

EXILIUM

Revista de Estudos da Contemporaneidade



• CATEDRA •
EDWARD
SAID
de Estudos da
Contemporaneidade

Exilium 7 (2024)

Exilium

Revista de Estudos da Contemporaneidade



Créditos institucionais

Prof. Dra. Raiane Patrícia Severino Assumpção – Reitora
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
Coordenador: Javier Amadeo
Vice-Coordenador: Jens Baumgarten

Inserção Institucional e composição

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

Exilium Revista de Estudos da Contemporaneidade

Editora chefe: Olgária Chain Féres Matos
Editora executiva: Maria das Graças de Souza
Editores associados: Cynthia Andersen Sarti, Javier Amadeo, Jens Baumgarten, Leandra Yunis, Rita Paiva, Mauro Rovai

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

Ilustração da capa: Félix Beaujour
Projeto gráfico: Selma Consoli
Preparação e revisão de textos: Renata Marinho, Jarbas Izidio dos Santos
Diagramação: Leandra Yunis

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 narcisista que resiste a todos os esforços de melhoramento, aculturação e comunidade. Nesse ponto extremo, o exilado pode fazer do exílio um fetiche, uma prática que o distancie de quaisquer conexões e compromissos. Viver como se tudo a sua volta fosse temporário e talvez trivial, (...) [exerce] pressão sobre o exilado para entrar em partidos, movimentos nacionais ou no Estado. O exilado recebe a oferta de um novo conjunto de afiliações e estabelece novas lealdades. Mas há também uma perda de perspectiva crítica, de reserva intelectual, de coragem mortal.¹

Evidencia-se agora que a guerra é a condição de uma globalização que impede a formação de um mundo comum, pois não mais existem fronteiras que o determinem. Guerra total, na medida em que um ponto de conflito repercute de imediato no “Todo”, sendo um “combate sem fronteiras”. Não se sentir em sua própria casa é agora um “fenômeno originário”. Por vezes rejeitado, outras vezes à margem, nem recusado nem aceito com sua história,

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.

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, it is a matter of understanding this new uprooted Subject more widely, as the reorganisation of modern

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

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

Oriente/Ocidente

Edward Said y Paul Ricoeur. El mundo en el texto <i>versus</i> el mundo del texto	11
<i>Anour Antara</i>	
Sobre a tradução no orientalismo britânico	27
<i>Leandra Yunis</i>	
A mulher a Oriente e a Guerra do Pacífico. Uma leitura da figura feminina na literatura de Macau e de Timor	55
<i>Pedro D'Alte</i>	

Crítica da Contemporaneidade

Feitiço negro, despachos brancos: Epistemologia do despacho e pedagogia anticolonial.....	79
<i>Thiago de Abreu e Lima Florêncio</i> <i>Murilo Sebe Bon Meihy</i>	
Colonialismo e império na história do pensamento político moderno	98
<i>Javier Amadeo</i>	

Varia

Vida psíquica e vida cerimonial entre refugiados..... 127

Olivier Douville

Amílcar Cabral, o Homem: um testemunho de Tomás Medeiros 139

João Manuel Neves

Literários

Sensos e contrassensos do Exílio: Introdução e tradução ao ciclo de poemas *Exílio 1-4* de Mahmud Darwich 149

Leda Tenório da Matta

Marco Calil

Oriente/Ocidente

Edward Said y Paul Ricoeur. El mundo en el texto *versus* el mundo del texto

Anour Antara³

Resumen: Un análisis de los planteamientos teóricos de Edward Said y Paul Ricoeur en relación al texto, por muy somero que sea, demuestra a las claras que sus concepciones al respecto se sitúan en las antípodas. En el presente trabajo se intenta demostrar que el origen de estas posturas textuales divergentes se debe a diferencias relativas al concepto mundo. Dicho de otra manera, un texto, según estos autores, puede tener un significado material o ideal en función de determinadas conexiones con el mundo al que hace referencia.

Palabras clave: Paul Ricoeur; Edward Said; Teoría textual; Materialidad; Idealidad.

EDWARD SAID AND PAUL RICOEUR: THE WORLD IN THE TEXT VERSUS THE
WORLD OF THE TEXT

Abstract: A brief analysis of the textual theory of Edward Said and Paul Ricoeur demonstrates clearly that their positions regarding this topic are diametrically opposite. In this essay we try to put in evidence that the origin of these divergent positions is due to their differences with respect to the concept world. In other words, it is in function of a certain apprehension of the concept world that the text, according to them, would acquire a certain meaning.

Keywords: Paul Ricoeur; Edward Said; Textual theory; Materiality; Ideality.

Introducción

La más ligera ojeada de las líneas directrices de la teoría textual de Edward Said y Paul Ricoeur demuestra que sus planteamientos con respecto al texto son diametralmente opuestos. La razón de tal oposición estriba, a nuestro juicio, en que la lectura que cada autor hace de las referencias de un texto al *mundo* es por completo antagónica. O, lo que viene a ser igual, es en

³ Investigador de posdoctorado en el Departamento de Filología Española, Clásica y Árabe Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. email: nourdanieles@yahoo.es. ORCID 0000-0001-6428-3781.

virtud de una determinada aprehensión del concepto *mundo* como el texto adquiriría un significado distinto.

¿Pero de qué hablamos cuando hablamos del *mundo* en estos casos? ¿Por qué es clave para Said y Ricoeur en cuanto a una definición del texto en sí se refiere? A dichas cuestiones se propone responder este artículo. Con tal propósito, la presente investigación precisa antes que nada de una delimitación clara del marco teórico en el que se insertan las concepciones textuales de nuestros dos autores.

Edward Said y Paul Ricoeur: presupuestos teórico-metodológicos

Ricoeur describe su empresa filosófica en los siguientes términos: una filosofía que se caracteriza por ser reflexiva; por estar en la línea del movimiento de la fenomenología y por aspirar a ser una variante hermenéutica de esta última.⁴ Para fundar una hermenéutica sobre la fenomenología o lo que él denomina como *la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie*, Ricoeur parte de un análisis de la ontología del comprender de Heidegger. El filósofo alemán había propuesto introducir la cuestión del método en el plano de una ontología del ser terminado, para así reencontrarse con la comprensión, no como un método de conocimiento, sino como un modo de ser. A continuación, el autor francés plantea una reflexión desde el punto de vista de esa misma ontología, pero teniendo en cuenta las exigencias metodológicas y las demandas sucesivas de la semántica y la reflexión.⁵

El prototipo de esta hermenéutica por la que aboga Ricoeur no es el del primer Husserl con sus tendencias hacia el idealismo de su teoría sobre la intencionalidad y el significado, sino el del Husserl de su última época. Sin

⁴ La fenomenología según su precursor, Edmund Husserl, es "la ciencia de los fenómenos cognoscitivos en este doble sentido: ciencia de los conocimientos como fenómenos, manifestaciones, actos de la conciencia en que se exhiben, en que se hacen conscientes, pasiva o activamente, tales o cuales objetos; y, por otra parte, ciencia de estos objetos mismos en cuanto que se exhiben de este modo. La palabra *fenómeno* tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece [...] quiere propiamente decir 'lo que aparece' y, sin embargo, se aplica preferentemente al aparecer mismo, al fenómeno subjetivo (si se permite esta expresión que induce a ser tergiversada en sentido burdamente psicológico)" (Husserl, 1982, pp. 105-106).

⁵ No es que Ricoeur rechace de plano las consideraciones de Heidegger, más bien al contrario, el autor francés rinde justicia a su ontología del comprender, solo que expresa una duda "*sur la possibilité de faire une ontologie directe, soustraite d'emblée à toute exigence méthodologique, soustraite par conséquent au cercle de l'interprétation dont elle fait elle-même la théorie*" (Ricoeur, 2013, pp. 27).

embargo, la cuestión, para Ricoeur, sería remontarse de Heidegger a Husserl e interpretar a este último en términos del primero.

Lo interesante en la fenomenología de Husserl en relación a la teoría de Ricoeur es su percepción del *mundo* como algo que no se relaciona con nada que sea exterior. La fenomenología entendida en estos términos debe poner entre paréntesis todo lo que se encuentre más allá de nuestra experiencia inmediata. El mundo exterior es algo que debe reducirse únicamente al contenido de nuestra propia conciencia.⁶ Es precisamente esa reducción la primera exigencia que la fenomenología ha de llevar a la práctica, porque todo cuanto no sea *inmanente* a la conciencia debe ser rigurosamente excluido. Diríase que todas las realidades deben tratarse como meros *fenómenos* en función de su apariencia en nuestra mente: estos son los únicos datos absolutos que pueden servirnos de base sólida.⁷ O, como diría el propio Husserl, el precursor de la fenomenología: "Quizá hay cosas fuera de mí, pero ni una sola de las que tengo por verdaderas. Y quizá no hay en absoluto cosa alguna fuera de mí" (Husserl, 1982, p. 113).

Obviamente, la posición arriba referida es una posición idealista⁸ porque de lo que se trata, en resumidas cuentas, es de que nuestra conciencia

⁶ Heidegger considera que cuando el idealismo insiste en que el ser y la *realidad* solo son "en la conciencia", se da a la expresión el sentido de comprender que el ser no puede explicarse por medio de ningún ente. Pero en la medida en que queda por explicar qué quería decir ontológicamente esta misma comprensión del ser, como sea posible en su vinculación a la constitución del "ser ahí", el idealismo erige la exégesis de la *realidad* en el vacío. El hecho de que el ser no sea explicable por ningún ente y de que la *realidad* solo sea posible en la comprensión del ser, no desliga de la obligación de preguntar por el ser de la conciencia, de la *res cogitans* misma. La consecuencia requiere de la tesis idealista el análisis ontológico de la conciencia misma como un ineludible problema previo. Solo por ser el ser "en la conciencia", es decir, comprensible en el "ser ahí" puede este comprender y traducir en conceptos caracteres del ser tales como la independencia, el "en sí", la "realidad" en general. Solo por ello son accesibles en el *ver en torno* entes *independientes* como entes que hacen frente dentro del mundo. (Heidegger, 1986, p. 228).

⁷ La reducción fenomenológica desde la perspectiva de Husserl se limitaría así a la esfera de lo que está dado exactamente en el sentido en que está mentado, y dado ello mismo en el más estricto sentido, de tal modo que nada de lo mentado deja de estar dado. En una palabra: restricción a la esfera de la pura evidencia, entendido este término en cierto estricto sentido que excluye ya la "evidencia mediata" y, sobre todo, toda evidencia en sentido laxo (Husserl, 1982, p. 75).

⁸ Ricoeur, apoyándose en Frege y Husserl, define el idealismo en los siguientes términos: "Por idealidad quisieron decir que el significado de una proposición no es ni una realidad física ni una psíquica [...]. La igualdad del significado en una serie infinita de sus actualizaciones mentales constituye la dimensión ideal de la proposición" (Ricoeur, 2006, p. 102).

—de por sí un concepto abstracto— se convierte en la piedra de toque de todas nuestras acepciones del mundo exterior.⁹

En cuanto a la posición teórica de Said, su obra plantea la dificultad de relacionarla con las corrientes del pensamiento contemporáneo. Aunque la obra del autor palestino bebe de las principales escuelas del pensamiento contemporáneo, como son el posestructuralismo, el marxismo y la deconstrucción, su pensamiento no se adhiere a ninguna de ellas. Sirva como ejemplo su complicada relación con el posestructuralismo y, en particular, con la obra del autor francés, Michel Foucault. Es de sobra conocida la deuda contraída por parte de Said con el autor francés en su estudio sobre el orientalismo. Said llega a afirmar que, sin la noción del discurso formulada por Foucault, no habría llevado a cabo dicho estudio. Pero Said optó por dejar de lado el pensamiento de Foucault por su desacuerdo con él en cuestiones tales como la posición del sujeto, la teoría del poder y el humanismo. De hecho, es este último el único *-ismo* al que perteneció Said. La razón de esta decisión por parte Said de no pertenecer a ningún *-ismo* es su convencimiento de que las trampas que dichos *-ismos* le tienden al intelectual son reales y no hay que perderlas de vista, porque pertenecer a cualquier ortodoxia significa casi siempre renunciar a ser crítico y escéptico, actitudes que comprenden, según Said, la tarea fundamental de un intelectual que desea decirle la verdad al poder.

A pesar de esta dificultad y de esa inclasificable posición teórica de Said, es conveniente señalar, en lo que a su teoría textual se refiere, las fuertes conexiones de su teoría interpretativa con el pensamiento de Raymond Williams. El propio Said había expresado esta afinidad en los siguientes términos: “Yo diría que el concepto de materialismo cultural de Williams se

⁹ Vale la pena señalar que el término *mundo* junto con otros conceptos como el Dasein y el tiempo, es de capital importancia en las concepciones teóricas del filósofo alemán, Martín Heidegger. A diferencia de Paul Ricoeur, el concepto *mundo* se caracteriza por ser un objeto ontológico. El propio Dasein o la existencia humana no se puede entender sino en su estrecha relación con el *mundo*. Este último, si se quiere decir así, es el que da sentido a nuestra existencia y el horizonte en el que todo ser ha de comprenderse. Es más, el *mundo* según Heidegger, “es un existenciario del que formamos parte, al que estamos estrechamente ligados, y, queramos o no, determina nuestra existencia; además, dado que estamos inmersos en el mundo del cual no podemos desprendernos porque siempre lo tendremos en frente, todo nuestro vivir es un continuo habérselo con él. De modo que toda interpretación correcta del Dasein requiere de una interpretación de su propio *estar-en-el-mundo*”. Y esto significa, según Heidegger, que “el comprender concierne siempre a la plena apertura del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, el transponerse del comprender es una modificación existencial del proyecto en su integridad. En la comprensión del mundo siempre está comprendido a la vez que el *estar-en la comprensión* de la existencia en cuanto tal implica siempre la comprensión del mundo” (Heidegger, 1986, p. 164).

ajusta a la actitud metodológica que estoy tratando de describir" (Said, 2004, p. 242). Said se interesa por el materialismo cultural porque le brinda la herramienta básica para conectar los procesos de producción textual con las circunstancias mundanas en que se han gestado. Además, la noción de *estructura de sentimiento* del autor galés es capital en la teoría de la novela de Said, ya que le permite conectar la novela decimonónica con las realidades del imperio británico y francés en ultramar.

En definitiva, adoptando la postura de Williams, Said sitúa la obra de arte en su dimensión material, en conexión con los procesos históricos y sociales que la hicieron posible y esto, claro está, se sitúa, como aclararemos en las líneas que siguen, en las antípodas del texto, entendido por Ricoeur como algo desligado de su estar en el mundo.¹⁰

Paul Ricoeur o el texto suspendido de sus referencias al *mundo*

Para una correcta comprensión de las concepciones textuales de Ricoeur, es pertinente tomar como punto de partida la crítica que dirige a los estructuralistas en su libro *Le conflit des interpretations* (2013). En su opinión, esta escuela presta demasiada atención a lo que él denomina *axiome de la clôture*. Sostiene que los lingüistas estructurales conciben el lenguaje como un universo cerrado de signos y con una autonomía absoluta de dependencias internas, afirmación esta que no comparte, ya que la noción primera del lenguaje, según su punto de vista, es la de *dire quelque chose sur quelque chose*.¹¹ Además, Ricoeur entiende que el objetivo del lenguaje es doble. Por un lado, está su dimensión ideal, su no pertenencia al mundo real; por otro, están sus referencias externas. Este avance del sentido ideal a las referencias

¹⁰ Aquí anticipamos desde ya lo que Ricoeur quiere decir por *mundo*, que no es para él sino el *mundo del texto*, cuyas referencias a la realidad, según él, deben estar interrumpidas. Desde esta perspectiva, Ricoeur considera que "*le monde du texte dont nous parlons n'est pas celui du langage quotidien; en ce sens, il constitue une nouvelle sorte de distanciation qu'on pourrait dire du réel avec lui-même. C'est la distanciation que la fiction introduit dans notre appréhension de la réalité*" (Ricoeur, 1986, p.128).

¹¹ En realidad, esta noción está impregnada de la *chose* de Gadamer que es una de las aportaciones importantes del filósofo alemán a lo que él denomina la *experiencia hermenéutica*, ya que quien quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente, según él, tiene que "mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone *neutralidad* frente a las cosas ni tampoco auto cancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios". (Gadamer, 1999: 335-336), solo que, con la *chose*, Ricoeur siempre quiso decir *le monde de l'oeuvre*. (Ricoeur, 1986, p. 130).

reales del texto es el alma misma del lenguaje,¹² puesto que, entendido así, no habría ninguna contradicción entre las dos afirmaciones. Una se relaciona con la estructura del signo dentro del sistema y la otra con sus funciones dentro de la frase.

A partir de lo señalado arriba, Ricoeur comienza a formular su propia teoría del entender proponiendo pasar de *la axiome de la clôture* a la apertura de la hermenéutica. Porque lo más grave en el estructuralismo no es su intención de fundar una ciencia del lenguaje, sino que los resultados de dicha ciencia fueron aplicados a otros dominios como es el de la literatura, que pasa a ser dominio exclusivo de las operaciones lingüísticas. Pero el meollo de lo que entiende Ricoeur por el comprender está basado en su distinción entre el habla y la escritura. La diferencia, según él, entre el discurso hablado y el discurso escrito estriba en las referencias que cada uno hace al *mundo*.

Mientras en el discurso hablado la situación común entre los interlocutores¹³ impregna de alguna manera el diálogo y convierte así sus referencias en ostensivas, en el discurso escrito, esa referencia hacia el *mundo* exterior no existe, sino que se encuentra interceptado al mismo tiempo que el diálogo queda interrumpido por el texto. De modo que el *mundo* está como en el aire y el texto se encuentra fuera del *mundo* o sin *mundo*, y es precisamente la lectura, en tanto que interpretación, quien asume el cometido de efectuar las referencias.

Y si esto es así, como Ricoeur cree que lo es...

[El texto] no es un segmento de una cadena histórica, en la medida en que constituye un tipo de objeto atemporal que, por decirlo así, ha cortado sus vínculos con todo desarrollo histórico. El acceso a la escritura implica esta superación del proceso histórico, la transferencia del discurso a una esfera de idealidad que permite una ampliación indefinida de la esfera de la comunicación. (Ricoeur, 2006, p. 103).

¹² Pero el problema con estas referencias es que en el proceso de una lectura se quedan en suspensión o interrumpidas hasta que el intérprete las devuelva de su ausencia. Es decir, esas referencias no son de gran trascendencia, están, pero como que no están.

¹³ Para establecer una diferencia entre el habla y la escritura, Ricoeur apela a la noción del discurso. Es en tanto que discurso que el lenguaje es hablado o escrito. Ricoeur denomina texto todo discurso fijado por la escritura. A este respecto afirma lo siguiente: "*¿Qu'est-ce qu'un texte? Appelons texte tout discours fixé par l'écriture. Selon cette définition, la fixation par l'écriture est constitutive du texte lui-même. Mais qu'est-ce qui est ainsi fixé par l'écriture? Nous avons dit: tout discours. Est-ce à dire que le discours a dû d'abord être prononcé physiquement ou mentalement, que toute écriture a d'abord été, au moins à titre potentiel, une parole? Bref, qu'en est-il du rapport du texte avec la parole?*" (Ricoeur, 1986, p. 154).

No hay que buscar entonces en un texto una situación histórica común entre el autor y sus lectores, ni siquiera la comprensión de ellos como fenómenos históricos y culturales, sino más bien *"une proposition de monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un des mes possibles les plus propres. C'est que j'appelle le monde du texte, le monde propres à ce texte unique"* (Ricoeur, 1986, p. 128). Así pues, en vez de la referencia del texto a un *mundo* ostensible, la nueva referencia del texto es el proyecto de un *mundo*, esto es, "mostrar el poder revelador de un texto más allá del horizonte limitado de su propia situación existencial, ya que el texto ha escapado de su destinatario original" (Ricoeur, 2006, p. 104).

Dicho esto, la postura de Ricoeur parece obviar el hecho de que el texto no es un objeto intemporal, sino que pertenece a su *mundo*. No es que dice algo, sino que es algo. Pasar de puntillas el origen de este texto, so pretexto de que esté a una distancia inmensa del mundo de su interpretación o suspenderlo por motivos analíticos, no tiene en cuenta que el verdadero sentido de dicho texto puede estar allí donde estuvo su origen. No puede esto significar que el único horizonte válido del comprender pasa solamente por una recuperación del origen mundano de un texto, sino que este horizonte es un procedimiento más y, quizá, uno de los más importantes para una comprensión mejor.

Sea como fuere, lo cierto es que en la apreciación textual de Ricoeur se pasa por alto el consenso general que existe entre los críticos de que los textos se encuentran en los contextos, esto es, tienen una historia, unas raíces en la vida humana y, por supuesto, nos quieren comunicar algo. Por eso entendemos que, pese a que el sentido de una obra no es solamente dominio del saber histórico, toda verdadera comprensión requiere de una mediación de la conciencia histórica. Otra cosa es que la reconstrucción del pasado histórico de una obra de arte sea una reproducción fiel o solo una mera copia, pero esto no es óbice para que se intente llevar a cabo este proyecto de reconstrucción.¹⁴

Y tal es, como viene en las líneas que siguen, la teoría de Edward Said.

¹⁴ Otra vez insistimos en que Ricoeur no niega que el texto hace referencia a su realidad histórica, pero que, para él, tiene que ser la última categoría y no la primera que la hermenéutica ha de tener en cuanto a la hora de elaborar una teoría del comprender. Da la impresión de que la historia, para Ricoeur, está allí por mero accidente. Pero el autor francés alega que *"ma thèse est ici que l'abolition d'une référence de premier rang, abolition opérée par la fiction et par la poésie, est la condition de possibilité pour que soit libérée une référence de second rang, qui atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau que Husserl désignait par l'expression de lebenswelt de Heidegger par celle d'être-au-monde"* (Ricoeur, 1986, p. 127).

Edward Said y el estar del texto en el *mundo*

De manera similar, Said mantuvo una larga disputa con el posestructuralismo. De hecho, los principios de su carrera académica estuvieron marcados por su rechazo al tributo que los posestructuralistas rinden a lo que el autor palestino denomina la *textualidad*:

[Es] la antítesis exacta a sustituir a lo que podría llamarse historia. Se considera que la textualidad tiene lugar, sí, pero por la misma regla de tres no tiene lugar en ninguna parte ni en ninguna época en particular. Es un producto, pero no es obra de nadie ni de ninguna época. (Said, 2004, p. 14).

Lo más grave en la teoría posestructuralista, a su juicio, es que el texto se convirtió en un objeto desinfectado y místico. En su dedicación por completo al mundo de los signos y los códigos, la textualidad ha aislado el texto de cualquier relación con los acontecimientos y sensaciones físicas que lo hicieron posible. Algo que, por otra parte, Said rechaza de plano, ya que por el mero hecho de formar parte del mundo social y de la vida humana, un texto es mundano y es, hasta cierto grado, un acontecimiento.¹⁵

Lejos de ser un artefacto que se encuentra en un espacio idealizado y desconectado de sus raíces, en realidad y según la mundanidad propuesta por Said, el texto viene a ser un campo dinámico que cuenta con un sistema de referencia hacia el autor, hacia el lector, hacia la situación histórica, hacia otros textos, hacia el pasado y el presente. Por tal razón, Said está convencido de lo siguiente:

La relación que existe entre los textos y las realidades existenciales de la vida humana, la política, las sociedades que hacen posibles los textos, que los ponen en manos de sus lectores, que reclaman la atención de los críticos. Sostengo que son estas realidades las que debería tener en cuenta la crítica y la conciencia crítica. (Said, 2004, p. 16).

¹⁵ La principal objeción que un lector puede plantearle a Said en su propuesta teórica es la que se puede inferir de la observación que Gadamer hace al respecto cuando alega que “ahora bien, el mundo que se atribuye a sí mismo una obra de la literatura universal puede estar separado por una distancia inmensa respecto al mundo original al que habló dicha obra, en consecuencia, no se trata con toda seguridad del mismo *mundo*” (Gadamer, 1999: 214).

El mejor modo en que los textos se relacionan con el *mundo* es la *afiliación*, término este que denota una serie de asociaciones peculiarmente culturales entre, por una parte, formas, afirmaciones y demás elaboraciones estéticas; y, por otra, instituciones, agencias, clases sociales y fuerzas sociales amorfas.

Es preciso señalar que el concepto de afiliación es de capital importancia en la teoría de Said porque es él quien hace posible que un texto se mantenga como tal, extremo respaldado por una serie de circunstancias: la posición social del autor, el momento histórico, las condiciones de producción. Además, la afiliación es quien recrea los lazos entre los textos y el *mundo*. De manera que abogar por el término afiliación es “por tanto, hacer visibles, devolver la materialidad a los cabos que atan el texto a la sociedad, al autor y a la cultura”. (Said, 2004: 239).

Conviene resaltar que la concepción textual del autor palestino se nutre de su propia mundanidad. En una reseña árabe citada por el propio Said en su obra *Orientalismo* (2002), Basim Mussalam compara esta polémica obra con una desmitificación anterior del orientalismo en el año 1895, pero observa que la diferencia entre Said y Michel Rustum, el autor de la desmitificación, radica en que el *mundo* de Said trata de pérdidas y el de Rustum no.

La propia carrera profesional de Said parece corroborar su incómoda situación existencial. Se trata de un autor árabe perteneciente a una parte del mundo que se vio sumida —y así continúa— en un estado de transformación caótica, y que se convierte en el símbolo de su propia inconveniencia y “seguiría fuera de lugar hiciera lo que hiciera”. (Said, 2001, p. 335).

Podemos inferir de lo dicho anteriormente que los mundos que están en la base de las concepciones teóricas de Said y Ricoeur chocan en lo esencial. Los dos difieren en cuanto al énfasis que cada uno pone sobre el término *mundo*. Mientras que para el autor francés es imposible basar nuestra interpretación en una recuperación del mundo original porque existe a una distancia insalvable del mundo de su interpretación¹⁶, para Said, toda lectura

¹⁶ Para afianzar definitivamente lo que Ricoeur quiere decir con la suspensión del mundo originario de una obra literaria y su supuesto reemplazamiento por lo que él denomina el *quasi-monde des textes ou littérature*, afirma lo siguiente: “*Cette occultation du monde circonstanciel par le quasi-monde des textes peut être si complète que le monde lui-même, dans une civilisation de l’écriture, cesse d’être ce qu’on peut montrer en parlant et se réduit à cette sorte “d’aura” que déploient les œuvres. Ainsi parlons-nous du monde grec, du monde byzantin. Ce monde, on peut le dire imaginaire, en ce sens qu’il est présentifié par l’écrit, au lieu même où le monde était présenté par la parole; mais cet imaginaire est lui-même une création de la littérature, c’est un imaginaire littéraire.*” (Ricoeur, 1986, p. 158)

ha de empezar por poner de manifiesto las conexiones que un texto tiene con el mundo real de su producción.

Y para que estas posiciones disímiles se vean con más claridad, analizaremos en lo que viene y con más detenimiento las dos distintas visiones del mundo que, de alguna manera, abocan la posición de Said y Ricoeur al desacuerdo.

El *mundo* entre Edward Said y Paul Ricoeur: materialidad frente a idealidad

Pese a que Said no teoriza en profundidad sobre el término *mundo*, el autor palestino se refiere a algo material, a saber, al mundo de los acontecimientos y las circunstancias históricas. Y esto sí lo sitúa en las antípodas de lo que Ricoeur entiende por *mundo*, que no es sino *un projet d'ouverture*; es, si se quiere, el *quasi-monde* que reemplaza por completo al mundo original de la obra.

A primera vista, puede parecer que Ricoeur niega la existencia de un mundo real en un texto. Nada más lejos de lo que pretende. El mundo, para él, está, pero se encuentra como en un estado de suspensión o interrumpido. O sea, está en el aire hasta que el propio intérprete lo rescate de su condición de ausente¹⁷. Y es aquí donde entra la tarea del intérprete, que en palabras de Ricoeur consistiría en lo siguiente:

chercher dans le texte même, d'une partie, la dynamique interne qui en gouverne le processus de structuration comme oeuvre, de l'autre, le pouvoir de l'oeuvre de se projeter dehors d'elle même et de générer un monde qui pourrait à bon droit d'être appeler avec Gadamer la "chose" du texte ou, comme dit aussi Ricoeur, le monde de l'oeuvre, un monde habitable pour les humains. Tel est le double travail du texte. (Jervolino, 2002, p. 33).

¹⁷ El motivo por el que un texto se exilia de su mundo real no es, según Ricoeur, de orden teórico, sino que se encuentra en plena realización en el texto poético y, sobre todo en la literatura de ficción como el cuento y la novela, donde "toute référence à la réalité donnée peut être abolie" (Ricoeur, 1986, p. 127). También el texto bíblico, como todo texto poético, según Michaël Foessel, ejemplifica lo que viene diciendo Ricoeur sobre la abolición del mundo real, ya que "*Le Royaume de Dieu ne coïncide donc pas avec le monde tel que nous le percevons, mais il nous invite à considérer ce dernier d'une manière différente, et potentiellement adverse, de celle induite de l'usage ordinaire du langage. En ce sens, le texte biblique, comme tout texte poétique, contient une "proposition de monde" qu'il revient au lecteur de faire sienne ou non*" (Foessel, 2004, p. 175).

Pero la postura de Ricoeur hacia el texto parece no convencer a Said, que la califica de engañosa y simplista porque, para él, parece que lo que hace Ricoeur es que el texto y la realidad circunstancial jueguen al juego de la silla:

[...] en el que una intercepta y sustituye a la obra de acuerdo a unas señales bastante rudimentarias. El crítico intérprete ve reducida su posición a la de una bolsa de valores central en cuyo parqué se produce la transacción según la cual un texto se revela con un significado x al tiempo que dice y, en lo que se refiere a lo que Ricoeur denomina como la «referencia deferida», ¿qué sucede con ella durante la interpretación? Sencillamente, partiendo de la base de un modelo de intercambio directo, regresa convertida en un todo real mediante la lectura del crítico. (Said, 2004, p. 53).

Lo que trata de sugerirnos la postura de Ricoeur es que el lector debe abolir y destruir toda relación del texto con su propio *mundo* y sustituirlo por otro imaginado. Pero, aunque es difícil interpretar el texto en relación con su mundo original, ya que una vez puesto en circulación está a una distancia inmensa del susodicho *mundo*, lo cierto es que un intérprete debe situarse en la situación mundana del texto e intentar leerlo a la luz de su propia situación histórica y humana.

Por eso Said cree que toda interpretación es coyuntural, es decir, se produce en una coyuntura cuya influencia, como ya se ha dicho, es afiliativa. Asimismo, toda interpretación, a su modo de ver...

Ha de realizarse por fuerza en un momento y un lugar específicos y ha de ser llevada a cabo por un individuo específicamente localizado, con unos antecedentes concretos, en una situación concreta y con unos objetivos determinados [...]. Es una actividad social inextricablemente ligada, en primer lugar, a la situación de la que surge, que le otorga luego el estatus de conocimiento o lo rechazará como inadecuado para alcanzar tal estatus. Ninguna interpretación puede obviar esta realidad, y ninguna está completa si no incluye una interpretación de la situación. (Said, 2005, p. 262).

Esto no parece convencer a Karl Simms, un crítico de Said cuyo artículo titulado *The materiality and Ideality of Text: Said and Ricoeur* sugiere que la objeción por parte de Said hacia la interpretación textual de Ricoeur no se sustenta sobre una base sólida, ya que para él la distinción que establece Ricoeur —aparte de ser por motivos de clarificación analítica— no es entre el habla y la realidad circunstancial, por un lado, y la escritura y los textos, por otro, sino simplemente entre el habla y la escritura o los textos con la realidad

circunstancial que opera como tercer término, a la que cada uno de estos conceptos opuestos se relaciona de diferentes modos.¹⁸ La parte más polémica en el ensayo de Simms, en nuestra opinión, es que en un determinado momento de su artículo sostiene que Said critica a Ricoeur por no ser un marxista —como si Said lo fuera—. A este respecto, Simms afirma lo siguiente:

Not acknowledging ideality through a fetishization of material reality is a defining failure of Marxist thinking. Said's critique of Ricoeur on this particular point boils down to this: Ricoeur is not being Marxist. But anyone who is not a Marxist will not find this eo ipso an error. (Simms, 2009: 68).

Como es fácil de observar, Simms incurre en una simplificación clara de la argumentación de Said. El autor palestino nunca hizo mención en las pocas líneas que le dedica a Ricoeur a su posición ideológica. Argüir que Said pone en tela de juicio la teoría textual del autor francés por no ser marxista no deja de ser una mera conjetura, porque de lo que se trata es de que estamos frente a dos visiones que se afianzan en dos marcos teóricos diferentes y no en consideraciones de índole ideológica.

Así pues, esgrimir que Said pone el acento sobre lo material en detrimento de lo ideal, como argumenta Simms, no tiene en cuenta que el mundo no es un objeto sin un asidero material, no es algo que esté fuera de nosotros de manera que se pueda reducir a proyectos y visiones que son analizados luego por la conciencia. Es más, el propio Ricoeur no solo habla de una suspensión de la realidad del texto, sino que el papel de la mayor parte de nuestra literatura consistía, según su punto de vista, en *détruire le monde* llevando “*la abolition de la référence au monde donnée jusqu'à ses conditions les plus extrêmes*”(Ricoeur, 1986, p. 127).

¹⁸ Pero el problema de fondo es que Said no cree en una separación entre el habla y la escritura. Debido a una influencia de la cultura árabe-islámica, Said se vio imbuido por las aportaciones del campo de la especulación lingüística árabe medieval. En relación con este campo de estudios, han existido dos corrientes mayores en la exégesis del texto coránico: los *batinitas* y los *zahiritas*. Said se alinea con la posición *zahirita* porque, a diferencia de los primeros que sostenían que el significado del lenguaje está oculto en las palabras y es solo accesible, por tanto, como consecuencia de una exégesis que tiende hacia el interior, —de ahí el significado del *batin* que viene a ser *latente* en árabe—, los *zahiritas* —la palabra significa algo semejante a *manifiesto* en árabe— sostenían que las palabras solo tenían un significado, el cual estaba anclado a una situación histórica y religiosa. Y como el Corán, que es el ejemplo paradigmático del lenguaje divino y humano al mismo tiempo, es un texto que incorpora hablar y escribir, leer y contar, la propia interpretación *zahirita* acepta como inevitable no la separación entre discurso y escritura, no la disyunción entre un texto y su circunstancialidad, sino más bien su necesaria interacción. (Said, 2004, pp. 58-59).

Y si todos estamos de acuerdo en que el ser humano está inmerso en el *mundo* y casi todos sus propósitos y posibilidades tienen que vérsela con este *mundo*, debemos reconocer también que el *mundo*, antes de ser un proyecto de apertura y una posibilidad, es, en principio, un ser propio e implacable, y, por ende, toda nuestra existencia y no solamente nuestra interpretación está marcada por su estar en el mundo. De ahí que el *ser-en*, para Heidegger...

[No es] “una peculiaridad” que unas veces se tenga y otras no, o sin la cual se pudiera ser tan perfectamente como con ella. No es que el hombre sea y encima tenga un óntico que deba habérselas relativamente con el *mundo*, el cual se agregaría el hombre a sí mismo ocasionalmente. El *ser-ahí* no es nunca *inmediatamente* un ente exento de *ser-en*, por *decirlo así, que tendrá a veces el capricho de echarse a cuestras una relación hacia el mundo. Echarse a cuestras relaciones al mundo solo es posible porque el *ser-ahí* es como es en cuanto *ser-en-el-mundo*. Esta estructura de su ser no es el simple resultado de que además del ente del carácter del *ser-ahí* sea aún *ante los ojos* otro ente de aquel que venga a coincidir con este. *Coincidir con* el *ser-ahí* sólo le es posible a este otro ente en tanto que le es dado mostrarse por sí mismo dentro de un mundo. (Heidegger, 1986: 70).

Conclusiones

Conviene finalizar el presente trabajo diciendo que su finalidad no ha consistido en contrarrestar los proyectos teóricos de dos autores aparatosamente diferentes para que prevalezca uno sobre otro. Las cosas no funcionan así, y menos, en las experiencias del comprender, aunque este autor —justo es reconocerlo— siente cierta inclinación hacia una posición en concreto.

A pesar de que los dos proyectos de lectura analizados chocan en lo esencial, ambos presentan dos modelos poderosamente influyentes por los que cada lector puede decantarse acorde a sus marcos de referencia cultural. En cualquier caso, aun cuando admitimos en lo esencial que todo texto es un proyecto de apertura, que siempre trasciende al propio autor y su situación histórica y que nunca está terminado hasta que no se incluya la interpretación de un lector, no significa que la interpretación haya de omitir el supuesto *mundo* original del texto, puesto que hacerlo supondría desarraigarlo de una situación mundana determinante en cuanto a su modo de ser como artefacto textual.

Por ello, ante la argumentación que aduce que todo intento de recuperación del mundo originario de la obra de arte está abocado al fracaso, porque se trataría en los mejores casos de una copia y no del original, creemos encontrar en Gadamer un modelo alternativo a este dilema cuando afirma lo siguiente:

El sentido normativo contenido en el concepto de la literatura universal sigue queriendo decir que las obras que pertenecen a ella siguen diciendo algo, aunque el mundo al que hablan sea completamente distinto. La misma existencia de una literatura traducida demuestra que en tales obras se representa algo que posee verdad y validez siempre y para todos. Por lo tanto, la literatura universal no es en modo alguno una figura enajenada de lo que constituye el modo de ser de una obra según su determinación original. Por el contrario, es el modo de ser histórico de la literatura en general lo que hace posible que algo pertenezca a la literatura universal. (Gadamer, 1999, p. 214).

Referencias bibliográficas

- Bennet, T. (1990) *Outside Literature*. London: Routledge.
- Eagleton, T. (1983) *Literary Theory: an introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Foessel, M. (2004) La lisibilité du monde La véhémence phénoménologique de Paul Ricoeur. Em Revault d'Allonnes, M. & Azouvi, F. (ed). *Paul Ricoeur*. Paris: Éditions de l'Herne.
- Jervolino, D. (2002). *Paul Ricoeur: Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses Édition.
- Heidegger, M. (1986) *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología: cinco lecciones*. Trad. Miguel García-Baro. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H.G. (1999). *Verdad y método*. Trd. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Ediciones Sígueme - Salamanca.
- Ricoeur, P. (1976) [2006]. *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*. Trad. Graciela Monges Nicolau. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2013). *Le conflit des interprétations I: Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.

- Said, E. (1978) [2002]. *Orientalismo*. Trad. María Luisa Fuentes. Barcelona: Debate.
- Said, E. (1983) [2004]. *El mundo, el texto y el crítico*. Trad. Ricardo García Pérez. Barcelona: Debate.
- Said, E. (1999) [2001]. *Fuera de lugar*. Trad. Xavier Calvo. Barcelona: Grijalbo (Mondadori).
- Simms, K. (2009). The materiality and Ideality of Text: Said and Ricoeur. In Ghosh, R. (ed) *Edward Said and the literary, Social and political World*. London: Routledge.
- Williams, R. (1977). *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press.

Sobre a tradução no orientalismo britânico¹⁹

Leandra Yunis²⁰

Resumo: O artigo aborda a organização dos trabalhos de tradução empreendidos pela Royal Asiatic Society of Britain and Ireland em fins do XIX, as rotas islâmicas de tradução e transmissão científica pesquisadas pelos orientalistas e questões relativas a historiografias nativas e História da ciência. O objetivo é trazer aportes para a discussão da historicidade assimétrica no Orientalismo acadêmico, pensando a colaboração nativa em traduções historiográficas e o peso da investigação orientalista no debate dos marcos históricos fundacionais da noção de Modernidade.

Palavras-Chave: Orientalismo; Tradução; Historiografia; Royal Asiatic Society; História da Ciência.

NOTES ON TRANSLATION IN BRITISH ORIENTALISM

Abstract: The article addresses the organization of translation work undertaken by the Royal Asiatic Society of Britain and Ireland at the end of the 19th century, the Islamic routes of translation and scientific transmission researched by Orientalists and issues related to native historiographies and History of science. The goal is to bring contributions to the discussion on asymmetric historicity in scholar Orientalism, thinking about native's collaborations in historiographical translations and the weight of orientalist research for the debate of the historical foundational parameters to the notion of Modernity.

Key-words: Orientalism; Translation; Historiography; Royal Asiatic Society; History of Science.

Quem nada possui, por nada é possuído

¹⁹ Esse artigo contém parte da pesquisa de Pós-Doutorado (2019/2020) realizada pelo Programa de Estudos da Tradução (Poet) da Universidade do Ceará, com bolsa CNPq Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (número do processo: 150326/2019-0).

²⁰ Membro docente da Cátedra Edward Saïd da Unifesp. Formada em História pela USP, com formação complementar em Arqueologia (MAE) e especialização em Dança e Consciência Corporal pela FMU, mestre e doutora em Línguas Orientais/Árabe pela USP, pós-doutorado em Estudos da Tradução pelo Poet/UFC. Pesquisa os seguintes temas: Orientalismo, tradução & historiografia, Coreopoéticas asiáticas & mística, Literatura Persa. Membro correspondente do British Institute of Persian Studies. OrCid: 0000-0002-9555-3921 Email: Leandra.yunis@unifesp.br.

No entender de Edward Said, o Orientalismo acadêmico, nascido de uma mentalidade classificatória positivista, teria se caracterizado no campo da tradução por um processo de filtro e simulacro que, entre outras coisas, contribuiria para produzir uma assimetria histórica na representação do Outro (Said, 2007, p. 232). O principal traço dessa assimetria seria a polarização entre Ocidente, como signo do progresso e da ciência, *versus* Oriente, visto como um lugar retrógrado, irracional e primitivo, de passado glorioso em contraste com um presente decadente. A escola histórica europeia, então marcada pelo eurocentrismo, legaria supostamente tal pensamento da atividade acadêmica orientalista, apesar da escassa participação dos historiadores europeus “de ofício”, cujos métodos e recortes foram inicialmente de pouca valia para o estudo de sociedades tão diferentes e cujas fontes e gêneros textuais implicaram em um claro desafio linguístico-filológico. A presença de fontes e obras historiográficas em idiomas pouco ou nada dominados pelos europeus levou, como hoje é sabido, à colaboração de nativos na tradução e nas investigações filológicas, históricas e arqueológicas dos principais projetos orientalistas do XIX e XX, o que nos leva a questionar: Como teriam sido realizadas, realmente, as pesquisas históricas produzidas no âmbito orientalista e o que elas nos legam?

Dada a heterogeneidade intelectual e cultural dos orientalistas, uma discussão sobre historicidade começou a despontar em estudos mais ou menos recentes sobre tradução e orientalismo, dentre os quais pensadores autóctones observaram a “falta, ausência ou repressão de uma consciência da assimetria e da historicidade em vários tipos de escritos sobre a tradução” (Niranjana, 1992, pp. 8-9). Alguns consideram positiva a universalização dos materiais resultante da atividade tradutória orientalista, apesar da influência colonialista (Trivedi, 1995), enquanto outros problematizam uma possível ruptura da historicidade na gestação do “terceiro lugar” que se abre no espaço fronteiro da interculturalidade (Bhabha, 1994). Autores da diáspora, por outro lado, propõem re-encenar a intertextualidade Oriente-Ocidente para dirimir as questões identitárias e de assimetria histórica (Tavakoli-Targui, 2001), ou ressignificar o orientalismo como paradigma, no sentido de revisar epistemologias em alteridade (Hallaq, 2018), especialmente no que concerne à História da Ciência e a concepção progressista por detrás da chamada era da Modernidade.

No centro dessa discussão sobre historicidade e orientalismo, a questão da tradução parece incontornável. Pensando nisso à luz da teoria da tradução de Henri Meschonnic, para quem historicidade e alteridade são indissociáveis (2007), passei a observar então a colaboração e atuação de eruditos europeus e de intelectuais pertencentes culturalmente às sociedades investigadas, denominados “nativos” pelos orientalistas, em operações tradutórias ligadas à investigação histórica no âmbito do Orientalismo britânico. Apresento abaixo o resultado dessa minha investigação empírica em fontes documentais institucionais,²¹ pontuando em seguida algumas rotas de tradução do saber islâmico de importância tanto para o estudo historiográfico quanto da tradução. Concluo este artigo com alguns apontamentos sobre um circuito indiano de traduções ligado a uma vertente historiográfica distintiva em língua persa.

A tradução no projeto da RAS

Começamos observando o modo como a Sociedade Real Asiática da Irlanda e Grã-Bretanha, a instituição oficial do orientalismo britânico ligado diretamente à Coroa, organizou-se desde a fundação, no início do século XIX, e o processo pelo qual chegou posteriormente a interligar pesquisadores de diferentes áreas e instituições, entre fins do XIX e início do século XX, em atividades voltadas especialmente para a investigação histórica e tradução. A exemplo da Sociedade Asiática de Bengala criada em 1784, a *Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (RAS) foi fundada em 1823 com a missão pétrea de “investigar as ciências da Ásia e inquirir sobre as artes do Leste com a esperança de facilitar melhorias das quais elas possam ser suscetíveis” (*Transactions*, vol. 1, 1827, p. xviii). Estabelecida com o propósito explícito de coletar, copiar, transcrever, traduzir e difundir materiais basicamente literários, científicos e historiográficos, a RAS dividiu os trabalhos em três eixos principais, “História”, “Belles Lèttres” e “Ciências”, a serem realizados por comitês, também organizados em uma estrutura tripartite: um Comitê de Traduções, um Fundo de Traduções, dedicado aos trabalhos com manuscritos, e um Comitê do Correspondência, para contato com as filiais e outras instituições do gênero e responsável pela publicação do periódico institucional.

²¹ Todas as citações de fontes documentais e obras originalmente em inglês são de tradução da autora.

Via de regra, a RAS não financiava pesquisas e sim traduções de manuscritos e subsidiava eventuais publicações com resultados em áreas de interesse. O Fundo de Tradução Oriental recebeu patronato inicial direto do rei George IV e de diversos *gentlemen* de diferentes graus de nobreza e outros membros abastados.²² O Comitê de Tradução era formado por um diretor, cinco vice-diretores, um auditor, um tesoureiro, um secretário e 85 membros dos quais 12 eram militares em missões coloniais e 26 eram acadêmicos, a maioria deles reverendos e professores de línguas semíticas e orientais (hebraico, árabe, aramaico, persa antigo) ou religião, especialmente oriundos do campo dos estudos bíblicos. Além disso, o comitê integrou missionários e diplomatas, os reitores de Magdalen Hall (Oxford) e do College Anglo-Chinês (Malaca), o príncipe de Wales e os cônsul de Alexandria, Malaca (Indonésia) e Bona (Coreia), além de 32 membros ligados diretamente às outras Sociedades Asiáticas do Ceylão, Índia e China e mais de 30 agentes em atividades no estrangeiro.

O primeiro comitê central, de composição mista (eruditos, missionários e oficiais), tinha por sede um escritório em Londres e era responsável pela correspondência e a colaboração internacional com os Institutos Asiáticos de outras nações e pela coordenação de comitês estabelecidos em Roma, Edessa e São Petersburgo e no Extremo Oriente e Coréia, e da filial principal em Calcutá que, por sua vez, coordenava os comitês locais de Madras, Bombaim, Bengala, Bencoleen e Lahore. Os comitês locais eram encarregados de promover diretamente as pesquisas, estabelecer contato com instituições locais e cooptar nativos para colaborar na transcrição e tradução de manuscritos raros e de livros de natureza científica, religiosa, historiográfica e literária, destinados a edições totais ou parciais, com ou sem ilustração, no inglês e, excepcionalmente, no francês ou no latim, produzidas em Londres. Todos os comitês deveriam seguir o regulamento geral da RAS (*Regulations*, vol. 1, 1827) e poderiam adquirir obras e manuscritos para os trabalhos inclusive com o propósito de presentear indivíduos ou instituições às expensas do Fundo e fazer o que fosse

²² Os duques de Wellington, Clarence, Sussex, Cambridge e Gloucester, este último chanceler da universidade de Cambridge; o príncipe Leopoldo de Saxe Coburg; o Arcebispo de Canterbury e o Alto Chanceler Real; o marquês de Lansdowne; o conde Spencer; os lordes viscondes de Melville, Goderich, lorde Grenville, chanceler da Universidade de Oxford; lorde Bentinck, governador Geral da Índia, bem como Sirs. Barnes e Malcolm e Lushington, governadores de Ceilão, Bombay e Madras, respectivamente; o general Colebrook, fundador e diretor geral da RAS, e o presidente da instituição William Wyns.

necessário para desenvolver os planos descritos no seu prospecto (*Transactions*, vol. 2, 1830, apêndices).

As traduções foram incentivadas, inicialmente, pela oferta de prêmios entre 50 e 200 libras por trabalho e medalhas de ouro.²³ As edições, orçadas em torno de 125 libras para as primeiras 250 cópias, eram destinados à venda direta para cobrir as impressões; o segundo lote saía a 35 libras e era vendido fechado aos subscritores. Os subscritores de primeira classe tinham direito a uma cópia em papel fino de cada publicação, com seu nome ou o da instituição impresso na folha de rosto, como dedicatória; os subscritores de segunda classe recebiam gratuitamente um volume e pagavam metade do preço nos demais. As traduções e edições de manuscritos, artigos de pesquisa e correspondências, deliberações e atas, eram publicados sem custo para autores no periódico *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* que, a partir da 4ª. edição, em 1834, foi rebatizado de *Journal of the Royal Asiatic Society* (*Transactions*, vol. 3, 1835), quando passou ou ser comercializado também individualmente (idem, vol. 2, 1830, pp. xxx-xxxii).

Em termos de perfil investigativo, eram convidados todos aqueles com “predileção pela pesquisa histórica e de antiquário” (*Centenary*, 1923, p. vii). Na ocasião da fundação, havia sido emitido um *Plano para a tradução e publicação de obras de valor e interesse em História oriental, Ciências e Belles-Lettres*, visando materiais “que ainda se encontrem em manuscritos nas Bibliotecas de Universidade, no Museu Britânico e na Casa das Índias Orientais, e em outras Coleções na Ásia e África, bem como na Europa; e para a provisão dos Fundos visando a execução do objetivo proposto” (*Transactions*, vol. 2, 1830, p. xxiii). O documento explicita o objetivo de reunir documentos históricos, científicos e literários e o apelo aos envolvidos com *Belles Lettres*, visto que a principal estratégia nesse sentido era obter a adesão de especialistas em línguas orientais, sobretudo das áreas de línguas e filologia, na tarefa de editar manuscritos e verter textos sobretudo em hindustani, urdu, sânscrito, árabe, turco e persa, para os idiomas europeus.

²³ Este não era um valor baixo, 1 libra em 1840 corresponderia a 104,50 da atual (<https://www.in2013dollars.com/uk/inflation/1840>); historicamente, em 1846 se estabelece a paridade mil réis ~27 pences (ou seja, 1 libra ~4 mil réis), e em 1867 o imposto sobre escravo variava de 4 a 10 mil réis anuais, 200 libras equivale, portanto, a 2 mil vezes o valor do imposto mínimo anual sobre um escravo no Brasil – ver mais em LOBO, Eulalia Maria Lahmeyer; MADUREIRA, Lucena Barbosa, CANAVARROS, Octavio, FERES, Zakia; GONÇALVES, Sonia. [Evolução dos preços e do padrão de vida no Rio de Janeiro, 1820-1930 - resultados preliminares](#), *Revista Brasileira de economia*, v.25, n.4, out-dez, FGV, 1971, pp. 235-265.

Embora o termo francês pareça um nítido orientalismo (e o é de fato, ao menos terminologicamente), ele apenas traduz um critério extraído da própria erudição islâmica: significa aqui todo relativo ao *adab*, a formação e etiqueta culta do literato que engloba um vasto conhecimento não só da língua e da literatura, mas da produção escrita em geral, incluindo, portanto, escrituras sagradas, tratados e livros de teor filosófico e científico (em sentido global).

A publicação de traduções de obras nativas visava fomentar o interesse de instituições acadêmicas, o que atraiu de início a adesão de Oxford, Cambridge e Glasgow e das escolas e seminários militares vinculados à Companhia das Índias Orientais, como os de Aberdeen e Haileybury. Já os membros participantes da RAS tinham perfil heterogêneo e funções variadas, sendo inicialmente classificados em 5 tipos: *residentes*, habitantes da Grã-Bretanha e Irlanda, *não residentes*, em geral britânicos vivendo fora da Inglaterra, *honoráveis*, em geral estrangeiros de alto escalão ou que tivessem feito contribuições notáveis (como a doação de coleções de manuscritos valiosos etc), *estrangeiros*, que a princípio não excederiam 50 vagas; e *correspondentes*, ou seja, qualquer pessoa fora do território britânico europeu que tivesse interesse em subscrever-se para adquirir a publicação e contribuir igualmente com informações de valor.

Dentre os membros honoráveis, encontram-se os da casa, duque de York e príncipe de Gales; o rei de Oude e o raja de Tanjore, representando reinos de herança islâmica na Índia; e o príncipe persa Abbas Mirza. Dentre os primeiros membros de perfil acadêmico, estão os professores F. C. Belfour (Língua árabe, Universidade de Corfu, Grécia), capitão J.W.J Ouseley (Árabe e Persa, College Fort-William, Calcutá), I. Bentley (Línguas Orientais, King's College, Aberdeen), reverendo Gavin Gibb (Línguas Orientais na Universidade de Glasgow), J. Kidd (Línguas Orientais, Blarischal College, Aberdeen), reverendo Samuel Lee (Árabe, Cambridge), V. Knatchbull (arcebispo de Laud, Árabe, Oxford), J. Sheakespear (Línguas Orientais, Seminário Militar de Addiscombe), Ibrahim Muhammad Mirza, e um grupo de professores do College de Haileybury: E. V. Schalch (Línguas Orientais), Major C. Stewart (Árabe, Persa e Literatura Hindustani) e reverendo H. G. Keene (Árabe, Persa e Literatura Hindustani). Além deles, o bibliotecário da Companhia das Índias Orientais, C. Wilkins, T. P. Platt, associado do Trinity College (Cambridge), o bibliotecário honorário da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, e o reverendo J. Forshall, chefe da Coleção de Manuscritos do Museu Britânico.

Havia um único intérprete oficial, destinado para a língua persa. O árabe já era relativamente dominado pelos acadêmicos britânicos e era comum a requisição dos chamados *dragomans* turcos, intérpretes do árabe, e eventualmente persa, para aquela vasta porção do mundo árabe que fazia parte do império otomano, penetrada então pelos europeus apenas comercialmente. Contudo, era o persa, com efeito, o idioma mais relevante para o projeto orientalista, não somente por causa dos abundantes materiais em urdu, hindustani e sânscrito grafados na escrita cursiva árabe, mas com base no alfabeto persa, ou traduzidos para persa, encontrados no continente indiano, mas sobretudo pelo fato de ter sido a língua histórica administrativa e artística da região visada pelos ingleses: Ásia Central, Meridional e parte do Oriente Médio (atual Turquia, Afeganistão, Irã). A existência de um intérprete oficial do persa (e nenhum do árabe) se dava por razões bastante pragmáticas, que atendiam tanto aos interesses da Coroa quanto a dos membros honorários aliados (um governante persa e dois indianos de antigos domínios islâmicos). Assim, na época da fundação da RAS, quem ocupava o posto era requisitado para obter informações estratégicas junto aos *parsis*²⁴ de Surat e Bombay a respeito dos “inimigos de fronteira” – os Marathis, situados numa grande porção à Oeste da Península que se expandiam com apoio de hinduístas e budistas.

O príncipe persa, Muhamad Mizra, sucessor de Abbas e famoso por seu interesse em fotografia e na modernização da Pérsia, favoreceu a formação desses intérpretes e permitiu as investigações em suas fronteiras visando fortalecer a aliança inglesa contra as investidas russas, razão pela qual praticamente todos os emissários destinados a Teerã eram quadros destacados do exército com bom domínio da língua: comandante em chefe britânico na Índia, coronel T. Macan, Henry Willock, J. Macdonald, e muitos outros, incluindo o general Henry Creswicke Rawlinson, figura na qual nos deteremos mais adiante.

Apesar desse favorecimento por parte da elite política muçulmana e persa na região, a sociedade britânica declarava interesse em todas as culturas de passado islâmico, desde a Península Ibérica até o Norte e Costa Oriental da África e Sudeste Asiático. Além do árabe, do turco, do hindustani e do persa, as demais línguas e dialetos locais eram estudadas pelo seu “valor antropológico” intrínseco, o que deveria convergir para uma utilidade geo-estratégica, claramente ligada ao interesse imediato da dominação do

²⁴ Sacerdotes zoroastrianos de destacado prestígio e trânsito diplomático no continente indiano.

território indiano. Como enfatizou o coronel Colebrook, em seu discurso de abertura:

Nem as nossas investigações se limitam ao velho continente, nem à História ou a busca dos tempos antigos. O empreendimento moderno adicionou ao mundo o que ficou conhecido como “segundo continente asiático”, o qual as colônias inglesas anexam ao domínio britânico. A situação da Ásia Austral conecta-a ao Arquipélago indiano. Sua ocupação pelas colônias inglesas está relacionada à Índia Britânica, de cuja nova nação, onde tudo é estranho, muito ainda há a ser aprendido. Sua singular geografia física, suas produções peculiares, seus fenômenos climáticos, apresentam inúmeros objetos de questionamento e há diversas dificuldades a superar na solução do problema da adaptação das artes da Europa à nova situação daquele distante território. (*Transactions*, vol. 2, 1830, pp. xxi-xxii)

Militares, pesquisadores e funcionários públicos eram incentivados a atuar em investigações acadêmicas e a colaborar na coleta de informações úteis para embasar transações políticas, operações de guerra, negócios, indústria, leis e incremento científico tecnológico. Visavam-se, sobretudo, “livros manuscritos coletados no Oriente”, ou materiais relativos às “crenças, superstições e curiosidades”, os quais, trazidos pelos exploradores europeus no retorno à terra natal constituiriam “recompensas” e tesouros a serem “preservados em repositórios públicos e privados, imunes à decadência iminente à qual estariam sujeitos” (*Transactions*, vol. 2, 1830, p. xxi).

Quanto aos aspectos culturais ou religiosos, o interesse recaía em especial naqueles povos que “mudavam de hábitos”: os descendentes árabes colonos da Costa Oriental Africana e da Península Índica, Ceilão, Ilhas Maldivas e Laquedivas, Comoro e Madagascar. Também interessavam as práticas “adulteradas” dos budistas e suas alterações na Tartária, Tibet, Nepal, territórios siameses e birmaneses, Camboja, Laos, China, Cochinchina, Japão e Ceilão, onde se abriam os ramos da Sociedade Asiática do Extremo Oriente e Coreia. Todo esse conhecimento seria valioso somente na medida em que servisse para a “troca de um conhecimento inestimável por outro”: como exemplifica o caso das investigações na Universidade de Casan, na Rússia, sob os auspícios da imperatriz Catarina II, cópias de trabalhos relativos a todas as línguas faladas nos seu território, outrora impressos para o seu uso exclusivo (*Transactions*, vol. 2, 1830, p. lxxii), eram ofertados à RAS em troca de informações sobre as relações de Bukara com a Geórgia, Circásia e Armênia, bem como sobre a última guerra russa com a Pérsia e o conflito na Turquia.

Nessa economia de trocas investigativas, o Comitê de Correspondência da RAS buscou a colaboração das Casas Reais e das Sociedades Asiáticas da Itália, Áustria, Prússia, Holanda, Países Baixos, Nápoles, Dinamarca e Bavária, Portugal, Espanha, dos quais interessavam fontes relativas às antigas colônias na África e Ásia e a presença árabe na Península Ibérica. Além disso, houve aproximação com a antiga Companhia Oriental Alemã, pioneira com sede no Arquipélago australiano, e com a Sociedade Asiática de Paris, com a qual se estabeleceria uma espécie de parceria competitiva.

De todos os espólios culturais a serem pilhados, nenhum era mais desejado do que o científico. Desde o início, a RAS, enquanto instituição oficial da Companhia das Índias Orientais, trabalhava em cooperação com a Instituição Real [de Ciências Químicas], a Sociedade Medico-Botânica e o Instituto de [engenharia] Mecânica, com o objetivo explícito de reunir todo o conhecimento que fosse útil ao avanço tecnológico (maquinarias e indústria), farmacêutico e médico a ser “filtrado e melhorado pelas instituições europeias para depois ser reintroduzido nas colônias para benefício do povo do país, sem qualquer tipo de militância contra sua religião, leis, modos, costumes e preconceitos” (*Transactions*, vol. 2, 1830, p. xlv). Antes dessa filtragem e melhoria tecnológica, tal conhecimento era obtido por meio da tradução de fontes, atividade a qual Colebrook se referia como um modo de “restaurar” um legado perdido.

Foi certamente com base na constatação desse orientalismo institucional, orientado pelos interesses da Coroa em sua política imperialista, que Said deduziu o uso extremamente ideológico do conhecimento acadêmico produzido a partir de então. Contudo, as mudanças sofridas por aquela instituição em sua aproximação (e dependência) de instituições do saber e eruditos locais, e o debate interno indica uma dinâmica histórica diversa em que a tradução, tarefa central na produção e transferência do conhecimento, foi o ponto nevrálgico de uma dialética de ruptura e inversão do papel acadêmico no projeto orientalista.

A correspondência entre os primeiros membros, por exemplo, deixa transparecer a preocupação com a qualificação técnica dos tradutores empregados, via de regra auxiliares nativos que também eram aproveitados nos trabalhos de edição. Os membros mais pragmáticos, em geral políticos e militares, sugeriam usar mão-de-obra sem formação qualificada para acelerar os trabalhos, enquanto os professores defendiam o uso de pessoas instruídas, especialmente no árabe, persa, sânscrito e urdo/hindustani, para supervisionar edições de manuscritos e traduções produzidas em Londres,

Cambridge ou Oxford. Em uma carta a Sir Alexander Johnston, então representante do consulado real no Ceilão, o reverendo Samuel Lee, professor de árabe e persa em Cambridge, após listar léxicos, gramáticas e uma série de obras literárias e historiográficas a espera de serem traduzidas, reforça que “árabes e persas talvez possam ser empregados para promover o progresso daqueles trabalhos”, dando como exemplo Ibrahim Muhammad Mirza (1800-1857) que o auxiliara pelo parco valor de 200 libras anuais mais acomodação,²⁵ “sem intenções ulteriores de riqueza”. Convencido de que outros nativos aceitariam trabalhar sob condições semelhantes, Lee sugere a busca de algum mulá (“mestre”; estudioso de origem árabe ou persa) no College da Companhia das Índias Orientais, para supervisionar os trabalhos de impressão em Londres.

Em resposta, um membro do senado hostiliza a proposta e questiona a concentração das traduções nas universidades, acusando os professores de trabalharem em mérito próprio. Como alternativa, Johnston propõe uma velha solução, apresentada anos antes pelo Bispo Watson:

homens habilitados nesses idiomas devem ser convidados de todo canto, formando uma espécie de sociedade, para serem empregados por toda vida sob a direção de pessoas apropriadas, na labuta das traduções. Não há nada pior do que esperar labores imparciais de um pequeno grupo de professores de Hebraico e Árabe; homens de formação liberal não podem ser facilmente convencidos a realizar tal tarefa, e, ainda que o fossem, o assunto pode ser resolvido de uma forma muito mais barata com o trabalho de pessoas inferiores. O valor adequado para remunerar três ou quatro turcos ou persas não seria apropriado como pagamento a um literato, que seria obrigado a produzir anualmente o fruto de diligências incessantes. (*Transactions*, vol. 2, 1830, p.lvi)

O reverendo revida em tom indignado. A universidade não é contrária à contratação de assistentes e revisores nativos, mas é preciso garantir a qualidade dos trabalhos e, inclusive, tentar colaborações voluntárias, como orienta a própria Coroa. Baboo Radhacant Deb, um professor e tradutor de sânscrito nativo que é membro diretor, copiado por Lee na correspondência, interfere da seguinte forma: translitera e traduz um trecho de texto em sânscrito sobre a divisão de dia e noite em horas iguais, acompanhado de

²⁵ Aproximadamente £ 20.900,00 libras em valores atuais (ver nota 6), o que se equipara ao salário de professor de Magistério Superior nível 1 (assistente) em regime parcial (de 20 a 30 horas semanais) em padrões britânicos atuais; o valor da acomodação se refere à sua estadia em Londres.

uma breve interpretação do termo “hora” (idem, p. lxii). No lugar de argumentar, a demonstração didática de Deb tinha a evidente intenção de induzi-los a perceber que mesmo a tradução de um vocábulo simples requer uma compreensão profunda do seu significado cultural.

Questões como essas, metodológicas e de formação, preocupavam tanto os estudiosos europeus quanto os colaboradores nativos, e a discussão deixa entrever ainda o problema da autoria, que emerge por detrás da mercantilização de traduções, muitas vezes camuflada sob a encomenda intelectual. Até fins do XVIII, a maioria dos tradutores europeus tinha auxiliares nativos que nem sempre eram referidos nas publicações. Nesse sentido, o ilustre Rabindranath Tagore chegou a propor que se estabelecessem escolas locais para a formação de pesquisadores e assistentes (*idem*, p.lxxvi), pois as esparsas e parcas escolas nas metrópoles tinham o propósito específico de instrumentalizar diplomatas, missionários ou militares, sendo que tais núcleos formativos já dependiam de qualquer forma e em grande medida de eruditos nativos, originalmente ligados às universidades islâmicas ou ordens educacionais e místicas.

Em fins do século XIX, contudo, observa-se uma grande virada no destino da RAS e, conseqüentemente, da maneira como o Orientalismo se consolida como área acadêmica a partir de um estreitamento com a universidade e instituições conexas. A trajetória do oficial de carreira, Henry Creswicke Rawlinson (1810-1895), envolvido nas duas maiores façanhas arqueológicas da História, destacado diplomata na guerra afegã do XIX e um diretor da RAS durante uma severa crise política e econômica, emblematiza essa virada (Rawlinson, 1898).

Ao viajar pela primeira vez à Índia, o jovem cadete Rawlinson se tornaria incidentalmente companheiro de viagem do então governador de Bombay, Sir Jonh Malcom (considerado um dos orientalistas pioneiros), que o aconselha a estudar o persa. Alguns anos depois, ele é chamado a reorganizar e disciplinar as tropas de Muhammad Mizra durante o protetorado britânico, e em seguida designado para liderar expedições ao Monte Zagros, a Noroeste do atual Irã, de 1833 até 1839. Aqui inicia sua façanha mais notória: a descoberta e deciframento da proclamação do imperador persa Dario I (IV a.C.), esculpido em escrita cuneiforme na rocha em persa antigo, babilônio e elamita, no Monte Behistun. Em 1839, ele retorna de Kermanshah para Bombaim, justamente quando o rei persa se volta contra os britânicos para disputar a região do Herat; a meio do caminho, em Kandahar, envolve-se então na guerra afegã contra os russos. Em 1843, após assumir um posto em

Bagdá, o general-arqueólogo segue para a Mesopotâmia, ao encontro de Austen Henry Layard.

Layard, de quem Rawlinson se tornaria amigo e colaborador, é descrito por Brian Fagan como um arqueólogo aventureiro, “excelente em lidar com os habitantes locais” (algo incomum na época), e que cravou o seu nome na História da Arqueologia por ser o único “até hoje a ter descoberto 2 (enormes) palácios em menos de 24 horas”²⁶ durante as escavações da Biblioteca de Nínive. Na ocasião, o principal assistente de Layard era Hormuzd Rassam, um arqueólogo sírio que fora também assistente de Paul-Émile Botta, a quem é tributada a descoberta da célebre Estela de Hamurabi. Rassam, descrito também por Fagan como um pesquisador nativo de importância incomparável, mas ignorado pela historiografia ocidental, teria deflagrado inclusive uma prática de escavação ancestral em Nínive e integrado a equipe técnica do Museu Britânico, dedicando-se por anos ao deciframento das “tabuinhas” de barro babilônicas pelas quais hoje se conhecem os mitos sumérios mais antigos da História, como a *Epopéia de Gilgamesh*²⁷ e a *Criação do Mundo (Enuma Elish)*.

Quanto à Rawlinson, após o seu último retorno de Teerã a Londres, em 1860, teria se afundado no Museu Britânico com as traduções cuneiformes de Nínive e do Behistun, atuando como parlamentar liberal moderado até receber o convite para integrar o Conselho da Índia, sob a condição de deixar o parlamento definitivamente. Em 1870, é então apontado como presidente da RAS, isto é, um ano após a inauguração do Canal de Suez em 1869, a cuja cerimônia nenhum representante da instituição comparecera, ao que se seguiu um expressivo corte de verbas para o Fundo de Traduções (*Centenary*, 1923, p. xix). Ele ficaria na função até 1876, quando é requisitado para acompanhar o rei persa em sua primeira viagem pela Europa e transmite a presidência para sir Rutherford Alcock. Nessa ocasião, aproveita para publicar, a desgosto de seus colegas de partido, o livro *Inglaterra e Rússia no Oriente*, com o propósito de incentivar o rechaço à influência czarista sobre a Ásia central. Segundo o seu biógrafo, a obra sintetizava uma estratégia política ainda influente em 1898, que ficou conhecida como “Política Asiática Rawlinsoniana”. Em tese, as negociações entre Lord Lytton, vice-rei da Índia

²⁶Tratam-se dos palácios Norte e Sul do imperador assírio Assurbanípan (m. 631 a.C.). Ver Fagan, 2019, p. 37.

²⁷ Uma versão desta obra, de autoria provável de SIN-LÉQI-UNNÍNNI [século XIV-XIII a.C.], cuja narrativa mítica remonta ao reinado de Uruk no século XXVII a.C., foi publicada em 2017 com tradução do acádio, introdução e comentários de Jacyntho Lins Brandão, sob o título: *Epopéia de Gilgamesh ele que o abismo viu*. São Paulo: Autêntica.

britânica (com quem Rawlinson se correspondia) e o emir [afegão] Shir Ali, no sentido de manejar o Afeganistão austral sob o governo britânico de Abdul Rahman, seriam vitais para um desfecho favorável no conflito entre Inglaterra e Rússia no Oriente (Rawlinson, 1898, p. 272).

A advertência contida na obra de Rawlinson se voltava tanto para a preservação do protetorado persa quanto do domínio inglês indiano em face do avanço da Rússia em direção à Índia após a absorção de todos os antigos canatos mongóis ao território czarista. O fato é que o emir afegão, em aberta hostilidade aos ingleses, recusou a aliança britânica e se associou aos russos, que estavam claramente interessados em desestabilizar a influência europeia na região e em desafiar o poderio turco. O desfecho desse conflito foi resumido por Colin Manson, que decidiu escrever em 2000 *Uma História da Ásia* no mesmo espírito preventivo de Rawlinson, da seguinte forma:

Qualquer um que considere uma aventura militar no Afeganistão deve primeiro examinar a retirada britânica de sua capital, Cabul, em 1842. Dos 700 soldados britânicos, 3.800 *sepoys* [sipaios] - tropas nativas - e 14.000 civis que fugiram de Cabul no inverno daquele ano, somente um sobreviveu. Um homem, cavalgando um cavalo exausto, conseguiu chegar ao forte britânico em Jalalabad para dar as terríveis notícias. [...] A guerra, que custou 50 bilhões de libras em valores atuais, não obteve coisa alguma - o rei que visavam suplantar, Dost Mohammad, retornou para o seu trono.

Esse episódio foi uma consequência de uma persistente má compreensão do Afeganistão pelos estrangeiros. Isso ainda é evidente hoje - inclusive se referir ao Afeganistão como uma nação e aos afegãos como um povo é substancialmente ilusório, uma vez que essa é uma região de muitas lealdades tribais e línguas diferentes e poucas afinidades além da religião. (Mason, 2017, pg. 198)

Mesmo esta última, completa o autor, é influenciada pela divisão entre uma maioria sunita e uma minoria xiita que inclui os hazaras, falantes do persa - um dos raros grupos xiitas em que até os aiatolás são favoráveis às mulheres em posições de liderança e, não por acaso, é um dos mais perseguidos atualmente pelo Talebã. Desde então, o Afeganistão é um campo de cultivo de ópio do povo que fertiliza um espinheiro de conflitos no coração do mundo.

Depois de se envolver pontualmente em uma série de conferências em Bruxelas, que tinham por objeto a exploração do "Continente Negro" (a África), Rawlinson enfim retorna aos assuntos asiáticos e é reconduzido à direção do Comitê Político do Conselho da Índia. Aqui termina o que nos interessa da sua trajetória. Como profundo conhecedor da língua e da região asiática de cultura

persa, sensível aos interesses persas e contrário aos abusos da coroa britânica, estrategista na questão russa, reconhecido por suas habilidades diplomáticas, ele se tornaria figura chave nas relações entre Inglaterra e Pérsia. Sua importância revela sobretudo o quanto o elemento persa era mais estratégico do que o árabe para o orientalismo britânico de fins do XIX: enquanto o mundo árabe estava sob domínio Otomano, que representava apenas um poder intermediário e aliado comercial, o passado imperial persa na Ásia central e meridional era ameaçado pela expansão russa e a fissura se aprofundava justamente no território afegão.

Apesar da aversão contemporânea ao personalismo orientalista, é sem dúvida significativo que esse major convertido em arqueólogo-filólogo e em diplomata de assuntos persas, servindo a RAS por 32 anos como membro e pesquisador e 20 anos como conselheiro, viesse a assumir a presidência da instituição justamente nos seis anos de maiores reviravoltas econômicas e políticas que culminariam, por fim, em uma crise decisiva. Rawlinson dedicara a vida ao deciframento do texto trilingue do Behistun, colaborando com o das tabuinhas babilônicas e do Código de Hamurabi, que foram, para dizer o mínimo, três das maiores contribuições para a História e a Filologia. Até então nenhuma investigação do tipo dotara o conhecimento do passado humano de tanta profundidade temporal, com exceção talvez somente das pirâmides egípcias e dos textos hititas. Se, por um lado, liderou descobertas arqueológicas e filológicas sem precedentes, por outro, intermediou o interesse militar estratégico na Eurásia e assumiu a autoridade institucional da RAS por razões mais políticas do que científicas, pois a retirada de apoio financeiro da Coroa fora um gesto de retaliação aos seus membros que, cientes dos irreversíveis impactos econômicos, políticos e militares com a abertura do canal de Suez na região, não lhe foram coniventes.

Não obstante, esse momento crítico da RAS (não sanado pela gestão de Rawlinson), que coincidiu também com o auge das hostilidades entre Inglaterra e Rússia, foi talvez o grande ponto de inflexão, de morte-vida da instituição: uma oportunidade de recomeçar do zero e "desapareilhar" o meio orientalista. O *Journal*, falido desde 1884, é restaurado no âmbito de um Comitê de Publicações que voltaria a confeccionar, estocar e distribuir o periódico, financiando as próprias publicações e traduções com o subsídio de inscrições a membros e instituições e com venda direta ao público. Nessa época, o Comitê de Correspondência mantinha viva comunicação com a sede em São Petersburgo e com os comitês coreano e chinês, apesar dos conflitos que também envolviam os interesses ingleses nos mares da China e da

Indonésia. Já o avanço definitivo da penetração britânica no território indiano, marcado por revoltas e desastrosos e irreversíveis resultados para as estruturas fundiárias e legais nativas, provocaria uma resistência social e política de tal proporção que, paradoxalmente, impulsionaria a integração dos eruditos nativos no projeto orientalista justamente quando este começa a se internacionalizar e academizar.

Assim, em 1888 amplia-se a participação de membros estrangeiros e, a partir de 1889, se intensifica o intercâmbio com universidades e bibliotecas. O Fundo de Traduções Orientais, que havia quebrado em 1867, é revivido em 1890 e, durante o 10º. Congresso Internacional de Orientalistas, em 1894, discute-se a uniformização do sistema de transliteração para o hebraico, sânscrito e árabe (parâmetro também para o persa) (*Transliteration Report*, 1896). Em 1902 é criado ainda um Fundo de Monografias, que passaria a investir na distribuição de panfletos e catálogos de coleções em bibliotecas e universidades e na oferta de subscrições para instituições em todas as partes do mundo. Ou seja, se em termos econômicos é o momento da conquista de autonomia, a reviravolta acadêmica propicia um desligamento dos interesses imperiais, impulsionando uma conexão mais horizontal entre as instituições e organizações envolvidas.

Em fins do XIX, as coleções orientais as principais coleções orientais europeias se tornavam visivelmente crescentes e a conexão da RAS com as universidades e outras sociedades asiáticas dinamiza esse crescimento, inclusive dentro da Inglaterra e colônias. O Museu Britânico, o primeiro a herdar o material da Biblioteca Oriental do Índia Office de Bengala e cujo acervo seria mais tarde desmembrado para compor a British Library, passou a se equiparar às bibliotecas de Oxford (Bodlean), Paris, Vaticano e Dublin (Chester Beatty), após adquirir, em 1867, a coleção siríaca de manuscritos do século 4º. do convento de Mary Deipara, no Deserto Nitriano, e de incrementar o Setor de Mapas e Manuscritos (Esdaile, 1948) ²⁸.

Por volta dessa mesma época, o diretor do Comitê em Calcutá, Denisson Ross, preparava o *Catálogo de Manuscritos Árabes e Persas da Biblioteca Pública da Bankipore – Firdausi to Hafiz*, para ser publicado na Índia. Após convencer Lord Curzon da imperativa necessidade de inventariar a coleção de 4 mil livros deixados por Mohamed Bakhsh Khan, um erudito local, Ross consegue patrocínio do governo indiano e sai em busca “do homem certo para a tarefa”. Encontra, enfim, dois estudantes que lhe pareciam ter as “qualificações” e “gostos” necessários: Kamaluddin Ahmad e Abdul Muqtadir,

²⁸ Ver *Chapter IV: Two public enquiries: growth and dissention*.

ambos reconhecidos mulás de avançada formação nos moldes islâmicos.²⁹ Numa época em que os brâmanes já assinavam as suas próprias traduções védicas do hindu para o inglês, não espanta a generosidade de Ross em dar os devidos créditos aos seus assistentes nativos, salientando, mormente, que foram treinados nos padrões da “racionalidade” europeia para elaborarem o referido catálogo-modelo (*Catalogue*, 1908, p. vii). A catalogação, porém, não sendo temática, nem cronológica ou alfabética, segue talvez o estilo dos compêndios islâmicos – eis um exemplo claro da atitude pendular orientalista, que oscilava do “cientificismo” eurocêntrico à bajulação e aderência acrítica aos métodos nativos.

A essa altura, a RAS, instituição mais importante do orientalismo britânico, tinha adquirido uma feição declaradamente acadêmica e se distinguia então pela autonomia financeira, o prestígio científico e a ampliação internacional, estendida agora *visivelmente* aos eruditos nativos. A sua atividade tradutória foi decisiva tanto para a independência econômica, que permitia autonomia intelectual, quanto para a integração e extensão da rede colaborativa internacional, integrando os centros formativos nativos aos europeus, o que de certo modo prepara o terreno para a transferência de cérebros do mundo muçulmano e de outras regiões ditas orientais para as universidades europeias e americanas na primeira metade do século XX.

Sem dúvida, foi com essa perspectiva que se criou, por demanda da RAS junto ao parlamento, a *School of Oriental Studies*, inaugurada em 1917 sob a direção do mesmo Denisson Ross.³⁰ Com a crescente colaboração transversal entre pesquisadores dos mais variados perfis e origens, uma nova dinâmica, bem mais complexa do ponto de vista ideológico, caracterizaria o Orientalismo acadêmico a partir de então, tendo a RAS como pivô britânico dessa articulação internacional (Simmonds & Digby, 1979) que propiciaria o acesso àquelas obras e fontes estrangeiras, outrora raptados e hoje globalmente acessíveis via traduções em plataformas digitais para serem reforçados cientificamente *à la carte*.

²⁹ O catálogo final foi assinado somente por Muqtadir, pois Kamaluddin Ahmad foi nomeado superintendente da Madrassa de Chitaggong e seu lugar foi ocupado por Azimuddin Ahmad, especialista que já cuidava das obras árabes em medicina naquela mesma coleção.

³⁰ Atual *School of Oriental and African Studies* (SOAS) da Universidade de Londres. A primeira do gênero no mundo, a faculdade se destacaria mais tarde por sediar a Escola Histórica Crítica, cujo método se afastaria tanto da historiografia clássica europeia quanto da islâmica.

Rotas do saber³¹

Não apenas o rapto de autorias, mas o rapto científico é uma marca historiográfica da relação Oriente-Occidente debelada pelo orientalismo acadêmico, em especial no tocante à História da Ciência, que também se valeu (e ainda se vale em grande medida, justificadamente,) das práticas arqueológica e tradutória, ambas desveladoras de intercâmbios e itinerários de produção científica. Ademais, a exemplo dos islâmicos de outrora, os orientalistas aliavam ciência e viagem e com frequência “cartografaram” os percursos de conexão entre sociedades diversas através dos tempos, rastreando especialmente os processos de transferência do saber em um complexo circuito de rotas histórica e geograficamente identificável.

William Wright, um missionário do século XVIII, observou que “a sabedoria grega migrou de Atenas e Bizâncio para Edessa, de Edessa para Bagdá e de Bagdá para Córdoba, Salerno e Montpellier’, quando Aristóteles e Galeno foram traduzidos ao árabe” (Esdaile, 1948, p. 296, nota 2), constatando um circuito que conectava a intelectualidade medieval islâmica à cristã. Apesar da linearidade dessa afirmação, que ainda situa a cultura greco-romana na base da civilização moderna europeia³² tendo o árabe como um mero *transmissor*, ela preserva a noção de intercâmbio cultural tão cara à investigação orientalista e que seria central para os estudos das traduções científicas.

No circuito de Wright, a rota de Atenas e Bizâncio para Edessa remete à diáspora intelectual/espiritual do século III, dos tempos da cisão da Igreja cristã em Oriental e Ocidental, quando monges e eruditos falantes do grego, copta e siríaco se refugiaram nos reinos de Palmira, Edessa e outros domínios orientais. O legado dessa diáspora se dispersaria posteriormente ao longo dos séculos IV e VI, durante a guerra Persa-bizantina, quando filósofos pagãos e assírios nestorianos são recebidos na universidade persa de Gondishapur, no século VI, e ali tem a oportunidade ainda de intercambiar conhecimentos com eruditos indianos e chineses que ali afluíam a convite de Borzoye e sob o patronato de Khosrow I (531-579 CE), quem comissionou traduções para o Páhlavi (persa médio) de textos em astronomia, astrologia,

³¹ A noção de rota para indicar trajetos históricos de transferência do conhecimento contra a noção de uma divisória Oriente-Occidente, é inspirada na proposta de Peter Frankopan em *O coração do mundo*, 2019.

³² A esse respeito, sugerimos a leitura sobre a incongruente periodização histórica ocidental que determina a Antiguidade baseada na “singularidade” greco-romana como base da civilização europeia, feita por Jack Goody em *O roubo da história: como os ocidentais se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*, 2019.

matemática e medicina indiana e medicina herbal e religião chinesas (budismo). Esse circuito é ignorado por Wright, focado na ideia da mera transmissão do legado grego, mas será bem identificado e valorizado pelos orientalistas acadêmicos que se centrarão nas traduções científicas árabes.

Com a tomada de Edessa pelos árabes muçulmanos da dinastia Omíada, no século VIII, materiais médicos, filosóficos (incluindo místicos) e astronômicos de ambas as rotas seriam então vertidos do grego, do siríaco e do persa para o árabe ao lado dos *diwans*, relatórios técnico-administrativos, que formavam um só *corpus* com os registros políticos locais. O mesmo projeto de traduções seria então ampliado pela dinastia abássida, a partir de Bagdá, no século VIII, na famosa Casa do Saber (*Dar al Hikma*), onde os materiais de Gondishapur se juntariam aos de Edessa, abarcando legados grego, persa, egípcio e hindu.

Deste circuito árabe-persa, temos registros da própria formulação teórica da atividade tradutória: Hunayn Ibn Ishaq (809–873, al-Hira), o *sheik* ou *pai* dos tradutores, que trabalhou na transição do governo omíada para o abássida, comenta os desafios enfrentados na transposição de vocabulário científico (relativo à Medicina, sobretudo) e na busca de equilíbrio semântico entre o sentido do texto original e sua tradução contextualizada; já al-Jahiz (868 d.C, Bassora), que dirigiu os trabalhos abássidas, explicita o processo mais complexo de adequar os aspectos pagãos dos textos filosóficos aos preceitos islâmicos, seguindo certa *orientação geral* (Salama-carr & Netton, 1997, pp. 385-393).

A menção de Wright à rota de Bagdá para Córdoba desvela justamente a noção muçulmana que polarizou Oriente e Ocidente entre essas duas cidades: o *al-Gharb* (Ocidente), designando as possessões islâmicas a Oeste de Bagdá, ou seja, Oriente Médio, Norte da África e Península Ibérica, em contraponto a *al-Sharq* (Oriente), isto é, Ásia Central e Meridional até o Sul da China. O Al-Andalus, sul da Península Ibérica, era justamente o ponto extremo de um “Ocidente” que se estendia, em pleno progresso cultural, por todo o Norte da África - região muçulmana em que se fundam universidades bem antes das europeias surgirem: Ezitouna (Tunis, Tunísia, 737), Al Qarounye (Fez, Marrocos, 859), Al-Ahzar (Cairo, Egito, 988). Wright estende esse circuito andalusino (magrebino ou *occidental*, na percepção de um muçulmano do século X) a Salerno e Montpellier, enfatizando o percurso mediterrânico a partir do qual depois a cristandade passaria a receber materiais científicos.

Note-se que aqui o Ocidente (muçulmano) se sobrepõe ao Oriente (cristão) no limiar de um território em disputa cujo ponto de

convergência/divergência se dá precisamente no marco europeu de origem da própria História do Brasil: Península Ibérica. Intersecção Oriente/Ocidente em projeção mútua no epicentro de uma retumbante e paradoxal assimetria histórica, fundante do orientalismo moderno e que ademais dispõe, antagônicos, o Novo Mundo/Ameríndio “canibal”³³ versus Velho Mundo/Europeu “civilizado”.

Com efeito, exatamente ali, nas fronteiras do emirado de Córdoba recém conquistado (período das Taifas) e sob os auspícios do quase lendário Afonso X, rei de Castela, foi fundada a Escola de Tradutores de Toledo (séc XII) pelo Arcebispo Raimundo. Com ajuda de monges da ordem de Cluny e de eruditos judeus e árabes, o arcebispo iniciaria traduções ao latim de obras médicas, astronômicas, e de quase toda ciência desenvolvida em língua árabe até a época, incluindo as reflexões sobre tradução de Hunayn Ibn Ishaq, dali difundidos ao mundo latino - isto é, europeu.

Em Toledo os materiais eram vertidos do árabe para o latim, reinterpretados do grego, revistos a partir do hebraico, e, às vezes, traduzidos diretamente para o castelhano por uso de uma metodologia peculiar que mesclava tradução textual com a recitação oral e bilingue, para confirmar o sentido (Monteiro, 2021). Nesse contexto há tradutores de origens culturais, étnicas, linguísticas e religiosas diversas, incluindo germânicos, holandeses e bretões, embora a maioria dos trabalhos seja de assinatura coletiva sob a direção de Gerardo de Cremona (XII). Aqui, como nos circuitos anteriores, embora falemos em “tradução”, não quer dizer que os materiais excluíssem ampliações e observações empíricas e teóricas ou mesmo manuais científicos de autoria mais recente, como é o caso do *Tratado da agricultura* do andalusino Ibn Bassal (1050, Toledo, Sevilha), vertido por Abū 'l-Khayr e Ibn Ḥajjāj, no século XII, e depois por Abu Jafar al-Tujjbi (d.1349, Almeria), no XIV. Uma versão espanhola de Abū 'l-Khayr seria retraduzida ao francês, no século XIII.³⁴ Tradução técnica essa que, por registrar uma ciência prática de grande valia econômica para a época, poderia figurar talvez não menos do que indício

³³ Sobre o termo “canibal”, provável corruptela de caribbean ou “awracan”, termo nativo da região caribenha, e sua tradução equívocal, ver Eric Cheyfitz, 1997.

³⁴ O trabalho, intitulado no original em árabe de *Diwān al-filāha*, recebeu edições orientalistas modernas: ‘La traducción castellana del ‘Tratado de Agricultura’ de Ibn Baṣṣāl’, Al-Andalus, 1948. por José Maria Millás Vallicrosa (1897-1970), Estudos Hebraicos, Universidade de Barcelona. *Kitāb al-qaṣd wa'l-bayān*. Libro de Agricultura. 1955. Por Millás Vallicrosa & M. Aziman. Tetuan: Instituto Muley El Hassan. Sezgin, F. (ed.). Agriculture. Texts and Studies 5 [Natural Sciences in Islam 24]. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 2001.

da adaptação do "modo de produção oriental" para o sistema de latifúndio das colônias d'além-mar.³⁵

Wright fecha o circuito em Salerno e Montpelier, centros retroalimentados tanto por Toledo (via Paris), quanto por Bolonha (1088), Módena (1175) e mais tarde Nápoles (1224), Florença (1321) e La Sapienza (Roma, 1330), escolas por sua vez igualmente abastecidas pelos intercâmbios com Istambul, Alexandria, Antióquia e diversos outros lugares do circuito mediterrâneo. Mas, e quanto aos mares do Norte? Historiando o Orientalismo, Arthur Arberry irá destacar que um dos primeiros ingleses conhecidos por verter textos árabes foi Abelardo de Bath (1080-1152), tutor de Henry II (1943, pg. 14). Curiosamente, vários *Roberts* do período ficaram conhecidos como arabistas: Robert de Chester (século XII), que traduziu obras do matemático Kwarismi (780- 850, Bagdá), trabalhos de alquimia de al-Geber (721-815, Tus, Kufa), e estudos de ótica de al-Nayrizi (865-922, Fars); Robert de Ketton e Robert Grosseteste (1168-1253), este último ligado à Universidade de Oxford, conhecido por traduzir a Ótica de al-Hasen (965-1040, Cairo), cuja versão latina cairia em mãos de Leonardo Da Vinci (1452-1519) e seria traduzida para o inglês por Friedrich Risner (1533- 1580),³⁶ lida por Johannes Kepler (1571- 1630) e mencionada por Galileo Galilei (1564-1642) em seu estudo do telescópio para observação astronômica. Estudos de al-Biruni (973–1048, Gazna) sobre aceleração, de Ibn Sina (980-1037, Bucara) sobre inclinação e movimento no vácuo, e de Avempace (1085–1138, Andalusia) sobre força propulsora, também chegariam às mãos de Isaac Newton (1643-1727).

Temos assim o entrecruzamento de ambos os circuitos, o mediterrâneo e o andalusino, levando a ciência islâmica medieval diretamente aos mares bretões (o que também escapou à Wright), cuja recepção ainda vale muito estudo. Os Roberts e outros arabistas ingleses do século XII são sem dúvida os primeiros a contribuir com traduções vernaculares para as duas primeiras coleções orientais britânicas que, coincidentemente, estão não apenas nas universidades mais antigas da Europa, mas naquelas que se tornariam referência do Orientalismo acadêmico com seus acervos asiáticos

³⁵ Revisão que o orientalista Karl August Wittfogel faz do conceito marxista (*Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1957.), repensado criticamente por Bryan S. Turner, Bryan S. (*Marx and the End of Orientalism*. London: George Allen & Unwin, 1978.)

³⁶ *Kitāb al-Manāẓir* (Book of Optics), Ḥasan Ibn al-Haytham; em latim *Opticae Thesaurus Alhazeni Arabis* (Basel, 1572).

e africanos: Oxford (1096) e Cambridge (1209), de onde materiais se distribuiriam depois para Glasgow, Trinity College (Irlanda), e vizinhanças.

Trata-se de centros basilares da formação de cientistas europeus aos quais se atribuem grandes “descobertas” da revolução científica moderna, devidas em parte a esse atalho ibérico no circuito que rebatizarei a partir de agora de afro-andalusino, pelo fato de ali se concentrar o resultado de século de debate entre os astrônomos dos principais observatórios islâmicos – Beijing (Pequim), Maragha (no Irã), Constantinopla e Granada – sobre o heliocentrismo. Sendo que, finalmente, no século XIV, a tese heliocêntrica é confirmada pelos astrônomos de Sancerre (Medupe, 2008), em Timbucto, Mali um dos principais reinos do Sahel que conectavam a *Afriqya* berbere à região subsaariana. Ou seja, é no coração do que depois se chamaria África Negra que o sistema solar foi desvendado; ao menos 2 séculos antes do sistema ptolomaico ser contestado por Copérnico (1473-1543, Prússia/Polônia), quem, por sinal, havia aproveitado cálculos registrados em Granada e Toledo – sem dar-lhes destaque, compreensivelmente, por escrever sob o escrutínio inquisitorial que a essa altura já perseguia qualquer ciência trazida dos mouros, considerados automaticamente hereges. E aqui cabe uma pergunta (de solução a meu ver, historiográfica): Por que tudo isso *ainda não é ensinado nas aulas de História Geral*?

No debate que se sucede ao estudo dessas rotas e circuitos de transferência, tradução, transmissão e reformulação científica no mundo islâmico, questiona-se hoje alguns marcos históricos importantes para a definição da Modernidade como época histórica distintiva, tais como o do Renascimento (Saliba, 2007). E essas ressignificações históricas têm se mostrado decisivas para o reconhecimento de uma contribuição heterotópica (Tavakoli-Targhi, 2001) e intercultural no desenvolvimento científico mundial, contrariando-se a tese de uma modernidade resultante do progresso como atributo exclusivamente europeu. Ademais, a inter e multiculturalidade desses processos tradutórios do mundo islâmico (Gutas, 1998), especialmente do abássida (Salama-Carr, 1990), nos incita a revisitar as noções de invenção e mesmo de revolução científica usuais que, mesmo na perspectiva vanguardista de Thomas Khun, ainda não foram bem discutidas, seja nos campos das ciências físicas e biológicas (Montgomery, 2000), seja nas humanidades! Não são meros revisionismos que estão em jogo, mas

questionamentos profundos pertinentes à epistemologia histórica e historicidade historiográfica que só se tornaram possíveis graças às traduções produzidas no âmbito do Orientalismo acadêmico que se tornaram decisivas para se contestar justamente a visão eurocêntrica e linear da História, sobretudo da Ciência.³⁷

Historiografia nativa em tradução - o circuito persa-mongol

Vimos anteriormente certos circuitos de tradução, reformulação e transferência do saber que, se observados sob uma ótica não eurocêntrica, facilmente conduziram ao dismantelamento da noção de “descoberta científica” que permeia os nossos habituais referenciais históricos modernos, ancorados na identificação entre nação e identidade cultural e/ou linguística. Sem desprezar a existência de outros importantes roteiros nos territórios ainda em disputa no século XIX (como aqueles que, por terra ou mar, chegam à China), entraremos agora no circuito perso-mongol, cuja importância se dá justamente por seu valor historiográfico, lembrando que, para orientalistas, a História foi considerada modalidade textual à parte (talvez intermediária?) entre Ciência e *Bèlles Lettres* (ou *adab*).

A historiografia árabe do al-Andalus é um dos pontos altos de revisão e de disputa historiográfica no âmbito dos estudos medievais e islâmicos, trazendo à baila a questão da alteridade ao introduzir outras perspectivas historiográficas que implicam em narrativas alternativas. Isso tanto no que diz respeito às Cruzadas quanto à própria história ibérica, cuja era das Grandes Navegações, que globaliza efetivamente o mundo, fora precedida pela Era de ouro do al-Andalus, em que as comunidades muçulmana, judaica e cristã teriam vivido em plena tolerância, harmonia e cooperação cultural – ao menos até a chegada dos Almôadas no século XII. Menos conhecida entre nós, contudo, é a história do império Indo-Mughal que, por sua vez, apresentaria uma experiência histórica ainda mais liberal do que a andalusina.

Homayoun (1508-1556), acolheu persas perseguidos pela censura religiosa no reino vizinho safávida, e seu pai, Akbar o grande (1542- 1605 e.C.), liberaria não apenas cristãos, judeus, mas também zoroastrianos, hinduístas e budistas, do imposto religioso (*dimmi*), promovendo ainda uma reforma

³⁷ Nos estudos islâmicos, um dos autores mais relevantes nesse sentido foi Franz Rosenthal, alemão de origem judia que escreveu *The classical heritage in Islam* e também é um dos principais tradutores da *Muqaddimah* (Prolegômenos), do historiador islâmico tunisiano Ibn Khaldun.

educacional, implementada por Mīr Fathullāh Shirāzi (c. 1582), que permitiu a formação hinduísta em paridade com a islâmica. Nesse contexto, estabeleceu igualmente, em 1574, em Fatehpur Sirki (500 km ao Sul de Lahore), a *Maktab Khaneh* (Casa dos Escribas), onde obras literárias, religiosas, historiográficas e científicas, muitas destas oriundas da antiga universidade budista Nalanda (Bihar), seriam vertidas pela primeira vez do hindustani e do sânscrito ao persa moderno.

A violência característica das invasões mongóis, que poucos séculos antes haviam devastado o próprio mundo muçulmano e aterrorizado os espíritos nas bordas da cristandade, foi substituída aqui por essa política cultural conhecida como *Política da paz absoluta* (*ṣulḥ-i kul*). Apesar disso, os sucessores de Akbar (incluindo o famoso Shah Jahan, que mandou erigir o Taj Mahal) reorientariam o reino à ortodoxia islâmica e será em plena deterioração do domínio mughal, já disperso em pequenos reinos espremidos a Leste pela ascensão marathi no Centro-Oeste, que os ingleses encontrariam o território indiano no século XVIII. E, com a colaboração dos ingleses, o material oriundo da Maktab Khaneh receberia tratamento editorial, impressão e difusão em Delhi e Lahore, sendo destinado primeiramente à circulação local e servindo posteriormente de fonte aos orientalistas europeus (Ramezannia, 2014).

Muitas obras da historiografia indo-mongol interessaram de imediato aos britânicos, tais como: *Tārīkh-e jehān-gushā* (*História relatada do conquistador do mundo*), de ‘Aṭā Malek Jovaynī (1226 – 1283), editada e traduzida por Mirza Muhamad Qazvini e Granville Browne e, depois, por John Andrew Boyle (Harvard University Press, 1958); *Tārīkh-e Fīroz Shah* (*História do Rei Firuz*), compilada por Ziauddin Barani (1285-1375) no sultanato de Délhi, vertida por Henry Miers Elliot (Trübner & C., 1871); *The History of India, as Told by Its Own Historians; Akbar Nāmeḥ* (*Livro de Akbar*), de Abū’l Fazl (1551-1602), traduzido por Heinrich Blochmann e publicada em Leipzig e Calcutá pelo JRAS; *Tārīkh-e Firīshta* (*História de Ferishta* [1560-1620]), de Muhammad Qasim Hindu Shah, vertida parcialmente por Alexandre Dow em 1768 e publicada quase na íntegra por John Briggs em 1829, sob o título *The History of the Rise of the Mahomedan Power in India* (London: RAS), traduzida por Meer Kheirat Ali Khan.

Essa corrente historiográfica produzida por autores muçulmanos que escreveram predominantemente em persa difere tanto daquela em língua árabe, representada por cronistas como al-Tabari (839–923, Mazandaran, Bagdá), al-Biruni (973-1048, Corásmia), ou mesmo Ibn Khaldun (1332-1406,

Tunis, Cairo), quanto da corrente persa clássica representada por Ferdowsi (IX, Tus)³⁸ e Beyhaqi³⁹ (m.1077, Ghazna), na qual se verifica certa convergência do literário com o histórico. Ela contrasta igualmente com os escritos hindus, em que os gêneros literário, científico, histórico e religioso habitualmente se mesclam. Sua especificidade reside, sobretudo, em valorizar o testemunho ocular em detrimento da autoridade oral (um traço distintivo da metodologia islâmica) e em integrar consultas arqueológica e arquivística como forma de *verificação empírica da veracidade dos relatos*. Tal procedimento foi notado em Ferishta, cujas evidências documentais o próprio tradutor e historiador nativo, Meer Kheirat Ali Khan (autoria efetiva por detrás de John Briggs), também vai, por sua vez, a campo verificar.⁴⁰ Assim como no caso de Hormuzd Rassam, a colaboração desse tradutor-historiador no estudo da cultura material é um forte indício de que, além do suporte tradutório, o Orientalismo (como área) não se erigiu sem uma boa dose de empirismo e do senso arqueológico *nativos*.

Necessariamente interdisciplinar e intercultural, desafiadora do *modus operandi* historiográfico convencional centrado no texto, a Arqueologia se desenvolveu praticamente conexa ao Orientalismo em todas os seus interesses e momentos decisivos, mobilizando então noções temporais e espaciais culturais e originárias, não restringindo-se às técnicas do palimpsesto e da estratigrafia. É por tal traço que a historiografia persa-mongol, hoje bizarramente situada fora de qualquer interesse nacional,⁴¹ será considerada então de valor ímpar. Ademais, ela conduzia justamente à compreensão daquela região eurasiática que no XIX estava na mira do interesse britânico, o qual, longe de visar o império otomano e seus domínios árabes (já penetrados comercialmente), disputava os reinos da Ásia Central com a Rússia. Porém, ela não era a única que, em meio a tantos materiais

³⁸ Autor do clássico *Shah Nameh* (Livro dos Reis).

³⁹ Abu'l-Faql Muḥammad ibn Ḥuseyn Beyhaq. A *História de Beyhaq (Tarikh-i Bayhaqi)* foi usado como fonte por Clifford Edmund Bosworth em *The later Ghaznavids: splendour and decay of the dynasty in Afghanistan and Northern India 1040-1186*, publicada em Londres, em 1977.

⁴⁰ Detalho a colaboração de Meer Kheirat Ali Khan, que auxiliou o general John Briggs na tradução da obra de Ferishta, bem como a do literato iraniano Mizra Mohammad Qazvini com Granville Browne e diversos outros orientistas, em [Orientalismo e historicidade na tradução de obras sufis](#), 2021.

⁴¹ Tavakoli-Targui apelidou essa historiografia de *homeless*, por relatar acontecimentos ocorridos antes da formação dos estados modernos e não ter sido adotada por nenhum país em que o persa é idioma oficial, ou, no caso da nação indiana, por ser desprezada justamente por ter sido escrita na língua e na ótica dos antigos dominadores (2001, pp. 8-14).

linguisticamente diversificados⁴², levavam à uma forte dependência intelectual dos investigadores europeus com relação aos mulás, ulemás, panditas ou brâmanes, pois a tradução *não tinha como ser feita* sem a supervisão ou participação desses eruditos nativos.

Se tais traduções historiográficas (muitas delas de autoria raptada) foram *constituídas com base ou diretamente em perspectivas locais* e por eruditos nativos que não somente serviram de tradutores e guias-intérpretes, mas também de historiadores e arqueólogos, onde estaria a “distorção”, o “filtro” e o “simulacro” na representação do Outro? Como falar de assimetria histórica, quando a restauração do passado ocorre sob o escrutínio de especialistas *cultural e linguisticamente pertencentes*?

Como se vê, as rotas científicas, literárias e historiográficas que alimentaram o orientalismo em geral, e o inglês em particular, desde o estabelecimento até a reformulação da RAS como instituição central do saber, estão todas intrincadas em circuitos tradutórios. Muitas vezes o literário se mesclou ao historiográfico, e o historiográfico conduziu ao científico, sendo a historiografia persa, com todos os seus indícios intertextuais e inter-historiográficos, um exemplo de complexa dialética da alteridade/historicidade em investigação.

Bibliografia

- ARBERRY, A. J. (1943) *British Orientalists*. Glasgow/ London: William Collins of London Ltd.
- BHABHA, Homi K. (1994) *The Location of Culture*. London/USA/Canada: Routledge.
- CATALOGUE of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore. (1908) Prepared by the government of Bengal under the supervision of E. Denison Ross, Calcutá.
- CENTENARY Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923. (1923) Compiled and Edited by Frederick Eden Pargiter, London.

⁴² A sessão de Oriente Médio do British Museum se diversificaria em fins do XIX nas seguintes ramificações linguístico-culturais: assíria, aramaica, siríaca, karshuni, caldaica, hebraica, copta, etíope/abissínia, árabe, persa, turca, armênia, georgiana. A seção indiana, por si só, abarcava: hindi (sânscrito e prakriti), panjabi, hindustani, sindhi, pashtun e dialetos ligados às precedentes como mahrata, gujarati, bengali (conexo ao sânscrito indiano), oriya e assamesi, os mais antigos canarese, badaga, kurg, as dravidianas tamil e telugu, o birmanês, o pali e o ceilanês vernacular entre outros. (Esdaile, 1948).

- CHEYFITZ, Eric. (1997) *The poetics of imperialism: translation and colonization from the Tempest do Tarzan*. University of Pennsylvania Press.
- ESDAILE, Arundell. (1948) *The British Museum Library - a short history and survey*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- FAGAN, Brian. (2019) *Uma breve história da Arqueologia*. Tradução Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM.
- FRANKOPAN, Peter. (2019) *O coração do mundo. Uma nova história universal a partir da Rota da Seda. O encontro do Oriente com o Ocidente*. Tradução Luis Reyes Gil. São Paulo: Planeta.
- GOODY, Jack. (2019) *O roubo da história: como os ocidentais se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. São Paulo: Contexto.
- GUTAS, D. (1998) *Greek thought, arabic culture*. Londres/ Nova York: Routledge.
- HALLAQ, Wael B. (2018) *Restating Orientalism. A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press.
- HODGSON, Marshall. (1993) *Rethinking World History. Essays on Europe, Islam and World History*. UK: Cambridge University Press.
- IRWIN, Robert. (2006) *Dangerous Knowledge. Orientalism and its Discontents*. New York: The overlook Press.
- MASON, Colin. (2017) *Uma breve História da Ásia*. Rio de Janeiro: Editora vozes.
- MEDUPE, Rodney Thebe (2008). *Astronomy of Timbuktu*. UK : Cambridge University Press.
- MESCHONNIC, Henri. (2007) *Étique et politique du traduire*. Paris: Verdier.
- MONTEIRO, F. C. M. (2021) A Escola de Tradutores de Toledo: a oralidade da escrita. *Cadernos De Literatura Em Tradução*, v. 23, pp. 417-435.
- MONTGOMERY, S. (2000) *Science in translation: movements of knowledge through cultures and time*, Chicago, University of Chicago Press.
- NIRANJANA, Tejaswini. (1992) *Siting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial context*. Oxford/ Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1992.
- RAMEZANNIA, M. (2014) *Persian Print Culture in India, 1780-1880*. Thesis (Doctor in History), Jawaharlal Nehru University, New Delhi, India.
- RAWLINSON, George. (1898) *A memoir of major general sir Henry Creswicke Rawlinson*. With an introduction by field Marshal lord Roberts of Kandahar. London, New York, Bombaim: Longmans, Green and co.

- REGULATIONS for the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. (1827) Em *TRANSACTIONS of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. London/Paris: Parbury, Allen & Co./Dondey Dupret et son's.
- ROBINSON, F. (2007) Os impérios dos países centrais nos séculos XVI e XVII. In: *O mundo islâmico – o esplendor de uma fé*. Tradução Fabiana Camargo. Barcelona: Ediciones Folio.
- ROSENTHAL, F. (1992) *The classical heritage in Islam*. Londres/ Nova York: Routledge.
- SAID, Edward W. (2007) *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia das Letras.
- SALAMA-CARR, M. (1990) *La traduction à l'époque Abbasside*, Didier Érudition.
- SALAMA-CARR, M., AGIUS, D. (Ed.), & NETTON, I. (Eds.). (1997) *Translation as seen by Al-Jahiz and by Hunayn Ibn Ishaq - observer versus practitioner*. In *Across the Mediterranean Frontiers - Trade, Politics and Religion 650-1450* (pp. 385-393). Belgium: Brepols Publishers.
- SALIBA, George. (2007) *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. London/ Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- SIMMONDS, Stuart; DIGBY, Simon. (1979) "The Royal Asiatic Society; its history and treasures" In *Commemoration of the Sesquicentenary Year of the Foundation of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Leyden: E. J. Brill.
- TAVAKOLI-TARGUI, Mohamad. (2001) *Refashioning Iran. Orientalism, Occidentalism and Nationalist Historiography*. New York: Palgrave.
- TRANSACTIONS of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Volume 1. (1827) London/Paris: Parbury, Allen & Co.; Dondey Dupret et son's.
- TRANSACTIONS of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Volume 2. (1830) London: London/Paris: Parbury, Allen & Co./ Dondey Dupret et son's.
- TRANSACTIONS of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Volume 3. (1835) London/Paris/Leipzig: J. Murray, Parbury, Allen & Co./Theophile Barrois, fils/ Black, Young and Young.
- TRANSLITERATION Report. Reprinted from the Journal of the "Royal Asiatic Society, october, 1896"*. (1896) London: Royal Asiatic Society.
- TRIVEDI, Harish. (1995) *Colonial Transactions: English Literature and India*. Manchester: Manchester University Press.

YUNIS, L. (2021) Orientalismo e historicidade na tradução de obras sufis, *EXILIUM Revista de Estudos da Contemporaneidade*, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 13–46, 2021.

A mulher a Oriente e a Guerra do Pacífico. Uma leitura da figura feminina na literatura de Macau e de Timor

Pedro d'Alte⁴³

Resumo: Enfocando as produções romanescas de Luís Cardoso e de Rodrigo Leal de Carvalho, o presente artigo coloca em diálogo a literatura de Macau e de Timor. O intuito é o de explicitar e de contextualizar a representação que ambos os autores fazem da figura feminina em ambientes bélicos semelhantes – espacial e temporalmente -, como é o caso da *Guerra do Pacífico*. O exercício é particularmente relevante porque contribui (i) para construção de conhecimento sobre regiões e literaturas em português; (ii) para o estudo de autores algo periféricos no panorama académico e (iii) para a explicitação de imagotipos femininos localizados histórica, social e culturalmente.

Palavras-Chave: Literatura de Timor; Literatura de Macau; Figura feminina; Guerra do Pacífico.

WOMEN IN THE ORIENT AND THE PACIFIC WAR. ANALYSING THE FEMALE PORTRAIT IN MACAU'S AND EAST TIMOR'S LITERATURE

Abstract: Focusing on the novelistic productions of Luís Cardoso and Rodrigo Leal de Carvalho, this article brings together the literature of Macau and Timor. The aim is to make explicit and to contextualise the representation that both authors make of the female figure in similar warlike environments - spatially and temporally -, as is the case of the War in the Pacific. The exercise is particularly relevant because it contributes (i) to the construction of knowledge about regions and literature in Portuguese; (ii) for the study of somewhat peripheral authors in the academic panorama and (iii) for the explanation of historically, socially and culturally located female imagotypes.

Keywords: East Timor's literature; Macau's literature; Female character; Pacific War.

Introdução

⁴³ Doutor em Estudos da Criança, na Universidade do Minho. Investigador no CIEC, Universidade do Minho. Colabora, atualmente, com a Universidade Politécnica de Macau. email: pedrogabrielreis@gmail.com ORCID: 0000-0001-7264-9106.

Na literatura em português a Oriente existem obras relevantes na representação do *modus vivendi* das populações autóctones, mas que permanecem algo desconhecidas do público leitor de diferentes latitudes. Variadas obras exibem características comuns que permitem aceder a um *corpus* documental com incontestável valor histórico e no qual se encenam os ambientes sociais e políticos – especialmente, os de finais do século XIX em diante. A presente análise usufrui deste sortilégio e debruça-se sobre uma franja histórico-social que é encenada neste panorama literário: as figurações femininas, sobretudo, nos tempos que gravitam ao redor da *Guerra do Pacífico* (1941-1945).

O parágrafo anterior abriga, implicitamente, parte da fundamentação relacionada com a escolha do acervo romanesco a analisar: o cronotopo literário (Bakhtin, 1986). Com efeito, porque infixados numa baliza temporal beirada do evento bélico, conceder-se-á atenção aos romances *Requiem para o navegador solitário* (2007) e *O plantador de abóboras* (2020), de Luís Cardoso, e *Requiem por Irina Ostroloff* (1993) e *A mãe* (2001), de Rodrigo Leal de Carvalho. Ao critério destacado, outros se juntam: a igualdade na quantidade de obras, de cada autor, levadas a análise; uma inegável qualidade estética e literária – reconhecida pela academia (d’Alte, 2022; Gago, 2018; Pereira, 2015; Ramón, 2014; Ramos, 2018); e, também, uma assinalável relevância investigativa. Relembre-se que, apesar da qualidade literária, tanto os autores elencados como os tópicos de análise (representação feminina a Oriente e fenómeno bélico) permanecem periféricos no panorama literário atual, especialmente se lidos de forma articulada, relacionando-se entre si.

A par destas evidências, uma análise transversal pelas particularidades técnico-compositivas e temáticas dos autores permite aferir que os seus relatos albergam características partilhadas: a mescla de elementos ficcionais com factuais; a diluição das fronteiras entre a disciplina da Literatura e da História; uma certa predileção pelo tratamento de temas históricos e sociais; um modo de contar que permite, ao narrador, adquirir contornos etnográficos e constituir a narrativa como fonte documental que é representativa dos imagotipos masculinos e femininos da época; a transposição clara da experiência biográfica para a narrativa; e, também, a inflexão da diegese no século XX.

Importa, por último, destacar um aspeto preponderante: a atenção que dedicam ao universo feminino, seja pela escrita a partir de uma voz feminina seja pela inclusão de várias mulheres e do seu ponto de vista na trama. Tal particularidade é central e permite a leitura dos imagotipos femininos na

época destacada, aspeto ao qual se dará completa atenção nos pontos seguintes.

Sumariando, o *corpus* literário escolhido torna oportuna a intenção do presente trabalho que radica, por um lado, na intenção de averiguar a evolução pessoal da mulher, as dinâmicas e os jogos de força que as personagens femininas experienciam nos períodos exigentes de guerra e de conflito. Por outro, pretende-se contribuir para a construção de conhecimento sobre estas literaturas, contextualizando tais vivências como parte integrante da experiência lusófona (Venâncio, 2008).

Sobre os autores

O romancista timorense Luís Cardoso de Noronha nasce em Cailaco, no interior de Timor-Leste. O turbilhão político decorrente da Revolução de Abril de 1974 favorece a saída de Cardoso para Portugal. Em terras lusas, pelo usufruto de uma bolsa de estudo, o timorense prossegue a sua formação académica e licencia-se em Silvicultura pelo Instituto Superior de Agronomia de Lisboa onde seria colega do escritor Eduardo Agualusa.

É também em Portugal que inicia a carreira literária com a publicação de *Crónica de uma travessia – a época do ai-dik funam* (1997). A este título, sucedem-se outros: *Olhos de coruja, olhos de gato bravo* (2001); *A última morte do coronel Santiago* (2003) e *Requiem para o navegador solitário* (2007). Após um breve período sem editar novos livros surge, em 2013 e pela Sextante Editora, *O ano em que Pigafetta completou a circum-navegação*. Quatro anos mais tarde, o público leitor recebeu, pela ação da mesma editora, *Para onde vão os gatos quando morrem?* (2017). Em novembro de 2020, pela chancela da Abysmo, chega a obra *O plantador de abóboras* (2020).

Rodrigo Leal de Carvalho, nascido na Praia da Vitória, Açores, Portugal, a 20 de novembro de 1932, licenciou-se em Direito pela Universidade de Lisboa. Ingressa, posteriormente, na Magistratura. Chega a Macau em 1959, como Delegado do Ministério Público. Mais tarde, é apontado Procurador da República e Presidente do Tribunal de Contas. Em Macau reside, com curtas interrupções, até 1999 – data na qual Macau é devolvida à administração chinesa. É também na “boa porta”, nome que designa Macau, que desponta como escritor, sobretudo como romancista.

O seu primeiro título, *Requiem por Irina Ostrakoff* (1993) foi publicado em 1993, pela editora Livros do Oriente. No ano seguinte, a obra é agraciada com o Prémio IPOR, em 1994. Neste mesmo ano, é editado *Construtores do*

Império (1994). *A IV Cruzada* (1996) e *Ao serviço de sua Majestade* (1996) partilham o mesmo ano de edição. Mais recentemente, o público leitor pôde receber *O Senhor Conde e suas três mulheres* (1999), *A mãe* (2000), *O romance de Yolanda* (2005) e *As rosas brancas de Surrey* (2007).

Representações da mulher na literatura de Cardoso e Rodrigo Leal de Carvalho

Contrariamente aos restantes romances em análise, *Requiem para o Navegador Solitário* apresenta, na edição portuguesa, um arranjo gráfico particularmente feliz pela antecipação de conteúdo que permite logo a partir da sua capa. Em contacto com a iconografia presente, o leitor pode observar um círculo vermelho, inserido em capa branca e, na sua circunferência, uma embarcação. Em d'Alte (2019), é partilhado que, simbolicamente, a capa evoca a bandeira japonesa e a viagem de Alain Gerbault, afamado por ser um navegador solitário que aportou a Díli⁴⁴ e onde viria a falecer, em dezembro de 1941.

A trama recupera, com efeito, os episódios bélicos entre os dois países: Japão e Timor. Volvidas as primeiras páginas, o leitor encontrará a referência à estratégia de compra de terrenos por parte de japoneses (Cardoso, 2007, p. 14). O apontamento imbrica-se com o discurso historiográfico: “em meados dos anos 1930, a ilha é visitada por nipônicos alegadamente técnicos ao serviço das explorações agrícolas da Sociedade Pátria e Trabalho, mas que revelaram ser, quando da invasão de 1942, oficiais do exército japonês” (Bretes, 1989, p. 20).

No que diz respeito à figura central da obra, o *incipit* exhibe Catarina, uma adolescente de dezassete anos, miscigenada: a “gata de jade”. A jovem

⁴⁴ Os livros partilham parte do título: “Requiem” – uma composição fúnebre. Porém, se no caso de Carvalho o título se imbrica com a vida da personagem central, no que diz respeito a Cardoso, trata-se de uma falsa partida, pois Gerbault não é a personagem principal do romance. É, no entanto, referido ao longo da obra e é-lhe atribuída uma carga simbólica e exótica. É um navegador que aporta em Timor, sozinho, doente e poético, defraudando as gentes da terra que esperavam uma força militar combativa, vinda do mar. Sobre Gerbault, Durand escreve: “Alain Gerbault ne paraissait pas vraiment destiné à devenir un aventurier solitaire des mers du Sud. Fils de bonne famille d’industriels alternant rallyes automobiles et tournois de tennis, il avait vécu un profond traumatisme lors de la Première Guerre mondiale. Enrôlé dans l’aviation naissante, il s’était fait remarquer pour ses grandes qualités de pilote” (Durand, 2006, p. 308). Contudo, torna-se um aventureiro que rumo até Oriente e que escreveria: “à Koepwang, capitale de Timor, l’île malaise, toute la fascination de l’Orient me séduit” (Gerbault, 1991, s.p.)

é filha de pai chinês e mãe indonésia (nativa). Fora criada para fazer alguém feliz. Sabia línguas estrangeiras, lia os clássicos, tocava piano e admirava Debussy. Atributos esplêndidos que uniam o melhor de dois mundos: o Ocidental e o Oriental (Cardoso, 2007, p. 12). Este cenário que prevê que a mulher seja educada para satisfazer um marido confirma-se quando a chinesa é incluída numa transação, pelo pai, como se, efetivamente, se tratasse de mera mercadoria. O negócio é firmado entre o comerciante chinês e o futuro noivo: Alberto Sacramento Monteiro e que reside em Díli. Em virtude do casamento, a chinesa trocará a cidade indonésia pela residência em Timor. O mais recente romance de Cardoso, *O plantador de abóboras* (2020), apresenta uma narradora destituída de nome próprio. A personagem surge, em Timor, numa situação de eterna espera, com um discurso marcadamente disfórico no qual o leitor fica com a sensação de que algo ou alguém de extrema importância lhe falhou ou faltou. De vestido de noiva branco e ensanguentado, a mulher aguarda pelo “plantador de abóboras” que lhe restituirá a paz porque lhe permitirá o confronto, o questionamento e a eventual resposta. Sincronicamente, a mesma voz propõe-se a lembrar, a revisitar o seu “labirinto da memória”, rememorando toda a história de Timor que se entrecruza com a sua própria vida biológica (d’Alte, 2022).

Em termos de construção narrativa, *A mãe* e *Requiem por Irina Ostrakoff* apresentam-se bastante semelhantes. O *incipit*, a moldura inicial, é o ponto de chegada de toda a narrativa. Os restantes capítulos configuram-se como o desvelo da trama e explicam como a história se desencadeia até ao momento revelado no primeiro capítulo – em jeito de retorno e de analepse narrativa⁴⁵.

As personagens, que absorvem grande parte da atenção do narrador, vivem na Rússia czarista que sofrerá profundas alterações na primeira metade do século XX. Porém, as mulheres pertencem a estratos sociais distintos. Irina Ostrakoff descende da mais fina nata russa. A sua educação, de feição elitista, integrava a aprendizagem de línguas – havendo claro destaque para o francês, estudado com recurso a uma preceptora contratada, igualmente francesa –, e o desenvolvimento musical:

⁴⁵ Pereira (2015) confere maior destaque a este aspecto da construção narrativa: “Construído em analepse circular, com o primeiro e o último capítulos a focarem, com variação de perspectiva e de focagem, o mesmo acontecimento (morte súbita de Irina), tal como de certo modo o segundo capítulo e o “Epílogo com epitáfio” (arrolamento judicial do espólio de Irina e procedimento cínico e voraz de viúvo Igor), o romance prima pela criação de expectativa” (Pereira, 2015, p. 308).

Irina fazia progressos no canto e no piano, matérias que estudava por gosto. Mas, em vez das intermináveis escalas e das monótonas *lieds* que maestro Feodor lhe fizera gorjear, cantava agora, num soprano ainda mal definido, mas não desagradável, os *couples* das operetas de Léhar e *Offenbach* que *Mademoiselle* trouxera de arais, contrabandeados na sua bagagem cultural (Carvalho, 1993, p. 95).

No plano familiar, as uniões matrimoniais eram estudadas e aprovadas se benéficas. No caso de Irina, Igor foi avaliado e sopesado, equacionando-se a sua elegibilidade para marido:

A pessoa do oficial do czar, o seu passado, o presente e o futuro foram devidamente considerados. Os oficiais do exército imperial gozavam de grande prestígio social. Provindos de boas famílias, aliavam ao nome, se nem sempre a fortuna (dada a infeliz pendência de alguns dos nomes das grandes famílias para a dissipação), pelo menos a perspectiva de um futuro brilhante nas não muito exigentes carreiras militar ou política (Carvalho, 1993, pp. 110-111).

Diametralmente oposta, no que tange às condições sociais, surge Natasha Korbachenko. A russa foi criada pelo pai, viúvo, ex-sargento do exército imperial russo. Após a sua aposentação militar, o pai de Natasha torna-se taberneiro numa aldeia fronteiriça com a Manchúria, denominada Nikolskoye⁴⁶. O território em apreço, palco de inúmeros conflitos, aguçou a destreza e a rudeza da personagem que, desde cedo, se habituou a alterar com ciganos contrabandistas – muito à imagem do que o seu pai fazia⁴⁷. Efetivamente,

por imposição das circunstâncias e apoiada em manifesta herança genética, fora forçada e habituara-se desde muito cedo a tomar decisões e assumir responsabilidades; quando o pai saía à caça do antílope ou da lebre, Natasha ficava à frente do estabelecimento e não obstante a juventude, ninguém a levava ao engano e, ao avaliar a mercadoria sonogada aos direitos aduaneiros, não se coibia de discutir o preço e as condições de pagamento. E quando vendia, não fiava. Criada desta forma num ambiente de cariz quase militar, achava-se à vontade na sociedade masculina e rude da taberna e não a intimidava a familiaridade grosseira da clientela (Carvalho, 2001, p. 24).

⁴⁶ Atualmente designada por "Ussuriysk".

⁴⁷ Em relação à personagem, pode ler-se: "O velho militar, manco de uma perna mas forte de corpo e lúcido de espírito, instalou um pequeno comércio de secos e molhados em Nikolskoye, uma aldeola na margem direita do Amur, onde os ciganos contrabandistas se abasteciam de peles e vodka e regressavam com sedas, tapeçarias e artigos de luxo oriundos das grandes cidades do Sul" (Carvalho, 2001, p. 24).

As quatro personagens introduzidas, apesar das suas dissemelhanças, da sua aparente distância ou de qualquer possibilidade de relação entre todas, irão ver as suas vidas alteradas e modeladas por um fenómeno bélico comum, de força e de escala mundiais. De facto, o impacto da Guerra do Pacífico interliga dois espaços de influência portuguesa, Macau e Timor, e as gentes que o habitam.

Em todo o caso, historicamente, é de relembrar a diferença que diz respeito à presença do Japão nas duas áreas administradas por Portugal. A coletânea de ensaios *Wartime Macau – under the Japanese Shadow*, organizada por Geoffrey Gunn, possui um título que é representativo do que se pretende salientar. Macau sofreu indiretamente a “sombra” da força japonesa, porém, Timor seria, dramaticamente, invadido em 1942. Como o próprio Gunn sistematiza,

Intrigou muitos o facto de que, ao contrário de Hong Kong, o território administrado por Portugal, Macau, evitou a ocupação direta pelos japoneses durante a guerra, embora tenha sido envolvido no turbilhão do conflito global mais amplo. Neste sentido, a experiência de Macau diferiu da da sua colónia irmã do Sudeste Asiático, Timor, que foi invadida e ocupada pelo Japão. No entanto, o estatuto de Macau durante a guerra também refletiu a neutralidade declarada de Portugal ao lado dos principais beligerantes da Segunda Guerra Mundial" (Gunn, 2016, p. 1). Tradução livre do autor.

Apesar da diferença do *animus bellandi* nipônico em relação às duas regiões, no que diz respeito ao exercício interpretativo literário, continua a importar ler a maneira como a situação é experienciada pela mulher nos dois espaços ultramarinos. É, pois, a este fenómeno que se dará maior atenção no ponto seguinte.

Mulheres em guerra

Para se casar com o capitão de porto de Díli, Catarina chega à capital de Timor-Leste na década que antecede o conflito com o Japão. A chegada é acompanhada por uma frase-refrão que é repetida, *ad nauseam*, e que se configura como um mau presságio, contrariando um expectável clima de felicidade matrimonial: “nunca devia ter vindo” (Cardoso, 2007, p. 11). De facto, quando em Timor, a jovem, que beirava os dezoito anos, relata a sua noite de núpcias de forma disfórica e bestializando o homem, seu marido:

atirou-se para cima de mim como um lobo-marinho. E, num ritmo frenético e ofegante penetrou nas minhas entranhas até dar o seu grito final, um berro, um uivo, um latido, e desfazendo-se em gotas de suor que empastavam na minha pele. Consumado o acto retirou-se para o lado. Tudo foi feito num ápice. Como quando um galo se põe em cima de uma galinha. Sem um gesto de carinho. Apenas fúria, como se tivesse de fazer aquilo para se vingar de alguém (Cardoso, 2007, p. 35).

A natureza do episódio e a própria relação conjugal, assim como o ambiente bélico, operam grandes mudanças em Catarina e nas relações futuras que ela estabelecerá com os homens. Imediatamente após o término desta primeira relação. Catarina fica sozinha, isolada à frente dos negócios da Fazenda. O episódio configura-se como imagem de um aspecto transversal ao drama da mulher em Timor: a ausência da figura de proa da família. Destituída de marido, da face e centro de poder, Catarina revela-se consciente da sua posição e do hiato de poder entre homem e mulher. Para a chinesa, é imperativo tentar alcançar um equilíbrio de forças. O pensamento é passível de ser inferido na frase: “fiz-lhe saber que não tolerava qualquer falta de respeito pelo facto de eu ser mulher e indefesa” (Cardoso, 2007, p. 55).

A “gata de jade” irá tentar mover-se no cenário político emergente na ilha do sol nascente. Um belo exemplo do jogo de bastidores pode ser lido no jantar que Catarina organiza para o segundo capitão de porto e, mais especificamente, na conversa que ambos encetam. Quando a sós, o militar assume as rédeas da conversa e dá-lhe um cariz económico e político, recomendando à cicerone que reconsidere a sua posição. Ou seja, sugere-lhe que a jovem aceite a proposta dos japoneses e troque a cultura do café da sua fazenda pela do algodão, mais propícia aos nipónicos (Cardoso, 2007, p. 88). O desenrolar da conversa torna evidente que tal escolha nada tem que ver com a propensão do solo timorense para gerar café ou algodão, mas antes com a necessidade de “escolher o lado certo” e aliar-se àqueles que serão os donos do mundo: Alemanha e Japão (Cardoso, 2007, p. 89). A sugestão oculta uma traição simbólica, na medida em que o cultivo do café era rentável aos portugueses e às comunidades locais timorenses. Metaforicamente, a proposta de troca de uma cultura por outra insinua uma alternância no poder entre portugueses e japoneses.

O ardil de Catarina, no estabelecimento de relações é amplo e variado, não se circunscrevendo à esfera de domínio portuguesa. Sincronicamente, a jovem mulher estabelece laços com facções nativas. Desde logo, na procura por Malisera, sublevado timorense, e na aceitação da sua proteção: “mostrou-me os esconderijos dos sublevados e o buraco onde se despediu da sua mãe,

estendida numa laje de pedra, sacrificada para não ser apanhada viva. Antes de me devolver à procedência, fez-me a oferta de dois *tais*. Com um cobriu-se a ele próprio pela cintura e pediu-me que fizesse o mesmo com o outro” (Cardoso, 2007, p. 68)⁴⁸.

Por vezes, o gesto exhibe contornos sexuais e requer rituais cíclicos de concubinato. A aceitação deste procedimento permite que Catarina logre proteção e algum dinheiro. A jovem relata, sarcasticamente, o processo que os capitães de porto adotaram para com ela:

Primeiro oferecia-se um gato, depois perfumes, pedia-se licença para entrar pela casa adentro. Sentava-se no sofá, aceitava um café, também uma bolacha de água e sal. Olhava-se para as paredes, para o tecto e depois, como quem não quer a coisa, fazia-se uma vistoria aos compartimentos, ao quarto onde se dormia, também à cama, ao colchão. Enfiava-se pelos lençóis adentro, pedia mais uma almofada, uma fronha, antes de ocupar a cama toda, a casa inteira. Depois, pedia para lhe fazer a barba, aparar a unha, deixava lá esquecido um lenço onde embrulhara umas patacas. No fim ia-se embora, nunca dizia quando voltava. A surpresa era a alma da parceria (Cardoso, 2007, p. 134).

Também os oficiais japoneses se inscrevem no raio de ação desta figura feminina, por motivos variados: “Quem se aproximou de mim foi um jovem oficial. Era alto, magro e muito elegante. Apresentou-se como sendo o capitão Moriama. Falava muito bem francês, também malaio. Tinha vivido uma temporada em Paris. Estudara na Sorbonne e frequentara Montmartre. Convidou-me a tomar chá na sua companhia” (Cardoso, 2007, p. 205). Mais adiante, uma parte do teor da relação começa a ser revelada: “Moriama acompanhou-me de regresso à ponte-cais. Uma gentileza que não me passou despercebida. Tornava público que eu era a sua protegida. A sua mulher de consolo. Cada um consolava-se com a primeira que encontrasse à frente. Filhas de comerciantes chineses, nativas trazidas das montanhas e algumas que tinham ido buscar ao estrangeiro” (Cardoso, 2007, p. 210). A imagem torna-se mais completa quando se explica a outra intencionalidade do oficial japonês: a de Catarina se tornar os seus olhos em Timor (Cardoso, 2007, p. 208). A chinesa é altamente valorizada, pois Catarina move-se entre

⁴⁸ Aos olhos da cultura timorense o *tais* surge como entidade de ligação, uma oferenda interpretada como um gesto simbólico de união entre doador e beneficiário, consumado de forma a ligá-los (Barrkman, n.d.).

diferentes círculos de poder e tem acesso a diversas informações. Porventura, a mais pertinente tem que ver com o acesso a Malisera:

Onde está Malisera?

Não tinham perdido o interesse pelo foragido de Manumera, mesmo depois daquelas tentativas fachadas para me incentivar a cultivar algodão na Fazenda Sacromonte. Sabia que Malisera interessava aos japoneses para organizar as hostes nacionalistas timorenses, com o intuito de fazer uma frente comum contra os ocidentais, fossem eles os neutrais portugueses ou as forças aliadas coadjuvadas pelos *boys* nativos (Cardoso, 2007, p. 206).

As dinâmicas estabelecidas por Catarina são tipificadas pela sociedade. Apesar de Catarina recusar aceitar ter sido *nona* de homem algum, as relações valer-lhe-iam o epíteto. Relativamente à infidelidade, os homens passam relativamente incólumes mas as mulheres são rotuladas. Catarina passa a ser a *nona*, que em língua malaia significa senhora. Uma forma muito peculiar de dar o dito por não dito. Embora toda a gente soubesse qual a conotação exacta. Era a mulher que ficava no cais a abanar o leque à espera do seguinte” (Cardoso, 2007, p. 46). Teresa Cunha destaca precisamente a diferença entre géneros no saldo de conflitos:

Após o conflito bélico, as mulheres, que foram combatentes, as que foram violadas ou escravas sexuais, as que tiveram filhas e filhos do inimigo e as que ficaram viúvas, são dificilmente reconhecidas e inseridas na sociedade que emerge. As categorias válidas para o quadro patriarcal dominante são as de virgem, esposa, filha e mãe; estas outras condições sociais, decorrentes da guerra, fazem as mulheres encararem outros ostracismos e um acesso diminuído aos recursos por criação de novas invisibilidades (Cunha, 2006, p. 49).

A par de “*nona*”, a sociedade timorense possui outro termo pejorativo: *bombela*. O mesmo permite aferir que o povo cria uma categoria para as amantes dos oficiais japoneses. O estigma por ter sido *bombela* é penoso, e pode ser lido, por exemplo, numa outra figura cardosiana, Isadora, que surge no romance *O ano em que Pigafetta completou a circum-navegação*: “Ter sido conotada como a mulher de conforto de um oficial japonês durante a ocupação era um constrangimento muito grande para o resto da sua vida” (Cardoso, 2013, p. 38).

A própria Isadora, numa baliza temporal posterior, quando da invasão indonésia, sofreria com a ausência do marido. Ambas as personagens padecem do desmoronamento familiar criado pela ausência masculina em tempo de guerra. Cunha escreve: “a família, fundada sob a autoridade e a proteção do “pai”, deixa de estar constituída “normalmente”. É na ausência dos

“homens-macho” da casa que outros “homens-macho” se permitem entrar, agredir e abusar das mulheres e reduzir a restante família a um alvo ou troféu de guerra” (Cunha, 2006, p. 49).

Com o adensar da guerra, Catarina ver-se-ia mais propensa a ajustes de contas que grassavam por todo o território: “deram o alarme. A minha casa estava em chamas. Alguém lhe pusera fogo na minha ausência. (...) Estava tudo em cinzas. Fiquei apenas com a roupa que trazia no corpo” (Cardoso, 2007, p. 200). Isolada, acabaria a viver no veleiro do falecido Alain Gerbault, atracado no porto de Díli, e com moderada proteção do oficial japonês. Ali permanece até a rendição final japonesa.

A leitura do romance *O plantador de abóboras* permite encontrar uma narradora inominada. A particularidade é, segundo d’Alte (2022), reveladora do seguinte: “ao destituir a personagem de uma referência onomástica, permite-se a interpretação de que a instância narradora é o próprio país, tantas vezes negado de identidade, silenciado, sem um governo timorense autóctone. O solilóquio é, neste sentido, a revisão crítica do passado e a denúncia de séculos de usurpação” (d’Alte, 2022, p. 102). Ana Margarida Ramos também partilha da opinião de que o território se pode consubstanciar tema e personagem:

a partilhar o protagonismo (...) está o próprio território timorense. Complexo e contraditório, personificando várias tensões internas e sofrendo consequências de pressões externas, Timor parece uma embarcação oscilando ao sabor das marés, ora perseguindo os habitantes nativos, ora se revoltando sucessivamente contra as vagas de ocupadores. Recriado ficcionalmente como uma espécie de território à deriva, Timor parece determinado numa demanda difícil pela sua afirmação (Ramos 2012, p. 154).

A instância narradora exhibe, assim, uma dimensão coletiva que torna visível todo o drama feminino ao longo das sucessivas invasões sofridas por Timor. Relativamente ao assunto em análise, a *Guerra do Pacífico*, a personagem, ao caracterizar uma figura de poder que se aproxima do seu lar, logra situar a narrativa temporalmente:

Tinha objetivos claros e definidos e sabia como fazer para os realizar. Apesar de se encontrar com idade avançada, movimentava-se com facilidade. Vestia-se com rigor, fato branco de algodão e usava um chapéu colonial também branco que lhe ensombrava os olhos oblíquos. Cheirava bem. Cheirava a perfume de rosas. Tia Benedita dizia que cheirava a mulher oferecida. Coube-lhe vigiar os agrónomos japoneses que se encontravam na ilha com a missão de vigiarem os ocidentais. O

que diziam fazer era a cobertura ou resguardo para ações de espionagem. Havia uma guerra prestes a eclodir, no entanto, em Manu-mutin reinava a paz dos inocentes (Cardoso, 2020, p. 101).

O recorte em apreço tem que ver com a estratégia militar de reconhecimento. Neste caso, os japoneses inteiravam-se do cumprimento do princípio de neutralidade por parte de Portugal. No entanto, a Austrália com o receio de que Timor pudesse servir de base para um futuro ataque nipônico ao país, colocou militares em solo timorense⁴⁹. Tal constituiu uma violação da neutralidade pretendida e, segundo o Japão, fundamentava a invasão de Timor:

Banzai!

Finalmente apareceram os japoneses. Não foi um desejo do meu pai nem de outro timorense que tivesse bom senso. Mas era o que estava a acontecer em toda a ilha. Movimentam-se como formigas. Pequenas e laboriosas. Nunca paravam no mesmo sítio. Perguntaram sobre os soldados aliados que haviam entrado no território antes deles. Muitos fugiram para as montanhas quando os viram entrar na cidade de Díli. Andavam ao gato e ao rato num jogo de esconde-esconde (Cardoso, 2020, pp. 106-107).

Timor foi o único território de administração portuguesa a ser invadido. O ataque japonês revelou uma crueldade sem precedentes. Pike (2015) não deixa passar incólume o facto de algumas cidades visadas não possuírem um exército treinado ou qualquer sistema de defesa de relevo, tratando-se, em verdade, de um ataque militar a populações civis - o que se consubstancia crime de guerra:

o Exército Imperial Japonês e as Forças Aéreas da Marinha atacaram as populações civis das principais cidades como Xangai, Soochow, Nanquim, Hsuehchow, Chongqing e Changsha na China, bem como Manila (Filipinas), Myitkyina (Birmânia) e Díli (Timor). A maioria dessas cidades estava completamente indefesa. Na incapacidade de manufatura dessas cidades, pode-se presumir que os ataques aéreos japoneses visavam perturbar a vida civil e aterrorizar. Deve-se notar que essas cidades, ao contrário do Japão, não continham uma infraestrutura

⁴⁹ Gin (2004) escreve: "A localização estratégica de Timor, literalmente às portas da Austrália, presenciou o desembarque de tropas australianas em Díli, no Timor-Leste, em meados de dezembro de 1941, apesar da declaração de neutralidade de Portugal na guerra na Europa e na região da Ásia-Pacífico. Apesar da dura resistência que ofereceram aos invasores japoneses, os australianos acabaram sendo evacuados no início de 1943. Tal como aconteceu com outros lugares do Sudeste Asiático, a privação até à quase inanição engolfou os até então empobrecidos habitantes de Timor-Leste durante os anos de guerra." (Gin, 2004, p. 74).

industrial espalhada entre as suas habitações urbanas e geralmente não eram protegidas por canhões antiaéreos ou aviões de combate. Mesmo na época, esses ataques à bomba do Japão eram possivelmente crimes de guerra, inclusive conforme a limitada definição das já existentes Convenções de Genebra e de Haia (Pike, 2015, p. 1281).

Apesar da extrema assimetria bélica, Timor pôde assistir à emergência de forças de guerrilha que se opunham ao domínio nipônico. Em oposição, os japoneses sedimentaram redes de informadores e colaboracionistas. No romance de Cardoso, em linha com o exposto, lê-se o episódio traumático ocorrido na família da narradora:

[o meu pai] disse-lhes que [acolheu os holandeses], mas que se foram embora. Um alívio. Notou que o feitor sorriu concordando com as suas palavras. Talvez fosse essa a instrução que havia recebido. Colaborar para melhor informar. Ao invés do que o meu pai esperaria que ele pudesse fazer, foi longe demais. Passou a integrar a Coluna Negra, a milícia organizada pelo exército japonês. Instauraram a sede em Manu-mutin e foram um terror em todas as partes do território. Denunciou o meu pai aos japoneses que ele tinha o negócio de café com o chinês que estava ao serviço dos ingleses e dos seus aliados. Meu pai foi imediatamente detido e feito prisioneiro. Borromeu passou a ser o administrador da fazenda. Fazia de tudo para agradar aos desconfiados japoneses (Cardoso, 2020, p. 107).

O discurso historiográfico de Pike debruça-se sobre os tópicos destacados nos recortes anteriores e, ainda, sumaria a contenda, denunciando o saldo humano do conflito:

Timor provou ser o osso duro de roer para as forças de Kawaguchi, pois as forças de guerrilha lideradas por um contingente de australianos continuaram a assediá-los pelo resto do ano até agosto, quando a 48ª Divisão japonesa, comandada pelo tenente-general Yuitsu Tsuchihashi lançou uma contra-ofensiva. Depois de novembro, em uma estratégia clássica de “terra queimada”, as forças japonesas realizaram uma destruição brutal e sistemática de estoques de alimentos e aldeias nas áreas controladas pelos Aliados. O estreitamento da rede forçou a maioria das forças aliadas remanescentes a escapar em pick-ups noturnas de submarinos americanos de dezembro a fevereiro de 1943. A campanha timorense custou a vida de 450 soldados aliados contra cerca de 2.000 japoneses. Como sempre na guerra, foi a população civil que sofreu mais - estima-se que cerca de 70.000 civis timorenses e portugueses morreram durante a campanha japonesa.

Este quadro da denúncia e de revisitação das provações humanas é completado pela narradora que oferece uma visão mais pessoal ao alertar para um outro aspeto, a invisibilidade do sofrimento feminino: “Tia Benedita

foi uma das vítimas dos soldados japoneses durante a ocupação. As mulheres foram sempre as principais vítimas dos homens durante as guerras” (Cardoso, 2020, pp. 112-113). Este apontamento interliga-se com a visão tradicional de justiça de um dos mais influentes grupos etnolinguísticos de Timor: o Mambai⁵⁰. Segundo Traube (2007), a crença nativa admite que deve existir um sistema que recompense os defensores pátrios e puna os que atuam de modo disruptivo. A ausência destas coordenadas é nefasta para o timorense que sofre. O que está em jogo é

uma visão mais ampla de justiça redistributiva que muitos Mambai articularam. A fórmula é simples: aqueles que perseguiram seus próprios interesses egoístas e prosperaram sob a ocupação deveriam pagar, enquanto aqueles que sofreram e se sacrificaram pela independência deveriam ser recompensados. (...) [Há] uma apreensão crescente, no entanto, de que exatamente o contrário estava acontecendo nos primeiros dias da nacionalidade. Em vez de recompensar seus compradores, conforme muitas pessoas observaram, a nação parecia favorecer aqueles que eram hostis ou indiferentes a ela, como ex-colaboradores e retornados de diásporas (Traube, 2007, p. 21).

Sincronicamente, neste quadro, a narradora partilha da feição ideológica mambai ao tentar fazer valer um ideal de justiça e que passa por dar a conhecer o sofrimento das mulheres ao longo da história de Timor. Com efeito, ao percorrer a história-nação, de maneira polifónica, fragmentada e em aparente delírio, a personagem vai honrando as histórias femininas que ficaram por contar, por se saber.

Leitura d'A mãe e de *Requiem por Irina Ostrokoff*

A vida de Natasha Korbachenko é sucessivamente abalada por múltiplos conflitos que forçam a personagem a migrar para outros lugares e lhe moldam o carácter. Para além da situação inicial já apresentada, é particularmente relevante conhecer o relato da derradeira fuga do solo russo em direção à Manchúria, após a sua taberna ter sido incendiada. Neste

⁵⁰ O pai de Luís Cardoso pertence a este grupo etnolinguístico. O GERTIL (2002, pp. 42-43) aponta o Mambai como o dialeto timorense mais falado em 1961. Nas montanhas, é o mambai a língua que se afirma como dialeto principal. A língua mambai é utilizada por grupos étnicos variados e, se sintetizada a sua presença num mapa, corresponderia a uma faixa central que vai desde a zona montanhosa das costas de Díli até à área de Same, no Sul. No presente milénio, o tétum é a língua com maior expressão em Timor-Leste sendo aquela que é usada como língua franca no território.

percurso, a menina Natasha é violada por um oficial russo que fugia com ela à revolução. Indignada, vinga-se com a amputação, a tiro, do aparelho genital do homem com recurso à antiga arma de fogo do falecido pai. O episódio encerra os dois primeiros capítulos que caracterizam a jovem russa como alguém de sentido prático, com rigidez de carácter e impelida para a ação.

Posteriormente, rodopiando pelo espaço oriental, Natasha chega a Xangai. Aqui, a russa contacta com uma cidade que exhibe um hiato irreal entre um mundo que se prepara para a guerra e as ruas chinesas, cosmopolitas, de requinte e de glamour:

Sentiu-se atordoada pela torrente de pessoas da Nanking Road, as viaturas desordenadas amedrontaram-na, as enormes monstros dos grandes estabelecimentos comerciais maravilharam-na, os imponentes edifícios imperiais do Bund amesquinham-na, e espantaram-na as esguias chinesas apertadas em cabaia de seda acolchoada, e as elegantes ocidentais, de múltiplas nacionalidades, magras, escorridas de formas e de roupa como o impunha a mais recente moda de Paris (...). Natasha sentiu-se envergonhada da sua figura de camponesa (Carvalho, 2001, p. 47).

Uma nova realidade irrompe ante a personagem e impõe-lhe outra autoimagem. Em Xangai, Natasha reconhece-se campónia, iletrada e sem um círculo familiar ou de amigos que lhe possa valer. Neste cenário de possibilidades redutoras, é iniciada pela sua colega de quarto na mais velha profissão do mundo. Trabalha, assim, como *dancing girl* no clube noturno gerido por Igor Ostrakoff⁵¹, também ele um refugiado russo.

A chegada do casal Ostrakoff a Xangai foi envolta numa conjuntura diferente. Após o casamento, partem pela Europa, em lua-de-mel, ignorando os focos tensionais entre “os sérvios, os bósnios, os croatas, os montenegrinos e os outros [que] andavam permanentemente à bulha entre si, não era novidade” (Carvalho, 1993, p. 117). Com o eclodir da guerra, o par fica sem conseguir aceder à sua fortuna e entra numa espiral negativa que lhes cabia o estatuto político e social e, também, lhes força a emergência de diferentes valências:

Irina principiou a desfazer-se das suas jóias a preço substancialmente inferior ao valor real. Em guerra como na paz, há quem perde e há quem ganha. (...) [Igor] decidiu-se a procurar emprego compatível com a dignidade de oficial do exército imperial, ainda que em situação mal definida (desertor? refractário?) mas, apesar de tudo, oficial dos

⁵¹ Personagem nuclear no romance *Requiem por Irina Ostrakoff*.

cossacos do czar. Infelizmente, os parisienses não se impressionaram com isso e a sua falta de preparação para qualquer ramo de actividade produtiva, a perturbação da economia ocasionada pela situação de guerra, o afluxo de refugiados a Paris e, principalmente, a sua nacionalidade estrangeira cerceavam-lhe consideravelmente as pretensões (Carvalho, 1993, p. 120).

Após várias tentativas falhadas, Igor sucede em obter emprego como porteiro de um hotel. Posteriormente, seria agraciado com a promoção a recepcionista. Irina, por sua vez, não consegue rendimento:

a que espécie de serviço poderia Irina aspirar? Que sabia ela fazer? Piano, línguas... a sua educação de herdeira aristocrática preparara-a mal ou, antes, não a preparara de todo para a dura competição num mercado em que o trabalho era, nos escalões profissionais mais elevados, vedado às mulheres e, nos outros, sujeitos sabe Deus a que riscos. As profissões aceitáveis para mulheres novas de boas famílias decaídas de fortuna reduziam-se, praticamente, às de dama de companhia e de preceptora: e qualquer delas exigia uma disponibilidade só conciliável com o estado de solteira (Carvalho, 1993, p. 124).

A progressão de Igor continua e, por virtude de uma amizade travada com Desiré Dieudonné, recebe a proposta de gestão de um hotel, em Xangai. O casal, após tratar da obtenção do estatuto de refugiado e com bilhetes em segunda classe, parte rumo a Oriente.

Apesar de serem constantemente influenciados por condições históricas, conforme nota Brookshaw (2002), as personagens seguem sem ampliar, verdadeiramente, o seu capital de conhecimento e de experiência de modo a melhor contornar situações problemáticas. Aliás, na cidade chinesa, ainda que possuam condições diferentes das da capital francesa, demonstram, mais uma vez, extrema ignorância pela conjuntura social em seu redor:

Cegos em Xangai! Tão cegos como em Paris, tão cegos como em Odessa. Encerrados no seu pequenino mundo, artificial e brilhante, absorvidos num quotidiano de lucros fáceis, compromissos sociais e pequenos escândalos, os privilegiados daquela sociedade fechada cerram os olhos e parecem ignorar a tempestade que lavra à sua volta, no país imenso, e, mais perto, já portas a meias, naquele outro mundo da cidade chinesa de bairros fétidos onde reinam as tríades, a corrupção, a prostituição, a droga, a miséria. Para os *tai-pans* e outros *kuai-lous* menores, seguros numa arrogante extraterritorialidade e no seu próprio policiamento municipal, “aquilo” era cor local. Os “chinas”, de resto,

tinham sido sempre assim! E as nuvens negras, acauteladas num horizonte próximo e ameaçador, avançam (Carvalho, 1993, p. 147).

Mitter (2004) escreve sobre o contacto fronteiro destas regiões nas décadas de vinte e de trinta, salientando o mal-estar emergente: Chinese were frequently on the end of racist attitudes and abuse from the British, French, Americans and Japanese who made up the bulk of the foreigners whom they encountered. Events such as the May Thirtieth Movement of 1925 showed how clashes could spiral” (Mitter, 2004, p. 50).

Igor continua “explorando o seu Hotel de France e testando profissionalmente às *taxi-girls* candidatas ao Café de Paris. O actual desafogo financeiro permitia-lhe um estilo de vida que, no seu exílio de Paris, jamais pensara alcançar” (Carvalho, 1993, p. 148).

O romance *A mãe*, por mecanismos de intertextualidade, entrecruza as vidas de Natasha e de Igor, na mesma baliza temporal. Natasha encontra serviço como empregada de mesa. Volvidos cinco anos, o feitio intransigente de Natasha impede-lhe a aceitação das imposições do seu patrão e compatriota. Sai do clube gerido por Igor Ostrakoff e emprega-se num café-restaurante que é, tendencialmente, frequentado por estudantes. Enamora-se do que viria a ser o seu marido, Vassili Yakovitch, um jovem estudante, frequentador do espaço. Ele tem aspecto frágil e é de ascendência judaica. Natasha engravida e casa com ele. Posteriormente, a russa fica à frente do negócio do café-restaurante “Au Petit Bistrot”, pois o dono francês já se encontra em idade avançada. O primeiro filho da parelha é oligofrênico, grau avançado, e condiciona grande parte da vida familiar. O casal faz mais quatro filhos, duas meninas e dois meninos gêmeos. Vassili torna-se professor no Instituto Politécnico de Xangai.

O quadro de aparente estabilidade rotineira é abalado pela Guerra do Pacífico. De início, Igor Ostrakoff acreditava que as suas vidas continuariam intocáveis, numa “torre de marfim”: “A declaração formal, em 1937, do estado de guerra entre o Japão e a República da China não impressionou Igor. Afinal, já estavam em guerra há muito tempo e aquilo não seria senão o reconhecimento oficial de uma endémica beligerância. De qualquer forma, as zonas internacionais eram invioláveis e o Japão, com interesses económicos na área, reconhecia-o” (Carvalho, 1993, p. 151). Porém, tal como todas as personagens viriam a sentir, a guerra impedira quaisquer hipóteses de felicidade: “Igor teve a informação de que o Hotel de France passara a ser considerado centro suspeito e para o futuro vedado às tropas japonesas, compreendeu que a situação se tornara insustentável: era visto pela guerrilha

como simpatizante dos nipônicos; por estes, como abrigando elementos daquela” (Carvalho, 1993, p. 154). Por sua vez, também o clã Yakovitch se vê forçado a exilar-se em Macau, impelidos pela perseguição que os nipônicos faziam aos judeus.

Na cidade de Macau, os Yakovitch experienciam o drama do exílio e, de forma indireta, a guerra⁵². Autodeclarados como apátridas, beneficiam do protetorado limitado do local. Dito de outra forma, é-lhes permitida a permanência, mas não usufruem da precária assistência assegurada pelo governo aos refugiados de nacionalidade portuguesa.

Sem outra opção, o casal aloja-se em condições deploráveis numa estalagem chinesa. A mãe russa coloca bolinhas de algodão nos ouvidos dos filhos para que estes não se apercebam das obscenidades vizinhas. Primeiramente, a mãe começa por tentar localizar conterrâneos. Infelizmente, como depressa depreenderá, não lhe poderão valer dado viverem em condições semelhantes ou piores do que as suas. As constantes deslocações, em busca de trabalho ou do paradeiro de conterrâneos, permitem a Natasha sentir o pulso da cidade. Os percursos são descritos em tom negro e disfórico, revelando um amplo cortejo de dor no qual a dignidade humana se suspende:

Junto aos quartéis formavam-se filas de indigentes, de marmita ou de velhas latas em punho, à espera da distribuição de restos do rancho do dia, e às portas das igrejas, dos pagodes, dos mercados, dos restaurantes, os mendigos amontoavam-se sob trapos imundos de cor indescritível, exibiam mazelas repugnantes para concitar a compaixão, e as crianças, esqueléticas e esfarrapadas, os ventres dilatados pela fome, a pele dos rostos macilentos colada à caveira e empastada de imundície, perseguiam os transeuntes e estendiam as mãos esqueléticas à esmola que ninguém tinha para dar (Carvalho, 2001, p. 148).

Progressivamente, a situação agudiza-se e os filhos do casal sofrem imensuravelmente com os efeitos da guerra. Adensa-se, sobremaneira, o drama familiar, pois nenhum dos dois elementos do casal consegue arranjar

⁵² Saldanha, na obra *A guerra vista de Cantão*, escreve sobre a posição geopolítica de Salazar. Segundo Saldanha, o estatuto de neutralidade é o pretendido por António Oliveira Salazar que, recordando a considerável tradição histórica e os interesses portugueses no Extremo Oriente, refere: A política do Governo Português acerca do conflito do Extremo Oriente tem sido e propõe-se continuar a ser de completa neutralidade. Assim tem sido afirmado pelo governo de Macau e assim o dissemos ambas as partes e à Inglaterra. A nossa atitude na Conferência que V. Ex.^a é Presidente da Delegação Portuguesa deve ser de favorecer tudo o que tenda para a conciliação e evitar e contrariar tudo o que posso irritar uma das partes...” (Saldanha, 1998, p. 12).

forma de contrariar as condições vigentes. Vassili tenta, sem sucesso, o suicídio. A Natasha, são-lhe sugeridas as hipóteses menos dignas. Num dos cenários, que retome a vida ligada à prostituição, num *night club*, porém, como depressa lhe fazem ver, a idade já não joga a seu favor e ela dificilmente iria conseguir disputar a atenção com a “fartura de moças chinesas, *mignonnes*, de bocas carnudas e olhos amendoados que pipilavam pelos *cabarets* e prostíbulos de Macau, jovens e graciosas, esguias de formas e acetinadas de pele” (Carvalho, 2001, p. 160). Ou, numa outra possibilidade, que iniciasse as suas filhas na prostituição, pois chineses valorizavam sobremaneira as *spring chickens* (Carvalho, 2001, p. 149). Natasha recusa, vociferando: “Seu chulo imundo! Se você levanta um dedo para as minhas filhas, corto-lhe os tomates” (Carvalho, 2001, p. 150).

As deambulações pela cidade logram pôr Natasha em contacto com o padre Percival Fernandes que sugere, com base na ascendência judaica de Vassili, que o casal tente emigrar para a América. Para isso, apresenta-lhes a hipótese de preenchimento de um formulário que se consubstancia como pedido formal para o efeito.

Porém, a possibilidade de saírem para a América tarda. Miseráveis, dedicam-se à indústria doméstica dos panchões e recorrem a créditos para se sustentarem. A situação torna-se deplorável. Absorta na espiral negativa, Natasha revive o episódio no qual lhe é sugerido que explore sexualmente as filhas. Completamente degradada e depauperada, não tem condições de negar a proposta, mesmo ante a aspereza dos argumentos apresentados:

– Que idade tem a sua mais velha? Catorze? Quinze? Está uma mulherzinha e aposto que já tem namorado... E, se o não tem, mais dia menos dia arranja um marmanjo qualquer. E você sabe como são os moços, não se contêm e ela dá-lhes de graça aquilo que lhe pode render muita massa... Que desperdício! (...).

– E o que é que ela perde com isso? A virgindade? Ora! Um pedaço de pele sem valor nenhum... Você sabe muito bem que hoje ninguém, absolutamente ninguém lhe dá qualquer importância. E então entre os refugiados!... Mas ainda há gajos, velhos e ricos, alguns que já nem podem com uma gata pelo rabo, para quem isso tem muito valor. E estão dispostos a pagá-lo e bem! O que é preciso é conhecê-los e saber negociá-lo... E é aí que posso ajudar... (Carvalho, 2001, pp. 170-171).

Por duas mil patacas, o silêncio cai na casa dos Yakovitch. Após receber a maquia, Natasha compra bens essenciais, o mínimo para garantir a sobrevivência. Porém, a completa deterioração da personagem dá-se com a imbricação, simultânea, da degradação física e moral dos elementos da casa.

Ludmilla confia à mãe que os irmãos podem comer as suas guloseimas, pois o chinês que lhe garantiu os serviços irá oferecer-lhe mais bens se ela regressar à casa dele, nessa noite. Emudecida, a mãe anui sem escolha, lembrando-se que é uma situação temporária, até partirem para a América. O casal obtém, no final da narrativa, passagem para a terra prometida, porém não sem antes todas as filhas do casal se terem iniciado na prostituição com o aval dos progenitores e o filho com deficiência ter perecido.

A Irina Ostrakoff também está reservado um percurso probatório que erode as traves-mestras da sua identidade, alicerçadas nos valores da religião, da moralidade, dos costumes, do casamento e do amor.

A narrativa apresenta o desmoronamento familiar de que se fala em diferentes pilares. No plano amoroso, apesar de Irina se ter casado por amor e com a aprovação da família, ter sido incontavelmente traída por Igor, que se dedica a todos os prazeres mundanos e imediatos da vida, levá-la-á, também, a realizar o adultério. Desencantada e após um longo período de privações emocionais, acabará por ceder aos encantos de Tarcísio que lhe faz a corte e a valoriza. Daqui, advirão enormes sentimentos de culpa e o remorso.

No plano financeiro e social, o casal falha em reeducar-se e em ajustar-se à sua condição social. Irina e Igor gastam o dinheiro ganho como cantores e músicos no mercado negro porque se recusam a ir para as filas e a aguardar fornecimento: “com o seu emprego como vocalista, Irina adquiriu justificação moral para fugir às bichas: não lhe era possível perder todo aquele tempo ao sol e à chuva. Passaram por isso a recorrer mais frequentemente ao mercado negro e a pagarem multiplicadamente os magros gêneros conseguidos” (Carvalho, 1993, p. 182). Existe, inclusivamente, a eterna relutância de Irina em vender o anel que mais diretamente a liga ao passado familiar, glorioso (Gago, 2018, p. 283). O gesto pode ser lido de diferentes formas: como uma recusa em aceitar a condição social vigente, crendo que toda a guerra é nada mais do que um hiato entre o mundo prévio e um outro que agora emerge; ou como um bálsamo sentimental, um objeto que lhe recorda um passado feliz e uma família intacta.

Em todo o caso, a tendência para se colocarem, ciclicamente, em situações desfavoráveis levará o casal a ser despejado. Encontrarão teto na exígua casa de Big Bertha, uma conterrânea que os auxilia: “Que cruel ironia... a neta dos Orkoff dormindo na cama de uma prostituta” (Carvalho, 1993, p. 219).

O casal conseguirá, contudo, sobreviver aos anos da guerra graças aos dinheiros que Igor vai recebendo e da chantagem que este faz a Tarcísio,

ameaçando denunciar o *affair* que ele tinha tido com a sua mulher, manchando a reputação de todos os envolvidos. Nos anos seguintes, Igor abandonará a mulher para perseguir carreira noutras paragens asiáticas. Irina tenta, sem sucesso, o suicídio. Após este ato, evidencia o seu espírito religioso ao tentar ter a absolvição do padre para o seu comportamento. A diegese progride e dá conta de que Irina executa vários trabalhos menores que se consubstanciam como inconsequentes tentativas de se integrar numa sociedade da qual é desconhecadora e refugiada. No fecho diegético, já fragilizada, falece vítima de um ataque cardíaco.

Considerações finais

Nas narrativas trazidas a estudo, percebe-se a dinâmica emergente de uma “total war”. Isto é, todas as figuras da sociedade são colocadas em risco, desalojadas do seu mundo, independentemente das categorias de gênero ou de função social⁵³.

No entanto, apesar de uma certa transversalidade do sofrimento, é de notar que as personagens femininas são as únicas às quais se reservam incursões pelo universo da sedução forçada de um protetor ou, inclusivamente, a entrada no mundo da prostituição. Os homens, contrariamente, devem assumir outras categorias ou rótulos sociais, como os de guerrilheiro, combatente ou decisor familiar.

Estes cenários, de manifesta ruína moral, evidenciam uma preocupação que se aloja, sobretudo, às figuras femininas e que tem que ver com a incapacidade de manutenção dos valores tradicionais de ‘família’, de ‘casamento’, de ‘religião’. Note-se que, progressivamente, as personagens femininas se tornam disfóricas e descrentes das capacidades dos companheiros que as desiludem, ciclicamente. Curiosamente, as figuras em análise sobrevivem ao colapso dos maridos e conseguem, muitas das vezes por claro mérito próprio, levar o barco familiar a bom porto, numa clara mensagem de valorização da mulher.

⁵³ Lamarra escreve: “latest studies show how the Second World War, with the disappearance of the distinction between the military and the home fronts, between the risks for soldiers and for civilians, and with its nature of “total war” – in the sense that it totally intrudes upon everyone’s daily life – changed the lives of women as much as it changed those of men in that in the absence of men, women had to bear all the responsibility for the survival not only of their own families but also of society at large” (Lamarra, 2009, p. 145)

Bibliografia

- Bakhtin, M. (1986). *Speech genres and other late essays*. Austin: The University of Texas Press.
- Barrkman, J. (n.d.). *Husi bei ala Timor - Sira nia liman*. Dili: Secretaria do Estado e da Cultura.
- Bretes, M. (1989). *Timor entre invasores 1941-1945*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Cardoso, L. (2020). *O plantador de abóboras*. Lisboa: Abysmo.
- Cardoso, L. (2013). *O ano em que Pigafetta completou a circum-navegação*. Porto: Sextante Editora.
- Cardoso, L. (2007). *Requiem para o navegador solitário*. Lisboa: Dom Quixote.
- Carvalho, R. (2001). *A mãe*. Macau: Livros do Oriente.
- Carvalho, R. (1993). *Requiem por Irina Ostrokoff*. Macau: Livros do Oriente.
- Cunha, T. (2006). *Vozes das mulheres de Timor-Leste*. Porto: Ed. Afrontamento.
- d'Alte, P. (2019). A cosmogonia oculta timorense e o mundo literário de Luís Cardoso. Olhares que se cruzam. *E-revista de Estudos interculturais do CEI-ISCAP*, 7(2), 1–17.
- d'Alte, P. (2022). A experiência da viagem, da (des)territorialização e do conflito nos romances de Luís Cardoso. *Diacrítica*, 35, 3, 90-107. <https://doi.org/10.21814/diacritica.665>
- d'Alte, P. (2020). Circum-navegação e Timor. Leituras literárias da casa sagrada timorense, Luís Cardoso e Pigafetta. *E-revista de Estudos interculturais do CEI-ISCAP*, 8(1), 1–16. <https://doi.org/10.34630/erei.vi8.4157>
- Durand, F. (2006). *Timor: 1250-2005. 750 ans de cartographie et de voyages*. Toulouse: Ed. Arkuiris.
- Gago, D. (2018). Travessias identitárias: representações dos refugiados em Macau na obra de Rodrigo Leal de Carvalho, *ALEA*, 20 (3), 277-298. <https://dx.doi.org/10.1590/1517-106X/203277298>
- Gerbault, A. (1991). *Seul à travers l'Atlantique et autres récits*. Paris: Grasset.
- GERTIL (2002). *Atlas de Timor-Leste*. Lisboa: Lidel.
- Gin, O. K. (2004). *Southeast Asia: a historical encyclopedia, from Angkor Wat to East Timor*. Oxford: ABC-CLIO.
- Gunn, G. (2016). *Wartime Macau: Under the Japanese shadow*. Hong Kong: HKU Press.
- Lamarra, A. (2009) War in Women's experience and writing. 145-159. In Lamberti, E. & Fortunati, V. (eds). *Memories and representations of War. The case of World War I and World War II*. Amsterdam: Editions Rodopi.

- Mitter, R. (2004). *A bitter revolution. China's struggle with the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Pike, F. (2015). *Hirohito's war: The Pacific War (1941-1945)*. London: Bloomsbury Publishing.
- Ramon, M. (2014). Contributos para a constituição de um cañone lusófono: Timor-Leste no contexto da produção literária em língua portuguesa. In M. Lemos Martins et al. (Ed.), *Interfaces da lusofonia* (pp. 5–25). Braga: CECS - Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho.
- Ramos, A. M. (2012). Literatura timorense: Da emergência à legitimação. *Caderno Seminal Digital*, 18, 149–160. <https://doi.org/10.12957/cadsem.2012.11884>
- Ramos, A. M. (2018). Literatura timorense em língua portuguesa: os caminhos da consolidação. *Boletín Galego de Literatura*, 52(1), 5–20. <https://doi.org/10.15304/bgl.52.4539>
- Traube, E. (2007). Unpaid wages: local narratives and the imagination of the nation. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 8, 1, 9-25. <https://doi.org/10.1080/14442210601161724>
- Venâncio, J. C. (2008). A literatura macaense e a obra de Henrique de Senna Fernandes. Um olhar histórico-sociológico. *Revista de História das Ideias*, 29, 691–702.

Crítica da Contemporaneidade

Feitiço negro, despachos brancos: Epistemologia do despacho e pedagogia anticolonial

Thiago de Abreu e Lima Florêncio⁵⁴

Murilo Sebe Bon Meihy⁵⁵

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão sobre as resistências negro-africanas a partir da “epistemologia do despacho”. Partimos de uma análise genealógica e semântica do termo *despacho* em coexistência com outro termo de uso corrente no mesmo período inicial da expansão colonial portuguesa: *feitiço*. A condenação dos *feitiços* africanos é complementar à consolidação dos despachos jurídico-burocráticos do Estado colonial. Essa complementaridade entre *despacho* e *feitiço* como operador colonial é redimensionada no período da abolição no Brasil, quando a categoria *despacho*, anteriormente restrita ao campo burocrático, é ressignificada pelos saberes negros enquanto agenciamento de uma corporeidade viva e comunitária. Em diálogo com princípios da “pedagogia da encruzilhada”, a “epistemologia do despacho” propõe um caminho para pensar e ativar essa corporeidade viva e fortalecer a troca de saberes negros nas discussões sobre educação no Brasil.

Palavras-chave: Colonialismo; Epistemologia; Educação; Religião; Orixás.

BLACK SPELL, WHITE DISPATCHES, DISPATCH EPISTEMOLOGY AND ANTI-COLONIAL PEDAGOGY

Abstract: This article proposes a discussion on the Black-African resistance based on the “dispatch epistemology”. The approach is based on a genealogical and semantic analysis of the term *dispatch* in coexistence with another term in common use in the same initial period of the Portuguese colonial expansion: “*feitiço*” (spell). The condemnation of African “spells” is complementary to the consolidation of the colonial state’s legal-bureaucratic orders. This complementarity between *dispatch* and “*spell*” as a colonial executor is resized in the period of post-abolition in Brazil, when the category “*dispatch*”, previously restricted to the bureaucratic field, is reframed by black knowledge as an agency of a living and community corporality. In dialogue with the principles of “crossroads pedagogy”, the “dispatch epistemology” proposes a way to think and activate this living corporeality and strengthen the exchange of black knowledge in discussions about education in Brazil.

Keywords: Colonialism; Epistemology; Education; Religion; Orishas.

⁵⁴ Professor de História Afro-brasileira e Indígena e docente no Mestrado Profissionalizante de História na Universidade Regional do Cariri (URCA) thiagoabreuflorencio@gmail.com

⁵⁵ Professor de História Contemporânea do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) murilo.meihy@gmail.co

Raízes africanas: encantamento e pedagogia da libertação

O escritor negro Frederick Douglas, ex-escravizado e uma das principais lideranças abolicionistas nos Estados-Unidos, é autor de duas autobiografias fundamentais: *Narrative of the life of Frederik Douglas* [Narrativa da Vida de Frederik Douglas, um escravo americano] (1845) e *My bondage and my freedom* [Escravidão e Liberdade] (1855). Em ambos os livros, Douglas relata o encontro que teve com o africano Sandy Jenkins, episódio que marcaria uma reviravolta na vida do escritor. Esse encontro acontece quando Douglas foge para a mata após ter sido mais uma vez castigado fisicamente por seu senhor. Isolado em meio a natureza e atormentado sobre qual rumo tomar na vida – fugir de vez ou regressar aos domínios do senhor? – Douglas decide seguir os conselhos do africano Sandy.

Ele não era apenas um homem religioso, mas afirmava acreditar em um sistema para o qual não conheço nenhum nome. Ele era um africano genuíno, e havia herdado alguns dos tão falados poderes mágicos que dizem possuir os africanos e as nações orientais. Ele disse que me ajudaria; que nessa mesma mata havia uma planta que poderia ser encontrada pela manhã e possuía todos os poderes necessários para minha proteção (estou traduzindo sua fala em minha própria língua); disse ainda que se eu seguisse seus conselhos ele traria para mim essa planta, se eu a usasse do lado direito [...] nenhum homem branco poderia me bater⁵⁶. (Douglas, 2008, p. 184)

Para Douglas, negro escravizado e orgulhoso de ser um dos poucos a saber ler e escrever em sua região, ou seja, detentor dos códigos que lhe permitiam adentrar o universo escriturário da razão ocidental, a crença na raiz “mágica” de Sandy representaria um atraso.

Toda essa fala sobre a raiz era para mim muito absurda e ridícula, quando não altamente pecaminosa. Eu primeiro rejeitei a ideia de que o simples ato de carregar uma raiz comigo (uma raiz que, aliás, eu sempre via nas matas) poderia possuir qualquer poder mágico, conforme ele me contou, eu então não estava disposto a trazê-la em meu bolso. Eu tinha grande oposição a qualquer pessoa que se dizia “adivinho”. [...] Mas com todo meu saber – que era bem limitado – Sandy era mais que um par perfeito para mim. “Meu saber livresco”, disse ele, “não vai manter Covey afastado de mim” (um argumento poderoso) e ele então me pediu, com os olhos reluzentes, que experimentasse. (Douglas, 2008, p. 184-185)

⁵⁶ Os trechos referentes ao livro *My bondage and my freedom* (1855) são traduções nossas.

Depois de tanto relutar, Douglas aceita trazer em seu bolso a raiz do feiticeiro africano e assim voltar para os domínios de seu senhor. É nesse momento que acontece a reviravolta fundamental em sua vida. No dia seguinte a seu regresso, diante de nova tentativa de seu senhor em castigá-lo, Douglas reage e bate de volta.

Muito bem meu caro leitor, essa batalha com o Sr. Covey [...] foi a reviravolta em minha “vida de escravo”. Reacendeu em meu peito a brasa ardente da liberdade; me trouxe os sonhos de Baltimore, e reavivou o sentido de minha humanidade. Eu me transformei em outro ser depois dessa luta. Antes eu não era nada; AGORA EU ERA UM HOMEM. Reavivou meu respeito próprio e minha autoconfiança, que vinham sendo tão esmagados, e me inspirou a determinação renovada de ser um HOMEM LIVRE. Eu havia alcançado um ponto no qual não tinha medo de morrer. (Douglas, 2008, p. 190)

Esse episódio do encontro de Douglas com a raiz de poderes mágicos e a luta libertadora que se segue, são emblemáticos em vários aspectos e nos ajudam a abrir os caminhos para a discussão deste artigo. O primeiro diz respeito à condição de Douglas enquanto pessoa objetificada pelo sistema escravista, açoitada por seu senhor, impossibilitada de ser dona de seu próprio corpo. Embora demonstre dificuldades em acreditar nos poderes mágicos da raiz⁵⁷, é após trazê-la junto a seu corpo que consegue unir forças para enfrentar a violência do senhor. Isso faz dele um homem. Um homem livre.

Haveria uma relação de forças entre o encontro de Douglas com o feiticeiro africano e a ação descolonizadora, libertadora, que fará dele um homem livre? Quais forças estariam contidas nesse sistema de crença do “africano genuíno” e de “seus poderes mágicos”? Haveria uma pedagogia da libertação implicada na presença dessa raiz? Tais perguntas nos levam a refletir sobre o lugar do *feitico* nos processos de descolonização dos povos negros na diáspora e de sua relação ambivalente com o termo *despacho*. A partir da discussão das ambivalências inerentes ao jogo dialético entre as categorias de *feitico* e *despacho*, propomos um caminho pedagógico de libertação através da *epistemologia do despacho*.

⁵⁷ Gilroy, ao analisar a crítica de Douglas à superstição na raiz entregue pelo africano, diz que “a ambiguidade cuidadosamente disposta também pode ser um reconhecimento secreto das diferentes maneiras pelas quais leitores negros e brancos provavelmente reagiriam ao conto.” (Gilroy, 2001, p. 138).

Entre o despacho e o feitiço: colonialidades afro-atlânticas

A situação posta por Douglas para se referir a sua libertação psíquica, ou seja, sua passagem da condição de objeto para a condição de “humano”, deflagra um princípio epistemológico fundamental na constituição do capitalismo colonial: a lógica disjuntiva entre sujeito e objeto, que se desdobra na cisão entre espírito e corpo, ciência e encanto. A autoinscrição narcísica e hegemônica do Ocidente pelo apagamento e encobrimento dos povos colonizados⁵⁸ é uma operação ao mesmo tempo militar, mercantil, religiosa, pedagógica, epistemológica e hermenêutica que se fundamenta nesse paradigma sujeito/objeto, em que o *outro* colonizado é objetificado, reduzido à condição material (puro corpo), ao tempo em que o colonizador se investe de um lugar de superioridade, elevando-se à condição de sujeito universal descarnado (puro espírito), excêntrico ao mundo e, por isso, capaz de observar e dar sentido a essas coisas construídas como sendo puramente materiais (Gumbrecht, 2010). Eis o mito da modernidade eurocêntrica (Dussel, 1993): apenas o que é visto (e nomeado) pelo sujeito ocidental ganha estatuto de existência, uma existência que, obviamente, atende ao desejo do colonizador - este se inscreve enquanto sujeito pela transformação dos colonizados em “homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda” (Mbembe, 2018, p. 14).

O Mito da Modernidade construiu-se paulatinamente a partir dessa lógica, em que o colonizador se coloca como centro referencial, fundamenta a medida de todas as coisas e assim determina o que tem legitimidade de existência ontológica, histórica e espiritual. Em sua pioneira aventura expansionista pelo Atlântico, Portugal foi a nação que edificou paradigmas estruturantes da situação colonial.

Nesse sentido, queremos destacar duas palavras que vieram a se tornar cada vez mais presentes na cultura portuguesa ao longo da nascente experiência colonial: *despacho* e *feitiço*. O objetivo central deste artigo é compreender sua relação ambivalente, ao mesmo tempo oposta e complementar, e de como ela se transforma na longa duração da experiência da colonialidade. O *despacho* como operador central da nascente máquina burocrática, e o *feitiço* como fundamento condenatório de perseguição aos hereges através da consolidação da nascente máquina inquisitorial portuguesa. A complementaridade dos dois termos está no fato de que ambos funcionam como poderosos instrumentos de centralização política,

⁵⁸ Cf. Dussel, 1993; Fanon, 2005; Kilomba, 2019; Mbembe, 2018.

de fortalecimento do Estado colonial português e de controle de mercadorias e corpos atlânticos. O nascente capitalismo colonial é fruto desse duplo movimento de expansão do Estado: um movimento econômico que busca garantir o controle mercantil das novas rotas comerciais, aparelhado pela burocracia e seus despachos; e um movimento religioso que busca garantir a unidade política em torno das demandas do papado e seu controle inquisitorial por intermédio das condenações dos hereges e de seus *feitiços*.

O princípio de exclusão do *outro* e a concomitante captura de seus produtos e de sua força de trabalho estão na raiz dessa ambivalência estrutural entre *feitiço* e *despacho*. Ambivalência formatadora do capitalismo colonial atlântico, cujo motor central de produção das mercadorias será justamente a exploração da força de trabalho escrava dos colonizados.

Mas o que seria propriamente o *despacho burocrático* e por que ele surge ao longo do processo histórico de formação do Estado colonial português? O termo *despacho* entra definitivamente no vocabulário português em meados do século XV, junto às práticas da nascente burocracia de Estado. Do francês *dépecher*, antônimo de *empêcher*, a palavra *despacho* origina-se do latim *impedicare* cujo radical é *pedis*, pé. Ou seja, *dépecher* tem o sentido de "dar pé", apressar, agilizar em oposição a *empêcher*, impedir, entavar, não dar pé. Segundo o *Dicionário Etimológico Nova Fronteira*, "despachar" foi incorporado ao português a partir do século XV com o sentido de "deferir ou indeferir um documento, resolver, incumbir de qualquer serviço ou missão" (Cunha, 1982, p. 256). Ou seja, *despachar* traduz a necessidade crescente, diante da colonização dos trópicos, do Estado se fazer presente para além de seus limites físicos. Sem as instâncias da nascente burocracia, com suas tecnologias fundamentais - a escrita e a máquina de imprensa -, não seria possível colonizar o Novo Mundo.

Segundo Gumbrecht, a Burocracia seria um dos três grandes acontecimentos que marcaram metonimicamente a formação da Modernidade, quando se configura no Ocidente o processo gradual de afastamento do corpo como processo de produção de sentido. Desse corte epistemológico, o sujeito ocidental, agora supostamente afastado do mundo das coisas, começa a organizar seu olhar na busca de um sentido profundo na superfície dos objetos. A formação do campo hermenêutico, calcado no isolamento entre sujeito e objeto, entre corpo e sentido, cria as condições de

possibilidade para o advento do "moderno autor-sujeito". (Gumbrecht, 1998, p. 12)

É sob essa condição de uma nova materialidade da comunicação - no caso a máquina de imprensa, tecnologia capaz de proliferar a presença para além do corpo,

- que a expansão colonial europeia se efetivou. Não existiria burocracia sem as capacidades de armazenamento e propagação de um sistema de signos separado do corpo humano. Foi a nascente burocracia, conjuntamente à formação dos Estados nacionais, que suscitou os "esboços de subjetividade" ao transformar a ausência corporal do Monarca no princípio da presença de seu poder e, com isso, ditar "as formas, as fronteiras e os espaços livres da subjetividade". (Gumbrecht, 1998, p. 133-134).

O termo *feitiço*, por sua vez, passa a ser cada vez mais utilizado também no século XV a partir da presença portuguesa na costa da África Ocidental. A acusação dos portugueses aos amuletos fabricados pelos africanos foi referida a partir do adjetivo *feitiço* por serem "feitos" por mãos humanas e, por isso, destituídos de uma verdadeira presença divina. Determina-se assim uma divisão entre a fabricação humana e o encantamento divino, divisão essa que se articula ao paradigma ocidental do isolamento entre sujeito e objeto, espírito e corpo. Os amuletos africanos seriam puros objetos, assim como aqueles que os fabricam, em contraste à verdade da presença divina, acessível apenas aos sujeitos (leia-se: bons cristãos). No decorrer da autoinscrição ocidental enquanto modernidade, essa divisão vai se acentuar na disjunção entre ciência e encanto, razão e magia, progresso e primitivismo.

Nota-se o movimento complementar entre *despacho* e *fetichismo*: ambos operam na cisão entre sujeito e objeto. O despacho burocrático visa garantir a presença do Monarca para além de seu corpo físico (o Monarca constituindo-se como universal incorpóreo), multiplicando sua presença através da estrutura burocrática dos funcionários da máquina administrativa, autorizados a representar e validar sua presença no além-mar. A condenação do feitiço, por sua vez, visa afirmar que os povos colonizados são incapazes de existir para além de seus corpos. Tudo aquilo que fabricam está fatalmente agarrado à materialidade, destituído, portanto, de valor espiritual. A condenação do feitiço objetifica o colonizado, enquanto a prática do despacho garante a circulação das formas, fronteiras e espaços da subjetividade do colonizador como replicante da universalidade

incorpórea do Estado. Eis a oposição complementar a partir da qual se articulam *despacho* e *feitiço*.

Ao refletir sobre a historicidade do discurso do feitiço no Atlântico, Sansi atenta para a falsa oposição entre feitiçaria e ciência, criada pelo Ocidente para defender sua superioridade enquanto cultura moderna (Sansi, 2008). Assim, é importante ter cuidado com estudos que situam a feitiçaria exclusivamente no âmbito africano, e atentar para as ambivalências decorrentes desse discurso no sentido de ocultar mecanismos internos de construção de poder. No caso do feitiço, o discurso que reduz os amuletos africanos a sua condição material de objetos-feitos, é o mesmo que vai paulatinamente reduzindo os próprios africanos a tal condição material e escondendo o trabalho humano envolvido na produção das mercadorias coloniais. Não por acaso, o termo *fetiche* - desenvolvido por De Brosses em seu livro “Ensaio sobre o culto moderno dos deuses fetiches” (1760), quando se refere justamente à adoração dos africanos por objetos que julgavam falsamente conter a presença divina - é derivado do termo português *feitiço*.

Não por acaso também, Marx tira daí sua injunção crítica do “fetichismo da mercadoria”, deslocando a dimensão do encantamento mágico para dentro da modernidade ocidental, para dentro do próprio capitalismo. A magia do capitalismo, como salienta Sansi, seria a “ilusão de que o valor econômico é capaz de produzir mais valor econômico, escondendo o trabalho humano que seria o fundamento de todo valor” (Sansi, 2008, p. 123). Ao mesmo tempo em que se reduz o africano à condição de objeto, oblitera-se sua força de produção, dotando a mercadoria de um valor intrínseco ilusório. A magia do capitalismo consiste justamente em apagar a força produtiva da presença africana e, ao decretar sua existência objetificada, conferir um poder de encantamento às mercadorias. Condena-se o amuleto africano por ser um objeto-feito por mãos humanas e, com isso, não ser constituído de graça divina; ao mesmo tempo, encanta-se a mercadoria ao obliterar sua condição de objeto-feito, feito justamente por mãos africanas.

Feitiço enquanto despacho: anticolonialidades negras no Brasil

Voltemos a Frederick Douglas e seu encontro com o feitiçeiro africano. Após aceitar portar junto a seu corpo a raiz dotada de poderes mágicos, Douglas encontra forças para libertar-se de sua existência objetificada. Se antes era propriedade de um senhor que violentava sistematicamente seu corpo, após o encontro com o africano e sua raiz, ele cria coragem para

enfrentar a violência de seu senhor e toma posse de sua humanidade. A pergunta que fazemos: por que o narrador decidiu construir sua narrativa de libertação das amarras físicas e psíquicas da escravidão na sequência do encontro com o “africano genuíno” Sandy Jenkins? Teria a raiz de fato propriedades mágicas? Existiria uma *epistemologia do encantamento* na construção da narrativa libertária de Frederick Douglas?

Voltemos à disjunção sujeito/objeto, constituinte da matriz colonial de saber/poder. Se o feitiço funcionou historicamente como categoria que justificou epistemologicamente a objetificação do africano ao longo do sistema colonial atlântico, ele é agora incorporado à narrativa do escravizado Douglas como elemento libertador de sua existência objetificada. É como se, para desconstruir o fetichismo da mercadoria e suas implicações vigilantes, punitivas e objetificantes dos corpos colonizados, fosse necessário invocar novamente o feitiço, mas sob outras bases epistemológicas. A raiz encantada de Sandy configura um pacto simbólico em torno de um modo distinto de restauração da subjetividade, ainda que vacilante na narrativa de Douglas, capaz de reconstituir outro campo de forças possível.

Esse campo de forças estaria vinculado à força vital agenciada pela “corporeidade coletiva”. Segundo Muniz Sodré em seu estudo sobre os modos específicos de pensar no complexo simbólico nagô, a centralidade do corpo vivo se destaca como um modo *afro* de pensar, em que “a filosofia começa na cozinha de casa em vez de nos desvãos celestes da metafísica” (Sodré, 2017, p. 21) Essa filosofia do corpo-vivo sustenta-se na corporeidade da *Arkhé*, cujos saberes vinculam-se a *formas intensivas de existência* onde se afirma a primazia ontológica da comunidade sobre o indivíduo. Isso implica um tipo de subjetivação distinto do ocidental, em que o indivíduo “é sendo junto a *Outro*”, na acepção *ubuntu*, em que a cisão disjuntiva entre sujeito e objeto não faz sentido pois o corpo é configurado como um “objeto ativo”, no dizer de Sodré:

Além de sujeito, o homem é objeto, no sentido de que partilha uma condição comum a animais, minerais e vegetais, assim como às divindades, investidas de idênticos elementos. O corpo possibilita ao homem pensar a matéria, admitindo-se “coisa” em relação com o meio ambiente e com os mortos. (Sodré, 2017, p. 118)

A raiz encantada do africano Sandy não pode ser categorizada enquanto objeto, no sentido ocidental da palavra. Ela está implicada em múltiplos pertencimentos e forças ativas que parecem acionar em Douglas essa dimensão coexistencial de seu corpo em relação à diversidade de

corpos que o circundam. Estes corpos, entre os quais o corpo vegetal da raiz, compõem o corpo coletivo que ativa uma força de territorialização, de subjetivação que o liberta da condição de corpo-objeto-escravizado. Douglas restitui através da raiz e da presença do africano Sandy seu corpo-território-coletivo-encantado e junta forças de resistência para ingressar na humanidade que lhe havia sido sustada.

Alguns estudos têm apontado o lugar fundamental que os *feitiços* desempenharam nos processos de resistência da diáspora negra (cf. Reis, 2003; Sweet, 2003). Embora não possamos reduzir a experiência de sua circulação aos povos africanos, é importante considerar, voltando a nossa discussão sobre a ambivalência do *despacho-feitiço* na longa duração da experiência colonial, como essas categorias se constituem mutuamente em uma relação oposta complementar. Como vimos anteriormente, o termo *despacho* foi incorporado à língua portuguesa por meio das práticas burocráticas que acompanharam a formação do Estado colonial português. A partir da última década do século XIX, no Brasil pós-abolição, quando os negros deixam de ser juridicamente categorizados como objetos, o termo *despacho* foi deslocado de seu sentido burocrático aproximando-se da lógica encantatória do *feitiço*. Adeptos das religiões de matriz africana no Brasil, pelo menos desde a última década do século XIX, passaram a valer-se da terminologia *despacho* como sinônimo de *ebó*, trabalho feito, oferenda, feitiço.

A pesquisadora Yvonne Maggie formula a hipótese de que essa coincidência entre categorias do discurso jurídico-burocrático e da lógica do encantamento, em que despachar pode ter tanto o sentido de fazer o processo caminhar, quanto de permitir a abertura de caminhos para Exu nas encruzilhadas, intensifica-se quando se acentua a repressão às crenças mediúnicas pelos dispositivos burocráticos do Estado. Basta lembrar do código penal de 1890 e os diversos artigos que condenam o “espiritismo” e as práticas relacionadas à “arte de curar”. Tal legislação abriu uma brecha jurídica para a intensificação da perseguição policial aos terreiros e comunidades de religiões de matriz africana.

Nesse sentido, cria-se uma homologia entre os dois processos. “As crenças mediúnicas teriam sofrido um sincretismo com o discurso jurídico-burocrático. Não se pode determinar a época na qual se originou tal sincretismo, mas o fato é que essas categorias, presentes nos discursos da crença, aparecem no discurso jurídico desde 1890 e estão presentes nos dois discursos até hoje” (Maggie, 1992, p. 180). O poder do despacho

enquanto feitiço opera justamente na força contrária à do despacho enquanto burocracia. O despacho burocrático quer fazer valer a *autoria* de um corpo ausente (o corpo do Rei, o corpo do Estado) sobre o mundo das coisas, através da dominação do corpo-território do colonizado, de modo que sua onipresença incorpórea domine absoluta e monocraticamente a sociedade. Já o despacho encantado inscreve-se corporalmente no ritmo da invisibilidade cósmica, acentuando o jogo de corpo que está investido na troca das forças vitais incorpóreas.

O despacho enquanto feitiço aciona a presença de Exu, agenciador da relação entre a existência corporal (*ayê*) e a existência espiritual (*orun*), senhor das encruzilhadas e da arte dos cruzos, entendedor da produção de diferença como acelerador das formas intensivas contidas nas corporeidades coletivas. Exu compreende o corpo como parte integrante do mundo das coisas visíveis e invisíveis, dinamizador da capacidade de tornar presentes coisas ausentes e ausentes coisas presentes. Exu é quem dinamiza o jogo de inversão da lógica colonial, incorporando a ambivalência entre despacho e feitiço e, possibilitando transformar erro em acerto, transformar o despacho burocrático em despacho encantado. Exu permite assumir pedagogicamente uma *epistemologia do despacho*.

Quando o erro vira acerto: por uma epistemologia do despacho

Os múltiplos sentidos dos conceitos de despacho e feitiço, marcados pela polissemia do tempo, precisam estabelecer um distanciamento da opressão inerente à colonialidade. Os traços de diferença corpórea, cultural, religiosa, e de valores que serviram para a constituição de indivíduos subalternizados na lógica colonial chegaram ao esgotamento de seu projeto de poder civilizador. Mesmo com o fim do Estado colonial formal e o estabelecimento de um aparente conjunto de ordenamentos jurídicos que permitem o reconhecimento da igualdade civil no interior da modernidade ocidental, o caráter opressivo da experiência colonial resiste. Firma-se uma lógica pretensamente universalista de conhecimento que traz em si a produção do esquecimento da violência inerente à prática colonial herdada. Os esquemas de terror do colonialismo se adaptam aos novos contextos das sociedades diaspóricas afro-americanas, o que se vê na longa existência de uma política de morte e tortura que aproxima o africano escravizado do século XIX Sandy Jenkins, dos novos objetificados da atualidade, como Kailane Campos, menina carioca de 11 anos agredida no Rio de Janeiro em

2015 por ser vista na rua vestida com roupas que a caracterizavam como adepta do candomblé⁵⁹. Apesar das diferenças de cada época, foi o “encantamento” da realidade que permitiu a Sandy e Kailane serem livres, a despeito da brutalidade que sofreram por portarem em sua própria existência o signo da diferença cultural. Esse processo permanente de agressão ontológica pode ser comparado à ideia de carregamento colonial, já que:

Nesse sentido, o conceito de carregamento colonial dá o tom de que as obras coloniais miram o corpo material/imaterial daqueles que são alvos do seu sistema de violência/terror. O assassinato, cárcere, tortura, dismantelo cognitivo e domesticação dos corpos estão atrelados ao desarranjo das memórias e saberes ancestrais. [...] uma condição de desencante perpetrada e mantida pelos efeitos dominantes em relação à diversidade de formas de ser/saber e inscrever sua experiência. (Simas et Rufino, 2019a, p. 21)

No contexto atual de novas formas de sobrevivência das desigualdades que nutriram o Estado colonial e ainda nutrem a sociedade advinda dessa experiência, a violência cotidiana que naturaliza a objetificação dos sujeitos precisa ser substituída por um processo de “encantamento” dos saberes. Para isso, há que se fundamentar esse processo por meio de uma nova epistemologia centrada em modelos educacionais que, ao invés da exclusão, alimentem a diferença com um resultado natural da experiência humana. Ao invés da valorização de uma forma de conhecimento homogeneizadora, enciclopédica e universalista, a fuga do carregamento colonial deve ser construída a partir de uma educação libertadora, que não considere apenas uma forma e uma origem para a validação do conhecimento a ser transmitido, mas que valorize o caráter múltiplo das sociedades afro-diaspóricas.

O debate sobre o encantamento dos saberes e a quebra do discurso unilateral no campo da educação vem ganhando força como prática de reconhecimento de campos epistemológicos historicamente marginalizados. Um exemplo pertinente desse movimento pluridiscursivo pode ser identificado na valorização crescente da macumba como locus de produção do conhecimento. Os saberes construídos socialmente em espaços subalternizados devem gozar do mesmo status epistemológico

⁵⁹ Sobre o caso de intolerância religiosa e agressão sofridas por Kailane Campos: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html>

dos campos do conhecimento vigentes reafirmados pelo sistema educacional padrão. Nesse sentido, formas distintas de conhecimento, independente de sua condição na lógica do carrego colonial, não estabelecem uma relação de competição ou rivalidade entre si, mas sim, devem ser integrados como reflexo da capacidade humana de considerar a diferença e o cruzamento entre saberes como um caminho de múltiplas e reais possibilidades. Simas e Rufino ao discorrerem sobre novos espaços de construção e circulação de conhecimento reconhecem as macumbas brasileiras como fontes de uma nova proposta epistemológica e educacional:

Nesse sentido, propomos o arrebatamento epistêmico, ao invés de ciências humanas, reivindicamos a noção de ciência encantada. Essa provocação/sugestão é encarnada das sabedorias negro-africanas transladadas pelo Atlântico, traçada junto às sabedorias ameríndias e as demais contribuições que cruzaram por nossas macaías”. [...]

Os desencantamentos das ciências humanas e da noção de humanidade assentam-se, basicamente, na incapacidade que os modelos alicerçados nos paradigmas do Ocidente europeu têm de não reconhecer outras perspectivas ontológicas, epistemológicas, cosmogônicas e filosóficas produzidas fora do eixo em que ele julga se encontrar (Ocidente europeu como ideologia). (Simas et Rufino, 2019b, p. 26-31)

Entre as variações dos conceitos de despacho e feitiço, o reconhecimento de saberes subalternizados, e a religiosidade afro-diaspórica como produtora de conhecimento, as macumbas brasileiras e a releitura local da cosmovisão iorubá possuem uma figura paradigmática que “encarna” o papel civilizador plural e se encaixa à necessidade de uma quebra de paradigmas pedagógicos: Exú, e sua dupla condição no Brasil.

O processo de encantamento do saber e sua vinculação com um novo paradigma pedagógico está relacionado a uma das condições mais particulares e constitutivas da figura de Exú na releitura da cultura iorubá em diáspora: a ambivalência. A articulação de elementos antagônicos ou contraditórios permite que se crie um conhecimento de caráter dialético, abandonando a noção teleológica de História, e garantindo às diferenças culturais o controle de seu próprio destino e projetos futuros. Há aqui uma inversão radical em relação à imposição de uma única forma de ser/saber/poder inerente à colonialidade. A aceitação da dubiedade e da diferença como princípios civilizadores em substituição à visão monocrática colonizada garante não apenas uma formação pedagógica libertadora e

inclusiva, como também confere sentido à construção de objetivos híbridos de luta. Há aqui, como no caso da imagem “encantada” de Exú, a substituição da violência pela negociação como princípio civilizador. Como a figura de Exú nas religiosidades afro-diaspóricas nas Américas, o foco dessa nova prática pedagógica concentra-se no poder da comunicação e das linguagens múltiplas, na mesma medida em que simbólica e ritualisticamente Exú é “a boca que tudo come”, “o Orixá que fala todas as línguas”, “o intermediário entre o Aiyê e o Orun”, e “aquele que transforma o erro em acerto”.

Para melhor entender esse processo de reconhecimento e valorização pedagógica da diferença e da negociação em Exú, cabe refletir sobre a própria mudança sofrida por ele na diáspora africana às Américas, e particularmente no Brasil. Originalmente para os iorubás, a existência se desenvolve de forma concomitante em dois níveis distintos: o Aiyê (a Terra), onde se encontra tudo o que pertence ao mundo físico, como o corpo, a matéria e tudo o que é visível; e o Orun, o duplo espiritual transcendente, espaço do espírito, do etéreo e do invisível. Para cada uma dessas dimensões, a existência se realiza por diferentes categorias, já que o que pertence ao Orun está associado à criação e ao cosmo, e o que compete ao Aiyê está associado à humanidade e sua estrutura social, sendo Exú, por seu controle absoluto da comunicação, o mensageiro/negociador entre esses mundos. Nesse caso, ao se considerar os habitantes do Orun, eles reproduzem no interior desse mesmo espaço a diferença entre o físico e o espiritual. Aqueles que habitam o Orun são classificados entre Orixás (divindades) e Eguns (ancestrais mortos) (Santos, 2012, p. 108).

Como no caso dos conceitos de despacho e feitiço, a dimensão civilizadora da figura de Exú é reconstruída de forma ambivalente na maioria das macumbas brasileiras. Ainda que o saber contido nessas religiosidades mantenha a separação cosmogônica entre Aiyê e Orun, o conceito de Exú se refaz, permitindo sua reformulação por meio da ambivalência. Por seu caráter de negociação e comunicação, o termo Exú passa a ser utilizado para unir em culto a distinção constitutiva da ordem espiritual iorubá, criando uma transação de significados. No Brasil, Exú deixa de ser apenas a divindade, para ser também, do ponto de vista conceitual, o ancestral morto, pois passam a ser cultuadas e negociadas as figuras do Exú-Orixá, e do Exú-egum ou Exú-catiço. Nesse processo de ambivalência negociada, os valores civilizacionais que se reconheciam originalmente no Orixá passam a integrar parte da imagem dos eguns cultuados no Brasil, o que ressignifica o sentido

do termo e dos valores atribuídos à divindade inicial (Haddock-Lobo, 2020, p. 175).

Entretanto, ainda que se reconheça a polissemia dos conceitos e a quebra das formas rígidas de sentido e de olhar sobre o mundo instituídos pela colonialidade, qual seria o impacto educacional da adoção dos princípios de uma educação exusíaca? Em primeiro lugar, a adoção desses valores em substituição aos elementos coloniais consentiria o reconhecimento e o respeito àquilo que forja a sociedade brasileira: a diferença cultural. No interior dessa lógica, a ideia de diferença não seria entendida como sinônimo de separação e exclusão, mas sim, de ambivalência cultural, e automaticamente, de problematização de toda e qualquer divisão binária. A separação entre Orixá e Egum não deixa de existir, mas passa a ser valorizada não como polos distintos, mas como partes de um todo não homogeneizador.

Como exemplo de uma pedagogia e nova epistemologia baseada nos valores civilizacionais da figura polissêmica de Exú, Priscila de Carvalho destaca uma das múltiplas facetas desse Orixá para a elaboração de uma nova proposta educacional: Exú como o senhor do mercado:

Dois dos principais valores cultivados pelos lorubas são a coletividade e a reciprocidade. Uma visão de mundo baseada nestes dois valores e na concepção de que a existência de um ser só é possível a partir de sua relação com o todo, demonstram que as vivências iorubanas estão embasadas em uma ontologia relacional. Partindo desta premissa, as trocas são fator estruturante de todas as relações sociais destes povos. Detentor do controle sobre energias tais como o movimento, a comunicação e o comércio, Exu é o Orixá que sintetiza a ideia de mercado. É comum encontrar nas iconografias e imagens de Exu a presença de búzios, moeda utilizada por muitos povos africanos tradicionais. Saliento, porém, que mercado aqui ocupa um sentido totalmente distinto do mercado capitalista, baseado em exploração, lucro e acumulação de bens.

O conceito de mercado para os povos de origem loruba, tem por premissa o respeito pelo trabalho do outro e pelo seu próprio, pois, entende-se que o trabalho realizado não poderá ser restituído, portanto, o valor do trabalho é ressarcido através das trocas. Aqui se evidencia a importância da reciprocidade nessas relações. As trocas funcionam também como fator regulamentador, uma vez que não admite a acumulação, ponto fundamental para que compreendamos que os sentidos dados à riqueza, preço ou prosperidade têm essencialmente outros sentidos.” (Carvalho, 2019, s/p)

A proposta de uma educação exusíaca se fundamenta na ideia de troca e de negociação, elementos constitutivos do universo cultural de Exú, e de seus espaços de atuação por excelência: o mercado e a encruzilhada. Nas reflexões de Priscila de Carvalho, os valores que são atribuídos à ideia de mercado na cultura iorubá coincidem com uma prática pedagógica libertadora e ressignificada, que não somente parte do universo cultural de sujeitos anteriormente marginalizados pela herança colonialista, mas também substitui a competição e o individualismo por uma ontologia relacional que aceita a diferença, repudiando a exclusão.

Se por um lado a concepção iorubá do mercado como espaço de trocas fornece as bases epistemológicas para uma nova pedagogia emancipadora dos sujeitos objetificados pelo carrego colonial, outra proposta educacional complementa e se integra a perspectiva de uma nova teoria do conhecimento calcada no caráter ambivalente da cultura afro-diaspórica: a pedagogia da encruzilhada, de Luiz Rufino. Considerando a noção de “saberes cruzados”, o autor confere destaque a conceitos que fogem das definições lineares e evolutiva da educação ocidental padrão.

Por meio de termos como esquiva, ginga, encanto, e transgressão, Rufino reafirma a condição exusíaca da ambivalência, partindo da própria etimologia iorubá da palavra Exú, próxima da definição de esfera e circularidade. A pedagogia da encruzilhada seria, portanto, uma saída educacional e civilizatória para o enfrentamento das violências impostas pelo racismo e pelo colonialismo epistemológico, dando voz a novos saberes e ao território de Exú, a encruzilhada, como campo de possibilidades. Trata-se da aceitação de experiências e práticas que fogem dos muros da escola tradicional em direção à rua, incorporando conhecimentos múltiplos que destacam as formas de interação produzidas pelo meio. No âmbito teórico e prático, já que essas noções se integram e não se binarizam, subsiste na relação do homem com a rua a necessidade de correlação entre os indivíduos, seguindo a lógica do mercado iorubá, da responsabilidade com o outro e a quebra das fronteiras disciplinares e espaciais.

Nas palavras de Rufino:

Os saberes em encruzilhada são saberes de ginga, de fresta, de síncope, são mandingas baixadas e imantadas no corpo, manifestações do ser/saber inapreensíveis pela lógica totalitária. O corpo, a dimensão primeira do ser no mundo, a esfera de Bara e Elegbara, é a instância radical dos seres, ou seja, a inscrição do saber e da presença em transe nos cursos do Novo Mundo. A pedagogia das encruzas é parida no entre e se encanta no fundamento da casca da lima, é um efeito de cruzo que provoca deslocamentos e

possibilidades, respondendo eticamente àqueles que historicamente ocupam as margens e arrebatando aqueles que insistem em sentir o mundo por um único tom. Assim, radicada no movimento que precede toda e qualquer construção, a Pedagogia das Encruzilhadas não se fará de rogada, a mesma é invocada e encarnada como operação de transgressão dos parâmetros da colonialidade. [...] O projeto da pedagogia montada por Exu se lança como uma ação de encantamento e responsabilidade com a vida frente às violências operadas pelo racismo/colonialismo. Exu, nesse caso, além de um signo complexo mantenedor de múltiplas potências, destaca-se como uma esfera de problematização da vida em sua diversidade. (Rufino, 2019, p. 73-74)

Para melhor compreender a proposta da pedagogia das encruzilhadas, cabe ressaltar um dos conceitos extraídos do arcabouço cultural iorubá e suas releituras diaspóricas: o ebó. O uso plural desse termo evidencia uma dimensão complexa da lógica educacional proposta pelos saberes encantados da macumba, seja pelo ebó como sinônimo de sacrifício, ou como expressão da noção de feitiço, e por isso, ação de encantamento do saber.

Em linhas gerais, a palavra ebó é invocada para definir todo ritual simbólico de comunicação entre as forças do Universo. O ebó é entendido como o sacrifício que cada indivíduo executa para mobilizar a força vital que precisa para resolver a sua questão (Lopes, 2020, p. 71-72) e (Ifa Karade, 1994, p. 95). Essa força vital, para ser renovada, precisa de uma manifestação espiritual e material direta, que permitirá a comunhão do indivíduo com a espiritualidade, e assim, haja um processo de renascimento e transformação. Trata-se, portanto, do ponto de vista pedagógico, de uma reafirmação da dinâmica das trocas e da circulação de saber como procedimento pedagógico e civilizador. A base do ebó está na linguagem, não por acaso, o campo de máxima atuação de Exú, e opera as transformações requeridas valendo-se da lógica do feitiço para instaurar a ambivalência como ação pedagógica, já que ao realizar o sacrifício e as trocas próprias do ebó, o indivíduo não permuta apenas a força vital com a espiritualidade, mas passa a viver a escolha da encruzilhada: optar por um caminho é abrir mão de outra direção. A grande questão do ebó como sacrifício e troca de experiência e de força vital é dar condições para que a educação seja a ferramenta que permite a escolha do melhor caminho, dentro de um largo campo de possibilidades, e não apenas de um modelo universalista e unilateral de conhecimento.

Por essas razões, o ebó também é feitiço e encantamento, já que traz para dentro da experiência pedagógica uma relação entre ensino e aprendizagem que opera na margem do limite entre sacrifício e renovação,

e produz o encantamento do “feito com as próprias mãos” para a instauração do equilíbrio da força vital. A ação pedagógica do ebó se aproxima da ideia de um saber praticado que não somente torna a fronteira entre teoria e prática porosa, como também passa a redefinir a própria base da teoria do conhecimento, no que se evoca como ebó epistemológico (Rufino, 2019, p. 88).

Entretanto, o processo de encantamento do saber e os procedimentos criativos e transformadores do ebó epistemológico assustam os que transitam pelo seu território. Aos que não estão acostumados com a ginga, o feitiço, a imprecisão e a pluralidade, o ebó é “chutado” nas encruzilhadas, e Exú, ao responder de forma enérgica e atrevida, é confundido pela visão colonial com a figura do diabo, como parte do binarismo que sua própria existência encantada nega. A descrição de uma festa de Exú pelos antropólogos Vania Cardoso e Scott Head dá sentido à associação do universo de Exú com o perigo:

A encruzilhada enquanto um lugar de morada materializa em sua configuração espacial a indeterminação que marca a natureza da mediação por exu. Se uma das dimensões de exu é a de um mediador necessário entre as divindades, os orixás, e os seres humanos, seu papel está longe de um simples intermediário, sendo a concepção de mediação aqui marcadamente diferente daquela de uma mera facilitação da comunicação. A encruzilhada é ilusoriamente apenas um lugar de conexão: ela de fato coloca em contato pelo menos dois caminhos distintos, mas é esse mesmo contato que permite uma interrupção do fluxo de movimentos em qualquer desses caminhos. A encruzilhada introduz a possibilidade de deslocamento em todo o seu potencial de sentidos, de coordenadas materiais de movimento à possibilidade de significação. Como a encruzilhada, exu é uma entidade perigosa: abre e fecha caminhos, interrompe tanto quanto potencialmente permite conexões. Assim, se a encruzilhada é uma possível materialização do princípio da indeterminação, este é estendido, pelo movimento do próprio povo da rua, para dentro do espaço e tempo demarcados do ritual. (Cardoso et Head, 2015. s/p).

O perigo de Exú, das encruzilhadas, e dos valores sediciosos que esse sistema representa está nas múltiplas possibilidades que ele oferece, seja no bolso de Frederick Douglas, nas cicatrizes de Kailane Campos, ou nos olhos temerosos de quem chuta um ebó na esperança de garantir seu lugar no céu da colonialidade.

Os despachos brancos da lógica administrativa colonial-burocrática seguem tentando eliminar o *feitiço* negro que eles mesmos inventaram para

se autoinscreverem em seus espelhos narcísicos da modernidade científica. A lógica burocrática do despacho tem por missão proliferar o “universalismo descarnado” (Césaire, 1956) ao tempo em que oblitera sua hegemonia particular, sua localização epistêmica, seu lugar de enunciação, sua existência corporal. Nessa operação, relega ao negro colonizado o lugar da limitação corporal sensitiva, enquanto apaga simultaneamente sua força corporal produtiva para encantar as mercadorias do capitalismo. Esse movimento duplo de reconhecer e negar ao mesmo tempo, que Bhabha diz ser estruturante do olhar ocidental sobre o *outro* (Bhabha, 1998, p. 119), está contido na lógica ambivalente entre despacho e feitiço.

A *epistemologia do despacho*, em consonância com os princípios de uma educação exusíaca, inverte a própria inversão do jogo colonial. Brinca com a ambivalência do colonizador e refaz o caminho do despacho enquanto feitiço, evidenciando o jogo enganoso da colonialidade. Nessa gira epistemológica, assume novamente o corpo como lugar de existência viva, de encantamento, de produção de uma pedagogia que rompe com as normativas do universalismo descarnado.

Referências

- Bhabha, H. K. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- Cardoso, v. z. et Head, S. Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de Exu. Religião & sociedade. Rio de Janeiro: ISER, vol.35, n.1, 2015.
- Carvalho, P. R. N. de. Na aula de hoje Veremos Exu – A boca do mundo como oportunidade pedagógica decolonial. Revista Encontros. Rio de Janeiro: Colégio Pedro II, [Departamento de História], v. 17, n. 32, s/p, 2019.
- +
- Césaire, A. Paternalismo e Fraternalismo. Carta a Maurice Thorez, 1956. In: <https://plataformagueto.wordpress.com/2017/02/11/carta-a-maurice-thorez-paternalismo-e-fraternalismo-de-aime-cesaire-deputado-da-martinica-traduzida-do-frances-pela-plataforma-gueto-do-site-httpmsi-net-fevereiro-de-2017/> Acesso em: 12 set. 2020.
- Cunha, A. G. Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- Douglas, F. My bondage and my freedom. E-Book, 2008. In: <https://www.gutenberg.org/files/202/202-h/202-h.htm#link2HCH0011>. Acesso em: 12 set. 2020.

- Dussel, E. 1492: O encobrimento do Outro. A origem do "mito da Modernidade". Editora Vozes, Petrópolis: 1993.
- Fanon, Frantz. Pele negra, máscara branca. Salvador: EdUFBA, 2008.
- Fanon, Frantz. Os Condenados da Terra. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- Gilroy, P. O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- Gumbrecht, H. U. Modernização dos sentidos. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. Produção de presença: O que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2010.
- Haddock-Lobo, Rafael, et alii. Arruaças: uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- Ifa Karade, Baba. The Handbook of Yoruba Religious Concepts. Boston: Weiser Books, 1994.
- Kilomba, G. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro, Editora Cobogó, 2019.
- Lopes, Nei. Ifá Lucumi: o resgate da tradição. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.
- Maggie, Y. Medo do feitiço. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- Mbembe, A. Crítica da Razão Negra. n. 1 Edições, São Paulo: 2018.
- Santos, J. E. dos. Os Nagô e a morte: Padé, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.
- Reis, J.J. Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos Malês. São Paulo, Companhia das letras, 2003.
- Rufino, L. Pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- Sansi, R. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2008, v. 51 n. 1.
- Simas, L. A. et Rufino, L. Flecha no tempo. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019a.
- Simas, L. A. et Rufino, L. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019b.
- Sodré, M. Pensar Nago. Petrópolis, Editora Vozes, 2017.
- Sweet, J.H. Recreating Africa. Culture, Kinship, and religion in the African-Portuguese World, 1441-1770, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003.

Colonialismo e império na história do pensamento político moderno

Javier Amadeo⁶⁰

Resumo: Tradicionalmente a história do pensamento político moderno analisou os textos dos principais autores do período como reflexões que tinham como questões centrais o surgimento dos Estados-nação, os direitos e obrigações dos cidadãos e o estabelecimento da liberdade religiosa. No entanto, nos últimos tempos teóricos políticos e pós-coloniais e historiadores do pensamento político têm interpretado as obras dos pensadores dos séculos XV até o XIX também a partir da importância da conquista, da colonização e da experiência imperial nas suas obras. Esta mudança de perspectiva tinha acontecido em diferentes áreas das ciências sociais, como a antropologia, a história ou a literatura, no entanto no caso da história do pensamento político esta transformação tem sido mais recente. O presente trabalho busca analisar, em um primeiro momento, algumas obras que podem ser consideradas pioneiras nesta mudança de paradigma. Nestas obras o tema do império aparece de forma inovadora como preocupação incontornável nas reflexões dos pensadores políticos da modernidade. Outra grande questão que procuramos discutir é a relação complexa e problemática, que uma parte importante da literatura tem destacado, da relação entre os autores clássicos da tradição liberal e a expansão imperial das grandes potências europeias. Alguns autores vão ressaltar a relação constitutiva entre liberalismo e império, ao tempo que outros vão argumentar sobre uma relação mais contraditória e com diferenças significativas entre os diversos autores clássicos.

Palavras-chave: Colonialismo; Império; Pensamento Político; Estudos pós-coloniais; Liberalismo.

COLONIALISM AND EMPIRE IN THE HISTORY OF MODERN POLITICAL THOUGHT

Abstract: Traditionally, the history of modern political thought has analyzed the texts of the main authors of the period as reflections that had as central questions the emergence of nation-states, the rights and obligations of citizens and the establishment of religious freedom. However, in recent times, political and post-colonial theorists and historians of political thought have interpreted the works of thinkers from the 15th to the 19th centuries also based on the importance of conquest, colonization and the imperial experience in their works. This change of perspective had happened in different areas of the social sciences, such as anthropology, history or literature, however in the case of the

⁶⁰ Graduado em Ciência Política pela Universidade de Buenos Aires (UBA), doutor em Ciência Política com pós-doutorado em História pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH) da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: javier.amadeo@unifesp.br. <https://orcid.org/0000-0002-3941-2163>.

history of political thought this transformation has been more recent. The present work seeks to analyze, at first, some works that can be considered pioneers in this paradigm shift. In these works, the theme of empire appears in an innovative way as an unavoidable concern in the reflections of modern political thinkers. Another major issue we seek to discuss is the complex and problematic relationship, which an important part of the literature has highlighted, between the classic authors of the liberal tradition and the imperial expansion of the great European powers. Some authors will emphasize the constitutive relationship between liberalism and empire, while others will argue about a more contradictory relationship with significant differences between the various classical authors.

Keywords: Colonialism; Empire; Political Thought; Post-Colonial Studies; Liberalism.

Introdução

Como afirma Sankar Muthu, os teóricos e historiadores do pensamento político moderno têm construído um cânone de autores e analisado o pensamento destes a partir de uma série de problemáticas: o surgimento dos estados-nação, a questão da soberania política, o nascimento de uma série de direitos naturais e a demanda de formas democráticas de governo, entre outras. No entanto, a experiência colonial do período e a influência desta nos desenvolvimentos teóricos dos principais autores da época tem sido relativamente negligenciada até recentemente. Nos últimos tempos teóricos políticos e pós-coloniais e historiadores têm interpretado as obras dos pensadores dos séculos XV até o XIX a partir da importância da conquista, da colonização e da experiência imperial nas suas obras⁶¹. Estes trabalhos, continua o autor, têm se centrado na discussão teórica e filosófica das obras dos autores republicanos da Renascença italiana sobre a liberdade e a conquista, dos escritos dos autores espanhóis sobre os direitos e deveres das populações indígenas das Américas, dos textos do período da ilustração sobre o colonialismo e os impérios globais até os escritos do século XIX sobre

⁶¹ No presente texto não vamos a realizar uma distinção clara e sistemática entre colonialismo e império. Simplesmente mencionar que o termo império geralmente é usado para descrever o domínio, direta ou indiretamente, de uma sociedade sobre outras por meio de instituições como as empresas comerciais imperiais. Por sua vez, o termo colonial (segundo o latim *colonus*, ou “agricultor”) é usado para descrever os territórios que envolvem assentamentos, substâncias da metrópole (Pitts, 2005, p. 259). Sobre esta questão ver, entre outros, Koebner, 1961; Pagden, 1995 e Armitage, 2004.

o processo de colonização e de construção do império britânico na Índia e em outros lugares da Ásia e África (Muthu, 2014, pp. 1-2)⁶².

Esta nova perspectiva teórica tem procurado investigar, a partir de discussões históricas, biográficas e análises de caráter textual como os pensadores políticos mais importantes da Europa moderna analisaram, e em muitos casos justificaram, os desafios teóricos e intelectuais colocados pelo comércio oceânico e pela conquista colonial. Como sustenta Muthu (2014, p. 4), para além das transformações que levaram ao processo de centralização política que culminou com a formação dos modernos estados-nação e a transformação da religião em uma questão de caráter privado, o surgimento e expansão do colonialismo e a consolidação de redes de comércio coloniais ocuparam um lugar importante no desenvolvimento do pensamento político moderno. Este processo de expansão colonial e consolidação dos modernos impérios construídos pelas grandes potências europeias como Espanha, Inglaterra ou França colocaram questões fundamentais sobre:

[...] natureza humana, propriedade, soberania, justiça internacional, guerra, comércio, comércio, direitos, deveres além-fronteiras, sociabilidade, civilização, cidadania e progresso – na verdade, sobre praticamente todo o conjunto de conceitos e ideias contestados que agora são agrupados retrospectivamente como “pensamento político moderno” (Muthu, 2014, p. 4).

História do pensamento político: o giro pós-colonial

A questão do colonialismo e do império na história do pensamento político surge de forma tardia se comparada com outras disciplinas acadêmicas⁶³. Como afirma Pitts, a antropologia começou na década de 1970 a discutir a cumplicidade da disciplina com o colonialismo europeu. Duas obras pioneiras nesta perspectiva foram *The Interpretations of Cultures* de Clifford Geertz e *Anthropology and the Colonial Encounter* de Talal Asad. Outras áreas, como a história ou a teoria literária, também sofreram uma grande influência de obras como *Orientalism* de Edward Saïd, publicada originalmente em 1978, e dos estudos pós-coloniais que se desenvolveriam

⁶² Os capítulos do livro organizado por Sankar Muthu, 2014, apresentam um interessante panorama destes desenvolvimentos teóricos.

⁶³ Para uma discussão mais ampla sobre o campo dos estudos pós-coloniais ver Cooper, 2005a, 2005b e Hiddleston, 2009, entre outros. Sobre os estudos pós-coloniais no mundo francófono. Ver, Forsdick e Murphy, 2003.

posteriormente (Pitts, 2015, p. 352).

A historiografia sobre a França e Reino Unido teria sido amplamente revisitada a partir da compressão da história destes países como parte de uma história imperial. Para Pitts, a questão central que surge nesta nova historiografia é como os Estados nacionais e as identidades europeias foram estabelecidas no processo de constituição de redes de comércio e dominação imperiais. E a própria ideia de Europa também tem sido submetida a novos questionamentos e problematizações. Como assinala a autora, as obras de Linda Colley, sobre a história do Reino Unido *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, e de Alice Conklin sobre a da França, *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, são bons exemplos deste processo (Pitts, 2015, p. 352).

Estes desenvolvimentos teóricos tiveram pouca influência sobre a história do pensamento político moderno nas décadas de 1980 e 1990, ainda que existissem questões de interesse centrais para a disciplina como o tema do poder, a formação das identidades nacionais e a construção dos Estados-nação. No entanto, afirma Pitts, os desenvolvimentos recentes na área têm mostrado a centralidade da experiência colonial e imperial no trabalho teórico dos autores que têm discutido as ideias, e a linguagem utilizada, pelas principais figuras do cânone do pensamento político moderno nas suas formulações (Pitts, 2015, p. 355).

A questão do colonialismo e do império pode ser encontrada em alguns trabalhos pioneiros de autores vinculados com a *Escola de Cambridge* e que deram lugar a uma renovação importante sobre a perspectiva intelectual dos autores centrais da história do pensamento político moderno. Entre estes trabalhos podemos destacar a obra de J. G. A. Pocock (2005), os trabalhos de Anthony Pagden (1982, 1990a, 1990b) e as análises de James Tully (1993) e de Bhikhu Parekh (1995)⁶⁴.

O livro de J. G. A. Pocock, *The Discovery of Islands: Essays in British History* reúne um conjunto de ensaios, publicados desde 1974, que propõem uma discussão historiográfica sobre a ideia de uma “história britânica”. Nestes ensaios, Pocock discute a importância de entender a história britânica como parte de processo conflitivo de diversas nações – Inglaterra, Escócia e Irlanda – associadas no processo de construção de um domínio imperial sobre diferentes partes do mundo. O objetivo de Pocock é apresentar a história britânica como “oceânica” e “imperial” criticando a apresentação

⁶⁴ Retomamos neste ponto a leitura de Pitts (2015, p. 355) sobre as obras seminais desta abordagem.

desta história como fundamentalmente europeia.

No capítulo 2 do livro, intitulado “British History: A Plea for a New Subject (1973/1974)”, debate algumas das interpretações sobre a história inglesa – em particular a leitura de J. P. Taylor em seu *Oxford History of England* – que negam a importância do termo “britânico” para a história e identidade dos povos do arquipélago.

Afirma Pocock:

Estou usando “história britânica” [...] para denotar a história plural de um grupo de culturas situado ao longo de uma fronteira anglo-céltica e marcado por uma crescente dominação política e cultural inglesa (Pocock, 2005, p. 29).

Para Pocock (2005, p. 26) é fundamental reivindicar a necessidade de utilizar o termo “história britânica” e se apropriar do seu significado para poder analisar um conjunto de identidades historicamente constituídas que, caso contrário, seriam eliminadas de uma história exclusivamente inglesa.

Outra das questões colocadas pelo teórico neozelandês se refere ao papel do império e do *commonwealth* na construção desta identidade:

Na memória de todos aqui presentes, os ingleses têm estado cada vez mais dispostos a declarar que nem o império nem a comunidade alguma vez significaram muito na sua consciência, e que no fundo foram sempre europeus (Pocock, 2005, p. 26).

Esta afirmação seria absurda já que aniquilar a ideia do Commonwealth poderia dar lugar a questionar a própria ideia de Reino Unido ou de Grã-Bretanha (Pocock, 2005, p. 26).

Para Pocock a “história britânica” precisa ser investida de significado e entender as experiências dos diferentes povos que fazem parte de uma única histórica que tem a Inglaterra como a entidade política e cultural dominante. A Irlanda, continua Pocock, por exemplo se tornou mais nacionalista e mais revolucionária a partir da dominação política e cultural da Inglaterra, como em outros casos o nacionalismo revolucionário teria funcionado como um método para afirmar seu controle sobre este processo (Pocock, 2005, p. 33).

Os trabalhos de Anthony Pagden (1982, 1990a, 1990b) são outro exemplo importante da literatura que vai destacar a centralidade do império para a teoria política. Na sua obra Pagden analisa os debates do século XVI na Espanha sobre a legitimidade do domínio do país sobre o “Novo Mundo”. Esses debates foram travados nas linguagens do pensamento político e legal romano e da filosofia aristotélica e tomista (Pitts, 2015, p. 355).

Como afirma Padgen:

A legitimidade das conquistas tinha, conseqüentemente, sido objeto de debate desde que se descobriu que o Novo Mundo era verdadeiramente novo e habitado por povos não-cristãos que viviam no que, aos olhos europeus, eram sociedades notavelmente não-civis e “bárbaras” (Pagden, 1990a, p. 80).

Os debates sobre a legitimidade do império, e sobre direitos de propriedade, começaram em 1512 pouco tempo depois que a Monarquia espanhola buscasse tomar posse formal das Américas e continuaram até finais do século XVIII. Para Pagden “A extensão e a intensidade das lutas pelos direitos dos espanhóis na América são, talvez, inigualáveis na história da colonização europeia.”. As disputas foram desenvolvidas no marco de uma tradição de legitimação ritual utilizada pela Coroa castelhana desde a idade média. Ainda que as conclusões muitas vezes tenham sido ignoradas por razões pragmáticas, como sustenta Pagden, as opiniões e declarações formulados por teólogos e juristas da corte foram importantes nas tentativas de legitimação e de elaboração de precedentes sobre determinadas questões, como neste caso a legalidade da conquista (Padgen, 1990b, p. 5).

O debate sobre o que veio a ser chamado “do caso das Índias” implicava uma discussão entre uma argumentação sobre os limites da jurisdição papal, realizada em termos de direito romano, e, por outro, uma alegação em termos de lei natural, *ius naturae*. No entanto, como afirma Pagden, o que estava no centro da discussão nos debates sobre a conquista das Américas não era tanto a soberania da coroa castelhana na América, e sim a natureza dos direitos e, em particular, dos direitos de propriedade que essa soberania envolvia (Pagden, 1990a, p. 80)

Para Pagden, o projeto da *Escola de Salamanca* – Francisco de Vitoria, Luís de Molina e Francisco Suárez – era elaborar uma filosofia moral baseada em uma interpretação aristotélica e tomista da lei da natureza. Como parte desta proposta existia uma interpretação da ideia de “propriedade” que na linguagem da lei natural foi chamada de *dominium* ou *dominium rerum*. Os teóricos da *Escola de Salamanca* argumentavam que os homens renunciaram a sua liberdade primitiva em troca de segurança e de entendimento moral, no entanto conservaram certos direitos naturais, entre os quais o mais importante era o *dominium* (Pagden, 1990a, p. 80)

Um dos argumentos esboçados afirmava que a propriedade era um dos elementos fundamentais da existência da sociedade, e que a inexistência de tais relações implicava que determinado grupo de indivíduos não fosse

reconhecido como uma comunidade civil e, como consequência, os indivíduos não poderiam fazer reivindicações com base na ideia de *dominium rerum* na disputa com invasores estrangeiros que tentassem se apropriar de suas terras (Pagden, 1990a, p. 81).

Para Padgen:

A conquista da América só poderia ser legitimada através da demonstração de que as populações nativas tinham perdido esses direitos pelas suas próprias ações. E isto, como veremos, tinha que ser feito sem pôr em perigo a afirmação de que todos os direitos eram produtos das leis de Deus e não da graça de Deus (Pagden, 1990a, p. 81).

James Tully publica, em 1993 *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, uma série de ensaios – escritos entre 1979 e 1990 – nos quais discute algumas questões centrais da filosofia política de John Locke: a questão da propriedade, do governo limitado, o tema da liberdade e do direito de revolução.

A interpretação de Tully busca compreender a filosofia política de Locke no contexto histórico e discursivo no qual suas obras foram elaboradas e publicadas⁶⁵. Como afirma Tully, estes contextos são diversos e sobrepostos, e, portanto, é necessário analisar e entender as obras do filósofo inglês em relação a diversos debates, eventos específicos na Inglaterra, a movimentos políticos e tradições intelectuais (Tully, 1993, p. 1-2).

Para o autor, o contexto histórico é central para entender passagens importantes do capítulo “Sobre a propriedade”, do *Segundo tratado sobre o governo*, e analisar as principais premissas do argumento de Locke que serão retomadas por autores posteriores para legitimar a desapropriação das terras dos povos nativos durante o processo de colonização (Tully, 1993, p. 4).

Esta análise histórica permite destacar a importância da participação concreta de Locke nas instituições coloniais. Como afirma o Tully, Locke participou como consequência do seu vínculo com Lorde Shaftesbury de diversas instituições diretamente envolvidas na administração dos territórios de ultramar, foi secretário do *Lord Proprietors of Carolina* (1668-7), do the *Council of Trade and Plantations* (1673-4), e membro do the *Board of Trade* (1696-1700). A atuação de Locke também abrangeu sua participação em companhias de comércio de escravos como a *Royal Africa Company* (1671) e a *Company of Merchant Adventurers to Trade with the Bahamas* (1672). Como

⁶⁵ A obra de Tully tem como ponto de partida o trabalho de outros autores da *Escola de Cambridge*, como John Dunn, John Pocock, Quentin Skinner e Richard Tuck, que buscam examinar as relações entre teoria política e história.

afirma Tully, essas atividades faziam de Locke uma das pessoas mais bem informadas e que mais contribuíram na administração do sistema colonial durante a Restauração (Tully, 1993, p. 140-1)⁶⁶.

O pensamento político de John Locke, afirma Tully, está orientado por quatro preocupações, centrais na Europa do século XVII: estabelecer a natureza do governo e do poder político, analisar a relação entre religião e política, discutir a arte prática de governar e definir os tipos de conhecimento envolvidos na religião e na política. As questões econômicas, políticas e religiosas e os argumentos elaborados para dar resposta a estas questões, do ponto de vista teórico e prático, se estendiam à experiência dos principais países europeus (1993, p. 9). Neste sentido, afirma o autor:

As dificuldades que ocasionaram os quatro problemas de governo foram de quatro tipos: as guerras religiosas e civis dos séculos XVI e XVII; a consolidação administrativo-produtiva dos estados europeus modernos como unidades governamentais eficazes; a formação de um equilíbrio de poder e de um sistema comercial de rivalidade militar-comercial entre os estados; e a luta imperial europeia pela conquista, dominação e exploração de populações e recursos não europeus (Tully, 2003, pp. 9-10, *ênfase nosso*).

O capítulo 5 do livro, “Rediscovering America: the *Two treatises* and aboriginal rights”, aborda especificamente esta última questão. Neste capítulo Tully discute:

[...] o papel que a teoria da propriedade de Locke desempenhou na justificação da colonização inglesa na América e na desapropriação das Primeiras Nações Ameríndias de sua propriedade e soberania (Tully, 1993, p. 4).

Tully vai a questionar a suposta universalidade dos conceitos de sociedade política e propriedade formulados por Locke, depreciando outras formas de sociedade e de propriedade, como as existentes nas Américas. Na interpretação de Tully, Locke avaliava o governo ameríndio como uma forma historicamente menos desenvolvida de sociedade política, e, portanto, em desigualdade frente as formas de organização política modernas da Europa

⁶⁶ Peter Laslett, citado no livro de Tully, também destacava a participação de Locke nas instituições coloniais, em particular no *Board of Trade*, e chama a atenção para um “paradoxo notável”. “A doutrina do autogoverno e a doutrina da confiança, os princípios informativos do segundo Império Britânico e agora do mundo anglófono e no mundo educado em inglês, foram codificados pela primeira vez por John Locke, membro fundador do corpo que se tornou um símbolo histórico da determinação de negar essas doutrinas no caso da América e em qualquer outro lugar” (Laslett, 1969, p. 371). Para outras leituras em um sentido próximo ver, Ashcraft, 1969; Dunn, 1969 e Lebovics, 1986.

do século XVII. Por outra parte, Locke definia a propriedade a partir da posse individual baseado no trabalho e como consequência o uso consuetudinário da terra pelos ameríndios não implicaria um tipo legítimo de propriedade (Tully, 2003, pp. 138-9).

Desta forma, afirma Tully:

As formações políticas e a propriedade ameríndias estão assim sujeitas à soberania dos conceitos europeus de política e propriedade. Além disso, estes conceitos servem para justificar a desapropriação dos ameríndios das suas organizações políticas e territórios, e para reivindicar a superioridade das formas europeias, e especificamente inglesas, de sociedade política e de propriedade estabelecidas no novo mundo. Ao usar estes conceitos desta forma, Locke estava intervindo numa das maiores disputas políticas e ideológicas do século XVII (Tully, 2003, pp. 138-9).

É importante destacar as consequências no longo prazo. A teoria de Locke sobre a sociedade política e a propriedade, sustenta Tully, teve uma influência fundamental no século XVIII e se converteu em um elemento central das teorias do progresso e do desenvolvimento. Os debates entre juristas, humanistas e mercantilistas desse período foram de grande importância para questões de justiça política e econômica desse século e os argumentos de Locke serviram para ressaltar uma determinada visão sobre a sociedade política e sobre a propriedade, como superiores com relação a outras sociedades e formas de propriedade, justificando a subjugação de outras nações e a desapropriação de suas terras (Tully, 2003, pp. 139).

Bhikhu Parekh, em “Liberalism and Colonialism: A Critique of Locke and Mill” também vai destacar a participação de Locke em diversas instituições da administração colonial e enfatizar a justificação elaborada pelo teórico inglês para a colonização de Norte-américa, como a “mais articulada e influente defesa filosófica” (Parekh, 1995, p. 83)⁶⁷.

Para Parekh, a justificação de Locke do colonialismo inglês está inscrita na sua teoria do homem e da sociedade. Locke vai defender que os índios não tinham propriamente direitos de propriedade sobre a terra e que o uso desta era realizado de forma comum. A terra, portanto, estaria livre e desocupada e poderia ser apropriada sem o consentimento dos indígenas. Locke destaca que ainda que os índios cercassem e cultivassem a terra, eles não seriam o suficientemente industriais e avançados para fazer o melhor

⁶⁷ O artigo de Parekh toma como referência o texto de James Tully (1993), ainda que os argumentos sejam desenvolvidos em grande parte de forma independente.

uso possível. Na visão de Locke, destaca Parekh, faltava aos índios desejo de acumular riqueza e produzir para o comércio. Em contraposição os colonos ingleses seriam mais industriais e superiores, justificando assim a reivindicação destes por terras nas Américas (Parekh, 1995, p. 85).

Parekh discute o pensamento de outro autor liberal, John Stuart Mill, fundamental na justificação do colonialismo. A defesa do colonialismo de J. S. Mill, em *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, também tem como ponto de partida sua teoria do homem que afirma que os não-europeus seriam crianças do ponto de vista político e moral, como consequência, seria legítimo “um despotismo parental” de um povo superior para garantir seus interesses no longo prazo. Esses indivíduos, como coletividade, não tinham direito a reivindicações políticas de independência e autodeterminação. Na leitura de Parekh, J. S. Mill acreditava que ao contrário de canadenses e australianos, que eram de raça europeia, outros povos não europeus não teriam capacidade de ter um governo próprio. O governo destes povos deveria ser realizado por um corpo de burocratas selecionados, especialmente treinados, profissionalmente livres da influência da opinião pública e dos políticos eleitos. Para Parekh, embora Mill enfatizasse o valor da diversidade, a definição de natureza humana permitia uma visão restrita desta diversidade, menosprezando modos de vida tradicionais centrados na comunidade ou na etnia. J. S. Mill também seria intolerante com relação a modos de vida não liberais e seria a favor de uma política de assimilação, ainda que isso implicasse formas de coerção e violência (Parekh, 1995, p. 94-5).

A partir da análise dos escritos de Locke e Mill, para Parekh seria possível afirmar que o liberalismo contém “impulsos contraditórios”. Estas contradições não seriam somente entre o pensamento liberal e sua prática, mas no interior da própria reflexão liberal. O liberalismo, afirma Parekh, seria ao mesmo tempo igualitário, defendendo uma perspectiva universalista, e desigualitário, quando afirma as hierarquias das culturas. Os argumentos liberais podem tanto servir para uma defesa da tolerância e da paz, como para sustentar a posição contrária. Estes “impulsos contraditórios” apareceriam em Locke e J. S. Mill, dois dos mais destacados filósofos liberais, que viveram fases distintas da expansão colonial, mas que em ambos estes elementos contraditórios mostram claramente a ambivalência e cumplicidade do discurso liberal dominante com a empresa colonial europeia (Parekh, 1995, p. 82).

Liberalismo e império

Dentro desta nova perspectiva teórica na história do pensamento político moderno, como afirma Pitts, uma discussão importante que tem surgido é sobre a relação entre liberalismo e império. É possível afirmar que a história do liberalismo, entendido como a linguagem dos direitos subjetivos e do autogoverno, está estritamente vinculada com os processos de colonização e de construção de impérios europeus no mundo. Alguns elementos constitutivos do liberalismo podem ter sido fundamentais neste vínculo como uma visão teleológica da história ou uma perspectiva crítica sobre outras formas de sociedades e culturas. Por outra parte, afirma a autora, justificativas a favor do colonialismo ou da criação de impérios foram, em muitos casos, realizadas em nome de princípios tipicamente liberais como a necessidade de instituições de autogoverno ou a garantia do estado de direito. Pesquisas recentes na história do pensamento político têm problematizado esta relação entre pensamento liberal e impulso colonial (Pitts, 2014, p. 357-8).

David Armitage também vai mencionar um crescente consenso na história do pensamento político da existência de uma “relação mutuamente constitutiva entre liberalismo e colonialismo”. Para o autor, desde inícios do século XVII, os teóricos que mais tarde seriam referência fundamental do liberalismo formularam suas principais teorias para tentar analisar e justificar experiências tanto domésticas como coloniais (Armitage, 2004a, p. 602).

O livro *Liberalism and Empire* de Uday Singh Metha, publicado em 1999, tem sido uma obra importante nesta discussão sobre a relação entre a tradição liberal e o processo de exploração colonial. Metha analisa o pensamento liberal britânico dos séculos XVIII e XIX a partir da sua relação com a expansão do Império Britânico. Para o autor, o liberalismo deste período tem como pressupostos uma série de princípios éticos e políticos que considerava de alcance universal. No entanto, estes princípios foram formulados a partir de uma experiência intelectual basicamente nacional ou europeia. A experiência colonial ou imperial colocou aos pensadores liberais desafios teóricos importantes de como se confrontam com o desconhecido e com o “outro” (Metha, 1999, p. 1).

Para Metha, a associação do liberalismo com o Império Britânico foi “extensa e profunda”. É possível tomar o caso de Locke, com suas observações sobre a América, especialmente no *Segundo tratado*, ou sua obra sobre *As Constituições da Carolina*. Autores como Edmund Burke, Jeremy Bentham, James e John Stuart Mill ou Lorde Macaulay também escreveram,

de maneira copiosa, sobre o Império Britânico na Índia. Estes exemplos mostram, afirma o autor, que o conhecimento e envolvimento destes autores com o Império Britânico foi constitutivo da própria criação da tradição liberal (Metha, 1999, p. 4).

Esta relação entre liberalismo e império, sustenta Metha, não deveria ser tão surpreendente. A partir do século XVI a Inglaterra começou a construir seu império com a conquista da Irlanda. No começo do século seguinte, com a criação da Companhia das Índias Orientais, o império se expande para Ásia, e para a costa leste da América do Norte. No século XVIII o império se consolida e aumenta sua importância política com a ampliação do controle da América do Norte, o estabelecimento de diversas colônias na África, nas Filipinas e o controle de partes do sul da Índia. Para Metha, o envolvimento dos pensadores políticos britânicos com as grandes questões teóricas colocadas pela dominação colonial nas diferentes partes do mundo era, de alguma forma, bastante evidente (Metha, 1999, p. 4).

Afirma Metha,

Apesar da correspondência cronológica no desenvolvimento do pensamento liberal e do império, a inconfundível gravidade política deste último e, mais importante, a ligação clara, embora complexa, entre as ideias que eram centrais para o primeiro e aquelas que sustentavam as práticas do último, *a relação entre o liberalismo e o império raramente tem sido considerada nos últimos tempos pelos teóricos políticos* (Metha, 1999, p. 5, *ênfase nosso*).

Para Metha, seria fundamental entender esta falta de interesse da teoria política histórica e contemporânea. Na interpretação do autor, existiriam razões internas ao liberalismo pelas quais esta questão intelectual não teria aparecido nas análises teóricas do período. Esta ausência de interesse seria tanto uma pista para o problema quanto um indicador provisório de sua resolução insatisfatória no pensamento liberal" (Metha, 1999, p. 8).

Para Metha, um tema central da relação entre liberalismo e expansão imperial se relaciona com a questão do poder, que estrutura uma relação entre um corpo de ideias que estabelecem um vínculo entre si e o mundo. A questão não seria tanto o poder real de coagir, mas fundamentalmente a relação que determinadas ideias assumem em relação a outras. Na obra *History of British India*, por exemplo, James Mill defende a existência de uma racionalidade histórica específica que permite construir uma estrutura geral a partir da qual os fatos podem ser entendidos racionalmente e podem proporcionar um

significado. Na falta dessa estrutura geral, fornecida pela razão, um evento específico seria completamente carente de significado (Mehta, 1999, p. 17-8). O projeto imperial, sustenta Metha, instala determinadas formas de fazer história e busca acomodar outras formas alternativas de dar conta de processos históricos dentro das suas perspectivas. O imperialismo liberal, continua Metha, seria “impossível sem esse compromisso epistemológico que, no século XIX, sustenta tanto o paternalismo quanto o progressismo, isto é, as principais justificativas teóricas do império”. Os pensadores liberais quando não conseguem acomodar o desconhecido dentro das premissas de seu pensamento, colocam o outro numa posição de inescrutabilidade impenetrável, eliminando qualquer possibilidade de compressão e interação (Metha, 1999, p. 18).

Segundo Metha, os principais pensadores liberais europeus encontraram um problema fundamental ao se enfrentar com um mundo desconhecido, o mundo colonial, que tentaram comparar e classificar a partir de um olhar muito particular. Mas, assegura o autor, nesse olhar particular existia também o impulso de dominar o mundo, porque a linguagem na qual se realizavam as comparações entre o mundo europeu e o mundo colonial não era neutra e estava construía por noções de superioridade e inferioridade, retrógrado e progressivo e civilizado e selvagem (Metha, 1999, p. 20).

Para Metha:

Os impulsos podem ser resistidos, e os liberais oferecem amplas provas desta capacidade, razão pela qual não afirmo que o liberalismo deva ser imperialista, apenas que o impulso é *interno* a ele (Metha, 1999, p. 20, *ênfase no original*).

O liberalismo do período, afirma Metha, tinha uma visão de si mesmo como uma tradição política marcada por seu universalismo e por seu caráter politicamente inclusivo, no entanto “quando visto como um fenômeno histórico, o período da história liberal é inequivocamente marcado pela exclusão política sistemática e sustentada de vários grupos e “tipos” de pessoas”. A suposta universalidade da concepção liberal de liberdade e das instituições com esta relacionadas, continua o autor, parecem não estar de acordo com a história real dessa tradição política. Para Metha, esta tensão entre as pretensões inclusivas da teoria liberal e os efeitos excludentes de suas práticas políticas precisam ser questionadas e submetidas a uma discussão teórica mais rigorosa (Metha, 1999, p. 46).

O que precisa ser explicado, afirma Metha, é como o liberalismo que tinha como ponto de partida o universalismo de suas proposições, gerou um

conjunto de práticas políticas que marginalizavam politicamente diversos grupos.

Mais especificamente:

[...] deve-se considerar se a confiança excludente da história liberal decorre da compreensão errônea da base geradora do universalismo liberal ou se, em contraste, a história liberal projeta com maior foco e em uma tela mais ampla a verdade teoricamente velada e qualificada do universalismo liberal. Apesar da enorme contrariedade entre a profissão de universalidade política e a história da exclusão política, esta última pode de facto elaborar a verdade e a ambivalência da primeira (Metha, 1999, p. 47-8)

O argumento de Metha para responder esta questão envolve diversos pontos que precisam ser pesquisados para ter uma resposta satisfatória. Um primeiro ponto diz respeito à articulação dos princípios do liberalismo que servem de pressuposto para a premissa da universalidade, e que tem como base um conjunto de supostos de caráter antropológico. Um segundo ponto se relaciona com a preocupação com a exclusão, com a forma como os princípios liberais são minados de forma que diversos grupos de pessoas são privados de seus direitos políticos. Autores liberais vão desenvolver um conjunto de argumentos que excluem determinadas pessoas dos direitos políticos como resultado de certos costumes ou convenções sociais. Por último, para Metha, outro conjunto de autores liberais vai sustentar a incompetência política manifesta dos excluídos e justificar esta incompetência com base também em um conjunto de descrições antropológicas. Estas estratégias de exclusão envolvem argumentos sobre “inescrutabilidade e infantilismo civilizacional” (Metha, 1999, p. 47-8)

Jennifer Pitts em *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (2005), tem buscado analisar a relação entre liberalismo e império de uma forma mais complexa, destacando as tensões inerentes a esta relação. Afirma a autora que no final do século XVIII uma série de autores liberais, como Adam Smith, Bentham, Burke, Kant, Diderot, desenvolveram uma posição crítica com relação ao domínio imperial europeu em diversas partes do mundo⁶⁸. Estes pensadores, a maioria parte da tradição liberal, utilizaram diferentes ideias para criticar o domínio imperial da Inglaterra e da França, como por exemplo:

[...] os direitos da humanidade e a injustiça do despotismo estrangeiro, a sabedoria económica do livre comércio e a tolice da conquista, a

⁶⁸ Para uma interpretação no mesmo sentido, ver Cooper, 2005a.

corrupção do homem natural por uma civilização degenerada, a hipocrisia necessária para que repúblicas autônomas governem súbditos impotentes e sem voz, e a impossibilidade de sustentar a liberdade em casa enquanto exercem a tirania no exterior (Pitts, 2005, p. 1).

Pitts discute diversos momentos do desenvolvimento do pensamento político britânico e francês dos séculos XVIII e XIX, e analisa o que a autora denomina “giro liberal ao império”. Para Pitts, houve uma mudança importante, de uma perspectiva, na década de 1780, que acentuava uma abordagem crítica da expansão europeia, para outra visão, na década de 1830, que defendia argumentos a favor da conquista de territórios e povos.

Afirma Pitts:

O giro liberal para o império neste período também foi acompanhado pelo eclipse de teorias de progresso diferenciadas e pluralistas, à medida que deram lugar a noções mais desdenhosas de “atraso” e a uma dicotomia mais grosseira entre barbárie e civilização (Pitts, 2005, p. 2, ênfase nossa).

A obra de Pitts discute o pensamento de teóricos políticos britânicos e franceses, com especial atenção em figuras como Edmund Burke, John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville, que desenvolveram obras teóricas de fundamental importância para o período, mas também tiveram um papel fundamental na administração dos impérios britânico e francês. Como coloca a autora, a reflexão destes autores combinava discussões concretas sobre a conquista e administração imperial e, também, questões mais abstratas “sobre a natureza das relações da Europa com o mundo não europeu, sobre os deveres dos países poderosos para com as sociedades mais vulneráveis, sobre a relação entre o governo representativo responsável em casa e o governo despótico no exterior”. Pitts também examina o pensamento de autores como Adam Smith e Bentham que, embora não tivessem participado diretamente da administração colonial, acompanharam de forma crítica o desenvolvimento da atividade imperial de seus países (Pitts, 2005, p. 2-3).

Para Pitts, uma pergunta central para o pensamento liberal é “o que acontece quando o liberalismo encontra o mundo?” Esta parece ser uma interrogação fundamental ainda que de bastante difícil resposta ou uma resposta que difere de desacordo entre as diversas interpretações do

liberalismo⁶⁹.

Para a autora existem divergências importantes sobre a posição dos autores liberais com relação ao império. Alguns autores afirmam que “o liberalismo sempre teve um núcleo imperialista: que uma insistência liberal no progresso e no estabelecimento do estado de direito levou os liberais repetidas vezes a apoiar projetos imperialistas”. Um exemplo paradigmático desta lógica imperialista do pensamento liberal estaria presente na missão civilizadora francesa e britânica do século XIX⁷⁰. Outros, pelo contrário, vão negar que o liberalismo tenha esse componente imperialista, afirmando o compromisso desta corrente política com a igualdade humana e a liberdade (Pitts, 2005, p. 2-3)

Na leitura de Pitts, a primeira posição que sustenta o apoio do pensamento liberal ao projeto imperialista não consegue explicar por que muitos pensadores se opuseram fortemente a este compromisso. A segunda posição, pelo contrário, tende a desconsiderar o fato de que diversos princípios liberais foram utilizados para justificar a expansão imperial. Para Pitts é necessário ter uma visão com mais matizes sobre a relação entre o pensamento liberal e a expansão imperial. Para entender esta relação, continua a autora, seria necessário investigar as tensões de determinados momentos históricos para entender a posição política e teórica dos principais autores liberais com relação a um dos desenvolvimentos políticos mais importantes dos séculos XVIII e XIX, a expansão dos impérios coloniais da Europa (Pitts, 2005, p. 4).

Para Pitts, “o giro para o império” pode ser analisada a partir de alguns elementos fundamentais em comum dos pensadores políticos liberais britânicos e franceses, em especial uma crença em que “a civilização progressista da Europa concedeu aos europeus autoridade para suspender, em suas relações com sociedades não europeias, os padrões morais e políticos que eles acreditavam que se aplicavam entre eles”. Para a autora, ainda que existisse esse elemento comum, também existiam diferenças que precisam ser destacadas. Alguns autores, como Mill e Tocqueville, defendiam e justificavam as políticas de expansão colonial de seus países. No entanto, outros autores como Smith, Burke, Bentham e Constant, tinham uma posição mais crítica e ressaltavam os problemas associados à expansão imperial

⁶⁹ Para Pitts (2005: 3), esta questão do encontro do liberalismo com o mundo não europeu parece, como a literatura recente tem demonstrado, ser muito mais importante do que tradicionalmente se pensava.

⁷⁰ Uma das interpretações mais influentes neste sentido, como analisamos anteriormente, é a análise de Metha, 1999.

européia (Pitts, 2005, p. 11).

Outro autor que vai discutir a relação entre os principais pensadores políticos europeus, alguns proeminentes membros da tradição liberal, e império é Sankar Muthu, no seu livro *Enlightenment against Empire*. Muthu chama a atenção para a existência no final do século XVIII de diversos pensadores políticos que vão denunciar as injustiças do domínio imperial da Europa, mas que também vão “desafiando a ideia de que os europeus tinham o direito de subjugar, colonizar e ‘civilizar’ o resto do mundo”. O livro destaca este episódio “anômalo” e surpreendente na história do pensamento político moderno. Em um contexto intelectual no qual a grande maioria de autores eram favoráveis à expansão imperial, um grupo de pensadores iluministas anti-imperialistas elaboraram “argumentos matizados e intrigantemente contra intuitivos sobre a natureza humana, diversidade cultural, julgamentos morais transculturais e obrigações políticas”. Em particular, a obra de Muthu discute as ideias de Diderot, Kant e Herder e analisa a relação entre as explicações sobre a diversidade da humanidade e os argumentos políticos de justificação da conquista colonial (Muthu, 2003, p. 1-2).

Muthu defende a ideia da existência de um iluminismo anti-imperialista, ainda que esta corrente tenha como característica ser uma “anomalia histórica”. Na segunda metade do século XVIII um grupo de pensadores europeus começou a criticar o colonialismo e a política imperial. A chegada de europeus às Américas originou um conjunto de debates sobre a escravidão, sobre a natureza dos habitantes do continente e sobre a questão dos direitos de propriedade sobre a terra e as riquezas da região. No período anterior também existiam críticas sobre os abusos do poder imperial, no entanto sem uma crítica radical sobre a própria missão imperial. O domínio imperial era justificado por razões religiosas, comerciais ou por causa da suposta missão civilizadora europeia ainda por aqueles pensadores que, no entanto, criticavam a violência da conquista (Muthu, 2003, p. 3-4).

Como afirma Muthu, no final do século XVIII, surge uma filosofia política verdadeiramente anti-imperialista. Um conjunto de pensadores políticos europeus critica duramente o imperialismo por considerá-lo:

[...] impraticável, perigoso ou imoral – por razões económicas de livre comércio, como resultado de princípios de autodeterminação ou integridade cultural, devido a preocupações sobre os efeitos da política imperial sobre instituições e práticas políticas internas, ou por desprezo pela ironia espetáculo de nações ostensivamente civilizadas envolvidas em despotismo, corrupção e ilegalidade no exterior (Muthu, 2003, p. 4).

Pensadores como Jeremy Bentham, Condorcet, Diderot, Herder, Kant e Adam Smith vão se opor às práticas imperialistas europeias e criticar as justificativas dominantes do imperialismo (Muthu, 2003, p. 4).

No entanto, o iluminismo anti-imperialista não conseguiu influenciar a cultura política dos países europeus. Em meados do século XIX, afirma Muthu, os argumentos políticos e filosóficos contra o imperialismo estavam ausentes dos debates intelectuais da Europa. Os principais pensadores políticos europeus no período do pós-Iluminismo ou tinham uma posição ambivalente ou eram defensores do colonialismo e do imperialismo. Para Muthu é importante destacar neste período, no século XVIII, este momento anômalo na história do pensamento político com a existência de uma corrente intelectual anti-imperialista que incluía alguns dos pensadores mais importantes da época. Todavia, no século seguinte (século XIX) assistimos a um retorno ao discurso imperialista similar ao pensamento político pré-iluminista (Muthu, 2003, p. 4-5).

Uma outra perspectiva, diferente e original, para discutir a formação de uma nova ideologia imperial e sua relação com a tradição liberal é discutida por David Armitage em *The Ideological Origins of the British Empire*. Nesta obra Armitage busca reintegrar a história do Império Britânico com a história da Grã-Bretanha no início da era moderna desde a perspectiva da história intelectual⁷¹. Para Armitage, existe certa dificuldade em pensar uma história do império, já que geralmente o pensamento político está vinculado com a história de uma comunidade política delimitada e soberana. Por esta razão, “o Império Britânico não tem sido um ator na história do pensamento político, assim como o pensamento político não tem sido geralmente hospitaleiro para considerar as ideologias do império” (Armitage, 2004, p. 3-4).

Armitage analisa o surgimento da “ideologia imperial britânica” de meados dos séculos XVI a meados do século XVIII como parte de um processo que conecta as histórias da Inglaterra, Escócia e Irlanda com a história do estabelecimento do Império Britânico, mostrando a importância da ideologia como um elemento fundamental tanto no processo de formação do Estado como no estabelecimento do Império Britânico. Uma das questões centrais analisadas pelo livro é como os principais pensadores britânicos do período problematizaram um conjunto de questões relativas à relação entre o

⁷¹ É interessante chamar a atenção que Armitage retoma a ideia de uma “nova história britânica” a partir das exortações colocadas pela obra J. G. A. Pocock, “British History: A Plea for a New Subject”, analisada no começo do texto, na qual se afirma a necessidade de reescrever a história da Grã-Bretanha em um sentido mais amplo.

protestantismo e o império, o vínculo entre liberdade e economia política e a contribuição da ideologia imperial para a emergência das “identidades britânicas” no mundo atlântico (Armitage, 2004).

Como afirma Armitage:

No segundo quartel do século XVIII, o Império Britânico compreendia o Reino Unido da Grã-Bretanha, a Irlanda, as ilhas do Caribe e as colônias continentais britânicas da América do Norte. As fronteiras daquela extensa monarquia eram guardadas por uma religião comum e pela Marinha Real. A influência suave, mas poderosa, das leis e dos costumes consolidou gradualmente a união das províncias. Seus habitantes brancos e livres desfrutavam e produziam as vantagens da riqueza e do luxo. A imagem de uma constituição livre foi preservada com uma reverência decente. Os reis de Hanover pareciam possuir a autoridade soberana e delegaram aos seus parlamentos todos os poderes executivos do governo. Durante um período crucial de quase oitenta anos (1688-1760), a administração pública foi conduzida por uma sucessão de políticos Whig (Armitage, 2004, p. 1).

Para Sartori, um dos elementos importantes da contribuição de Armitage é chamar a atenção para um momento central da formação de uma nova imaginação imperial, a construção desta imaginação teria deixado de lado o liberalismo, e sua abstração universalista, e construído uma ideia de império especificamente britânica⁷². Armitage estabeleceria a identidade do Império Britânico como protestante, comercial e livre, destacando que estes elementos não pretendiam ser colocados a partir de uma perspectiva de caráter universal, mas como resultado de conflitos políticos específicos entre os três reinos da Inglaterra, Escócia e Irlanda em um período histórico determinado, de meados do século XVI a meados do século XVIII (Sartori, 2006, p. 627).

Armitage alega:

O protestantismo, o comércio oceânico e o domínio dos mares forneceram bastiões para proteger a liberdade dos habitantes do Império Britânico. Essa liberdade encontrou a sua expressão institucional no

⁷² Nesta questão, na interpretação de Sartori, Armitage estaria oferecendo uma leitura diferente daquela proposta por Metha (1999) sobre a relação entre liberalismo e império. Para Sartori, Metha destaca dois elementos importantes no encontro do liberalismo com o mundo não ocidental. Em primeiro lugar, a consciência da desigualdade de poder. Em segundo, e ligada com a primeira, o desejo de dominar o mundo, desejo interno a própria lógica discursiva do liberalismo que se manifestaria de forma metonímica mediante a abstração. Para Sartori, “o universalismo do que Mehta chama de ‘cosmopolitismo da razão’ posiciona o ‘desconhecido’ como sempre já respondendo a um esquema abstrato de pensamento que se estabeleceu por meio das contingências da configuração cultural particular de apenas uma parte do mundo” (Sartori, 2006, p. 624).

Parlamento, na lei, na propriedade e nos direitos, todos eles exportados para todo o mundo atlântico britânico. Essa liberdade também permitiu aos britânicos, de forma única, combinar os ideais classicamente incompatíveis de liberdade e império. Em suma, o Império Britânico era, acima de tudo e para além de todas as outras formas de governo, protestante, comercial, marítima e livre (Armitage, 2004, p. 8).

Armitage, na leitura de Sartori, buscaria construir uma genealogia da concepção de um “Império Britânico” que enfatiza os elementos contingentes do seu surgimento em um momento particular do ponto de vista do discurso e do interesse político. Nesta genealogia a tradição republicana, e não a liberal, seria essencial para buscar conciliar o conceito de liberdade com o de império, num caminho em que ambos termos passam a ser fundamentados no comércio como elemento central de saúde pública. Foi a partir do comércio em expansão, articulando os interesses dos três reinos junto com as colônias ultramarinas, que foi possível integrar os elementos discursivos para construir a ideologia de um império britânico que fosse coerente. Esta fundamentação partia da ideia de um império marítimo especificamente britânico, que era um império em expansão, no qual o conceito de liberdade, extraído da tradição republicana que estimulava a atividade comercial, poderia evitar os perigos dos impérios territoriais, nos quais a expansão se constitui como um perigo para a virtude e para a vida cívica. A linguagem da economia política passou a ter um papel fundamental como uma linguagem de caráter político e constitucional a partir da qual seria possível imaginar uma nova forma de governo, na qual a metrópole e as colônias seriam unidas por um conjunto de interesses comuns. Para Sartori, na análise proposta por Armitage não haveria “nenhuma lógica profunda para aquela reconciliação peculiarmente britânica de liberdade e império – era antes uma ideologia formada a partir de um discurso peculiar” (Sartori, 2006, p. 628). Armitage estaria sugerindo a existência de um elemento particular da experiência britânica, a de um império amante da liberdade que teria despontado no pensamento político britânico antes que a tradição liberal tivesse qualquer importância política no reino (Sartori, 2006, p. 628).

Os trabalhos anteriormente analisados são centrais para examinar a evolução da literatura recente sobre o pensamento político moderno e têm possibilitado o desenvolvimento de novas perspectivas, releituras de certas interpretações dos autores clássicos e permitido o surgimento de temáticas ou problemáticas originais. A análise da teoria da propriedade de Locke e a relação com seu envolvimento nas instituições da administração colonial tem sido discutida – além dos trabalhos que já mencionamos como os de Tully

(1993) e Parekh (1995) – por Metha (1999), Armitage, (2004b) e Farr (2008). As obras de outros teóricos importantes que também tiveram papéis como legisladores ou atuaram como funcionários de empresas que participaram da exploração colonial também têm sido analisadas a partir desta perspectiva. Malcon (2002), por exemplo, discute a participação de Hobbes como acionista da *Virginia Company* e da *Somer Island Company*, que lidava com a colonização das Bermudas, e analisa as formas pelas quais o teórico inglês teria sido influenciado por esta participação. Trabalhos recentes, como os de Tuck (1999) e van Ittersum (2006), discutem a relação entre Grotius e Companhia Holandesa das Índias e criticam a visão dominante sobre o autor holandês como teórico de uma comunidade legal internacional moderna por sua visão sobre formas de soberania dividida para Estados de fora de Europa. Zastoupil (1994) e Moir et al. (1999). Da mesma forma, vão examinar a obra de John Stuart Mill, e suas observações sobre a Índia, tendo como pano de fundo sua participação na Companhia das Índias Orientais, e a influência da escola do “império” da opinião na carreira intelectual de Mill e na sua visão sobre o domínio britânico na Índia (Pitts, 2005, p. 356)⁷³. Pitts, por sua vez, (2014) vai discutir a complexidade do pensamento liberal francês, em especial a perspectiva teórica de Benjamin Constant⁷⁴ e Alexis de Tocqueville, e o surgimento do liberalismo imperial a partir da conquista da Argélia no século XIX.

Considerações finais

Nas últimas décadas assistimos a importantes mudanças nas perspectivas teóricas e metodológicas na área das humanidades. Um dos momentos importantes destas mudanças foi a publicação em 1978 da obra de Edward Said *Orientalismo* e que teve uma enorme influência na literatura, na história e em outras disciplinas acadêmicas. Na teoria política e na história do pensamento político, a influência do pensamento pós-colonial foi relativamente tardia, no entanto nos últimos tempos observamos uma mudança fundamental com uma ênfase cada vez mais importante na análise dos principais autores do pensamento político moderno a partir da influência da experiência colonial e do império. Estas novas produções têm destacado como o processo de expansão colonial e a posterior consolidação de

⁷³ Para outra interpretação sobre o pensamento de Mill que parte da relação entre nação e império para problematizar a perspectiva colonial do autor inglês ver Metha, 2014.

⁷⁴ Sobre Constant, ver também Pitts, 2008.

estruturas imperiais colocaram uma série de questões sobre a natureza humana, a propriedade, a civilização, a cidadania e os direitos e deveres, conceitos e ideias centrais para o pensamento político moderno (Muthu, 2014, p. 4).

Nas décadas de 1980 e 1990 foram publicados os primeiros trabalhos teóricos analisando a centralidade da experiência colonial para o desenvolvimento de ideias e conceitos dos principais autores do pensamento político moderno. Os trabalhos de J. G. A. Pocock, Anthony Pagden, James Tully e de Bhikhu Parekh foram pioneiros neste sentido. Estas obras apontaram para uma série de direções instigantes e abriram diversos temas para pesquisas posteriores. Estes temas foram desde a ideia, sustentada por Pocock, de entender a história britânica não como uma história fundamentalmente europeia e sim como uma história que devia ser entendida de um ponto de vista imperial. Até os artigos de Tully e Parekh que pretendiam oferecer uma leitura de Locke como um ativo participante nas instituições da administração colonial e sobre a necessidade de compreender algumas das questões centrais da sua filosofia: a questão da propriedade, do governo limitado, o tema da liberdade, como parte deste contexto. E passando pelas obras de Padgen que ressaltaram a importância dos debates do século XVI sobre a legitimidade do domínio espanhol sobre América e que tiveram grande influência nas discussões dos séculos seguintes sobre a legitimidade da colonização europeia no continente.

Nos anos 2000 assistimos a um crescimento importante na produção de trabalhos e no desenvolvimento de problemáticas teóricas relevantes. Um tema central que tem surgido neste novo conjunto de pesquisas foi a relação entre liberalismo e colonialismo. Trabalhos como o de Uday Singh Metha (1999) têm sido fundamentais para discutir esta relação. Na visão do autor, a relação entre o Império Britânico e os principais pensadores liberais do período foi profunda, colocando desafios teóricos fundamentais ao se confrontarem com o “Outro”. A partir da análise das principais obras destes autores, Metha conclui que existiu um claro impulso imperialista que serviu de justificativa teórica para o processo de expansão colonial. Outros autores, como Muthu (2003) e Pitts (2005) também vão discutir esta relação, no entanto as suas conclusões buscam destacar uma relação mais complexa e problematizam a ideia do liberalismo como uma tradição monolítica, isenta de contradições internas. Pitts vai destacar o “giro liberal ao império”, uma alteração de uma posição crítica da expansão colonial para uma que defendia os argumentos a favor da conquista colonial e a dominação dos povos.

Muthu, por sua vez, destaca um episódio “anômalo” na história do pensamento político, no qual diversos teóricos vão defender uma posição anti-imperialista a partir de argumentos sobre a natureza humana e o valor da diversidade cultural. Armitage (2004), por sua vez, vai analisar a ideologia imperial britânica destacando o papel da tradição republicana para pensar um império marítimo em expansão no qual fosse possível conciliar as ideias de liberdade e de império.

Uma das consequências importantes desta nova produção tem sido uma renovação interessante das perspectivas teóricas e metodológicas que implicaram em um revigoramento nas pesquisas sobre os autores clássicos do pensamento político moderno. Novas fontes de pesquisa e novas interpretações sobre fontes antigas têm possibilitado uma releitura instigante das questões abordadas que formam parte do cânone do pensamento político moderno, e seguramente este trabalho de renovação continuará.

Uma segunda questão que os trabalhos têm destacado é uma perspectiva mais universal sobre a constituição do pensamento político moderno. Os novos trabalhos têm ressaltado a importância da experiência colonial, independentemente de determinados autores serem favoráveis ou contrários, para a elaboração das principais categorias analíticas como natureza humana, propriedade, direitos, cidadania ou civilização, entre outras.

Por último é importante ressaltar como os trabalhos recentes têm destacado a importância da empresa colonial para a constituição da própria identidade da Europa. A partir destas leituras a Europa deixa de ser pensada exclusivamente a partir de suas relações internas e sua identidade passa a ser pensada em relação às outras regiões do mundo que estão sendo colonizadas pelos países europeus.

Bibliografia

- ARMITAGE, David. John Locke, Carolina and the *Two Treatises of Government*. *Political Theory*, n. 32, 2004a, pp. 602-627.
- ARMITAGE, David. *The Ideological Origins of British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004b [2000]
- ARMITAGE, David. John Locke: Theorist of Empire? In: MUTHU, Sankar (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- ASAD, T. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1975.

- ASHCRAFT, Richard. "Political Theory and Political Reform: John Locke's Essay on Virginia", *The Western Political Quarterly*, 22, 4, 1969.
- BOURKE, Richard. Edmund Burke and the Politics of Conquest, *Modern Intellectual History*, no. 4, 2007, pp. 403–432.
- CANNY, Nicholas. "The Origins of Empire: An Introduction." In: CANNY, Nicholas (ed.) *The Oxford History of the British Empire: The Origins of Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- COLLEY, L. *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
- CONKLIN, A. *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford, Calif.: Stanford University Press,
- COOPER, F. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press, 2005a.
- COOPER, F. Postcolonial Studies and the Study of History. In: LOOMBA, A. (ed.) *Postcolonial Studies and Beyond*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2005b.
- DUNN, John. The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century. In: YOLTON, John (ed.) *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- FORSICK, Charles e MURPHY, David (ed.). *Francophone Postcolonial Studies. A Critical Introduction*. London: Arnold, 2003.
- GEERTZ, C. *The Interpretations of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- GUHA, Ranajit. *A rule of property for Bengal: an essay on the idea of permanent settlement*. Paris: Mouton & Co., 1963, New edition: Duke University Press
- GUHA, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1983, New edition: Duke Univ Press, 1999.
- HIDDLESTON, J. *Understanding Postcolonialism*. New York: Routledge, 2009.
- HÖRNQUIST, Mikael. Machiavelli's Three Desires: Florentine Republicans on Liberty, Empire, and Justice. In: MUTHU, Sankar (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- INCE, Onur Ulas. *Colonial Capitalism and the Dilemmas of Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- IVISON, Duncan. *Postcolonial Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- KEENE, Edward. *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism, and*

- Order in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- KOEBNER, Richard. *Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- FARR, J. Locke, Natural Law, and New World Slavery, *Political Theory*, n. 36, 2008, pp. 495-522.
- LASLETT, Peter. John Locke, the Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade: 1695-1698, *The William and Mary Quarterly (Third Series)*, 14(3), 1957, pp. 370–402.
- LEBOVICS, Herman. The Uses of America in Locke's *Second Treatise of Government*, *Journal of the history of ideas*, 47, 1986.
- LOOMBA, A; KAUL, S.; BUNZL, M.; BURTON, A.; ESTY, J. *Postcolonial Studies and Beyond*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2007.
- METHA, Pratap Bhanu. Liberalism, Nation and Empire: The Case of J. S. Mill. In: MUTHU, Sankar (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- METHA, U. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago: University of Chicago, 1999.
- MOIR, M. I. et al. *J. S Mill 's Encounter with India*: Toronto: University of Toronto Press 1999.
- MOREFIELD, Jeanne. *Covenants without Swords: Idealist Liberalism and the Spirit of Empire*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2004.
- MUTHU, Sankar. *Enlightenment against Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- MUTHU, Sankar. Introduction. In: MUTHU, Sankar (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- PADGEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- PADGEN, Anthony. *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory, 1513–1830*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990a.
- PADGEN, A. "Dispossessing the Barbarian: The Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians", in PADGEN, A. (ed.), *Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990b.
- PADGEN, Anthony. 1993. *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

- PADGEN, Anthony. *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1500-1800*. New Haven and London: Yale University Press, 1995.
- PADGEN, Anthony. *Peoples and Empires: A Short History of European Migration, Exploration, and Conquest from Greece to the Present*. New York: Modern Library, 2001.
- PADGEN, Anthony. Conquest and the Just War: The "School of Salamanca" and the "Affair of the Indies". In: MUTHU, Sankar (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- PAREKH. B. Liberalism and colonialism: A Critique of Locke and Mill. In: PETERSE, J. N. e PAREKH. B. (ed.) *Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*. Londres: Zed Books, 1995.
- PAREKH, Bhikhu. Decolonizing Liberalism. In: SHTROMAS, Aleksandras (ed.) *The End of "Isms"? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*. Oxford: Blackwell, 1994.
- PERSRAM, N. *Postcolonialism and Political Theory*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2007.
- PITTS, Jennifer. Political Theory of Empire and Imperialism: An Appendix. In: MUTHU, Sankar (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- PITTS, Jennifer. Constant's Thought on Empire and Slavery. In: ROSENBLATT. H. (ed.) *The Cambridge Companion to Constant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PITTS, Jennifer. *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2005.
- POCOCK, J. G. A. *The Discovery of Islands: Essays in British History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 [1973].
- ROCHTHSCHILD, Emma. Adam Smith in the British Empire. In: MUTHU, Sankar (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- SAÏD. Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.
- SAÏD. Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Book, 2003.
- SARTORI, Andrew. "The British Empire and Its liberal Mission", *The Journal of Modern History*, Vol. 78, No. 3, 2006, pp. 623-642.
- TUCK, Richard. *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- TULLY, James. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*.

Cambridge: Cambridge University Press, 2003 [1993].

TULLY, J. *A discourse on property: John Locke and his adversaries*.

Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

VAN ITTERSUM, Martine Julia. *Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies, 1595-1615*.

Leiden and Boston: Brill, 2006.

ZASTOUPIL, L. *John Stuart Mill and India*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994.

Varia

Vida psíquica e vida cerimonial entre refugiados

Olivier Douville⁷⁵

O autor, psicanalista e psicólogo clínico Olivier Douville, relata seu trabalho nas equipes de “psiquiatria-precariedade”, num abrigo de refugiados e solicitantes de asilo. Ele explica os diversos transtornos da conduta e dos ritmos vitais sofridos por estas pessoas. Distingue a viagem, como passagem de um lugar a outro, deste exílio melancólico no qual as pessoas deixam um lugar arruinado e perigoso para se encontrar numa ausência de lugar de acolhimento. Interrogando-se sobre as condições do diálogo psicoterápico, o autor explora a maneira pela qual o vínculo psicoterapêutico se constrói com o auxílio de uma troca de dois objetos: o objeto ligado ao ritual e aquele ligado aos diversos traumatismos.

Apresentação: uma equipe “psiquiatria e precariedade” num abrigo de solicitantes de asilo

Aqueles que chamamos de modo expeditivo de migrantes ou exilados se apresentam a nós carregados de uma densidade de ar, uma intensidade de turbulência do tempo e do espaço que nos excede. Talvez, uma vez esgotada a compaixão, não nos sintamos sempre à altura desta grande movimentação e desta grande fermentação do tempo e do espaço que os fez vir até nós (Douville, 2014). Eles não temem mostrar o que os dilacera e desorienta. Sua demanda é tanto pudica quanto radical. É um pedido de presença no abrigo no qual possa ser tecida novamente a possibilidade e a viabilidade de um mundo. Eles nos dão a única lição que não podemos recusar na medida em que ela nos ultrapassa: uma lição de vida.

Este escrito relata o trabalho em um abrigo de refugiados, no contexto atual da psiquiatria, que comporta agora no número de suas missões a luta contra os efeitos psíquicos deletérios ligados à grande exclusão. Dois dispositivos foram adotados nos anos 2000 – as permanências de acesso aos cuidados de saúde (PASS) e as equipes móveis psiquiatria-precariedade (EMPP). Sua missão é permitir acesso aos cuidados, tanto diretamente para

⁷⁵ - Psicanalista e mestre de conferências da Universidade de Paris Oeste Nanterre-La défense e diretor de publicação da revista *Psychologie Clinique*. Email: douville.olivier@yahoo.fr

as pessoas em situação de precariedade, quanto indiretamente, para todos os agentes responsáveis por este público. Nas fronteiras do sanitário e do social, estes dispositivos oferecem um acolhimento e uma oferta de cuidados, ambos indissociáveis (Marques, 2013). Este abrigo é um centro de acolhimento de urgência, dito “temporário” – o que serve também para simplificar o tempo de espera dos pedidos de asilo. Está situado num local bem fora dos limites ordinários da cidade, um lugar que não mobiliza o imaginário pelo fato de não dispor ou apresentar nada de um urbano familiar, ou seja, nada de uma promessa de cidade; trata-se de uma zona industrial de Neuilly-sur-Marne. Na equipe “psiquiatria-precariedade” do polo 18 do estabelecimento psiquiátrico especializado, intervenho, com um médico, uma psicóloga e um enfermeiro, junto a homens em sofrimento, com idade de 25 a 45 anos. Estes “abrigados” como são chamados, têm em comum não a mesma história, mas o fato de terem conhecido rupturas abruptas na continuidade de sua história cultural e familiar. Todos foram rudemente obrigados a deixar seus países devastados por guerras (Eritreia, Sudão, Afeganistão, Líbia, Congo).

O custo psíquico

Muitos dos alojados apresentam perturbações graves de sono, depressões disfarçadas, caracterizadas pela anestesia da vida, a irrealidade da existência, mais do que pela tristeza, o que pode evocar a melancolia. Com efeito, se a tristeza pode dar a cada um o sentimento de viver e mesmo de sofrer a realidade da existência, esta anestesia mostra uma coisa completamente diferente: uma dor moral acompanhada por uma vida fantasmática, um confinamento no mutismo, um retiro psíquico e corporal que parece constituir o abrigo psíquico destes refugiados em sofrimento. Este abrigo que anestesia as sensações do corpo vivido forma uma carapaça melancólica na verdade bem frágil. Uma vez fendida pela angústia, é por meio de agires, de crises clásticas e errâncias residuais o mais frequentemente – sejam deambulações aceleradas e sem finalidade - que se orquestra a relação com o espaço confinado destes homens. É assim que alguns saem correndo e se jogam no chão. Tal conduta foi apresentada por um deles que, levantando-se de uma queda, numa explosão de lembrança, dirá que viu um parente próximo ser fuzilado por milícias matadoras no Congo, e cair no chão após ser cortado pela metralhadora. Extenuação da energia vital, e, ao mesmo tempo, figuração pela energia motriz não conhecida e imperiosa da última

imagem fixa, este flash cego antes da sideração traumática: um corpo caído no chão porque foi fuzilado. Nestas explosões motoras se exprimem os traumatismos que não passam à expressão pelo relato, nem pelo pesadelo, eventualmente se impõem pela alucinação, mas frequentemente são retomados numa maneira de automatismo da memória motriz. Estados de confisco do corpo retornam então por meio de uma automaticidade, sem fazer nada antes da palavra: estar jogado no chão porque foi assassinado, deitar-se no chão para escapar da vigilância precipitada dos matadores, isto pode ser confundido. Este inconsciente ligado ao traumatismo não é tecido de representações recalcadas que buscam, por meio de arranjos do compromisso, uma figuração aceitável. Ele toma diretamente o corpo real, confundindo e condensando, num violento balé espectral, o morto e o vivo. Os educadores e os trabalhadores sociais dizem que os alojados estão deprimidos, mas eles estão completamente voltados para si mesmos, invertidos para si mesmos, prostrados em seus quartos, isolamento do qual escapam por estas condutas motoras.

Depois vem uma calma, não um vazio. E o que ouvimos é a cotidianidade metronômica de sua vida no abrigo. O relato é monótono; mais do que pensar num déficit do imaginário ou num pensamento operatório, ou numa ausência de ressonância fantasmática, eu gostaria de sublinhar que se trata de uma façanha, para quem vive retirado num lugar mais do que estrangeiro, contar a fluidez de uma vida, colar ponta por ponta as horas que passam, conservar os gestos elementares de uma vida cotidiana, poder marcar os entalhes do tempo, recortá-lo e ordená-lo. Por detrás da aparência de banalidade, está o juntar de ponta a ponta elementos de tempo e de espaço numa fluidez novamente conquistada.

Espaços aleatórios

Para muitos deles, produziu-se uma catástrofe física e emocional⁷⁶ do espaço. O espaço poderia se fechar, recuar, engoli-los. Quando se tem o hábito de viver num mundo em três dimensões, euclidiano, e que se encontram pessoas que estão num mundo elástico, topológico, que poderia se fechar sobre si mesmo ao ponto de absorvê-los, experimenta-se uma turbulência. Não é somente o espaço e o tempo como recipientes que se encontram afetados pela perda (perda de objetos, lugares, pessoas), mas é o

⁷⁶ Tomo emprestada esta última expressão de Pierre Kaufman.

próprio recipiente que implodiu na ocasião do traumatismo causado pela partida, e ainda se viu posto em perigo pelos traumatismos que se seguiram. Com seu aparato documental a hipótese preguiçosa da resiliência nos engana. Se os homens são sobreviventes, não é porque tenham conseguido não morrer e se proteger; é que eles conservam a esperança de que um outro próximo e consolador também tenha podido sobreviver e aguentar a pressão. Repito: falar de traumatismo não é somente falar da força do sujeito para permanecer de pé no meio das tempestades, mas é antes de tudo medir o quanto custa viver quando o próximo foi destruído. Esta é nossa posição e este é nosso desafio: entender o que custa para estes homens falar quando, nas errâncias e nos êxodos, cada um isoladamente, viu se apagarem e perecerem suas línguas maternas, ao ponto de experimentar o terror de ser o último homem a falar “sua” língua e a ser por ela falado e transportado. Pois quando uma língua é abolida, linhagens de ancestrais se precipitam e se apagam no abismo do Nada.

A evidência natural de que o espaço nos contém e nos abriga conflagra enquanto a palavra não fizer sua obra de desdobramento e de transferência. Estes homens vivem voltados sobre seus corpos e sobre os raros objetos com os quais estão em relação. A presença de um intérprete dissocia muitas coisas, e não somente por causa da tradução, mas porque eu me surpreendo a murmurar, na companhia do homem da arte, um pouco de bambara ou de *pachtun*, lembranças erráticas de minhas viagens de outrora ou de antigamente. Minhas reminiscências inábeis fazem rir, sem zombaria, os alojados e intérpretes não somente porque eu me viro muito mal, mas também porque os alojados se veem a si mesmos se virar numa língua que não conhecem bem, o francês.

O espaço, o território, o habitat, eis os componentes do abrigo em que trabalhamos. Ponhamos a questão: o abrigo é um habitat? Ou, dizendo de outro modo, como se pode habitar este lugar? O que permite que se habite um lugar não é somente morar ali mas habitar mentalmente um outro lugar. Todos nós temos lugares santos, de uma santidade privada. A casa de nossa infância, a casa dos entes queridos. Nosso espaço não é linear, ele é pontuado de lugares de revezamento, de nichos e de turbilhões onde a nostalgia cochila e onde se promete o amor. O mapa-múndi rigoroso de uma cartografia planificada e valendo para cada um é perfurado, torcido ou posto em relevo por afinidades soberanas que iluminam e dão sabor a nossos gestos e a nossas expectativas de outros. E é com esta psicogeografia que ocupamos lugares novos. Os corpos se tornam uma ponte, um aparelho transicional

entre o lugar ocupado e o lugar que nos ocupa que nos permite ocupar o lugar ocupado.

O exílio traumático e a vergonha

Ora, o exílio traumático se inicia por uma destruição desta psicogeografia íntima. O que é natal é devastado e sobre as estradas caóticas do exílio, não ouvir mais a sua língua beira ao terror de ser o último a falá-la. Toda situação de errância ligada a um exílio traumático remete então a uma interrogação fundamental sobre a legitimidade de estar no mundo; enquanto esta interrogação tetanizar o sujeito não se pode dizer que ele possa habitar; ele vai se retirar num canto, sobre uma poltrona, uma ponta de colchão, em seu quarto; as pessoas então não têm idade, as atitudes corporais são feitas de recuo, de atonia, e o que se manifesta é a vergonha de estar ocupado com uma vida que se obstina, a vergonha de alojar em si uma obstinação biológica. Esta vergonha primordial “hontológica”⁷⁷ experimentada por quem se sente parasitado pelo bios enquanto se tem tão pouca segurança de ter a dignidade de um desejo de viver, não será jamais conjurada por este gênero de fórmula consoladora, editando que “você tem bem o direito de deixar um lugar onde estava em perigo, felizmente não você não está morto....”; nenhum destes estribilhos açucarados vai aliviar o sujeito desta vergonha. O que é solicitado pelo exilado em espera ansiosa de legitimidade é um direito de cidade constituído de uma montagem elementar entre o corpo e o lugar, entre o ser e a morada. A resposta não pode ser senão administrativa, e embora os processos administrativos sejam de uma urgência imperiosa, um lugar habitável é um lugar “encontrado-criado” no qual se reproduz o risco e a promessa de que uma nova experiência cultural possa se localizar (Winnicott, 1967). O processo de pedido do estatuto de requerente de asilo é complicado e fragmentante, pois este procedimento supõe que se produzam, para fins de conformismo administrativo indispensável, relatos com ares autobiográficos que, aliás, os alojados trocam entre si, elaborando, por condensação e amplificação, relatos muito estereotipados, considerados como melhores para forçar a emoção das autoridades. A distância entre o ser e a morada está ancorada neste relato que a preenche. Isto produz uma esquizofrenia construída, em que o relato prende o sujeito por prioridade de justa estratégia;

⁷⁷ Nota da tradutora: O autor aqui recorre a um neologismo que associa “ontológica” a *honte*, termo francês que significa vergonha

mas o tempo de reparação provisória entre a palavra, o corpo, o lugar, dá voltas e reviravoltas muito mais complexas. A grande história entra no corpo destes homens, em suas palavras, em seu ritmo vital a ponto de saturar o sono pela insônia, a ponto de abrasar a motricidade do corpo, e a grande história está umbilicada num ponto de catástrofe. No abrigo, há a história dos outros; e o que se põe em comum não é o trauma; será que o trauma vai criar o laço social? Será que é uma comunidade de traumas que cria o laço social ou é uma comunidade de relatos fabricados em torno do trauma? Não é a mesma coisa. Será que se tem o mesmo trauma do vizinho? Mesmo quando se trata de sobreviventes do genocídio do Camboja; mesmo se os talibãs tenham massacrado pessoas. Isto pode ser um mesmo relato, mas é o mesmo trauma? Não há trauma coletivo, mas há coletividades traumáticas; ninguém tem o mesmo trauma que o outro; é por isto que não se pode se identificar a um trauma. Considerar alguém unicamente como vítima significa identificar-se a um trauma massivo; mas pode-se falar a partir das bordas de seu trauma, isto é, falar de sua história, mas também da possibilidade de sair de sua história; não esquecê-la, mas poder enfim fazer um salto no desconhecido. Não podemos petrificar ninguém num pertencimento cultural. O que não impede que tenhamos necessidade de entrar para uma comunidade, numa língua comum, de trabalhar para a fabricação de uma memória comum.

Apesar da lógica policial burocrática de nossa época, a obtenção de cartas de permanência ocorre. Falar com um refugiado que espera o estatuto pode nos levar a uma situação falsa. Uma vez obtidos os documentos, eles podem ficar confusos com isto e novamente se sentirem ilegítimos; então nossa escuta se torna necessária; eles podem multiplicar as ausências nas entrevistas (prefeitura, emprego...); para o sujeito, o trabalho consiste em aceitar ser assumido na sua história, mas também ser suficientemente estrangeiro à sua história para construir uma identidade nova. Estes homens solitários e isolados se encontram com frequência em fraternidades transnacionais e translinguísticas e as ajudas mútuas não faltam.

Do corpo

Técnicas do corpo que podem ser qualificadas como regressões: se enrolar num canto; visam a destruir o espaço euclidiano para entrar num espaço infinito elástico, estreitando o peso até mesmo da presença corporal, porque isto esvazia também a pergunta do que fazer com o vizinho. Esta

questão não é suficientemente abordada em psicopatologia, exceto para vê-la dramatizada na paranoia. O sentimento que experimento na companhia destes homens é que se produziu para muitos deles uma catástrofe do espaço: dir-se-ia que o espaço poderia engoli-los, fechar-se e se dobrar sobre eles. Não são somente os seres queridos e os objetos familiares contidos no espaço e cujo tempo ordena a memória que foram perdidos pelo sujeito no seu exílio, é o próprio recipiente espaço-temporal destes seres e destes objetos que implodiu na ocasião dos traumatismos que causaram a partida e se sucederam depois. Nenhum destes homens apresenta ou testemunha delírios ou alucinações; todos abrigam em si mesmos uma tristeza imensa, que não encontra o silêncio necessário para se cicatrizar e as palavras necessárias para se dar aconchego. A escuta em outros lugares de certas melancolias graves me permite tornar mais precisa a natureza desta relação com o espaço. Esta perda desta evidência “natural” de que o espaço nos abriga e nos contém conflagra na experiência corporal dos migrantes que encontro e seu território é extremamente restrito enquanto a palavra não fizer sua obra de desdobramento. Seu território é terrivelmente estreitado a seu corpo e aos raros objetos a ele ligados. O que eles nos pedem? De ir melhor, é evidente. Pedem que os ajudemos, acompanhemos, e às vezes que atestemos que seu estado psíquico necessita de cuidados durante um tempo mais ou menos longo, o que o médico da equipe também faz.

Se supomos que a psicanálise é uma clínica da palavra e também uma clínica do ato, apostemos que as narratividades que se tecem e se criam permitem revisitar os tormentos da vida considerando-os também como atos que a pessoa alojada pôde e soube colocar. Ajudamos para que emergja o sentido das decisões que ele pôde e soube tomar, ele que se vê frequentemente como tendo se tornado um ser simplesmente despachado ao sabor dos acasos, de boas e más fortunas e levado a uma errância sem fim e sem saída.

Do choque ao trauma

Colapsos traumáticos subsistem. A partida para o exílio é marcada por uma catástrofe. Por exemplo, um paciente afegão me confia que numa noite, durante uma festa, uma pequena assembleia de homens mais ou menos jovens cantava, dançava e bebia vinho. Os talibãs chegaram e assassinaram com rajadas de Kalashnikovs esta reunião que permitia aos que a compunham guardar uma pequena chama de alegria neste país em

sofrimento. Ele havia saído um momento e quando voltou para o grupo viu este amontoado de cadáveres ensanguentados. Muitos dentre eles vêm de lugares onde a violência fez perecer pessoas que eles amaram, mas onde a palavra humana transformou-se em palavra de traição.

Eles encontraram uma humanidade sem fé nem lei. Deixaram sua terra natal nos périplos extremamente difíceis, périplos no curso dos quais as únicas pessoas nas quais acreditaram poder confiar eram os passadores que, a despeito de tudo, conseguiram fazê-los passar. Esta é, com frequência, a relação com a palavra dada com a qual chegam aqui.

A palavra “trauma” é uma grande palavra, e não se deve usá-la muito facilmente. Do choque ao trauma, há um tempo. Convém ser preciso e prudente. Este termo é anfibológico; assim, emprega-se a palavra traumatismo para catástrofes ditas naturais, tanto para um tsunami, um incêndio, quanto para qualquer outra coisa que tem realmente alguma coisa a ver com a quebra elementar do pacto humano. É pena utilizar a mesma palavra para tudo isto. Quando se fala de traumatismo, dois modelos se impõem: o primeiro modelo (o traumatismo psíquico) é o de um equilíbrio rompido por uma sobrecarga de violência que não se pode suportar. Mas este modelo não basta. O traumático pode vir também do fato de que o sujeito é como “lançado para fora do mundo”, *ele é também vítima de uma desatenção completa da parte de uns e de outros*.

O traumatismo provoca numerosos danos. Eu mencionaria a angústia, mas o que eu gostaria mais de tratar é do *momento de confusão mental no traumatismo* que não é a loucura e *no qual o sujeito não sabe se está vivo ou morto*. O que provoca o traumatismo é certamente a violência. A violência de ver sua família, seres queridos serem mortos, mas o que amplifica o traumatismo para quem busca um refúgio, é ser lançado num mundo sem interlocutor, sem testemunha, sem qualquer pessoa que possa lhe dar razão e acolhimento. *É a ausência de acolhimento que amplifica o traumatismo*. Não se trata somente de se sentir longe do solo natal, não é somente se sentir longe de seu país, *é sentir-se sem alguém que lhe responda, é sentir-se sem ninguém com quem falar, sem ninguém a quem se apegar*.

Dentre os alojados, aqueles que iam melhor eram os que tinham uma atitude de combate e que podiam dizer e nos dizer: “o que me acontece é injusto, isto não se sabe o bastante. Mas agora estou do lado de pessoas que combateram, que sobreviveram – sobreviver é um combate. Estou numa comunidade”. As pessoas que estavam piores eram as que estavam isoladas, perdidas em sua história, mas também pessoas que tinham uma relação

muito particular com a linguagem. Trata-se de uma relação que pode muito bem ser explicada pelas condições materiais mas também porque alguns não têm, em torno de si, pessoas que são de sua cultura ou de sua cidade. O vivido é então dominado por um sentimento terrível de isolamento. O traumatismo psíquico amplifica o choque e a ferida atual pelo fato do desespero nos poderes da palavra. A palavra não serve para nada se não tocar ninguém, ela não evoca mais nada. Quem perde a esperança de tocar o outro por sua palavra pode entrar num vivido em que o sujeito é como que invadido por sua voz por falta de ser levado pela voz do outro. Quando alguém é tomado pela violência traumática, ele se encontra capturado, na maior solidão, violação, a ponto de não mais poder articular-se sobre os ritmos essenciais da vida humana (o dia, a noite, a fome, a saciedade). Todos os ritmos parecem tomados por uma espécie de confusão letárgica; o vivido é crepuscular. A pessoa que viveu o trauma está diante de um quebra-cabeças do qual faltam peças. Para aqueles que fugiram de seu país porque sua existência estava em jogo, para aqueles que sofreram torturas, que estão, no real de sua existência, entregues a uma maldade sem limite, - aquela que, numa indiferença gelada, num ódio frio e calculador, deseja o desaparecimento do sujeito - a própria possibilidade de encontrar alguém com quem falar é consideravelmente arruinada. Oumar B., que vem do Sudão, Ahmet C., que vem do Afeganistão, um outro que vem de tal ou qual país, todos conhecem esta certeza de que foram condenados à morte em razão de seu nascimento. Não é em razão do que teriam podido fazer de "bem" ou cometer de "mal". É assim: nas políticas de exterminação, a "boa" vítima que vai ser morta não está destinada à morte porque teria cometido ações vis, transgressões cruéis ou perigosas. Bem ao contrário, é mais satisfatório para o genocidário matar alguém que nada fez de mal. Porque então, aquele ou aquela, é posto à morte em função de uma pura razão, a de seu nascimento em tal grupo étnico, em tal clã, em tal grupo linguístico. Isto significa que não há inocente possível. Eis o que foi encontrado. "Fui ameaçado não pelo que fiz mas pelo que sou", me afirma Zola T, do Congo. Nenhum semelhante veio salvar o sujeito em sofrimento, o sujeito ameaçado. Neste momento de ausência radical do próximo que poderia socorrer, a cultura é tão afetada para o sujeito traumatizado que qualquer abordagem clínica inspirada por uma ideologia culturalista ou identitária é arruinada. Estas pessoas foram jogadas para fora de sua cultura e seus semelhantes, estão mortos, assassinados. Desaparece então o terceiro lugar, daquele que protege, que é testemunha.

Lugar do clínico

Avanço aqui uma hipótese forte: é este lugar que falta que iremos reanimar e fazer viver. Ocupamos este lugar gradualmente, pouco a pouco. Na ocasião dos primeiros encontros, os pedidos dos refugiados são reunidos numa urgência fatal. Às frases que escutávamos tão frequentemente: “preciso de um Valium”, “preciso dormir”, preciso disso, preciso daquilo” nós respondíamos dando-lhes também comprimidos... O que mais se poderia fazer? Em seguida, o contato se torna mais tenso e inquieto e é sobre uma perplexidade ansiosa que se liga a transferência possível: “Mas o que querem de mim?”; “por que vieram?” O que é que têm?”, eis questões que nos são dirigidas, e são questões muito boas. Seria inconveniente aplicar aqui as referências psicanalíticas convencionais à ambivalência dos sentimentos, pois participamos da recomposição de uma alteridade confiável. Somos então interrogados sem rodeios sobre nosso próprio desejo de manter o vínculo. Muito evidentemente, voltando-nos para nós mesmos, esta clínica remete cada cuidador à fragilidade de suas próprias montagens identitárias. Nossa identidade, como toda identidade, nosso sentimento de legitimidade é maltratado, mas se não aceitamos encontrar esta fragilidade, então não podemos nos engajar num trabalho de acompanhamento terapêutico com estes homens.

A palavra refugiada é marcada por uma melancolia na qual se diz a ruína do *elã* vital, o *Trieb* freudiano.⁷⁸ Pois é necessário um laço com o outro. Não se deve sentir-se rejeitado da humanidade por se sentir vivendo a vida humana. Neste esforço insistente para manter as migalhas do tempo com o risco de atordoamento e de momentos de estupor, para se alojar num recuo do espaço, o espaço psíquico dos refugiados sobrevive. Mas eles não retêm disto nenhuma certeza que lhes permitiria saber se estão vivos ou mortos. Quais são os aparelhos mentais de que cada um dispõe para se assegurar que ele está sim numa vida compartilhada? Para que se confirme esta sensação de base, base da evidência natural do mundo, é necessário um ideal e uma comunidade. Aqui ainda, o respeito do singular que guia a clínica não poderia se confundir com uma indiferença diante da solidão radical destes homens neste gênero de abrigo. A singularidade não é isolamento nem exclusão. Toda singularidade subjetiva é também uma solidão povoada. O isolamento que resulta da exclusão é um despovoamento de solidões.

⁷⁸ Não se trata aqui de voltar às dificuldades que encontramos na tradução de *Trieb* por pulsão. Para uma apresentação bastante precisa do termo, voltemos ao próprio Freud (1915).

Dimensão memorial e desafios transferenciais: objetos “encontrados-criados”

A questão dos objetos persiste. Ao lado destes objetos culturais e religiosos como um *Alcorão*, roupa tradicional, etc., há objetos insólitos, fragmentos de roupas ou de objetos retirados dos corpos daqueles que não aguentaram, que morreram no país ou no Mediterrâneo; são objetos-assinaturas ou objetos relíquias. Não há apenas objetos rituais que rodeiam os homens; os objetos assinaturas ou relíquias definem o trajeto do exílio, conservam o rastro do caminho do exílio e a energia deste trajeto. Um objeto ritual é ligado à dimensão do dom e às vezes do sacrifício, seu lugar, seu abrigo previsto é o desdobramento do ritual; ele possui uma eficácia que depende pouco da invenção do sujeito; o fetiche por exemplo conjuga o húmus ao vivo, coaliza em sua desordem sufocante os humores, as substâncias que representam aquilo do qual o iniciado deve se separar por uma série de operações que concernem sua corporeidade (pela iniciação). Os objetos encontrados-criados do exílio não remetem ao sacrifício, mas ao assassinato, à morte, ao desaparecimento, à violência feita aos corpos; eles vêm atestar que houve uma destruição, à qual estes objetos e, por dedução, o sujeito, resistiram; nisto eles não são objetos ancestrais de um sacrifício ritual, mas invenções de sujeitos resíduos de um trauma; eles são como o trauma, sem precedente na economia geral do objeto, voltados a um culto privado, o que força o testemunho, para se forjar uma memória possível. Devemos interrogar o que se deposita e o que se inventa lá; cabe ao nosso lugar de terapeuta apoiar uma invenção, conservar seu poder de inquietar; é delicado, e um desafio humano enorme; o objeto relíquia remete ao real da morte; mas ele só é eficaz se for posto em jogo na dinâmica do encontro e da transferência; os objetos do exílio são objetos vestígios, ligados a uma morte que atingiu a solidariedade dos viventes e na solidariedade de gerações. São objetos “*phamakon*” da melancolia; em torno destes objetos, uma memória pode se dizer; eles são dados a ler, como um colete salvavidas, trazendo a assinatura de seus camaradas; não é a assinatura embaixo de um quadro lida por um expert; o nome chama uma voz, uma leitura do terapeuta, e o nome e a leitura dos vizinhos e dos outros que estão lá; este objeto é uma alteridade, não porque é estrangeiro - a alteridade não é estrangeira – mas a alteridade é esta ponta de heterogêneo e de enigma que jaz no estrangeiro; este objeto é um parceiro do sujeito no momento que pode ser lido, dado, retomado cerimonialmente já com aquele que entende, que tenta escutar, que fala. Pode ser útil organizar uma reunião de grupo, na

qual cada um fale com estes objetos, a partir destes mesmos objetos; não para justificar que estejam lá, mas para permitir a um coletivo, seja de infortúnio ou de ocasião, inventar para si uma memória, para poder enfim ler os traços, a fim de viver sua história, para enfim se projetar num desconhecido possível.

Referências Bibliográficas

- DOUVILLE O. 2003, « Du choc au trauma... il y a plus d'un temps », *Figures de la psychanalyse*, Toulouse, Eres, n. 8.
- DOUVILLE O. 2014, *Les Figures de l'Autre*, Paris, Dunod.
- FREUD S. 1925 [1988]. "Triebe und Triebeschicksale", *Int. Zeit. Psychoanalyse*, 8 (2), 1925 : 84- 100. Trad. Francesa. « Pulsions et destins de Pulsions » in Sigmund Freud O.C. XIII 1914-1915, Paris PUF, pp.163-187
- KAUFMAN P. 1973, *L'expérience émotionnelle l'espace*, Paris, Vrin
- MARQUES A. 2013, *Des équipes mobiles de psychiatrie-précarité. Une forme d'articulation entre les champs social et psychiatrique*, *Champ Social*, 42, pp.67-77
- WINNICOTT D. 1967 [1975] « The location and Cultural Experience », *Int. J. Psycho-Analysis*, 48, 1967, Trad. Francesa. « La localisation de l'expérience culturelle », dans *Jeu et réalité*, Gallimard, pp.135-136.

Amílcar Cabral, o Homem: um testemunho de Tomás Medeiros

João-Manuel Neves⁷⁹

António Alves Tomás Medeiros nasceu em 1931 na ilha de São Tomé de pais crioulos com ligações à família Espírito Santo⁸⁰. Teve uma infância humilde, sendo em grande parte autodidata, muito devido a ter trabalhado desde cedo como ajudante na barbearia onde funcionava o único depósito de livros da ilha. Aos catorze anos, com a ajuda dos seus irmãos, instalou-se na cidade do Huambo (então Nova Lisboa), em Angola, para frequentar o ensino secundário. Um ano mais tarde, em 1946, instala-se em Lisboa onde conclui o secundário, tendo depois, em 1955, começado a estudar medicina. Na capital do império, Tomás Medeiros entrou de imediato em contacto com a comunidade de estudantes são-tomenses, sendo um dos frequentadores assíduos da casa da tia Andreza, onde se alojavam os membros da família Espírito Santo. Muito rapidamente passaria também a frequentar a Casa dos Estudantes do Império⁸¹, tendo sido um dos fundadores, em 1951, do Centro de Estudos Africanos, junto com Amílcar Cabral, Francisco José Tenreiro, Mário de Andrade, António Domingues ou Agostinho Neto, entre outros. O encontro de Tomás Medeiros com Amílcar Cabral (1924-1973) e Mário de Andrade (1928-1990), ainda em 1946 ou nos inícios de 1947, vai ter uma importância decisiva na vida do jovem estudante são-tomense. Mário de Andrade vai passar a ser, de uma certa forma, o seu mentor, orientando as suas leituras e colocando à sua disposição uma importante biblioteca, recheada de obras sobre o marxismo, sobre temas africanos e sobre a luta anti-colonial. Amílcar Cabral instalara-se entretanto em Bissau, em 1952, após a conclusão do curso de agronomia, com a sua esposa Maria Helena, uma colega da universidade originária do Porto. Em 1955, regressam a Lisboa por motivos de saúde, acompanhados da filha Iva, nascida

⁷⁹ Investigador no Centro de Estudos Comparatistas, Universidade de Lisboa. Investigador Associado no CREPAL, Universidade Sorbonne Nouvelle - Paris 3. Doutoramento em Études du Monde Lusophone, Universidade Sorbonne Paris Cité. Tese sobre a literatura colonial dos anos 1920 relacionada com Moçambique (2016). Página academia.edu: <https://ulisboa.academia.edu/JoaoManuelNeves>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1677-3177>. Correio eletrónico: jmn7@edu.ulisboa.pt; jmneves@tutamail.com.

⁸⁰ Ao contrário do que sucede no Brasil, o termo “crioulo” na norma europeia e africana da língua portuguesa tende a ser utilizado para designar um elemento mestiço ou uma forma de mestiçagem.

⁸¹ Tomás Medeiros será o diretor da revista *Mensagem*, órgão da Casa dos Estudantes do Império, entre 1958 e 1961 (AAVV, 1996).

em 1953. Amílcar Cabral e Tomás Medeiros encontram-se entre os principais animadores do MAC, Movimento Anti-Colonial, fundado em Paris entre os finais de 1957 e os inícios de 1958. Ambos vão estar depois também ativamente empenhados na formação das organizações independentistas das colônias portuguesas (Laban, 2010).

Amílcar Cabral e Tomás Medeiros mostravam uma preocupação comum em relação à possibilidade de se conseguir libertar da opressão colonial os pequenos arquipélagos de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe de onde eram originários. As ilhas do Equador tinham sido transformadas, desde meados do século XIX, em vastos campos de concentração através da expansão de uma forma metamorfoseada do sistema da plantação escravocrata. Entre o século XIX e a independência do arquipélago, centenas de milhares de africanos seriam deportados de Angola, mas também de Moçambique e das ilhas de Cabo Verde, condenados como contratados forçados a passar o resto das suas existências no inferno das roças. Durante o período situado entre 1940 e 1973, apenas das ilhas de Cabo Verde, seriam enviados cerca de 120.000 homens e mulheres pela administração colonial para as roças de São Tomé e Príncipe e para as plantações angolanas. Tomás Medeiros nasceu e cresceu no seio dessa sociedade escravocrata, tendo vivido de perto a realidade do sistema da plantação montado sobretudo com capital português. Amílcar Cabral assistiu em Santiago às terríveis secas que assolaram o arquipélago entre 1941 e 1942, causando junto com as secas de 1947 e 1948 cerca de 45.000 mortos por fome numa população total de cerca de 180.000 habitantes (em 1940). Pode então testemunhar como a administração assassina do fascismo português impedia a entrada de alimentos enviados pelos emigrantes cabo-verdianos nos Estados Unidos ou a ajuda alimentar da Inglaterra, sob pretexto de neutralidade durante o conflito mundial. Ao mesmo tempo, a administração colonial mostrava à população caboverdiana o caminho das roças e da escravidão como única possibilidade de sobrevivência (Davidson, 1989; Duffy, 1967; Henriques, 2000; Higgs, 2012; Hodges & Newitt, 1988; Nascimento, 2003).

Criou-se uma grande afinidade entre Tomás Medeiros e Amílcar Cabral, fundada nas referências comuns a uma interpretação marxista da realidade social de profundo cariz humanista e ao ideário pan-africanista, em particular na forma como era expresso na altura sobretudo por Kwame Nkrumah. Esta perspetiva, cedo os levou a considerar a possibilidade de libertação dos arquipélagos no quadro de uma estreita associação com a luta pela independência política dos territórios do continente africano colonizados por Portugal, em particular a Guiné-Bissau e Angola. Amílcar Cabral deixou

definitivamente Lisboa nos princípios de 1960 para se dedicar em exclusivo à luta de libertação dos povos da Guiné-Bissau e de Cabo Verde. Um ano depois teria lugar a grande fuga dos estudantes africanos de Lisboa onde se incluía Tomás Medeiros que se refugiaria na União Soviética para prosseguir os seus estudos de medicina. Os laços estreitos estabelecidos entre ambos em Lisboa foram continuados em múltiplas ocasiões durante as guerras de independência. Em particular no Congo-Brazzaville, entre 1964 e 1965, quando Tomás Medeiros era responsável pelos serviços de saúde das bases do MPLA que atuavam em Cabinda. Até ao assassinato de Amílcar Cabral, em janeiro de 1973, passariam a encontrar-se também com frequência em Argel, onde Tomás Medeiros residia desde 1966, quase sempre na companhia de Mário de Andrade. Um momento marcante da amizade entre ambos e do seu comum envolvimento político foi a Segunda Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas que teve lugar em Dar-es-Salam, em 1965, onde Amílcar Cabral participou enquanto secretário-geral do PAIGC e Tomás Medeiros enquanto secretário-geral do Comité de Libertação de São Tomé e Príncipe (AAVV, 1967; Medeiros, 2014; Sousa, 2018).

Tomás Medeiros recorda Amílcar Cabral

Numa tarde dos inícios de fevereiro de 2018, na residência de Tomás Medeiros em Alfragide (Grande Lisboa), junto com sua esposa Rose-Marie Font, tive a honra de recolher o testemunho íntimo agora reproduzido sobre o seu amigo Amílcar Cabral. Após a transcrição, o texto seria revisto por Tomás Medeiros. Foi apresentado na sua presença, a 2 de março de 2018, durante a *Conferência Internacional Amílcar Cabral: O “Combatente Anónimo” pelos Direitos Fundamentais da Humanidade*, decorrida na Universidade Nova de Lisboa. António Tomás Medeiros, combatente inabalável pela liberdade e pela igualdade, uma das referências da primeira poesia africana escrita em língua portuguesa, viria a falecer em Lisboa a 8 de setembro de 2019.

TM: Conheci Amílcar Cabral, em 1946 ou 1947, tinha eu quinze ou dezasseis anos, por intermédio de Mário Pinto de Andrade. Encontrei-os na Praça do Chile, em Lisboa, onde se reuniam habitualmente nessa altura os estudantes africanos. A primeira conversa que tive com ele foi simples. Ele fez-me algumas perguntas e o diagnóstico foi muito completo: o Tomás Medeiros está pouco evoluído politicamente. Comprometeu-se então a abrir portas para o conhecimento que eu não tinha. Amílcar Cabral e Mário de Andrade

emprestavam-me livros e depois discutiam comigo. Os nossos contactos começaram desta forma e assim se prolongaram durante vários anos.

Amílcar nasceu na Guiné-Bissau e cresceu em Cabo Verde. O facto de ser engenheiro agrónomo e ter trabalhado na Guiné-Bissau e em Angola fez com que conhecesse facilmente os problemas da Guiné, o tipo de exploração que aí existia. Em São Tomé, apesar de eu viver com a exploração colonial, não tinha consciência dessa situação. Foi no Huambo que comecei a compreender o que era o colonialismo português. Estive num colégio horrível onde tinha de rezar seis vezes por dia e me obrigaram a saber de cor o quinto canto dos Lusíadas de Camões. Amílcar, junto com Mário de Andrade, tendo compreendido a minha fraca formação política, tomaram como ponto de honra ajudar-me a compreender a realidade circundante

Amílcar tinha dois problemas: a libertação da Guiné-Bissau e Cabo-Verde. O problema da Guiné era simples, estava no continente, havia fronteiras, era fácil formar uma base e desenvolver a luta armada a partir da Guiné-Conakry. Como resolver o problema de Cabo Verde? Pela sua própria especificidade, as ilhas não ofereciam possibilidades para desencadear uma luta armada. Em São Tomé o contexto geográfico era semelhante. Daí o problema: como descobrir o meio de libertar São Tomé e como descobrir o meio de libertar Cabo-Verde? Amílcar de um lado e eu do outro pensávamos neste problema e quando nos encontrávamos trocávamos impressões. No entanto, Amílcar, apesar dos seus conhecimentos, nunca se tentou impor e eu fui sempre um indivíduo atento, estudioso e com os ouvidos bem abertos para compreender o que ele me queria dizer.

O Movimento Anti-Colonial surge quando Amílcar Cabral, vindo de Angola, compreendeu que era necessário unificar os movimentos de libertação para formar uma frente unida contra o colonialismo português. O MAC nasceu, nos finais de 1957, numa reunião em Paris, na Cité Universitaire, na residência de Marrocos, no quarto de Marcelino dos Santos. Dessa reunião decidiu-se formar o MAC com uma secção adultos e uma secção jovens. O MAC nasceu em Paris porque o Amílcar compreendeu que a PIDE começou a estranhar a presença de muitos africanos à volta da casa da tia Andreza. Eu fiz parte da secção adultos e nos reunimos regularmente, em Lisboa, em casa do são-tomense Jacob de Menezes, nas traseiras do teatro Maria Matos, e em casa de Amílcar Cabral na avenida Infante Santo. O nosso relacionamento era bom. Trocávamos impressões, trocávamos experiências e sobretudo estávamos muito atentos, nessa altura, para a experiência de Cuba.

Amílcar tinha uma coisa extraordinária: era um grande amigo. Vou contar duas histórias. Amílcar quando chegava a Argel, gostava de ver os africanos todos no aeroporto a cumprimentá-lo. Não para prestar vassalagem a um chefe, mas para dar um abraço a um amigo que chegava da Guiné. Uma vez, por uma razão especial, não pude estar no aeroporto. Às dez da noite, em minha casa, que ficava longe do hotel onde o Amílcar se alojava, aparece ele com Joseph Turpin, o representante do PAIGC em Argel. Bate à porta, eu abro e diz-me: – Porque não estiveste no aeroporto? – Eh pá, não pude. – Estás doente? Falta-te dinheiro? Andas com problemas com a polícia? – Não, não tenho. – Então dá cá um abraço. Estou contente por saber que não tens problema nenhum.

Outro caso do Amílcar. Sempre que vinha a Argel, depois das conversações políticas com as autoridades argelinas, reunia os africanos todos no restaurante do Vietname. Não era o Amílcar com os súbditos mas sim o Amílcar com os amigos. O Vietname por duas razões. Primeiro porque Amílcar gostava da comida do Vietname. Segundo, era uma forma de ajudar os vietnamitas, dado os restaurantes servirem para recuperar dinheiro destinado às despesas de representação do Vietname na Argélia.

Há muito mais histórias passadas entre mim e Amílcar em casa do Mário de Andrade. Sempre que o Amílcar chegava a Argel ia procurar o Tomás Medeiros. Íamos os três, eu, o Amílcar e o Joseph Turpin a casa do Mário de Andrade. Amílcar esquecia que vinha em representação política, esquecia que era o líder e era o amigo. Comprávamos um frango e uma garrafa de vinho e comíamos em casa do Mário de Andrade com os amigos. Ali, era ver o Amílcar, amigo, simples, descomplexado, sem a preocupação de mostrar que era superior, mas com a preocupação única de ouvir, aprender e dar a sua opinião.

Sempre que Amílcar viajava não esquecia os seus camaradas de luta. Quando regressava à Guiné, levava sempre uma recordação para os seus camaradas do comité central. Amílcar estava sempre com os seus camaradas. Brincava, jogava à bola, cantava, ensinava a ler, era o Homem, não era o líder, era um camarada aberto, preocupado com o bem-estar do seu povo.

Era muito forte o racismo português, o entendimento que o colonialismo português tinha do homem africano que era considerado uma coisa, não contava. Esta posição do colonizador em relação ao colonizado, Amílcar sentiu-a em África, sobretudo na Guiné-Bissau e em Cabo-Verde, e sentiu-a também em Portugal, no contacto com o povo português. Esta realidade fez com que ele tirasse a prova dos nove e pensasse mais no Homem. Salvar o Homem africano desta forma de opressão colonial. Lutar pela independência não era só substituir uma administração por outra. Era criar um Homem Novo. O africano era tratado

como um animal e era necessário um processo de humanização do próprio colonizado. Amílcar leu e compreendeu um livro extraordinário de Albert Memmi, *Retrato do colonizador, retrato do colonizado*. Aí se vê bem esta dualidade na forma do comportamento do homem colonizador, dito possuidor do saber e do poder, em relação ao homem colonizado, o homem coisa, um homem sem importância.

Dizia-se normalmente que Cabral era um marxista, no pior sentido, porque dizia-se que ser marxista era uma coisa horrorosa. O Amílcar tem uma evolução interessante. Ele lê Marx, compreende Marx, mas compreende também que a sociedade descrita por Marx não é a sociedade africana. É o modo de apreensão da sociedade colonial africana que é preciso transformar. Ele vai a Lenine e encontra a construção do aparelho capaz de lutar contra esta forma de colonialismo português. Mas Lenine atua também no plano de uma sociedade que é diferente da sociedade africana. Onde é que ele vai encontrar maior afinidade? Em Mao Tsé-Tung, na leitura dos Estudos filosóficos e nos escritos militares. O caso de Cuba é ainda diferente. A sociedade cubana é distinta da sociedade africana. O modo de luta de Fidel contra Batista e o imperialismo americano era diferente. Amílcar faz a síntese de todas essas experiências e cria, ou tenta criar, uma forma nova de lutar contra o explorador, dando uma dignidade ao homem africano que não existia durante o tempo colonial. Para criar essa sociedade era preciso mobilizar. Amílcar entra em conflito com a teoria do foco de Che Guevara e de Régis Debray. Amílcar era capaz de assimilar todas as tendências revolucionárias para as adaptar à situação de África. Sehghor não conseguiu. Nkrumah também tinha uma visão diferente. Amílcar era um inovador.

Amílcar conheceu Frantz Fanon. Leu os seus escritos. Fanon aparece como o teórico do Terceiro Mundo. Amílcar estava mais próximo de Fanon que do marxismo. A realidade descrita por Marx e Lenine eram diferentes da realidade africana. Havia um método, um aparelho partidário que Lenine conseguiu formar. Mas a compreensão de quem seria o motor da revolução era diferente da sociedade europeia de Lenine e Marx. Encontra maior semelhança nos processos de mobilização de Fanon que vinham já da luta de libertação da Argélia onde esteve implicado muito tempo.

Marx escreveu um único artigo sobre o modo de produção na Argélia. Lenine não escreveu nada sobre África. Mao Tsé-Tung não escreveu nada sobre África. Nós, os africanos que tínhamos assumido a responsabilidade de lutar contra o colonialismo português e contra o colonialismo e o imperialismo em África, não conhecíamos África. Víamos África sob uma perspetiva europeísta,

da classe operária, do campesinato, etc. Ora tudo isto em África não existia. É a partir de Fanon, a partir da compreensão que Amílcar tem do contacto com os africanos na Guiné-Bissau e em Angola, que ele entende que a força de libertação é outra. Para mobilizar essa força contra o colonialismo português o modo a utilizar não era apenas o sistema marxista clássico mas a partir da cultura. A cultura era capaz de unificar os povos africanos. A Guiné-Bissau era e é um país onde existem várias etnias. Era difícil juntar um balanta com um mandinga, mas através da cultura e durante o processo de luta, tendo em vista o inimigo comum que era o colonialismo português, seria possível uni-los temporariamente. A partir da cultura seria possível, em contacto direto, no processo evolutivo da luta, abolir as contradições que existiam entre o balanta e o fula, por exemplo, formar uma unidade africana contra o colonialismo e contra o imperialismo. A cultura podia ser um elemento aglutinador.

Na luta da Guiné-Bissau existiam diferenças indiscutíveis. O cabo-verdiano durante muito tempo não se considerou africano. Só muito tarde, em 1945, com Manuel Duarte, próximo do partido comunista, é que os cabo-verdianos começaram a aceitar a africanidade de Cabo-Verde. Os guineenses tinham uma certa reserva em relação aos cabo-verdianos porque durante o período colonial eram estes que representavam o poder. Amílcar tentava, através da luta armada, fazer com que essas contradições desaparecessem. O cabo-verdiano dando os seus quadros, os guineenses dando a massa, deviam formar uma unidade de luta, uma unidade partidária contra o colonialismo. Amílcar era o elo de ligação entre essas duas forças. A cultura podia abolir essa contradição que existia entre cabo-verdianos e guineenses. Porque havendo unidade entre a Guiné e Cabo-Verde era possível lutar contra o inimigo comum que era o colonialismo português. Só que essa unidade, pensada por Cabral como possível através da cultura, pouco a pouco foi-se diluindo e desapareceu quando a vitória estava à vista e os problemas de interesses pessoais começaram a surgir.

De uma forma um pouco abusiva, eu diria que em África havia três categorias sociais. Havia os representantes do poder colonial, havia a classe média e havia o povo. Para fazer a luta armada era preciso gente que manejasse a arma, gente que conhecesse o terreno, por um lado, e era preciso gente que tivesse conhecimentos teóricos para outras tarefas, formação de quadros e atividade política no exterior, por outro lado. Essa camada que abusivamente designo de classe média africana, estava muito comprometida com o colonialismo português. Em Cabo-Verde, por exemplo, essa categoria média estava completamente absorvida pelo colonialismo, à semelhança do que se passou com as Antilhas, eram eles que representavam a força do colonialismo

no terreno, eram eles que o colonialismo utilizava para explorar os outros povos colonizados. Era necessário que essa classe média tomasse consciência da sua situação, que ela se revoltasse contra a sua condição submissa, enquanto meio utilizado pelo poder, para se tornar numa classe revolucionária. Vamos encontrar este debate em Gramsci, com o compromisso histórico, encontramos em Sartre, com o *intellectuel engagé*, e encontramos em Amílcar com o “suicídio da pequena burguesia”. Era necessário que a pequena burguesia tomasse consciência da situação ridícula a que estava relegada e tomasse o partido do povo. Era nesse sentido que Amílcar compreendia o suicídio da pequena burguesia. Esta classe média suicidou-se?

Na luta de Marx ou de Lenine, a revolução faz-se do interior do país. Lenine tinha a classe média como inimigo principal à sua frente. Na Guiné-Bissau e em Cabo-Verde isto não aconteceu. Essa classe média nunca se suicidou na Guiné, nem em Cabo-Verde. Na Guiné era uma classe quase residual. Os cabo-verdianos no interior das ilhas não se revoltaram contra o colonialismo português. Cabo-Verde era um caso administrativo. Os cabo-verdianos que aderiram à luta armada e estavam com Amílcar na Guiné-Bissau eram uma pequena minoria. Esses é que se suicidaram, esqueceram os seus preconceitos de classe e aderiram à luta armada. Não podiam utilizar a violência porque eram uma minoria, quem tinha a força militar eram os guineenses, era o povo.

A última vez que estive com Amílcar foi um mês antes de ele ser assassinado. Foi em Argel, na esplanada do Hotel Alleti. Falámos da luta armada na Guiné. Estava otimista. Explicou-me como é que ia ocupar a Guiné, por terra, mar e ar. Por terra tinha um exército, pelo ar tinha os mísseis terra-ar e por mar tinha uma marinha. Tinha um barcozito com o comandante Inocêncio, com a bandeira da Guiné-Conakry. O barco do PAIGC chegou a fazer uma viagem até Argel. Amílcar estava bem disposto, animado, confiante. Amílcar acreditava no Homem. Ele sabia que estavam a preparar um golpe mas acreditou sempre que era capaz de recuperar os homens, os opositores que ele tinha no PAIGC, mas eles não se deixaram recuperar. Ele sabia que havia um complot contra ele, discutiu isso várias vezes com o Mário de Andrade.

O Amílcar não publicava nada sem consultar o Mário de Andrade, o texto já elaborado ou as ideias gerais. Discutiam sempre que Amílcar vinha à Argélia. Participei nalgumas dessas discussões. Ele tinha uma relação muito íntima com o Mário de Andrade. Fez tudo para apaziguar a tensão que existia entre o Mário de Andrade e o Agostinho Neto mas não conseguiu.

Referências bibliográficas

- AAVV. (1967) *La lutte de libération nationale dans les colonies portugaises: La Conférence de Dar Es-Salaam* [1965]. Alger: CONCP.
- AAVV (1996) [1948-1964]. *Mensagem: Casa dos Estudantes do Império*. 2 vols. Linda-a-Velha:ALAC.
- Davidson, B. (1989) *The Fortunate Isles: A Study in African Transformation*. London: Hutchinson.
- Duffy, J. (1967) *A Question of Slavery: Labour Policies in Portuguese Africa and the British Protest, 1850-1920*. Oxford: The Clarendon Press.
- Henriques, I. C. (2000) *São Tomé e Príncipe: A invenção de uma sociedade*. Lisboa: Vega.
- Higgs, C. (2012) *Chocolate islands: cocoa, slavery, and colonial Africa*. Athens: Ohio University Press.
- Hodges, T.; Newitt, M. (1988) *São Tomé and Príncipe: From Plantation Colony to Microstate*. Boulder: Westview Press.
- Laban, M. (2002) *São Tomé e Príncipe: Encontro com escritores*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- Mata, I. (2010) *Polifonias insulares: Cultura e literatura de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Colibri.
- Medeiros, T. (2014) *A verdadeira morte de Amílcar Cabral*. 2ª ed. rev.. Lisboa: Althum.
- Nascimento, A. (2003) *O Sul da Diáspora: Cabo-Verdianos em plantações de S. Tomé e Príncipe e Moçambique*. Praia: Presidência da República de Cabo Verde.
- Sousa, J. S. (2016) *Amílcar Cabral (1924-1973): Vida e morte de um revolucionário africano*. Coimbra: do autor.

Literários

Sensos e contrassensos do Exílio: Introdução e tradução ao ciclo de poemas *Exílio 1-4* de Mahmud Darwich

Leda Tenório da Motta⁸²

Marco Calil⁸³

para Safa Jubran

onde estais agora,
ai, terra amada?

Jean-Luc Godard, *Film Socialisme*

Avançando na tradução do poeta palestino Mahmud Darwich (1941-2008), oferece-se aqui, em português brasileiro, quatro peças escritas do autor, lavradas no limite do dizível que lhe é próprio. O conjunto entra no livro *Feito flores de amêndoa ou mais além*, publicado em 2005, disponibilizado online, ao lado das obras completas do poeta, pela *Mahmoud Darwish Foundation* (Darwish, 2013). Trata-se de um ciclo de poemas em árabe padrão moderno, cada um dos quais chamado *Exílio*, enumerados de 1 a 4, com seus subtítulos respectivos. Traduzi-lo liga-se a iniciativas de recepção de Darwich no Brasil, principalmente da parte da Editora Tabla, a qual já publicou, do mesmo autor e tradutor, *Da Presença da Ausência* (Darwich, 2020).

Feito flores de amêndoa ou mais além é em si um ciclo de ciclos de poemas, diante do ciclo todo da obra de Darwich. O livro divide-se em 5 subciclos, (1) *Tu*, (2) *Ele*, (3) *Eu*, (4) *Ela*, cada qual com número desigual de poemas, e (5) *Exílio 1-4*. Todas as partes versam sobre temas típicos da poesia árabe, lugares líricos comuns como o amor, a dor, o horror, a vida, a morte, a paz, a guerra, a terra. Na obra do autor, outros espécimes desta literatura testemunhal, de que não se poderia dizer que é Literatura de Testemunho (no caso, da Nakba), com o “de” restritivo daquele gênero

⁸² Leda Tenório da Motta (ltmotta@pucsp.br) é professora no Departamento de Comunicação e Semiótica na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (COS-PUC-SP). <https://orcid.org/0000-0002-1468-4752>

⁸³ Marco Calil (ra00326338@pucsp.edu.br) é doutorando pelo COS-PUC-SP, bolsista CNPq pelo projeto temático “Novas perspectivas de reflexão sobre a hipermídia e a produção de conhecimento nos processos comunicacionais: inovação e convergências tecnológicas”. <https://orcid.org/0000-0003-3273-9910>

novecentista prestigioso que passou a encerrar todo o senso da catástrofe na Shoah, são: *Memória para o esquecimento* e *Onze astros* (Darwich, 2021a, 2021b). Em todos os casos, postos entre a resistência à ocupação israelense e o verso modernista árabe, os fluxos de depoimento confundem não apenas o poético e o prosaico, mas o tom e a forma, o som e o sentido, o realismo e o simbolismo. Donde a epígrafe do livro de 2005, tirada de de Abū-Ḥayyān Attawḥīdī (923-1023), que diz: “Seria o mais belo Verbo aquele cuja forma se compusesse de poesia como se fosse prosa e de prosa como se fosse poesia” (Darwish, 2013, p. 9).

Mas, no Darwich memorialista, a própria lógica da Vida e Obra, devedora do famigerado binômio Lírica e Sociedade, com sua articulação entre Literatura e tempo histórico traumático finalista, vê-se confundida e complicada. Assim, por um lado, o poeta é uma das vítimas passadas, presentes e futuras da diáspora e do holocausto palestinos. Da fuga da cidade natal invadida por sionistas em 1948 à experiência da incursão militar israelense contra Beirute em 1982, os exílios biográficos do autor são um referencial social e pessoal dos momentos mais politicamente engajados de seus escritos. Por outro lado, o Exílio é para Mahmud Darwich uma experiência de despersonalização da vivência e de desrealização da existência, com consequências éticas e estéticas, um estar fora de lugar do sujeito na vida e na palavra. Em *Exílio 1*, por exemplo, temos: “e tuas visões são teu exílio em um mundo que nem identidade à sombra tem, nem gravidade; andas como se te fosse outro.” Já em *Exílio 4*, ainda, temos: “exílio é o mundo exterior e exílio é o mundo interior. qual dos dois é entre eles? não me reconheço a mim bem, para não me estragar. eu não sou eu em me sendo outro em dualidade.” Eis aí sentidos e contrassensos do Exílio no ciclo de poemas de Mahmud Darwich, que aparecem tanto em poemas de *Feito flores de amêndoa ou mais além*, quanto em tantos outros lugares da obra do poeta. Nem incluso nem excluído de sua catástrofe pessoal, mas de tal modo esquivo que já não o podemos reconhecer pelo drama do exilado, nem tomar sua vida por sua obra, Darwich diz adeus à linguagem referencial, ao jornalismo mortífero da atualidade política terrível, a uma poesia da agonia que seria ainda capaz de comunicar. Nesse sentido, serve-lhe a pergunta do crítico desconstrucionista Geoffrey Hartman a propósito de Paul Celan monologante e emudecido: “Pode uma arte tão reticente, com um estilo que marca uma ausência, ser uma forma de testemunho?” (Hartman, 2000, p. 235). Até porque, nesta literatura, perece o discurso do impacto traumático, sob o peso da palavra – ela, sim, ferida. Não se trata mais de um *speculum* de

negatividade para uma experiência ético-estética do Mundo, da sorte de uma “Aufhebung de uma Aufhebung, pela qual encontro no outro o que perco de mim” (Derrida, 1974, p. 25).

Considerações sobre tradução convêm, ainda. Há algo de fascinante nesses poemas em particular, e na poesia de Darwish em geral. A saber: um princípio de composição em ritornelo generalizado, produzindo uma repetitividade de fundo e forma, significado e significante. Os quatro poemas aqui traduzidos multiplicam exemplos de tal gesto de estilo. No primeiro nível, do conceito, há uma seriação ou recursão de fases dos poemas, produzindo fechos ou ciclos de argumentos poéticos. No nível da forma, esquematizam-se ecos, rimas, assonâncias, devidamente transcritos em português brasileiro. Em *Exílio 2*, temos: “e não há hora mais tenebrosa que a aurora;” em *Exílio 3*, “por acaso... por acaso. tudo se resignificará no ocaso.” A grafia em minúsculas é uma extravagância reivindicada da tradução, que a credita ao fato de diversas línguas orientais, como o árabe e o chinês, não apresentarem maiúsculas. Já a oscilação do registro padrão e não padrão no português, por sua vez, deve-se a uma indecisão, igualmente reivindicada, frente à modulação do tratamento formal, em função da hierarquia. Exemplos são as formas pronominais, ora “tu”, ora “vós”, ora “você”, que convivem em paz ao longo da tradução: os versos “ai, língua minha! sou eu o que és? ou és – ai, língua minha – o que sou?”, “há quantos anos você me pareceu? ele disse: há quantos anos você era eu?” e “ó, vós, dorminhocos, não ouvis o sussurro da Ressurreição no grão de areia?”, em *Exílio 1* e *2*, respectivamente, instâncias de tais oscilações de registro.

Aproveite-se o ensejo desses eternos retornos para lembrar que as filosofias desconstrutivas têm visto os desafios tradutórios como atestado da diferença insuperável das línguas, sua não correspondência fundamental, e, nesse sentido, como jogo de dados nunca conclusivamente jogado, mas eternamente diferido. É do que trata, por exemplo, Barbara Cassin, quando diz, em seu *Elogio da tradução*, que nunca se deparou com linguagem, em abstrato, mas com línguas, concretas, e que “a linguagem se manifesta na realidade apenas como diversidade” (Cassin, 2022, p. 5). O que não apenas justifica o ímpeto dos tradutores brasileiros de retomar seu poeta, mas justifica o próprio poeta, quando se retoma a si mesmo, para nunca terminar de não dizer.

Inesperado representante da causa palestina, Jean Genet, que vaga pelo Oriente Médio desde os anos 1970, estava em Beirute, em 1982, como aliás Darwish, quando dos massacres de Sabra e Chatila, ocorridos na

periferia da cidade. Vendo-se então diante de ressurgências do horror extremo, registrou, em um de seus últimos textos inclassificáveis, que queria ser o Homero da guerra entre árabes e judeus (Hankins, 1994). Um Homero falando por Troia, de fato, ecoando o final de *Exílio 4*, de Darwich. Reafirmava-se, assim, o eterno recomeço da poesia. Aproveite-se este outro ensejo para notar, por último, e mais importante, que *Feito flores de amêndoa ou mais além* desdiz, na prática, isto é, com pura poesia, a tese segundo a qual já não poderia haver poesia depois de Auschwitz.

Tradução

exílio 1: terça, dia limpo

terça, dia limpo, caminho
 em uma rua lateral, coberta por um telhado
 de castanhas... caminho leve, leve, como se me
 tivesse evaporado o corpo, como se tivesse encontro
 marcado com poema. olho meu relógio
 distraído. folheio nuvens remotas,
 em cujo cancionero o céu registra altas ideias, me reviro
 casos do coração à noqueira: sem
 luz como casebre na costa
 do mar. mais rápido, mais devagar, mais rápido ando.
 fico olhando os faróis dos dois lados...
 e não lembro as palavras. canto baixo,
 devagar como desempregados fazem:
 "o córrego como o potro corre ao seu destino / o mar
 e as aves roubam sementes das costas do rio."
 sussurro, sussurro em segredo: vive
 teu amanhã agora!
 por mais que se viva, não se alcança
 o amanhã... não há terra ao amanhã, e sonha
 devagar, que por mais que se sonhe se entenderá que
 a borboleta para te iluminar não queimará /

ando leve, leve, olhando em volta
quicá veja semelhança entre as descrições sobre mim
e os salgueiros-chorões deste lugar, que não difiro
nada que se refira a mim

*[se o canário não canta,
amigo, para ti... tem ciência de
que és carcereiro de ti, se
o canário não canta]*

terra nenhuma é estreita como vaso de rosas
como tua própria terra... terra nenhuma é larga
como o Livro, como tua própria terra...
e tuas visões
são teu exílio em um mundo que nem identidade à sombra
tem, nem gravidade /

andas como se te fosse outro /

se conseguisse falar com alguém a
caminho, diria: o que me é próprio é o que
não me sinaliza, e o que não tem nome,
da morte como sonho, nada mais /
se conseguisse falar com uma mulher
no caminho, diria: o que me é próprio não
chamaria atenção: a calcificação de artérias
nos pés, nada mais, caminha então
comigo, por lazer, como nuvem caminha
"sem se demorar... nem se apressar..."

se conseguisse falar ao espectro da morte
atrás da sebe de azaleias, diria: nascemos
gêmeos, meu irmão és, meu algoz,
projetista de meu curso nesta terra...
minha mãe é tua mãe, abaixa tuas armas /

se conseguisse falar ao amor,
depois do almoço, diria: quando éramos
moços, éramos bons de mão, as palavras
jovens, palavras desfalecidas sobre os dois
joelhos. tinhas poucas caracterizações, muitas
movimentações, eras claro: o rosto é o rosto
de anjo vindo do sono; e o corpo,
carneiro de febril potencial. te chamavam
como eras, “amor,” e desfalecíamos
e desfalecia a noite /

ando leve e cresço em dez minutos,
vinte, sessenta... ando e a vida
se me esvazia suave como tosse leve.
penso: e se diminuísse o passo, e se
parasse? pararia o tempo?
perturbaria a morte? ria da minha ideia,
então me perguntei à alma: aonde vais,
confiante como avestruz? vou indo
como se a vida se corrigisse as faltas um dia.
e não viro para trás, que não consigo
a nada retornar, nem consigo
me identificar

e se pudesse falar ao Senhor, diria:
Deus, meu Deus! por que me abandonaste?
sou apenas sombra de tua sombra na terra,
como pudeste me abandonar e me fazer cair em
armadilhas de perguntas: por que criaste mosquito,
Deus, meu Deus?

*e ando indo sem destino, sem
sentido de amanhã. lembro ter esquecido
e esqueço ter lembrado*

*esqueço corvo em galho de oliveira
lembro mancha verde-oliva em roupa*

*esqueço o chamado da gazela ao companheiro
lembro fila de formiga na areia*

*esqueço saudades de estrela caída da mão
lembro pele de raposa*

*esqueço o velho caminho para casa,
lembro sentimento feito tangerina*

*esqueço o que eu disse
lembro o que ainda não disse*

*esqueço histórias do avô e a espada de parede
lembro meu medo de dormir*

*esqueço a boca da menina cheia de uva
lembro o cheiro de alface na mão*

*esqueço casas marcantes na minha jornada
lembro o número da identidade*

*esqueço grandes acontecimentos e um terremoto devastador
lembro o tabaco do pai no armário*

*esqueço caminhos de partida ao nada
lembro a luz dos astros em tendas beduínas*

*esqueço o gemido de bala na aldeia deserta
lembro o som de grilo na floresta*

esqueço como lembro, ou lembro que esqueci.

[mas eu
lembro
esse dia,
essa terça,
dia limpo]

e ando por uma rua que não leva a
lugar nenhum. quiçá meus passos me guiassem a
um banco vazio no jardim, ou
quiçá eles me guiassem a uma ideia da perda da verdade
entre o estético e o real. sentarei só
como se tivesse encontro marcado com uma das mulheres
imaginárias. imaginei que esperei tanto
que cansei de esperar, e que explodi:
por que demorou? ela mente:
tinha muito
trânsito na ponte; calma. me acalmo
se passar a mão no meu cabelo. sentirei que
o jardim é quarto só nosso; as sombras, cortinas

*[se o canário não canta,
amigo, para ti... tem ciência de
que perdeste a hora,
se o canário não canta]*

ela pergunta: o que está dizendo?
digo-lhe: o canário não me canta
você lembra de mim, forasteira? seria eu como
aquele velho pastor-poeta que as estrelas coroaram
Rei da Noite... aquele que então abdicou
do trono quando enviado para ser pastor
das nuvens? ela diz: pareceria hoje ontem,
como se te fosses tu?...

*[lá, naquele banco de madeira, em frente,
há uma menina, com o coração partido de esperar
chorando]*

*bebendo um copo de suco...
polindo o cristal de meu coração,
levando de mim o sentimento desse dia]*

pergunto a ela: como chegou?
ela diz: vim por acaso. andava
numa rua que não levava a lugar nenhum.
disse: ando como se tivesse encontro marcado...
quixá meus passos me guiassem a um banco vazio
no jardim, ou me guiassem a uma ideia
da perda da verdade entre o imaginário e o real.
lembra também de mim, forasteiro?
sou como a mulher de ontem, aquela criança
de trança, e canções breves
sobre nosso amor depois de um longo sono?
eu digo: como se te fosses tu...

*[ali um moço entra agora
pelo portão do jardim,
levando vinte e cinco lírios
para a moça que o esperava
levando de mim a juventude desse dia]*

pequeno é o coração... meu coração
grande é o amor... meu amor
viaja no vento, desce,
descasca romã, depois cai
no labirinto de olhos de amêndoa,
e aparece de duas covinhas,
e esquece o caminho de casa e do próprio nome

pequeno é o coração... meu coração
grande é o amor / ...

foi eu que o fui — ele?
ou foi ele quem não o fui — eu?

*ela diz: por que as nuvens roçam as copas?
eu digo: para perna pegar perna
em chuva chuvosa.*

*ela diz: por que um gato me olha assustado?
eu digo: para que você pare o tornado*

*ela diz: por que o forasteiro a seu ontem deseja?
eu digo: para que a poesia nele só de si dependa*

*ela diz: por que o céu fica cinza
à noite?
eu digo: porque você não regou as flores.*

*ela diz: por que fala com ironia?
eu digo: para que coma a cantoria
um pouco de pão de quando em quando*

*ela diz: por que amamos e andamos em estradas vazias?
eu digo: para vencer muita morte com pouca morte
e escapar do abismo*

*ela diz: por que sonhei que na mão uma andorinha via?
eu digo: porque de alguém você precisa*

*ela diz: por que me lembras de amanhã que não verei
contigo?
eu digo: porque és propriedade da eternidade*

*ela diz: passarás pelo túnel da noite sozinho
depois de mim
eu digo: passarei pelo túnel da noite depois de ti
sozinho.*

... e caminho pesado, pesado, como se tivesse encontro marcado
com uma das pedras. caminho e um poeta em mim comigo,
prepara-se para seu repouso eterno em noite londrina.
meu amigo a caminho de Damasco! não chegamos

ainda na Síria, sem pressa, sem pressa, e não deixa
o jasmim órfão de filho, não me testem com endecha:
como levo o fardo do poema
sobre ti e sobre mim?

*poema de quem não gosta de descrever nevoeiro,
o poema dele.
casaco de nuvens sobre a igreja,
o casaco dele.
segredo de dois corações refugiados em Barada,
o segredo dele
palmeira suméria, mãe dos cânticos,
a palmeira dele
e as chaves de Córdoba, ao sul das névoas,
as chaves dele
ele não assina poema dele com o nome dele
que a mocinha conhece ele
se o espetar do alfinete sentir ela
e o sal no sangue dela.
ele, como eu, o coração dele persegue ele
eu, como ele, não assino meu nome no testamento
que o vento conhece meu novo endereço de família,
aos pés de um precipício no sul longínquo
adeus, amigo, adeus, lembranças à Síria*

não sou menino para me deixar levar
por palavras, não sou menino
para terminar este poema /

ando com o árabe na noite –
essa peculiaridade linguística minha – caminho
com a noite na língua como homem de meia-idade instando
cavalo velho a voar até a Torre
Eiffel. ai língua minha, ajuda-me a apreender
para eu envolver o Ser. dentro de mim há varanda, onde não
passa ninguém cumprimentando. fora de mim há mundo, que
não responde cumprimentando. ai língua minha! sou
eu o que és? ou és – ai língua minha –

o que sou? ai língua minha, ensina-me
 as núpcias entre as letras do alfabeto
 e as partes de meu corpo – que eu seja senhor, não eco!
 cobre-me com tua lã, ai língua minha, ajuda-me
 a ter sabedoria para alcançar harmonia. dá-me à luz
 que te lhe darei. sou ora teu filho, ora teu pai
 e tua mãe. se serias, eu seria, e se eu seria,
 serias. nomeia o tempo novo com os nomes dele
 estrangeiros, ai, língua minha, e convida o forasteiro
 longínquo e a prosa simples da vida a maturar
 meu verso. que quem – se não falar em
 verso – me entenderá?
 quem comigo falará
 de saudades ocultas de uma era que já era se
 não falar em verso? e quem – se
 não falar em verso – saberá
 da terra do estranho estrangeiro?

sossegada a noite, acabada a noite, despertada
 a flor para respirar à cerca do jardim.

eu disse: testemunharei que ainda vivo,
 mesmo se de longe. e que sonhei que quem
 sonhava não era ninguém que não eu...
 e meu dia, terça, era largo e longo,
 e minha noite feito breve bis adicionei
 à peça depois do pano caído. porém
 não ofenderei ninguém...
 se acrescentarei: foi um dia belo,
 como história de amor de verdade em um trem expresso

*[se o canário não canta,
 amigo,
 não culpa ninguém além de si.
 se o canário não canta,
 amigo, para ti
 então canta você para ele...
 canta você para ele]*

exílio 2: névoa densa na ponte

meu amigo me disse, névoa densa
na ponte:
sabe-se algo pelo contrário?
eu disse: na aurora, as coisas se aclaram
ele disse: e não há hora mais
tenebrosa que a aurora,
larga tua fantasia ao rio /
no azul da aurora, morre no
pátio da prisão, ou perto do pinheiro,
jovem, esperançoso da vitória /
no azul da aurora, o cheiro de pão desenha
um mapa de uma vida cujo verão é primavera /
no azul da aurora, os sonhadores acordam
leves e andam sobre as águas de seus sonhos
alegres
– aonde a aurora nos leva? e a aurora
é ponte; aonde nos leva?
meu amigo me disse: não quero lugar
para ser enterrado. quero lugar para viver
e maldizer, se quiser.
e eu disse a ele – o espaço passa como passe
entre nós: o que é espaço?
disse ele: a descoberta dos sentidos de uma pegada
da intuição,
então suspirou:

*ai rua estreita que me levava
na noite larga à casa dela
nos arredores da solidão
você ainda guarda meu coração
de cor
e esquece a fumaça da cidade?*

eu disse a ele: não aposta na realidade
que não se vai encontrar nada vivo à tua imagem à
tua espera...
que Tempo doma até montanha

elas são levantadas mais alto e lançadas mais baixo que se sabe.
aonde a ponte nos leva?
ele disse: por acaso esse caminho à ponte
era longo?
eu disse: por acaso essa névoa era
densa nos degraus da aurora?
há quantos anos você me pareceu?
ele disse: há quantos anos você era eu?
eu disse: não lembro
ele disse: não me lembro que lembrava
nada além da estrada.

e ele cantou:
[na ponte, em outra terra,
o saxofone anuncia o término do inverno
na ponte os forasteiros confessam
seus erros, enquanto ninguém participa
com eles no canto]

e eu disse a ele: há quantos anos insisti à
pompa: voa ao Lótus Último,
sob nossa janela, ai pompa: voa, voa
e ele disse: é como se tivesse perdido meus sentidos
e eu disse: logo imitaremos nossas vozes de
quando éramos pequenos. articularemos mal nossa fala.
dormiremos como casal de pombas em vinha que veste
a casa. logo a vida nos confrontará
com o óbvio. e as montanhas, como são, detrás
da imagem delas em minha fantasia. o céu velho,
limpo em cor e intelecto, e se
não me falha a memória, segue
como era, como a imagem dele em minha fantasia, e o ar,
convidativo, cristalino e divino segue
como era, à minha espera... segue como era.

eu disse: amigo, o caminho comprido
me livrou de meu corpo. não sinto seu barro.
não sinto seus estados. cada passo, voo alto.

meus passos são minhas visões. e meu "eu"
acenou-me de longe:

*"se essa estrada tua
é extensa,
tenho o que fazer em lendas"*

mãos divinas nos treinaram a gravar nossos nomes
nos catálogos de salgueiros. não éramos claros
nem obscuros. mas nosso estilo de
atravessar ruas de época em época
levantava questões: quem são esses
que, quando veem a palmeira, param
calados e se põem prostrados à sombra dela?
quem são esses que, quando riem, irritam
os outros?

na ponte, em outro país, ele me disse:
conhecem-se os forasteiros pelo olhar à água desligado,
pela timidez e pelo andar gago.
e o nativo segue com passos firmes
no sentido de um objetivo claro. o estrangeiro anda desnortado,
de si perdido

ele me disse: toda ponte é um ponto... de encontro,
na ponte entro-me em mim, e me entrego
o coração a abelhas ou andorinhas
eu disse: não de todo. na ponte caminho
ao meu interior, treino-me na
atenção ao que lhe diz respeito. toda ponte se racha,
logo tu não serás quem eras já
e os seres não são memórias

*sou dois em um,
ou sou
um rachado em dois
ponte, aí, ponte
qual dos dois pedaços eu sou?*

andamos na ponte há vinte anos,
andamos na ponte há vinte metros,
indo e vindo
e eu disse: não sobrou muito
e ele disse: não sobrou muito
e dissemos juntos, de uma vez, sonhando:

*– andarei leve, pisando no vento
arco que acaricia a terra do violino
ouvirei meu sangue pulsando nas pedrinhas
e nas veias do espaço*

*– descansarei a cabeça no toco de alfarrobeira,
ela é minha mãe, mesmo que me tenha deserdado
cochilarei um pouco, e dois passarinhos me levarão
alto, mais alto, até uma estrela que tinha me deportado*

*– acordarei meu espírito a uma dor anterior,
que vem como carta, de varanda da memória
clamarei: ainda estou vivo, porque
sinto a flecha perfurando meu flanco*

*– olharei à direita, na direção do jasmim
lá aprendi as primeiras canções do corpo
olharei à esquerda, em direção ao mar
onde aprendi a espuma pescar*

*– mentirei como menino: esse leite
na calça é restinho de sonho que me atçou... e acabou
negarei que imito a longa sesta do poeta
antigo, entre os olhos da gazela-fera*

*– beberei da fonte do jardim um pouco
d'água. sedento como água, sedenta de si
perguntarei ao primeiro passante o caminho: já viu
fantasma feito eu, em busca
de seu ontem?*

– levarei minha casa no ombro... andarei
como anda jabuti lento
caçarei águia com vassoura, e perguntarei:
onde errei?

– procurarei na mitologia e arqueologia
e em todas logia por meu nome antigo
uma das deusas de Canaã tomará meu lado, então
juraré com relâmpago: este é meu órfão filho

– elogiarei mulher que pare filho
in vitro, que não tem semelhança alguma
consigo. chorarei homem que morreu quando percebeu

– tomarei uma linha de Almaarri, e o corrigirei:
meu corpo é um trapo de pó, ó alfaiate
do Ser, costura-me!
escreverei:
ó criador da morte, deixa-me
em paz... e só!

– acordarei meus mortos: somos todos iguais,
dorminhocos, ainda sonhais, como nós,
com o Dia do Juízo?
recolherei os gazais que o vento espalhou
em Córdoba, e completarei O Colar da Pomba

– selecionarei de minhas memórias íntimas
uma descrição do adequado: cheiro de lençol amassado
depois do sexo, cheiro de grama depois da chuva
testemunharei como o rosto da rocha fica esverdeado

– rosas de março me queimarão onde nasci
pela primeira vez
flores de romã me engendrarão, e nascerei delas
mais uma vez!

– me afastarei do ontem, quando voltar
ao seu patrimônio: a memória
me aproximarei do amanhã quando perseguir cotovia
ardilosa
– saberei que estou atrasado para meu encontro marcado

– saberei que meu amanhã
já tinha passado, passado como nuvem,
sem ter me esperado
saberei que o céu choverá em breve
em mim
e que eu
ando na ponte /

pisamos agora a terra da ficção? quiçá
ela não era como fantasiamos “ela não é nata
nem mel” e o céu é cinza.
a aurora ainda é azul escuro, qual
era é agora? uma ponte se alonga
e se encurta... uma aurora se alonga e engoda. que
era é agora? /

o país velho dorme atrás de castelos
turísticos, o Tempo emigra à estrela
que queimou o cavaleiro apaixonado. ó vós,
dorminhocos, que dormem nas agulhas da memória! não
percebeis o som de tremores no casco da gazela?

eu disse a ele: está com febre?
o pesadelo dele seguiu: ó vós, dorminhocos, não
ouvis o sussurro da Ressurreição no grão
de areia?
eu disse a ele: está falando comigo? ou
consigo?
ele disse: cheguei ao fim do sonho...
me via velho ali,
e me vi o coração perseguindo meu cachorro ali,
latindo... me vi o quarto rindo: ainda vive? vem,

deixa eu te levar o ar, e tua bengala de madeira,
cravejada de madrepérola de Marrocos! como
retorno ao começo, amigo? quem sou eu?
quem sou eu sem sonho e sem colo de mulher?

eu disse: visitamos os restos da vida, da vida
como ela é, que aprendamos a amar coisas
que tínhamos, a amar coisas que não são
a nós... nem nossas se as olharmos juntos de
cima, como a neve cai nas montanhas,
quiçá as montanhas sejam como fossem,
e os campos como fossem,
e a vida, reconhecida e conhecida,
entramos agora na terra da ficção,
amigo?
ele me disse: não quero lugar para ser enterrado
quero lugar para viver, e maldizer, se quiser....

e ele olhou a ponte: essa é a porta.
a porta da verdade. não podemos entrar nem
podemos sair
nada se sabe pelo contrário
as passagens estão fechadas
e o céu, acinzentado e cerrado
e a mão da aurora levanta as calças da oficial,
cada vez mais altas...

ficamos na ponte há vinte anos
comemos enlatados há vinte anos
estamos fora de moda,
ouvimos músicas novas,
tão bem feitas,
do quartel da tropa
nossos filhos casaram com princesas exiladas
que mudam de nome
deixamos nossos destinos àqueles que amam perdas
no cinema.
lemos na areia nossos rastros

não éramos obscuros nem claros,
como a imagem de uma grande aurora que boceja /

eu disse: tua ferida ainda te fere,
amigo? ele disse: não sinto nada
meu pensamento me fez do corpo registro de provas
nada provará que eu sou eu,
senão uma morte na ponte às claras
olho uma rosa além
e o carvão arde.
olho minha cidade natal, mais além,
e a cova abre /

eu disse: vai com calma, não morre já. que a vida
é possível na ponte. a metáfora é ampla o bastante:
é um istmo entre Mundo e Além,
entre exílio e terra vizinha
ele me disse, enquanto falcões nos sobrevoavam:
tome meu nome como amigo, fala de mim
e vive até que a ponte te traga de volta
à vida amanhã
sem dizer: ele morreu, ou viveu
a vida em vão.
diz: ele se olhou de cima
e se viu vestido de árvore, e bastou-lhe
o cumprimento: /

*"se essa estrada é extensa
tenho o que fazer em lendas"*

estava sozinho na ponte, naquele
dia em que o Messias tinha se retirado
a um monte por Jericó... antes da Ressurreição.
caminho e não consigo entrar nem consigo
sair... viro-me como girassol
à noite me acorda a voz da ronda noturna,
quando uma oficial canta ao namorado:

*não me prometa nada,
não me presenteia
com rosa de Jericó!*

exílio 3: como tatuagem de mão na poesia antiga do poeta

eu sou ele, ele anda na frente e eu sigo
não lhe digo: aqui, aqui
foi-nos algo inequívoco:
pedra, verde, árvore. rua.
lua jovial. real que não deu em real.
ele caminha na frente
e sigo sua sombra...
se ele aperta o passo, sua sombra se ergue nas colinas
e cobre um pinheiro no sul,
e cobre um salgueiro no norte,
não nos separamos? eu disse, ele disse: sim.
te devo o retorno do imaginado ao realizado,
e você, da maçã à gravidade
eu disse: aonde me leva?
ele disse: ao princípio, onde nasceste
aqui, tu e teu nome /

*se pudesse voltar ao início, escolheria
menos letras em meu nome,
letras menos grosseiras a ouvidos estrangeiros /*

março é um mês de raios e paixões.
a primavera surge como ideia em quem troca ideia,
entre um longo inverno e um longo verão. e não
lembro de nada além de alegoria, mal nasci
quando entendi símile claro entre
juba do cavalo e tranças da mãe

– deixa a metáfora quieta e anda quieto
sobre a penugem da terra – disse ele, que o ocaso
retorna o forasteiro ao seu poço, como canção
não cantada, que o ocaso nos acorda

saudades de paixão escura
– por acaso... por acaso. tudo se resignificará no
ocaso. as memórias acordariam e chamariam
como sinal do fatal no ocaso,
como ritmo de cântico a ninguém não cantado

[no cipreste,
a oriente das paixões,
nuvens douradas
e no coração, transparência castanha
de sombras, bebida como água
vem, vem brincar
vem, vamos lá
a qualquer estrela]

eu sou ele, ele passa em cima de mim, e pergunto-lhe:
lembra de alguma coisa aqui?
pise leve – e lembre,
da terra grávida de nós.
ele disse: vi a lua brilhando aqui,
sua tristeza clara, como laranja na noite,
guiando-nos no deserto a caminhos perdidos...
sem ela, mães não conheceriam seus filhos
sem ela, não leriam os andarilhos de
noite seus nomes: “refugiados”
do vento convidados /

minhas asas eram pequenas no vento àquele ano...
achava que se reconhecia o lugar
pelas mãos e pelo aroma de sálvia. ninguém
me disse que este lugar se chama país,
e que além do país há fronteiras,
e que além de fronteira há um lugar chamado Diáspora e Exílio
para nós. ainda não precisava da identidade,
mas eles... aqueles que vieram até nós montados
em tanques levam de caminhão nosso lugar
raptado

lugar é emoção

— tais são nossos rastros mortais, como tatuagem de mão na
poesia antiga do poeta, eles passando por nós,
nós por eles passando — disse ele quem eu era no dia que não
sabia detalhes particulares de nossas árvores...
ou os nomes dos pássaros que se reúnem em mim.
não lembrava das palavras para defender o local
do despejo a seu nome forasteiro recoberto
de eucalipto. os sinais dizem-nos:
não estivestes aqui.

*diminui o furacão
lugar é emoção*

— tais são nossos rastros mortais — disse ele quem eu era...
aqui duas temporalidades se encontram e desencontram, quem então
és na presença do “agora”?
eu disse: eu te seria, não fosse a fumaça das fábricas
ele disse: quem és na presença do ontem?
eu disse: eu nos sou, não fosse a intrusão de verbo
imperfeito
ele disse: e quem serás na presença do amanhã?
eu disse: poema de amor que escreverás quando
escolheres, já que tu mesmo és lenda do amor /

*[cor de trigo como cantos de colheita antigos
preto pela picada da noite,
branco pelo riso da água,
quando te aproximas da fonte
teus olhos, amêndoas,
duas chagas de mel, teus lábios
tuas pernas, torres de mármore,
tuas mãos em meus ombros, duas aves
de ti um sopro me esvoaça
pelo lugar]*

— deixa a metáfora, e anda comigo. não
vês vestígios da borboleta na luz?
eu disse: lá te vejo; te vejo passar
como uma das ideias de nossos ancestrais
ele me disse: assim a borboleta recobra
suas obras poéticas: uma canção que só
astrônomos registram em divãs, feito prova
da verdade da eternidade /

*caminho devagar sozinho e me persegue
minha sombra; eu, a ela; nada me traz de volta
nada a traz de volta
como se parte minha de mim partisse,
ansiosa por seu amanhã: não espera ninguém
não me espera, mas não lhe digo adeus*

*como se fosse poesia: sobre o monte, me engana
uma nuvem, tecendo sua identidade em torno,
legando-me uma órbita que não sairei*

lugar tem seus cheiros,
ocaso tem suas dores,
gazela tem seus predadores,
tartaruga tem carapaça de autodefesa,
formiga tem seu reino,
pássaros têm seus compromissos,
montaria tem seus nomes,
flor de trigo tem feriado,
quanto ao cântico, cântico de final feliz,
ele não tem poeta /

na última vigília da vida, ouvimos
todos os sons sem atenção,
a dor na articulação nos acorda de nosso sono,
ou um mosquito, zumbindo como professores de filosofia...
na última vigília, sentimos a dor
das pernas amputadas, como se a sensação
tardasse. não despertamos quando jovens

à nossa chaga interna, que talvez
como pintura a óleo, ela fosse fogo que acendesse as cores
de nossas bandeiras, que aticasse o touro de nossos hinos.
na última vigília da vida, só
amanhece a aurora porque anjos da bondade
cumprem seu dever, com humildade...

eu sou ele, cocheiro de mim mesmo
sem montaria que relincharia em minha língua

ele disse: caminhamos mesmo na última vigília
da vida, caminhamos mesmo os caminhos que nos abandonaram.
vamos, como voam os místicos, nas palavras...
voamos aonde fosse!

uma colina tão alta quanto duas mãos para o céu subimos.
caminhamos sobre espinhos, sobre carvalhos,
cobrimo-nos na lã órfã de plantas, unimo-nos
ao dicionário de nossos nomes. sentes o cascalho em chamas?
e a agudeza do cortiçol? ele me disse: não sinto
nada, como se as sensações me fossem um luxo, como se eu
estivesse aqui como um dos muitos descritores da Ausência.
minha vida não é comigo... ela me largara como larga
uma mulher um homem – fantasma, ela esperou por mim
e, cansada de esperar, ao outro conduziu
ao seu tesouro feminino /

*se há de haver lua,
que seja cheia,
sem curva de banana /*

eu disse: precisa-se de tempo para se conhecer a si,
senta-te no meio do entre-meio e meio-termo,
que não há como no como, nem onde no onde
em duas rochas celestiais aguardamos o ocaso
da gazela... ao ocaso, o forasteiro sente
a necessidade de abraçar outro forasteiro, ao ocaso
dois forasteiros sentem que há, entre eles,

um terceiro que interrompe o que dizem e o que não dizem...

*diz adeus ao que foi
diz adeus ao que será
adeus à rima em "n"
no nome de duplos
e no país de ametista!*

digolhe: quem é ele?
um eco longe diz: é o real,
aqui. a voz de nossos fados. o piloto
que tratorou o espontâneo deste lugar,
que cortou os cachos de nossas oliveiras para combinar
com o cabelo do exército, dando brecha ao burro
de um profeta antigo. é o real, domador
do mito. o terceiro dos que sentam em duas rochas
celestiais, mas que não nos vê como somos:
velho com criança debaixo do braço, e criança debaixo
da sabedoria do velho /

dissemos: salve, humanos e gênios
em nosso entorno
ele disse: não entendo a metáfora
dissemos: por que imergirmos no que dizemos
e no que sentimos?

ele disse: a forma que tua sombra se vestiu de cascalho
e cortiçol me assombrou.
perguntamos a ele: o que te assombra?
e ele disse: a sombra... a sombra cheira a alho
às vezes, e sangue, às vezes
perguntamos a ele: de onde vens?
e ele disse: de não-lugares, que todo lugar
longe de Deus ou Sua Terra é exílio.
e vós?
e dissemos a ele: somos descendentes do espírito do lugar.
nascemos aqui... e aqui viveremos, se

ainda vive o Senhor. e todo lugar longe
de Deus e de Sua Terra é exílio
e ele disse: a forma como vossa sombra veste este lugar
me faz duvidar
e perguntamos a ele: do que duvidas?
e ele disse: da sombra lutando contra sombra
e dissemos a ele: será porque o intervalo entre ontem
e nosso presente fertiliza a trilogia do tempo?
ele disse: vos matei ontem
dissemos: a morte nos perdoou
ele gritou: sou guardião da eternidade!
diz adeus ao que será
e ao que foi
diz adeus ao cheiro de alho
e sangue à sombra deste lugar

significaria a coisa aqui, coisa que me cria?
quem recobriria o significado de suas características?
como é que nasceria de uma coisa... coisa que criaria?

deitado estou em árvore elevada, que me eleva
ao céu, e me elevo como pássaro com cuidado
por nada traído, por nada abatido

em tudo vejo meu espírito e sinto
pelo que não sinto, ou não sinto
com meu espírito por tanto que sinto

eu e eu não cremos nessa estrada empoeirada,
mas seguimos o rastro da formiga [que
o aparente é o mapa da intuição], sem sol
se pôr ainda, nem lua iluminada alaranjada

eu e eu não cremos que o início
espere seus retornados, como mãe na
entrada de casa. mas seguimos, embora
o Céu nos tenha abandonado
eu e eu não cremos que estória

nos trouxesse de volta testemunhas do que fizemos:
esqueci-te, como minha camisa manchada de amora,
quando correste ao mato e te arrependeste...
esqueci-te enquanto guardaste
pena de fênix para mim... e te arrependeste

— fazemos pazes? eu disse
e ele disse: espera. lá a dois metros de distância
fica minha escola. vem, vamos libertar consoantes
da aranha, vamos deixar só vogais
chorando!
lembro dela: duas paredes antigas sem
telhado como duas letras de uma língua que as areias desfiguraram
e lembro de um terremoto, como o de Sodoma. vacas gordas
dormem no alfabeto; um cão contente balança
o rabo. uma noite curta prepara
suas coisas para o festim das raposas /
ele disse: a vida continua sua rotina depois de nós.
ai, como ela é libertina, não pensa em nada
além de satisfazer seus desejos
eu disse: fazemos as pazes para dividirmos essa
Ausência? estamos sozinhos aqui neste poema?
ele disse: espera. lá, à beira-morro,
a oriente, está o cemitério de meu povo. passemos
antes do cair da noite pelos mortos
 saudemos os que dormem,
 saudemos os que sonhem,
 no jardim de seu Paraíso salvos.
 saudemos os que com leveza sobem
 a escada de Deus /

*na presença da morte, apegamo-nos
apenas aos nossos nomes...*

absurdo sem cabimento! não encontramos pedra nenhuma
que tivesse o nome da vítima, nem meu nome, nem
teu nome /
— quem de nós morreu? perguntei, eu ou

eu?
ele disse: não sei agora
eu disse: não fazemos as pazes?
ele disse: espera!
e eu disse: esse é o retorno desejado?
e ele disse: é só uma brincadeira de uma de nossas deusas travessas,
te agradou visita?
eu disse: esse é o fim de teu exílio?
ele disse: esse é o início de teu exílio
eu disse: qual a diferença?
ele disse: artifício da eloquência
eu disse: eloquência não é necessária à perda
ele disse: ao contrário, eloquência engana viúva
a casar com turista estrangeiro, e protege
as rosas do jardim do divertimento do vento
eu disse: não fazemos as pazes?
ele disse: se um vivo e um morto assinarem, em
um corpo, trégua
eu disse: eis-me, morto e vivo
ele disse: te esqueci... quem és?
eu disse: sou cópia de teu eu, consciente do que
a borboleta me disse: ai, meu irmão em fragilidade...
ele disse: mas ela pegou fogo.
eu falei: não pega fogo como ela

virei para ele, e não o vi, então gritei
com todas minhas forças: espera por mim!
leva tudo,
menos o nome /
ele não esperou por mim, voou... e a noite me alcançou
e meu choro cativou um fantasma passageiro
eu falei: quem és?
ele disse: salve, e eu disse: salve
quem és?

ele disse: estou de passagem, gosto dos vossos mitos
e gostaria de casar com uma das viúvas-filhas de Anat!

***exílio 4: contraponto
para Edward Said***

Nova Iorque / novembro / Quinta Avenida
o sol, disco metálico que revoa /
digo ao meu forasteiro eu na sombra:
isso é Sodoma ou Babilônia?

lá, à porta de um arranha-céu,
no alto do céu, conheci Edward,
trinta anos atrás,
os tempos eram menos estúpidos que agora,
dizíamos:
se teu passado é experiência
faz do amanhã sentido e visão!
vamos,
vamos ao nosso amanhã confiantes,
com a verdade da fantasia e o milagre da gramínea /

não lembro se íamos ao cinema
à noite, mas ouvi índios
antigos me chamando:
não confia nem no cavalo, nem na modernidade /

*não, vítima não pergunta ao próprio carrasco,
eu sou você? se minha espada
fosse maior que minha rosa, me perguntaria
se faria o mesmo como você?*

uma pergunta desta desperta a curiosidade do romancista,
em seu escritório de vidro, com vista
a lilases no jardim... onde as mãos da hipótese
se embranquecem como a consciência
do romancista, quando ele limpa seu relato
com a natureza humana: não há amanhã
ontem; avante, então! /

*mas quiçá avante fosse ponte de retorno
à barbárie...*

Nova Iorque. Edward levanta para uma madrugada
parada. ele toca Mozart. ele corre
na quadra de tênis da universidade. ele pensa
em aves migrando por fronteiras e sobre barreiras.
ele lê o New York Times. ele escreve seus comentários
duros. ele maldiz o orientalista que guia o general
a um ponto fraco em um coração oriental.
ele toma banho. ele escolhe seu terno com elegância de galo.
ele bebe café com leite. e ele grita
para a madrugada: ei, sem ficar assustada /

no vento ele anda. e no vento
ele sabe quem ele é. vento não tem teto.
vento não tem casa. vento é bússola
apontada ao norte do forasteiro.

ele diz: sou de lá. sou de cá
não estou nem aqui, nem acolá
tenho dois nomes, que se encontram e se separam,
e tenho duas línguas, esqueço em qual delas
sonhava,
tenho o inglês para escrever,
obediente nas palavras,
e tenho uma língua em que o Céu falava com
Jerusalém, de acentuação platina, mas que
não me realizava as fantasias!

e a Identidade? eu disse
ele disse: é autodefesa...
Identidade é filha da nascença, mas
no final é cria do dono, não
herança de passado. eu sou muitos. interna
e externamente me renovo... mas eu
pertencço à questão da vítima. não fosse
eu de lá, treinaria meu coração

à gazela da metonímia lá alimentar.
leva então tua terra aonde quer que vá...
e seja narcisista se precisar /

— exílio é o mundo exterior
e exílio é o mundo interior.
qual dos dois é entre eles?
□ não me reconheço a mim bem,
para não me estragar. eu não sou eu
em me sendo outro em dualidade,
que cantarola entre discurso e gestualidade.
se escrevesse poesia, diria:

*sou dois em um
como asas de andorinha,
se a primavera for tardia,
bastaria eu levar boas notícias*

ele ama um país, e viaja dele
[o impossível fica longe?]
ele ama viajar a tudo,
e na viagem livres entre culturas,
estudiosos da essência humana podem encontrar
lugar para quem precisar.
há uma margem que avança. ou um centro que recua
Oriente não é de todo Oriente,
e Ocidente não é de todo Ocidente,
porque Identidade é aberta à multiplicidade,
sem ser nem fortaleza nem trincheira /

*a metáfora dormia à margem do rio,
não fosse a poluição,
teria abraçado a outra margem*
— escreveu um romance?
tentei... tentei trazer de volta
minha imagem no espelho das mulheres remotas,
mas elas se entocaram na noite segura delas
e disseram: nosso mundo independe do Texto

Homem não escreverá Mulher, Enigma e Sonho
Mulher não escreverá Homem, Símbolo e Estrela
nenhum amor parece com outro amor
nenhuma noite parece com outra noite
deixem-nos contarmos descritores dos homens e rirmos!

— e o que você fez?
ri do meu feito sem sentido
e joguei o romance na lata de lixo!

*/ o pensador represa o fluxo proseador
e o filósofo escalpela a rosa do cantor /*

ele ama um país e viaja dele:
sou o que sou e o que serei
me farei a mim sozinho
e escolherei meu exílio
meu exílio é palco de espetáculo heroico
defendo a necessidade de poetas
ao amanhã e a memórias ao mesmo tempo
defendo árvore que os pássaros vestem
como pátria e exílio
defendo lua ainda própria a poema de amor
defendo ideia destroçada pela fragilidade dos donos dela
e defendo uma pátria tomada por mitos /

— é possível retornar a coisa alguma?
o que me está à frente arrasta o que me está atrás, com pressa...
não tenho tempo para traçar linha
em areia. mas posso visitar ontem,
como fazem forasteiros,
quando ouvem à noite
o poeta pastoral:

*[uma moça na fonte encheu seu cântaro
com leite de nuvens
chorando e rindo de uma abelha
que picou seu coração na agonia da Ausência*

*é o amor quem causa dor na água
ou doença na névoa...?
etc.]*

— então te acometeu a doença da saudade?
saudade de amanhã... mais além, mais acima
e mais além. meu sonho me guia os passos. minha visão
me senta o sonho no colo como gato de casa.
ele é realista e fantasista, filho da Vontade:

*temos o poder
de mudar
o que do abismo não se pode evitar!*

— e saudade de amanhã?
é paixão indiferente a quem pensa, a não ser
que ele entenda o anelo do forasteiro pelos instrumentos da Ausência.
quanto a mim, minha saudade é luta contra um presente
que pega o amanhã pelo cangote

— você não infiltrou o ontem quando voltou
para casa, tua casa, no bairro da Talihiya?
me preparei para deitar
na cama da minha mãe, como criança que teme
o pai faz. tentei trazer minha infância
de volta, seguir pela Via Láctea
no telhado de minha casa antiga, e tentei
sentir a pele da Ausência e o cheiro do verão
do jasmim do jardim. mas a fera da Verdade
me afastou da saudade que me persegue, ladra

— ficou com medo? o que te amedrontou?
não encaro Perda, face
a face. fiquei na porta feito mendigo.
deveria pedir licença a estranhos para dormir em cima
da minha própria cama... para me visitar por cinco minutos?
deveria prestar reverência aos habitantes do meu sonho de infância?
eles perguntariam: quem é turista estrangeiro

bisbilhoteiro? eu conseguiria falar de
paz e guerra entre as vítimas e as vítimas
das vítimas, sem contradições? eles
me diriam: não haveria lugar a dois sonhos em
um só quarto?

*[nem eu, nem ele,
mas o leitor se perguntaria o que
a poesia nos diria em tempos de tragédia]*

sangue,
 e sangue,
 e sangue
 em tua terra,

em meu nome e em teu nome, na flor
de amêndoa, na casca de banana, no leite
de criança, na luz e na sombra, no
grão de trigo, no saco de sal /
bons caçadores acertam com precisão
no alvo

com sangue.
 e sangue,
 e sangue...
esta terra é menor que o sangue dos filhos dela,
em pé no umbral do Juízo Final, feito
missa. não seria esta terra de verdade
bendita ou benzida
a sangue,
 e sangue
 e sangue

que nem reza nem areia secam?
não há justiça suficiente nas páginas do Livro Santo
que alegrasse os mártires enquanto livres
andassem sobre as nuvens. sangue de dia,
sangue na noite, sangue no Verbo.

ele diz: o poema pode abrigar perdas,
como uma fio de luz que brilha no coração de viola
ou um Messias a cavalo, trespassado por trópicas
belas. estética só é manifestação
do verdadeiro em forma /

em um mundo sem Céu, torna-se a Terra
abismo. e o poema é um dos pêsames,
uma das propriedades dos ventos, norte ou sul.
não descreva o que a câmera vê de tuas chagas.
e grita para se ouvir, grita para se ter ciência
de que ainda se vive, e que a vida
nesta terra é possível. inventa
esperança de palavra, cria sentido ou miragem,
para alongar o esperar,
e canta, que o belo é liberto /
eu digo: vida definida como
contrário da morte... não é vida

ele diz: viveremos, mesmo se a vida nos deixe
à deriva. sejamos mestres das palavras
que imortalizarão seus leitores —
como bem disse teu amigo Ritsos /

*e ele disse: se eu morrer antes de você
vai pelo impossível!
perguntei: o impossível fica longe?
e ele disse: fica uma geração longe
perguntei: e se eu morrer antes de você?
ele disse: darei pêsames aos montes da Galileia
e escreverei "o bonito só é expressão
do propício". e agora, não esqueça:
se eu morrer antes de você, vai pelo impossível*

quando o visitei em Nova Sodomá,
no ano de 2002, ele
lutava contra a guerra de Sodomá à Babilônia

e um câncer,
como o último herói épico,
defendendo os direitos de Tróia
naquela parte da história /

*uma águia diz adeus ao próprio pico, subindo
subindo,
pousando acima do Olimpo
mas picos
acabam cansando*

*adeus
adeus à poesia da agonia!*

Bibliografia

- CASSIN, B. (2022). *Elogio da tradução*. (D. Falkembach & S. Petry, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- DARWICH, M. (2020). *Da Presença da Ausência*. (Marco Calil, Trad.). Rio de Janeiro: Tabla.
- DARWICH, M. (2021a). *Memória para o esquecimento*. (Safa Jubran, Trad.). Rio de Janeiro: Tabla.
- DARWICH, M. (2021b). *Onze astros*. (Michel Sleiman, Trad.). Rio de Janeiro: Tabla.
- DARWISH, M. (2013). *Kazahr allawz aw aba°d*. Ramallah: Mahmoud Darwish Foundation, Alahlia, Dar Alnasher. Disponível em: https://mahmouddarwish.ps//flipping/index.php?pdf=/files/server/full2023/she3r/kzahf_allawz.pdf.
- DERRIDA, J. (1974). *Glas*. Paris: Éditions Galilée.
- HANKINS, J. (1994). *Genet à Chatila*. Arles: Actes Sud.
- HARTMAN, G. (2000). Holocausto, testemunho, arte e trauma. In A. Netrovski & M. Seligmann (Orgs.), *Catástrofe e representação*. (C. V. de Matos, Trad.). São Paulo: Editora Escuta.