreu sobre o antissemitismo na Europa e nos Estados Unidos. Depois de ver o longo documentário sobre a Shoah (o filme de Elie Wiesel), ele disse:

"Pude sentir e entender o horror enorme, e fiquei devastado porque entendi o significado do que foi o Holocausto perpetrado pela Europa ou pelo Ocidente contra os judeus". Em seguida, ressaltou que essa colossal tragédia histórica e o sofrimento dos judeus não podem justificar a expulsão dos palestinos de suas terras e casas, a matança, o confinamento em campos de refugiados, o tratamento de palestinos como cidadãos de terceira classe etc. Ele nunca fez comparações entre o nazismo e a ocupação da Palestina, mas disse uma frase que ficou famosa: "Nós, palestinos, somos vítimas das vítimas".

Nos romances de escritores israelenses que li, há uma simetria de perdas e sofrimento, mas as relações de força e poder entre colonizador e colonizado nunca são simétricas. Ao contrário, a enorme assimetria entre essas forças é devastadora para os povos colonizados. Vários cineastas e jornalistas israelenses têm um olhar muito mais crítico do que os escritores. Lembro de uma declaração assinada por uma dezena de cineastas, criticando com veemência o bombardeio à Gaza, entre dezembro de 2008 e janeiro de 2009, quando morreram mais de mil e trezentos palestinos, a maioria civil, incluindo crianças e mulheres.

Dentre as obras que li da literatura palestina, a de Mahmud Darwish me parece a mais sofisticada. Ele se tornou o poeta nacional da Palestina e um dos maiores poetas árabes contemporâneos. De algum modo, as obras dele dialogam com as de Said. Darwish escreve sobre o exílio e a vida dos banidos da Palestina. A poesia e a prosa poética dele, sem nunca serem panfletárias ou rasas, são ancoradas na tradição literária do Ocidente e na poesia árabe, incluindo a pré-islâmica. O leitor de língua portuguesa pode ler *Onze astros*, *Memória para o esquecimento* e *Da presença da ausência*, três livros fundamentais de Darwish, todos com excelentes traduções da Editora Tabla. Essa mesma editora vai publicar outros livros dele e um volume com as novelas de Ghassan Kanafani. Recentemente, a editora Todavia publicou o belo romance de Adania Shibli, uma jovem e promissora escritora palestina.

Quando li *Cultura e Imperialismo*, me dei conta de que não conhecia alguns clássicos das literaturas africana e árabe contemporâneas, como *Tempo de migrar para o Norte*, do sudanês Tayeb Salih, e a vasta obra romanesca do libanês Elias Khoury. Desde jovem, Khoury se interessa pela diáspora palestina no Líbano e sempre foi um ativista de direitos humanos. Romances como *Porta do sol* (ed. Record) e *Meu nome é Adam* (ed. Tabla) abordam de modo complexo e com uma linguagem inovadora a vida dos palestinos, antes, durante e depois de 1948, o ano da Nakba ("catástrofe", em árabe). Nesses livros, a memória histórica está

entrelaçada à memória das personagens, com suas ambiguidades e hesitações. *Meu nome é Adam* talvez seja o primeiro romance a abordar a vida num gueto palestino. Khoury examina em profundidade o que ainda não tinha sido narrado sobre os acontecimentos de julho de 1948, como se os próprios palestinos desconhecêssem os meandros e detalhes de sua própria história, dilacerada pela brutalidade do colonialismo.

RC / NC: *Com uma boa dose de desassombro, Lina Meruane, em seu impactante Tornar-se Palestina, alerta-nos para as limitações da posição de intelectuais de prestígio, como Amós Oz, relativamente à questão palestina. Ou seja, mesmo em escritores de posturas liberais, é pouco provável a recusa de uma constrangedora dose de silêncio diante da catástrofe imposta aos palestinos em sua casa? Haveria pontos de contato entre a indisponibilidade desses escritores e a "limitação quase trágica da (sua) pessoa" que Said via em Conrad? Ou a distância temporal dilui tal hipótese?*

MH: Esse livro honesto e comovente de Lina Meruane lança mão de várias coisas importantes. Ela mistura com destreza um ensaio histórico com um relato pessoal, familiar, memorialista. À medida em que ela lê e comenta dezenas de livros e artigos, tece uma notável reflexão sobre o processo histórico e político no Oriente Médio. Penso que ela fez uma das melhores críticas a essas limitações de certos escritores israelenses que se dizem liberais, ou até mesmo de esquerda. Amós Oz sempre criticou os assentamentos dos colonos e a ocupação militar dos territórios palestinos, mas não revelou que essas críticas dizem respeito à realização do projeto colonial sionista na Palestina. Há outras ações militares, mais terríveis e ferozes, omitidas por Amós Oz: demolição de casas, prisões "administrativas" (sem acusação formal) de homens, de mulheres e até de crianças, banimentos, assassinatos de civis sem qualquer vínculo com a resistência. Essas crueldades ocorrem todos os dias na Cisjordânia e em Jerusalém oriental, onde os assentamentos se multiplicam. Os colonos andam armados e são protegidos pelo exército.

Quanto à "limitação quase trágica de Conrad", penso que, em parte, foi uma estratégia de sobrevivência. Seria difícil para um polonês com cidadania britânica criticar o imperialismo de sua nova pátria. Em *Coração das trevas*, o genocídio de africanos foi executado por súditos e mercenários do rei da Bélgica. Uma obra de ficção depende de *como* e de *quando* é lida. *Coração das trevas* foi publicado em 1899, quando Paris e Londres eram as metrópoles do império. Na crítica a essa

novela, Said ressalta a importância do público que lê a história narrada por Marlow. Vale a pena citar esse trecho de *Cultura e imperialismo*: "Os ouvintes de Marlow são ingleses, e o próprio Marlow entra no domínio privado de Kurtz como um espírito ocidental curioso tentando entender uma revelação apocalíptica. Várias leituras chamam a atenção, e corretamente, para o ceticismo de Conrad a respeito do empreendimento colonial, mas raramente se observa que, ao relatar a história de sua viagem pela África, Marlow reproduz e corrobora a ação de Kurtz: devolver a África à hegemonia europeia historicizando e narrando seu caráter estrangeiro".

Mais de um século depois, quais seriam os pontos de contato entre a indisponibilidade de escritores israelenses e a "limitação quase trágica" de Conrad? Nem sempre a distância temporal abre os olhos, a alma e a consciência de certos leitores e escritores, até mesmo dos que se dizem liberais, humanistas e pacifistas. São bem estranhos esses liberais pacifistas, que ignoram a humilhação e o sofrimento diários dos palestinos na Cisjordânia, em Jerusalém oriental e na faixa de Gaza, que sobrevivem penosamente, num isolamento total.

Amós Oz e outros escritores – assim como todos os governantes israelenses – recusam-se a admitir o retorno dos palestinos que foram expulsos de suas terras e casas. Faço essa observação porque não é preciso ser um comunista – como foi José Saramago – para criticar a brutalidade da ocupação militar israelense e defender os direitos dos palestinos, embora eu discorde do escritor português, quando este fez comparações com o nazismo. Os jornalistas Amira Hass e Gideon Levy, entre outros profissionais da imprensa israelense, não são comunistas. Tampouco são comunistas – longe disso – os escritores Juan Goytisolo, Annie Ernaux, Toni Morrison, J. M. Coetzee, Cornel West e tantos outros. A palavra escrita, a voz e a consciência compassivas e honestas não selecionam injustiças.

RC / NC: Ainda a propósito de Conrad, Said afirma que depois dele "um grande número de escritores africanos [...] de fato, reescreveram *O coração das trevas*. É nesse contexto, em que nos recordamos do "direito a narrar" ressaltado por Said, que se pode compreender, por exemplo, a leitura impaciente e impiedosa que dele fez Chinua Achebe?

MH: Sim, vários romances contemporâneos são "conradianos". Um dos mais conhecidos é *Uma curva no rio*, do anglo-indiano V. S. Naipaul. Aliás, um livro muito criticado, e com razão, por muitos leitores e escritores africanos. Um caso interessante ocorreu com *O estrangeiro*, de Camus. Edward Said criticou o

apagamento do nome e da história do árabe assassinado por Meursault. Em outro romance (*Meursault, contre-enquête*), o argelino Kamel Daoud dá nome, sobrenome e uma história ao jovem assassinado: o “árabe” anônimo do livro de Camus. É uma releitura inventiva, que contextualiza uma tragédia – um assassinato – na Argélia sob jugo francês. Há várias referências a *O estrangeiro*, incluindo personagens e a dimensão filosófica, o ser refratário às pessoas e ao mundo, mas no contexto de um país colonizado.

Chinua Achebe fez uma leitura, nem diria impiedosa, e sim devastadora de *Coração das trevas*. O grande autor nigeriano, além de enfatizar a visão racista de Conrad, comentou que essa novela não ajudava nada na compreensão da África, e que nem deveria ser lida pelos africanos. Vários críticos, entre eles o britânico Ian Watts, discordaram de Achebe. No livro *Essays on Conrad*, Watts admite que em algumas passagens de *Coração das trevas* os africanos do Congo são retratados, física e moralmente, com palavras estereotipadas e preconceituosas. Mas ressalta que, em 1899, a palavra “racismo” ainda não existia e atribui a crítica exagerada do escritor nigeriano ao interesse de uma causa maior: a posição ideológica dos europeus em geral, que, segundo Achebe, veem a África como “um campo de batalha metafísica, sem qualquer humanidade reconhecível”.

Mas, para um leitor ou escritor negro da segunda metade do século passado, isso exclui ou atenua a crítica ao racismo? O que dirá, hoje, um leitor ou uma leitora indígena dos ensaios de *À margem da história*, de Euclides da Cunha (contemporâneo de Conrad), ao se deparar com expressões preconceituosas sobre os indígenas? Para Euclides, era necessário “civilizar” os “bárbaros” e ocupar aquela “terra inculta”, desértica, ou seja, a Amazônia. O discurso focado no território vazio, ou escassamente habitado por gente “inculta”, é uma das falsificações do colonialismo. Esse discurso foi usado no passado e é reativado no presente. Said nota que, num texto do livro *Últimos ensaios* (*Last essays*), Conrad “enaltece a exploração inglesa no Ártico, e conclui com um exemplo de sua própria ‘geografia militante, colocando o dedo num ponto bem perto do coração então vazio da África, que algum dia eu iria até lá”. Conrad citou o Ártico, mas poderia ter mencionado a Patagônia ou a Amazônia. Não é outro um velho mas sempre reiterado mito, até hoje propagado pelos colonizadores sionistas sobre a ocupação da Palestina: “Um povo sem terra para uma terra sem povo”. Uma terra sem povo? Antes da fundação do estado de Israel (1948), 70% da população era palestina. Quase todas as cidades, vilarejos e aldeias tinham nomes árabes. Havia comércio, indústria, agricultura,

ferrovias, aeroporto, vida cultural e uma convivência pacífica entre judeus e palestinos, cristãos e muçulmanos.

RC / NC: *Além de Said, teóricos como Mary Louise Pratt e críticos como Bernard Mouralis ou Francisco Noa, observando distintos contextos geográficos e históricos, sublinham a miopia como uma questão central do império. Esse olhar que aterrissa, define equivocadamente e confisca o "outro" segue seu curso na atualidade?*

MH: O horror ou a aversão ao "outro" talvez seja a maior tara do ser humano. Mas há também uma política de estado no sentido de desumanizar e rebaixar o "outro", fechar as fronteiras para os diferentes, geralmente imigrantes e refugiados de guerra. Se esses refugiados forem brancos, como os ucranianos, são recebidos pela Polônia, Hungria, Alemanha... Mas se forem refugiados do Oriente Médio ou da África serão rechaçados. Vários países europeus estão devolvendo peças de arte e objetos sagrados roubados ou saqueados de ex-colônias, mas proíbem pessoas pobres dessas mesmas ex-colônias de entrar na Europa. Quando precisarem de mão de obra barata, abrirão um pouco as fronteiras, como ocorreu depois da Segunda Guerra. Há ainda um discurso racista, preconceituoso e nem sempre velado do governo de um país em relação ao "outro", mesmo quando este faz parte da sociedade nacional. Isso ocorreu nos quatro anos do governo Bolsonaro em relação aos indígenas. Havia uma política de extermínio, cuja prova mais cabal é a tragédia do povo Yanomami. Nessa catástrofe humanitária não houve ambiguidade: foi uma política deliberadamente criminosa, colocada em prática por ministros e funcionários do governo.

RC / NC: *A fragmentação das lutas em nosso presente, de que as pautas identitárias são uma expressão, em sua opinião, favorece ou dificulta a emergência de discursos orientalistas?*

MH: Penso que a fragmentação de lutas e reivindicações enfraquece os movimentos sociais. Será que as pautas identitárias devem excluir questões sobre desigualdade e exploração? São formas de resistência que não se excluem umas às outras. O ativismo político e intelectual de Said foi nessa direção, uma vez que ele aderiu aos movimentos feminista e afro-americano emancipatórios e escreveu ensaios sobre esses temas. O filósofo, professor e ativista afro-americano Cornel West percebeu isso quando leu *Orientalismo* e *Cultura e imperialismo*. Angela Davis, outra figura de proa do movimento afro-americano, escreveu um ensaio sobre as

semelhanças entre os sistemas carcerários nos Estados Unidos e em Israel, em que os prisioneiros são submetidos a um extremo grau de humilhação e crueldade.

RC / NC: *O imaginário orientalista sempre teve grande impacto em contextos fundados pela desigualdade, o que explica sua sobrevivência. Que estratégias você sugere para o professor de literatura lidar com esse problema? E, como escritor, de que recursos se vale para evitar as armadilhas?*

MH: A estratégia é sugerir aos estudantes a leitura de bons livros de ficção e poesia e, depois, de ensaios de qualidade sobre essas obras. Claro que há leituras críticas divergentes, mas é fundamental que não falsifiquem nem distorçam o processo histórico. Alguns desses romances e livros de poesia foram citados nessa conversa. Ao contrário de Achebe, penso que se deve ler *Coração das trevas*, *Lord Jim*, *Vitória*, *O negro do Narciso* e outros romances de Conrad. Quem gosta de literatura certamente vai apreciar a obra de um dos grandes escritores de língua inglesa. Mas quem ler os ensaios de Said, de Achebe, de Ian Watt ou de Antonio Candido sobre a obra de Conrad perceberá certas questões e relações que estavam mais ou menos veladas. Não se deve banir os clássicos, mas, sim, tentar entendê-los no contexto histórico em que foram escritos. Quando Said comenta romances de Conrad, Jane Austin, Kipling, Flaubert, Nerval e de tantos outros, ele fala também do deleite diante do texto, “uma espécie de prazer particular” que conduz o leitor ou a leitora à reflexão. Para o leitor crítico, esse prazer tem a ver com a linguagem, com o modo de narrar, com a estrutura narrativa e com a complexidade das relações humanas, que é a verdade possível da literatura.

Não sinto, nunca senti qualquer aversão à teoria ou à crítica literária. Pelo contrário, devo uma parte substancial de minha formação de leitor a grandes professores de literatura e a ensaios sobre obras literárias. Na década de 1970, quando estudava na FAU, assistia aos cursos de literatura de Davi Arrigucci Jr., Leyla Perrone-Moisés, Irlemar Chiampi... Não por acaso, dediquei um romance ao Davi e ao saudoso Benedito Nunes, outro grande crítico e amigo. Eles e Leyla foram muito generosos quando leram meu primeiro romance, cujo belíssimo texto da orelha foi assinado pelo Davi. No final daquela década, quando já era arquiteto, intuí que meu projeto de vida seria outro. Então, comecei a ler também livros de crítica literária. Um bom ensaio sobre uma obra ficcional tem o dom de iluminá-la por vários ângulos: social, linguístico, simbólico, psicológico, histórico. O empenho crítico não resolve todos os enigmas de uma obra complexa, mas esclarece coisas essenciais e evita armadilhas, incluindo as ideológicas.

Na era da globalização e da estética pós-moderna, escreve-se sobre qualquer lugar, muitas vezes sem a compreensão e a experiência desse lugar. Lembro-me de uma conversa com Alfredo Bosi, em que ele se referiu ao pós-moderno de feição conservadora, um anti-humanismo reacionário que se finge de anárquico, refuta toda a tradição da modernidade clássica e cultiva a religião do consumo, essa pletora de imagens-mercadorias que a cultura para as massas produz em escala global. Hoje em dia, as imagens e os tuítes prevalecem sobre ideias e conceitos. Diante da aceitação indiscriminada de qualquer texto, fazem muita falta as percepções críticas e os critérios de escolha. Daí a necessidade de um chão histórico e, principalmente, de uma consciência histórica.

RC / NC: *Percebe-se em sua obra uma preocupação com a origem. Mas, ao mesmo tempo, parece-nos que em seus textos a origem configura-se menos como essência do que como o resultado de trocas de longa duração. Poderíamos, por isso, inferir que a tradução o mobiliza mais do que a tradição?*

MH: No livro ainda não traduzido *Inícios: intenção e método* (*Beginnings: Intention and Method*), Said diz que a mente, às vezes, precisa situar um ponto de origem, precisa saber como as coisas começam no sentido mais elementar: o nascimento. Para um cientista, historiador ou estudioso da cultura, a memória e a retrospectção levam a inícios importantes. Said dá como exemplo o começo da industrialização, a medicina científica, o período do romantismo e assim por diante. É o que ele chama de "cronologia da descoberta". Nesse sentido, concordo com vocês e com Said: a origem não é uma essência, há sempre algo anterior a ela. A busca da origem é uma viagem vertiginosa, uma *mise en abîme*. Acho que eu ficaria pirado se procurasse saber quem foi a tataravó do meu avô paterno, um homem que não conheci. Você não pode escolher as origens, mas pode situar e escolher algum início. Então, fui atrás do *início* da minha história: um imigrante libanês que, em 1904, saiu do bairro mais pobre de Beirute e viajou para o Acre. Essa viagem longuíssima e tumultuada foi uma espécie de "travessia do mar conturbado da vida", como escreveu Joyce. A memória dessa viagem, narrada, talvez inventada pelo meu pai, me interessou. No fundo, o que mais alimenta e move os escritores é a memória. Ou, como disse Conrad: "a memória de uma experiência", o passado nebuloso, meio perdido no tempo e que só pode ser recuperado pela imaginação. Isso vai ao encontro do conceito de experiência, de Walter Benjamin: "os dados acumulados, e com frequência inconscientes, que afluem à memória". Nesse

sentido, a memória é irmã siamesa da imaginação. O desafio é transformá-las ou traduzi-las em linguagem romanesca.

RC/ NC: *Há quem defenda que Orientalismo é, ainda que indiretamente, um livro sobre tradução. Como lida o tradutor Milton Hatoum com a produção de um autor como Said, que, em diversos livros, combinando rigor filológico e olhar de conjunto, nos remete aos meandros dessa mesma prática?*

MH: Traduzir é também interpretar. O estilo de Said não é fácil, tem uma coisa meio enviesada, uma respiração de fôlego longo, que cerca o assunto por todos os lados, até o limite, que é o limite da própria crítica. Ele constrói frases sinuosas, que convidam à releitura. Lembro que a primeira tradução de *Orientalismo* tinha vários problemas. Penso que a nova tradução (da edição de bolso da Companhia das Letras) é muito boa. Isso aconteceu com a tradução em outras línguas. Ao traduzir, você percebe de fato as nuances do estilo, a construção da frase. Você fica atento ao ritmo, à sonoridade, à carnalidade da palavra. Em qualquer livro de Said, a massa de referências bibliográficas é enorme. Quando organizei o livro *Reflexões sobre o exílio*, deu pena suprimir alguns ensaios. Por ser um volume enorme, a editora pediu que eu fizesse uma seleção. O ensaio “Reflexões sobre o exílio”, que dá título ao livro, é um dos mais belos de Said. Quando traduzi *Representações do Intelectual*, já tinha lido várias obras dele. *Representações* foi uma série de conferências transmitidas pela BBC, as famosas Reith Lectures. Said manteve basicamente o texto que foi lido na BBC. Tentei captar essa voz e dar fluidez ao que foi escrito para ser lido. Ainda em relação à tradução, penso que ocorreu uma coisa curiosa com Said. A língua materna dele é o árabe, mas quando a família teve que se mudar de Jerusalém para o Cairo, ele estudou num colégio britânico. Depois ele foi estudar na universidade de Princeton (Estados Unidos). Desde então, passou a escrever em inglês. Acho que uma parte do fascínio de Said pela obra de Conrad é esse bilinguismo, ou essa hesitação entre duas línguas. Há nisso um estranhamento, algo como não se sentir completamente em casa, “mas deslocado ou em hesitação na fronteira”, para usar as palavras de George Steiner, em *Linguagem e Silêncio*.

RC / NC: *Para Eqbal Ahmad, “Edward Said é uma daquelas raras pessoas cuja vida é palco para a coincidência entre os ideais e a realidade, representando o encontro entre o princípio abstrato e o comportamento individual”. Lina Meruane a ele se refere como “talvez a voz mais resplandecente, mais ressoante e respeitada de*

diáspora palestina". Essa excepcionalidade, ressaltada por tantos, pode ser associada à conexão muito viva entre a compreensão da questão palestina e a experiência do exílio vivida na raiz das coisas? Ou você, leitor privilegiado e tradutor de Said, destacaria outros aspectos?

MH: Sim, a voz mais resplandecente da diáspora palestina, e também uma das mais influentes no meio acadêmico do mundo todo. Isso é raro, mesmo para os grandes intelectuais franceses, os "maîtres à penser" da segunda metade do século passado. Há duas coisas que considero relevantes. A primeira é o fato de Said ter sido bilíngue. Ele falava fluentemente inglês, a língua do império, e árabe, a língua do colonizado. Era também fluente em francês. Quando deu uma conferência no Collège de France, decidiu falar em francês. Aprendeu alemão e latim quando estudou em Princeton e Harvard. Os livros de Said são também lidos em universidades de países árabes, e de maioria islâmica, não árabes. Também deu várias conferências e publicou artigos nesses países. Então, ele falava e escrevia para um público vasto e diversificado. Mas há também o lado performático do intelectual e do professor. Refiro-me à gestualidade, ao poder da fala, a uma certa teatralidade para magnetizar o público. As conferências e intervenções dele sobre literatura e política atraíam uma audiência enorme: estudantes, professores, leitores. Penso também no pianista e estudioso de música Edward Said, grande admirador de Glenn Gould. Vários ensaios do livro póstumo *Estilo tardio* discorrem sobre obras literárias e musicais, clássicas e contemporâneas. Desde o título que reúne esses ensaios, a referência a Adorno é recorrente; alguns textos, inacabados, são, de algum modo, uma obra tardia, a última antes da morte do autor. A meu ver, um desses ensaios, sobre Glenn Gould, é um dos mais fascinantes de Said, pois, além de comentar com consistência as técnicas e a virtuosidade do pianista canadense, traça um retrato vibrante de sua performance como intérprete de Bach.

O livro *Elaborações musicais* (*Musical elaborations*, 1990) resultou das Conferências Wellek (Irvine, California), em que Said, após teorizar sobre uma composição clássica, interpretava-a. *Paralelos e paradoxos – Reflexões sobre música e sociedade* é um livro belíssimo, que reúne uma série de conversas com um grande amigo de Said, o maestro, pianista e ensaísta argentino-israelense Daniel Barenboim. São diálogos de dois intelectuais eruditos, comprometidos com a formação da cidadania, refratários a jargões acadêmicos, a um tipo raso de jornalismo e aos impasses políticos ou culturais. Nesses diálogos, ambos são avessos também ao desespero. Eles fundaram a orquestra Divã Oriental-Occidental, um nome inspirado na grande obra poética de Goethe, leitor do Alcorão e de poesia

persa e árabe. A orquestra reúne jovens músicos árabes e israelenses. Essa iniciativa se revelou como o gesto mais profundo em direção à paz, à reconciliação, à mútua compreensão de dois povos que têm em sua história e cultura, desde os tempos dos reinos da Andaluzia, muitos traços comuns. Essas coisas devem ser compartilhadas, e não separadas.

Então na vida e na obra de Said havia esse entusiasmo, essa vibração pela música e, ao mesmo tempo, o empenho em atrair, seduzir um público. Isso tem a ver com a oralidade, com o gesto corporal, às vezes dramatizado. A gente vê isso em muitas entrevistas e nos documentários e filmes de que ele participou. No fim, ele se tornou personagem de excelentes romances. Por exemplo: em *Bússola*, um romance de Mathias Énard premiado com o Goncourt, Said aparece como um lobo ou fantasma numa reunião de orientalistas acampados no deserto sírio, perto de Aleppo. É um romance muito erudito, com inúmeras referências a orientalistas (homens e mulheres), a obras literárias e musicais, à influência da música oriental no Ocidente. Said também aparece no romance *Meu nome é Adam*, do escritor libanês Elias Khoury, já citado. É o primeiro volume da trilogia *As crianças do gueto*. Nesse livro, também caudaloso e erudito, não são poucas as citações a Edward Said e à obra dele. E há, por fim, o poeta e romancista E. Said. Na juventude, começou dois romances, escreveu poesia. Li apenas um poema, que está no livro de Timothy Brennan *Places of mind: a life of Edward Said*. Essa biografia – ainda sem tradução para o português – percorre a trajetória da vida e da obra de Said, com ênfase no pensamento do autor palestino-americano, com as contradições, ambiguidades, impasses, êxitos e derrotas da vida de um intelectual. Ele, que tanto entendia de música, foi dissonante na academia norte-americana. Talvez a presença e o desempenho de um grande intelectual palestino tenham sido um contraponto num ambiente acadêmico com raríssimos professores árabes, sobretudo na década de 1960, quando ele começou a lecionar literatura de língua inglesa e literatura comparada na universidade Columbia. No fim de uma vida não tão longa – morreu aos 67 anos –, ele decidiu dar um concerto em sua universidade. Ele já estava muito doente quando viajou a Faro, no Algarve, para uma conferência. Foi sua última intervenção pública, e também a última vez que entrou no mar. Talvez seja uma ironia ter feito a viagem final ao Algarve, topônimo de origem árabe (*al gharb*), que significa: o ocidente.

Consulte todas as referências bibliográficas de Said supracitadas na página: edwardsaid.unifesp.br/biblioteca

O respeito da diversidade é o desafio mais importante para a democracia na África - entrevista com Carlos Lopes¹

Carlos Lopes²
Raphael Bourgois³

Carlos Lopes é um importante economista na África e nas instâncias internacionais. Antigo Subsecretário Geral das Nações Unidas e Secretário Executivo da Comissão Econômica para a África, desde julho de 2018, é o Alto Representante da União Africana para as negociações com a União Europeia. Em todos esses postos de responsabilidade, o guineense pôde afirmar sua visão do desenvolvimento apresentada no livro *A África é o futuro do mundo* (2021)⁴, que ele acaba de publicar. Paradoxalmente, de início, é a constatação de um fracasso, o do mundo encarnado pela Europa, que abre oportunidades inéditas para um continente que, durante muito tempo, ficou enredado nas consequências da colonização. A África, certamente, depara-se com inúmeros desafios, mas, por sua demografia, sua juventude e sua consciência dos problemas ecológicos, pode também se engajar diretamente em um modelo de futuro e tornar-se um exemplo para o mundo. Isso permanecerá, contudo, impossível, enquanto não mudar o olhar sobre o continente, que, segundo Carlos Lopes, deve ser considerado como um conjunto. É, pois, o futuro do mundo que está sendo jogado na África, e não somente o futuro dos africanos.

RB: *Por que dar o título A África é o futuro do mundo ao seu livro, que, enfim, é bem crítico em relação a certos discursos recentes, considerados por demais otimistas, a respeito do desenvolvimento do continente, discursos que, ao minimizar*

¹ Entrevista concedida a Raphael Bourgois, publicada na revista AOC (*Analyse, Opinion. Critique*) em 12 de março de 2021, a quem agradecemos a permissão para integrar nesse dossiê.

² Carlos Lopes é economista e sociólogo guineense. Iniciou a carreira na Organização das Nações Unidas (ONU), em 1988, como economista. É autor de vários livros e já lecionou em universidades do México, Portugal, Suíça e Brasil, para citar alguns. De 2012 a 2016, foi secretário-executivo da Comissão Econômica das Nações Unidas para África (UNECA - United Nations Economic Commission for Africa). Atualmente, é o Alto Representante da União Africana para as negociações com a União Europeia e desempenha funções junto à assessoria política do secretário-geral da ONU.

³ Raphael Bourgois é jornalista e produtor de programas de TV da France Culture.

⁴ Lopes, C. (2021). *L'Afrique est l'avenir du monde: repenser le développement*. Paris: Seuil.

as dificuldades da África, impedem que se pense em políticas de expansão, em possibilidades de sua transformação?

CL: É fato bem conhecido que a representação da África foi fortemente marcada, durante séculos, por um olhar muito pessimista, que remonta à Renascença e às interpretações religiosas do mundo, que relegavam à África um papel menor e que, em seguida, passa pelas declarações de Hegel sobre esse continente que não teria entrado na História... O planisfério de Mercator aparece como símbolo dessa visão: reduz o tamanho da África ao da Groenlândia, quando ela é, na realidade, catorze vezes maior. Ora, essa projeção do mundo é sempre utilizada hoje em dia, pelo Google Maps, por exemplo, quando se sabe pertinentemente que ela é falsa e sobretudo que existe a projeção de Peters, que representa exatamente a proporção territorial dos diferentes continentes. Na minha opinião, verdadeiramente, a metáfora de uma representação pessimista da África se perpetua porque é confortável. Confortável aos olhos, neste caso, pois as pessoas reconhecem o mapa desenhado por Mercator, embora isso obrigue o Google a fazer truques com os seus algoritmos. Mas é também significativo da maneira pela qual se trata a África do ponto de vista econômico, de suas possibilidades sociais e políticas, de seu desenvolvimento histórico recente. Esta é a razão pela qual eu quis, nesse livro, exprimir não somente que a África deveria transformar estruturalmente sua economia, mas também que ela era portadora de respostas, para além das questões estritamente econômicas, a um certo número de desafios de nosso tempo. Por exemplo, o olhar sobre as três megatendências que influenciam o conjunto de debates sobre o desenvolvimento – a megatendência demográfica, a tecnológica e a climática – pode mudar totalmente se dermos um pouco de espaço à expressão de uma outra África. É preciso inverter as perspectivas sem se deixar enganar. É este o sentido desse título.

RB: *Como modificar essa representação errônea? Você insiste sobre os indicadores estatísticos que determinam a ideia que se faz da África, de um continente que cresce rapidamente, tanto econômica quanto demograficamente, mas que se transforma lentamente. Ora, esses indicadores põem um certo número de problemas.*

CL: Penso que a questão dos indicadores e das estatísticas é absolutamente fundamental, porque ilustra a maneira pela qual algumas representações são construídas na falta de conhecimentos confiáveis. Eu me explico: desde o início deste século, foi registrado um ciclo de crescimento sustentado das economias

africanas. O produto interno bruto combinado do continente mais que dobrou desde 2000, o que é uma performance notável, da qual só existem dois outros exemplos históricos, a China e um certo grupo de países da Ásia do Sudeste. Já os países europeus nunca registraram, em toda a sua história, uma duplicação de seu PIB em um período tão curto. É certo que eles conheceram uma acumulação de crescimento ao longo dos séculos, mas não com essa rapidez. Mas essa constatação, quando é formulada, suscita imediatamente a dúvida, já que esse crescimento não parece se traduzir na realidade, por exemplo, na redução da pobreza. É aí que os indicadores e as estatísticas exercem um papel tão importante e, às vezes, contraditórios. Infelizmente, nos países africanos, a situação é tal que os três elementos maiores para a composição da arquitetura estatística são falhos.

Primeiro, as contas nacionais: somente dezessete países em todo o continente têm contas nacionais em dia. Ora, sabemos que os países africanos que fizeram ajustes – o que chamamos em inglês de um procedimento de *rebasings*, que consiste em revisar os métodos e os dados de base utilizados para calcular o PIB – constatam que o tamanho de sua economia é algumas vezes 20% superior, até um terço maior. Um outro problema concerne à demografia: não conhecemos a população africana, pois 40% dos africanos não têm carteira de identidade, e os registros civis são muito lacunares. Isso significa que devemos, aqui também, recorrer a projeções. Acrescenta-se a isso o terceiro elemento, a ausência de conhecimento do território por falta de registros fundiários. Sobre esse ponto, a situação é ainda mais grave: somente 10% das terras africanas têm um registro fundiário legal e bem gerido. Os instrumentos estatísticos são, pois, falhos, e não conhecemos de maneira satisfatória nem a economia, nem a população, nem o território africano. Assim, a realidade do continente é obtida a partir de projeções fundadas nas “externalidades” da África, ou seja, tudo o que concerne às transações com o exterior: a balança dos pagamentos, o comércio, as exportações, as importações... Todos esses elementos existem e alimentarão os dados do Fundo Monetário Internacional (FMI), que, em seguida, faz com que girem seus programas econométricos para julgar o estado da economia de tal ou qual país. Mas tudo isso, no final, é um pouco aproximativo, para dizer o mínimo.

RB: *Mas, então, como conciliar o que você acaba de dizer com o discurso que se desenvolveu desde os anos 2000 a propósito do crescimento da África?*

CL: Essa ideia da *África Rising* vem de um relatório realizado pela sociedade de conselho MCKinsey, retomado pelo *The Economist* e pelo *Financial Times* – os

jornais econômicos que fazem a chuva e o bom tempo no mundo. Ora, é um discurso de oportunidades que era então desenvolvido, a fim de atrair a atenção dos investidores e dos atores econômicos para um mercado, para uma população muito frequentemente negligenciada. Estamos muito longe de um propósito centrado na transformação da África, em sua economia, em sua imagem. Sobretudo, essa abordagem não muda muito para os próprios africanos, que se encontram, mais uma vez, circunscritos nos limites do modelo colonial, fundado na extração e na exportação de matérias-primas. Para que se compreendam bem as consequências econômicas desse modelo colonial, eu daria o exemplo da Nigéria. Nesse país, a pressão fiscal é somente de 7%, enquanto a média mundial se situa em torno de 35%. A parte dos impostos em relação à economia do país é, pois, ínfima, porque – no caso, a estatística existe – 90% do dinheiro público são tirados da exportação do petróleo, que, contudo, não representa senão 6% do PIB nigeriano total. Vê-se bem aqui a influência do modelo colonial sobre uma economia gerada a partir e em função unicamente das exportações de matérias primas, mas não em função do resto. A imensa maioria da economia não é transformada, ela permanece informal, ou seja, sem figurar nos registros civis, nas contas nacionais. Reencontramos a questão das estatísticas, que revelam, ao mesmo tempo, a falta de informações e a ausência de transformação estrutural.

RB: *O resto, o que não está ligado à exportação de matérias-primas, são setores, como a agricultura, ou os serviços, que, como em todo lugar, em todo o mundo, assumem uma importância cada vez maior na economia. Mas você insiste sobretudo na industrialização. Por que atribuir um lugar central a essa questão?*

CL Devo, em primeiro lugar, esclarecer que falo de industrialização no sentido de levar as transações econômicas para a era industrial, de transformar a economia para conduzir diferentes setores de uma baixa para uma alta produtividade. A questão não é necessariamente a de construir usinas, mas de operar uma transição para os modelos de transação econômica que foram criados na era industrial. Não se vai refazer a mundialização, como em Manchester, no século XVIII. Tampouco se pode fazer como a China e voltar-se para a exportação em massa de produtos manufaturados. Devemos levar em conta condicionalidades que são nossas hoje, dificuldades, assim como oportunidades, no plano climático e tecnológico. É evidente que a África deve enfrentar uma série de dificuldades que não lhe permitem seguir o caminho daqueles que a precederam. Primeiro, porque o mundo é mais protecionista, e as regras comerciais se tornaram muito complexas.

Há também uma grande concentração de propriedade intelectual, o que significa que praticamente tudo o que se pode imaginar já foi patenteado. Temos dificuldades de todo tipo com a logística, porque ela se tornou extremamente sofisticada, as cadeias são geridas globalmente e fragmentadas nos domínios de especialização. Temos dificuldades de toda ordem relativas à capacidade de nossa mão de obra para responder às exigências da produção mais desenvolvida. As cadeias de valor tornaram-se globais quando, outrora, eram nacionais, às vezes mesmo regionais. O problema que a África deve enfrentar é que não é mais possível encontrar pontos de entrada, a menos que seja capaz de desenvolver um nível de precisão muito alto. Esta é a razão pela qual a transformação estrutural é indispensável e deve ser feita diretamente com um alto nível de sofisticação.

Chegamos, por isso, atrasados para participar da festa? Não o creio. A África deve concentrar-se nas vantagens que ainda estão disponíveis, pouco numerosas, mas reais, para poder dar esse passo na direção da industrialização. Temos a possibilidade de entrar diretamente na era da automação, da robotização e, logo, da inteligência artificial – mas também da indústria verde, bem mais facilmente do que qualquer outra região do mundo. Com efeito, as energias renováveis custam agora tanto quanto as energias fósseis, em certos casos, menos. Aliás, as indústrias existentes que dependem das energias fósseis são capturadas pelos mecanismos fiscais que as orientam para um funcionamento poluidor que é muito difícil de ser reformado. Tentar dismantelar qualquer pequeno elemento dessa estrutura fiscal é expor-se a que as pessoas desçam para a rua, como o demonstrou o episódio dos *gilets jaunes*, na França. A África não tem essa dificuldade porque está em atraso: como partimos de longe, não temos necessidade de efetuar recuperações ou ajustes difíceis e custosos. Imagine o custo financeiro e ambiental que a Alemanha pagou para construir suas estradas. Esse custo gigantesco é impossível de ser assumido pela África, mas a boa nova é que ela não tem necessidade disso, pois pode, hoje em dia, escolher diretamente energias e materiais que respeitam o ambiente e o preço barato.

Segundo elemento vantajoso para a África: sua demografia. Com muita frequência, nós vemos tão somente os lados ruins de uma concepção malthusiana do mundo, que nos persegue há muito tempo e que, contudo, nunca se confirmou. Ora, se pensamos na inovação, ela só tem futuro se se concretizar em produtos de consumo, se gerar saídas que, como regra geral, encontramos entre os jovens. A partir de 2030, um nascimento em dois terá lugar no continente africano. A juventude africana é absolutamente indispensável enquanto consumidora de

produtos que estão sendo desenvolvidos. Deve-se, entretanto, preparar essa juventude também para ser produtiva. É o terceiro elemento: se, por causa de nosso atraso, não tivemos a oportunidade, como outros lugares o tiveram, de estabelecer barreiras para proteger o desenvolvimento de nossa industrialização, devemos tentar fazê-lo agora. Esta é a condição para que nossas indústrias nascentes possam frutificar. É principalmente o objeto da Zona de Livre Comércio Continental Africana (ZLECA), que foi instituída em primeiro de janeiro de 2021 para os 36 países ratificadores, que é o mais importante projeto de integração hoje em dia. Com efeito, ela criará barreiras extracontinentais – que respeitam, evidentemente, as regras da Organização Mundial do Comércio e do ambiente econômico internacional em geral –, ao mesmo tempo, estabelecendo grandes cadeias de valor, tal como a China, que desenvolveu as suas no nível nacional antes de internacionalizá-las.

Desde que se considere a possibilidade da transição tecnológica e climática, a transição demográfica e a proteção do comércio, é possível considerar de outro modo a estrutura da economia africana. Isso permite principalmente mudar o olhar sobre a agricultura, da qual dependem 60% de nossa população, e que tem a taxa de produtividade mais baixa do mundo. O que se deve fazer para transformá-la? Se nós nos referimos aos trabalhos do economista caribenho Arthur Lewis, prêmio Nobel em 1979, e a todo conhecimento econômico que temos, aparece claramente que não há exemplo histórico de aumento significativo da produtividade agrícola sem que ela se respalde na era industrial. É preciso deixar de opor a agricultura e a industrialização, como foi muito o caso dos discursos sobre o desenvolvimento na África, porque a industrialização é a condição maior do desenvolvimento da agricultura.

RB: *A China ocupa todo um capítulo de seu livro, pois é evidentemente o último exemplo recente de um desenvolvimento econômico espetacular. Mas fala-se muito também de sua influência e de suas ambições sobre o continente africano. Não existe, hoje, um risco de cair de uma numa forma de sujeição em outra?*

CL: Deve-se sempre destacar que a importância geoestratégica da África para a China não é aquela que se imagina. Se considerarmos, por exemplo, os fluxos de dinheiro da China para o continente, eles representam 4% dos investimentos chineses no mundo; há, portanto, 96% desses investimentos que vão para outros lugares. A totalidade da África recebe, em termos de investimentos chineses, tanto quanto o Paquistão – o que põe tudo em perspectiva. Então, por que se fala tanto

da China e por que ela é tão visível? Primeiro, porque ela está muito presente nas infraestruturas. Se se observa o setor de serviços, que é, como em todo lugar do mundo, a categoria mais importante das economias africanas, não se vê tanto a China quanto ela é vista nas infraestruturas. Aliás, há um aspecto que esquecemos com frequência: se há muitas infraestruturas em construção na África, e as empresas chinesas estão muito presentes nesse setor, não é necessariamente com o dinheiro chinês. Para cada dólar de dinheiro chinês investido, há aproximadamente três dólares investidos por outros atores. Os bancos privados ou o Banco europeu de investimento financiam, assim, as infraestruturas na África, construídas por empresas chinesas. É, pois, possível ver as coisas da seguinte maneira: a dívida pública é contraída pela África para “subvencionar” as empresas chinesas de construção, o que leva a afirmar que as infraestruturas são chinesas – quando elas podem ser financiadas pelo Banco Mundial.

A segunda razão pela qual a China é muito visível é porque ela não faz política. Pelo menos aparentemente. É verdade que ela não faz, como o fizeram outros atores tradicionais na África, uma política da “condicionalidade”, que consiste em dar lições, fixar prioridades, pedir contas sobre as despesas ou sobre reformas estruturais. Em contrapartida, ela faz uma política que chamo de “reputacional” em países que não têm um interesse estratégico nem econômico. Em uma grande maioria de pequenos Estados africanos, a China está presente para marcar o terreno e criar um mercado. Para conquistar o mundo, as marcas chinesas devem ter uma dimensão global, e o mercado mais fácil e o menos caro para obter isso está na África. Um exemplo notável: a empresa de tecnologia Huawei tem grandes dificuldades na Europa hoje, mas já está presente na maioria dos países africanos. O Lesoto foi o país de teste da 5G e poderia se tornar o primeiro país completamente equipado da África. O custo é mínimo, mas os efeitos políticos são espetaculares em termos de reputação.

Isso corresponde também a uma evolução da China, de sua economia, que tem cada vez menos dificuldades de matérias-primas tradicionais e cada vez mais das matérias-primas chamadas “estratégicas”. Ora, estas se encontram com frequência na África: o cobalto para as baterias dos automóveis elétricos, o grafite para a impressão em 3D, as terras raras sobre as quais a China quer manter seu monopólio, já que são componentes essenciais na eletrônica. É o que explica a presença da China na República Democrática do Congo, que é um depósito gigantesco de matérias primas estratégicas. A China faz um bom negócio na África, onde ocupa ela um terreno que outros abandonam, nos países que não são

exportadores de matérias-primas tradicionais, mas são chamados a se tornarem exportadores de matérias-primas estratégicas, aquelas voltadas para o futuro, como a Etiópia. E tudo isso a um preço extremamente baixo.

RB: *Você evoca a necessidade de descolonizar a economia africana. Em que medida isso obriga a mudar as regras internacionais? A pandemia, que teve também como efeito fazer explodir o que se pensava ser possível ou impossível no plano econômico, pode ter um papel nesse sentido?*

CL: Assistimos claramente a uma falência da hiperglobalização. Essa constatação nos obriga a pôr em causa toda ortodoxia macroeconômica, o que não era possível vinte anos atrás. Hoje, mesmo o departamento de pesquisa do FMI o faz. Era inimaginável que taxas de lucro negativas pudessem existir. Era inimaginável ver as dívidas públicas explodirem. Era inimaginável que os bancos centrais rejeitassem a regulamentação bancária de Bâle. Era inimaginável que esses mesmos bancos imprimissem a moeda como medida contracíclica. As grandes instituições financeiras internacionais foram levadas a uma atitude com a qual não estavam habituadas: a modéstia. Tudo o que acabo de evocar, que se realizou enquanto era impensável, há um ano, não sabemos – e nem o FMI, nem o Banco Mundial, nem os bancos centrais sabem –, se as medidas tomadas serão suficientes. Há, pois, uma corrida para a solução miraculosa que se comprometeu com a vacinação coletiva, e, enquanto se espera, trata-se de resgatar a economia com um máximo de dinheiro. Acho isso completamente estúpido. Eu vos falo a partir da África do Sul, onde, como sabemos, e a ciência o confirma, o vírus sofre mutações e não podemos descansar inteiramente a respeito de uma vacinação que poderia se revelar insuficiente. Mas nos recusamos a reconhecê-lo, pois essa constatação não resolve nada. Acreditar na solução miraculosa da vacina nos permite fechar os olhos sobre as questões de fundo que devemos colocar, que concernem ao questionamento da globalização. Seria preciso, por exemplo, reconhecer que não podemos tratar esses assuntos de saúde pública global com regras de propriedade intelectual existentes. Seria preciso fazer com que não mais dependêssemos de uma única região do mundo para produzir os equipamentos médicos necessários. Mas, para isso, as regras do comércio internacional devem ser modificadas – e, aparentemente, é mais fácil crer nos milagres do que se comprometer nesse processo. Contudo, esse problema de saúde pública está fazendo explodir o contrato social tal como o conhecemos. As tendências já estavam presentes e só foram exacerbadas por essa crise. O cúmulo é que será

essa solução milagrosa que destruirá completamente o contrato social, porque ela não conseguirá vencer as dificuldades encontradas. Seremos obrigados, penso eu, em um futuro não tão distante, falar do contrato social, e o questionamento da hiperglobalização estará no centro de nossa discussão.

RB: *Que laços você estabelece entre política, democratização e desenvolvimento?*

CL: A expressão “direito ao desenvolvimento”, que se impôs durante tanto tempo, foi muito custosa. Ela nos impediu de completar as transições pós-coloniais necessárias, de discutir aspectos e dimensões cívicas que teriam permitido a transformação política. Nós nos precipitamos em adotar as instituições da democracia liberal, sem ter a base necessária para o bom funcionamento dessas instituições, para que elas pudessem contribuir para a mudança da vida das pessoas. Se eu devesse, por exemplo, dar uma definição simplificada da noção de “desenvolvimento humano”, diria que se trata, antes de tudo, de aumentar as oportunidades. Se a educação se desenvolve, o número de escolhas, logo, de oportunidades, aumenta. Se a expectativa de vida sobe, o número de anos de oportunidades também sobe. Se os recursos aumentam, as oportunidades de consumo também aumentam. Se as prestações sociais se diversificam, as oportunidades de utilizar esses recursos de modo diferente das prestações de base se multiplicam. Para chegar a isso, é preciso que a transformação econômica acompanhe a transformação social e política. Se não, se encerra a África na escolha entre democracia de um lado e desenvolvimento de outro. Salpicamos a sociedade com instituições democráticas que não são verdadeiramente democráticas e que, no fundo, legitimam os poderes autoritários. Na ocasião das eleições, o que ganha toma tudo. Proponho uma nova tipologia em meu livro, que separa os regimes e os líderes africanos em duas categorias: os rentistas e os transformadores. A transformação social e política é o elemento principal que produzirá o desenvolvimento. Os regimes que se acantonam em um comportamento rentista, mesmo se legitimados pelas eleições fantásticas, não aumentam as oportunidades das pessoas: trata-se de camuflagem.

RB: *Há uma outra dimensão que você associa ao desenvolvimento e que ainda não abordamos: é a problemática da identidade e da diversidade. São desafios importantes para as nações africanas, notadamente quando se fala de democratização?*

CL: Na minha opinião, o respeito à diversidade é o desafio mais importante para a democracia na África. A questão que proponho é a seguinte: deve-se democratizar a África ou africanizar a democracia? Democratizar a África é importar instituições do exterior que parecem corresponder a certos modelos constitucionais, mas sem transformar o resto. Africanizar a democracia é colocar no coquetel das instituições democráticas o respeito pela diversidade. Se não introduzimos esse respeito, nunca conseguiremos construir o equilíbrio entre pluralidade e estabilidade. Penso que se pode julgar a qualidade de uma democracia na África com esse critério. O respeito pela diversidade da população da ilha Maurício, composta de muitas etnias, de raças (se se quiser utilizar essa expressão, que tem muitos defeitos), foi uma grande contribuição para o desenvolvimento do país. Este foi também o caso da Namíbia, de Botswana e Gana. Em contrapartida, há muitos contraexemplos, nos quais se constata a falência maior da construção política africana precisamente por causa da falta de respeito pela diversidade. É uma outra herança direta do período colonial, que dividiu os povos em duas categorias: os cidadãos e os súditos. O Estado pós-colonial continuou a tratar sua elite como “cidadã”, e o resto da população continuou como súditos. Hoje em dia, é o pertencimento a uma etnia que exerce o papel de legitimação ou não. Quanto menor for o respeito pela diversidade, menos os membros dessas minorias têm chance de serem tratados como cidadãos. Os exemplos se multiplicam um pouco em todo lugar na África e são visíveis na ocasião das eleições: o candidato vitorioso pertence a uma certa etnia (ou a um certo clã, como na Somália), aquela que constitui a elite; as outras minorias permanecem sendo então tratadas como súditos.

RB: *Já que você fala bastante de descolonizar o pensamento e da importância de se apoiar em um pensamento africano que é muito vivaz, em que você se inspira para “africanizar a democracia”? Por exemplo, atualmente, como você utiliza os conceitos, muito diferentes, de panafricanismo e afrocentrismo, mas muito presentes nos debates sobre a África?*

CL: Não utilizo o conceito de afrocentrismo, que é, na minha opinião, muito decalcado em uma visão inspirada pela diáspora africana e caribenha presente nos Estados Unidos. Essa visão se concentrou demais nas questões identitárias e políticas e não suficientemente na transformação real das sociedades. Ela fez muitos atalhos e impediu o pensamento de evoluir para a discussão sobre um outro modelo de desenvolvimento, de economia. Não rejeito totalmente essa abordagem,

que traz aspectos importantes, mas estou muito mais interessado na questão da transformação estrutural, a exemplo de autores africanos, como Celestin Monga, ou de muitos economistas que são da diáspora. É um combate que, eu penso, está ganhando terreno na política, como mostra o processo de construção da ZLECA, que é levado por um grupo de intelectuais africanos bem potentes. A ideia de liberação do continente em termos políticos obriga a considerar também a tecnicidade dos debates sobre o comércio, e os que sabem como influenciar os líderes políticos agem hoje para criar as condições dessa transformação.

RB: *Uma palavra sobre a reforma da ajuda ao desenvolvimento atualmente discutida no parlamento da França. Trata-se de uma evolução positiva?*

CL: Com efeito, penso que se passam coisas interessantes na França. O primeiro exemplo disso é a decisão da Agência Francesa do Desenvolvimento (AFD) de tratar a África como uma unidade continental. Essa escolha não é somente simbólica, pois é uma das primeiras agências do gênero a decidir sair dos quadros de referência restritos que até então prevaleciam: África negra, África subsaariana, África francófona, reserva particular etc. Contra todas essas designações que, no fundo, fragmentam a África e são portadoras de uma visão colonial, há uma tentativa de descolonizar as mentalidades, de ver a África em seu conjunto, ver suas instituições de integração regional como a União Africana, a ZLECA, com olhos completamente abertos. Essa evolução é, evidentemente, muito positiva, assim como o desejo de enfrentar um certo número de dificuldades sistêmicas contra a dívida, que é um bom exemplo, mas isso vai ainda além. É preciso ter consciência de que esse assunto continuava a ser tratado com o pensamento do Clube de Paris, que deteve 80% das dívidas soberanas na África, mas não representa mais doravante senão menos do que um terço. Ora, esse clube de emprestadores bilaterais, que se reúne em um quadro único sob a direção da administração das finanças francesas para tratar e negociar dívidas soberanas, tem um pensamento que se poderia dizer “cravado” na avaliação do risco, muito influenciado pelas agências de notação. Isso é, entre outras coisas, posto em causa hoje nos propósitos do presidente Emmanuel Macron sobre a anulação da dívida, que interroga essa abordagem de uma maneira certamente diplomática, mas muito clara. É necessário compreender bem que continuar a utilizar os critérios do clube de Paris conduz a não mais emprestar dinheiro para a África. Ora, essa zona é a que tem menos dinheiro emprestado em relação ao tamanho de sua economia. Não se pode nem mesmo comparar os termos de proporções, pois o nível de

endividamento do conjunto do continente, digo bem, do continente, é equivalente ao dos Países Baixos e da Bélgica. Logo, é preciso realmente que as mentalidades mudem, e é o que está ocorrendo na França, assim como o mostra a análise sobre a África para o Senado, com dois tomos notáveis publicados há três ou quatro anos. Ali encontramos um verdadeiro questionamento do modo de ver a África, conclamando a uma mudança de paradigma, à necessidade de respeitar muito a voz africana, à defesa da industrialização do continente da qual falamos e que me é muito cara. Mas, com tudo isso, há limites: esse questionamento concerne a dois domínios nos quais a África tem necessidade de apoio: o peso dos organismos financeiros internacionais de Bretton Woods e o comércio.