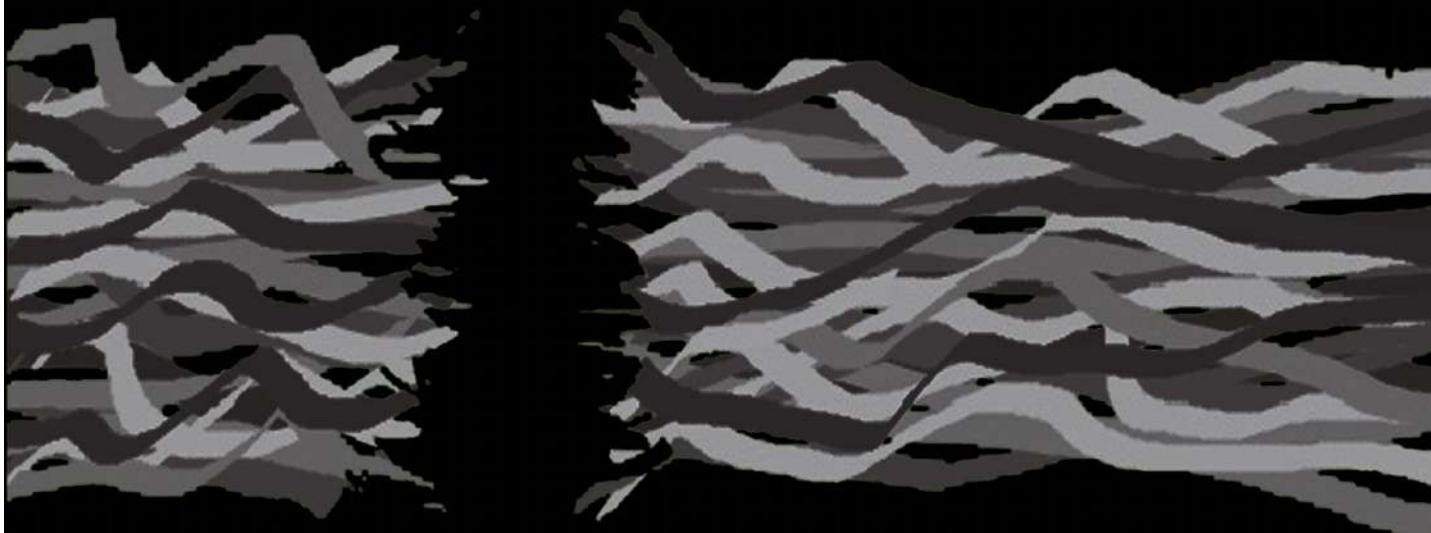


# **EXILIUM**

Revista de Estudos da Contemporaneidade



• CÁTEDRA •  
**EDWARD  
SAÏD**

**Exilium 8 (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), Patricia 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](mailto: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.<sup>1</sup>

---

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

Evidencia-se agora que a guerra é a condição de uma globalização que impede a formação de um mundo comum, pois não mais existem fronteiras que o determinem. Guerra total, na medida em que um ponto de conflito repercute de imediato no “Todo”, sendo um “combate sem fronteiras”. Não se sentir em sua própria casa é agora um “fenômeno originário”. Por vezes rejeitado, outras vezes à margem, nem recusado nem aceito com sua história, suas tradições, seus valores e modos de vida, trata-se de compreender esse novo Sujeito do desenraizamento em sentido amplo, uma vez que os reordenamentos do capitalismo moderno e a nova ordem do mundo – desinstitucionalização das instituições estruturantes, como o Estado-Nação, a família, a religião, a escola, o trabalho – se transformam aceleradamente, produzindo disfunções sociais necessárias ao mantimento 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.<sup>2</sup>

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,

---

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

and at others on the margins of society neither rejected nor accepted by history, traditions, values and ways of life, it is a matter of understanding this new uprooted Subject more widely, as the reorganisation of modern capitalism and the new order of the world – the deinstitutionalisation of structuring institutions such as the Nation-State, family, religion, education, work – are all rapidly changing, producing certain social dysfunctions that are necessary to maintain continuous technological innovation and prestige, as well as those of the market and its functioning. This is why *Exilium Journal of Contemporary Studies* seeks to broaden the scope of analysis of current issues of those in exile, those who have been completely abandoned, – severed from their roots, values, shared memories, and landscapes – and reaches out and calls us to come to our own decisions: it is a call to non-abandonment. An approach to foreign experiences can shed light on our own world, and can therefore contribute to a more cosmopolitan sense of friendship and hospitality.

Editorial team

# **Sumario**

## **Crítica da Contemporaneidade**

Desenhos de um mapa global: desenvolvimentismo, neoliberalismo e neofascismo... 11  
*Alessandra Affortunati Martins*

Experiências Limiares em *L'Analphabetè*, de Agota Kristof ..... 35  
*Fabiana Fanganiello*

A mentira do imperialismo. Notas para ler *Dias na Birmânia* de George Orwell 47  
*Homero Santiago*

Pensar com Elias o destino alemão. Falta Reich e neurose coletiva ..... 71  
*François Bafoil*

O episódio traumático do Fogo de 51 em Barra Velha/BA..... 97  
*Camila Margon Massi*

## **Varia**

Homenagem a Edgardo Bechara ..... 123  
*Geraldo Campos*

*Exiliarnos del Oriente y del Occidente hacia un nuevo mundo posible* ..... 126  
*Edgardo Bechara*

Mascates: heróis errantes onipresentes no imaginário da imigração ..... 135  
*Christina Stephano de Queiroz*

Uma filósofa em tempos de emergência: Olgária Matos e o Estado de Exceção..... 151  
*André Luiz Barbosa da Silva*

# **Crítica da Contemporaneidade**

# **Desenhos de um mapa global: desenvolvimentismo, neoliberalismo e neofascismo**

Alessandra Affortunati Martins<sup>3</sup>

**Resumo:** O artigo trata de três diferentes mapas globais, cujos desenhos se estabelecem do início da modernidade até os dias atuais e, além disso, as razões sociopolíticas e econômicas que provocaram essas alterações das linhas globais. O objetivo é mostrar como entre os desenhos do desenvolvimentismo westfaliano e do neoliberalismo, o desenho fascista não figura como simples desvio na rota esclarecida que ideologicamente forma a modernidade. Após rascunhar esse grande mapa, mostra-se como atualmente o neofascismo reconfigurou as linhas que se estabeleceram após a Segunda Guerra Mundial com modelos de negócios bélicos nacionalistas. Outro aspecto se refere ao modo como esses desenhos modernos aqui mapeados e seus sistemas político-econômicos capitalistas correspondentes frequentemente cooptam parte de militâncias e de suas lutas político-sociais para reverter o aspecto moral de tais movimentos em sustentação de base para explorações de negócios em diferentes modalidades de interesses capitalistas. A contribuição desse artigo para o debate político contemporâneo é a de destituir da discussão uma faceta moralista para a análise das questões, devolvendo a estas a complexidade de suas formações sintomáticas. Com o quadro de problemas exposto nesse recorte mais denso fica claro que as soluções para enfrentar o neofascismo devem ser pensadas a partir de novos desenhos que escapem às formas (desenvolvimentismo westfaliano ou neoliberalismo) já desenhadas na modernidade.

---

3 Psicanalista/Psicóloga (PUC-SP), Filósofa (FFLCH-USP), Escritora e Pesquisadora da Cátedra Edward Said (Unifesp). Membra do GT de Filosofia da Psicanálise da ANPOF, do GEPEF (Grupo de Estudos, Pesquisas e Escritas Feministas) e da SIPP (International Society of Psychoanalysis and Philosophy). É colunista na Revista Cult e autora de Sublimação e Unheimliche (Pearson, 2017), O sensível e a abstração: três ensaios sobre o Moisés de Freud (E-galáxia, 2020) e outros livros e artigos.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7740-2284> | Email: aaffortunatimartins@gmail.com

**Palavras-chave:** *nomos; frontier; Estado-westfaliano; desenvolvimentismo; neoliberalismo e neofascismo.*

## DRAWINGS OF A GLOBAL MAP: DEVELOPMENTALISM, NEOLIBERALISM AND NEOFASCISM

**Abstract:** The subject of the article is three different global maps, whose designs are established from the beginning of modernity to the present day and, in addition, the sociopolitical and economic reasons that caused these changes in global lines. The objective is to show how, among the designs of Westphalian developmentalism and neoliberalism, the fascist design does not appear as a simple deviation on the enlightened route that ideologically forms modernity. After drafting this large map, it is shown how neofascism has currently reconfigured the lines that were established after the Second World War with nationalist military business models. Another aspect addressed refers to the way in which these modern designs mapped here and their corresponding capitalist political-economic systems often co-opt part of militancy and their political-social struggles to reverse the moral aspect of such movements in support of a base for business explorations in different types of capitalist interests. The contribution of the article to the contemporary political debate is to remove a moralistic facet from the discussion for the analysis of issues, returning to them the complexity of their symptomatic formations. With the picture of problems exposed in this denser section, it is clear that solutions to confront neo-fascism must be thought of based on new designs that escape the forms (Westphalian developmentalism or neoliberalism) already designed in modernity.

**Keywords:** nomos; frontier; Westphalian State; developmentalism; neoliberalism and neofascism.

## Do nomos da terra à pirataria<sup>4</sup>

Seguirei a advertência de Norbert Elias (1997): abandonar o consolo de que eventos julgados em Nuremberg ou as sentenças contra Adolf Eichmann teriam acabado com o problema do nazifascismo. Este não seria desvio da rota civilizatória, mas algo imanente à civilização do século 20. Por isso, deve-se investigar as condições sociais, econômicas e políticas que impulsionaram essa espécie de barbarismo e que poderiam favorecê-lo mais uma vez no futuro.

Muitos ainda miram o fascismo de modo difuso, tomando-o como mais uma das versões do mal presentes na história. Ou combatem-no como uma nova máscara a encobrir artimanhas mirabolantes do Diabo. Seja como for, certo é que o futuro aludido por Norbert Elias (1997) se tornou presente. Em outras palavras: o ponteiro de nossos relógios coincide com movimentos e governos neofascistas, inspirados no passado europeu. Por tal motivo, considerarei o fascismo não como um movimento reacionário historicamente situado entre as décadas de 1920-45 na Europa, mas como categoria de uma esfera sintomática do projeto moderno que atinge dimensões sociais, estéticas e políticas. Além disso, à advertência do autor acrescentarei a necessidade de um exame da dimensão subjetiva do nazifascismo. Aqui, porém, só poderei expor o tecido sobre o qual se deposita tal subjetividade moderna que subdivide fascistas e antifascistas.

Embora não seja original, a ideia de fascismo como sintoma da modernidade não será aqui repertoriada. Tomá-la como sintoma significa não observá-la por um viés moral, no qual bem e mal orientam juízos de valor sobre manifestações nazifascistas. Se o sintoma se refere a uma entranhada solução de compromisso moderna, não será cabível encaixá-lo em prismas dicotônicos nos quais fascistas representam o mal e nós, antifascistas, o bem.

Por isso, retomo uma das alocuções antifascistas feitas por Thomas Mann para a BBC: *Bruder Hitler* (Irmão Hitler) de 1938. Em parte, esse discurso segue em sentido contrário à análise filosófico-psicanalítica do antisemitismo empreendida por Theodor Adorno e Max Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (1985). Ali, os filósofos miram as razões do

<sup>4</sup> Parte deste artigo foi publicada previamente na Revista Cult, em 28 de setembro de 2023, com o título: "Nomos da Terra" e lampejos para uma reconfiguração global. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/nomos-da-terra/>

antisemitismo de modo revelador, mas colocam antisemitas como objeto a ser dissecado:

Ao invés de ouvir a voz da consciência moral, [o antisemita] ouve vozes; [...] ele incha e se atrofia ao mesmo tempo. Ele dota [...] o mundo exterior de tudo aquilo que está nele mesmo; mas aquilo de que o dota é o perfeito nada, a simples proliferação dos meios, relações, manobras, a práxis sinistra sem a perspectiva do pensamento (Adorno, Horkheimer, 1985, p. 155).

Observa-se que a análise se divide: nela, antisemitas reúnem-se pelo pronome subjacente “eles” como antítese de “nós”, antifascistas. Posicionando-os em lugar análogo ao qual Thomas Mann (1938) aloca Hitler, explorarei outra trilha: o tênue elo de parentesco entre fascistas e antifascistas.

Para Thomas Mann (1938), embora ignobil, Hitler não deixa de ser um parente próximo. Com desconforto, o escritor não quer “voltar as costas à realidade” (Mann, 1938/2016, p. 146). A saída de olhá-la com honestidade, ainda que dolorida, parece-lhe mais produtiva.

Certa vez em Florença, o então jovem escritor caiu em uma cilada. Relata que ali permitiu-se à “destruição da soberania da beleza e da cultura” em nome do que oferecia um monge movido pelo seu fanatismo religioso, convidando-o a participar do “milagre da inocência reconquistada” (Mann, 1938/2016, p.147). Sugere, como fizeram Adorno e Horkheimer (1985), que o nazifascismo seria uma espécie de convite à facilidade imediata, destituída de mediações. Veremos, porém, haver uma leve e definitiva distinção entre Thomas Mann (1938/1990) e os frankfurtianos.

Em sua construção, além de tomar Hitler como irmão, refere-se ao ditador como “nosso amigo”, perguntando-se se o viés supersticioso ligado à ideia de “gênio” seria razão para desatrelar ao nome de Hitler tal designativo (Mann, 1938/1990). Dúvida que pode ser colocada em função da natureza estética da categoria de gênio, que a afasta de um viés moral. Frequentemente o “gênio” (Mann, 1938/2016, p. 147/148/149) perturba ao buscar ultrapassar as fronteiras do humano. Ainda que se tema o impacto dessas figuras, muitas de suas obras entusiasmam. Evidente que este efeito está longe de aplicar-se ao caso das peças destrutivas do irmão Hitler. Contudo, visto que a definição mais aceita de genialidade combina prudência e loucura, Thomas Mann (1938) rende-se e declara-o como uma espécie de gênio.

A genialidade, então, emerge mais como um elemento de graduação do que de diferença categorial. Uma variação de graus mentais se manifesta em suas mais ínfimas escalas nos diferentes feitos artísticos e intelectuais. Mesmo em graus exígios de genialidade, os efeitos de sua expressão impactam. É um enigma saber se Hitler é um exemplar inédito de genialidade ou se já houve antes caso similar de níveis morais e intelectuais tão baixos mesclados a certo magnetismo “genial”.

Seja como for, pondera Mann (1938/1990), não é certo que Hitler jogue uma sombra sobre a categoria de genialidade. A modernidade do pós-guerra desfigurou muitas categorias antes estáveis, assim como distorceu a noção de “gênio”. Entretanto, avalia, seria preciso encarar o desígnio histórico que compete aos alemães para examinar o estádio no qual emerge uma tal personificação de gênio. Hitler, como um artista ou um irmão, implica um gesto de reconhecimento que carrega ao mesmo tempo o desprezo geral pelas artes consideradas em si mesmas.

É verdade que a arte não é só luz e espírito, mas também é verdade que não é apenas trevas e cega aberração do submundo telúrico, não é só “vida”. A arte do futuro manifestar-se-á e afirmar-se-á [...] como encantamento luminoso, como mediação [...] entre espírito e vida. E não esqueçamos: a mediação é já espírito (Mann, 1938/1990, p.149).

## Sintoma não deixa de ser medição

Não há nada humano que não seja linguagem. Sendo assim, a versão brutalizada da linguagem não a invalida como tal. O Barbarismo não está no plano da natureza selvagem. Aloca-se no campo de uma linguagem específica e problemática, mas ainda assim repleta de mediações.

Situemos, então, o cenário no qual o sintoma nazifascista se ergueu. Como nas soluções de compromisso, que tecem sintomas e memórias inconscientes de um paciente ao longo de sua história, há um território subterrâneo capaz de mapear o sintoma nazifascista entre as décadas de 1920-45, assim como o que se sucedeu a tal período. Exporei tal mapa em diferentes camadas: partirei da leitura global de Carl Schmitt e Zygmunt Bauman, feita por Paulo Arantes em sua conferência *O mundo-fronteira* (2004), até mergulhar nas entranhas que circunscreveram as fronteiras westfalianas ou a ausência delas aos moldes neoliberais, tal como analisou Nancy Fraser em *Feminismo, capitalismo e a astúcia da história* (2009a). Com

esse primeiro desenho, será possível arriscar um esboço de outro arranjo global mais recente e sobre o qual se compõe o sintoma neofascista.

Em sua conferência “O mundo-fronteira”, de 2004, Paulo Arantes, seguindo Zygmunt Bauman e Carl Schmitt, considera que após o 11 de setembro o globo torna-se, ele todo, uma grande fronteira. Dito de outro modo: depois do ataque, há o término simbólico da “era do espaço” (Arantes, 2004/2022, p. 12) e inaugura-se a “Terra de fronteira global” (Arantes, 2004/2022, p. 12).

Seguindo o raciocínio de Paulo Arantes (2004) sobre Schmitt, o início da lógica que teria marcado a era de fronteiras nacionais deu-se com a muralha da China e seu término com a queda do muro de Berlim. A queda das torres gêmeas consagra simbolicamente um mundo no qual as fronteiras dissolveram-se. Em seu lugar, teria sido exposta uma vulnerabilidade absoluta. O que antes parecia inviolável ou espacialmente assegurado torna-se uma grande fronteira global. Com isso, a fronteira política que separava Estados-nacionais soberanos passa a se configurar como a *frontier americana*, próxima dos *Western*, que densifica uma terra de ninguém fronteiriça em toda a sua extensão.

Nas duas espécies de territórios em expansão há modalidades diferentes de opressão – os Estados-nacionais se expandem em frentes de colonização e ocupação de terras tidas como inexploradas ou selvagens, embora estejam habitadas por nativos, com os quais os pioneiros se indispõem. O outro regime não se caracteriza pela conquista espacial e ocupação de territórios e de anexação clássica moderna ou pré-moderna. Torna-se uma vertente nômade de ocupação, cuja estratégia é o “*hit and run*” (Arantes, 2004). Na visão de Arantes (2004), trata-se de uma espécie de guerrilha que modelava as invasões americanas já antes de onze de setembro. Bombardeios aéreos estratégicos, destruição total de infraestruturas e reconstrução dos territórios. O caos instaurado assemelha-se às excursões nômades contra as quais se construiu a antiga muralha da China.

O *hit and run* rompe alianças, tratados, defesas em blocos. Alianças fazem-se de maneira circunstancial, visando objetivos precisos. Tão logo atinge-se o alvo comum, elas se dissolvem. Aliados ou inimigos oscilam conforme interesses transitórios; coalizões servem para fins comuns momentâneos. Nos *Westerns* há um xerife que pretende caçar um malfeitor e reúne circunstancialmente justiceiros. Estes reúnem-se em bando e perseguem o “fora da lei”. Geralmente o “fora da lei” é linchado, enforcado.

Após o ataque em Nova York, esclarece Arantes, prevaleceu a lógica de xerife no globo todo.

Apoiando-se na obra *O nomos da terra*, de Carl Schmitt (1950), o filósofo brasileiro indica que o fim da era do espaço, declarado por Zygmunt Bauman, teria acontecido muito antes do ataque, ainda na virada do século 19 para o 20, com a Primeira Guerra Mundial.

Com a guerra teria havido a erosão do *nomos da terra* – lembrando que *nomos*, do grego, quer dizer lei ou ordenamento jurídico. Carl Schmitt (1950/2021) mostra como existe uma vinculação intrínseca entre a lei e o seu enraizamento espacial. Toda norma jurídica estaria referida a um território específico, fonte do direito. Este implica uma relação de reciprocidade entre as sociedades e os assentamentos humanos. Schmitt admite a tomada da terra como gesto inaugural instituinte da lei. Uma arqueologia conduziria a atos despóticos originários, que trazem uma dimensão concreta e violenta ao direito, diferente de sua versão positivista formal como convenção.

*O nomos da terra* teria ido do século 16 ao início do século 20. Seu local é a Europa. Exprime o que em latim seria o “direito público europeu” – *jus publicum europaeum*. Em sentido estrito do termo fronteira, esses Estados-europeus possuem uma delimitação territorial e reconhecem uns aos outros como legítimos e soberanos. Quando nascem em sua versão moderna, após a Revolução Francesa, tais Estados começarão a assumir sua versão nacional, consagrada apenas no século 19.

Estatalidade, territorialidade, fronteiras seguras e reconhecidas em um território privilegiado, a Europa. Uma espécie de sacralidade do solo europeu garantidora do direito. Toda essa composição inicia-se, vale dizer, com o fim da guerra de 30 anos, que disseminou o terror na Europa. Com os Estados-territoriais chega-se ao fim do caos sistêmico, das guerras dinásticas e religiosas na Europa.

O advento civilizatório próprio ao *nomos da terra*, cuja validade tornou-se global, iniciou-se com o Tratado de Westfália. Tal sistema permitiu a expansão mercantil capitalista para a América e para a África. Com isso, assume-se que Estados beligerantes não retaliarão seus respectivos pares. Os mercadores internacionais ganham livre trânsito através das fronteiras, não sendo incomodados pelas guerras. A guerra torna-se limitada. Aliás, *nomos da terra* significa justamente limitação da guerra.

Essa domesticação e circunscrição da guerra implica a não destruição do inimigo, requalificado como justo, deixando de ser criminoso. Guerra torna-se uma continuidade da política. Isto é, a guerra torna-se objeto de deliberação

política e de cálculo racional. Trata-se de avaliar o interesse por ela. Desfeita, a guerra tem um desfecho e a paz é recobrada.

Entretanto, surpreende que em 1950 Carl Schmitt já perceba como a condição de possibilidade para essa versão civilizada da Europa era um outro lugar no qual o espaço estivesse livre. O direito público europeu e a consolidação do capitalismo na Europa só ocorrem com a exploração do Novo Mundo, a invenção da periferia europeia.

Passa a haver rivalidade entre Estados-nacionais independentes da Europa – o que Nancy Fraser (2009), como veremos, chamará depois de Estados westfalianos – e o motor competitivo promove uma acumulação primitiva. O direito público europeu é inarredável desse outro lado do oceano, onde as terras não têm regulação estatal. O que para Carl Schmitt (1950/2021) parece um feito civilizatório evidentemente aponta para tenebrosos genocídios e processos de espoliação em investidas colonizadoras.

Nas palavras de Paulo Arantes (2004/2022, p. 18): “o núcleo orgânico do sistema capitalista mundial e a sua periferia nascem juntos e vão terminar separados quando acabar o capitalismo, não há convergência possível, porque uma é a condição do outro”. Essa ampla disponibilidade de terras nas Américas foi a condição de possibilidade da civilidade europeia e da limitação da guerra. As potências europeias deveriam manter uma distinção hierárquica em relação ao resto além-mar.

Outro ponto fulcral são as linhas globais. São elas a demarcarem divisões para as explorações europeias. A primeira é o tratado de Tordesilhas. São raias hispano-ibéricas, portuguesas e espanholas. Uma raia de uma linha global divide e qualifica os novos territórios com missões religiosas de evangelização. Como resquício da soberania medieval, o papa definia a divisão entre as duas potências ibéricas em expansão ultramarina. Uma espécie de guerra santa colonial sustenta-se por uma teologia jurídica que justifica a violência contra nativos que resistem ao comércio e à evangelização fora da Europa.

Essa primeira linha complexifica-se com um segundo tipo, acordada entre ingleses e franceses no século 17, a *amity line*, cuja demarcação muda ao longo do tempo. Ela estabelecia as partes do Oceano Atlântico e da Europa em que vigorava o direito público europeu. Para lá da linha, *beyond the line*, valeria uma lógica de pirataria - saques, pilhagens, rapinas, estupros. Na ultrapassagem da linha, os europeus assumiam-se selvagens. O subsolo de

anomia alimenta o jogo que torna possível tanto o pensamento liberal, como o Estado de direito.

O cataclisma dessa estrutura do nomos começa com uma terceira linha global no início do século 19. Ela aprofunda-se até chegar ao seu apogeu em 1914 como hemisfério ocidental. Os pais fundadores da jovem república norte-americana inventaram-na e corporificaram-na pela Doutrina Monroe de 1823. A América do Norte desqualifica o equilíbrio de poder do direito público europeu e institui e qualifica um novo espaço no globo terrestre que compreende as três Américas e uma porção dos dois oceanos, pacífico e atlântico.

De modo intuitivo, Carl Schmitt (1950/2021) distingue a estrutura orientada pela terra de outra orientada pelo mar. Como vimos, a terra representa o lugar do direito, da propriedade fundiária, da família e do Estado. No mar estaria o lugar do livre comércio, da pirataria, da guerra irrefreada, do saque, do caos. Sem lei, o espaço torna-se super espaço ou hiperespaço, desprezando a ideia de anexação territorial e colônias; por outro lado, se a soberania dos países latino-americanos, da América Central, do Caribe está garantida, eles tornam-se clientes ou economicamente dependentes dos EUA e da Inglaterra. A condição para processos de descolonização aos moldes europeus é a de se tornarem espaços abertos para o ir e vir permanente, sociedades e economias geridas pelos novos Impérios. Transfiguram-se, por assim dizer, em protetorados garantidos por tratados.

Na concepção estadunidense, todas as territorialidades estatais equivalem-se no nível da abstração. A *amity line* norte-americana existiu no interior daquilo que viria a ser a formação nacional estadunidense e, mais uma vez, o que estava do outro lado da *amity line* eram rapina, pilhagem, genocídio, matança, apropriação. A nova *frontier* norte-americana se dilata sem anexação territorial, sem novas colônias, porque ela prescinde desta formalidade. Ela precisa de portas abertas, quer acesso. Entradas e saídas livres. São espaços moldados internamente por regimes cuja jurisdição administrativa, naquele determinado espaço, ganha o perfil que lhes interessa.

Ao contrário das guerras europeias, a guerra norte-americana é uma guerra de invasões que promovem o caos, recolhem tratados e deixam bases militares, plantando garantias de livre acesso. O extermínio como prisma prescinde da ideia de inimigo justo. Quem causa as guerras são os territórios que se pretendem Estados-soberanos e inadvertidamente prejudicam os negócios de livres fluxos. A soberania de outros é uma pretensão a ser

dizimada, ou seja, se não interessa, torna-se revogável, mera concessão reversível.

Todas as leis de exceção estadunidenses editadas após o 11 de setembro significam, porém, que nem aquele espaço é invulnerável. Daí o lampejo de Zygmunt Bauman resgatado por Paulo Arantes (2004): os terroristas demonstraram não haver mais nenhum território sagrado. Do ponto de vista da soberania são todos vulneráveis. Mas hoje esse mapa diagnóstico, traçado em 2003, parece ter se reconfigurado, como veremos apenas na última parte deste artigo.

### **Das linhas de fora aos contornos de dentro: as lutas desenhadas por Nancy Fraser**

Essas configurações traçadas em *O mundo-fronteira* (2004) são uma espécie de território subterrâneo daquilo que configurará, mais tarde e de modo mais bem desenhado, tanto os Estados westfalianos do pós-guerra com base em uma economia keynesiana-desenvolvimentista, quanto a forma globalizada e sem fronteiras, cuja economia é o neoliberalismo *a la* Milton Friedman. Como anunciei antes, na última parte deste trabalho pretendo acrescentar a esse mapa subterrâneo schmittiano e ao da superfície fraseriana outra camada de desenhos que poderá indicar as linhas do neofascismo que hoje se fazem visíveis.

\*

Alinhada à teoria crítica, Nancy Fraser, feminista estadunidense, examinou tanto em *O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história* (2009a), como em *Reenquadramento a justiça em um mundo globalizado* (2009b) a passagem da social-democracia, cujas molduras enquadravam-na em um capitalismo keynesiano-westfaliano, estimulado pelos Estados-nacionais modernos, ao neoliberalismo transnacional. Segundo de modo parcial uma estrutura de interpretação geopolítica análoga à de Carl Schmitt (1950), a expressão “keynesiano-westfaliano” indica aqui fundamentos nacionais-territoriais para compreender a luta pela justiça no auge do Estado de bem-estar democrático do pós-guerra, entre os anos 1945 e 1970. Ou seja, aquilo que, aos olhos de Carl Schmitt (1950), parecia morto após a Primeira Guerra Mundial renasce, pela perspectiva fraseriana, de maneira ideologicamente

bem desenhada – e pouco consistente em termos materiais – após a Segunda Guerra Mundial.

Em outros termos: se a leitura de Paulo Arantes (2004), baseada em Zygmunt Bauman e Carl Schmitt, compreendia o estabelecimento das fronteiras por terra até seu abalo com a Grande Guerra e seu último suspiro com o ataque às Torres Gêmeas, podemos pensar, com Fraser (2009a/2009b), que após a Segunda Guerra houve uma espécie de retorno imaginário da lógica de fronteiras territoriais, já sem sentido material-econômico. Essas políticas de Estados-nacionais eram financiadas no interior da disputa da guerra fria entre imperialismo estadunidense, que investia em regiões alinhadas ao capitalismo de livre mercado, e o bloco soviético, que também drenava recursos aos seus pares no jogo geopolítico.

Nancy Fraser (2009a/2009b) também utiliza a dinâmica estabelecida pelo Tratado de Westfália de 1648 como mapa imaginário político subdividido em Estados-territoriais soberanos mutuamente reconhecidos. Para ela, esse arranjo reconfigurado no pós-guerra (1945) tornou-se palco de debates em torno da *justiça* tanto na Europa como nos EUA. Eclodiram igualmente, nessas regiões mais ricas, indícios de um regime pós-westfaliano (Fraser, 2009a/2009b).

Reivindicações por justiça no interior de Estados westfalianos abarcavam redistribuição socioeconômica e reconhecimento jurídico ou cultural. Cidadãos não contemplados institucionalmente ou não incluídos em programas de governo exigiam divisão menos desigual da riqueza nacional. Tinham como alvo as injustiças cometidas pelos Estados-nacionais, mas também iluminavam injustiças nas economias domésticas, estruturalmente relegadas às mulheres.

Quando o sistema de Bretton Woods se alinhava ao modelo econômico keynesiano, as demandas por redistribuição econômica ou por reconhecimento sociocultural tinham como alvo a unidade do Estado-territorial moderno. Essa ideologia territorial via tanto as mazelas socioculturais como as econômicas no interior das fronteiras. Além disso, tais mazelas emergiam como desvios da rota contínua de progresso a ser alcançado dentro dos limites nacionais. Tomados como “internacionais”, alguns problemas orientavam medidas nacionais de segurança. Nesse esquema, o enquadramento ideológico keynesiano-westfaliano intensificou disputas por justiça do fim da Segunda Guerra Mundial até os anos 1970.

Uma ordenação justa das relações sociais e econômicas na sociedade colocava em pauta a definição da ideia de *justiça*, sem que se

observasse quem exatamente estava nas cenas em torno dela. O enquadre keynesiano-westfaliano supunha que o “quem” nessas lutas eram cidadãos nacionais. Cidadãos do Terceiro Mundo, porém, constatavam a inviabilidade de tais batalhas em seus territórios nacionais, ainda desprovidos e espoliados, como já havia desenhado Carl Schmitt (1950) desde os primórdios desse mapa territorial-global. Seja como for, grande parte dos atores resistentes aos processos de colonização visava conquistar seus próprios Estados independentes westfalianos. Havia apenas uma pequena parcela dedicada a defender a justiça em termos globais.

Como mostra Naomi Klein (2008) e outros, como Harvey (2005) e Dardot e Laval (2016), esse enquadramento entra espacialmente em crise a partir da década de 1980, quando o neoliberalismo assume uma versão laboratorial no Chile de Pinochet, sob influência de Ronald Reagan e Margareth Thatcher. Ao entrar em cena, o neoliberalismo opera de forma ostensiva e teoricamente programada por uma perspectiva econômica desenhada por Milton Friedman, da Escola de Chicago. Nesse período, as fronteiras se dissolvem e ascende a ideia de globalização. Após a queda do muro de Berlim, as instabilidades denunciam como o que rege as esferas política, econômica e sociocultural ultrapassa as fronteiras territoriais – já estamos nos moldes que Paulo Arantes comparou aos *Westerns* ou à lógica do mar: pilhagem e pirataria agora institucionalizados pela versão thatcherismo-reaganismo, que se espalhou (Klein, 2008; Harvey, 2005; Dardot & Laval, 2016).

Com a fragilidade das fronteiras nacionais entra em cena certa vulnerabilidade efetiva sobre o globo: o aquecimento global, a disseminação da aids, o terrorismo internacional e o unilateralismo dos poderosos. Por isso, pensar em lutas reivindicativas e soluções passa a ser um processo que transpõe as fronteiras dos Estados-nacionais.

O que escapa às fronteiras e ao sistema keynesiano-westfaliano abala também o recorte estatal como alvo das reivindicações por justiça. O próprio estatuto de cidadão no interior dos Estados tornara-se instável, assim como desestabilizaram-se os modos pelos quais as demandas políticas eram formuladas e discutidas. Em suma: passa a ficar cada vez mais evidente que o jogo econômico-político não se restringe aos limites nacionais.

Como avalia Nancy Fraser (2009a/2009b), a produção transnacional, a instabilidade dos empregos formais e a flexibilização dos marcos regulatórios dos Estados-nacionais em competição abalam os sindicatos nacionais e as alianças passam a ter um caráter internacional. Camponeses

precarizados e povos indígenas atacados inspiram-se nos zapatistas e suas batalhas contra o poder despótico nacional se conectam com as críticas à ação predatória das corporações transnacionais e ao neoliberalismo global. Movimentos sociais passam a ter como alvo a Organização Mundial do Comércio que busca consolidar a força comercial de grandes oligopólios e de investidores que tentam burlar poderes regulatórios e tributários dos Estados-territoriais. A luta por reconhecimento começa a transbordar as fronteiras com campanhas de reforma da legislação internacional. Diásporas em função dos limites nacionais para determinadas populações alcançam a opinião internacional. Coalizões transnacionais de ativistas dos direitos humanos visam fundar ou consolidar instituições cosmopolitas, como a Corte Internacional de Justiça, que pune violações da dignidade humana.

Pelo prisma fraseriano, teorias da justiça devem integrar a dimensão política da representação ao lado das dimensões econômica da distribuição e cultural do reconhecimento. Aqui o “o que” das reivindicações e o “quem” elas se dirigem se soma ao “como” elas são feitas, pois a filósofa estadunidense percebe a passagem da forma keynesiano-westfaliano de conceber a justiça social para a forma da teoria da justiça democrática pós-westfaliana. Justiça implica desobstruir espaços institucionalizados que impõem barreiras à participação de alguns sujeitos em condições de paridade com os demais. Impedidos de plena participação em função de barreiras econômicas, tais sujeitos também são afetados pela desigualdade de status na dimensão cultural. Dentro do quadro keynesiano-westfaliano, Fraser (2009a/2009b) pensa em uma teoria em termos bidimensionais – redistribuição e reconhecimento – que possa contemplar tanto distribuição quanto reconhecimento. Constatada a insuficiência dessa moldura antes dirigida aos limites do Estado, Fraser (2009a/2009b) introduz outra dimensão para a justiça: a política.

Embora tanto distribuição quanto reconhecimento sejam componentes políticos, eles emergem frequentemente como demandas direcionadas ao Estado. O político, para Fraser (2009a/2009b), refere-se ao próprio palco no qual as lutas por distribuição e reconhecimento são conduzidas. Designa quem está incluído e quem está excluído das cenas em que as lutas acontecem e as formas – “o como” – a partir das quais as reivindicações são introduzidas ao debate e o modo como são julgadas. Se a representação é a marca do político, a característica política da injustiça é a falsa representação, quando a arena decisória exclui de algumas pessoas o direito de se colocarem como pares dos demais na interação social. Como

uma “morte política” (Arendt como citado em Fraser, 2009b, p.23), os sujeitos convertem-se em objetos ou não-agentes em relação à justiça e suas existências ficam relegadas a ações de caridade ou benevolência.

O capitalismo organizado pelo Estado centrava-se na ideia nacional de cidadania. Embora houvesse a aparência de suportar os direitos humanos internacionais nessas esferas territoriais, o alcance da justiça mantinha-se minado nas explorações transfronteiriças. Somente com os novos movimentos sociais e o multiculturalismo a atenção dirigiu-se ao reconhecimento e aos direitos multiculturais que visavam remover os obstáculos à participação paritária na comunidade política. Com a globalização, o próprio enquadramento keynesiano-westfaliano entra na agenda, pois seu limite torna-se nítido para as lutas por justiça. Aliás, quando se trata de representação, não basta acusar a falsa representação política-comum e o mau enquadramento, mas o próprio processo de estabelecer o enquadramento deve ser reivindicado em termos mais democráticos.

Nas palavras de Fraser:

Uma vez que o círculo daqueles que reivindicam o direito de participação no estabelecimento do enquadramento se expande, as decisões sobre o “quem” são crescentemente vistas como questões políticas, que deveriam ser tratadas democraticamente, e não como questões técnicas, que podem ser deixadas para os especialistas e as elites” (Fraser, 2009b, p. 35).

Tal modelo capitalista tinha um *ethos* tecnocrático gerencial que destinava tarefas, dignas de debate político, a especialistas e técnicos e a organizações burocráticas que as implementavam e exerciam. Os serviços desempenhados pelo Estado pareciam endereçar-se mais a uma categoria que se desenhava pela imagem do cliente consumidor e contribuinte do que à figura do cidadão politicamente agente. Essa cultura despolitizada que convertia injustiças em assuntos meramente técnicos colocava os cidadãos em uma dinâmica passiva que recebia ou não o atendimento de suas demandas de cima.

Em suma: torna-se nítido como o enquadramento keynesiano-westfaliano é um artifício de fracionamento para favorecer alguns às custas de outros mais pobres e desprezados. Transpor a territorialidade estatal para alcançar a efetividade da justiça reúne ativistas do desenvolvimento, feministas internacionais e outros segmentos que lutam também pelo próprio direito de fazer reivindicações contra as estruturas que os prejudicam fora das

fronteiras estatais. São situações em que a delimitação estatal está a serviço de proteger injustiças mais do que de desafiá-las.

O princípio do Estado-territorial parece insuficiente para garantir um solo onde o “quem” possa ser determinado nas diferentes situações. Na versão pós-westfaliana há uma rearticulação das fundações metapolíticas da justiça para um mundo globalizado. Embora a territorialidade estatal preserve-se parcialmente como alvo das reivindicações, seu repertório não abrange causas estruturais de injustiças no mundo globalizado. Tais estruturas extraterritoriais ou distantes da categoria de espaço territorial são igualmente significantes para a efetividade de justiça sociopolítica e cultural: mercados financeiros, empresas blindadas de fiscalização legal no país em que são sediadas, trânsitos de investimento e medidas políticas para a economia global, economia de informação, mídias globais de comunicação, cibertechnologia, biopolítica em questões ambientais, farmacêuticas e armamentistas são esferas de poder econômico, político e simbólico que indicam como modos de injustiça que seriam alvo de protestos e reivindicações não se restringem ao “espaço dos lugares” – ao *nomos* da terra -, mas ao “espaço dos fluxos” – à lógica da pirataria.

## Ciladas e capturas do capitalismo

Até aqui vimos uma disputa da versão político-econômica do modelo desenvolvimentista-keynesiano dos Estados westfalianos e de lutas por justiça voltadas à inserção de questões e sujeitos à margem das instituições estatais, contra a versão político-econômica globalizada neoliberal, cujas reivindicações ultrapassam as fronteiras e as demandas dirigidas aos Estados nacionais. Nesse contexto, Nancy Fraser (2009a/2009b) destacará o momento de passagem do desenvolvimentismo ao neoliberalismo, enfatizando o papel do feminismo da segunda onda para ratificar tal transição político-econômica e cultural.

Se o olhar fraseriano volta-se para o conjunto da segunda onda feminista, é porque ela o vê como “um monumental fenômeno social que marcou uma época” (Fraser, 2009a, p. 33). A filósofa situa o início da segunda onda no contexto do “capitalismo organizado pelo Estado” (Fraser, 2009a, p. 33) e de uma nova força de esquerda anti-imperialista que observa o androcentrismo ali entranhado. Outro ponto levantado refere-se às transformações do feminismo no contexto neoliberal. Embora avanços

surpreendentes do movimento feminista tenham sido observados no interior do neoliberalismo, houve ao mesmo tempo uma cooptação de parte de seus ideais às formas capitalistas emergentes: pós-fordista, “desorganizada”, transnacional (Fraser, 2009a).

Diante de tal constatação, a filósofa estadunidense pergunta se a segunda onda do feminismo teria disponibilizado inconscientemente um ingrediente fundamental para aquilo que Luc Boltanski e Ève Chiapello (2009, p. 64) chamaram de “o novo espírito do capitalismo”. Para responder à questão, por ela formulada, analisa a segunda onda feminista no contexto de crise do capitalismo e do realinhamento político estadunidense.

Se, por um lado, os *ideais feministas* de igualdade de gênero arrefeceram resistências tradicionais e foram incorporados ao *mainstream* social, de outro a *prática feminista* exigiu outra avaliação já que a mentalidade transformada não implicou mudança estrutural ou institucional. O diagnóstico fraseriano é de que houve um rapto das pautas e ideais feministas da segunda onda para alimentar a engrenagem neoliberal (Fraser, 2009a/2009b). Dito de maneira mais clara: as salutares transformações culturais que decorreram da segunda onda acabaram por inadvertidamente servir aos interesses capitalistas.

Alvo de estudos de Nancy Fraser (2009a/2009b), esse desvio perturbador da segunda onda atinge as três esferas de reivindicações e lutas diante das injustiças de gênero (econômica, cultural e política). Apartadas da crítica ao capitalismo, algumas das pautas feministas foram seletivamente incorporadas em benefício do capital. Ou seja, na análise de Fraser (2009a/2009b), a nova forma de capitalismo pós-fordista, transnacional e neoliberal desintegra a força da segunda onda e acaba por deturpar suas reivindicações para legitimar o capitalismo neoliberal.

Os Estados de bem-estar social, cuja orientação era keynesiana, buscavam amainar as crises incessantes do capitalismo. O surgimento da segunda onda do feminismo ocorre no interior desse contexto estatal, o que quer dizer que este tem sua formação social hegemônica na era do pós-guerra e nas políticas econômicas conduzidas pelos Estados nacionais. As várias maneiras de regulação e dirigismo com investimentos infraestruturais, políticas industriais, tributações redistributivas, provisões sociais, regulamentos empresariais e desmercantilização de bens públicos espalharam-se sobretudo nos países mais ricos e poderosos Estados da OCDE, mas também orientaram o que se estabeleceu como Terceiro Mundo

na lógica global - Estados desenvolvimentistas ex-coloniais do período pós-guerra.

Os Estados desenvolvimentistas adquiriram legitimidade política com o bordão da inclusão para que houvesse igualdade social e solidariedade entre classes. Os termos distributivos das políticas de Estado eram compensatórios e não visavam uma transformação profunda da sociedade. Como as estruturas se mantiveram iguais, dimensões locais e eixos de injustiça ficaram à margem. Além disso, a cultura política do capitalismo organizado pelo Estado projetou o antigo tipo de cidadão ideal: o trabalhador masculino – chefe e homem de família. Também estava subjacente a tal ordenação que o salário deste trabalhador deveria ser o principal, senão o único para o sustento financeiro da família. Essa construção, profundamente marcada pelo gênero, funcionou como um ideal social que deu sustentação à modernidade e à política nacional em matéria de emprego, questões sociais e de desenvolvimento estatal.

Nas décadas de 1950 e 1960, o ideal do salário familiar impulsionou ainda mais as desigualdades de gênero. A valorização do trabalho produtivo assalariado e simbolicamente reconhecido pelo Estado rebaixou sobremaneira o valor do trabalho reproduutivo, relegando às sombras o significado social do cuidado familiar não remunerado e estruturalmente desempenhado pelas mulheres.

Essa cultura política do capitalismo de Estado era economicista, androcêntrica, estatista e westfaliana. Revoltas feministas contra tal modelo começaram entre as décadas de 1960 e 1970. Sem caírem na adesão das imagens de injustiça e má-distribuição entre classes, as feministas da segunda onda ligaram-se a outros movimentos emancipatórios. O âmbito pessoal tornou-se político. Elas enfatizaram injustiças oriundas de outras esferas (família, tradições culturais, sociedade civil), distendendo campos de denúncia de injustiças em termos políticos, culturais e sociais. Feministas socialistas, feministas negras e feministas anti-imperialistas também contestaram os esforços de feministas que situavam o gênero nas mesmas posições de privilégio categorial. Lançando mão da interseccionalidade entre classe, raça e gênero e observando os limites das visões nacionais dos problemas, várias instâncias antes normalizadas de violência e espoliação passaram a ser alvos de luta.

As injustiças apontadas mostravam o caráter sistêmico e estrutural da opressão das mulheres. Por isso, com exceção das feministas liberais, feministas da segunda onda pretendiam transformar radicalmente as

estruturas profundas da totalidade social androcêntrica. A injustiça de gênero do capitalismo organizado pelo Estado não era o único alvo das feministas da segunda onda, já que elas se viram diante da tarefa de confrontar o sexismo no interior da própria esquerda. O conflito residia no limiar entre permanecer nas mesmas lutas da esquerda em vários pontos e ao mesmo tempo confrontar o sexismo dentro dela.

O salário familiar tornou-se o ponto nevrálgico da má-distribuição determinada pelo gênero, pela falta de reconhecimento e pela falta de representação. Economia, cultura e política eram reunidas nas críticas ao capitalismo organizado pelo Estado. Não se tratava de simplesmente exigir a incorporação das mulheres no registro do trabalho assalariado da sociedade capitalista. Como modo de resistir aos modelos hierárquicos de políticas institucionais do Estado, elas passaram a se organizar horizontalmente em conexões coletivas contraculturais, participativas e populares.

Embora observassem esses limites do Estado, a maioria das feministas não rejeitou as instituições estatais. Tentaram, diferentemente, incutir nelas valores feministas, esperando que o Estado pudesse assumir articulações mais democráticas e participativas que levassem em conta a integridade do veio político inerente ao estatuto de cidadania, tornando-se agências promotoras de justiça de gênero. Entretanto, ao agirem nessa direção,

A maioria das feministas viu os seus respectivos Estados como os principais destinatários de suas exigências. Assim, as feministas da segunda onda tendiam a reescrever a estrutura westfaliana ao nível da prática, até mesmo quando elas a criticavam em nível teórico. (Fraser, 2009a, p.21).

Contrapondo-se ao androcentrismo do salário familiar, as feministas da segunda onda acabaram não lutando por efetivamente dissolver a lógica de tal dinâmica, mas quiseram obter lugar de reconhecimento estatal da injustiça em vários níveis de participação cultural e política, bem como da divisão sexista do trabalho, tanto remunerado quanto não remunerado. Com essas reivindicações, muitas feministas adequaram-se a uma maneira reformista de luta, enquanto outras atacavam de maneira mais estrutural o modelo westfaliano. Seja como for, avalia Fraser (2009a, p.21), a resistência ao capitalismo organizado pelo Estado “funcionou mais como um gesto abstrato do que como um projeto político pós-westfaliano que poderia ser colocado em prática”. Daí Fraser (2009a) admitir que a segunda onda feminista se manteve alinhada, ainda que de maneira ambivalente, à divisão

westfaliana. Juntaram-se à luta feminista outras, como as contra o racismo, o imperialismo, a LGBTQIA+ fobia e a dominação de classes.

Segundo Fraser (2009a), o motivo pelo qual os impasses da segunda onda se apresentaram estava no fato de que houve uma alteração histórica no modelo de capitalismo com a passagem ao neoliberalismo. Nele, a política deixa de domesticar mercados. Quebrando a estrutura de *Bretton Woods* rompe-se o controle de capital da direção keynesiana de economias nacionais. Avessos ao dirigismo que limitava os interesses e negócios, os neoliberais incentivaram a privatização e a desregulamentação. Substituíram ainda a provisão pública e a cidadania social pelas *trickle-down* e responsabilização pessoal. O ideal de Estado era “competitivo, enxuto e mesquinho”.

O neoliberalismo entrou de modo gradual no Primeiro Mundo, mas se impôs ao Terceiro Mundo sob a ameaça que compelia ao “ajuste estrutural” (Fraser, 2009a, p.45) forçado; esse novo modelo de capitalismo levou os Estados pós-coloniais a se desfazerem de seus ativos, abrirem seus mercados e cortar investimentos no setor social. Curiosamente, a segunda onda do feminismo prosperou nessas novas condições.

Nesse novo quadro, Nancy Fraser (2009a, p. 23) levanta a seguinte pergunta: “Foi mera coincidência que a segunda onda feminista e o neoliberalismo prosperaram em conjunto?”. Na visão de Fraser (2009a), às críticas feministas do economicismo, androcentrismo, estatismo e westfalianismo foram ressignificadas para a chave única do reconhecimento que forçava a uma política de identidade. Embora progressista, inclinava-se sobremaneira à crítica da cultura, diminuindo a importância da crítica da economia política. Para a filósofa, as feministas da segunda onda acabaram caindo em uma armadilha, já que o ajuste da vertente meramente economicista com o tempo redundou em uma espécie de culturalismo também unilateral (Fraser, 2009a).

Retomando *O novo espírito do capitalismo*, de Luc Boltanski e Ève Chiapello (2009), Nancy Fraser (2009a) destaca que metamorfoses do capitalismo, em momentos de ruptura histórica, incorporam a seu favor as críticas feitas contra ele. Aspectos da crítica anticapitalista são ressignificados, passando paradoxalmente a legitimar o modelo capitalista emergente. Com isso, o novo rosto do capitalismo assume uma significação moral capaz de convencer as novas gerações a seguir com o trabalho que engorda o capital na lógica da acumulação.

O capitalismo neoliberal imprime tintas patriarcais inclinando-se ao perfil masculinista: indivíduo livre, desimpedido, empreendedor de si. Ao mesmo tempo, estrategicamente Walmart, políticas de microcrédito, Silicon Valley ou Google absorvem a mão de obra produtiva de mulheres. Incorporadas massivamente ao mercado de trabalho, dissolve-se a reivindicação que atacava o ideal do salário familiar do capitalismo organizado pelo Estado. O capitalismo neoliberal “desorganizado” passa a ter como base normativa a família de dois assalariados. Os níveis salariais decrescidos e as condições precarizadas de trabalho que levaram a padrões de vida em declínio e aumento de lares chefiados por mulheres não barraram tal modelo. Como diz Fraser (2009a, p. 25): “O capitalismo desorganizado vende gato por lebre ao elaborar uma nova narrativa do avanço feminino e de justiça de gênero”. Com a crítica do salário familiar, o neoliberalismo converte perversamente as reivindicações feministas em mais exploração do trabalho disfarçada de igualdade de gênero. A emancipação das mulheres subordina-se, então, à máquina de acúmulo capitalista.

Se a dimensão das lutas, que norteava o movimento contracultural, aumentou com o capitalismo neoliberal, também é verdade que ideias feministas pareceram prestar-se – ainda que involuntariamente – a servir como modo de legitimação de uma nova forma de exploração do capitalismo favorecido pela maior concorrência com a precarização do trabalho pela entrada das mulheres em várias esferas do mercado.

Sob a teia neoliberal, o feminismo passa a se tornar um “significante vazio (como talvez “democracia”) em que se pode confiar e usar para legitimar o outro” (Fraser, 2009a, p. 29). Contudo, quando o discurso se descola do movimento, ele passa a assumir um lado obscuro em relação a si mesmo. O neoliberalismo instrumentalizou perspectivas inherentemente estranhas ao feminismo, mas seria necessário refletir sobre como essa reversão pode acontecer. Por isso, torna-se necessário que o movimento feminista, como luta pela justiça de gênero, observe o terreno histórico no qual as pautas estão inseridas. Segundo Fraser (2009a, p. 30), talvez haja uma “afinidade eletiva e subterrânea entre o feminismo e o neoliberalismo” no ataque que ambos fazem à autoridade.

Desde os primórdios, a autoridade é alvo do ativismo feminista. Desde Mary Wollstonecraft (1759 – 1797), tratava-se de emancipar as mulheres da sujeição personalizada aos homens (pais, irmãos, padres, patrões ou maridos). Sob forma de óbice à expansão neoliberal, a autoridade tradicional também se tornou alvo do novo capitalismo. Tanto a crítica feminista quanto

a neoliberal acabaram por convergir. De outro prisma, feminismo e neoliberalismo afastam-se nos modelos de superação das formas tradicionais de subordinação de gênero. Opressões e injustiças em relação às mulheres aparecem sob forma de processos estruturais ou sistêmicos abstratos ou impessoalmente mediados. A crise financeira global e a resposta pós-neoliberal keynesiana das grandes potências marcaram o início do fim do neoliberalismo como gestão econômica. A eleição de Barack Obama (2009-2017) pode ter sido um sinal de uma rejeição decisiva do neoliberalismo como projeto político.

Entretanto, o que tivemos depois desse complexo mapeamento não abarca os eventos políticos mais recentes. A vitória de Donald Trump e a ascensão do neofascismo no globo introduz outro ingrediente ao mapeamento feito até aqui, exigindo o esforço de novos tracejados reflexivos.

### **Entre fronteiras e espaços abertos, os atores “sem-máscaras”**

Talvez tenha sido Paul B. Preciado (2020) aquele a desenhar com precisão esse passo subsequente do mapa global. Ele constata que as forças neoliberais da globalização não cumpriram a promessa de democratização ao desintegrar os Estados-nações. O mundo sem fronteiras abriu portas para “uma nova ordem mundial” (Preciado, 2020, p. 36), na qual forças discriminatórias das categorias de raça, classe e gênero reativaram-se. A crise de 2008 reestruturou econômica e politicamente o globo por vias reacionárias contrárias à migração causada pelas guerras imperialistas e pelas sucessivas crises econômicas. Uma parcela significativa da população mundial passou ao “estatuto de párias apátridas do neoliberalismo” (Preciado, 2020, p. 36). Assim,

O neoliberalismo não somente não questionou os Estados-nações, como na verdade estabeleceu uma aliança com seus segmentos políticos mais conservadores para limitar o acesso dos subalternos às tecnologias de produção de poder e de conhecimento (Preciado, 2020, p. 36).

Na expressão de Deleuze e Guattari, assistimos a “ressurgências edípianas e concreções fascistas” (Deleuze & Guattari, 2021, p. 26). Toda essa composição global torna visível o fato de que não há meios de estabelecer divisórias simples de bem e mal. Essa constante reconfiguração de mapas

indica que o tecido supostamente polarizado é mais conexo do que gostaríamos de admitir. Disputas violentas de poder político-econômico colocam sujeitos sob as vestes da militância que saem em defesa de direitos e valores específicos. Entretanto, há o paradoxo de que parte dessas lutas acabam por conceder aval moral às diferentes formas de capitalismo e de interesses econômicos. As reivindicações dos atores sociais frequentemente revertem-se em pautas contrárias que atendem sobretudo aos que já dispõem de poder político-econômico. Por isso, situar-se subjetiva e publicamente de um lado ou de outro do mapa aqui esboçado significa conceder parte das lutas a negócios escusos. O fim último dos movimentos parece esquivar-se da justiça ou da moral reivindicada para assumir lugar de respaldo na disputa entre modos distintos de acumulação de capital e poder. Embates morais alcançam parte das reivindicações, mas, ao mesmo tempo, são capturados para viabilizar modelos de negócios. Esse nó entre servir aos diferentes sistemas capitalistas e resistir a eles tem sido uma constante desde os primórdios da modernidade. Embora esta tenha ganhado espaço com a proposta ilustrada civilizatória, desde o início seus desenhos parecem marcados pela espoliação, pelo genocídio, pela pilhagem e pela violência de classe, raça e gênero.

Após a crise de 2008, os modelos desenvolvimentista e neoliberal, que se alternaram após 1945, fragilizaram-se, concedendo lugar de disputa também à extrema-direita, cujos interesses acumulativos de capital estão entre igrejas e pastores pentecostais, indústria militar armamentista e donos de terras espoliadas para agronegócio e mineração.

Como tratei em outro artigo (Martins, 2021), a ideologia que sustenta essa vertente neofascista é uma performance de revolta contra os supostos véus que encobriram as “reais” feições da modernidade – uma posição que, embora admita-se imoral em vários âmbitos, pretende-se “honesta” por assumir seu perfil impuro e tacanho. A estratégia moral parece ser a de denunciar “mentiras” contadas pelas versões do Estado-westfaliano e pelo “marxismo global” neoliberal e assumir-se em estado permanente de guerra sem limites, cujo foco seria a sobrevivência dos mais resilientes. Enaltecidas e defendidas, as feições de *Fausto* emergem magicamente como as do próprio *Mefistófeles*. É a ideologia de um “mundo ‘sem máscaras’ que se abre de peito aberto à lógica do capital” (Martins, 2021, p.9). Caberia, então, apenas mostrar os dentes e usá-los,

Pois essa é a verdadeira luta capitalista, cada um por si em uma guerra pela sobrevivência e pelos próprios privilégios, onde o que vale é a

maquinaria mercantil e o que ela é capaz de realizar, inclusive em suas facetas instintuais (Martins, 2021, p.9).

Ora, se Nancy Fraser (2009a/2009b) reconheceu, na segunda onda feminista, uma forma de luta, que embora atendida culturalmente durante o período neoliberal, também acabou raptada a fim de sustentar moralmente o neoliberalismo que emergia, não é um disparate pensar que o moralismo pentecostal evangélico e boçal, avesso ao feminismo e ao movimento queer e orgulhoso de sua misoginia imbrochável, bem como o nacionalismo militar identitário se tornaram a nova tônica moral que dá sustentação performativa à exploração de outras fontes de negócios. Igrejas, armas e agronegócios apelam aos evangélicos fiéis a Deus, à cultura militar e ao pai reacionário atado à sua família tradicional.

Ou seja, hoje a estrutura de Estados-westfalianos, identificada por Carl Schmitt (1950) e analisada por Nancy Fraser (2009a/2009b), está inextricavelmente ligada, e ao mesmo tempo em disputa, com a estrutura de uma zona fronteiriça extensa, na qual vale a lógica de pirataria em sua modelagem mais contemporânea neoliberal. Esta prevalecia com sistemas globalizados de negócios, especialmente cibernéticos e especulativos, enquanto aquela mantinha-se alinhada ao capitalismo desenvolvimentista de Estado. Ambas entraram parcialmente em colapso com a entrada mais recente da frente neofascista nacionalista.

Temos em disputa três modelos de negócios que capturam ideologicamente os atores sociais, culturais e políticos. De um lado, vê-se a extrema-direita com sua ideologia nacionalista brutal, racista, familiarista e misógina que advoga medidas protecionistas arbitrárias, guerras e barreiras xenófobas; de outro, especulações sem lastro ou oligopólios de negócios cibernéticos sustentados por uma ideologia libertária, cujos resultados são a exploração contínua do trabalho e o acúmulo exorbitante de poder e de capital pelo roubo de dados, a conversão de qualquer elemento da vida em mercadoria e a precarização – ou mesmo extinção – de postos assalariados. E, ainda, a terceira vertente que, em nome de um suposto bem-estar social ressuscitado e capitalizado, gira negócios que não deixam de ser colonizadores e predatórios.

Nesse contexto, vale observar a atual disputa entre fascistas e antifascistas; ela pode assumir um teor sobretudo estético, não moral.

## Conclusão

Thomas Mann (1939) reconheceu a faceta brutal no interior de categorias estéticas (artista, gênio, arte). Talvez seja o caso de admitir que a estética não é menor do que a ética – como disse Hobbes certa vez, *forma é poder* e a forma é o objeto de interesse próprio à estética. Essas diferentes formas de capitalismo não são em si mesmas defensáveis moralmente, mas é certo que as ideologias que as sustentam são esteticamente diversas. Se os desenhos não são formalmente indiferentes, ainda estamos às voltas com esses mapas ora distantes ora sobrepostos. Entre eles, não é irrelevante defender propostas de negócios sustentadas por uma moral que abarque – ainda que apenas ideologicamente e não material ou estruturalmente – pautas humanitárias e igualitárias. Contudo, para quem não se ilude com esse veio comercial assumido pelas disputas que dão respaldo aos diferentes modelos de negócios, será necessário inventar novas obras estéticas que nos organize política e socialmente. Uma nova imaginação política que resista à lógica de guerra, que enfrente a razão heterocolonial e que dissolva de uma vez por todas a hegemonia do mercado como lugar de produção de valor e verdade. Não se trata, por conseguinte, de seguir alternando o poder entre os três mapas aqui desenhados. Uma micropolítica da sensibilidade, da inteligência, do desejo (Preciado, 2020) deve ser a direção para transformar outras formas de produção e de linguagens. Estados-nação westfalianos, neoliberalismos ou neofascismos não descolonizam o mundo, não rompem o Capitalismo Mundial Integrado. Daí que seja necessário desenhar um novo mapa.

## Referência Bibliográfica

- Arantes, P. E. (2004). *O mundo-fronteira*. Conferência no *Balanço do Século XX*. Módulo: “*A teoria pós-moderna, a contemporaneidade e a vingança da história*”, curadoria de Bento Prado Jr. Campinas: Sentimento da Dialética. Disponível em:  
<https://sentimentodadialetica.org/dialectica/catalog/book/104>
- Arantes, P. (2004/2022). *O mundo-fronteira* [Transcrição da conferência]. Natal: Princípios - Revista de Filosofia, 29(60). Disponível em:  
<https://doi.org/10.21680/1983-2109.2022v29n60ID30865>
- Adorno, T.W., Horkheimer, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

- Boltanski, L., & Chiapello, È. (2009). *O novo espírito do capitalismo*. (I. C. Benedetti, Trad.). São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Deleuze, G; & Guattari, F. (2011). *O anti-Édipo* (2a ed.). São Paulo: Editora 34.
- Dardot, P., & Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal* (M. Echalar, Trad.). São Paulo: Editora Boitempo.
- Elias, N. (1997). *Os alemães*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Fraser, N. (2009a). *O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história*. (A.C. Filho e S. Cavalcante, Trad.). Londrina: Revista Mediações (v. 4, n.2), Dossiê-Contribuições do pensamento feminista para as Ciências Sociais.
- Fraser, N. (2009b). *Reenquadramento a justiça em um mundo globalizado*. Londrina: Lua Nova: Revista De Cultura E Política, (77), 11–39.  
<https://doi.org/10.1590/S0102-64452009000200001>
- Harvey, D. (2008). *O neoliberalismo: história e implicações*. (A. Sobral & M. S. Gonçalves, Trad.). São Paulo: Edições Loyola. (Obra original publicada em 2005). Disponível em: <https://www.uc.pt/feuc/citcoimbra/Harvey2008>
- Klein, N. (2008). *A Doutrina do Choque: A Ascensão do Capitalismo do Desastre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Martins, A. A. (2023). “*Nomos da terra*” e *lampejos para uma reconfiguração global*. São Paulo: Revista Cult. Disponível em:  
<https://revistacult.uol.com.br/home/nomos-da-terra/>
- Martins, A. A. (2021). *Da melancolia à mania suicida: o círculo demoníaco brasileiro*. São Paulo: N-1 Edições. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/da-melancolia-a-mania-suicida-o-circulo-demoniaco-brasileiro>
- Mann, T. (1939). *Bruder Hitler*. In: *Reden und Aufsätze* (4ª ed., pp. 845–852). Frankfurt a. M.: Fischer. (G. L. Encarnação, Trad.) Brasil: Público.pt (2016). Disponível em: [https://static.publico.pt/files/Ipsilon/2016-12-02/umpcursopol\\_thomas.pdf](https://static.publico.pt/files/Ipsilon/2016-12-02/umpcursopol_thomas.pdf)
- Preciado, P. B. (2020). *Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia*. (Aguiar, E., Trad.). Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Schmitt, C. (2021). *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum* (P. H. V. B. Castelo Branco, A. F. de Sá, B. Ferreira, & J. M. Arruda, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Contraponto. (Obra original publicada em 1950).



# **Experiências Limiares em *L'Analphabète*, de Agota Kristof**

Fabiana Fanganiello<sup>5</sup>

**Resumo:** Na autobiografia *L'Analphabète*, Agota Kristof revisita alguns períodos na sua vida, marcados por uma experiência de escrita das mais surpreendentes: a autora, de origem húngara, abandonou o idioma materno para escrever em francês, língua da região onde se exilou, na Suíça. À parte esta diáspora linguística, a autora retratou nesse curto texto as fases mais fundamentais de um percurso artístico marcado pelo princípio da negação: ela é a estrangeira, a exilada, a escritora tornada, de repente, analfabeta, buscando, através da aprendizagem da uma língua, com qual nunca travou contato, a recuperação da sua escrita e da sua própria identidade cindida. Esses períodos, analisados à luz do conceito de limiar, de Walter Benjamin, conforme o explicam Jeanne-Marie Gagnebin e João Barrento, e tendo como fio condutor a sua relação com a leitura e com a escrita, podem oferecer-nos uma leitura vigorosa da obra, no sentido de recuperar a importância dos ritos de passagem num contexto de guerra, exílio e exclusão social.

**Palavras-chave:** *L'Analphabète*; Agota Kristof; Exílio; Limiar; Ritos de passagem.

## THRESHOLD EXPERIENCES IN *L'ANALPHABÈTE*, BY AGOTA KRISTOF

**Abstract :** In the autobiography *L'Analphabète*, Agota Kristof revisits some periods in her life, marked by a most surprising writing experience: the author, of Hungarian origin, abandoned her mother tongue to write in French, the language of the region where she went into exile, in Switzerland. Apart from this linguistic diaspora, the author portrayed in this short text the most fundamental phases of the artistic journey marked by the principle of denial: she is the foreigner, the exiled, the writer suddenly rendered illiterate, seeking, through learning a language, with which she never had contact, the recovery of her writing and her own split identity. These periods, analyzed in light of Walter Benjamin's concept of threshold, as explained by Jeanne-Marie Gagnebin and João Barrento, and having as their guiding thread their

---

5 Mestre em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de São Paulo. Contato: fabiana.leitora@gmail.com

relationship with reading and writing, can offer us a vigorous reading of the work, in order to recover the importance of rites of passage in a context of war, exile and social exclusion.

**Keywords:** *L'Analphabetè*; Agota Kristof; Exile; Threshold; Rites of passage.

## O francês por acaso

Em *L'Analphabetè* (2004),<sup>6</sup> Agota Kristof nos revela como o francês, língua em que escreveu toda a sua obra, aconteceu em sua vida:

É assim que, aos 21 anos, na minha chegada à Suíça, e absolutamente por acaso em uma cidade onde se fala o francês, eu enfrento uma língua para mim totalmente desconhecida. É aqui que começo minha luta para conquistar essa língua, uma luta longa e implacável que durará toda a minha vida.

Eu falo francês há mais de trinta anos, eu o escrevo há mais de vinte anos, mas eu continuo a não conhecê-lo. Eu não o falo sem erros, e eu não posso escrevê-lo sem a ajuda de dicionários frequentemente consultados.

É por essa razão que eu chamo a língua francesa de língua inimiga, ela também. Há uma outra razão, mais grave: essa língua está prestes a matar minha língua materna. (p.16)<sup>7</sup>

Diante de tantas perspectivas de análise que sua obra suscita, um aspecto que se destaca na leitura do texto é o paradoxo entre o título do livro (em português, *A Analfabeta*) e a extraordinária experiência de escrita da autora, a qual se constitui como um trânsito contínuo e persistente por uma zona que, como ela mesma destaca, nunca esteve completamente sobre o

6 Não se verificou, até a data de entrega deste trabalho, a publicação da tradução deste livro para o português. Em razão disso, traduzimos todos os excertos citados neste estudo.

7 No original: C'est ainsi que, à l'âge de vingt et un ans, à mon arrivée en Suisse, et tout à fait par hasard dans une ville où l'on parle le français, j'affronte une langue pour moi totalement inconnue. C'est ici que commence ma lutte pour conquérir cette langue, une lutte longue et acharnée qui durera toute ma vie. / Je parle le français depuis plus de trente ans, je l'écris depuis vingt ans, mais je ne le connais toujours pas. Je ne le parle pas sans faute, et je ne peux l'écrire qu'avec l'aide de dictionnaires fréquemment consultés. / C'est pour cette raison que j'appelle la langue française une langue ennemie, elle aussi. Il y a encore une autre raison, et c'est la plus grave: cette langue est en train de tuer ma langue maternelle".

seu domínio. Em *L'Analphabète*, Kristof apresenta ao leitor uma parte do seu passado, principalmente aquela referente ao momento em que atravessou uma longa zona desconhecida para exilar-se na Suíça. Decidida a escrever na língua do país de acolhimento, deixou para trás toda a sua história em seu país natal, assim como as primeiras manifestações de uma obra que ali se iniciava, produzida em língua materna, da qual, aliás, muito pouco se conhece, já que, quando a autora fugiu da Hungria, precisou abandonar poemas e textos que nunca mais recuperou.<sup>8</sup>

O momento da narrativa ao qual se refere o trecho citado é justamente aquele em que a autora começa a relatar a passagem pela fronteira da Hungria com a Áustria até a chegada à Suíça, onde ela, o marido e a filha do casal se fixaram, como exilados. Na condição de estrangeira, a autora trata nesse livro não apenas de seus deslocamentos territoriais – desde os significativos espaços familiares da sua infância, percorrendo o longo caminho até o sucesso como romancista na Europa – mas também, e sobretudo, das experiências seminais que envolvem a aprendizagem e o amor pela leitura, assim como, numa direção oposta, o apagamento da língua-mãe pela imposição de outra língua, que vai moldar sua vida adulta e sua obra, tornando-a novamente, em certa medida, uma analfabeta para o mundo esquecido da língua materna e em constante tensão com o novo mundo imposto pelo idioma do exílio.

Ao lançarmos um olhar atento e investigador para essas e outras experiências narradas em *L'Analphabète*, as quais envolvem, ainda, a difícil adaptação em um internato na adolescência e a busca pela publicação de seus textos em “língua inimiga” no exílio, acreditamos que uma análise da obra à luz do conceito de limiar pode oferecer-nos uma leitura vigorosa do texto de Kristof. Para isso, basearemos nossa investigação no que propõe Walter Benjamin (2019) acerca do conceito de limiar, como bem explicam Gagnebin (2014) em ensaio sobre a obra *Passagens*, e Barrento (2013) em trabalho sobre a obra do mesmo filósofo.

<sup>8</sup> Em 2016, a editora Clous publicou um volume bilíngue dos seus poemas escritos em húngaro, os quais a autora tentou reconstituir de memória aqueles jamais recuperados após a chegada à Suíça. A tradução para o francês é de Maria Mailat.

## Sobre Agota Kristof

Agota Kristof nasceu em 29 de outubro de 1935 e passou uma infância relativamente tranquila na cidade de Csikvánd, na Hungria, junto aos pais e a dois irmãos, vivendo entre os livros da biblioteca do pai, as brincadeiras com os irmãos e os passeios na casa da avó, ouvinte atenta das histórias que a menina inventava. Aos nove anos, muda-se com a família para Köseg, cidade próxima da fronteira com a Áustria, onde passa o início da adolescência. Aos 14 anos, já sem ter notícias do pai, preso pelo regime soviético, e vivendo em uma penúria material e afetiva, ela é enviada a um internato, o que a distancia ainda mais da mãe e dos irmãos. Com o fortalecimento da ocupação soviética e a instauração de um clima de terror e de perseguição na Hungria, ela foge, em 1956, aos 21 anos, ao lado do marido e da filha do casal, que, na ocasião, tinha apenas 4 meses de vida. O marido de Kristof se opunha ao regime soviético e temia represálias em razão de suas posições políticas. A pequena família atravessou a fronteira e o território austríaco, fixando-se em Neuchâtel, na parte francófona da Suíça, onde a escritora passou o resto de sua vida.

Recebida como refugiada e vivendo as profundas dificuldades de adaptação a um país estranho e a uma língua que lhe era totalmente desconhecida, a jovem Agota começa a trabalhar em uma fábrica de relógios, o que lhe garante o sustento econômico, mas agrava seu sentimento de desterro, como estrangeira e falante de uma língua muito diferente da do contexto ao qual tentava integrar-se. Depois de alguns anos, ingressa num curso de francês, graças a uma bolsa de estudos em uma universidade local: mesmo falando francês com certa desenvoltura algum tempo depois de chegar à Suíça, a autora não sabia escrevê-lo, nem lia nada em francês. Dois anos após ingressar no curso, com um diploma de mérito nas mãos, Kristof escreve seus primeiros textos em francês, pequenas peças de teatro, cuja difusão se deu em algumas emissoras de rádio suíças. Em 1986, a prestigiada Editora Seuil aceita publicar seu primeiro romance, *Le Grand Cahier* (Um caderno e tanto). O sucesso foi imediato, tornando a escritora conhecida da crítica e do público não só entre leitores francófonos, mas também internacionalmente, haja vista que o livro foi traduzido para mais de 30 línguas (Lathiou 2007). A esse romance seguem-se, em 1988, *La Preuve* (A Prova) e, em 1991, *La Troisième Mensonge* (A Terceira Mentira), que formam a famosa *Trilogia dos Gêmeos*.

Kristof escreveu também mais um romance, *Hier* (Ontem), publicado em 1995, além de algumas narrativas curtas, *C'est égal* (2005) e inúmeras

peças de teatro, já no fim de sua carreira, o qual, aliás, ela mesma decretou ao repassar todos os seus escritos aos Archives Littéraires Suisses, em 2007.

Agota Kristof faleceu em 27 de julho de 2011, aos 75 anos, deixando três filhos.

Dessa biografia considerada, por assim dizer, oficial, receberam atenção no livro que analisamos apenas alguns fatos, cujo fio condutor se estabelece a partir da experiência linguística da autora. As páginas iniciais são dedicadas à lembrança do seu domínio precoce da leitura e ao ambiente familiar. Em seguida, passa ao difícil e solitário cotidiano no internato – cujo alívio vinha da leitura de livros clássicos e da escrita de pequenos textos teatrais –, para chegar à narração da travessia do território austriaco até a chegada à Suíça francófona. Reforcemos que, sem falar uma única palavra em francês, a autora conseguiu um trabalho monótono e desgastante em uma fábrica de relógios e passou alguns anos sem qualquer contato com a leitura. Em seguida, com um domínio mais razoável em relação à língua francesa, ainda que, provavelmente, não conhecesse muito da literatura escrita em francês, a jovem estrangeira não se intimidou e, após algum tempo num curso para aprimoramento do idioma, Kristof já escrevia suas primeiras produções em língua francesa. São sobre esses acontecimentos que a análise aqui proposta irá se debruçar para estudar a importância da escolha dessas cenas no contexto do livro, considerando que suas obras, sobretudo a *Trilogia dos gêmeos*, lhe renderam prêmios e reconhecimento internacional. Porém a autora nunca escondeu que o francês não foi uma opção, mas um desafio, o qual sempre a lembrará de sua ambígua condição de *analphabète*.

## **Limiares**

Ainda que nosso foco não seja o exame dos aspectos ligados ao pacto autobiográfico ( Lejeune, 2008), é preciso observar que a autora selecionou alguns períodos da sua vida para a composição do seu *récit biographique*, os quais, a nosso ver, tratam justamente de momentos em que se podem observar certos limiares, que nos evocam *ritos de passagem*, como os entende Gagnebin (2014). Serão objetos da nossa análise aqueles que dizem respeito ao papel da leitura na infância, à vida no internato durante a adolescência e à fuga para a Suíça, onde se deu o encontro com a língua francesa. Não por coincidência, os períodos em questão marcam fases biológicas de um indivíduo (infância, adolescência e vida adulta) e reforçam a

ideia de que são passagens fundamentais da sua trajetória literária. É digno de nota, nesse sentido, observar que, ao final do livro, a autora, com visível satisfação – algo que destoa do tom melancólico que permeia todo o texto, relata um passeio pelas ruas de Berlim, ao lado da sua tradutora alemã, sublinhando, com essa imagem, a nosso ver, o valor central das passagens e dos limiares na representação do seu percurso como escritora.

Essas escolhas podem parecer redundantes, na medida em que se trata de um texto que se define como biográfico. Porém, no lugar de produzir um relato memorialístico com farta referência a cenas, situações e lugares do passado, a autora individualiza algumas dessas ocasiões (os saltos temporais respeitam, inclusive, a ordem cronológica dos acontecimentos), mais subtraindo do que acrescentando informações sobre sua vida (Balsi, 2012). Dessa forma, em sintonia com um texto marcado pela economia de conteúdo e dos recursos narrativos, a seleção desses períodos fundamentais nos possibilita lê-los como *ritos de passagem*, momentos que revelam mudança, transformação e marcam experiências constituintes da identidade humana (Gagnebin, 2014), tendo como elemento central, no caso do livro de Kristof, a presença da escrita, mesmo que em “língua inimiga”.

Segundo Gagnebin (2014, p. 41), “a infância é, pois, o país tanto das descobertas quanto dos limiares”. Uma dessas vivências é a primeira imagem que Kristof mostra ao leitor, sublinhando, como já observamos, o valor da leitura e da escrita na sua constituição: “Je lis. C'est comme une maladie. Je lis tout ce qui me tombe sous la main, sous les yeux (...) (2014, p. 03)”.<sup>9</sup> A precocidade da aprendizagem da leitura – a autora afirma que já sabia ler aos 4 anos de idade – e o talento para contar histórias distinguiram a menina no ambiente familiar, sobretudo na casa da avó. Essa passagem para o mundo letrado foi vivida pela autora dentro da vida em família, cuja disponibilidade de acesso à leitura foi reforçada por um pai professor que lhe proporcionou um contato integral com livros. Como já observamos anteriormente, há um tom melancólico que se impregna na literatura kristofiana e que pode ser inferida mesmo quando a narrativa se volta para um momento reconhecidamente feliz, no acolhedor e confortável ambiente familiar: é preciso sublinhar, nesse sentido, a comparação feita entre a paixão pela leitura e a doença (*maladie*), o que reforça a ideia da percepção de uma experiência marcada por sentimentos contraditórios, as quais, podemos acrescentar também, fogem

<sup>9</sup> Eu leo. É como uma doença. Eu leo tudo que me cai na mão, sob os olhos.

da normalidade, como se observa na escolha da palavra *doença*. Com isso, esse limiar fundamental da infância, que se repetirá, com a aprendizagem do francês na vida adulta, apresenta uma ambiguidade de significados que está na própria essência das experiências limiares (Gagnebin, 2014).

Nesse sentido, podemos pensar no que nos aponta, uma vez mais, Gagnebin (2014), ao reforçar que Walter Benjamin via na infância um momento-chave das experiências limiares. Em *L'Analphabète*, os fatos da infância, sucintamente narrados nos três primeiros capítulos, expõem esses momentos tão fundamentais, quando ela surpreende a todos ao ler fluentemente aos 4 anos de idade e ao compartilhar com a avó as histórias que inventava, revelando ao leitor o quanto da escritora adulta germinava na pequena garotinha.

Também Barrento (2013) reforça essa ideia quando afirma que “o limiar é o lugar onde fervilha a imaginação” (p. 123) e a infância é um período fértil nesse sentido. No caso de Kristof, isso se deu, como assinalamos, com acréscimo do tom melancólico, frequente nas experiências de limiar (Gagnebin, 2014). Neste ponto, vale a pena estabelecermos uma conexão com o fato de que, no fim da vida, a autora abandonou a atividade de escritora e repassou seus escritos aos Archives Littéraires Suisses. Sendo assim, não podemos deixar de considerar que a escrita para Kristof foi uma experiência que se realizou sob a condição de uma interminável e inequívoca série de transformações, recaindo, possivelmente, num silêncio que nos evoca a ideia de indefinição de que fala Gagnebin (2014, p. 37): “o limiar não significa somente a separação, mas também aponta para um lugar e para um tempo intermediários e, nesse sentido, indeterminados, que podem, portanto, ter uma extensão variável, mesmo indefinida”.

Em capítulos curtos, obedecendo a um projeto estético que se realizou sob a égide de uma escrita minimalista, a narradora logo nos guia para outro momento central: a ida para um internato. É um período triste, cujo cotidiano parecia, como a menina define, algo “entre l'orphelinat et la maison de correction” (KRISTOF, 2004, p. 09),<sup>10</sup> com uma rotina austera e pouco acolhedora, reforçada pelo clima de tensão vivido na Hungria da sua juventude. A ligação com a família, por sua vez, foi esvaindo-se, até a incerteza total sobre o paradeiro do pai<sup>11</sup> e a escassez de contatos com a mãe e com

10 Entre o orfanato e a casa de correção.

11 O pai foi preso durante a ocupação soviética na Hungria.

os irmãos, separação que deixou lembranças em que se mesclam saudade e desilusão. Essa parte da narrativa se destaca no conjunto do livro pela abertura a um tom sutilmente emotivo – que não identificamos no restante da narrativa – ao discorrer sobre a saudade do tempo em que ela vivia na companhia dos pais e dos irmãos e sobre os passeios pela floresta em que ninguém podia controlar o tempo e a felicidade. Gagnebin (2014) insiste na perspectiva benjaminiana de que os limiares no mundo contemporâneo foram diluídos, quando não totalmente abreviados, pela lógica capitalista que obriga o indivíduo a viver com base nos ponteiros do relógio, preocupado com uma produtividade da qual ele nunca receberá qualquer recompensa. É possível identificar neste sutil momento nostálgico do texto uma tentativa de recuperar, pela memória, essa vivência desafiadora da menina Agota diante das imposições do mundo dos homens, sobretudo quando cita as caminhadas pela floresta, sinônimo da liberdade e do movimento de fluxo por uma fase fascinante da sua vida.

Além disso, a lembrança desses acontecimentos reforça, a nosso ver, a ideia de que são os limiares que caracterizam as experiências narradas em *L'Analphabète*, sendo, ao mesmo tempo, uma tentativa de atualizar a importância da representação desses momentos numa realidade tolhida pela guerra, pela intolerância e pela dificuldade dos que se veem sozinhos e desamparados em contextos de forte tensão social. Não podemos esquecer que o período correspondente à infância e à adolescência da autora são aqueles relativos aos anos da II Guerra Mundial e da ocupação soviética na Hungria, que levou o marido de Kristof à decisão de fugir do seu país natal. Diante desse contexto, o internato se converte igualmente em um exílio, na medida em que, perdidas as referências familiares, a realidade vivida a obriga a assumir a responsabilidade sobre a sua sobrevivência. Esse momento envolve dois dos três tipos de ritos de passagem que Gagnebin (2014) nos explica, citando a classificação proposta pelo antropólogo Arnold van Gennep: separação, agregação e de margem, ou de limiar. De forma simbólica, quase como uma morte, a menina de 14 anos enviada a um orfanato separou-se da família, a qual, aliás, não aparece mais no restante da narrativa, e viveu uma profunda transformação buscando meios para sobreviver material e psicologicamente num ambiente hostil e repressor. A conjugação dessas experiências de separação – da família – e de margem – adolescência solitária e cerceada por um regime totalitário – deu-lhe, em última instância, a oportunidade de atravessar essa fase cultivando o seu maior meio de sobrevivência, escrever: “Quand, séparée de mes parents et de mes frères,

j’entrerai à l’internat dans une ville inconnue, où, pour supporter la douleur de la séparation, il ne me restera qu’une solution: écrire. (Kristof, 2004. p. 08).<sup>12</sup>

Para sobreviver, inclusive em termos econômicos, a menina escreve e atua em esquetes que apresenta a colegas de internato. Neste ponto, devemos relembrar que é justamente neste gênero textual, o teatro, que a autora começará a escrever em “língua inimiga”, já em território suíço. Ainda que suas peças não sejam tão conhecidas do público quanto os romances e esse *recit autobiographique*, são dignos de nota as inúmeras representações que alguns de seus textos tiveram em outros países, para além dos domínios francófonos, como o Japão e mesmo o Brasil.<sup>13</sup>

O terceiro momento que escolhemos para análise – o exílio – completa, de certa forma, o sentido do momento anterior. Mesmo com o agravamento da sua situação e obrigada a exilar-se em um país do qual nada conhece, sobretudo o idioma, a narradora passa por um longo período de convivência com a língua do exílio, tornando distante a presença da língua materna. Nesse sentido, a narrativa de Kristof nos mostra o quanto a condição de exilada e de aprendiz de um idioma por vias diferentes daquelas que são naturais, ou mesmo escolhidas por um indivíduo, podem representar desamparo e exclusão. Por outro lado, nada a fez recuar de sua decisão: “Do que eu tenho certeza é que teria escrito, não importa onde, nem em que língua.” (Kristof, 2004, p. 25).<sup>14</sup>

Ao decidir continuar a escrever e apropriar-se da “língua inimiga”, a autora confirma, a nosso ver, a posição da escrita como representação de um limiar e, nesse sentido, estabelece para o título do livro um outro significado, além daquele que citamos no início desse trabalho. Consolidada a permanência no país estrangeiro e reconhecida a incapacidade de ler e de escrever em francês, ainda que o fale razoavelmente depois de um tempo na região, ela não é analfabeta somente nesse patamar, mas também, e talvez, sobretudo, porque uma vida inteira de lembranças e experiências se dissipa conforme a língua que as moldava se extingue também, Kristof aprendeu que o *analfabetismo* vivido pelo exilado vai além das questões linguísticas e comunicativas. Não poder reviver esses momentos ou falar deles usando a

12 Então, separada dos meus pais e dos meus irmãos, eu entrarei no orfanato de uma cidade desconhecida, onde, para suportar a dor da separação, só me restará uma solução: escrever.

13 John & Joe (1972), foi encenada pelo Grupo Trama, com apresentações que se realizaram nos anos de 2012 e 2013. Ver: <https://www.otempo.com.br/o-tempo-contagem/grupo-trama-de-teatro-apresenta-espetaculo-inedito-em-contagem-1.27013>

14 Ce dont je suis sûre, c'est que j'aurais écrit, n'importe où, dans n'importe quelle langue

língua materna não deixa de ser também um processo que leva ao luto e à melancolia (Freud, 2016). Sintoma dessa condição, além do próprio tom melancólico do texto, é a referência que a autora faz, em certo ponto da narrativa, aos companheiros de exílio e aos fracassos de suas tentativas de integração, que levaram, inclusive, ao suicídio, em alguns casos. Kristof morreu para a língua materna e nasceu para uma nova língua porque soube, desde o início, que era preciso ir além da fronteira, tanto as territoriais quanto as simbólicas, e viver plenamente os limiares.

Dois entre nós retornaram à Hungria apesar da pena de prisão que os esperava lá. Dois outros, homens jovens, solteiros, foram ainda mais longe, aos Estados Unidos, ao Canadá. Outras quatro, ainda mais longe, tanto quanto se pode ir, para além da grande fronteira. Essas quatro pessoas que eu conhecia se suicidaram durante os dois primeiros anos do nosso exílio. Uma por barbitúricos, uma através de gás, e as outras usando uma corda. A mais jovem tinha 18 anos. Ela se chamava Gisele. (Kristof, 2004, p.27)<sup>15</sup>

Com isso, embora a acepção literal do adjetivo “inimiga” possa interessar a pesquisa acerca de perspectivas que investigam os desdobramentos históricos e sociais do período narrado no livro, a mudança de percepção da identidade, inscrita a partir de um outro idioma, parece-nos visível, se observamos o texto pela ótica das experiências de limiar.

Mesmo com uma vida adulta marcada por tantos acontecimentos, Kristof voltou a ser como a sua filha, quando essa tinha 6 anos e estava prestes a iniciar seu processo de alfabetização. A analogia com a condição da filha reafirma o quanto a experiência da escrita e da leitura na vida da autora permaneceu sempre como um limiar constantemente atravessado. Barrento (2013, p. 123) evidencia melhor esse aspecto quando afirma que “o limiar, todos os limiares, transformam-se assim em lugares de vida e de pensamento escrito, enquanto a fronteira acabaria por ser, para Benjamin, lugar de morte”.

Por fim, não podemos deixar de observar o quanto a obra de Kristof pode lançar olhares assertivos para a nossa época, passada mais de uma

15 Deux d'entre nous sont retournés en Hongrie malgré la peine de prison qui les y attendait. Deux autres, des hommes jeunes célibataires sont allés plus loin, aux États-Unis, au Canada. Quatre autres, encore plus loin, aussi loin que l'on puisse aller, au-delà de la grande frontière. Ces quatre personnes de mes connaissances se sont donné la mort pendant les deux premières années de notre exil. Une par les barbituriques, une par le gaz, et deux autres par la corde. La plus jeune avait dix-huit ans. Elle s'appelait Gisèle.

década da sua morte. Sua obra rediscute e, ao mesmo tempo, atualiza as graves dificuldades mundiais que o cenário político e social tem vivido, diante de uma onda migratória que, com mais ou menos intensidade, há alguns anos, ocupa as manchetes e o conteúdo dos jornais e dos meios midiáticos por todo o mundo. O retorno dos Talibãs ao poder no Afeganistão há pouco mais de dois anos, por exemplo, assim como as políticas anti-imigração que tomam força no cenário político atual, sobretudo na Europa, tornam ainda mais urgentes e decisivos os temas do exílio, da tolerância, da infância abstruída e abortada e a condição das mulheres escritoras que Kristof expõe util e profundamente nas breves páginas de *L'Analphabète*.

### À guisa de conclusão

Escrito há quase vinte anos, o texto de *L'Anaphabète* continua surpreendentemente atual, considerando a perspectiva da discussão de alguns aspectos que tomaram proporções globais em nossa época, a começar pela condição – sempre de natureza dolorosa – das mulheres, sobretudo das artistas, e, aqui não podemos deixar de citar a violência do assassinato da artista venezuelana Julieta Hernández no Brasil; as políticas que ferem os direitos humanos de exilados e refugiados, cada vez mais expostos à violência da fome e ao perigo de morte, como podemos observar em países como França e Itália, assim como na região da Palestina; o drama das guerras, ainda distantes de uma solução pacífica e digna por parte daqueles que as promovem; e a força da escrita, que superou, no caso de Kristof, a dor do exílio e o trauma da solidão.

Sua escolha pelas experiências limiares, que delineiam o fio condutor da obra em questão, pode ser lida como uma defesa, quase poética, da necessidade da vivência e da reflexão, ainda que constantemente atacadas pelas urgências da sociedade em que vivemos, sobre as vicissitudes e desafios da vida humana em todas as suas dimensões. Esses domínios, imersos em tantas abreviações, são temas que perpassam não só esse extraordinário livro, como também toda a obra da autora, sempre às voltas com as palavras e travessias.

### Bibliografia

Barrento, João. *Limiares sobre Walter Benjamin*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

Balsi, Sara. La fin de l'exil. In: <https://www.lintermede.com/pages-agota-kristof-portrait-ecrivain-auteur-ecrivaine-hongrie-suisse.php>. Acesso em 22/02/2024.

Benjamin, Walter. *Passagens* (3 v.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019. Trad.: Irene Aron & Cleonice P. B. Mourão.

Freud, Sigmund. Luto e melancolia. In: *Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Cia das Letras, 2016. P. 170-194. Trad. Paulo César de Souza.

Gagnebin, Jeanne-Marie. Limiar: entre a vida e a morte. In: *Limiar, aura e rememoração*. São Paulo: Editora 34, 2016. P. 33-50.

Kristof, Agota. *L'Analphabète*. Genebra: Editions Zoe, 2004.

Lathiou, Marie-Thérèse. Agota Kristof. "Tout être humain est né pour écrire un livre" (2007). In: <http://www.culturactif.ch/viceversa/kristof.htm>. Último acesso: 20/11/2020.

Lejeune, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Belo Horizonte: Ed da UFMG, 2008. Trad. Jovita M. G. Noronha & Maria I. C. Guedes

# A mentira do imperialismo. Notas para ler *Dias na Birmânia* de George Orwell

Homero Santiago<sup>16</sup>

**Resumo:** Propomos alguns esquemas para a leitura do primeiro trabalho ficcional de George Orwell, *Dias na Birmânia*, publicado em 1934. Ainda que o nome desse autor esteja inexoravelmente vinculado ao tema do totalitarismo, que serviu de matéria para as suas últimas e mais conhecidas obras, como *Fazenda dos animais* e *1984*, parece-nos possível identificar já no romance de 1934 alguns aspectos que se tornarão cruciais para a dissecação orwelliana do fenômeno do totalitarismo, especialmente o uso sistêmico da mentira e o modo como a destruição da verdade e da assim chamada realidade objetiva prepara e alimenta o fenômeno de uma servidão que pode ser entendida como voluntária. Ora, ao perceber que em *Dias na Birmânia* o Império Britânico é compreendido e apresentado fundamentalmente como um sistema da mentira que envolve e corrompe não somente os colonizados como os próprios colonizadores, será possível desvendar uma relação profunda e secreta entre imperialismo e totalitarismo.

**Palavras-chave:** George Orwell; Mentira; Imperialismo; Totalitarismo.

THE LIE OF IMPERIALISM  
READING GEORGE ORWELL'S BURMESE DAYS

**Abstract:** We want to propose some schemes for reading George Orwell's first fictional work, *Burmese days*, published in 1934. Even though this author's name is inexorably linked to the theme of totalitarianism, which served as material for his last and best-known works, such as *Animal farm* and *1984*, it seems possible to already identify in the 1934-novel some aspects that will become crucial for the orwellian dissection of the totalitarian phenomenon, especially the systemic use of lies and the way in which the destruction of truth and the so-called reality objective prepares and feeds the phenomenon of servitude that can be understood as voluntary servitude. So, realizing that

---

<sup>16</sup> - É professor do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP; autor, entre outros, de *Entre servidão e liberdade* (2019); OrCID: 0000-0002-0610- 9; pesquisador CNPq; e-mail: [homero@usp.br](mailto:homero@usp.br); a redação deste texto contou com o apoio da Fapesp, processo 2018/19880-4.

in *Burmese days* the British Empire is fundamentally understood and presented as a system of lies that involves and corrupts both natives e colonizers, it will be possible to uncover a deep secret relationship between imperialism and totalitarianism.

**Key-words:** George Orwell; Lie; Imperialism; Totalitarianism.

Pode-se ler a obra de George Orwell como um incessante combate à mentira e, por consequência, incansável esforço de estabelecimento e defesa da verdade; uma operação dual que o escritor pretende elevar ao plano artístico. Ao menos é assim que o próprio, em 1946, explicita seus objetivos:

O que mais desejei fazer nos últimos dez anos foi transformar a escrita política em arte. Meu ponto de partida é sempre um sentimento de proselitismo, uma sensação de injustiça. Quando sento para escrever um livro, não digo a mim mesmo: "Vou produzir uma obra de arte". Escrevo porque existe uma mentira que pretendo expor, um fato para o qual pretendo chamar a atenção, e minha preocupação inicial é atingir um público. (Orwell, 2020b, p. 28-29)

Alguém ajuizaria estarmos diante de um artista pouco inventivo, satisfeito com a ração miúda dos fatos, um reles campeão de verdades malbaratadas; e se tivermos em conta que boa parte da obra orwelliana é constituída de textos documentais, parece pronto o quadro de um caso em que o empenho (por meritório que seja) teria tomado a dianteira com relação à arte. Até certo ponto, nem precisamos excogitar um leitor maledicente a emitir tais opiniões; Orwell mesmo, verdade seja dita, opõe as figuras do literato e do panfletista, metendo-se nas vestes deste, ainda que ressalvando que só premido pelos imperativos da época tenha priorizado militar com a escrita.

Numa época de paz, poderia ter escrito livros floreados ou meramente descriptivos e ficado quase alheio a minhas lealdades políticas. De qualquer forma, fui forçado a me tornar uma espécie de panfleteiro. (Orwell, 2020a, p. 25-26)

Que o seja! Mas que panfletos! Não niveloemos por baixo o teor das palavras de Orwell: o empenho se concretiza por uma escrita francamente política a ser alcançada ao plano de obra de arte. E realmente foi. Ele criou uma fórmula incomum e bastante exitosa (foi um dos autores mais influentes do século XX) de intervir no mundo por meio de produções literárias admiráveis.

Desse ponto de vista, o centro nervoso da obra de Orwell, ou melhor, o ponto que confere inteligibilidade ao todo parece-nos residir em sua experiência de miliciano antifranquista na Guerra Civil espanhola. Ele parte para a Espanha em 1936, combinando os propósitos de conhecer *in loco* a situação e produzir mais um título na já testada linha de documentários (*Na pior em Paris e Londres*, de 1933, e *O caminho de Wigan Pear*, então já terminado e que viria à luz no ano seguinte), além de dar vazão ao ardor moral de lutar pela liberdade e combater na prática os seus inimigos (como confessa, se matasse um único fascista tudo já teria valido a pena<sup>17</sup>). A centralidade que Orwell atribuirá doravante àquela experiência não pode ser exagerada; no texto de 1946 há pouco citado, ele patenteia a inflexão em sua obra: tudo que pretendeu fazer depois, era devido ao que vira e vivenciara na Espanha. Ali ele fez a experiência da mentira como arma política de uma maneira até então inédita; não somente um elemento manipulável entre outros, mas a mentira forjada industrialmente e feita circular com o objetivo de elaborar uma ficção (uma “narrativa”, talvez se dissesse hoje) que sirva ao poder. Orwell experimenta *in loco* e em primeira mão o incubamento de um portentoso sistema da mentira, o qual, por sua vez, é contemporâneo de um novo tipo de poder insuflado e sustentado justamente pelas mentiras mais deslavadas.

Esse poder umbilicalmente ligado à mentira é aquele cujos primeiros indícios e rápida maturação Orwell reconhece no governo republicano espanhol que, sob a influência cada vez maior do poder soviético, desencadeia uma campanha de difamação e perseguição de anarquistas e trotskistas, tornando-se de pouco em pouco tão tirânico (um regime que controla, acusa, persegue, sequestra, prende, tortura, executa) quanto o franquista, ou coisa ainda pior. Num ensaio publicado entre julho e setembro de 1937, ao analisar a situação da Espanha e particularmente a campanha do governo republicano contra antigos companheiros de luta, o autor faz uma constatação alarmante.

Até há alguns meses, os anarco-sindicalistas eram descritos como “trabalhando lealmente” ao lado dos comunistas. Depois, os anarco-sindicalistas foram defenestrados do governo; depois, parecia que não estavam mais trabalhando tão lealmente; agora, estão no processo de se tornarem traidores. [...]

---

<sup>17</sup> “Quando ingressei na milícia, prometi a mim mesmo matar um fascista – afinal de contas, se cada um de nós matasse um, logo estariam extintos” (Orwell, 2021b, p. 220).

E assim o jogo continua. O fim lógico é um regime em que todos os partidos e jornais de oposição sejam cassados e todos os dissidentes de alguma importância estejam na cadeia. É claro que este regime será o fascismo. Não será o mesmo fascismo que Franco imporia, será até mesmo melhor do que o fascismo de Franco, na medida em que vale a pena lutar por ele [*worth fighting for*], mas será um fascismo. Apenas, ao ser operado por comunistas e liberais, será chamado de alguma outra coisa. (Orwell, 2021b, p. 300)

Surpreendentemente, George Orwell tromba, por sua conta e risco, com o tradicional problema da servidão voluntária sendo encenado em terras ibéricas e, como logo se saberá, prestes e alastrar-se pelo mundo sob o nome de *totalitarismo*. Ele comprehende que, numa estupenda reviravolta, um revolucionário estado de coisas pelo qual “valia a pena lutar” ia tornando-se um mal disfarçado fascismo pelo qual “vale a pena lutar”;<sup>18</sup> se quisesse poderia pastichar uma bem conhecida fórmula do *Tratado teológico-político* de Espinosa, afirmando que o segredo do governo republicano está em burlar de tal forma os homens que eles combatam pela servidão como se lutassem pela liberdade.

Nada mal para um reles panfleteiro declaradamente pouco afeito a teorias e abstrações. Mas ele não para por aí, pois vai tateando uma hipótese explicativa para essa aberração: a servidão pela qual vale a pena lutar torna-se possível no interior de um sistema da mentira ocasionado pela ação de um tipo particular de poder que, começando por obnubilar a percepção dos fatos, termina destruindo completamente a verdade e a realidade objetiva, a própria possibilidade de uma história e de uma humanidade livre. Desde 1936, Orwell está convicto que algo novo está surgindo e ele se põe a meditar sobre isto. Tal é o impacto da descoberta, que ele chega a comentar com um amigo que “a História parou em 1936” (Orwell, 2021b, p. 267); a marca da descoberta será indelével, reorientando a sua obra: “o que vi por lá perturbou-me tanto que falo e escrevo sobre isso para todo mundo” (Orwell, 2021b, p. 321).

A história para porque um novo fascismo, terrivelmente aperfeiçoado, está surgindo; mais que isso, a história para porque se torna impossível; no

<sup>18</sup> O contraponto muito preciso que estabelecemos provém da passagem em que Orwell conta o seu deslumbramento ao desembarcar em Barcelona e encontrar uma cidade revolucionada em que os garçons não aceitam gorjetas, o “você” substituiu o “senhor”, e assim por diante. “Tudo isso era estranho e emocionante. Havia muita coisa que eu não comprehendia, e de muitas delas de certa forma nem gostava, mas reconheci imediatamente que era um estado de coisas pelo qual valia a pena lutar [*worth fighting for*]” (2021b, p. 21)

âmago daquilo que Orwell começará a denominar “totalitarismo” está o expediente da supressão do verdadeiro e a consequente impossibilidade da história devido à destruição da memória, da linguagem, da realidade e da própria humanidade; consequências terríveis que nos são desveladas em 1984, onde igualmente a história, numa infernal repetição do caso espanhol, parará.<sup>19</sup> Acompanhemos por um momento a argumentação do autor em um outro texto – de 1943 e também dedicado à experiência espanhola – que tem o mérito de patentear a conexão entre todos esses temas.

Esse tipo de coisa [sc. o que ocorreu na Espanha] é aterrorizante para mim, porque sempre me dá a sensação de que o próprio conceito de verdade objetiva está desaparecendo do mundo. Afinal, há possibilidades de que essas mentiras, ou em todo caso mentiras semelhantes, passem para a história. Sei que é moda dizer que boa parte da história oficial é mentira, de qualquer forma. Estou disposto a acreditar que a história é, em sua maior parte, incorreta e tendenciosa, mas o que é peculiar a nossa época é o abandono da ideia de que a história pudesse ser escrita com base na verdade. No passado, as pessoas mentiam deliberadamente ou enfeitavam inconscientemente o que escreviam ou esforçavam-se para chegar à verdade, sabendo muito bem que deveria cometer vários erros; mas, em cada caso, acreditavam que aqueles “fatos” tinham existido e eram, em maior ou menor grau, passíveis de serem descobertos. E na prática, havia sempre um conjunto considerável de fatos sobre os quais quase todo mundo estaria de acordo. (Orwell, 2021b, p. 269)

A grande novidade do totalitarismo não está em avançar mentiras; isso é coisa que sempre existiu – a disputa pelas palavras, pela narração dos fatos, etc. – e não haveria porque aterrorizar-se. A questão é outra. Por mais que se mentisse, outrora restava ainda a ideia de algo objetivo a ser escondido; na medida em que se pretendia esconder ou distorcer, a mentira envolvia uma relação com a verdade dos fatos. Agora é diferente; é a própria ideia de que algo acontece realmente, objetivamente que se vai esvanecendo. Sobram somente interpretações, narrativas e nada mais; um mundo de puros simulacros que, no fundo, são simulacros de nada. Daí esta frase de 1984 tão impressionante quanto esclarecedora do que seja o novo tipo de mentira (se ainda quisermos usar a velha palavra para nomear algo inteiramente novo)

<sup>19</sup> No mundo de 1984, vive-se somente um processo opressivo interminável que se arrasta minuto a minuto: “A história se interrompeu. Nada existe além de um presente interminável no qual o Partido sempre tem razão” (Orwell, 2021a, p. 204).

forjado pelo totalitarismo: “Quase todo o material com que lidavam ali era desprovido da mais ínfima ligação com o mundo real – faltava até o tipo de ligação contido numa mentira deslavada.” (Orwell, 2021a, p. 84) Palavras muito próximas das que descrevem o assombro de, na Espanha, ler notícias “que não guardavam nenhuma relação com os fatos, nem mesmo a relação implícita numa mentira corriqueira” (Orwell, 2021b, p. 267).

Com a verdade e a história, esfacela-se de maneira radical a possibilidade de compartilhamento de um mundo comum, de convivência; por consequência, também a política torna-se impossível pois não restam bases mínimas para a discussão, a deliberação e a concordância ou discordância argumentadas. Quando tudo vira ilusão, sobra como guia apenas a palavra do líder, o discurso do poder que faz e desfaz ao seu bel-prazer, como Orwell pressentiu na Espanha e se confirma pelos mecanismos nazifascistas.

A teoria nazista na verdade nega, explicitamente, que algo como “a verdade” exista. Não há, por exemplo, nada como a “ciência”. Há apenas a “ciência alemã”, a “ciência judia” etc. O objetivo implícito nessa linha de raciocínio é um mundo de pesadelo, no qual o Líder, ou alguma panelinha do poder, controla não só o futuro mas o passado. Se o Líder diz de tal ou qual evento: “Nunca aconteceu”, bem, então, nunca aconteceu. Se ele diz que dois e dois são cinco – bem, dois e dois são cinco. Esta perspectiva me assusta muito mais do que bombas. (Orwell, 2021b, p. 270)

Salientemos essas palavras de 1943 prenhes de um futuro tenebroso: quando o líder enuncia “dois e dois são cinco”, é assim. É deveras significativo que o totalitarismo fira de morte a matemática que sempre foi a prova viva de que os seres humanos são capazes de produzir o comum. É isto que o totalitarismo, por princípio, precisa destruir; não por acaso encontramos nessa reflexão sobre a Espanha e o totalitarismo o núcleo de 1984, sintetizado no objetivo final inculcar na cabeça de todos a “misteriosa identidade entre cinco e quatro” (Orwell, 2021a, p. 304).

\*

Tomamos a liberdade de propor um brevíssimo esboço de interpretação da obra inteira de Orwell para poder situar o posto do primeiro romance do escritor, que constitui nosso objeto, bem como salientar as suas conexões com o propósito geral da escrita do autor. Com efeito, o tema

profundo de *Dias na Birmânia*, romance terminado por volta de 1933 e publicado no ano seguinte, é a mentira do imperialismo, e ali já se apresentam alguns elementos marcantes de toda a obra de Orwell, tanto continuando o esforço documental já testado em *Na pior em Paris* e *Londres* quanto, e sobretudo, refinando o vincado talento orwelliano de “ficcionalizar” a experiência vivida, desfioando-lhe os nós escondidos e preparando assim a sua inteligência.

George Orwell nasceu na Birmânia e ainda pequeno vai para a Inglaterra; forma-se numa das principais escolas do país, graças a uma bolsa de estudos. Diplomado, em vez de seguir o caminho natural da universidade, decide retornar às Índias e presta o concurso para o oficialato da polícia imperial. Ele fica na Birmânia por cinco anos, até que em 1927, de licença na Inglaterra, resolve abandonar o posto e tornar-se escritor. A experiência no Oriente fornece a matéria-prima de *Dias na Birmânia* e de outros textos do jovem Orwell, que assim veio a ocupar um capítulo importante nesse ramo da literatura britânica que é a literatura anglo-indiana.<sup>20</sup> O enredo é razoavelmente simples e não custa pincelá-lo em benefício dos que não leram o livro. Em um pequeno vilarejo birmanês, a vida gira em torno do clube inglês. Flory, empregado em uma madeireira, sofre a amargura de uma vida dissoluta e solitária, corrompida pela mentira e pelo imperativo de silenciar as suas opiniões. Ele odeia os seus pares europeus, odeia o imperialismo, mas nada pode dizer; tem como único amigo o médico local nativo, cuja destruição é desejada por um juiz corrupto também nativo. Flory conhece Elizabeth e sonha em casar-se com ela, superando a solidão; porém, os gênios são incompatíveis: ao passo que ele realmente admira a Birmânia e os birmaneses, Elizabeth fica horrorizada com a simples ideia de convivência com os locais. O protagonista torna-se vítima do plano que visa destruir a reputação de seu amigo médico e, finalmente, vê seu plano de casamento evaporar; desesperado pela perspectiva de continuar a mesma vida mordorrenta, suicida-se.

<sup>20</sup> Para um panorama, ver Baneth-Nouailhetas, 1999. Convém esclarecer que o termo “anglo-indiano” refere-se aos ingleses (e britânicos em geral) que fazem a vida nas Índias britânicas, seja no Serviço Imperial seja em negócios privados. A fórmula nada tem a ver com mestiçagem, pelo contrário remete a uma cultura própria e orgulhosa de servir à metrópole nas mais inóspitas condições preservando a sua pureza de sangue e de caráter; o lema do grupo, como nos ensina Orwell (2018, p. 181) pela boca de seu protagonista, diz tudo: “Na Índia, como os ingleses”.

Frequentemente, o primeiro romance de Orwell é considerado um livro literariamente mal resolvido e um fracasso político. Deixemos de lado o primeiro aspecto para enfatizar o segundo. A tese da falha política descansa em um pressuposto que é mais ou menos o seguinte: ao trabalhar a sua experiência birmanesa, Orwell teria desejado produzir algo como uma denúncia do imperialismo britânico. É como tal que o livro fracassa. Se o imperialismo e os imperialistas são diabolizados por Flory, somente o são na medida em que acarretam o sofrimento psíquico do jovem que descobriu a falta de sentido de uma vida regada a uísque e cercada de serviços e prostitutas; o ódio ao Império confunde-se inclusive ao ódio a si, ao ponto de produzir efeitos literários duvidosos, como quando Flory se estapeia e insulta, o desejo de purgar-se beirando o pastelão: "Patife, patife covarde [...] Covarde, vagabundo, bêbado, fornecedor, patife cheio de autopiedade!" (Orwell, 2018, p. 78). Ora, como mais de um estudioso observou, politicamente isso não vai longe; o imperialismo ganha a forma, antes de tudo, de um drama psicológico, sem nenhuma consideração mais profunda. Para piorar, como também notado, chama a atenção a quase completa ausência de um ponto de vista nativo na obra. A ação gira em torno do clube inglês, as paisagens, os acontecimentos, as atitudes, são-nos apresentados pelo prisma do colonizador; não existiria análise da psicologia dos birmaneses, praticamente inexistem menções aos movimentos de resistência à colonização que naquele momento já eram vigorosos – esse aspecto ressalta tanto mais quando se compara *Dias na Birmânia* a *Uma passagem para a Índia*, obra de E. M. Forster publicada dez anos antes e centrada na tensão entre ingleses e indianos.

A nosso ver, o problema geral de avaliações desse tipo e a identificação dos pretensos "defeitos" da obra dependem amplamente do pressuposto há pouco mencionado, segundo o qual, reiteremos, *Dias na Birmânia* destinava-se a constituir uma denúncia do imperialismo, um libelo anticolonial. Ora, é isso mesmo que nos parece duvidoso. A pretensão da narrativa não é fornecer o relato do sofrimento psíquico de um jovem anglo-indiano nem constitui um dossiê sobre as perversidades e mazelas do imperialismo; ainda que isso surja aqui e ali, isso não constitui a essência da obra; arriscamos até pensar que, se o fosse, o romance pouco interesse teria, não mais que o da chuva que caía no molhado, hoje que a condenação *in toto* do imperialismo e do colonialismo tornou-se uma opinião consensual. Frisemos bem a nossa posição: a intenção de Orwell foi apresentar, sob a forma literária do romance, a sua descoberta do despotismo colonial; no

limite, elaborar literariamente a compreensão da natureza ou essência do imperialismo, seu funcionamento e seus efeitos. Esse aspecto cognitivo do romance emerge diretamente da capacidade orwelliana de refletir sobre a própria experiência, elevando-se à compreensão da natureza do sistema que a determinou. É um aspecto claramente indicado, ao relatar a sua estada na colônia, e que precisa ser levado a sério: “o trabalho na Birmânia me dera um entendimento da natureza do imperialismo” (Orwell, 2020b, p. 26).<sup>21</sup>

Nem drama psicológico de tintas autobiográficas nem libelo anticolonial, *Dias na Birmânia* funciona como uma espécie de estudo do que seja o imperialismo britânico, a saber, um sistema baseado na mentira. Nesse sentido, o realismo – qualquer que seja – deve ceder espaço ao esforço de dar a compreender, um pouco como em texto geométrico o distanciamento do dado ajuda a melhor entender as suas condições. Com isso, descobrimos que o imperialismo britânico é um sistema da mentira porque esta o constitui; é o seu elemento universal (presente em todos os seus meandros) e capaz de manter em bom funcionamento a máquina imperial, impondo-se sobre colonizadores e colonizados, a colônia e a metrópole, e substituindo inclusive o recurso à força bruta – o exército está lá como caução, mas o ideal é que não seja usado. A dominação torna-se assim tanto mais eficaz quanto mais suave e adocicada,<sup>22</sup> por obra da mentira que agrada, embriaga e entorpece, como um bom drinque. No plano literário, a figuração desse elemento que domina e mantém o domínio, constituindo a essência do imperialismo, é o álcool.

Claro que é o álcool que mantém essa máquina em funcionamento. Não fosse por ele, todos enlouqueceríamos e sairíamos matando uns aos outros em uma semana. [...] O álcool como o cimento do Império. (Orwell, 2018, p. 50)

\*

<sup>21</sup> Ver também: “ele [sc. Flory] foi percebendo a verdade sobre os ingleses e seu Império. O Império Indiano era um regime despótico” (Orwell, 2018, p. 85); “um incidente insignificante, mas que me deu uma ideia melhor da verdadeira natureza do imperialismo – dos verdadeiros motivos pelos quais governos despóticos agem” (Orwell, 2020a, p. 61).

<sup>22</sup> “Os nativos chamam o sistema britânico de *Sakar ki Churi*, a faca de açúcar. Isto é, não há opressão, é tudo suave e doce, mas é uma faca, ainda assim.” Essas palavras de Dadabhai Naoroji (1825-1917), o “grande ancião da Índia”, são citadas por Sandra Guardini Vasconcelos (2005, p. 9). Sobre a suavidade ou leveza da dominação, ver à frente, nota 15.

"Apesar de todo o uísque que tomou no Clube, Flory dormiu pouco naquela noite." (Orwell, 2018, p. 77) Eis o significativo início do capítulo que reconstitui a trajetória de Flory, desde a chegada à Birmânia, aos 19 anos, passando pela esbórnia de bebedeiras e prostitutas, o envelhecimento precoce, o paulatino dano ao espírito acarretado pela insinceridade e solidão, o ódio dirigido aos compatriotas e ao Império. "É um mundo sem ar, estupidificante", no qual "cada homem branco é mais um dente da engrenagem do despotismo".

Ao final de algum tempo, o esforço para manter sua revolta em silêncio acaba por envenená-lo como uma doença secreta. Toda a sua vida se transforma numa vida de mentiras. Ano após ano você frequenta os pequenos Clubes assombrados por Kipling, copo de uísque à direita, o último número do *Financial Times* à sua esquerda. (Orwell, 2018, p. 86)

Essa passagem capital nos remete ao centro de inteligibilidade de *Dias na Birmânia*: a *tríade do imperialismo*, que merece uma consideração detida.

O enredo do livro gira em torno do Clube Europeu e isso não é casual. Na Índia britânica, cada vilarejo tem o seu clube; no conjunto, formam uma das instituições centrais da vida dos anglo-indianos, um dos poucos lugares onde podem realmente sentir-se em casa, ingleses entre ingleses, ler as últimas notícias, debater os grandes temas. "Fortaleza inexpugnável", "cidadela espiritual", para usar palavras de Orwell, o clube é uma instituição política única, pois faz as vezes de esfera pública nas colônias, o único espaço de convivência que não era nem criado nem administrado pelo Serviço Imperial ou pelo exército (cf. Sinha, 2001). Ora, esses clubes, frequentados por anos a fio, assim nos é contado, são assombrados pela figura de Rudyard Kipling, o mais famoso autor inglês da virada do século XIX ao XX, vencedor do Nobel de literatura de 1907; maior expoente da "literatura colonial", "o profeta do imperialismo britânico em sua fase expansionista", o define alhures Orwell (1968b, p. 186). Como nenhum outro, o excepcional criador dos *Livros da selva* e de Mowgli soube forjar com sua obra um ideário para o imperialismo, apresentando-o à guisa de empreendimento civilizatório em que os esforços filantrópicos dos "brancos" são testados nos limites da benfazeja abnegação.

Tomai o fardo do Homem Branco –  
Envia teus melhores filhos  
Vão, condenem seus filhos ao exílio  
Para servirem aos seus cativos;

Para esperar, com arreios  
 Com agitadores e selváticos  
 Seus cativos, servos obstinados  
 Metade demônio, metade criança. (Kipling, 1899)

Lidos por olhos hodiernos, esses versos da primeira estrofe do mais famoso poema de Kipling, já nem soam horripilantes, apenas exalam a mais ridícula desfaçatez. Acontece que o nosso atual desprezo não muda em nada o significado e a força de um peça que, graças ao talento de seu autor (que o lobinho imperialista Mowgli ainda nos entretenha, índice seguro desse talento), ao seu tempo desempenhou um papel crucial na difusão de certa visão do imperialismo, conquistando muitos corações bem-intencionados. Kipling era cultuado nos altares dos clubes ingleses na Índia, ele que se confessava grande tributário dessas instituições,<sup>23</sup> pela mesma razão que fazia as vezes de “deus lar (*household god*)” em cada casa de classe média, especialmente as anglo-indianas (Orwell, 1968a, p. 159), e conhecia um prestígio sem igual entre os militares britânicos nas colônias (Kipling, 2001, p. 1059); cultor assumido das tradições e da ordem social, da hierarquia entre as raças e as classes sociais – meus “vícios imperialistas”, que adoram criticar a cada publicação minha, como jocosamente assumiu (Kipling, 2001, p. 1099); esse campeão do *status quo* foi o “profeta” do expansionismo britânico pela boa razão de ter oferecido à empresa colonial aquilo sem o que, irremediavelmente, ela não passaria de roubo puro e simples; Kipling deu ao imperialismo uma *ideia*<sup>24</sup>. Uma noção, uma compreensão que evite as dúvidas, compense os sacrifícios e guie com firmeza as ações, justificando-as, inclusive as mais brutais, pelos seus fins mais nobres, a saber, elevar à civilização as grandes faixas do planeta em que grassa a selvageria e a gente, “metade demônio, metade criança”, que vive, ou antes sobrevive à margem do progresso. Kipling é o genial elaborador do *imperialismo-ideia*, que de uma forma ou de outra, precisa estar inculcado na cabeça de cada anglo-indiano e

<sup>23</sup>Tratando de sua juventude, pondera ele: o clube “constituía para mim a totalidade do mundo exterior”; “as circunstâncias de minha vida me tornaram fortemente tributário dos clubes com vista a meu bem-estar espiritual” (Kipling, 2001, p. 995, 1055).

<sup>24</sup> Utilizamos aqui o termo *ideia* no sentido em que surge em uma passagem de Conrad (2008, p. 15): “A conquista da terra, que antes de mais nada significa tomá-la dos que têm a pele de outra cor ou o nariz um pouco mais chato que o nosso, nunca é uma coisa bonita quando a examinamos bem de perto. Só o que redime a conquista é a ideia. Uma ideia por trás de tudo; não uma impostura sentimental mas uma ideia; e uma crença altruísta na ideia – uma coisa que possamos pôr no alto, frente à qual possamos nos curvar e oferecer sacrifícios...”

de cada nativo para que o sistema colonial funcione bem. É justíssimo, pois é seu lugar de honra em cada clube inglês no Oriente.

O segundo elemento da tríade do imperialismo é o *lucro*, os negócios simbolizados pelo *Financial Times*, o “mensageiro” da City londrina, fundado em 1888, no auge do Império Britânico. Constatado isso, porém, uma questão é imediata: como conciliar o altruísmo, a ideia, e a pilhagem, o roubo, o lucro, os negócios coloniais, em suma? O problema não é pequeno nem pode ser deixado para lá. A associação entre lucro e filantropia civilizatória é uma exigência maior presente já no documento que se considera a certidão de nascença do imperialismo moderno; ela é fundamental para que em pleno século XIX não se repita o barbarismo criminoso romano:<sup>25</sup> a ata da Conferência de Berlim de 1885, que reúne 14 países (além de europeus, EUA e Império Otomano) para negociar e oficializar uma partilha da África subsaariana. O principal ponto em discussão é o Congo, que acaba cedido à Bélgica em troca da liberdade de navegação pelos rios da região, facilitando assim imensamente os negócios. Poderia, contudo, ser essa a justificativa única para o esforço colonial? De modo algum. Os signatários da referida ata afirmam se terem reunido “em nome de Deus todo-poderoso” no intuito de estabelecer “as condições mais favoráveis ao desenvolvimento do comércio e da civilização em certas regiões da África”, já que deveras “preocupados ao mesmo tempo com os meios de crescimentos do bem-estar moral e material das populações aborígenes” (VV.AA., 1885).

Se o leitor se sentir impelido ao riso, contenha-se. Apesar de Tim Maia (“quando a gente ama / não pensa em dinheiro”), não é impossível nem contraditória uma conciliação amorosa entre negócios, no caso livre-comércio, e esforço filantrópico. Os negócios existem e os ganhos são desejáveis, talvez inevitáveis, pois são eles que financiam o empreendimento; trata-se de uma lógica virtuosa cujos fundamentos são explicados candidamente pelo doutor Veraswami ao seu amigo Flory:

Enquanto os empresários ingleses desenvolvem os recursos do nosso país, os funcionários do governo britânico nos civilizam, nos elevam ao

<sup>25</sup> Ainda Conrad (2008 p. 14-15): os romanos “não eram colonos [...] Eles se apoderavam de tudo o que podiam, sempre que tinham a oportunidade. Era simples roubo, assalto à mão armada, latrocínio numa escala grandiosa, e esses homens o praticavam cegamente – como convém a quem investe contra as trevas.” Em resumo, faltava-lhes a ideia, o ideal que crava a diferença entre a mera pilhagem e o altruísmo civilizatório.

nível deles, por puro espírito público. É uma história magnífica de autossacrifício. (Orwell, 2018, p. 52)

O ideal encontra no material as suas condições de realização, ao passo que os negócios revestem-se da nobreza do altruísmo. É um perfeito ganha-ganha. Cada madeireiro na Alta Birmânia que põe abaixo uma árvore pode estar certo que o faz por excelentes razões; não fosse assim, as florestas restariam intocadas, sem proporcionar à população nativa os auspiciosos ganhos civilizatórios que só o interesse comercial possibilita – estradas, ferrovias, hospitais, cadeias, “a lei e a ordem”, “a inabalável Justiça Britânica, a *Pax Britannica*”, diz ainda o doutor (Orwell, 2018, p. 53). Em suma, o imperialismo-ideia definitivamente redime o que denominaremos *imperialismo-lucro*.

Se aquele leitor a que há pouco pedimos conter o riso retrucar que tudo não passa de estória para boi dormir, uma enfiada de mentiras, não o refutaremos; pelo contrário, tendemos a concordar com o diagnóstico, até porque é o do próprio protagonista de *Dias na Birmânia* que esbraveja várias vezes contra “a mentira de que só estamos aqui para melhorar a vida dos nossos pobres irmãozinhos negros, e não para roubar o que eles possuem”<sup>26</sup> (Orwell, 2018, p. 51). Sem embargo, convém desapressar o andor dos julgamentos fáceis. Convenhamos que a união virtuosa entre o bem-estar humano e o comércio não é mais aberrante que Mowgli, tanto que *mutatis mutandis* integra ainda o nosso correntio: não se vê privatização de bem público, até de um bem comum como a água, que não se alegue vir em “benefício” das populações; no inferno do capital – e o imperialismo é um estágio do capitalismo, ensinou Lênin – nada se faz sem a vénia das boas intenções. Quem esquece a ideia, sentir-se-á pecando por venalidade; quem esquece o lucro, recairá no idealismo bobo. Atenção! Os problemas só surgem quando esquecemos uma das pontas. Pelo contrário, as coisas precisam andar juntas, estar absolutamente combinadas, para que o sistema funcione bem na medida em que se possa *nele acreditar*. Ora, a responsabilidade por não nos deixar incorrer nesse erro toca ao último elemento da tríade: o *uísque*.

<sup>26</sup> Novamente, convém um esclarecimento vocabular: chamar um indiano de “negro” era um insulto descomunal, pois o iguala a um africano subsaariano; tanto que, por boa política, o Serviço Imperial proíbe o uso da expressão. Como explica o Sr. Macgregor, personagem que exprime a posição oficial do Império, “os birmaneses são mongóis, os indianos são arianos ou dravidianos, e todos eles são muitíssimo diferentes dos...” (Orwell, 2018, p. 39). A palavra asquerosa fica suspensa no ar.

Somente o *imperialismo-uísque* (claro que se bebe também cerveja, gim, conhaque; apenas tomamos *pro toto a pars* mais significativa) é capaz de cimentar a união, praticamente identificando – à guisa da “misteriosa identidade entre cinco e quatro” que aduzimos acima – o lucro e a ideia, a pilhagem e a civilização. Mal comparando, como Descartes disse certa vez que a união substancial, teoricamente inconcebível, torna-se razoável desde que não pensemos nela e somente a vivencie, digamos que basta bebermos para que o imperialismo esbanje coerência e altivez.

Conviver, beber: “trata-se de uma “necessidade política”, explica Flory, pois é “claro que é o álcool que mantém essa máquina em funcionamento” (Orwell, 2018, p. 50). E efetivamente, em *Dias na Birmânia*, bebe-se muito e a toda hora, antes do café da manhã, após o almoço, ao fim da jornada comercial, durante o jantar, antes de dormir; bebe-se para suportar o calor e a vida no exílio indiano, bebe-se sobretudo para acreditar. É significativo que o copo de uísque, no quadro que nos dá a tríade do sistema, ocupe o nobre lado direito, simbolizando, muito cristãmente, a misteriosa extensão do poder de Deus-pai, em um caso de quase substituição. “Que civilização a nossa, uma civilização sem Deus, baseada no uísque [...]! Deus tenha piedade de nós, porque todos fazemos parte dela”. (Orwell, 2018, p. 42)

O álcool remete ao problema central da crença na mentira que sustenta o sistema. À guisa de modelo comprehensivo, vale por seus efeitos: a percepção alterada, a mente turbada, o entorpecimento que fomenta a credulidade. Daí a sua máxima importância, a ponto de ser dito o “cimento” do Império. O que seria uma mentira que não fosse acreditada por ninguém? Um artifício espúrio que não funciona, senão à base da coerção. Ora, o álcool docemente ocasiona a crença sincera no que é, literalmente, incrível; pode assim estar na base de uma mentira sistêmica e anônima que, contas feitas, prescinde até de mentirosos. O bêbado não mente quando conta as suas lorotas nem falha nos gestos mais simples, pois ele acredita no que fala, acredita francamente no que vê, e quem acredita numa ilusão acredita verdadeiramente; logo, está longe de ser um mentiroso ou um ilusionista; ainda que a ilusão, a percepção deturpada, a mentira, se se quiser, realmente existam. Em suma, em *Dias na Birmânia*, o imperialismo-uísque nos dá a figuração literária do modo de compreender um sistema da mentira peculiar, pois que aparentemente não carece de mentirosos, podendo ser ampla e sinceramente acreditado. Sem malignidade; quero dizer, por colonizados e por colonizadores.

Um exemplo basta para demonstrar esse aspecto. Em certa passagem, Ellis – um inglês troglodita que despreza e odeia com toda força os nativos – é ou sente-se provocado por alguns estudantes birmaneses; ato contínuo, agride-os, e com um golpe de bengala cega um dos meninos; em revide, ele é atacado em bloco pelos jovens, até ser salvo por seus empregados. Não é claro no texto até que ponto a hostilidade partiu dos estudantes ou Ellis é que a assim imaginou, afinal era o que esperava, o que desejava para externar a sua raiva. O fato é que, em seguida, na delegacia, a versão do inglês (ter sido atacado gratuitamente) será sustentada pelos criados que isentam o patrão e culpam inteiramente os estudantes. Nisso vem o cirúrgico comentário do narrador: “é provável que Ellis, justiça seja feita, acreditasse que essa era a versão verdadeira dos fatos” (Orwell, 2018, p. 298). Eis o ponto: se *Dias na Birmânia* é mais que um mero dossiê de maldades imperialistas, é porque Orwell conseguiu compreender e figurar literariamente que ali interessavam bem menos os fatos nus que as coisas conforme percebidas e acreditadas por pessoas como Ellis; rigorosamente, ele não está mentindo, pois acredita de verdade na mentira e isso basta para justificar os seus atos.<sup>27</sup>

\*

Uma mentira desacreditada de nada vale; por isso, os meios de acreditação do falso são fundamentais para a consolidação de um sistema da mentira. No caso de *Dias na Birmânia*, a investigação desse aspecto passa, em primeiro lugar, pela análise das relações entre os principais personagens do romance e a substância ética onipresente. Daí surge variegado quadro das maneiras como, sob o imperialismo, vive-se, sofre-se e faz-se sofrer, colonizadores e colonizados. Sem pretender à exaustividade, esbocemos apenas esse quadro, o suficiente para demonstrar o seu interesse.

Dissemos que o clube europeu é o centro da narrativa; ora, acrescentese: também é, *of course*, o centro de recepção e consumo de bebidas, e onde os sócios encontram o cobiçado gelo (o que pode representar melhor o brio,

<sup>27</sup> Esse aspecto de crença “sincera” na mentira é também identificado por Orwell ao tratar das falsificações que, na União Soviética stalinista, foram armadas contra Trotski. Quando levamos em conta a sofisticação dessas falsificações, argumenta, “não dá para achar que os responsáveis estavam apenas mentindo. O mais provável é estarem convictos de que a versão deles efetivamente ocorreu aos olhos de Deus, justificando o rearranjo dos documentos nesse sentido.” (Orwell, 2020c, p. 127.)

o engenho, a exclusividade do cidadão inglês, senão o esforço sobre-humano de manter-se “gelado” no calor birmanês!). Mais que espiritual, ou por isso mesmo, o clube é uma cidadela etílica cujo estado de constante embriaguez ecoa o ideário imperial, a ideia, ao mesmo tempo que todos se empenham em quanto podem lucrar. Os britânicos destarte vivem tranquilamente, tão entorpecidos quanto Ellis. A não ser quando o álcool deixa de gerar seu efeito lenitivo. É a desgraça de Flory.

Após a compreensão da “natureza do inferno reservado aos anglo-indianos” (Orwell, 2018, p. 89), isto é, uma vida afundada na mentira, o que resta a Flory é beber. Em grande quantidade e o tempo todo. Quando o criado lhe traz certo dia o café da manhã, ele é direto: “Não quero comer nada. Leve de volta essa porcaria e me traga um uísque.” (Orwell, 2018, p. 65) É uma maneira de se sentir melhor e suportar os dias. Os problemas se aguçam quando a bebida começa a mostrar limites. Retomemos o início do capítulo 5 acima referido: apesar de todo o uísque, Flory não consegue dormir. Da mesma forma, após uma queda do cavalo, recolhe-se a casa e pede uma garrafa de uísque, a qual todavia não lhe cai bem (Orwell, 2018, p. 270). Antes de comparecer ao clube para defender o amigo médico, “ele tomava gim o tempo todo, mas nem mesmo a bebida agora o distraía” (Orwell, 2018, p. 276). Flory descreve do sistema, não consegue (embora o quisesse muito) crer na ideia, e assim a vida se torna insuportável; a descrença, a covardia, a frustração dos planos de casamento; sem o alívio do álcool, o suicídio faz-se inevitável.<sup>28</sup>

Do lado dos nativos, o álcool desempenha o mesmo papel; com consequências bem mais interessantes, porém. Para começar, façamos uma correção na ideia acima expressa de um sistema da mentira sem mentirosos. Na verdade, há um grande mentiroso no romance, justamente o único abstêmio e aquele que acaba se dando bem no desfecho da história. U Po Kyin é um juiz corrupto que não bebe e não acredita nas baleias europeias, mas lucra muito, muitíssimo, servindo fielmente o Império Britânico, que cedo na vida ele decidira parasitar. Em vez de entorpecida, sua mente não para de funcionar; ao contrário dos ingleses, que parecem jamais pensar e disso se

<sup>28</sup> Seria deveras interessante um cotejo entre a relação com o álcool de Flory e a de Winston Smith em 1984. Este, a certo momento, deixa de beber gim porque “o processo de viver deixara de ser intolerável”; ao final, após a conversão forçada a que é submetido, volta a beber: “Era a sua vida, sua morte e sua ressurreição. Era o gim que todas as noites o fazia mergulhar no estupor, e era o gim que todas as manhãs o reanimava.” (Orwell, 2021a, p. 200, 347)

orgulham, ele pensa o tempo todo, e seus êxitos provêm precisamente da capacidade de manipular os colonizadores pois, sabendo como funciona a “mentalidade europeia” (Orwell, 2018, p. 167), arquiteta mentiras absolutamente críveis e eficazes.

A contraparte de U Po Kyin é o Dr. Veraswami. Trata-se de um personagem às vezes cômico, quase caricato, como se deduz das palavras que dele já citamos: ele mantém uma “admiração apaixonada pelos ingleses”, no seu entender um povo de perfeitos cavalheiros que altruisticamente estão no Oriente à maneira de “tocheiros iluminando o caminho do progresso” (Orwell, 2018, p. 54).

O dr. Veraswami tinha inabalada pelas milhares de vezes que fora humilhado por eles. Defendia, com um empenho acentuado, que ele, na qualidade de indiano, pertencia a uma raça inferior e degenerada. Sua fé na Justiça britânica era tamanha que mesmo quando, na cadeia, ele surpreendia um açoitamento ou um enforcamento, e voltava para casa com o rosto negro desbotado num tom de cinza e se receitava uma dose de uísque, seu fervor não se abalava. (Orwell, 2018, p. 51-52)

Como aduzimos, muitos criticaram e criticam Orwell por ter ignorado em seu romance os esforços de resistência ao Império Britânico que na década de 30 já eram fortes. Com efeito, o que encontramos? Não mais que a menção de um jornaleco, intitulado *O patriota birmanês*, mal impresso e dado a falcatrucas; nativos que, quando ocupam algum papel, são ou um escroque como U Po Kyin ou um tipo de pateta como o Dr. Veraswami. Não obstante, reiteremos nossa posição: isso seria indesculpável se Orwell quisesse compor um livro-denúncia do imperialismo; não o é, porém, na medida em que sua intenção é compreender o imperialismo. Ora, é exatamente dessa perspectiva que a figura do doutor ardente anglófilo e filo-imperialista, uma caricatura se se quiser – mas entendido que uma caricatura exagera aspectos reais só para que possamos melhor identificá-los –, é absolutamente fundamental. Falamos de um dos mais complexos personagens de Orwell, ao menos do ponto de vista das obscuras relações entre dominação, dominantes e dominados.

Como antes, é o consumo alcoólico que nos deve guiar. Dediquemos pois atenção às palavras há pouco citadas do médico. Para ele, e um pouco como devia pensar Kipling, simultaneamente à busca de lucros, os empresários ingleses trazem funcionários que civilizam a sua gente – “uma história magnífica de autossacrifício”, e que podemos assim equacionar, em nossos termos: o imperialismo-lucro é instrumento do imperialismo-ideia e

por ele se justifica. Ora, o que faz o doutor a cada vez que os fatos ofendem e contraditam essa certeza? Ele volta para casa e – sublinhemos os termos – recepta-se “uma dose de uísque”, reacendendo o fervor em suas crenças – ou seja, o imperialismo-uísque refaz o cimento fendido entre os polos inconciliáveis. O doutor não é, ao contrário dos europeus, um bêbado; não é um corrupto abstêmio como U Po Kyin; ele trabalha muito, atende bem os seus pacientes; não rouba nada do hospital e cumpre as obrigações previstas; bebe medicinalmente para recobrar o “equilíbrio mental”<sup>29</sup> momentaneamente abalado, revigora *ad hoc* o torpor a fim de salvar os fenômenos da mentira do sistema, tal como um cientista faz com uma teoria que apresenta falhas pontuais. A saúde ou equilíbrio da mente só vem à custa de uma renovada dose de mentira; e no caso, muito precisamente, a farsa do *pukka sahib*.

Todo inglês é, por nascença, um excelente ou genuíno senhor (é a tradução de *pukka sahib*): virtuoso, honesto, um *gentleman* no sentido mais alto da palavra. No Raj Britânico, nenhum outro mito se impôs tão fortemente, a ponto de inscrever o domínio inglês na ordem das coisas e justificá-lo pela superioridade da cultura e do caráter. Em um estudo sobre o “mito” do *pukka sahib*, Praseeda Gopinath (2009, p. 201) faz uma observação aguda e para nós esclarecedora: “é tão poderoso que ambos, dominantes e dominados, acreditam em sua existência, mesmo quando a realidade o contradiz”. Ora, em uma circunstância de contradição, o que faz o doutor é beber, reentorpecer-se, chegando a desculpar, para um Flory atônito, até um brutamontes ignorante como Ellis, que confessa o genuíno desejo de espancar e matar todos os “negros”... pelo simples fato de ser inglês.

E lembre-se de como o cavalheiro inglês é um tipo nobre! [...] E mesmo os poucos deles que têm modos menos felizes – alguns ingleses são arrogantes, admito – têm as qualidades grandes e valiosas que faltam a nós, os orientais. Por baixo da sua aparência rude, eles têm um coração de ouro. (Orwell, 2018, p. 50)

*O interesse da figura do Dr. Veraswami é nos sugerir os meandros do funcionamento de uma máquina despótica que se assenta menos na coerção bruta e pura do que na mistificação, na cultura, nas ideias quando estas se*

<sup>29</sup> A expressão nós a tomamos diretamente de 1984, onde o problema de recobrar e manter o equilíbrio mental é crucial e só se resolve pela subserviência amorosa ao Grande Irmão.

tornam força material de dominação.<sup>30</sup> Desse ponto de vista, o caso do médico é paradigmático: ele serve não porque seja enganado (ao contrário, tanto percebe a realidade que precisa beber para reequilibrar as crenças), nem porque seja ignorante (é um médico e, além disso, um leitor voraz); estamos diante de algo como uma subserviência ativa, uma colaboração esclarecida. Para compreendermos a importância desse personagem e de tudo que nele está em jogo, façamos uma pequena digressão antes de concluir.

\*

*Na segunda metade do século passado, as lutas de independência se espalhavam pelos continentes africano e asiático e, por efeito, o interesse teórico no imperialismo recrudesceu. Uma das perguntas fundamentais era: afinal, como explicar que o imperialismo europeu obtivera tanto êxito, por tanto tempo, sobre povos distantes e numericamente muito superiores? Se quisermos particularizar essa questão geral dirigindo-a ao caso que aqui nos concerne, não é fácil entender que bem menos de cem mil britânicos (entre militares, funcionários públicos e comerciantes) tenham conseguido submeter por um longo tempo e de maneira razoavelmente pacífica todo o subcontinente indiano, que incluía o que hoje é Índia, Paquistão, Mianmar e Bangladesch, e à época contava com centenas de milhares de nativos (os números constam de Said, 1995, p. 38, 42).*

Grosso modo, esse é o problema geral que conduz Ronald Robinson a propor uma renovação da ideia de imperialismo. Para começar, ele faz uma distinção entre “velhas teorias do imperialismo”, que se assentariam sobre o tema da “grande ilusão” (os nativos deixavam-se dominar porque eram iludidos) ou da força bruta (deixavam-se dominar porque eram oprimidos), e as “novas teorias”. Estas, argumenta, têm por característica fundamental reconhecer a importância da mediação de grupos nativos com os colonizadores; sem isso, o domínio estrangeiro seria difícil, praticamente inconcebível. Trata-se, pois, de passar de uma concepção bipolar do imperialismo, em que primaria a necessidade de identificar e opor dominados e dominadores, vítimas e algozes, e somente tais grupos, a uma concepção mais complexa, segundo a qual se

<sup>30</sup> Somos tentados a dizer: uma dominação que age mediante o que o artista filipino Kidlat Tahimik chamou de *spams*, em sua formidável instalação na última Bienal de Arte de São Paulo intitulada: *Killing us softly... with their SPAMS... (Songs, Prayers, Alphabets, Movies, Superheroes...)*.

deve reconhecer uma tripla interação entre as esferas da economia, da expansão político-territorial e, sobretudo, a da colaboração ativa. Na análise deste último elemento, usualmente descartado nas velhas teorias, estaria a chave de uma nova concepção de imperialismo.

Na explanação de Robinson, são as elites que ocupam, privilegiadamente, o campo da colaboração. Não é que todo grupo de elite no interior das sociedades colonizadas esteja destinado a colaborar, mas é fato que, geralmente, os que colaboram pertencem à elite, ou por proveniência – caso em que podemos reconhecer grupos mais ou menos homogêneos – ou pela simples razão de que são colaboradores – mesmo que indivíduos inicialmente dispersos pelo corpo social – obtêm ganhos e privilégios que os agrupam em uma nova elite. Seja como for, segundo tal análise, o motor da colaboração é mormente econômico – como ventila o senso comum de que a união faz a força, o esperto sabe que a colaboração gera o lucro (o parasita U Po Kyin é um perfeito exemplo).

Mas seria isso tudo? Talvez não. Quando Edward Said, no curso de seu estudo sobre imperialismo e cultura, evoca o texto de Robinson e assente no atacado com as conclusões dele, propõe uma capital correção no detalhe: às razões econômicas da colaboração, deve-se acrescentar uma motivação cultural.

Embora não diga, Robinson poderia acrescentar que muitas das classes e dos indivíduos que colaboraram com o imperialismo começaram tentando imitar o estilo europeu moderno, procurando se modernizar segundo o que era tido como progresso europeu. (Said, 1995, p. 325)

Visto isso, reatemos com o nosso fio. Não estaria nessa sugestão de Said uma possibilidade de compreender a figura do Dr. Veraswami e suas cômicas, quase incompreensíveis, atitudes? Talvez o personagem do doutor soe caricato ou ridículo apenas do ponto de vista do que Robinson chamou de “velhas teorias do imperialismo”, cujas lentes laminadas pela bipolaridade necessitam pôr de um lado os maldosos ingleses e de outro os nativos, ou coitados ou revoltados, quando muito parasitas venais e assumidos, mas nunca um médico, um leitor cultivado, a colaborar e servir esclarecidamente, isto é, pelo ardente desejo de imitar um estilo, participar de um progresso, elevar-se a uma cultura tomada à guisa de produção exclusiva de um povo superior; uma cultura que, por isso mesmo, a seus olhos, não pode ser objeto de apropriação (como é normal nas relações entre as culturas humanas), mas que deverá ser servida por meio da subserviência aos seus detentores.

Eis toda a complexidade do caso do Dr. Veraswami. Ele emblema no mais alto grau a mentira como elemento de dominação, a tornar possível que

tantos se deixem dominar por um número muito menor, quase diríamos – saudando de passagem La Boétie –, por um único, pelo nome de Um: o *pukka sahib*. Sem dúvida, todos que vivem no “reino do *pukka sahib*”, estão submetidos à mentira por razões variadas; o caso do doutor é só o mais vistoso porque nele a servidão chega ao limite do imaginável e do imaginário, ou daquilo que chamamos de *ideia*.

\*

Fiquemos por aqui. Acreditamos que o exposto, mesmo sob o peso da forma esquemática, basta para justificar o interesse de uma leitura política de *Dias na Birmânia*, conectando o romance à prolongada meditação sobre o poder empreendida por George Orwell ao longo de sua obra, bem como aos objetivos gerais de seus escritos que mencionamos ao início, a saber, combater uma injustiça, denunciar a mentira e restabelecer a verdade. São muitos os elementos que ainda poderiam vir à baila, mas desejamos concluir por onde começamos, estendendo o liame entre o imperialismo tal como compreendido e apresentado em 1934 e o totalitarismo que, a partir do final dos anos 1930, envida todos os esforços literários e intelectuais de Orwell.

A certa altura do romance, sempre obcecado em barbarizar os nativos insolentes, exclama com admiração Ellis: “Os bons e velhos alemães! Esses, sim, sabiam como tratar os negros. Represálias! Chicotes de couro de rinoceronte!” (Orwell, 2018, p. 295). Mesmo sem pretender travestir Orwell de Nostradamus, a associação é demasiado significativa para simplesmente a desprezarmos; talvez estejamos perante um exemplo inequívoco daquela misteriosa intuição que os grandes artistas por vezes alcançam, figurando uma complexidade enorme e demonstrando assim a admirável capacidade cognitiva da sua arte. Em boa medida, a natureza do imperialismo, como apresentada em *Dias na Birmânia*, antecipa o totalitarismo; embora não sejam a mesma coisa, na essência de ambos está algo de comum, tal que algumas das maiores aberrações da história humana acabem encontrando matrizes profundas na normalidade da vida europeia de pelo menos entre a Conferência de Berlim e meados do século XX. É algo que Orwell chegou a perceber e pôr no papel enquanto preparava uma resenha de *Mein Kampf*: “Hitler é apenas o fantasma de nosso passado se erguendo contra nós”; e tal

fantasmagoria é associada ao colonialismo.<sup>31</sup> Mais especificamente, queremos crer que Orwell pressentiu essa conexão secreta ao reconhecer que a destruição da verdade, por vias e em intensidades diversas, tanto no imperialismo quanto no totalitarismo, são igualmente capazes de inculcar nas mentes humanas uma servidão pela qual vale a pena lutar. É uma descoberta assombrosa, sem dúvida alguma.

## Bibliografia

- Baneth-Nouailhetas, E.L. (1999) *Le roman anglo-indien, de Kipling à Paul Scott*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- Conrad, J. (2008). *Coração das trevas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gopinath, P. (2009) An orphaned manliness: the *pukka sahib* and the end of Empire in *A passage to India* and *Burmese Days*. *Studies in the Novel*, 41/2, 201-223.
- Kerr, D. (2022) *George Orwell and Empire*. Oxford: Oxford U.P.
- Kipling, R. (1899) *O fardo do homem branco*. Disponível em: [https://www.fafich.ufmg.br/hist\\_discip\\_grad/KIPLING%20O%20Fardo%20do%20Homem%20Branco.pdf](https://www.fafich.ufmg.br/hist_discip_grad/KIPLING%20O%20Fardo%20do%20Homem%20Branco.pdf) Acesso em: 07 fev. 2024.
- Kipling, R. (2001). Quelques mots sur moi. In Kipling, R. *Œuvres*, IV. Paris: Gallimard.
- Orwell, G. (1968a [1936]) [On Kipling's death]. In Orwell, G. *An age like this, 1920-1940*. Nova York: Harcourt.
- Orwell, G. (1968b [1942]) Rudyard Kipling. In Orwell, G. *My country right or left, 1940-1943*. Nova York: Harcourt.
- Orwell, G. (2018 [1934]) *Dias na Birmânia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Orwell, G. (2020a [1936]) O abate de um elefante. In Orwell, G. *Dentro da Baleia*. São Paulo: Companhia das Letras, 60-69.
- Orwell, G. (2020b [1946]) Por que escrevo. In Orwell, G. *Dentro da Baleia*. São Paulo: Companhia das Letras, 21-31.
- Orwell, G. (2020c) *Sobre a verdade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Orwell, G. (2021a [1949]) *1984*. São Paulo: Companhia das Letras.

<sup>31</sup> "Hitler is only the ghost of our own past rising against us"; Orwell, Notes on the Way, 30 March and 6 April 1940, apud Kerr, 2022, p. 77.

- Orwell, G. (2021b) *Lutando na Espanha*. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul.
- Robinson, R. (1972) Non-European foundations of European imperialism. In Owen, R. e Sutcliffe, B. (org.). *Studies in the theory of imperialism*. Londres: Longman, 117-142.
- Said, E. (1995) *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sinha, M. (2001) Britishness clubbability, and the colonial public sphere. *Journal of British Studies*, 40/4, 489-521.
- Vasconcelos, S.G.T. (2005) Um império sobre a areia. In Forster, E.M. *Uma passagem para a Índia*. São Paulo: Globo.
- VV.AA. (1885) Ata geral redigida em Berlim... Disponível em:  
[https://mamapress.files.wordpress.com/2013/12/conf\\_berlim.pdf](https://mamapress.files.wordpress.com/2013/12/conf_berlim.pdf) Acesso em: 07 fev. 2024.



# Pensar com Elias o destino alemão. Falta do Reich e neurose coletiva

François Bafoil<sup>1</sup>

**Resumo:** ao colocar no centro de suas reflexões as noções de falta, mas também o sentimento de fraqueza e de inferioridade, de desejo e de fracasso para compreender o que ele identifica sob o termo de “neurose alemã”, Norbert Elias está muito próximo de Freud. Sua originalidade é a de ancorar estas diferentes dimensões psíquicas na história da Alemanha. O interesse do texto Aos alemães se deve também à implementação das dinâmicas conjugadas de civilização e descivilização, apreendidas sob o prisma da unidade alemã que se, em 1891, completou um movimento histórico milenar, nem por isto deixou de ratificar a profunda distância entre as elites e as classes sociais, a tradição de obediência à autoridade e a submissão à disciplina da parte das massas afastadas da participação.

**Palavras-chave:** Formalização e informalização; Reich; Aristocracia; Falt; Neurose alemã; Ligação e desvinculação; “Tradições normativas e mentais”; Freud.

THINK ABOUT GERMAN DESTINY WITH ELIAS. LACK OF THE REICH AND COLLECTIVE NEUROSIS

**Abstract:** By placing at the center of his reflections the notions of lack, but also the feeling of weakness and inferiority, of desire and failure to understand what he identifies under the term “German neurosis”, Norbert Elias is very close to Freud. His originality lies in anchoring these different psychic dimensions in the history of Germany. The interest of the text *The Germans* is also due to the implementation of the combined dynamics of civilization and decivilization, understood from the perspective of German unity which, in 1891, completed an ancient historical movement, but nevertheless ratified the profound distance between the elites and social classes, the tradition of obedience to authority and submission to discipline on the part of the masses excluded from participation.

---

<sup>1</sup> Diretor de pesquisas emérito no CNRS/CERI-Sciences politiques, onde codirige o seminário “Psicanálise e Ciências Sociais”. Email: [francois.bafoil@sciencespo.fr](mailto:francois.bafoil@sciencespo.fr).

**Key-words:** Formalization and informalization; Reich; Aristocracy; Lack; German neurosis; Binding and unbinding; “Normative and mental traditions”; Freud.

No texto *O colapso da civilização* (Elias, 2021 [1961-1962], pp. 397-527)<sup>2</sup>, escrito na ocasião do processo Eichmann, Elias comprehende a Alemanha nos termos de uma visão de mundo (*Weltanschauung*) que foi construída no decorrer do tempo sobre a base do reconhecimento de uma origem faltante e que a formação de um conjunto sistemático de crenças coletivas de instituições coercitivas procurara preencher. Esta experiência fundadora negativa, ligada à perda original do Reich, deve ser remetida à disseminação geográfica dos povos alemães sobre vastos territórios, sua ausência de unidade e sua busca compulsiva de um chefe capaz de unificá-los. Faltas que pretendiam compensar por meio de fantasmas de grandeza e grandiosas representações de si nas formações do espírito, que Elias denomina “tradições mentais e normativas”<sup>3</sup>. Procurando substituir a realidade original deficiente e traumatizante, elas alimentaram o núcleo da patologia alemã que resultou nas coerções exercidas sobre os indivíduos por meio de instituições autoritárias e militares. Estas representações ideais forneceram imagens coletivas de identificação, mas sem articulá-las a uma origem regulatória positiva. Foram estabelecidas, além disto, sobre a única base de forçar os indivíduos à submissão absoluta à autoridade, à disciplina de ferro e ao respeito indefectível da ordem dada. O resultado disto foi ao mesmo tempo a dimensão formal da adesão a estes ideais, a fusão dos indivíduos num “nós” coletivo massificado e o risco, sempre ameaçador, de cair em conflitos insolúveis, prelúdios da queda na barbárie. Este pode ser o esboço, em grandes traços, do eu coletivo alemão que denominamos

<sup>22</sup> Capítulo “L’effondrement de la civilisation”, publicado em *Les allemands*, escrito por Elias entre 1961-1962; citado aqui na edição de 2021.

<sup>3</sup> “As tradições normativas e mentais” dos alemães foram impostas tanto pela longa história da disseminação quanto pela ausência de chefe e da autoridade central”. Elias, 2021 [1961-1962], p. 421.

igualmente como *habitus*<sup>4</sup>, mas talvez mais precisamente, retomando o termo de Elias, como “a neurose alemã”<sup>5</sup>.

Situando no coração de sua reflexão as noções de falta mas também de repetição de um estado incerto, de sentimento de fraqueza e de inferioridade, assim como as de conflito, de desejo e de fracasso para compreender o que ele identifica sob o termo de neurose, Elias está muito próximo de Freud. Sua originalidade é ancorá-las na história e analisá-las como objetos sem cessar reformulados à luz das experiências coletivas que os indivíduos reproduzem à sua própria escala. Mas talvez Elias esteja mais próximo de Freud quando, à sua análise dos efeitos de concordância ou desvio entre a estrutura social e seu alicerce psicológico individual, ele associa a dinâmica conjunta de civilização e de descivilização. Esta dinâmica opera sob os auspícios do crescimento das ligações sociais pelo fortalecimento dos códigos sociais – o que ele denomina “formalização” -, e os de desvinculação que os desfazem, a informalização.<sup>6</sup> Aliás, Elias fala de processos de extensão e de decomposição que “andam juntos” (Elias, 2021 [1961-1962], p. 408). Com efeito, longe de se suceder separadamente um ao outro, os dois processos de formalização e de informalização se interpenetram.<sup>7</sup> É o que explica a fragilidade das civilizações, sempre ameaçadas de caírem no oposto, o negativo, que é a barbárie. Este conflito dos dois processos da cultura na base do desenvolvimento histórico de ligação e desligamento das relações sociais não deixa de lembrar aquele que é analisado por Freud quando ele opõe Eros e Tânatos, para compreender a complexidade das vias da civilização (Freud, 1939). A psicanálise é mais trágica ao concluir a respeito da impossibilidade de determinar a solução deste conflito, enquanto o sociólogo exibe sua crença em sua positividade histórica.

<sup>4</sup> Na introdução ao texto *Les allemands*, Elias escreve: “O problema central consiste em saber como o destino de um povo se sedimenta no curso dos séculos no *habitus* dos indivíduos que o constituem. Uma tarefa incumbe aqui aos sociólogos que mesmo à distância lembra que Freud tinha feito sua. Ele buscava descobrir o laço entre o destino, e particularmente o destino pulsional de um indivíduo e seu *habitus* pessoal”, Elias, 2021 [1961-1962], p. 33.

<sup>5</sup> “Mas existem também os laços análogos entre o destino assim como as experiências de um período que é cada vez o seu. Neste extrato da construção da pessoa – chamemos provisoriamente o extrato do “nós” – encontramos com frequência em ação complexos, sintomas de perturbação que cedem apenas em força e em opressão aos das neuroses individuais”, Elias, 2021 [1961-1962], p. 33.

<sup>6</sup> Ver Norbert Elias, “Civilisation et informalisation”, in *Les Allemands*. 2021. pp. 35-161.

<sup>7</sup> “Le processus d’expansion et les processus de décomposition marchent de conserve, e (que) les seconds peuvent l’emporter sur les premiers”, Elias, 2021 [1961-1962], p. 408.

Dois eixos cruciais da abordagem psicanalítica são, pois, recompostos na pluma de Elias e justificam a comparação com vários enunciados freudianos. O primeiro é o eixo filogenético que remete à espécie, e o outro, ontogenético, que remete ao plano do indivíduo. Elias os relocaliza na oposição entre sociogênese e psicogênese, o que quase não é diferente, não fosse o fato de que o *socius* na história é substituído pela espécie, muito ligada ao campo biológico para certos comentadores da obra eliasiana. Qualquer que possa ser esta controvérsia, o entrecruzamento de duas dimensões se dá no vazio da origem que Freud figurou na morte do pai, e Elias no desejo do chefe, que se considera como capaz de apaziguar a dor que resulta da falta original.<sup>8</sup> O segundo eixo é o da civilização entendida como crescimento dos laços sociais e, para retomar o termo eliasiano, o da descivilização, apreendida como processo de desligamento. Freud o interpreta em termos de ambivalência do amor e do ódio.

## I- O núcleo psíquico da história. Falta original e “tradições normativas e mentais”.

### *Geografia e história da perda.*

Segundo Elias, o psiquismo alemão é afetado por uma falta explicada por uma constatação de ordem histórica: a perda do Reich, o primeiro império. Ela dá sequência à disseminação geográfica dos povos alemães no seio de imensos territórios, que explica tanto sua ausência de unidade quanto o desejo de um chefe capaz de assegurar esta última. A história na Alemanha é assim feita da longa duração da perda da unidade territorial que renova sem cessar a desintegração das cortes principescas, isoladas umas das outras para chegar a uma falta notória de unidade da nação. E quando o Reich, enfim, aparece em 1871, não será como sujeito de sua própria história, expressão da vontade geral, mas como um conjunto de corpos separados uns dos outros

<sup>8</sup> Em um dos seus últimos textos muito críticos em relação a Freud, Elias rejeita o mito da horda porque na sua opinião “tudo leva a crer que se trata aqui de processos *sem começo*”. Segundo Elias, os homens sempre viveram em grupo. Não há data identificável mais do que pai originário identificável. Em Elias, 1990, “O conceito freudiano da sociedade e para além”, e em *Au-délà de Freud, Sociologie, psychologie, psychanalyse*. (traduzido do inglês e do alemão por Nicolas Guilhot, Marc Joly e Valentine Meunier, texto estabelecido e apresentado por Marc Joy, prefácio de Bernard Lahire, 2000, edições La découverte, pp. 132-185. Aqui, p 145.

de maneira estanque e todos submissos a uma ordem autoritária, captada pelos aristocratas. A noção de sujeito não tem nada a ver com a de participação ativa, tal como os países vizinhos da Alemanha souberam implementar.

Esta falta, segundo o sociólogo, está na origem do traumatismo propriamente alemão, que contribuiu historicamente para a formação das “tradições normativas e mentais” marcadas pelo selo da perda e do fracasso. Este equivalente do *habitus* ancorou, no mais profundo psiquismo dos alemães, a convicção de que “seu povo era assim feito de tal modo que permaneceria desprotegido, a não ser que surgisse um chefe poderoso, um kaiser ou um Führer, capaz de salvá-los de si mesmos não menos do que livrá-los de seus inimigos”. (Elias, 2021 [1961-1962], p. 421) Este desejo de chefe percorreu todas as ordens e dinamizou a formação de representações substitutivas consideradas apaziguadoras, sob a forma de sonhos despertos de mitos, relatos dos contadores e poetas, ou ainda de alucinações reguladoras; por exemplo, “o Reich de mil anos”. Estas representações acompanharam a implementação da disciplina da sociedade e sua crispação, sobre instituições autoritárias postas a serviço de políticas inadaptadas, raramente coroadas de sucesso.<sup>9</sup> Como se fosse movido por uma energia entrópica, o processo histórico não cessou de repetir a queda original: “Considerada com todos os seus altos e baixos, a história multissecular da Alemanha, posto à parte seu caráter habitualmente caótico, nunca foi a de um poder declinante” (idem, p.454).

Em razão do velamento da realidade dolorosamente vivida por fantasmas de grandeza de toda ordem, uma reserva considerável de frustrações acumulou-se e só esperava uma oportunidade para se transformar em violência irreprimível. “A propensão dos alemães em fantasiar um ideal comum fora de sua realidade cotidiana era tanto mais forte – de fato ela não cessava de se regenerar – quanto este ideal era de uma grandeza nacional que pensavam ter perdido (ibidem, p. 433). A guerra será a saída para esta acumulação de recalques e, alardeando por várias vezes a história alemã, principalmente do século XIX, ela culminou no nazismo no século seguinte.

Destas abordagens resulta uma longa duração trágica marcada pelo selo da falta, pois cada acontecimento é um acontecimento de destruição.

<sup>9</sup> “Na Alemanha, uma longa tradição de governos autocráticos foi de par com a ausência relativa de sucesso”. Elias, 2021 [1961-1962], p. 454.

Neste sentido, 1918 é apenas o último avatar de uma série ininterrupta de fracassos. Sua tradução psíquica foi lida, de um lado, com um sentimento de perda exacerbado e, de outro, com o desejo de se entregar com pés e mãos atados a um homem que viria enfim restabelecer a grandeza passada e perdida, fazendo do futuro um estado irreal, contudo intimamente experimentado como já tendo fracassado, mas, todavia, sem cessar desejado e buscado. Uma das manifestações da neurose alemã se deixa apreender neste masoquismo constantemente mantido. Como se fosse sob o efeito de uma compulsão de repetição incansável, a história iria inevitavelmente chegar a seu termo, que não é outro senão o retorno da perda original. A outra consequência consiste no primado de uma classe, a elite aristocrática, que difunde seus valores, seu *ethos* e seu modo de ser nas outras partes da sociedade, no seio da qual a burguesia se mostra incapaz de encarnar a menor oposição. Bloqueada em sua impulsão reformadora e democrática, ela fica reduzida a imitar a aristocracia para melhor se distinguir da classe trabalhadora, aproveitar os frutos da unificação alemã, deixando passar diante dela a autocracia.

Neste jogo social no qual a arrogância dos aristocratas se fortalece com o mimetismo da burguesia, um “espírito” nacional, *der Geist*, vem a dominar o espaço público: impregnado de valores da elite aristocrática que se pensa como depositária da civilização, e moldado pela sua autossuficiência, este espírito é feito de submissão à ordem estabelecida, do desejo de força e do dom ao grande homem. Quanto à burguesia, ela se mostra incapaz de fazer valer suas reivindicações. É por isto que ela deixou para os artistas, músicos e filósofos o cuidado de encarnar a única alteridade cultural possível, mas sem nenhum poder. Quanto aos operários e camponeses, que representaram a grande maioria da população, eles fazem parte de uma massa indistinta, a massa dos “eles”, irremediavelmente excluídos de qualquer participação na vida política.<sup>10</sup> Neste teatro de sombras, as frustrações e os rancores se acumulam. Eles vão se transformar em violência, desencadeadas sob o duplo efeito, de um lado, da insatisfação das expectativas expressas pela sociedade em relação aos indivíduos, uma vez que as instituições às quais estão submissos se mostram incapazes de satisfazê-las, e, de outro lado, da falta de confiança ressentida a respeito

<sup>10</sup> Elias aprofunda este tema num texto tardio de 1987: “As transformações do equilíbrio” “Nós”, “Eu” in Norbert Elias, 1991, *La société des individus*, pp. 295-301 (Apresentação de Roger Chartier), Fayard Agora, aqui páginas 268 e seguintes.

daqueles a quem se deram. As coerções pacientemente elaboradas se revelam inoperantes e os processos de adesão, vazios de conteúdo, invertendo assim as dinâmicas de construção da ordem social e revelando seu inverso, a informalização.

## Formalização, informalização e dominação de massa

A dinâmica de formalização remete à capacidade do indivíduo para se conformar às expectativas do grupo e a afirmar sua personalidade pela formação das regras sociais, expressão das expectativas coletivas. É por este meio que ele obtém satisfação<sup>11</sup> e que a instituição retira o senso de sua legitimidade. Ora, se esta dinâmica de informalização traduz um crescimento dos laços sociais pela via do fortalecimento das regras e da internalização subjetiva da coerção, seu oposto é a dinâmica de informalização que, por sua vez, remete aos processos de dissolução dos constrangimentos e de identificação que caracterizaram a sociedade num dado momento. A informalização revela o fermento da dissolução da ordem quando os códigos sociais se mostram incapazes de unificar os indivíduos.<sup>12</sup> Apreendidos no prisma do indivíduo, esta dissolução opera em favor de uma coerção mais reduzida que, para além da crise das instituições sociais e políticas, é explicada primado do eu, que pela falta de satisfação na esfera limitada do eu. Este último traduz, ao mesmo tempo, a distância em relação ao coletivo, cujo poder de pressão é diminuído, e o podemos interpretar, em termos freudianos, como retorno do eu ideal, aquele do tempo do narcisismo.

No processo secular de ajustamento social<sup>13</sup> a uma ordem coercitiva que se impôs na Alemanha “pelo alto”, forjando as consciências e forçando os

<sup>11</sup> “Entre os critérios de pertencimento, a capacidade de dar satisfação, a obrigação de observar um mesmo código de honra”. Elias, p 127.

<sup>12</sup> Em outros textos, Elias analisou os progressos desta informalização por meio da evolução das práticas de vestiário e do fato de que ao final da época wilhelmana as saias e os corpetes deixam à mostra as pernas e os seios: “Adquire-se, assim, de passagem, uma visão de um grande crescimento de informalização do vestiário que ocorre ao longo de todo o século XIX. As pernas e os seios saem lentamente do esconderijo ao qual estavam relegados em nome de uma superioridade masculina indiscutível”, p 120.

<sup>13</sup> Para Elias, a sociedade não pode ser compreendida como a formação do eu sob efeito das regras sociais como pensa Durkheim nem na oposição radical entre o eu e o social, como pensa Freud, mas como um processo em evolução constante de ajuste e desajuste; ajuste do eu à sociedade. (Elias, 2021 [1961-1962], p. 444)

indivíduos à auto-coerção, estes últimos certamente tiram satisfações, mas não aquela de participar das instituições, quando estão em massa. Eles permanecem estranhos à ordem política alemã, captada pelas elites aristocráticas. Este é o efeito da inclusão de tipo alemão, o de ter conseguido unificar os indivíduos nas instituições pela força e auto-coerção e de tê-los satisfeitos pela imitação das normas de comportamento, mas sem consciência íntima de identificação, em outras palavras, sem a convicção da identidade do eu com as instituições. Diferentemente da massa na França, quando ela surgiu na cena pública em 1789, ou mais cedo na Inglaterra, com Cromwell, a massa alemã não é sujeito da história no momento em que o Reich é instalado em 1871. O espírito de disciplina e o sentido da autoridade nada perderam de sua força na formação do império, ao contrário, e sua aparição corresponde à extensão integral das instituições da Prússia militar e autocrata ao conjunto dos Estados alemães. Fundada sobre a ordem da guerra e da disciplina hierárquica, a transição no império não se abre a uma mudança de regime da qual emergiria um sujeito histórico. Os mecanismos precedentes de inclusão (como a submissão) e de exclusão, a dos estrangeiros, permanecem sem mudança. É como se a unidade tivesse “caído do céu” (Elias, 2021 [1961-1962], p. 448). Ela faz com que a transição brutal tenha sido operada sem mudança e sem criar uma nação, mas sobretudo reforçando o sentimento da distância em relação às elites dirigentes, os “eles”. Como bem havia visto Max Weber, que o lamentava amargamente, o II Reich absolutamente não conduziu à formação da nação alemã mas ao fortalecimento do autoritarismo, logo, da dependência. Em vez e no lugar da nação cidadã, o império legitimou a ordem prussiana, reforçando a tradição de obediência sem participação, assim como as regras de controle burocrático. A este respeito, longe de permitir a recuperação desta que “chegou tarde”, que era a Alemanha na cena europeia (Plessner, 1935), a criação do império só fortaleceu as tendências à submissão e à disciplina, que fizeram a cama de um autoritarismo crescente, e no final a do nazismo. “Na maior parte dos estados alemães, um processo de dependência havia produzido no curso dos séculos atitudes e crenças emparelhadas à ideia de uma lei absoluta editada do alto sem participação, - a não ser uma participação mínima, da massa submissa” (Elias, 2021 [1961-1962], p. 445)

## II- Lógica da destruição

A outra dimensão psíquica constitutiva da ordem alemã, ao lado do processo de formalização e de informalização, remete ao niilismo radical que alimenta a certeza da vacuidade absoluta do dom de si à pátria. O sacrifício exigido do indivíduo pela instituição é vazio, porque a morte o cerca e o completa. Elias o compara ao “serviço do amor”<sup>14</sup>. Este niilismo constitui o quadro mental alemão por excelência, na medida em que força à submissão e ao gozo masoquista de obedecer, em toda consciência, à vacuidade deste ato de submissão. Neste momento está aberta a via para a barbárie.

### *O desejo do mestre*

Esta ausência de identificação com as figuras da autoridade, a não ser de maneira inteiramente formal, e, logo, esta ausência de projeção nas imagens positivas, independentemente do processo de internalização desejada pela coerção, obriga a uma repetição incessante do passado. Isto se explica pela procura contínua do mestre, que é desejo de um homem forte; um desejo de um mestre que é desejo da origem salvadora, e busca incessante, no passado, da solução impossível, em razão da origem perdida<sup>15</sup>. Revela-se, assim, o núcleo psíquico conflitual nunca absorvido, pela falta de capacidade de adesão, a não ser forçando as consciências, que assujeita, sob uma regra não negociável, mas ao preço de uma repressão e de uma frustração constantes. Esta é a neurose alemã. Abolida numa origem irremissível, a repetição se estende à morte fantasiada como santificação, que são traduzidas pelos cantos “sepulcrais” sempre remoídos, e a retomada do *morituri te salutant* dos mártires que partem para o combate (Elias, 2021 [1961-1962], pp 438-439).

Ora, por pouco que as condições o autorizem, a acumulação das frustrações desemboca no desencadeamento das paixões destrutivas.

<sup>14</sup> É importante notar o quanto este niilismo ressoa nas considerações freudianas examinadas acima a propósito das dinâmicas constitutivas da massa, que a psicanálise compara analogicamente aos que prevalecem nas relações do casal de amantes (cap. 2, p.). Para Freud, é a ilusão que triunfa e com ela o movimento de rebaixamento e elevação do outro num movimento inconsciente que podemos qualificar de masoquista. Com Elias, é o masoquismo consciente, pois é articulado à clara consciência da vacuidade dos ideais. (Elias, 2021 [1961-1962], p. 454).

<sup>15</sup> “As continuidades de uma tradição mental nacional, de uma “mística nacional”, reforçadas pela repetição de experiências similares constituem poderosos determinantes da conduta”. (Elias, 2021 [1961-1962], p. 422).

Quando o controle social se relaxa e o autocontrole diminui, a interdição é suprimida. Elias identifica, antes mesmo do nazismo, na unificação alemã de 1871, um sinal desta dinâmica na qual, à frustração e ao sentimento de inferioridade alimentados nos períodos precedentes, sucede, com a unificação, um transbordamento de suficiência, de certeza de si, de sentimento de onipotência. Certeza de que o Reich vai retornar, em seu esplendor imperial, mas no fundo este sentimento obscuro e permanente da inelutável destruição que virá, expressão igualmente de um desejo de uma derrocada como retorno do recalado. Parece que a melancolia aqui beira o gozo num momento mesmo em que o desejo tanto tempo contido está ao ponto de se realizar. Vê-se então essa “tradição mental e normativa” associada à certeza de que cada momento de grandeza deve ser pago com a derrota e a diminuição do território nacional. Até à morte.

A outra dimensão “mental” se mostra na autopiedade e no sentimentalismo propriamente alemães detectados por Elias no segundo fenômeno histórico de dissolução: o que vê o rebaixamento e a dissolução das comunidades tradicionais (*Gemeinschaft*) construídas sobre a base de pertencimentos religiosos e mediações sociais e políticas na qual cresceu o eu. O eu ressente-se de um conflito consigo mesmo. É o que o distingue do conflito freudiano no que ele tem de propriamente coletivo, inscrito numa situação histórica particular e, logo, social. Ele se move entre sua própria vontade de sobrevivência e aquela que ele atribui a estas comunidades originais de perdurar, retendo sua queda inelutável.<sup>16</sup> Não é que elas desapareçam sem retorno, e o sentimentalismo faz referência a este sentimento de perda e pesar que afeta o eu quando ele ressente, no mais profundo de si mesmo, sem poder freá-las, estas dinâmicas de liquidação das antigas forças de formalização para dar lugar à indistinção do grande todo que o Estado encarna.<sup>17</sup> O desejo de um chefe e o da história enfim gloriosa são pagos com o preço alto da perda das antigas comunidades eletivas. É sobre o pano de fundo deste processo conjunto de descivilização, de formalização e de informalização, todas penetradas pela perda e pela fuga ao

<sup>16</sup> “Era, em primeiro lugar, um conflito entre o desejo de sobrevivência pessoal dos indivíduos e o desejo que sobreviveu a eles de sua sociedade de pertencimento – ou seja. Uma unidade social à qual eles estavam ligados por um sentimento identitário e que, ao mesmo tempo, os transcendia”. (Elias, 2021 [1961-1962], p. 460).

<sup>17</sup> “Os Estados-nação do século XX, mais talvez que qualquer outra forma estatal anterior, são Estados do “Nós” – organizações às quais o conjunto de camadas sociais se identificam, certamente num nível diferente”. (Elias, 2021 [1961-1962], p. 464).

mesmo tempo de tensão e de disciplina criadora, que se deixam apreender as dinâmicas fundadoras da vida e da morte que estruturam o Geist alemão, e que a guerra acaba por concluir.

## Nós e a guerra. A ordália.

Já se disse que aquilo que caracteriza a Alemanha para Elias é uma *Weltanschauung*<sup>18</sup>, moldada pelo sentimento de singularidade única, que força o sacrifício individual e coletivo e que encontra na morte a justa sanção do seu desejo. Esta representação forja a noção de *Sonderweg*, o caminho de exceção alemão, tantas vezes repetido e procurado na história alemã, até ser retomado pelo regime do leste alemão, em sinal de distinção radical em relação à história alemã.

A noção de um “Nós”, fusão de almas e corações o encarna o máximo possível segundo modalidades particulares a cada nação moderna. Aos olhos de numerosos alemães, ela se dá na oposição da *Kultur*, ancorada no território local, e a variedade dos costumes e a *Zivilisation*, própria da Revolução Francesa que se quer portadora do espírito do progresso, dos valores universais. Enquanto com os franceses o “Nós” se abre sobre a concepção do cidadão associada aos direitos do homem, ele desaparece entre os alemães. Para estes últimos, o “Nós” é um fantasma da origem reencontrada que funciona como a reconquista da unidade perdida, sem que por isto o indivíduo encontre aí o seu lugar. No “Nós” alemão, o eu singular não tem mais lugar, ele é comunidade, feito de disciplina e de ordem internalizada até fazer do eu apenas a repetição mecânica desta totalidade sem alternativa, se autorrefletindo na sobrevalorização de sua própria grandeza. Além do fato de que, a este preço, nenhum entendimento parece poder ser encontrado entre as nações vizinhas,<sup>19</sup> tal visão da nação não pode se abrir a não ser para a

<sup>18</sup> “O que havia de mais especificamente alemão era uma *Weltanschauung*, uma visão geral do mundo, um tipo particular de crença”. (Elias, 2021 [1961-1962], 428).

<sup>19</sup> Em várias ocasiões em seu ensaio. Elias opõe os alemães, aos britânicos, e, (em menor grau) aos franceses: ao britânico, penetrado por seu respeito pelas instituições, o alemão opõe o fervor das emoções. O entusiasmo pelo perigo, o confronto inelutável, o penacho do cavaleiro. O que os distingue, é, de um lado, o território, unificado ou não (no caso da Alemanha) e a existência de classes trabalhadoras e de burguesias que fazem valer seus direitos. O que é próprio da Alemanha se deve à força irreprimível das convicções que escapam a toda prova de

morte, num entusiasmo irreprimível. Nesta abolição do eu em um “Nós” indistinto, a guerra é a última *ratio regnum*, a revalorização da antiga ordália, a justificação mesma do Estado. Pois é bem dele que se trata in fine: um Estado, forma suprema da Ideia histórica, completando a visão hegeliana da história como desdobramento da razão, na qual as particularidades comunitárias e sociais são abolidas e dão sentido à experiência coletiva, que, por sua vez, é apreendida como um eu coletivo, no qual o indivíduo se funde, se realiza e é abolido.

Ao fazer isto, Elias traz à luz o fundo de excitação mítica das gerações que precederam a Grande Guerra em busca de um Estado forte e que culminou nas “ideias de 1914”<sup>20</sup>. Modeladas no mais ardente nacionalismo, estas “ideias” reivindicaram a mais agressiva xenofobia, principalmente contra os franceses e os britânicos, que Thomas Mann saberá, sobre o fundo da oposição entre cultura e civilização, transmutar em um ódio irredutível contra a revolução francesa e o liberalismo inglês (“o utilitarismo ou ainda o materialismo vulgar”<sup>21</sup>). Weber compartilhará, neste momento preciso de agosto de 1914 até 1915, este entusiasmo místico em relação à guerra “gross und wunderbar”<sup>22</sup> e Ernst Jünger, mais tarde, o transformará em uma experiência estética que se vê como incomparável e na qual a dimensão mística esconde mal a aspiração patológica ao sacrifício.<sup>23</sup> Para estes três autores, a luta (*der Kampf*) é um significante-mestre de seu pensamento, que se completa com o “combate pela vida” (*der Kampf um's Leben*), quando ele se encarna na corrida geral para as trincheiras para a dominação do mundo,

realidade; a internalização da ordem superior e da disciplina; uma força multiplicada pela massa, condensação num “Nós” fusional.

<sup>20</sup> Sobre as “ideias de 1914”, ver François Bafoil, 2018, p. 278 e seguintes.

<sup>21</sup> Thomas Mann, *Les considérations d'un apolitique*. Desde sua primeira obra publicada às vésperas da Segunda guerra mundial, Elias havia tratado desta oposição radical entre o espírito sério, encarnado na *Kultur* e a frivolidade de uma sociedade de corte que era considerada como representante da “Zivilisation”. A propósito da Alemanha, que sempre quis ser o país da retidão e da franqueza, Elias escreve que “a noção de cultura” reflete a consciência de uma nação obrigada a se perguntar constantemente a que corresponde seu caráter específico, e acrescenta: “Mas há séculos nos inquietamos em saber o que constitui o caráter da nação alemã”. In Elias, 1973, p. 14.

<sup>22</sup> Ver Bafoil, 2018, op. cit., capítulo 12.

<sup>23</sup> Elias consagrou um comentário crítico dos romances de guerra de Jünger, notadamente *Orages d'acier*, que põe em cena a camada de jovens suboficiais totalmente impregnados de ideais aristocráticos e cuja brutalidade abertamente exibida se inscreve na “tradição antimoral, anti-humanista e anti-civilizatória de grandes partes da burguesia wilhelmliana”, in “La littérature favorable à la guerre dans la République de Weimar” (Ernst Jünger), in *Les allemands*, op. cit., pp. 281-288, aqui p. 286.

neste momento preciso da história. Esta explosão de gozo se dá pelo desafio da realidade tanto esperada pela geração que precedeu a guerra, invertendo em uma confusão trágica a realidade exterior e a alucinação do desejo. Elias, que passará no front toda a guerra, de 1915 a 1918, está nos antípodas deste nacionalismo mortífero, propriamente alemão.

### III – Elias e Freud

Pode-se agora tentar examinar o propósito eliasiano, à luz das categorias freudianas e principalmente a de neurose, se for permitido empregar esta expressão, que busca dar conta, aqui, do conflito resultante da recusa, no seio do eu, da distância entre o desejo individual e a realidade exterior. Elias estabelece este desejo como coletivo, e esta é a diferença que ele reivindica em relação a Freud. Sua originalidade é, certamente, a de dar um conteúdo à falta original, que ele não apreende no conflito psíquico na mais profunda intimidade do eu singular, mas como uma falta de realidade que se desenvolve coletivamente no decorrer da história alemã e que são reproduzidas pelos eus individuais de modo compulsivo. Historicamente, ela se confunde com o sentimento, compartilhado pelos membros da elite e em seguida difundido ao conjunto da sociedade, da perda inicial do Reich alemão e do sentimento de queda que nunca cessou e não podia ser reparado. Para se proteger disto e para melhor se libertar, os chefes estabeleceram que o princípio da disciplina de si – a mais exigente auto-coerção interna – era a única medida para responder a estes sentimentos. Assim, foi fundado o princípio da disciplina como pilar da ordem social, simbolizada pela hierarquia militar, cujo caráter trágico e vazio é de não se repousar sobre nada a não ser sobre uma tensão sempre crescente. E todos os projetos alemães não cessaram de tender para este fim, reconhecido como perdido de antemão: refundar uma origem perdida, fonte de uma grandeza desigual e nunca atingível. A honra militar tem este preço. Não podendo alcançar este fim, o fracasso da tentativa tornou-se a própria razão da ação política que, buscando um objetivo de antemão perdido, deixou livre curso aos desejos mais funestos. De parte a parte, a história alemã é a expressão desta neurose.

Esta lógica da destruição própria do princípio alemão, tanto individual quanto coletivo, é identificada por Elias sob os traços do masoquismo da obediência, que se cumpre em pleno conhecimento da vacuidade do ato: logo, em plena consciência de que só a morte vale a pena ser buscada. O

masoquismo se enraíza na melancolia e aqui, na nossa opinião, Elias reformula o que Freud escreve em 1915 quando compreendeu isto, por meio do conflito torturante entre o eu e ele mesmo, vergando-se sob a censura incessante de seu superego. Por não ter sido capaz de guardar o objeto do amor, o eu se constrange sem trégua a sofrer, até se dar a morte ou então cair na barbárie (Freud, 2005, pp 261-280).

A melancolia opera, segundo Elias, não somente sobre o psiquismo individual, mas igualmente sobre a dinâmica de informalização. O ilustre exemplo que ele fornece é o da ruína do regime asteca, cuja apatia dos sucessores pode ser explicada, segundo o sociólogo, por uma espécie de depressão (termo que ele toma emprestado ao antropólogo Rivers, que o utiliza para compreender os Melanésios). A depressão, ou ainda, a melancolia, encontra sua fonte neste rastro do objeto perdido. Mas enquanto Freud a associa ao conflito do eu e do superego cruel, Elias a enraíza na capacidade do indivíduo para corresponder ou não às expectativas sociais. O que dá no mesmo, se admitimos que a instituição se vinga do indivíduo que não responde à sua expectativa. Logo, sobre o pano de fundo de uma constatação idêntica da falta fundadora, o vício de origem, Freud associa as emoções à economia pulsional do indivíduo, ao passo que Elias as liga à organização social. A prova é que, na sequência de seu texto, quando se trata da corte de Guilherme II, Elias cita o texto de um cronista que descreve a alegria profunda do jovem oficial pisando pela primeira vez o chão do palácio real (Elias, 1961-1962, p. 108-109). O que se deve entender aqui, senão que as paixões da alegria, do encantamento, do gozo, diante do esplendor coletivo são o signo da integração social e que, em contrapartida, se deixa perceber na tristeza e na depressão do abismo da exclusão e do banimento? Em outras palavras, o retorno da origem faltante no coração do social?

Isto significa o quanto este sentimento da perda irremediável barra a via ao simbólico, se entendemos por este termo o reconhecimento da autoridade superior, portadora de proibições e limite admitido (mesmo que fosse pela força) das ambições desmedidas do eu. É isto que o termo de “castração” (que Elias não emprega), designa na passagem do narcisismo infantil ao reconhecimento, em outras palavras, a legitimação da ordem coletiva. Freud a interpreta em termos da oposição entre o eu-ideal (Ich-Ideal) e o ideal do eu (Ideal Ich) (Freud, 1914). Ora, o sentimento de perda dos alemães lhes oculta a instância de castração, considerada capaz de permitir o acesso à realidade social, tornando a ordem disciplinar, a do símbolo, exterior ao indivíduo. Se a dinâmica de auto coerção no fundamento da

coesão social é bem real no seio do povo alemão – Elias se explicou isto largamente por exemplo, ao concentrar-se no fenômeno do duelo - mas ela não deixa por isto de ser menos abstrata: faz falta a ele o que Freud chama de identificação com as figuras da autoridade, a adesão a suas escolhas e, mais ainda, o sentimento de pertencimento do eu ao nós, termos usados por Elias. Em suma, a adesão faz falta pois a dinâmica de projeção é barrada.<sup>24</sup> A identidade é substituída pela imitação. Resulta daí uma adesão mecânica à autoridade, um reconhecimento formal da ordem social que deixa aberta a via do único prazer de si.

Elias o confirma quando estabelece que a Alemanha se define pela recusa de enfrentar a realidade, que significa sua própria perda (de sua origem, de seu território, do Reich). E é este sentimento de perda em relação à possessão dos mais altos valores que explica a queda na barbárie (Elias, 2021 [1961-1962], p.472). Esta recusa da realidade dá conta da preferência pela mentira e para as soluções substitutivas do ideal (as formações de desejo”, para retomar um termo freudiano), que finalmente só pode ser satisfeito pela destruição contínua e total da realidade objetiva (exterior). Elias é muito próximo de Freud quando enraíza as “formações tradicionais normativas e mentais” alemãs na lógica da destruição contínua de uma realidade ao mesmo tempo faltante, recusada e recalcitrante para com os desejos de uma grandeza substitutiva. É isto que explicam as dinâmicas de perda de sentido e perda do estatuto dos alemães na história, mas também, consequentemente, sua recusa deliberada em reconhecer a distância que separa o desejo da realidade exterior. A “neurose alemã” alimenta a busca de uma unidade perdida. Uma vez que se admite isto, parece-nos que Elias afasta-se de Freud, abordando de maneira original três dimensões fundamentais do pensamento freudiano: a culpabilidade, a satisfação e o gozo.

Na nossa opinião, não se poderia representar melhor o sentimento de culpabilidade entendido. Em primeiro lugar, a culpabilidade. O termo só aparece excepcionalmente sob a pena do sociólogo, mesmo que pareça que se trata bem dela, na insistência de Elias em sublinhar a inelutabilidade do

<sup>24</sup> “Quanto menos as auto coerções individuais são sustentadas no cotidiano por normas e fins comuns, menos é possível sentir-se permanentemente à altura de seus próprios ideais; e assim, maior é a ânsia de ocupar-se dos acontecimentos que saem do ordinário como meios de satisfação, como ocasiões suscetíveis de liberar cada um da servidão do egoísmo, deixando pressagiar uma comunhão emocional através da devoção a um mesmo corpo de ideais”. Elias, 2021 [1961-1962], p. 432.

fracasso das ações empreendidas pelo povo alemão em razão da permanência da falta original. Enquanto para os britânicos ou para os franceses o império era um quadro no qual as dinastias haviam se desenvolvido, para os alemães, escreve Elias, “ele significava alguma coisa que o povo havia perdido” (Elias. 1961-1962, p. 424). Ao orgulho de si dos países vizinhos associado a dinastias brilhantes, a Alemanha opunha o sentimento de inferioridade de um país que se considerava fraco como o sentido da responsabilidade e a vontade de autopunição que lhe está associado.<sup>25</sup> A inflexibilidade do sentido do dever e a rigidez dos engajamentos morais eram o seu preço compensatório.

Desta nossa hipótese, segundo a qual a culpabilidade resultaria desta falta, no mais profundo do eu e da sociedade, deve-se pensar que o emprego do termo de culpabilidade teria obrigado Elias a ancorar a dimensão de auto-coerção individual no campo do pulsional? Em outras palavras, ao custo da dimensão do social? Contudo, não faltam sob sua pluma razões para evocar a pulsão, por exemplo, quando ele identifica o tema da repetição no fundamento da história e do eu neste desejo de abatimento que, do seu ponto de vista, é testemunha da neurose alemã. O que retorna como compulsão (de repetição) se mostra na repetição da dinâmica de projeção num futuro fechado pela falta original. Do que pesa como uma tendência inelutável à repetição e que se exprime por meio de instituições sempre mais coercitivas, pode-se perguntar por que Elias não o esclarece com um questionamento sobre a pulsão de morte que esta compulsão de repetição parece designar.

Quanto à satisfação – esta capacidade para corresponder à expectativaposta no indivíduo pela estrutura social que “espera” por este meio ser confirmada – ela parece não ser, sob a pluma do sociólogo, senão social, e sobre este ponto Elias parece mais próximo de Weber do que de Freud. À semelhança do primeiro (Weber, 1988, pp. 431-449). Elias põe o princípio da integração social por intermédio da satisfação que resulta da conformação às expectativas do grupo que se vê assim legitimado em sua esperança em relação ao indivíduo, quando este ganha a gratificação do estatuto de membro. A satisfação se articula ao pertencimento ao grupo, que define o que se deve entender pela realidade e, se for possível, na nossa opinião, usar aqui o termo de gozo, é porque a este estatuto de membro é ligada à exclusão

<sup>25</sup> Aqui também deveria ser conduzida com Weber, quando este último se impõe como um dever íntimo insuperável assumir sua exigência de responsabilidade diante da história, a da Alemanha e a de seus pais.

dos que não compartilham dele. Gozar não é somente ser membro mas, simultaneamente, gozar daquilo que os outros não podem ser. Esta é a razão pela qual a exclusão para fora do grupo é a fonte do maior desprazer que existe: ela mostra a incapacidade do membro em satisfazer a instituição, em outras palavras, legitimá-la. O que alimenta a vergonha e, mas Elias não usa este termo, a culpabilidade. Não satisfazer a expectativaposta no membro do grupo é da parte deste último o sinal de que ele deslegitima a instituição que pode, então, vingar-se excluindo-o. As instituições são bem o lugar onde se encarnam os conflitos que, certamente, podem ser pacificados pelas regras, ao imporem códigos que podem obrigar a cada um, mas somente por uma duração limitada enquanto os processos de informalização, ou seja, de não satisfação de uns e de outros, estejam operando.

No entanto, se bem que ele afirme que a estrutura do poder é uma capacidade de libertação da satisfação e o povo, uma estrutura de expectativa e de abertura ao chefe (Elias, 1961-1962, p. 507). Elias nunca erotiza as relações sociais. Ele jamais aborda de frente a dimensão libidinal da ligação “eu/nós” trazida pelo masoquismo que figura a submissão à hierarquia social como reflexo do sadismo exercido pelo colete de aço forjado pelas elites militares. Esta ligação “eu/nós” exprime, na Alemanha, a impossibilidade de dizer o sexual de outro modo que não seja pela via “do que se espera” (de um dado comportamento), da satisfação (de uma expectativa, qualquer que ela seja) da disciplina e da força. “Fazedor de chuva” que fecunda a terra, “shaman” ou ainda “feiticeiro”, Hitler trata da ferida de 1918.<sup>26</sup> Ele que prometeu saciar o povo pela sua onipotência” (Elias, 2021 [1961-1962], p. 509), restaura a grandeza do ideal e a submissão masoquista, para liberar o gozo na explosão da barbárie. Em suma, ele satisfaz as expectativas postas nele: ele faz o bem.

Mas não há menção à libido. Por esta razão, Elias nos parece para aquém de Freud, cujo termo “libido inibido até o fim” (Freud, 1921, t. XVI) pode, paradoxalmente, ser tida, do nosso ponto de vista, como uma das definições mais justas da auto-coerção. É uma sublimação, mas de que, senão do sexual? Como tal, ela está na base das mais elevadas produções culturais e religiosas, pois sabemos que a espiritualidade que as anima se desenvolve sobre a base da transformação forçada do pulsional. Esta definição freudiana

<sup>26</sup> “Hitler foi por excelência um curandeiro político inovador (...); ele encarnou uma forma particularmente virulenta de mitologia social e de manipulação mágica da sociedade”. Elias, 2021 [1961-1962], p. 509.

da sublimação ligada ao sexual (Freud, 1905, p. 366), Weber, por sua vez, a retomou (Weber, 1915. p. 366).

Contudo, para Elias, não é falta retomar a reflexão freudiana quando define a submissão ao ideal nos termos de “visão extrema de um fenômeno mais amplo: a identificação aos senhores cuja identificação infantil com os pais constitui a primeira forma na vida do indivíduo, e com frequência sob a forma prescritiva” (Elias, 2021 [1961-1962], p. 509). Uma identificação da qual o sociólogo assinala que é tanto mais forte quando se duplica na exclusão do outro, ou seja, de todos aqueles que não a compartilham. Não tendo fé no objeto da identificação, eles merecem, consequentemente, ser excluídos. Entretanto, se ele remete à identificação à sua primeira manifestação, a da criança em relação aos pais, Elias nos interdita pensar a natureza das diferentes formas ulteriores de identificação que se desenvolve no grupo e mais amplamente na massa por intermédio do amor entre seus membros e aquele dirigido ao chefe.

Do mesmo modo, em outras instituições, o desejo absoluto de submissão opera-se ao preço do masoquismo, cuja energia encontra igualmente uma saída no sadismo exercido contra os inimigos da massa, os estrangeiros. Este recuo da parte de Elias é tanto mais surpreendente pois ele remete a dinâmica de identificação à característica própria das tradições morais normativas que consistem, para o alemão, em se dobrar ao ideal e, nesta submissão, encontrar seu prazer e seu sofrimento.<sup>27</sup> E Elias explica que a internalização da coerção autoritária pelos indivíduos se abriu para um conflito de legitimidade que os interditou exprimir sua insatisfação e até mesmo, quando o momento chegou, opor uma resistência violenta a uma ordem sentida como profundamente iníqua.<sup>28</sup>

Pois, afirma Elias, se há um traço próprio dos alemães, é o desejo entusiasta de se submeter a uma ordem imposta; pior ainda, desde que as ordens sejam dadas em nome de ideais, de se submeter absolutamente, sem preocupação com consequências. A submissão é a adesão à ordem absoluta,

<sup>27</sup> “sua propensão a se submeter de maneira quase entusiasta e com frequência sem nenhum sentimento de alegria às ordens dos líderes caricaturalmente patriarcais (no caso da suas elites autocráticas tradicionais) até mesmo cruéis e brutais (no caso de autocratas mais recentes e mais democratizados) no momento em que estas ordens fossem formuladas em nome de seu ideal nacional, em nome da Alemanha”. Elias, 2021 [1961-1962], p. 497.

<sup>28</sup> “Em qualquer outra situação, levantar-se-iam as mãos sobre os mestres; aqui, alguma coisa o retém. A animosidade suscitada pela opressão é golpeada pela impotência; torna-se inconcebível”. Elias, 2021 [1961-1962], p. 497.

até à destruição. Este desejo de submissão expressa a mais alta moral: aquela que Kant situa no respeito ao imperativo categórico, fonte da grandeza moral. Pouco importa o objeto visado pois o que prevalece é a tensão da vontade. Elias identifica esta força do imperativo categórico de tipo kantiano em um Hans Franck, ministro do Reich em posto da Polônia, quando este afirma: “Ajamos de tal maneira que o Führer aprovaria nossos feitos e gestos se tivesse conhecimento deles” (Elias, 2021 [1961-1962], p. 502). Aqui, o dever de cumprir seu dever se duplica no do reconhecimento incondicional do chefe.

Nestas condições, a fusão da massa com o chefe chega a um resultado do qual nem um nem outro podem se dissociar: “Hitler podia escapar tão pouco das reivindicações de seus adeptos que estes estavam em condições de se liberar das injunções que eles lhes dirigiam” (Idem, p. 504). Daí vem a íntima ligação que ata a moral à barbárie, quando o imperativo categórico se impõe sem consideração nem conteúdo da ordem nem de seus efeitos. A moral consiste em respeitar o imperativo, em outras palavras: em se submeter à lei, sem consideração das consequências. A lei é total; nenhum lugar é deixado para a crítica, para a dúvida, para a alteridade. O alemão é moral em sua obediência radical à lei, até devastar tudo em nome de seu ideal. Este será o argumento de Eichmann, obedecendo até o fim a seu ideal.

Do mesmo modo, continuando ainda muito próximo de Freud, Elias não elabora o conceito do pânico no campo de batalha. Ele, contudo, permitiu a Freud demonstrar a imbricação estreita entre o amor e o ódio, e pensar a inversão do masoquismo em sadismo sob o efeito da incapacidade do chefe para satisfazer as expectativas postas nele.<sup>29</sup> Sua fuga vergonhosa diante do inimigo opera o movimento de desligamento para com ele – Elias diria informalização ou ainda decodificação – que libera as forças que a submissão à ordem conseguia manter escondidas e mesmo extingui-las. A obrigação forçava ao amor; a deserção do chefe reabre as comportas do ódio até então retidas. Freud concluirá disto que o ódio antecede o amor, do mesmo modo que a morte precede a vida. O pânico como movimento desordenado de fuga diante do inimigo que avança inelutavelmente e que

<sup>29</sup> “Todo prestígio é dependente também do sucesso e desaparece segundo o insucesso”. Freud, 1921, p. 19.

nenhuma força pode mais conter<sup>30</sup> é o prelúdio de uma explosão de raiva: a raiva de se vingar de si mesmo por se ter dado a ele. O chefe tão amado doravante é um homem para ser abatido. Se o masoquismo é o inverso do sadismo que o *eu* retorna contra si na submissão à ordem imposta, então o sadismo é o gozo exteriorizado sobre o outro. Este outro considerado como um *eu* do qual é absolutamente necessário se desembaraçar, por tê-lo frequentado em demasia. A vergonha de ter acreditado nas imagens esplêndidas. A de ter se entregado sem contenção, deve ser apagada. A vergonha é sinal de culpabilidade.

Pode-se então colocar a questão de saber por que esta explosão de ódio não apareceu na Alemanha de 1945, quando seu chefe havia desertado por meio do suicídio. Talvez se pudesse buscar uma explicação na convicção na auto coerção enraizada no povo alemão, aqui principalmente pelo fato de as hierarquias nazistas não haviam cessado de gritar com brutalidade, até que isto passasse a ser uma evidência para os cidadãos alemães, que a vitória dos aliados seria a vitória dos judeus e sua vingança, sem relação com o que havia podido ser cumprido em nome do povo alemão. Ela seria radical e radical, a erradicação do povo alemão da superfície da terra. Goebbels, como o lembra Hannah Arendt, havia afirmado que em caso de derrota o nazismo saberia “fechar a porta atrás de si” e deixar sua lembrança para os séculos vindouros (Arendt, 2002 [1951], p. 78). Pode-se, assim, formular a hipótese de que na queda final de 1945, não é somente a origem do Reich que é pela primeira vez roubada; também não é a última mentira nazista pensando-se como eterna mesmo após sua liquidação; mas é a impossibilidade fundadora que pesava como uma fatalidade sobre a Alemanha de se confrontar sua própria realidade, sobre um fundo de traumatismo enfim admitido. Será preciso esperar a realização de um processo (feito no estrangeiro), no caso o de Eichmann em Jerusalém, para ter certeza disto.

<sup>30</sup> E Freud acrescenta que o pânico não se explica absolutamente pelo número dos adversários pois com frequência se viu exércitos mais numerosos se desmancharem diante de um inimigo numericamente inferior.

## Conclusão: Retorno sobre as ilusões fundadoras

Se voltamos nesta conclusão às primeiras páginas do estudo de Elias, quando o sociólogo se interroga sobre as razões pelas quais o nazismo não foi entendido pelos seus contemporâneos mesmo que tantos signos revelassem sua natureza criminosa, é principalmente porque elas nos permitem fazer o elo com os capítulos seguintes e abrir nossa reflexão sobre a política de Putin.

Desde o começo de seu estudo, Elias ancora sua reflexão na constatação da finitude do entendimento. Ela força, nos diz o sociólogo, cada um de nós a não poder compreender o que escapa a nossa humana razão, tal como o irracional quando este suporta e justifica o massacre de milhões de indivíduos. Daí a questão inicial do trabalho de Elias, em meio ao espanto: Como compreender o incompreensível? Como pretender não ter visto o massacre de milhões de indivíduos? Como ter andado no crime, tal como Eichmann, cujo processo em Jerusalém lhe forneceu um esboço de reflexão?

Por não poder se confrontar com o irracional, ou seja, por não poder suportá-lo, a razão postula continuidades e fixidades para melhor se satisfazer e avançar em sua marcha: são as próprias representações de si mesma, sob a figura da racionalidade, certamente, mas também da boa vontade, ou ainda da permanência da civilização, todas representações positivas que são marcadas pelo selo da satisfação de si, e por isto se querem como apaziguadoras tanto umas quanto outras. “É em parte por causa desta noção de civilização enquanto legado natural do grupo de nações europeias que o primeiro reflexo de numerosas pessoas, face ao retorno manifesto dos nazistas ao estado de barbárie, foi a incredulidade” (Elias, 2021 [1961-1962], p. 408). Ora, como Weber mostrou, a “naturalização” consiste em fazer valer como “evidente” o que se deve, em realidade, a uma operação de construção da parte daqueles que entendem por seu intermédio legitimar sua própria dominação. É a teodiceia da felicidade. O que é “natural” é incontestável como a lei da natureza, e se encontra-se numa filiação divina, é então inextirpável, como a fé. A convicção de estar com a verdade assegura o crente sobre sua perenidade e o que não crê, de seu fracasso.

Por esta razão, segundo Elias, as elites têm sempre o sentimento da civilização e de sua eternidade, partindo da clara percepção que “os outros” são estranhos a ela. Não são civilizados; são “outros”. São bárbaros. O

estrangeiro, o outro, o “fora da razão”<sup>31</sup> não pode aceder ao verdadeiro. É o que explica, segundo o sociólogo, porque as elites alemãs – de esquerda e de direita – foram incapazes de compreender o projeto de destruição dos nazistas pela única razão de que os desprezavam, considerando-os como pessoas pouco educadas, brutais, manipuláveis; não frequentáveis. E a força deste raciocínio enviesado foi reforçada por outro sistema de crenças, desta vez próprio à fé nazista, cuja coerência estava ligada à articulação estreita entre a noção de “pureza” da raça e a da “sujeira” judaica, cuja derrota em 1918 trazia os estigmas e clamava por uma reparação vingadora.

A ilusão última produzida por esta convicção de estar com a verdade, logo, com a civilização e o outro na mentira, logo, na descivilização, é a incapacidade de compreender que os nazistas eram movidos por um sistema de representações, crenças, valores nos quais acreditavam. Daí o efeito de surpresa, e pior, de abestalhamento, diante da violência em todos os níveis desencadeada pelos nazistas, já que eles, excluídos dos esquemas mentais, sua ação não podia ser compreendida. O que explica então que ninguém acreditou que o nazismo era pensável.<sup>32</sup>

Elias acrescenta uma outra via psicológica ao lado daquela que consiste a negar ao outro o menor interesse. Ela consiste em postular a racionalidade do ator, considerando que ele é movido por um interesse racional. Por conseguinte, este realismo da ação afasta toda irracionalidade, tornando-a conceitualmente impossível. Ora, por mais racionais que os nazistas tenham sido na busca de seus fins de destruição, seu sistema de crenças fundado na pureza ariana era totalmente irracional. Não obstante, era terrivelmente eficaz em razão de sua alternativa constitutiva que repousava sobre a plenitude do ariano e a exclusão radical do judeu (Elias, 2021 P. 411). Ora, segundo Elias, nunca houve “interesse realista” dos nazistas, o que

<sup>31</sup> Falando de indivíduos civilizados face aos nazistas antes da conquista do poder em 1933, Elias escreve: “Que se pudesse, em países civilizados, aderir autenticamente a outra coisa que a um sistema de crenças pelo menos moderadamente civilizado ultrapassava a sua imaginação. Um credo social inumano, amoral, revoltante e manifestamente mentiroso não poderia verdadeiramente existir; não poderia ter sido concebido a não ser por líderes ambiciosos, segundo fins racionais mantidos ocultos, a fim de recolher o assentimento das massas”. Elias, 2021 [1961-1962], p. 416.

<sup>32</sup> Do mesmo modo, ninguém na URSS (e no exterior) podia imaginar que a política de coletivização lançada por Stalin no verão de 1929 poderia ter sucesso. E contudo, como mostrou Gerschenkron, foi sobre este fundo de incompreensão total que Stalin não cessou de levar cada vez mais longe sua política de destruição do campesinato tradicional, com efeitos catastróficos, e, em pouco tempo, de triunfar em seu projeto de coletivização.

sempre se procura compreender para ter certeza de nossa própria capacidade de compreensão intelectual. Não há “racionalidade” absoluta da ação, mas somente um conjunto de crenças, e é este último que convém explicar, restituindo seu pano de fundo histórico, político e psicológico. Elias fez disso o objeto de sua pesquisa.

Se agora, em último lugar, se procura elaborar, de uma barbárie a outra, do nazismo à Rússia de hoje, o que pode testemunhar certas permanências históricas, parece necessário isolar primeiro a dimensão da “*realpolitik*”.

Elias assinala que ela se funda no primado da força nas relações internacionais às expensas de qualquer outra dimensão. Tal valorização da potência e do músculo se enraíza na supervalorização do ideal do “Nós”, esta massa sem consciência, feita de disciplina e de paixão exclusiva pelo chefe pleno, a *Gefolgschaft* examinada acima. O outro motivo é o desprezo absoluto pelo fraco, que deve ser esmagado. Força e desprezo pelo fraco são duas orientações da ação, únicas em condições de deixar esperar a superação do traumatismo fundador: para os nazistas, trata-se da derrota de 1918, resultando de um “golpe de punhal nas costas”, aquele gritado pelos judeus escondidos, a “quinta coluna”, a disseminação geral dos traidores; para os russos, hoje, é a dissolução da URSS, em 1991, qualificada por Putin como o “pior acontecimento do século XX, que só pôde ser realizada por escondidos: os nazistas deixados vivos (na Ucrânia ou alhures) e atrás deles os judeus.

A recusa sistemática dos fatos que a realidade pode opor à tal representação do mundo conduz à elaboração de um relato mitologizado da origem e da história, assim como a uma visão do futuro enraizada numa visão retrógrada e totalmente irreal. O irrealismo dos nazistas foi, segundo Elias, ter pensado que o Reich poderia submeter toda a Europa à sua lei, segundo uma representação moldada de estereótipos pré-industriais e pré-nacionais (idem, p. 483). Hitler, como lembra Elias, “havia dito, em substância, em *Mein Kampf*: “Conquistemos a Rússia. Escravizemos ou eliminemos a população autóctone. Instalemos em seu lugar agricultores alemães. Então a Alemanha se tornará a maior nação da Europa, talvez do mundo inteiro. Haverá, no futuro, 250 milhões de alemães”. Este era o fantasma. (ibidem, p. 485)

Um fantasma que se abriu para uma realidade alucinada cuja reprodução se revela ainda hoje possível, desde que, penetrando o conjunto dos extratos da vida pública e privada, um projeto político venha a se impor para a única verdade aceitável e, por meio de políticas de controle generalizado de polícia e de vigilância militar, transformar a realidade numa alucinação consolidada. É assim que Elias trata da capacidade de certos

povos em “ultrapassar um ponto de não retorno na radicalização de seus fantasmas coletivos, na adoção de comportamentos cada vez mais desconectados da realidade de situações vividas”.<sup>33</sup>

## Referências Bibliográficas

- Arendt, Hannah, 2002 [1951] *Les origines du totalitarisme*, T. II.
- Bafoil, François, 2018, Weber, Max. *Rêverie, raison et désir de puissance*, Hermann.
- Elias, Norbert, 1990, “Le concept freudien de la société et au-delà” in *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*, traduit de l’anglais et de l’allemand par Nicolas Guilhot, Marc Joly et Valentine Meunier, texte établi et présenté par Marc Joly, préface de Bernard Lahire, 2000, Editions La découverte.
- Elias, Norbert, 1991, “Les transformations de l’équilibre “Nous, Je”, in *La société des individus* Helmut Plessner, 1935, Die verspätete Nation, Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes
- Elias, Norbert, 1973 [1939], *La civilisation des mœurs*, Calman-Lévy.
- Elias, Norbert 2021 [1961-1962], *Les Allemands*, Paris Seuil, 2021.
- Elias, Norbert. *Les Allemands. Evolution de l'habitus et luttes de pouvoir aux XIXe et XXe siècles*. Paris: Le Seuil, 2017
- Freud, Sigmund, 1930, *Malaise dans la culture*.
- Freud, Sigmund, 2005 [‘913-1914] “Deuil et mélancolie” in *Euvres complètes*, vol. XIII, Paris, PUF.
- Freud, Sigmund, 1914, *Pour introduire au narcissisme*.
- Freud, Sigmund, 1921, *Psychologie des masses et analyse du moi*, T. XVI
- Freud, Sigmund, 1905, “Les Trois essais sur la sexualité”, *Euvres Complètes* T. VI
- Junger, Ernst, *Orages d’acier*.

<sup>33</sup> O sociólogo prossegue: “O fortalecimento social das consciências inibe o julgamento crítico e a capacidade de perceber o menor elemento material discordante; ele faz com que estes requisitos, por mais fantasmagóricos que sejam, apareçam como evidentes, como alguma coisa normal e perfeitamente realista. Em particular nas situações de crise, ele incita os indivíduos a formularem e a seguirem as advertências de suas “vozes interiores”, de suas crenças, de seus postulados morais, de seus ideais, etc., sempre de uma maneira mais extremista e intransigente”. (Elias, 2021 [1961-1962], p. 453)

- Mann, Thomas *Les Considérations d'un apolitique*
- Weber, Max, "Introduction ", in *L'éthique économique des religions mondiales*
- Weber, Max, 1988, "Rede auf dem ersten Deutschen Soziologentage in Frankfurt 1910", *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.



# O episódio traumático do Fogo de 51 em Barra Velha/BA

Camila Margon Massi<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo busca analisar o episódio conhecido como Fogo de 51, uma ação violenta contra a população indígena Pataxó localizada no litoral do extremo sul da Bahia, cenário resultante do processo de luta contra a desapropriação do Monte Pascoal, que foi elevado durante o período da Ditadura Estadonovista (1937 - 1945) ao status de Parque Nacional. Utilizou-se da análise da obra *Barra Velha: o último refúgio* (1985), escrita em 1978 e publicada em 1985 a fim de instrumentalizar o conceito de *Trauma* proposto pelo historiador e teórico norte-americano Dominick LaCapra. Lança mão também da utilização de periódicos baianos, como o jornal *O Momento* e *A Tarde*, além do periódico carioca *Imprensa Popular* e as reportagens que abordam o Fogo de 51.

**Palavras-chave:** Fogo de 51; Pataxó; Trauma; Barra Velha: o último refúgio (1985); Violência.

THE TRAUMATIC EPISODE OF THE FOGO DE 51 IN BARRA VELHA/BA

**Abstract:** This article seeks to analyze the episode known as *Fogo de 51*, a violent action against the Pataxó indigenous population located on the coast of the extreme south of Bahia. The scene resulted from the struggle against the expropriation of Monte Pascoal, which was elevated to the status of a National Park during the Getúlio Vargas State Dictatorship (1937 - 1945). We used an analysis of the book *Barra Velha: o último refúgio* (1985), written in 1978 in order to use the concept of trauma proposed by the American historian and theorist Dominick LaCapra. It also uses Bahian newspapers, such as *O Momento* and *A Tarde*, as well as the Rio de Janeiro newspaper *Imprensa Popular* and the reports on the *Fogo de 51*.

**Key-words:** Fire of 51; Pataxó; Trauma; *Barra Velha: o último refúgio* (1985); Violence.

---

<sup>1</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em História pela Universidade Federal do Espírito Santo, na linha de pesquisa Representações e ideias políticas sob orientação do prof. Dr. Julio Bentivoglio e bolsista Capes/Cnpq. Graduada em Licenciatura em História (2023) pela mesma instituição, é vinculada ao Laboratório de Estudos de Teoria da História e História da Historiografia (Lethis-UFES). E-mail para contato: [camilamargon.massi@gmail.com](mailto:camilamargon.massi@gmail.com).

## Introdução

A persistência da violência contra as populações indígenas no Brasil ao longo da história constitui uma temática crucial para a compreensão das transformações nos modelos de governo e a na condição contínua de marginalização dos indígenas. A narrativa hostil da história dos indígenas no Brasil é mascarada pela retórica protetora, marcante no discurso popular e estatal. Como destacado por Cardoso Oliveira, baseava-se na ideia de preservar a sobrevivência dessas populações enquanto passavam de um estado evolutivo considerado menos avançado para um estágio mais progressivo na escala ilusória de desenvolvimento humano.

Marcada por uma visão eurocêntrica de passividade desse grupo, de necessidade de tutela, de desapropriação territorial e de desrespeito cultural, essa é a realidade que as populações originárias enfrentaram por séculos e permanecem enfrentando. Essa violência sistêmica é resultado direto de um processo histórico de inferiorização do outro que, no caso das populações indígenas, tradicionalmente possuem seus direitos violados. Na contemporaneidade, esses preceitos utilizam-se de uma nova roupagem: os indígenas continuam representando uma falta de progresso, uma inexorabilidade associada diretamente à ideia de evolução eurocêntrica e branca, que os acompanha durante toda a sua história após o contato com os portugueses (Bringhenti, 2013, p. 107)

No início do século XX, a relação entre o Estado brasileiro e os indígenas possui um importante catalisador: o Sistema de Proteção ao Índio (SPI), criado originalmente em 1910 com a nomenclatura de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)<sup>2</sup>, por meio do Decreto nº 8.072, inaugurado em 7 de setembro do mesmo ano (Ribeiro, 1962, p. 21).

De acordo com o antropólogo e historiador Darcy Ribeiro, o SPI:

[p]revia uma organização que, partindo de núcleos de atração de índios hostis e arredios, passava a povoações destinadas a índios já em caminho de hábitos mais sedentários e, daí, a centros agrícolas onde, já

<sup>2</sup> Órgão que inicialmente integrava o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Em 1914, a responsabilidade sobre trabalhadores nacionais foi transferida para o Serviço de Povoamento do Solo. Isso converteu o antigo SPILTN em Sistema de Proteção aos Índios (SPI), atuando diretamente e exclusivamente na questão indígena.

afeitos ao trabalho nos moldes rurais brasileiros, receberiam uma gleba de terras para se instalarem, junto com os sertanejos. (Ribeiro, 1962, p. 22)

Com o objetivo de legitimar o controle de práticas consideradas ilegais, o SPI tornou-se o órgão estatal encarregado de exercer autoridade sobre as populações indígenas e seus territórios. Para isso, foram adotados métodos e técnicas educacionais que controlariam o processo, estabelecendo mecanismos de homogeneização e nacionalização dos povos indígenas (Freire & Oliveira, 2006, p. 113).

Pela primeira vez, com o Decreto nº 9.214 de 15 de dezembro de 1911, foi estatuída como princípio de lei o respeito às etnias como povos indígenas que em teoria seriam reconhecidos culturalmente com as suas especificidades, exercendo o direito de professar suas crenças e de viver do modo como sabiam fazê-lo (Ribeiro, 1962, p. 23). Porém, no início da atuação do SPI a sociedade estava acalorada por um debate entre a imprensa do país e a comunidade científica acerca dos indígenas “hostis”. Essas populações estavam obstruindo a expansão industrial nacional, impedindo o avanço de construções de linhas ferroviárias e telegráficas (Stauffer, 1959, p. 75). Nesse cenário, as ações de proteção e respeito à diversidade cultural indígena propostas inicialmente pelo SPI foram ignoradas.

Durante os estágios iniciais do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na Bahia, as expedições eram a principal forma de atuação, visando estabelecer a ordem e pacificar uma região caracterizada por caos, conflitos e violência (Pacheco de Oliveira, 2004). Os inspetores do SPI serviam como instrumentos para os fazendeiros, que, com apoio das autoridades locais, buscavam impor seus interesses, muitas vezes recorrendo à violência contra as populações locais.

A Constituição de 1937 outorgada por Getúlio Vargas no Estado Novo inaugurou a prerrogativa da preocupação com a história natural. A outorgação do Decreto-lei de 1937 instituiu a proteção do patrimônio nacional por meio do instrumento do *tombamento*. Com isso, monumentos naturais, sítios ou paisagens de feição notável, seja por característica natural ou humana, também seriam passíveis de preservação (Scifoni, 2006). Mesmo que o debate tenha se modificado durante o tempo, a prerrogativa resultou no tombamento de algumas áreas na cidade do Rio de Janeiro (Scifoni, 2003) e, na década de 1940.

Essa maior intervenção do Estado no que diz respeito ao patrimônio cultural e natural do país é o resultado de uma busca pelo ideal de

nacionalidade ensaiado e pretendido por Getúlio Vargas (Pereira, 2012, p. 44). Na década de 1930, o arrendamento de terras emergiu como procedimento predominante de operacionalização da estratégia de conhecimento oficial de grupos e territórios indígenas (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 60). Essas ações coexistiram com outros expoentes utilizados para implementar a regularização fundiária em unidades territoriais indígenas: os contratos de extração de recursos florestais (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 60).

Nesse cenário, o extremo Sul da Bahia foi alvo da atenção do governo do Estado Novo, e de Landulfo Alves de Almeida, nomeado interventor federal da Bahia por Vargas (Carvalho, 2009, p. 508). Na região onde se estabeleciaram os Pataxó, objetivava-se a construção de um porto, cuja fonte de recursos provinha da cobrança de impostos sobre madeiras e, em grande parte, da criação do Parque Nacional Monte Pascoal (PNMP) (Carvalho, 2009). A idealização da criação do PNMP foi prevista pelo decreto nº 11.892, no qual objetivava “o completo levantamento topográfico do Monte Pascoal, sua exata situação geográfica, bem como traçados que mais diretamente o [ligassem] às cidades de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália” (Lei n. 11.892).<sup>3</sup>

### **Quem são os indígenas Pataxó?**

A nomenclatura Pataxó, Patachó ou Patashó<sup>4</sup> é utilizada para designar um grupo indígena que habitou e habita a região da bacia hidrográfica do rio Mucuri. Tal bacia situa-se nas regiões Sudeste e Nordeste do território brasileiro, englobando estados como: Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia. O Norte do Espírito Santo, com destaque para os municípios de São Mateus e Itaúnas, são banhados por esse rio (IGAM, 2011).

<sup>3</sup> Decreto na íntegra: BAHIA. Decreto nº11.892 de 2 de maio de 1941. Constitue uma Comissão Especial a fim de fazer o levantamento topográfico do Monte Pascoal. Palácio do Governo do Estado da Bahia, em 2 de maio de 1941. Landulpho Alves, Interventor Federal – Lafayette Pondé – Isaías Alves – Delsue Moscoso.

<sup>4</sup> A nomenclatura Pataxó é utilizada atualmente para referir-se aos indígenas dessa etnia que vivem em Minas Gerais e na Bahia; a grafia Patachó foi introduzida pelo Prinz von Maximiliano de Wied-Neuwied em sua obra *Travels in Brazil, in the years 1815, 1816, 1817*; já Patashó foi introduzida por Alfred Métraux e Curt Nimuendajú no texto intitulado *The Mashacalí, Patashó, and Malalí: linguistic families: and the Camacan linguistic family*;

Os Pataxó, de acordo com Vasconcelos ([1663]1864) têm sua presença registrada desde o século XVII também entre o Rio de Porto Seguro e a margem Norte do Rio São Mateus, atual Espírito Santo. A interação entre esses e outros grupos que habitavam a região dos vales dos rios Jequitinhonha, Mucuri, Prado, Itanhaém, São Mateus e Doce<sup>5</sup> era intensa e feita por meio de alianças e guerras interétnicas (Pena, 2013, p. 143). Organizados em pequenos grupos semi-sedentários, os Pataxó foram descritos nos documentos como guerreiros e inimigos dos colonos. Eram considerados como obstáculos para o avanço da colonização no interior da capitania de Porto Seguro, sendo responsáveis por inúmeros ataques aos habitantes e povoações luso-brasileiras (Canela, 2020, p. 22). Características estas que são destacadas em escritos de viajantes do século XX.

Em relação à aparência física, são similares aos Puris e aos Maxacalis, que também habitavam a mesma localidade, porém eram mais altos. O viajante alemão Maximilian de Wied-Neuwied, em sua obra *Viagem ao Brasil*, de 1820 oferece uma caracterização detalhada, porém constantemente marcada por uma visão eurocêntrica percebida principalmente na utilização da terminologia “selvagens” para referir-se aos indígenas: “Esses selvagens não têm nenhuma aparência extraordinária, não são nem pintados nem desfigurados; alguns são baixos, a maioria é de estatura meã, um tanto delgados, de caras largas e ossudas, e feições grosseiras” (Wied-Neuwied, 1989 [1820], p. 217).

Os homens da etnia carregavam suas facas presas em um cordão no pescoço e penduravam os terços da mesma maneira. Sua tonalidade de pele era marrom avermelhado naturalmente (Wied-Neuwied, 1989 [1820], p. 214-215). Ao detalhar mais acerca da sua aparência externa, Wied-Neuwied destaca:

No aspecto externo, os Patachós assemelham-se aos Puris e aos Machacaris, com a diferença de que são mais altos que os primeiros; como os últimos, não desfiguram os rostos, usando os cabelos naturalmente soltos, apenas cortados no pescoço e na testa, embora alguns raspem tôda a cabeça e deixem só um pequeno tufo adiante e outro atrás. Há os que furam o lábio inferior e a orelha, metendo um pequeno pedaço de bambu na abertura (...) A pele tem o tom natural

---

<sup>5</sup> Esses rios banham o território dos atuais estados do Espírito Santo, Minas Gerais e Bahia e eram ocupados por diversos grupos que mantinham interação constante. Esses grupos eram compostos pelas etnias Giporol, Maxakali, Makoni, Malali e Pataxó.

pardo-avermelhado, não sendo pintada. Conservam o curiosíssimo costume de arregaçar o prepúcio com um ramo de cipó, o que dá ao órgão aparência muito singular de caça (Wied-Neuwied, 1989 [1820], p. 214 – 215).

Uma considerável parcela das informações acerca dos Pataxó é proveniente dos séculos XIX e XX e resultam de relatos de viajantes estrangeiros que transitaram pelo Brasil nesse período e tiveram contato com diversas etnias ao longo do território. A recente tentativa de resgate das práticas culturais dos Pataxó em períodos mais distantes da história tornou a utilização desses relatos necessária. É importante destacar que os viajantes buscavam descrever os povos originários como naturais e selvagens, em contraposição aos civilizados, em um contexto de construção do outro colonizado como inferior na escala evolutiva (Cardoso, 2019, p. 157). Levou-se em consideração essa perspectiva ao citar os relatos colhidos de obras, considerando-os discursos marcados por um eurocentrismo e pela ideia de inferioridade.

Nas últimas décadas, um movimento de atualização das formas de produção de conhecimento das populações indígenas tem sido empreendido.<sup>6</sup> O resgate cultural dos antepassados Pataxó foi realizável por meio dos relatos de viajantes, por decretos oficiais e outros documentos produzidos de forma exterior à etnia. No entanto, mediante uma iniciativa protagonizada pelos próprios indígenas, observou-se uma transformação significativa no cenário de produção acadêmica. Ao assumirem a narrativa de sua própria história, utilizando principalmente a ferramenta da história oral, os indígenas passaram a ser reconhecidos como agentes históricos e políticos ativos em sua trajetória. Este avanço na produção de conhecimento não apenas contribui para o resgate de suas histórias, mas também promove a valorização cultural.

## Parque Nacional Monte Pascoal e a Comissão Especial

---

<sup>6</sup> Em relação a esse movimento de atualização, na etnia Pataxó, observa-se esse resgate principalmente pela publicação da obra *Inventário Cultural Pataxó*, em 2011. Ver: [1] POVO Pataxó (2011). *Inventário Cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. Atxohã / Instituto Tribos Jovens (ITJ).

A primeira medida oficial visando a implementação do Parque Nacional Monte Pascoal (PNMP) foi a criação de uma Comissão Especial para levantamento topográfico da região do Monte Pascoal (Carvalho, 2009, p. 508). O avanço nas terras Pataxós se manteve controlado durante um grande período de tempo devido à resistência dos próprios indígenas e à presença do Monte Pascoal, que funcionava como fronteira física e político-administrativa da região, impedindo a livre expansão do sistema de exploração de terras e mão de obra regional (Carvalho, 1977, p. 57). Como chefe desta Comissão Especial, o engenheiro Aurélio Costa Barros realizou o reconhecimento da topografia do Monte Pascoal. A liderança escolhida era comumente referenciada pelos indígenas como Dr. Barros, como se pode observar no relato a seguir: “O chefe do grupo, o engenheiro Dr. Barros vieira demarcar a região, Manoel se lembra de alguns dos nomes dos membros de sua equipe: Milton, Darque, Aurélio e o Renato.” (Vieira Oliveira, 1985, p. 12). Os limites demarcados com esse trabalho de topografia coincidem com as áreas tradicionalmente ocupadas pelos indígenas Pataxó. Acerca da demarcação do PNMP e da medição do Dr. Barros:

Eles diziam que tinham vindo demarcar as terras indígenas daquela região. Diziam que as terras eram nossas, mas estavam demarcando... Somente no final do trabalho ficamos sabendo por este Dr. Barros, que ia ser criado um Parque Florestal, que de agora por diante nós não podíamos derrubar mais árvore na mata e que só podia fazer roças na capoeira. Falava também que nós seríamos removidos do nosso território que era dentro do Parque, por que era assim que o governo queria... (Professores Pataxó, 2007, p. 10).

O relato do indígena Pataxó Mané Suía presente na obra *Barra Velha: o último refúgio*, de 1985, também oferece uma narrativa acerca do trabalho de topografia realizado nesse período do local que posteriormente seria nomeado Parque Nacional Monte Pascoal.

O índio Manoel Braz, também conhecido como Mané Súia, estava em Cariava numa tarde quando viu chegar um grupo de oito homens. Traziam enorme bagagem. Aparelhos que nunca tinham visto, mochilas e umas caixas pesadíssimas. O chefe do grupo disse chamar-se doutor Barros. Era engenheiro. Viera demarcar as terras da região [...] logo foi contratado para trabalhar com o grupo. Estavam precisando de gente para ajudar no serviço [...].

Depois de algum tempo voltaram para completar a demarcação, gastando para isso mais três meses [...]

O Súia conta que no final do trabalho o doutor Barros vinha explicando que ia ser criado um parque florestal naquela área e, que eles não deveriam mais derrubar árvores. Deveriam fazer roças apenas nas capoeiras e o melhor mesmo seria procurar logo outras colocações. Ninguém poderia ficar naquela área. O governo ia criar o parque e todos teriam que sair dali (Vieira de Oliveira, 1985, p. 13-15).

Dois anos após o trabalho de medição do Monte Pascoal, é publicado no Diário Oficial do estado da Bahia o Decreto-lei n° 12.729, no dia 19 de abril de 1943 que cria o Parque Nacional do Monte Pascoal. O Monte Pascoal é elevado a monumento nacional, com objetivo de perpetuar a memória do acontecimento histórico que supostamente teria dado origem à nação: a chegada dos portugueses em 1500 (Canela, 2020, p. 41). Além disso, buscavam a preservação de seus aspectos naturais e paisagísticos, da fauna e da flora típicas da região segundo normas científicas, a conservação das belezas naturais e a promoção da organização de serviços e atrativos que pudesse desenvolver o turismo (Decreto-lei n. 12.729).

De acordo com o seu Art.3, fica reservada, para a constituição do PNMP, uma área delimitada em relação ao Monte Pascoal, enquanto o Art. 4º autorizava o governo do Estado a desapropriar, quando necessário, as terras e benfeitorias pertencentes a terceiros, incluídas na área demarcada (Decreto-lei n. 12.729 *apud* Carvalho, 2009). É importante destacar que não há, ao longo dos trâmites, qualquer referência à presença indígena na área delimitada. A inexistência de referências a sua presença não decorre, de acordo com a antropóloga Maria do Rosário Carvalho (2009, p. 508), do desconhecimento ou de qualquer dificuldade de localização, mas de um deliberado não-reconhecimento da presença indígena. Esse cenário é compreendido como uma relação direta com projeto de constituição da identidade nacional do Estado Novo, cuja valorização incidia sobre um padrão ideal de nação e nacionalidade, em detrimento das expressões étnicas de populações originárias ou imigrantes (Carvalho, 2009, p. 508).

Em uma perspectiva contrária ao relatório publicado em 1943, Leandro Braz dos Santos (2017, p. 28) afirma que o levantamento de dados e o conhecimento total do território só foi possível graças à ajuda dos indígenas que viviam na comunidade indígena de Barra Velha no período. Corroborando com essa perspectiva, Cornélio Vieira de Oliveira (1985, p. 12) oferece relatos que confirmam a participação dos indígenas no processo de medição do Parque “O Manoel logo foi contratado para trabalhar no grupo, assim como Chico Palha e o Patrício, para ajudar no serviço de abrir picadas e transportar equipamentos.” Até o momento de realização dos trabalhos, os Pataxó

acreditavam que a medição estava sendo feita a seu favor, para o reconhecimento e demarcação da terra indígena (Santos, 2017, p. 30).

Em meio a valorização e conservação das belezas naturais do local como forma de atrativo turístico (Cunha, 2010, p. 51), a comunidade Pataxó vivia um quadro de miséria desoladora em seu entorno:

É desolador o aspecto de miséria do povoado onde passamos a primeira noite [...] temos visto caboclos inteiramente doentes e analfabetos. Na aldeia Barra Velha encontramos uma pequena população descendente dos tupiniquins, Todo mundo é doente. Uns atacados pelo impaludismo outros pela verminose (Castro, 1940, p. 132).

O cenário foi sendo gradativamente agravado até a implementação efetiva do Parque Nacional em 1961 com o Decreto-lei nº 242 que promoveu uma reconfiguração territorial e administrativa da área. Para isso, utilizou-se uma política de conservação ambiental implementada pelo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) que intensificou os mecanismos de restrição da presença humana, ocasionando a proibição da utilização e exploração da terra indígena e limitando suas atividades de subsistência por parte dos seus agentes. Um cenário de desapropriação cultural, que resultou na retirada forçada de uma população indígena de seu território originário (Sampaio, 2000, p. 18).

A implementação do PNMP e as ações que se sucederam intensificaram a situação de vulnerabilidade socioeconômica já existente, contribuindo para deflagrar sucessivos conflitos com os agentes florestais do Estado e com membros da sociedade regional que possuíam interesses na agricultura, agropecuária e na extração de madeira (Souza, 2021, p. 42). A concepção inicial para a criação do Parque Nacional não contemplava a possibilidade de que a presença humana pudesse garantir a preservação do que restava de natureza intocada, surgindo assim a necessidade de isolar uma área designada como "Santuário Ecológico" (Cunha, 2010, p. 57). De acordo com Pereira (2012, p. 18) em um cenário onde as terras de uma sociedade indígena estão sendo invadidas e delimitadas por um agente externo, desenvolve-se uma dinâmica em que a defesa do território se torna um elemento unificador do grupo. É nesse sentido que a luta do povo Pataxó pela reconquista de seu espaço tradicional de habitação resultou na instituição de estratégias de diálogo e reivindicação de direitos perante o Estado (Souza, 2021, p. 30). Estratégias estas que se configuraram como um movimento indígena a nível regional e nacional, empreendendo viagens, participando de eventos, associações e assembleias, além de estabelecer

parcerias com ambientalistas, indigenistas e organizações não governamentais, buscando o desenvolvimento de novos métodos de organização sociopolítica (Souza, 2021, p. 30).

É nesse contexto de reorganização política que se iniciam as viagens ao Rio de Janeiro empreendidas pelo, à época, líder da comunidade indígena de Barra Velha, Capitão Honório Borges da Silva. Institui-se o processo de tentativa de retomada territorial após a expropriação do Monte Pascoal e a sua posterior transformação em um Parque Nacional. Ações que iniciarão o desenrolar dos eventos que atingirão o ápice no Fogo de 1951 com uma ação policial repressiva ao movimento indígena.

## **Barra Velha: o último refúgio (1985) e o Fogo de 51**

A fim de criar uma narrativa cronológica dos acontecimentos, utiliza-se a obra *Barra Velha: o último refúgio*, produzida em 1978, escrita por Cornélio Vieira Oliveira, à época de sertanista da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A construção narrativa da obra visa estabelecer um cenário que conduza ao eixo central: o Fogo de 1951. Os testemunhos cedidos ao autor são organizados de forma cronológica e preservam minuciosos detalhes das testemunhas, podendo ser considerado um documento escrito de relatos diretos do acontecimento, mas não uma transcrição fiel à metodologia de história oral<sup>7</sup>. Dividida em 5 partes diferentes, a obra narra um cenário anterior ao Fogo, o próprio acontecimento e o contexto posterior. Nesse sentido, destaca-se especialmente a narrativa do Fogo de 1951, que é o principal objeto de discussão nesse artigo.

A produção e publicação em 1985 inserem-se nesse contexto de uma tentativa de dar centralidade à população indígena, após o histórico de invisibilização na construção daquilo que convencionou-se chamar de História do Brasil. O processo de escuta dessa população por um não-indígena reflete o apoio obtido por parte da sociedade civil e, principalmente pelos sertanistas, junto às populações originárias, possibilitando a disseminação da narrativa indígena sobre os acontecimentos. Essa abordagem não os trata como vítimas passivas (Seawright, 2023) mas como

<sup>7</sup> Para conferir a metodologia de história oral, ver: Alberti, V. (2002). *Manual de História Oral*. Editora FGV.

agentes históricos portadores de uma voz política e histórica ativa. A obra proporciona acesso a essas vozes e busca dar visibilidade às suas narrativas.

Nesse contexto, após a homologação do Decreto-lei que transformava o Monte Pascoal em Parque Nacional, a comunidade indígena de Barra Velha passou a pertencer ao governo federal, que desapropriou as terras historicamente ocupadas pelos Pataxó. Conforme observado pela antropóloga Maria do Rosário Carvalho (2009), esse evento representa um marco crítico para os indígenas que residiam nas proximidades do Monte Pascoal. Essa ação resultou na interrupção de seu cotidiano habitual, levando o grupo a confrontar-se com o Estado e a se organizar como agente político. Sentimentos de angústia e desespero assolaram a população Pataxó, impulsionando a luta pela garantia de suas terras e a emergência de uma figura elementar: Capitão Honório Conceição Borges (Santos, 2017, p. 30), que realizou duas viagens ao Rio de Janeiro em busca de resultados para a demarcação territorial.

Na sua primeira jornada em busca pela demarcação territorial, Capitão Honório Borges da Silva entrou em contato com o Sistema de Proteção aos Índios, protocolando um pedido no dia 05 de setembro de 1949 (SPI nº4073/49). Nesse pedido, solicitava auxílio como roupas e ferramentas, além de fazer menção a um processo de desapropriação das terras do Monte Pascoal (Carvalho, 2008, p. 212). O agente do SPI, Manoel Moreira de Araújo afirmou ser inviável atender às demandas do Capitão Honório devido a dificuldade de acesso à comunidade indígena (Grunewald, 2008, p. 179). Nenhuma assistência prática foi prestada aos indígenas à época, mesmo mediante uma solicitação oficial ao órgão responsável pela sua segurança.<sup>8</sup>

Em sua segunda jornada, dois anos depois, Honório Borges da Silva acreditava ter encontrado a solução. Ele fez contato com dois homens que se diziam ser agentes do SPI e afirmaram que iriam até Barra Velha dentro de dois meses para efetuar a demarcação das terras e devolvê-las para a posse dos indígenas:

assim, de acordo com a história que a gente ouve do Fogo de 51, na época eram conhecidos como capitães... esse capitão Honório viajou e quando ele voltou ele trouxe esses dois homem branco... que disseram

---

<sup>8</sup> Para acessar informações detalhadas sobre o trâmite deste processo, ler: Carvalho, M. do R. (2009). O monte pascoal, os índios pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. *Caderno CRH*, v.22 (n.57), 507-521.

que eram... engenheiros, que vieram para marcar e delimitar a terra, por isso muitas pessoas dizem que foi culpa dele né, do capitão Honório, que ele é o vilão da história, mas outros pataxós não acham, cada um tem uma visão dessa afirmativa, porque ele foi em busca da demarcação, mas só depois do Fogo de 51 que o povo começou a lutar pela demarcação (NP, 2021, p. 6).

Acerca da data exata da chegada dos dois indivíduos à Barra Velha, há divergências. Nesse momento, considera-se o início do mês de maio como relevante para localizar os eventos no espaço-tempo. Os dois indivíduos autodeclarados como funcionários do Governo Federal, encontram-se identificados nos registros históricos relacionados ao Fogo de 1951 como “tenente” e “engenheiro”. De acordo com Cornélio Vieira de Oliveira (1985, p. 17) nenhum indígena se recorda da identidade desses homens, “[...]embraram-se apenas que um era branco, meio baixo e forte. O outro, o tenente, era roxo, designação regional para negro. Era um pouco mais alto. O branco chegou com um chapéu de palha na cabeça e um balainho nas costas” (Vieira de Oliveira, 1985, p. 17).

A partir da chegada desses sujeitos a Barra Velha, diversas ações realizadas contribuíram para a compreensão do desenrolar dos eventos que culminaram no Fogo de 1951. Ao chegarem na localidade durante a noite, sua presença despertou considerável curiosidade dos indígenas e toda a comunidade concentrou sua atenção neles inicialmente (Vieira de Oliveira, 1985, p. 18). Eles indagaram sobre o mercado mais próximo e informaram que, na manhã do dia seguinte, iriam até à localidade acompanhados de diversos indígenas para obtenção de mantimentos. No segundo dia de sua presença em Barra Velha, dirigiram-se à venda de Corumbau de Teodomiro de Souza. Ao chegarem lá, ameaçaram-no de prisão e o amarraram para saquearem a venda e a sua casa (Vieira de Oliveira, 1985, p. 20-21). Manoel Graciano, em uma narrativa contínua, relatou que soltou Teodomiro das amarrações de corda e o liberou para retornar a sua casa. Enquanto conversava com o garoto e explicava por que aquela ação não era correta, viu as linhas do telégrafo serem cortadas à sua frente (Vieira de Oliveira, 1985, p. 21). De acordo com Santos (2017, p. 36) os indígenas foram persuadidos a cortar a linha do telégrafo que passava em Barra Velha, sob o pretexto de evitar que qualquer informação acerca da demarcação chegassem às autoridades. Isso deixou a população indígena completamente isolada e sem possibilidade de comunicação. O reparo foi feito pelo inspetor da linha telegráfica em Caraíva, mas logo foi cortada novamente pelos indígenas (Vieira de Oliveira, 1985, p. 23). Nesse momento, duas cabeças de gado já

haviam sido mortas sob pretexto de obter mantimentos para realizar a demarcação (Santos, 2017, p. 35). De acordo com Maria do Rosário Carvalho (2008, p. 212) a população Pataxó de Barra Velha teria sido insuflada por esses dois indivíduos. A declaração do Capitão Honório era de que os “índios e seus parentes seguiram a orientação dos dois atacantes estranhos em virtude de acreditar que os mesmos procediam como agentes do governo” (A tarde, 07/06/1951).

Nesse sentido, vale destacar que a interpretação que sugere que os indígenas foram enganados e manipulados, corrobora com a perspectiva de ingenuidade dessa população. Esse discurso representa um retrocesso em relação aos avanços da historiografia brasileira na tentativa de conceder centralidade aos povos indígenas como atores de sua própria trajetória, e não apenas como vítimas de uma constante manipulação (Almeida, 2019). Neste trabalho, a ação dos indígenas é considerada consciente, por agentes políticos e históricos dotados de senso crítico, que agiram, em sua maioria, em consonância com esses agentes, a fim de defender o seu território e reafirmar seu espaço físico e social na sociedade (Massi, 2023, p. 17).

No terceiro dia da presença desses personagens na comunidade indígena de Barra Velha, a polícia é informada sobre a situação na localidade. Na mesma noite, como ação imediata, dois batalhões da polícia militar são enviados, sendo o primeiro de Porto Seguro, liderados pelo Major Arsênio Alves. Quanto ao segundo destacamento policial, há discordâncias em relação à sua origem, variando entre a região do Prado ou de Caravelas. Independentemente da procedência, ambos se encontraram na noite do dia 11 de maio de 1951 e iniciaram um fogo cruzado entre lados opostos do território de Barra Velha:

perto de Barra Velha os dois destacamentos se encontraram. E, na escuridão da noite. Julgando ambos que estavam defrontando os caboclos, iniciaram um fogo cruzado que durou quase uma hora, e que terminou com a fuga dos soldados de Caravelas, em verdadeiro pânico, deixando armas e bagagens (Imprensa Popular, 19 jun. 1951)

Ao cessar fogo, na manhã seguinte, os policiais adentraram à comunidade e, ao constatar que a maioria dos habitantes havia fugido para o interior da mata, iniciaram um processo de captura desses indígenas floresta adentro:

[o] João Pequeno, logo que saiu do brejo, pelo Sudoeste, recebeu uma descarga de tiros. Jogou-se ao chão e saiu rastejando, com os tiros passando por todos os lados, arrancando tufos de areia no chão.

Levantava e corria mais um pouco até conseguir esconder-se num buraco onde tiravam barro para reboco das casas. Daí a pouco começou a ouvir um barulho se aproximando e pensou que era o fim. Mas percebeu que o barulho era o Mané Súia, que sendo defeituoso, falseava nas passadas (Vieira de Oliveira, 1985, p. 25).

As ações realizadas pelos indígenas Pataxó, como a morte do gado e o saque à mercearia de Corumbau, foram vistas pela sociedade dominante como movimentos subversivos, conforme relatado em reportagens do jornal *A Tarde* (07/06/1951), que os associaram a “caboclos subversivos” e “facínoras e bandoleiros”. A forma como o Fogo de 1951 foi apresentado à opinião pública pela imprensa jornalística contribuiu para gerar medo na população regional e nacional, além de fomentar debates acalorados entre os deputados da Assembleia Nacional (Souza, 2021, p. 44). O medo da sociedade dominante circundante seria uma consequência de um crescente movimento de revolta, o que poderia explicar o apoio relativo à ação punitiva dos policiais. Esse apoio visava garantir a ordem e manter o controle sobre um grupo subalterno que representava uma ameaça à comunidade (Cunha, 2010, p. 62).

A população Pataxó foi caçada e perseguida, como descrito em relatos: “os índios presos iam sendo amarrados com as mãos para trás, depois eram presos uns nos outros, feito caranguejos e trazidos para a aldeia” (Vieira de Oliveira, 1985). Eram levados para Caraíva ou para o Prado e alguns eram obrigados a ajudar a capturar outros que ainda estavam foragidos (Santos, 2017, p. 39). Em Caraíva, os indígenas presos foram levados para o Sobradinho, uma antiga fazenda na beira do rio, onde sofreram diversas violências físicas e psicológicas. As mulheres indígenas recebiam produtos de higiene e depois sofriam violência sexual: “Uma índia muito bonita, chamada Luciana, prima do Manoel Santana, sofreu na mão de todos. Essa índia até hoje não teve coragem de voltar a Barra Velha. Mora em Comuruxatiba. É a única que ainda sabe alguma coisa da língua pataxó” (Vieira de Oliveira, 1985, p. 25).

Capturados e levados ao cárcere, os indígenas afirmam que foi na prisão que ocorreram as torturas físicas, os abusos psicológicos e sexuais (Vieira de Oliveira, 1985). O periódico *O Momento* realizou um levantamento, informando que foram presos 7 homens, 9 mulheres e 9 crianças (*O Momento*, 27/05/1951). Como resultado da repressão, dois líderes indígenas foram mortos e o capitão Honório foi preso (*A Tarde*, 01/06/1951). Após cerca de 7 dias de cárcere, foram liberados e retornaram a comunidade indígena de

Barra Velha, que encontrava-se em completa destruição: “Josefa encontrou só cinzas e chorou por si e pelo seu povo” (Vieira de Oliveira, 1985, p. 27).

Os policiais incendiaram as casas, e roças, alegando risco de vida devido às palhoças, que estavam cheias de alimentos em adiantado estado de decomposição, e ao gado abatidos dias antes, o que colocava em perigo a vida dos soldados (A Tarde, 11/06/1951). Sob a justificativa de medida sanitária, foi ateado fogo nas moradias dos Pataxó de Barra Velha: “resolvi mandar que se queimasse todos eles, exceto a igreja e a casa do capitão Honório, onde não haviam sujeitas prejudiciais aos soldados.” (A Tarde, 11/06/1951). Embora a justificativa para queimar a aldeia se baseasse na presença de gado abatido e alimentos em decomposição, a ideia de que os policiais estavam em perigo foi apenas um pretexto para incendiar a aldeia e evitar o retorno dos indígenas ao local.

Na obra, o autor afirma que “[u]m morador de Caraíva, Vitorino Batista da Cruz, ateou fogo nas casas. Disse que era para que os índios nunca mais voltassem para a aldeia” (Vieira de Oliveira, 1985, p. 27). Essa perspectiva diverge da anterior, que atribuía aos policiais a responsabilidade pelo incêndio, sendo plausível devido a um histórico de tentativas de controle dos indígenas pela população de Caraíva. Independentemente dos responsáveis pelo fogo, a comunidade indígena Pataxó se viu reduzida às cinzas, restando apenas a igreja, a qual teve até o seu sino roubado (Vieira de Oliveira, 1985).

É relevante pontuar que a obra selecionada para estudo, *Barra Velha: o último refúgio*, de Cornélio Vieira de Oliveira, possui um caráter literário e ficcional que deve ser considerado na análise da narrativa. Trata-se de uma coleção de relatos organizados cronologicamente que busca trazer à tona a versão dos indígenas Pataxó acerca do acontecimento. Isso é evidente já na dedicatória da obra, quando o Cornélio afirma que “todos os nomes e fatos narrados são reais” (Vieira de Oliveira, 1985, p. 2).

## O Trauma presente na narrativa do Fogo de 51

O conceito de trauma, conforme proposto pelo historiador norte-americano Dominick LaCapra (2020, p. 32), refere-se a uma experiência abaladora, comumente originada de violência extrema, que distorce a memória no seu sentido ordinário. A memória traumática está, portanto, intimamente ligada aos sintomas decorrentes de experiências violentas e ceder um testemunho envolve uma tentativa de lidar com uma dor ainda não

curada (LaCapra, 2020, p. 32). Além de constituir uma experiência abaladora, o trauma também representa uma situação-limite (Rousso, 2020). Aqui, essa situação-limite caracteriza-se pela brutalidade perpetrada contra a população indígena Pataxó de Barra Velha, que foi submetida a torturas físicas e psicológicas e testemunhou flagrantes violações dos direitos humanos.

Dessa forma, os relatos cedidos pelos indígenas Pataxó para Cornélio Vieira de Oliveira representam uma tentativa de não apenas dar visibilidade ao evento, mas também de enfrentar o trauma e seus sintomas pós-traumáticos. Busca-se examinar o papel dessa representação narrativa de maneira singular ao lidar com uma temática sensível em um contexto histórico de reprodução específico. Destacam-se as possibilidades críticas da narrativa na representação das experiências desses indígenas, conforme defende Dominick LaCapra (2020). As temáticas relacionadas ao trauma, testemunho, luto, esquecimento e silêncio emergem de indagações contemporâneas (Fredrigo & Gomes, 2020, p. 10), e é no contexto de produção desta obra, em 1978, que originam-se as reflexões que permeiam tanto a realidade do autor quanto dos próprios indígenas, e que compõem essa obra.

O Fogo de 51 desencadeou uma série de consequências devastadoras, incluindo a dispersão forçada do grupo (Carvalho, 2008, p. 39). Esse evento representou uma violenta agressão contra a população indígena de Barra Velha resultando na violação de seus direitos e devastação de suas terras. Diante desse contexto, a maioria das famílias residentes na localidade optou por buscar refúgio nas matas, formando novas comunidades e tentando manter viva sua cultura e identidade. No entanto, para alguns, a ameaça era tamanha que passaram a negar sua ancestralidade como uma estratégia de proteção e segurança, mesmo que isso significasse uma ruptura com sua história e tradições.

Adentrou-se a um cenário de reinvenção das redes de sociabilidade, de novos locais habitacionais e da criação de novas formas de possibilidades de viver fora da comunidade indígena de Barra Velha, representada pelos diversos grupos que surgiram após o cenário do Fogo de 51. A devastação e a diáspora forçada do grupo indígena que habitava a localidade os impeliram a buscar novos locais para fortalecer ou mesmo redefinir sua identidade enquanto indígenas. Nessa busca por reconstrução, o ímpeto de resgate cultural, territorial e identitário reside no próprio ato de testemunhar acerca do Fogo de 51, uma forma de reafirmar sua presença mesmo diante de um evento traumático.

É crucial destacar que os testemunhos carregam consigo marcas dos efeitos pós-traumáticos, podendo ser influenciados e distorcidos por eles (Fredrigo & Gomes, 2020, p. 32). Esses sintomas são perceptíveis no período posterior ao Fogo de 51, durante o processo de diáspora e até na negação da ancestralidade, como demonstrado na seguinte passagem: “[...] muitas mulheres foram estupradas na frente dos seus filhos, dos seus esposos, que muitas pessoas não voltaram para Barra Velha exatamente por isso, para não lembrar desse fato horrível [...]” (NP, 2021, p. 4). Por outro lado, na mesma entrevista, NP reconhece a importância de lembrar, expressada no trecho “[...] a gente lembra para ficar marcado na história e para dizer que o Povo Pataxó nunca desistiu [...]” (NP, 2021, p. 1). Nesse cenário, emerge a sobrevivência de memórias traumáticas, verbalizadas com o intuito de garantir a transmissão oral e a perenidade da memória, buscando tanto a preservação e permanência da história Pataxó, quanto a reivindicação de seu território tradicional.

De acordo com Dominick LaCapra, o testemunho é uma manifestação que, paradoxalmente, é tanto ameaçada quanto, em certo sentido, autenticada e validada, pelo fato de conter as marcas dos efeitos sintomáticos de um trauma (LaCapra, 2020, p. 32). Dessa forma, as incongruências percebidas ao comparar os relatos da obra com as informações presentes nas matérias jornalísticas do período não são entendidas como desmoralizantes da narrativa, mas sim uma construção singular da memória indígena. É crucial, nesse âmbito, considerar que os testemunhos são diretamente moldados por influências externas, como reportagens de jornais, outros meios de comunicação e também pela própria dimensão traumática do evento.

Em concordância com essa perspectiva, nota-se a presença de elementos ficcionais na narrativa daqueles que compartilharam seus testemunhos com Cornélio de Oliveira sobre os eventos que culminaram no Fogo de 51. Esses elementos ficcionais buscam uma representação imagética detalhada do acontecimento, quase transpondo o autor e os futuros leitores para aquela realidade, objetivando fazer a passagem do testemunhar para o testemunho com a maior fidelidade e veracidade possível (LaCapra, 2020, p. 32). Essa narrativa pode ser exemplificada no relato: “[o] que se ouviu então foi um barulhão tremendo, que parecia trovoada. O fogo dos fuzis chegava a clarear a escuridão” (Vieira de Oliveira, 1985, p. 24).

Em outro relato presente na mesma obra, é notável o teor ficcional, uma descrição quase imagética que permite o leitor imaginar-se

testemunhando aquela cena: “[c]om Simplício a coisa estava andando feia um pouco mais atrás. Conta que tinha hora que não podia nem se deitar no chão, porque as balas passavam por baixo. Teve que arranjar uma posição meio de banda e as balas chegaram a riscar-lhe o corpo.” (Vieira de Oliveira, 2020, p. 25). No entanto, esta tarefa de transpor a realidade traumática vivida é compreendida nesta pesquisa como improvável, uma vez que as narrativas traumáticas são performances da memória que podem ser completamente distorcidas e consumidas pelo trauma.

Outra forma de narrar o trauma que merece destaque é o ritual Awê, originalmente um ritual tradicional que busca a reafirmação cultural para aqueles que assistem às apresentações, mas também serve como uma forma de fortalecimento interno. Acerca do Awê, levanta-se a hipótese de que são práticas memoriais que coletivizam a memória traumática acerca do Fogo de 1951 ligando-os intimamente às vítimas desse episódio:

O Awê é um ritual Pataxó feito em todas as comunidades indígenas. Têm o Awê aberto, que é para todo o público, visitantes, não-indígenas, e temos os rituais fechados, que a gente não pode... explicar muito sobre ele porque são coisas internas para nosso fortalecimento... dentro da comunidade. O ritual... ele é feito para a celebração de um momento de alegria, temos... cantos específicos para cada momento, temos... pra início de Awê, as orações, temos cantos no Patxohã e no Português, temos... cantos para o momento de tristeza, despedida, temos cantos para homenagear as pessoas e... o ritual é um... é algo importante para nós Pataxó, porque no momento de luta, nas manifestações... está presente em todos os momentos da nossa vida, fazemos o ritual em roda para mostrar ali a união de todos, porque ali... ninguém está na frente do outro, a roda significa que ninguém é melhor do que o outro, que todo mundo está em posição igual, por isso que... pra gente o ritual é sagrado. (NP, 2021, p. 2-3)

Ao abordar esse ritual, a entrevistada afirma que existem dois tipos: aqueles abertos para os turistas, e aqueles fechados, restritos à própria população Pataxó, visando a proteção interna da tradição cultural Pataxó. Vale destacar que os cânticos citados estão diretamente ligados a respostas emocionais como tristeza, felicidade, despedida e comemorações, e o significado dado a esses rituais é extremamente intenso (Vieira, 2016). Reforçando essa perspectiva, surge a hipótese que esses cânticos e as representações realizadas no ritual fechado configuram práticas memoriais que rememoram, homenageiam aqueles que sobreviveram, mas que também mantém vivo o sentimento de luto relacionado ao episódio traumático de

1951. Nesse contexto de discussão, vale destacar que essa rememoração vai de encontro com as proposições de LaCapra (2016) ao salientar que o trauma pode ser transfigurado em sublime ou sagrado, e as suas vítimas podem ser vistas como mártires ou santos, especialmente no caso de violência extrema ou genocídio.

A reelaboração constante do evento por meio da memória, destacando-se o ritual Awê, é o que confere o caráter interminável dos eventos traumáticos, levando-os a ultrapassarem o período de violência e a se estenderem para o cenário posterior (Fico, 2012, p. 48). A memória dos eventos traumáticos eventualmente se integra ao esforço de construção do conhecimento histórico sobre os processos históricos (Fico, 2012, p. 48). Nesse contexto, a produção da obra em um momento histórico marcado pela tentativa de centralização das narrativas e das vozes indígenas reflete um esforço dos próprios indígenas para produzir conhecimento histórico sobre um evento violento que os acometeu.

O Fogo de 1951 e o trauma causado pelo acontecimento contribuíram para a desorganização do pequeno grupo, resultando na destruição de suas palhoças e abandono de suas pequenas posses de terras (Cunha, 2010, p. 55). Esse cenário resultou, além dos danos físicos e morais, em sequelas psicológicas decorrentes da violência extrema e morte de diversos indígenas (Cunha, 2010, p. 55). O cenário posterior ao Fogo de 51 na comunidade indígena de Barra Velha é descrito pelo Cientista Social Hugo Pedreira da seguinte maneira:

Após quase um século de virtual invisibilidade, os Pataxó – como eles próprios afirmam – 'saíram no conhecimento' da sociedade regional através do violento episódio de 1951. Para a mídia regional e nacional, a 'Revolta dos caboclos de Porto Seguro', para os Pataxó, o 'Fogo de 51'; um severo e injustificado ataque das polícias de Prado e Porto Seguro ao último refúgio dos Pataxó, à época. Totalmente incendiada, a aldeia seria abandonada por todos os moradores. Compelidos à dispersão, os indígenas buscariam se inserir na camada subalterna da sociedade envolvente, enfrentando severas restrições e experimentando duramente o preconceito anti-indígena arraigado regionalmente e recrudescido pelos acontecimentos. Este quadro, bem como o sentimento de terem sido expropriados de sua terra, convenceu os Pataxó a empreender o retorno a Barra Velha e o restabelecimento da comunidade dispersa. Ante às inúmeras dificuldades enfrentadas na diáspora, o reforço da solidariedade étnica foi a sua opção – acertada – para a superação de um quadro desigual (Pedreira, 2013 p. 32).

É fundamental destacar a análise do cientista social em relação à escolha do título da obra *Barra Velha: o último refúgio* (1985), que evoca um local marcado por uma sensação de segurança e uma rede de sociabilidade estabelecida para os indígenas que foram vítimas de um processo de violência (Pedreira, 2013, p. 33). A ação de incendiar a comunidade indígena visava, nesse sentido, a destruição deste último refúgio dos indígenas Pataxó.

No entanto, essa ação se mostrou ineficaz. Mesmo após uma repressão violenta, prisões injustificáveis, abusos psicológicos, físicos e sexuais que tornaram o Fogo de 1951 um episódio traumático, o retorno ao último refúgio era inevitável. Ao rastrear as fontes de pesquisa, observa-se que os Pataxó demonstraram uma determinação férrea em continuar sua luta pela terra e atuaram como protagonistas nesse conflito, defendendo seu espaço historicamente ocupado (Cunha, 2010, p. 54). Após anos, o movimento de retorno foi iniciado pela própria população indígena, que estava comprometida em prosseguir com a luta pela demarcação territorial, que estava longe de chegar ao fim (Massi, 2023a, p. 38).

## Considerações Finais

O Fogo de 1951 modificou permanentemente o modo de vida dos indígenas Pataxó de Barra Velha. Esse ato violento e traumático foi uma resposta à tentativa do grupo de reivindicar uma terra que a eles sempre pertenceu. A partir da desapropriação forçada do Monte Pascoal e a transformação dele em Parque Nacional, esse grupo foi desrido de sua individualidade e cultura de forma forçada, sendo obrigados a usar uma roupagem que não lhes pertencia. A criação do Sistema de Proteção aos Índios (SPI), em 1910, e as medidas repressivas durante a ditadura de Vargas deram munição para que esse ato violento fosse justificado no discurso oficial, sob uma prerrogativa de proteção e tutela.

A violência institucional reforçou a marginalização dos indígenas durante o período. A ausência de políticas reparatórias reflete diretamente a colonialidade do poder. De acordo com Aníbal Quijano (1992) ações institucionais e sociais atuam em consonância aos detentores do poder simbólico (Bourdieu, 1989). As populações indígenas lutam por espaço na política e oportunidades de ocupar locais de poder que negadas historicamente. No entanto, há uma gradual inclusão dessas populações na

academia, nas universidades, na política e na própria historiografia, desafiando essa subalternidade.

A obra *Barra Velha: o último refúgio* foi utilizada como fonte principal para analisar o episódio devido ao seu caráter de testemunho. Ao escancarar as histórias de conteúdo sensível sobre o Fogo de 51, o objetivo é romper com a não escuta e privilegiar a narrativa dos próprios atores históricos (Seawright, 2023, p. 19). Não falamos sobre dar voz às populações, mas sim capacitar essas vozes que já existem, como no caso da obra utilizada, para que possam alcançar novos espaços. Desbanalizar o sofrimento dos indivíduos que passaram por episódios traumáticos é uma das formas de ouvir essas vozes. Para nós pesquisadores, é necessária uma escrita que se propõe ir além das representações do que está dito no texto, buscando o não-dito, os silêncios, que também tem muito a dizer (Seawright, 2023).

## Referências

- Alberti, V. (2002). *Manual de História Oral*. (3a ed.). São Paulo, SP: Editora FGV.
- Almeida, M. R. C. de. (2019). História Indígena: teorias, fontes e métodos em perspectiva interdisciplinar. In.: Reis, T. S. (org.). *Coleção história do tempo presente*. (1a. ed., Vol. 1, pp. 112-131) Curitiba, PR: Editora da UFPR.
- Decreto n. 11.892 de 2 de maio de 1941. (1941). Constitui uma Comissão Especial a fim de fazer o levantamento topográfico do Monte Pascoal.
- Palácio do Governo do Estado da Bahia, em 2 de maio de 1941. Landulpho Alves, Interventor Federal – Lafayette Pondé – Isaías Alves – Delsue Moscoso.
- Decreto-Lei n. 12.729 de 19 de abril de 1943. (1943). Cria o Parque Nacional do Monte Pascoal com prerrogativas de monumento nacional e dá outras providências. Diário Oficial, 19 abr., 1943.
- Bringhenti, C. A (2015). Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. *Revista PerCursos*, v. 16 (32), 103-120.
- Bourdieu, P. (1989) *O poder simbólico* (1a ed.). Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.
- Canela, F. (2020). História dos Pataxó no Extremo Sul da Bahia: Temporalidades, Territorializações e Resistências. *Abatirá: Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, vol. 1(2), 18-50.
- Cardoso Oliveira, R. (1988). *A crise do indigenismo* (1a ed.). Campinas, SP: Editora Unicamp.

- Cardoso, T. M. (2016) *Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, SC.
- Carvalho, M. R. G. (1977). *Os Pataxó de Barra Velha. Seu Subsistema Econômico* (Dissertação de mestrado não publicada) Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA.
- Carvalho, M. R. de. (2008). Os Pataxó Meridionais: uma breve recensão histórico-bibliográfica. In Alli, Agostinho da Silva (org.). *Tradições étnicas entre os Pataxós no Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis* (1a ed.). Vitória da Conquista, BA: Edições Uesb.
- Carvalho, M. do R. (2009). O monte pascoal, os índios pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. *Caderno CRH*, v.22 (57), 507-521.
- Castro, R. B. de (org.). (1940). *Sob os céus de Porto Seguro*. Diretoria de Cultura e Divulgação do Estado da Bahia: Imprensa Oficial do Estado.
- Cunha, R. C. S. (2010). *Fogo de 51: reminiscências Pataxó* (Dissertação de Mestrado). Universidade do Estado da Bahia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA.
- Fico, C (2012.). História do Tempo Presente, eventos traumáticos e documentos sensíveis: o caso brasileiro. *Varia História*, v. 28 (47), 43-59.
- Fredigo, F. de S. L. & Gomes, I. L. (org.). (2020). *História & trauma: linguagens e usos do passado* (1a ed.). Vitória, ES: Editora Milfontes.
- Freire, C. A. da Rocha & Oliveira, J. P. de. (2006). *A presença indígena na formação do Brasil* (1a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional.
- Grunewald, R. de A. (2008). O Aldeamento, o Fogo e o Parque: resistência Pataxó em Barra Velha. In ALLI, Agostinho da Silva (org.). *Tradições étnicas entre os Pataxós no Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis*. (1a ed., pp. 160-205). Vitória da Conquista, BA: Edições Uesb.
- Instituto Mineiro de Gestão das Águas (2011). Plano Estadual de Recursos Hídricos – PERH. IGAM, 139p.; il. – Resumo executivo v. 1. Disponível em: <http://repositorioigam.meioambiente.mg.gov.br/bitstream/123456789/2598/1/resumo-executivo-vol-2.pdf> Acesso em 02 de fev. de 2023.
- Jornal A Tarde*, Salvador/BA, de 01 de Junho de 1951.
- Jornal A Tarde*, Salvador/BA, de 07 de Junho de 1951.
- Jornal A Tarde*, Salvador/BA, de 11 de Junho de 1951.
- Jornal Imprensa Popular*, Rio de Janeiro/RJ, de 19 de junho de 1951.

*Jornal O Momento*, Salvador/BA, de 27 de maio de 1951.

LaCapra, D. (2014). *Writing history, writing trauma* (2a ed.). Baltimore, Maryland: JHU Press.

LaCapra, D. (2016). Trauma, history, memory, identity: What remains?. *History and Theory*. v. 55 (n. 3) 375-400.

LaCapra, D. (2020). *Traumatropismos*: do trauma ao sublime pela via do testemunho? IN Fredrigo, F. de S. L. & Gomes, I. L. (org.). *História & trauma: linguagens e usos do passado*. Vitória, ES: Editora Milfontes.

Massi, C. M. (2023). O trauma presente na narrativa do Fogo de 1951: uma análise dos jornais *O Momento* e *Imprensa Popular* e da obra *Barra velha, o último refúgio* (1978). In Bentivoglio, J. Fiorezi, L. B.; Massi, C. M. *Passados em transe: Meta-história e o Brasil 50 anos depois*. Milfontes.

Massi, C. M. (2023a). O viés traumático do Fogo de 1951: uma análise dos relatos sistematizados na obra *Barra Velha, o último refúgio* (1985). In Pina, E. N.; Cortim, I.; Pereira, L. F. S. & Amaral, W. B. do. *Democracia, vivências políticas e os limites da liberdade*. Antíteses.

NP. (2021) O evento de 1951 e seus desdobramentos. [Entrevista cedida a] Camila Margon Massi [entrevista não publicada]. Google Meet, Vila Velha.

Pacheco de Oliveira, J. (2004). Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910 - 67). In.: Pacheco de Oliveira, J. (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, RJ: LACED, pp. 43-91.

Pedreira, H. P. da. S. (2013) Aldeia Velha, "nova na cultura": Reconstituição territorial e novos espaços de protagonismo entre os Pataxó. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 2 (2) 31- 42.

Pena, J. L. (2013). Os Índios Maxakali: a Propósito Do Consumo De Bebidas De Alto Teor Alcoólico. In Souza, M. L. P. (ed.). *Processos De Alcoolização Indígena No Brasil: Perspectivas Plurais*. (1a e., pp. 143-157). Rio de Janeiro, RJ: FIOCRUZ.

Pereira, T. S. (2012). *O(a)s Pataxó Meridionais e o Território Tradicional do Monte Pascoal no Extremo Sul da Bahia: Patrimônio, Cultura e Memórias Corpóreas* (Dissertação de mestrado). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, BA.

Professores Pataxó do Extremo Sul da Bahia (org.). (2007). *Uma história de resistência*. Bahia, BA: Associação Nacional de Ação Indigenista, CESE.

Quijano, Anibal. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. In Bonilla, Heracio (org.). *Los conquistados: 1942 y la población indígena de las Américas*. ercer Mundo -Libri-Mundi. pp. 437–447.

Ribeiro, D. (1962). *A política indigenista brasileira*. (1a ed.) Rio de Janeiro, RJ: Ministério da Agricultura - Serviço de Informação Agrícola (SIA).

- Rousso, H. (2020). A memória traumática na Europa. In Fredrigo, F. de S. L. & Gomes, I. L. (org.). *História & trauma: linguagens e usos do passado* (1a ed.). Vitória, ES: Editora Milfontes.
- Sampaio, J. A. L. (2000). Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. *Cadernos de História*, v. 5 (6), 31-46.
- Santos, L. B. dos. (2017). *História do ponto de vista Pataxó: território e violações de direitos indígenas no extremo sul da Bahia* (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.
- Scifoni, S. (2006). *A construção do patrimônio natural* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- Seawright, L. (2023). *Vidas machucadas: história oral aplicada* (1a ed.). São Paulo, SP: Contexto.
- Souza, R. R. C. (2021). Aragwaksa: a retomada Pataxó no território do Monte Pascoal (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Sul da Bahia, Vitória da Conquista, BA.
- Stauffer, D. H. (1959). Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios. *Revista de História*, v. 18 (37), 73-96.
- Vasconcelos, S. de. ([1663]1864). *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasile no que obraram seus filhos nesta parte do Novo Mundo e algumas notícias antecedentes curiosas e necessárias das cousas daquelle Estado pelo padre Simão de Vasconcelos*. 2.ª edição, acrescentada com uma introdução e notas históricas e geographicas pelo conego Dr. Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro. Rio de Janeiro: Tipographia de João Ignácio da Silva.
- Vieira, V. B. (2016) *A importância do canto dentro do ritual Awê Pataxó* (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.
- Vieira de Oliveira, C. (1985). *Barra Velha: o último refúgio* (1a ed.). Londrina, PR: C. Vieira de Oliveira.
- Wied-Neuwied, P. v. M. (1989) *Viagem ao Brasil*. Tradução de Edgar S. de Mendonça e Flávio P. de Figueiredo. São Paulo, SP: Editora da USP. (Obra publicada originalmente em 1820).

O EPISÓDIO TRAUMÁTICO DO FOGO DE 51 EM BARRA VELHA/BA

**Varia**

## Homenagem a Edgardo Bechara

Geraldo Campos<sup>73</sup>

"Todo encuentro al azar es una cita premeditada. Jorge Luis Borges". Encontro essas palavras com a letra de Pipo em um caderno de bolso que carreguei comigo durante um tempo. Não há data, mas eu me lembro da ocasião. Foi em 2014, no Rio de Janeiro.

A frase de Borges é potente para descrever nossa amizade e faz-me pensar em outra, cuja autoria já foi atribuída a diferentes pessoas: "A gente não faz amigos, reconhece-os". Pipo e eu nos reconhecemos amigos há mais de década. E a amizade é algo fermentado em um poço de conversas que nunca terminam.

Falar sobre Pipo, portanto, um amigo muito querido, um irmão, não é algo tão trivial. A memória se antecipa e começa a desembaraçar imagens, conversas, planos, risadas, saudades...

Pipo nasceu em 1970, como Edgardo Bechara Arcuri, ou Bechara *El Khoury*, como era de sua preferência, reestabelecendo no próprio nome um movimento em direção ao que ele sempre chamava de "cuarto abuelo americano", o árabe, sempre oculto na formação de "nuestra América" (ele considerava que os outros três avós seriam: o africano, o nativo e o europeu). O Líbano, país de onde partiram seus antepassados, estava tatuado em seu corpo (como cedro) e em suas atividades.

Pipo era argentino (o que, para ele, queria dizer muitas coisas). Nasceu em Pico Truncado, na Província de Santa Cruz, mas parte de sua paixão absolutamente visceral por Maradona vinha de sua relação com Lanus. Foi casado com a querida Carla e pai de Siro, 12 anos, e Lubna, 6 anos.

Christian Mouroux (outro grande amigo) e Pipo fundaram a organização Cinefertil, em Buenos Aires, que, entre outras coisas, organiza o LatinArab Film Festival, um dos mais importantes espaços para o cinema árabe em nosso continente.

---

<sup>73</sup> Professor do Departamento de Relações Internacionais da Universidade Federal de Sergipe, onde é Coordenador do Centro Internacional de Estudos Árabes e Islâmicos (CEAI-UFS); email: ceaiufs@gmail.com.

No dia 15 de dezembro de 2020, ele participou do workshop virtual “Vulnerabilidade e Exílio”, organizado pela Cátedra Edward Said da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).<sup>74</sup> Algumas semanas após a palestra aqui transcrita, Pipo descobriu que estava com Covid e, em poucos dias, entrou em coma. Faleceu no começo de março de 2021.

O texto apresentado é, portanto, sua última intervenção pública.

O título que ele escolheu foi: *“Exiliarnos del Oriente y del Occidente: hacia un nuevo mundo posible”*<sup>75</sup>. Ao voltar a escutar diversas vezes a palestra para a preparação desse texto, percebi que mais que estilo tardio, trata-se de um ensaio-manifesto, como se em sua fala estivessem condensados elementos centrais de suas reflexões sobre alguns temas que lhe moviam: o cinema, a América latina, a falsa dualidade Ocidente-Oriente e as ciências sociais. Ele conclui invocando o peronismo para chegar à ideia – que lhe era muito cara - da “terceira posição”, que recusava não apenas a (falsa) dicotomia entre Ocidente e Oriente, mas também a oposição entre marxismo e liberalismo (um tema sobre o qual debatíamos muito, com discordâncias sempre respeitadas).

A Revista Exilium, da Cátedra Edward Said, realiza um justo ato ao publicar sua palestra derradeira, por vários motivos.

A Cátedra Edward Said foi fundada em 2014, em atividade ocorrida na Universidade Federal de São Paulo com a presença do professor argentino Saad Chedid e de Mariam Said.

Em Buenos Aires, Pipo me apresentou ao saudoso e querido Saad Chedid, que teve um papel importante na sua trajetória. A inesgotável dedicação e o trabalho editorial realizado por Saad sobre a Palestina eram admiráveis. E foi por sua mediação que Mariam Said esteve em São Paulo para a inauguração da Cátedra que leva o nome de seu marido, Edward Said, em 2014. Após fomentar a abertura de Cátedras Edward Said em diferentes países da América Latina, este outro argentino descendente de libaneses nos deixou em 2018. Em 2023, em palestra no Sesc, no evento que recordava os 20 anos de falecimento de Edward Said, Mariam fez questão de mencionar, com muito carinho, o nome de Saad Chedid, homenageando-o.

---

<sup>74</sup>Todas as falas do evento, incluindo a de Pipo, transcrita a seguir, estão disponíveis na página de Youtube da Unifesp: <https://www.youtube.com/watch?v=94E85w6GhsY>

<sup>75</sup> Publicado na presente edição, na seção Oriente-Ocidente.

Indiretamente, portanto, Pipo colaborou com a própria existência da Cátedra e foi membro de seu Conselho Consultivo.

“É preciso que as culturas dancem!”. A metáfora do baile entre as culturas era frequentemente usada por Pipo. Ao invés de diálogo cultural, a dança entre culturas. Por isso, ele conclui seu texto convidando-nos a “construir essa pista de dança”. Ele se dedicou a esse desafio e, com Christian Mouroux, seu grande parceiro, construiu uma das mais importantes plataformas para que as culturas árabes e latino-americanas pudessem bailar: o festival de cinema “LatinArab”. Quem se debruçar sobre a história das relações cinematográficas entre a América Latina e os países árabes inevitavelmente irá se deparar com o papel desempenhado por Pipo e por Christian na criação do CineFertil, do LatinArab Film Festival, do Fórum LatinArab de Co-produções cinematográficas e de tantas outras empreitadas que revitalizaram uma longa história de colaborações políticas e estéticas entre as regiões. Ambos são personagens fundamentais na construção de um cenário vibrante de circulações de filmes, ideias, estéticas e recursos entre América Latina e os países árabes na contemporaneidade.

Ele encontrava nos filmes árabes um lugar de pensamento. Era comum, assim, que sua crítica política se utilizasse de sequências, cenas, diálogos e imagens de filmes contemporâneos. Na palestra aqui publicada, ele faz referência a um diálogo do filme “Fidai” (2013), de Damien Ounouri e a uma frase especificamente: “porque o colonialismo é irresistível”...

Pipo era um vulcão. Mesclava vivacidade criativa, elegância intelectual e uma ironia cáustica. Intercalava habilidades diplomáticas e uma veia punk, capazes de, juntas, tornar viável o improvável. Essa combinação entre pensamento crítico e formulação constante de estratégias transnacionais ambiciosas exigia uma notável agilidade nos trânsitos entre abstração e praticidade.

O que se esconde sob o genérico termo “habilidade política” é um conjunto de traços que não se aprendem em manual. A capacidade de criar e sustentar grandes projetos que Pipo e Christian demonstraram ao longo da existência do Cinefertil é assombrosa. O esforço foi reconhecido e premiado em 2017 com a recepção do Prêmio UNESCO Sharjah para a Cultura Árabe daquele ano.

Eu sempre achei que a academia precisava muito mais de Pipo do que o contrário. As universidades em nosso continente se beneficiariam muito de suas ideias, suas invenções, de seu pensamento vivo sobre cinema e relações

internacionais neste entre-lugar, que não é nem Oriente e nem Ocidente, do encontro de “nuestra América” com os povos árabes. As atividades que ele vinha realizando junto à Clacso no campo do cinema são exemplos disso.

Aos que lerem essa intervenção de Pipo, eu sugiro: assistam ao vídeo, ouçam as entonações, mordidas, afagos, como assanha os temas e os alvos nas provocações, como convida para bailar ideias dissonantes das suas. Mais uma vez, o baile, a dança. Demonstrava força argumentativa e nutria verdadeira paixão pelo debate. Ao mesmo tempo em que recusava e enfrentava essencialismos, como bom peronista, herdara ideias como nação e pátria e as mantinha em alta consideração, motivo de outras calorosas e saudosas discussões e discordâncias.

Era ótimo discordar de Pipo. Por mais cortantes que fossem suas ironias e provocações, sempre reservava um riso rasgado para o final, complementado pela frase “te quiero mucho, mi amigo”.

Como Maradona, Pipo era intenso e apaixonado. Antecipava pensamentos, desenhava estratégias e era rápido nas fintas argumentativas. Como mostrava Riquelme, no meio campo do Boca (Pipo, essa é a maior concessão que farei ao Boca, em sua homenagem), não basta saber distribuir a bola. É preciso chamar o jogo ao seu tempo. E há uma arte envolvida nisso.

Edgardo dominava essa arte como poucos. Salve Pipo, sua vida e memória. Axé.

### *Exiliarnos del Oriente y del Occidente: hacia un nuevo mundo posible*

Edgardo Bechara

*Agradezco la invitación de la Universidad Federal de São Paulo, y agradezco al doctor, profesor y colega, amigo, Geraldo Campos, por esta oportunidad, y con mucha humildad también para poder compartir este panel junto al profesor Zoghbi, también respetado y querido. Hace tiempo que venimos trabajando, si se quiere, en esta suerte de fractura, en esta grieta contemporánea que desde de 9-11, las implosiones de las caídas de las torres*

gemelas, que marcan una suerte de semáforo para los que trabajamos en y con los países árabes, en y con la cultura árabe y en y con temas relacionados con los árabes y el islam. Pensando un poco mientras hablaban de Palestina y de Edward Said no que decía Juan Goytisolo cuando recibió el Premio Cervantes en el año de 2015. Él decía, hablando un poco del Quijote, esta conciencia del tiempo devorador y consumidor de las cosas - eso está en el capítulo noveno en la primera parte - y en esta posibilidad de desarrollar relatos que se pueden desplegar hasta el infinito, que no es más que esta pretensión de Universalidad que desde los primeros inicios han tenido a las Ciencias Sociales. El tiempo como devorador consumidor de las cosas, de todas las cosas, y pensando en los Palestinos, los palestinos pueden perder sus casas, pueden perder su patria, pueden perder o puede ser arrebatado a sus bibliotecas, sus fortunas. Pero los palestinos tienen el tiempo. Devorador y consumidor de todas las cosas. Me parece que hay algo importante con el tiempo.

Goytisolo hablaba de una occidentalidad matizada cuando se refería a los españoles. Esta necesidad de España de cortar de su historiografía y de las Ciencias Sociales, todo vínculo que la atara con África, con la Andaluz, con el Mundo Árabe, para poder ser un socio pleno de la occidentalidad europea. Este Oriente, que muchas veces es catalogado con una "sed" de ser contra un Occidente que tiene sed de no ser. Con esta diada binaria que vamos a ver todo el tiempo en esta construcción del Oriente y del Occidente, entre la intromisión y la extroversión. Y, nuevamente, ¿cuáles son los criterios por lo cual se trata de perfilar la definición de un Oriente? Categorías que no se le piden a Occidente, por otro lado. Algunos son, o han sido, la geografía. En primer lugar, las razas, cuando se hablaba de raza - deberíamos decir etnia, la lengua, la religión, o la estructuración social que puede tomar un pueblo en tiempo determinado. Una suerte de diada también entre la necesidad de transformación de Oriente contra la necesidad de información de Occidente, para citar René Guénon, por ejemplo. O las visiones, si se quiere, más estructuralistas, lo que Paul Ricoeur tildó como los filósofos de la sospecha: Marx, Nietzsche, Sigmund Freud. Y aquí quizás uno puede lanzar - Geraldo me va a interpretar claramente, con la frase que titula el libro de Manuel Mandianes Castro que es "Nietzsche ha Muerto"; Nietzsche que sostenía que Dios ha Muerto, - podríamos preguntarnos, hoy, si Nietzsche ha muerto? ¿O de la necesidad de que Nietzsche muera?

*Para pensar el exilio como otra de las diadas deste Oriente y deste Occidente, decía el poeta de los palestinos y uno de los poetas de la humanidad, Mahmoud Darwish: el exilio es parte de mí, cuando vivo en el exilio llevo mi tierra conmigo, cuando vivo en mi tierra, siento el exilio conmigo, la ocupación es el exilio, la ausencia de justicia es el exilio, permanecer horas en un control militar es el exilio, saber que el futuro no será mejor que este presente es el exilio, el porvenir es siempre peor para nosotros, eso es exilio, y uno puede desde el Cono Sur, de nuestra America, sentirse muy Palestino en este sentido. Me hizo recordar a un reportaje que le hacen al gran cineasta palestino Elia Suleiman, cuando le preguntan: bueno, pero usted siempre habla de Palestina en sus películas, podría ir a Perú y tambien hacer películas sobre los palestinos. Y la periodista un poco ingenua, pues le pregunta: ¿hay muchos palestinos en Perú? Elia Suleiman soltó una sonrisa y solo guardó silencio.*

*Isabel Allende decía que el exiliado mira hacia el pasado lamiéndose las heridas, el inmigrante mira hacia el futuro, dispuesto a aprovechar las oportunidades a su alcance. Y quizás Roberto Bolaño, el más escéptico, decía yo no creo en el exilio, sobre todo no creo en el exilio cuando esta palabra va junto a la palabra literatura - esta es una de las frases más polémicas de Bolaño en relación a lo que estamos hablando. Y vuelvo otra vez a Mahmoud Darwish cuando decía: la poesía, esa experiencia y ese exilio son hermanos gemelos y nosotros solo soñábamos con una vida semejante a la vida y con morir a nuestra manera. Y acá también pensamos en esta frase de Darwish cuando decía que los palestinos tienen una vida común, van a la escuela, le dan desayuno a los hijos, van a la universidad, se van a trabajar, hasta tienen y gozan de una muerte natural. No solo los matan. Soñábamos con morir a nuestra manera.*

*Pero también sabemos, por haber sido formados y conformados por la filosofía occidental, estas relaciones implícitas que siempre tienen la cultura y los saberes y el poder. Y aquí entra Foucault y entra la crítica poscolonial y aquí irrumpió claramente Edward Said para estudiar las prácticas culturales y su relación con el poder en una relación que tiene que ser descriptiva y esto es una crítica muy fuerte también a mis colegas de las Ciencias Sociales y Teoría Crítica - no Teoría Crítica Latinoamericana como si la Teoría Crítica Latinoamericana fuera distinta de la europea o la estadounidense, pero sí con esta cuestión que Edward Said mantenía con un punto de suma distancia con Foucault cuando llamó Foucault de un exégeta del poder. Hay una descripción muy aguda de cómo son las relaciones de poder hasta tal punto que tornan una imagen de poder irresistible, un poder que no puede ser modificado, un poder,*

*quizá se ha jugado de manera muy dura Edward Said, el Edward Said más duro que he leído, con el sadomasoquismo confieso de Foucault, con un poder que se goza, y se sufre, y se goza, pero no se modifica.*

*Entonces, son estos estudios de las prácticas culturales y su relación con el poder las que nos hacen estar hoy sentados acá no solamente para entender cómo es la dinámica de la cultura y el poder sino también para poder intervenir en el mundo de la vida. Y aquí entra claramente el juego de la semiótica a través de qué símbolos, de qué narrativas, decíamos antes de que semióforos que las sociedades producen - para citar una brasileña, Marilena Chauí, en los poscolonial como un campo del saber y un saber qué viene situado y está cruzado permanentemente en el caso nuestro - y digo nuestro de nuestra América, de los países del sur - por un colonialismo remanente que sigue siendo permanente después de los procesos de descolonización y la independencia americana. Un colonialismo que perdura en nuestros saberes y en las relaciones que tenemos con los demás y en las relaciones sociales que construimos y los hechos sociales que construimos como pueblos, como sociedades, como comunidades. Las relaciones sociales en el sentido durkheimiano.*

*Recordaba un poco, mientras estructuraba parte de lo que íbamos a conversar hoy, la película Fidai de Damián Ounouri, que es una película que el joven Damián Ounouri, en Argelia, hace sobre su abuelo y sobre algunas operaciones de guerrilla que el abuelo debió llevar adelante con otros compañeros revolucionarios para la libertad de Argelia, entre ellas matar un alto oficial del ejército francés. Y creo que la frase más fuerte que el abuelo le dice a su nieto, Damián, que le pregunta por qué llegaste a tal punto de poner un arma en la cabeza de otro ser humano y a disparar. La bala no salió porque el revólver se trabó y el abuelo tuvo que salir corriendo. Pero el abuelo dice: "si, yo apreté el gatillo. Porque el colonialismo es irresistible, Damián", le dijo. Tenemos que pensar también en qué contexto se escribe Orientalismo. Hablando de esta situación irresistible, pero no irresistible en el sentido de Foucault, en el sentido que no puedo oponerle resistencia, sino que mi cuerpo no pueda resistir a este colonialismo.*

*Edward Said escribe Orientalismo en el 78. Venimos de Yom Kipur, de una nueva expansión de estas guerras de expansión permanentes que lleva el Estado de Israel en cada fotografía que son llamadas "guerras de defensas"; de la crisis del petróleo; venimos de la derrota estadounidense en Vietnam, que antecede también por conformación de los países del tercer mundo en Bandung; por un tratar de ser y estar en un lugar que no esté situado ni*

*geográfica ni biológicamente en Este o Oeste, Oriente o Occidente; y que pueda poner en discusión este nosotros Occidentales. Lo vamos a ver en nuestros colegas, en muchas conferencias, en las conferencias de prensa o en los comunicados que hacen incluso políticos de izquierda, de centro y de derecha, todo el tiempo van a decir "los americanos" en lugar de estadounidenses, van a decir América en lugar de América Latina o nuestra América, y van a decir nosotros los occidentales. Esto es algo permanente en las Ciencias Sociales. Acá, quizás, hay una falsa noción de universalidad en Dussel, que también nos enseñó cómo la historia se construye, pero justamente cuando él deconstruye la historia occidental creo que Dussel en la parte de países árabes, mundo árabe, Palestina, sufre o peca de todo el occidentalismo que suele criticar. Pero bueno, él dice siempre que está reviendo todas sus categorías, cada cinco minutos, dijo. Esta categoría "occidental" que utiliza para narrar todavía el Medio Oriente sigue manteniendo a Dussel en una situación anterior a la deconstrucción.*

*Y el orientalismo básicamente es entendido como una forma en la que Occidente ha construido Oriente. ¿Y cuáles son otras categorías que entran en juego? Porque también las cuestiones de la cultura o de las representaciones nos cruzan todo el tiempo. La espacialidad, estas locaciones, estas espacialidades con las cuales definimos nuestros objetos o campos de estudio: "Medio Oriente", tenemos un Oriente que tiene un medio y en ese medio ponemos nuestras categorías discursivas y analíticas. Cercano Oriente: es un Oriente muy próximo que es el oriente europeo. O sea, cuando nosotros decimos Cercano Oriente tenemos que estar parados en París, no podemos decir Cercano Oriente desde Uruguay. Medio Oriente fue llamado así por los estadounidenses. Extremo Oriente, Oriente, "Mundo" Árabe - conozco muy pocos mundos fuera del planeta Tierra, pero los árabes tienen un planeta especial - algo parecido al escrito de Hamurabi Noufouri, de la UNTREF, que hablaba del planeta de los sirios. Bueno, recuerdo el libro de Gilles Kepel, "Al Oeste de Alá". Debe ser la única deidad que tiene una frontera específica. Cuando decimos religiones universales, de tronco abraamico, que sostienen que hay un solo Dios, bueno, para Gilles Kepel, Alá tiene un límite que es Oeste o un Occidente que está arriba de un Oriente que está abajo. Incluso para poder situar también parte de estas discusiones entre el Sur Global o el Sur-Sur.*

*Un Occidente que genera sensaciones. Sensorialidad. Una manera de sentir. Un Oriente que es determinado por todo lo que no es Occidente y esto define nuestro campo de la experiencia. Un humano oriental que es capturado y convertido en ausencia y definido por oposición a todo lo que sí es presencia*

– presencia Occidental. Un Oriente que es sensual en esta sensibilidad de sus sensorialidades. Que manifiesta una sensorialidad desbordada. También se aplica a Brasil cuando pensamos en su carnaval. También se aplica al tango de exportación de Buenos Aires, cuando se lo recarga de un erotismo que no tiene en su génesis, que además es un erotismo velado, que solo Oriente puede desvelar. Y volviendo otra vez a las espacialidades, esta relación de la forma de que se construye Oriente, me recordé un poco la tesis doctoral de Geraldo [Adriano Campos].

*Occidente Circular.* Cuando hablamos de la periferia y el centro tenemos un Occidente que lo imaginamos circular. Si estamos adentro lo veríamos cóncavo. Por oposición, tenemos un Occidente que está por fuera y es un Oriente convexo, que es un Oriente penetrable y podríamos hablar muchísimo en términos de Teoría Postcolonial Feminista sobre este Oriente convexo penetrable, un Oriente periférico que circunda a la pólis, a la ciudad. Algo que se puede trasladar a la época de la CEPAL, al momento grande de Brasil con la teoría del Capitalismo Periférico contra la Teoría de la Dependencia. Aquí tenemos también un enfrentamiento entre liberalismo y marxismo, pero son dos expresiones también dentro de Europa, y este asumirse periferia.

También – y lo tiro también como un punto de discusión – CEPAL inaugura también parte de la pobreza estructural de la América Latina de la mano del desarrollo industrial. Volviendo a las nociones pluridiversas de lo Oriental tenemos la categoría del tiempo. Un Oriente atrasado, que siempre es el pasado que marca solamente el tiempo que pasó, contra un Occidente que está en el presente y en el futuro. O sea, también hay una posición del Oriente situada en una escala de tiempo, ya no solamente en una escala de espacio. Hay una escala sensorial y también una escala de movimiento. Es un oriente quieto. Un oriente fosilizado, egiptizado, contra un Occidente en pleno movimiento.

Exiliarnos, para ir un poco a la cuestión que nos convoca, de esta idea sociológica y psicológica de este Occidente y de este Oriente, demanda un esfuerzo muy grande de las Ciencias Sociales, de los artistas, de los cineastas, de los escritores y, al mismo tiempo, nos demanda algunas preguntas. ¿Somos Occidentales en Brasil? ¿Somos orientales en Brasil? Exiliarnos de esta idea ya no psicológica de Occidente, sino para parafrasear un poco a Freud, y hablo desde la capital mundial del psicoanálisis, me sabrán disculpar mis amigos en Brasil, exiliarnos de esta idea psicótica de creernos occidentales. Psicosis definida como trastornos graves, mentales, que causan ideas y percepciones anormales. Las personas con psicosis pierden el contacto con la realidad. Por

*lo menos tres científicos sociales muy famosos me han venido a la mente en este momento. Latinoamericanos. Occidente es este saber, es la razón kantiana, es la historicidad marxista, es la verdad científica, la libertad, la igualdad, la fraternidad, la humanidad, los derechos universales, el sentido vívido de universalidad. Eso lo vivimos en el cine casi como una suerte de homogeneización occidental de la universalidad. Es el desarrollo y es la centralidad. El desafío es deconstruir estas categorías, desaprender. Un poco para parafrasear lo que decía mi compañera cuando nos presentó, empezar a reconocer estas diferencias entre morar y habitar. Exiliarnos de esta dicotomía es exiliarnos de las ambivalencias. Y es, sobre todo, en este momento de América Latina, rechazar la fractura. Rechazar la grieta. Rechazar las purezas o los esencialismos. Y asumir de una manera plena y universal nuestro mestizaje, nuestra hibridación claramente americana. Desde Argentina, yo no puedo dejar de hablar de alguna suerte de experiencia política propia, históricamente situada, que fue el peronismo, también devaluado en términos orientalistas como una suerte de pragmática, confusa y ambivalente, sobre todo contradictoria, que se dan algunas masas sociales, masas populares dirigidas, que representan, como dijo Samuel Huntington, una suerte de 'pretorianismo de masas' cuando llegan al poder. El peronismo era visto según el creador de Choque de Civilizaciones – le dedicó tiempo al Peronismo, Samuel Huntington – como pretorianismo de masas. Y acá me parece que hay una cosa muy interesante más allá de las experiencias prácticas en el gobierno del peronismo: su postura alrededor de lo que se conoció como la tercera posición. Ni yanquis ni marxistas, ni Este ni Oeste, en el marco de la Guerra Fría, ni comunistas ni liberales, sino una suerte de capitalismo con justicia social. Justicia social que también fue reclamada y sigue siendo reclamada en las primaveras árabes. Y esta tercera posición también es la que da fundamento e inicio a la conferencia de Bandung con el movimiento de países no alineados. Me parece que este es el desafío. Empezar a pensar con categorías propias que al mismo tiempo son universales. Me parece que parte del mito y de la ficción de este recurso metonímico, mentiroso, falaz, que se instaura en las Ciencias Sociales es que, si hablamos desde un lugar que no es Occidente, estamos hablando desde Oriente. Entonces nos asumimos occidentales, con esta suerte o con esta categoría que Goytisolo, al principio de mi intervención, llamaba Occidentalidad Matizada. Si le ponemos algunos matices porque somos del tercer mundo, somos periféricos, pero hablamos desde la occidentalidad. Dejo esto como parte de un desafío a construir. No solamente que contenga esta universalidad plena que nos propone este exilio saídiano, sino también, y conociendo la*

*potencia de panelistas que me circundan con esta posibilidad de intervención clara sobre la realidad, sobre la cultura, sobre los productos culturales, sobre los símbolos. Hoy, más que nunca, los necesitamos como puntos de referencia para construir un camino, un escenario, o como decimos siempre en Cine Fértil, construir esta pista, esta plataforma de baile donde nos podamos encontrar danzando en plena universalidad, pero también con pleno respeto de nuestras propias identidades, poniendo también nuestros cuerpos.*

*Muchísimas Gracias,*

*Edgardo Bechara*

15 de dezembro de 2021



# **Mascates: heróis errantes onipresentes no imaginário da imigração**

Christina Stephano de Queiroz<sup>76</sup>

*Pesquisa realizada no acervo do Instituto da Cultura Árabe mapeou os materiais ali recolhidos e identificou elementos que permitem propor novas narrativas sobre a diáspora árabe no Brasil. Autora de estudo premiado pela Universidade de São Paulo em 2018 e publicado em 2022 sobre o poeta brasileiro de ascendência libanesa Jamil Almansur Haddad (1914-1988), a pesquisadora se apoia na figura do mascate, ou do caixeiro viajante, para sugerir caminhos de reflexão. O acervo do Icarabe encontra-se à espera de tratamento arquivístico, mas demonstra grande potencial de interesse investigativo. Entre outros itens, fazem parte da coleção publicações editadas por autores de ascendência árabe nos séculos XIX e XX, com destaque à revista O Oriente, publicada durante quase quatro décadas com textos em português e em árabe.*

*"(...) caminhando pelas trilhas das serras, pelas estradas poeirentas ou barroosas, embrenhando-se pelo matagal ou pelas picadas das florestas, peregrinava de Norte a Sul, de Leste a Oeste, de cidade em cidade, de vila em vila, de fazenda em fazenda, de casa em casa, um homem que humilde, pobre e incansável, vivia outrora a mercadejar os seus artigos, levados dentro de uma mala, caixa ou baú. O Brasil de antanho não desconhecia esse bravo e audaz estrangeiro e chamava-o Matraca"*<sup>77</sup>.

*Bastani, O Líbano e os libaneses no Brasil*

*"Sacralizar a memória é uma outra maneira de torná-la estéril (...). O que a memória põe em jogo é demasiado importante para deixá-la à mercê do entusiasmo ou da cólera"*<sup>78</sup>.

---

76 Doutora em Literatura pela Universidade de São Paulo (USP) e mestre em Identidades Culturais pela Universidade de Barcelona. Bolsista da Cátedra Edward Said da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Autora de A Lua do Oriente e Outras Luas – Biografia e seleção de poemas de Jamil Almansur Haddad (Ateliê Editorial, 2022), livro que é fruto de pesquisa premiada pela USP. Jornalista de ciência e roteirista. E-mail: queirozchris@gmail.com;

77 Bastani, T. J. O Líbano e os libaneses no Brasil. Rio de Janeiro: Estabelecimento de Artes Gráficas, 1945. p. 112-113;

78 Todorov, T. Los abusos de la memoria. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2000. p. 15;

*Todorov, Los abusos de la memoria*

No final do século XVIII, os primeiros imigrantes árabes chegaram ao Brasil para fugir do Império Otomano e da presença cada vez mais intensa de potências europeias na região do Levante. A França, por exemplo, ocupava o Líbano desde 1918. Historicamente, o país também vivenciava conflitos entre grupos de diferentes etnias e religiões, especialmente entre os maronitas (cristãos conservadores defensores do nacionalismo pansírio) e os drusos (muçulmanos adeptos do nacionalismo árabe). Tendo como destino prioritário os Estados Unidos, esses viajantes passaram a optar pela Argentina ou pelo Brasil depois que aquele país proibiu a entrada de estrangeiros entre 1921 e 1924. A construção de um imaginário positivo sobre a imigração, que procurava aproximar os cristãos árabes da modernidade ocidental, mobilizando a ideia de que, no Ocidente, as oportunidades sociais e econômicas seriam melhores, também colaborou com o aumento de fluxos migratórios (Queiroz, 2022). Além disso, a viagem que o imperador Dom Pedro II (1825-1891) fez à região que atualmente é o Líbano, a Síria e a Palestina ajudou a configurar esse imaginário (Meihy, 2016).

Em artigo no qual compara as experiências de pessoas que chegaram aos Estados Unidos e ao Brasil (Truzzi, 2001), Oswaldo Truzzi, sociólogo da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) com estudos de referência sobre a diáspora árabe no país, descreve que pressões demográficas e econômicas na terra de origem motivaram sírios, principalmente cristãos, a imigrar às Américas. O autor relata que entre o final do século XIX e 1914, cerca de 86 mil pessoas aportaram nos Estados Unidos, enquanto o número registrado no Brasil foi de 60 mil, período que, segundo ele, recebeu o maior volume de viajantes com essas origens. Ao considerar que o fluxo migratório diminuiu durante a Primeira Guerra Mundial (1814-1918), o pesquisador contabiliza que mais de 42 mil imigrantes árabes chegaram ao Brasil entre 1920 e 1930. O artigo indica que, tanto localmente como nos Estados Unidos, “quase todos os homens e mulheres que imigraram entre 1890 e 1914 atuaram como mascates”, de forma que a mascateação constituiu “o fator mais fundamental” na assimilação dos árabes nas Américas (Truzzi, 2001). “Apesar das trajetórias em geral bem-sucedidas, é claro que nem todos os que vieram ao Brasil prosperaram e tornaram-se ricos. A ascensão econômica foi mais fácil para aqueles que vieram primeiro e foram capazes de identificar e preencher um nicho na economia paulista em crescimento”. (Truzzi, 2001, p. 115). Em capítulo do livro *Árabes y judíos en América Latina. Historia, representaciones y desafíos*, Truzzi se centra no caso brasileiro, afirmando que

sírios e libaneses vieram massivamente a São Paulo a partir da década de 1880 para substituir a mão de obra escravizada. Mais tarde, no final dos anos 1950, libaneses do Vale do Bekaa e de pequenas cidades do Sul do país também aportaram na cidade. Segundo o autor, tanto entre as primeiras levas quanto em fluxos tardios, o primeiro passo dos imigrantes no país de acolhida era trabalhar como mascate, atividade que funcionava como porta de entrada para estabelecer comércios populares de móveis e confecções (Truzzi, 2001).

As análises sociológicas de Truzzi foram precedidas por outros relatos, que também sustentam que os imigrantes foram incorporados às sociedades do novo país a partir da venda ambulante. Ao consolidar seus negócios, eles abriram lojas varejistas. Nas décadas de 1930 e 1940, esses forasteiros ascenderam ainda mais, passando a trabalhar no comércio atacadista e na indústria de transformação de artefatos têxteis. Diversos intelectuais imigrantes e seus descendentes, especialmente autores da segunda geração, contaram essa história tanto em relatos históricos como em narrativas ficcionais.

Um deles foi Tanus Jorge Bastani, autor de ascendência árabe nascido no Brasil em 1912, cuja biografia permanece quase desconhecida nos dias atuais. Bastani publicou inúmeros livros em português sobre a diáspora, a paisagem brasileira, além de obras de ficção e romances históricos, elaborando reflexões sobre o papel desempenhado por mascates na assimilação dos árabes à sociedade brasileira<sup>79</sup>. Em obra na qual analisa a diáspora libanesa, ele afirma que o mascate foi inicialmente chamado de matraca, objeto formado por um pequeno pedaço de tábua quebrada ao meio, unida em partes iguais por uma dobradiça de couro (Bastani, 1945). Seu livro *O Líbano e os libaneses no Brasil* adota um olhar idealista e descreve o vendedor ambulante como um personagem corajoso e aventureiro:

Fugindo da sanha dos grandes senhores e dos fidalgos da Corte, embrenhavam-se pelo sertão, convivendo até com tribos de índios e levando vida selvagem. Mas não se davam por vencidos. Concubinados com mulheres índias, e mesmo com pretas escravas, formavam família nativa (...). O mascate vendia sua mercadoria fiado e ia até a Corte buscar qualquer pedido dos seus ilustres fregueses. Os escravos eram também seus amigos e, até hoje, muitos descendentes da raça negra ainda

<sup>79</sup> Um desses livros é *Memórias de um mascate – O soldado errante da civilização*. Rio de Janeiro: F. Briguie & Cia., 1949;

trazem nomes em memória daqueles mercadores: os Elias, os Jorge, os Isaías etc. (Bastani, T. J., 1945, p. 97).

O gesto desbravador do mascate também aparece como propósito em *Álbum da colônia sírio-libanesa no Brasil*, de Salomão Jorge (Jorge, 1948), outro autor de ascendência árabe com presença intensa em meios literários e jornalísticos de São Paulo de quem pouco ou nada sabemos. Na introdução da obra, o autor explica que o objetivo inicial era percorrer todo o país para contar a história de seu povo em diferentes lugares e “demonstrar o valor da colaboração da valorosa raça da qual descendendo para o desenvolvimento da civilização brasileira” (Jorge, S., 1948, p. 7). O ideal romântico que o levou a elaborar o livro se manifesta na descrição de cenas e personagens, como é o caso de Nami Jafet (1907-1968), industrial, político e banqueiro nascido no Líbano que desempenhou papel central entre a comunidade de sírios e libaneses do Brasil: “Ninguém mais do que ele amou a sua terra de origem, sem, entretanto, deixar de reconhecer o quanto devia ao grande país que escolheu para campo de sua vibrante e indomável atividade. Amou o Brasil como se fosse seu próprio filho” (Jorge, S., 1948, p. 13).

Já na esfera literária, em 1970, o escritor descendente de imigrantes libaneses Assis Férés, nascido em Belo Horizonte em 1912, publicou em português o poema *O Mascate*, composto por 13 cantos que associam a venda ambulante com questões metafísicas e espirituais (Feres, 2005). Férés, que escreveu livros e editou a revista *Laiazul* no Brasil e no Chile durante décadas, é outro autor desconhecido da segunda geração de imigrantes que merece mais atenção de pesquisas<sup>80</sup>. Segundo o texto introdutório do livro, a obra é o canto épico de um personagem “cuja humildade tem sido olvidada e mal conhecida dentro da tradição americana” (Feres, 1970):

Inspirou este excelente poeta a vida tão áspera e esforçada do mencionado comerciante, que caminha um dia e outro através de todos os climas, através de todas as tempestades, exposto a inumeráveis perigos da selva inextricável, na qual cada passo é um triunfo sobre alimárias ferozes – humanas ou irracionais, que povoam com instintos primitivos os rincões mais apartados da civilização (Feres, A., 1970, p.1).

<sup>80</sup> Opázia Chain Feres defendeu tese de doutorado pioneira sobre o poeta na Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP) no ano 2000, sob o título Recuperação de uma obra: O Mascate - poema de Assis Férés: <https://repositorio.usp.br/item/001121567/>

A fabulação e as narrativas em torno da figura do mascate têm sido mobilizadas por décadas e aparecem, também, em *Nur na Escuridão*, do escritor Salim Miguel (1924-2016). Imigrado ao Brasil com três anos, na obra, o autor conta a história de sua família valendo-se de recursos ficcionais, destacando o trabalho de mascateação como fundamental à assimilação na sociedade de acolhida:

(...) não importa o que uma pessoa tenha sido ou queira ser, pouco importam sonhos, desejos, aspirações, fantasias. Ao chegar ao Brasil, libaneses e sírios, árabes em geral, começam mascateando, trouxas ao ombro, sorri e acrescenta, só bem mais tarde irão tomar o conhecimento do outro significado da palavra trouxa. Se estão se dando bem e o mascatear dá certo, vão deixar de ser trouxas, não demora adquirem um cavalo, uma carrocinha, depois podem ter uma vendola. (Miguel, S., 2008).

Por escrever em português e francês, traduzir do árabe, circular entre o Brasil e a França e entre diferentes tendências literárias e grupos de escritores, o poeta, médico, tradutor e crítico literário brasileiro de ascendência libanesa Jamil Almansur Haddad também se considerava o "caixeiro viajante da poesia", conforme atestam os relatos de pessoas que o conheceram. Em seus versos, há uma aproximação entre a figura do poeta e a do profeta (Queiroz, 2022). Livros como *Aviso aos navegantes ou a Bala adormecida no bosque* (Ciências Humanas, 1980) trazem versos em que o profeta também é poeta e vice-versa. Assim como os mascates, esse personagem perambula por diferentes contextos históricos, levando em sua caixa de mercadorias a palavra poética, que ora canta as mazelas de Lampião e seu bando, ora exalta os logros de deuses astecas e de Buda e ora se compadece com os destinos de operários em fábricas do país. No imaginário criado por Haddad em torno da imagem do poeta-profeta parece emergir, também, a figura do caixeiro viajante: o mascate perambula para vender mercadorias, o profeta para cantar os destinos de seu povo e o escritor para espalhar sua palavra poética. Em uma associação que deve ser melhor investigada, essa triangulação entre os três personagens parece estar presente, também, no poema *O Mascate*, de Féres.

Ainda no campo do imaginário, partimos para produções cinematográficas recentes e observamos a presença do mascate em grande parte dos 30 curtas-metragens do concurso “Os Árabes e a 25 de Março”, organizado pela Câmara de Comércio Árabe Brasileira (CCAB) e o Instituto da Cultura Árabe (ICArabe), em 2014. O vencedor do certame, o filme *Arabescos*:

*do mascate ao doutor*, dirigido por Beatriz Le Senechal, traz relatos sobre o centro da cidade de São Paulo e a organização de negócios familiares. “Na primeira geração, todos trabalhavam nas lojas, menos os rebeldes. A segunda geração foi para a universidade e nem árabes e nem judeus sobraram para tomar conta das lojas que, em 2014, começaram a ser ocupadas por coreanos”, comenta Rubens Anauate, um dos personagens do documentário que, à época, era membro da diretoria do Club Homs. Fundado em 1920 por jovens oriundos da cidade libanesa, a instituição funciona como ponto de encontro da comunidade árabe<sup>81</sup>, contando com um acervo importante de livros e revistas que foi pouco pesquisado até o momento<sup>82</sup>. Em seu depoimento, Anauate explica que em negócios de árabes na 25 de Março e também de judeus na rua José Paulino, ambas no centro da cidade de São Paulo, os comerciantes costumavam viver nos andares de cima, instalando suas lojas em pisos inferiores. No relato, a ideia de uma geração de imigrantes que ascendeu econômica e socialmente impulsionada pela venda ambulante é reiterada. Além disso, ele menciona o caráter conservador de sua comunidade, que gostava de “ostentar casas faraônicas para que os outros se dessem conta de seu sucesso”.

Em entrevista realizada com Beatriz Le Senechal em agosto de 2023, ela falou sobre a gravação do depoimento de Anauate, falecido em 2014, que aconteceu na sede do Club Homs. “Rubens me recebeu em uma sala com objetos entalhados em madrepérola. Depois, passamos para outro ambiente com decoração clássica, quando ele abordou os gostos e as características tradicionais dos imigrantes”, comentou a diretora.

Sem a pretensão de fazer um mapeamento exaustivo da mobilização da figura do mascate em produções acadêmicas e culturais, observamos que o comércio ambulante tem sido retratado como sendo o marco zero da história dos árabes no Brasil. E a trajetória desse imigrante-caixeiro viajante que aparece em distintas produções parece seguir um roteiro similar. No início, quando chega ao país, o personagem tem como única opção viável de sobrevivência a mascateação. Assim, o primeiro passo para sua entrada na nova sociedade é perambular pelo vasto território brasileiro a pé, em burros

81 <https://serieavenidapaulista.com.br/2023/07/17/homs-o-clube-na-avenida-paulista/> - Acesso em 20/12/2023;

82 O arabista Islam Dayeh, da Freie Universität Berlin, na Alemanha, desenvolve atualmente pesquisa sobre a história intelectual de imigrantes árabes nas Américas e está trabalhando com esse acervo;

ou cavalgando, vendendo mercadorias e desbravando áreas inexploradas e perigosas. O mascate atende ricos e pobres, consegue objetos únicos para seus fregueses, incluindo pessoas escravizadas, e dorme ao relento para garantir o pão para a família no retorno de percursos extenuantes. Depois de muito suor e trabalho, esse herói errante reúne dinheiro suficiente e monta uma loja, onde emprega filhos e familiares que, mais tarde, conquistam a tão esperada ascensão econômica, fundamental para completar o ciclo de integração no tecido social brasileiro. Por meio dessa narrativa, a mascateação tornou-se o principal elemento definidor da identidade do imigrante sírio-libanês no imaginário brasileiro (Gattaz, 2012). No livro *A Lua do Oriente e Outras Luas*, observo como a figura romântica do vendedor ambulante passou a ser associada com a dos bandeirantes em produções literárias. Ambos “se aventuravam por zonas inhóspitas e ajudavam a alargar as fronteiras do Brasil” (Queiroz, C. S. d., 2022, p. 38). Para Samira Adel Osman, historiadora da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), a mitologia do mascate ancorou um processo de reinvenção do sentimento de arabiadade: “A associação entre imigração árabe e a figura do mascate oscila entre a realidade do fato e a construção do mito, tratada como uma trajetória linear de sucesso na qual os imigrantes chegaram pobres, analfabetos e mascates e tornaram-se ricos, letrados e doutores” (Osman, S. A., 2015, p.111).

Com base em obras de autores como Bastani, Jorge, Assis e Haddad, podemos afirmar que autores híbridos, de segunda ou terceira gerações, desempenharam papel preponderante na criação da fabulação sobre o mascate, encontrando nela o mito fundador da diáspora árabe no Brasil. A figura desse personagem também se fez presente em análises científicas, que demonstraram aspectos históricos da chegada desses imigrantes. Porém, onde termina a realidade do fato e onde começa a construção da fantasia? Mais do que explicar a história com base na trajetória de mascates, queremos compreender que elementos históricos e sociais moldaram a construção do mito.

## Um Oriente para os brasileiros

A pesquisa em curso no acervo do Instituto da Cultura Árabe (ICArabe) tem permitido levantar hipóteses preliminares. Criado em 2003 depois da morte de Edward Said (1935-2003), na esteira de processos desencadeados após os ataques do 11 de setembro em Nova York, nos Estados Unidos, o

instituto busca “integrar, estudar e promover as várias formas de expressão da cultura árabe, antigas e contemporâneas, e encorajar o reconhecimento de sua presença na sociedade brasileira”<sup>83</sup>. Sua coleção é composta por revistas, jornais, filmes projetados nas edições da Mostra Mundo Árabe de Cinema, cartazes, material institucional, livros de autores como Elias Farhat, Nicolas Maluf, Nagib Haddad, Jamil Maluf, Ragi Basile e Mikhail Naimy, além de fotografias, documentos, entre outros itens, sendo que apenas parte do material está catalogada.

Dos objetos do acervo, alguns dos destaques são as revistas literárias e jornalísticas produzidas pela comunidade de imigrantes e seus descendentes, que estão organizadas e foram digitalizadas pelo Projeto de Digitalização da Memória da Imigração Árabe no Brasil, realizado desde 2018 pela Universidade do Espírito Santo de Kaslik (Usek), no Líbano, em parceria com a Câmara de Comércio Árabe-Brasileira (CCAB), em São Paulo. A coleção é composta pelas publicações *A Vinha*, com números em árabe publicados dos anos 1920 a 1940; *Almanara*, também escrita em árabe e com edições de 1901 a 1906; *Etapas*, com números da década de 1960 e majoritariamente escritas em português; *Laiazul*, com artigos em português e espanhol; *Notícias da Guerra*, escrita em português e árabe; *O árabe ouvinte*, editada em árabe; *Revisa Homs 50 anos*, com textos em árabe; e por fim, a revista *O Oriente*, com artigos escritos principalmente em português e números que vão dos anos 1940 a 1970, contemplando a coleção quase completa da revista.

Longe de serem publicações isoladas que funcionavam para discutir e disseminar assuntos de interesse específico da comunidade de imigrantes, as revistas abordam temas da geopolítica global, cobrem guerras e conflitos, tratam de questões políticas e literárias do Oriente Médio e do Brasil, entre outros temas. As edições podem, inclusive, serem consideradas um desdobramento do Renascimento Árabe ou *Nahda*. No final do século XVIII, a busca por se distanciar do Império Otomano e de potências coloniais também abarcou um movimento de reinvenção das formas de expressão literária. Para o arabista espanhol Juan Vernet, o Renascimento Árabe começou em 1797 com a ocupação napoleônica do Egito (Vernet, 2002). Porém, outros estudiosos, como o também espanhol Bernabé López García, afirmam que o Renascimento Árabe teve início mais tarde, entre 1882 e 1905, quando os

83 <https://icarabe.org/quem-somos> - acesso em 3/12/2023;

árabes entraram em contato com a literatura europeia, “adquiriram consciência do próprio valor e se colocaram o problema da sua decadência” (López Garcia, 1997, p. 230).

Como parte desse movimento, imigrantes árabes que chegaram à América Latina e aos Estados Unidos nesse período começaram a editar jornais, revistas e livros e formaram ligas literárias, em diálogo com os processos que se desenvolviam no Oriente Médio. Essas produções foram chamadas de literatura do *mahjar* – termo árabe que faz referência às terras de imigração nas Américas. No texto *El mahyar del ayer al hoy: dimensión literaria y cultural*, a pesquisadora e arabista espanhola Rosa-Isabel Martínez Lillo<sup>84</sup> afirma que a nostalgia pela terra dos antepassados, a busca por liberdade e a exaltação da identidade árabe são características marcantes das primeiras produções literárias de imigrantes nas Américas (Martínez Lillo, 2008). Em um esforço por mapear o que se chamou de literatura árabe do Brasil, em 1959 Jorge S. Safady publicou uma antologia e identificou que, até meados dos anos 1940, o país contava com aproximadamente 400 escritores e poetas árabes em atividade (Safady, 1949). Outro dado significativo sobre a pujança dessa produção literária indica que 95 jornais e revistas árabes circulavam em território nacional em 1933 (Souza, 2010), ano em que a Liga Andalusina foi fundada<sup>85</sup>. Reunindo cerca de 30 autores, o grupo é considerado o desdobramento mais importante dos literatos árabes na América do Sul e faz referência a Al-Andalus, período histórico que “foi interpretado, manipulado e combatido a tal ponto que mitologias sobre o passado acabaram por se transformar em novas narrativas” (Civantos, C., 2017, pgs. 6-7). Para o pesquisador italiano Alberto Sismondini<sup>86</sup>, a liga nasceu com a intenção de arejar a literatura árabe da imigração produzida no Brasil, até então centrada em temas da poesia clássica e no elogio a personalidades cultuadas pela comunidade (Sismondini, 2017).

84 Docente na Facultad de Filosofía y Letras da Universidad Autónoma de Madrid (UAM), na Espanha. Filha do arabista Pedro Martínez Montávez, catedrático emérito de Estudios Árabes e Islam na mesma instituição e que desenvolveu estudos pioneiros sobre a imigração árabe às Américas;

85 Naquela época, a Liga era conhecida por Liga Andaluza, como tradução do árabe Al usbah alandalusiyya. Porém, no meu livro A Lua do Oriente e Outras Luas, traduzimos seu nome para Liga Andalusina para fazer referência ao estado árabe islâmico da Península Ibérica e não à província de Andaluzia, que integra o estado espanhol;

86 Professor no Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Universidade de Coimbra, em Portugal;

Um dos pioneiros em analisar as relações entre as ligas literárias da América do Sul e o Renascimento Árabe, o arabista espanhol Pedro Martínez Montávez afirma que a Liga Andalusina se formou depois da visita do poeta espanhol Francisco Villaespesa a São Paulo, em 1930, quando ele se aproximou do autor libanês Fawzi Maluf e de outros intelectuais. Analisando os registros desse encontro, Montávez nota uma “fascinação mútua” e “certa carga de exotismo” dos autores ao comentar sobre os respectivos trabalhos (Martínez Montávez, 1990). Entre os membros da liga, a reinvenção do passado foi marcada pela criação de um imaginário conservador, que procurava preservar a tradição, manifestando “uma nostalgia eterna por al-Andalus, que não pode ser sanada” (Martínez Montávez, p., 1990, p. 52). Montávez menciona declarações de Habib Masud, primeiro chefe de redação da revista editada pelo grupo, que defendia a aproximação com o imaginário de al-Andalus como forma de se afastar da poética de imigrantes instalados nos Estados Unidos, considerados radicais em seu rechaço às tradições árabes. O apreço à tradição prevaleceu em autores de ascendência árabe que formaram novas ligas literárias a partir dos anos 1970, entre elas o Círculo Literário Árabe do Brasil, fundado em 1979: “Como los integrantes de la Liga Andalusina, ese nuevo grupo produce poesía de carácter tradicional [...], canta aquella nostalgia, al hanin [a saudade], y trata los temas del nacionalismo y del arabismo” (Martínez Montávez, p., 1990, p. 56).

Em palestra proferida no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) em 2023, o arabista e pesquisador Islam Dayeh, da instituição alemã Freie Universität Berlin, abordou os resultados preliminares de pesquisa envolvendo os escritores do *mahjar* que, segundo sua classificação, abrange autores que publicaram entre 1890 e 1950. “A decisão da liga de adotar al-Andalus como nome para si mesma e para suas publicações refletiu o desejo de se identificar com o passado andaluz-hispânico, que ela acreditava compartilhar com a cultura latino-americana”, argumentou o pesquisador durante a conferência. De acordo com Dayeh, essa identificação se evidencia na poesia elaborada pelo grupo, “que emula temas, expressões poéticas e gêneros estilísticos da poesia árabe de al-Andalus”. “Eles imaginavam al-Andalus como um lugar de saudade, da personificação da inocência e da beleza natural”, comentou. Na mesma conferência, o poeta, arabista e tradutor Michel Sleiman, da Universidade de São Paulo (USP), situou a pesquisa de Dayeh em um campo de estudos que começou a ser formulado depois da publicação, em 1982, do livro *A poesia árabe moderna e o Brasil*, escrito pelo jornalista argelino Slimane Zeighidour (Zeighidour, 1982). Sleiman

considera que apesar da descontinuidade dos estudos e do pouco conhecimento que temos hoje sobre a produção intelectual dos imigrados árabes (...) o tema constitui um campo de estudos incipiente e potencialmente promissor", na medida em que permite entender o pensamento corrente naquela época entre os países árabes, assim como traz elementos para refletir sobre a configuração do tecido social brasileiro.

Uma das publicações mais longevas desse cenário é a revista *O Oriente*, editada a partir de 1930 durante quatro décadas. Nela, autores de diversas procedências, incluindo brasileiros e escritores com ascendência árabe, publicavam textos sobre questões jurídicas, políticas e diplomáticas, bem como análises literárias e notas sobre a vida social da comunidade. Nesses textos, se sobressaem os esforços de autores para pensar um projeto político e educacional para o Brasil e para apresentar assuntos caros ao Oriente Médio para o público local, entre eles a independência da Síria ou os embates envolvendo a questão palestina.

Fundador e diretor da publicação, Mussa Kuraiem nasceu em São Paulo, falava árabe e português e era "um filho de estrangeiros que se reconheceu brasileiro" (*O Oriente*, jun. - jul., 1946, p.2). Vivia entre o Brasil e países do Oriente Médio, onde participava de conferências e reuniões acadêmicas e políticas. Quando lançou a revista, seu propósito era de criar coesão entre os imigrantes árabes e estreitar laços com a sociedade brasileira:

Os futuros historiadores da atuação social dos sírios e libaneses do Brasil dirão, sem o menor receio de contestação, que a sociabilidade dos levantinos paulistas está ligada estritamente a este magazine (...). O interesse era criar uma vida social para os sírios e libaneses com o único escopo de estreitar mais os laços de amizade que uniriam os dois povos, o brasileiro e o árabe (*O Oriente*, jun.-jul., 1946, p. 2).

Como parte do esforço de traduzir temas do Oriente para o leitor brasileiro, em dezembro de 1946 Kuraiem editou um número especial sobre a questão palestina, no qual abandona o discurso apaziguador e diplomático característico de outros textos e adota um tom belicoso, fazendo duras críticas ao projeto de criação do Estado de Israel: "Nenhum poder do mundo será bastante forte para dividir nossa raça e obrigá-la a entregar a Palestina aos judeus. Nós sempre vivemos em paz com os israelitas, mas jamais consentiremos que eles se tornem nossos senhores" (*O Oriente*, dez. 1946, p.5).

Entre outras obras, Kuraiem é autor dos livros *Impressões de viagem*, *Brasil e Oriente*, *Verdade nua e crua*, *Recordações de Emir Amin Arslán*, *Aconteceu em Damasco* e *Os Califas de Bagdá*, esse último um “poema não rimado, lindo Alhambra de frases em terras do Brasil” (*O Oriente*, ago. 1946, p.8). Muitos desses trabalhos eram divulgados em *O Oriente* que, ademais, era utilizada por seu diretor para agradecer convites de casamento e doações realizadas à revista por empresários que enriqueceram atuando na indústria têxtil. Especialmente em números das décadas de 1940 e 1950, grande parte dos anúncios publicitários eram de empresas, indústrias e lojas do ramo de tecidos. Por meio desses anúncios, percebe-se a presença indireta daqueles mascates que enriqueceram e prosperaram com a venda ambulante e, agora, patrocinavam uma publicação disposta a ecoar as suas histórias e a disseminar os seus valores entre a sociedade brasileira. A edição de abril de 1946, por exemplo, exalta os sírios vivendo em São Paulo, afirmando que: “(...) a sua vida, a sua moral familiar e religiosa, o seu amor ao trabalho e respeito às leis (...). Não encontrará desocupados, nem desordeiros, nem mendigos, nem parasitas, mas só gente que trabalha, que vive do trabalho, de São Paulo para São Paulo, em prol da grandeza do Brasil” (*O Oriente*, abril, 1946, p. 34). Ao lado de análises aprofundadas sobre política e sociedade, a revista também cobria a atuação de clubes, como o Homs ou o Monte Líbano, festas de carnaval frequentadas pela comunidade, a visita de políticos e diplomatas sírios, libaneses e egípcios, eventos da vida da alta sociedade<sup>87</sup> e a atuação de cardeais.

As relações próximas entre escritores, empresários e políticos também se evidenciam nas inúmeras coberturas de festas e eventos realizados pela revista, nos quais nota-se, por exemplo, o célebre poeta Chafiq Maluf (1905-1976) lado a lado de ministros libaneses (*O Oriente*, fev.-mar., 1946), enquanto outro texto aborda a recepção organizada pelo escritor Felipe Lutfala em seu palacete para acolher um ministro egípcio (*O Oriente*, set.-out., 1946). Outra celebração, da qual participaram políticos iranianos, mostra Kuraiem proferindo uma palestra na Associação Brasileira de Imprensa para falar sobre o poeta árabe Abu Nuwas (756-814 d.c.). Na ocasião, Kuraiem exalta a emoção e o misticismo dos versos de Nuwas, sem resvalar nos aspectos profanos e libertinos de sua poesia (*O Oriente*, jun.-jul. 1946).

<sup>87</sup> O número de novembro de 1946, por exemplo, dedica 15 páginas para cobrir o casamento de Nelly Maluf e Ricardo Jafet.

Nesses e em outros momentos, a revista pretende apresentar o Oriente ao público brasileiro desconstruindo imagens estereotipadas. Em editorial publicado em agosto de 1946, Kuraiem reclama que a civilização árabe “não obstante ser titular das mais nobres tradições e ter desempenhado tão brilhante papel na propagação da cultura mundial, mesmo assim ainda é tida, pelos ignorantes (...) como bárbara e constituída por beduínos afeitos às aventuras dos desertos” (*O Oriente*, ago., 1946, p.1). Mas, ao mesmo tempo em que sai em defesa da desconstrução de imagens negativas em seus editoriais, números especiais e relatos detalhados de viagens realizadas a países como Líbano e Egito, *O Oriente* publica em suas capas e contracapas pinturas orientalistas de odaliscas e haréns (*O Oriente*, nov. 1946), além de imagens idílicas do Alhambra, em Granada, que acabam reforçando estereótipos relacionados com o imaginário sobre os árabes. Com isso, podemos afirmar que a revista apresentava o mundo árabe para o público brasileiro por meio de um olhar ambivalente.

Das páginas de *O Oriente*, podemos depreender que as relações próximas entre intelectuais, comerciantes e políticos colaboraram com o financiamento e a pujança de revistas e jornais editados pela comunidade árabe no Brasil. Por outro lado, as relações imbricadas entre autores e empresários também podem ter influenciado a criação de narrativas idealizadas sobre esse grupo migratório, sendo a mais premente aquela segundo a qual os viajantes chegaram totalmente desprovidos ao Brasil, desbravaram suas fronteiras selvagens por meio do comércio ambulante até conseguirem juntar dinheiro e ascender de classe social. Fazendo um paralelo com as características de outro fluxo diaspórico, em *A inexistência da terra firme – A imigração galega em São Paulo (1946-1964)*, sobre os galegos em São Paulo, a historiadora Elena Pájaro Peres pesquisou documentos de associações e clubes, identificando como essas instituições buscavam influenciar o discurso dos imigrantes sobre sua identidade. Segundo ela, desde a década de 1950, o governo espanhol estimulava os galegos no Brasil a se reunirem em torno de um só clube, como forma de controlar a narrativa e a construção do imaginário sobre essa imigração, deixando de lado comportamentos divergentes no processo de construção dessa memória: “Decidia-se sobre a imagem da imigração a ser veiculada e sobre o discurso a ser proferido” (Peres, E. P., 2003, p. 325).

Assim, sustentamos que elementos como as relações imbricadas entre empresários, políticos, escritores e intelectuais, a apropriação poética da figura do mascate, as revistas e as biografias de autores pouco conhecidos

abrem novos caminhos de reflexão sobre o processo de construção da memória da diáspora árabe no Brasil. Nesse movimento, materiais inéditos como a coleção do ICArabe podem desempenhar papel central. É preciso, no entanto, realizar o tratamento arquivístico desse acervo, de forma a garantir a sua preservação e torná-lo acessível a pesquisadores de áreas diversas.

## Referências bibliográficas

- Akmir, A. (coord). *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Madri: Espanha, Casa Árabe-IEAM, 2009;
- Bastani, T. *Memórias de um mascate – O soldado errante da civilização*. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia., 1949;
- Bastani, T. J. *O Líbano e os libaneses no Brasil*. Rio de Janeiro: Estabelecimento de Artes Gráficas, 1945;
- Civantos, C. *The afterlife of al-Andalus: Muslim Iberia in contemporary Arab and Hispanic narratives*. Albany: State University of New York Press, 2017;
- Feres, O. C. *Um poeta teólogo*. Rio de Janeiro: Recorte – Revista de Linguagem, Cultura e Discurso. Ano 2, n. 2, 2005;
- Feres, A. *O Mascate*. São Paulo: LaiazuL, 1970;
- Gattaz, A. *Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes*. Salvador: Editora Pontocom, 2012;
- Gattaz, A. e Fernandez, V. P. R. (orgs.). *Imigrações e imigrantes: Reflexões e Experiências*. Salvador: Editora Pontocom, 2015;
- Haddad, Jamil Almansur. *Aviso aos navegantes ou A bala adormecida no bosque – O primeiro livro das Suratas*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980;
- Jorge, S. *Álbum da colônia sírio-libanesa no Brasil*. São Paulo: Sociedade Impressora Brasileira, 1949;
- Klich, I. (comp). *Árabes y judíos en América Latina. Historia, representaciones y desafíos*. Buenos Aires: Siglo XXI- Editora Iberoamericana, 2006;
- López García, B. *El mundo Árabo-Islámico: Una Historia Política*. Madri: Editorial Síntesis, 1997;
- Martínez Montávez, P. *Literatura árabe de hoy*. Madri: Serie Estudios 4, CantArabia, 1990;
- Meihy, M. *Os Libaneses*. São Paulo: Contexto, 2016;

Miguel, S. *Nur na Escuridão*. Rio de Janeiro: Record, 2008. p. 96;

Queiroz, C. S. de. *A Lua do Oriente e Outras Luas – Biografia e seleção de poemas de Jamil Almansur Haddad*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2022;

Peres, E. P. *A inexistência da terra firme – A imigração galega em São Paulo (1946-1964)*. São Paulo: Edusp/FAPESP/Imprensa Oficial do Estado, 2003;

Safady, J. S. *Antologia árabe do Brasil*. São Paulo: Editora Comercial Safady, 1949;

Sismondini, A. *Arabia Brasilica*. Cotia: Ateliê Editorial, 2017;

Souza, M. C. *A Imprensa imigrante. Trajetória das comunidades imigrantes em São Paulo*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2010;

Todorov, T. *Los abusos de la memoria*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2000;

Truzzi, O. *O lugar certo na época certa: sírios e libaneses no Brasil e nos Estados Unidos – Um enfoque comparativo*. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, n. 27, 2001;

Vernet, J. *Literatura árabe*. Barcelona: El Acantilado, 2002;

Zeighdour, S. *A poesia árabe moderna e o Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982;

*Revista O Oriente – Edições:*

Fevereiro-março, 1946.

Abri, 1946.

Junho-Julho, 1946.

Agosto, 1946.

Setembro-outubro, 1946.

Novembro, 1946.

Dezembro, 1946.

Sites

<https://serieavenidapaulista.com.br/2023/07/17/homs-o-clube-na-avenida-paulista/>

<https://icarabe.org/quem-somos>

*Entrevista*

Beatriz Le Senechal



# **Uma filósofa em tempos de emergência: Olgária Matos e o Estado de Exceção.**

André Luiz Barbosa da Silva<sup>88</sup>

**Resumo:** O ensaio visa expor as reflexões de Olgária Matos sobre o estado de exceção. A partir disso, inicia seu percurso discorrendo sobre a origem do conceito de modernidade, cunhado pela primeira vez por Charles Baudelaire, e como este explicita a emergência da sociedade burguesa e as relações sociais no capitalismo nascente. Nesse ínterim, verifica-se o lado sombrio do primeiro protótipo da modernidade, o Esclarecimento, representado pela imagem das luzes. Nesse aspecto, o sentido secundário (militar) do conceito de esclarecimento, como “reconhecimento do inimigo”, nos proporciona alcançar os resquícios do passado tidos como bárbaros e superados pelo próprio processo civilizacional realizado pela modernidade. O arbítrio do rei no absolutismo é superado pelo conceito abstrato de soberania e do estado de exceção. Num processo próprio da modernidade, o que era concreto se desfaz em pura abstração, mas esta abstração é capaz de produzir resultados concretos ainda piores do que os perpetrados antes pelos mandos e desmandos do rei. A modernidade compreendida como estado de exceção em permanência redunda na luta acirrada de um capitalismo de rapina, em que os indivíduos se digladiam pelo botim e despojos da carnificina. Eis o estado de exceção geral da sociedade, que, na verdade, conforme Benjamin, não passa da regra. Resta-nos como saída a recordação dos momentos em que o verdadeiro Estado de exceção começou a ser deflagrado, pois através da recordação se reativa a esperança de se instaurar um verdadeiro Estado de exceção, o qual se constitui nas palavras de Olgária, a sociedade sem classes.

**Palavras-chaves:** Olgária Matos; Modernidade política; Estado de exceção; Aufklärung; Estado.

---

<sup>88</sup> É formado em Direito pela Universidade São Judas Tadeu e mestrandando em Filosofia Social e Política pela Universidade Federal de São Paulo. É editor da Revista eletrônica Zero à Esquerda. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6118-1151>. E-mail para contato: barbosa.andre@unifesp.br

## A PHILOSOPHER IN TIMES OF EMERGENCY: OLGÁRIA MATOS AND THE STATE OF EXCEPTION.

**Abstract:** The essay aims to present Olgária Matos' reflections on the state of exception. It begins by discussing the origin of the concept of modernity, first coined by Charles Baudelaire, and how it explains the emergence of bourgeois society and social relations in nascent capitalism. In the meantime, we see the dark side of the first prototype of modernity, Enlightenment, represented by the image of the Enlightenment. In this respect, the secondary (military) meaning of the concept of enlightenment, as "recognition of the enemy", allows us to reach the remnants of the past considered barbaric and overcome by the very civilizational process carried out by modernity. The will of the king in absolutism is overcome by the abstract concept of sovereignty and the state of exception. In a process typical of modernity, what was concrete is broken down into pure abstraction, but this abstraction is capable of producing concrete results that are even worse than those perpetrated before by the king's commands and disgraces. Modernity understood as a permanent state of exception results in the fierce struggle of a capitalism of prey, in which individuals fight over the booty and spoils of carnage. This is society's general state of exception, which in fact, according to Benjamin, is no more than the rule. The only way out is to remember the moments when the real state of exception began to be unleashed, because through remembrance, the hope of establishing it is rekindled.

**Keywords:** Olgária Matos; Political modernity; State of exception; *Aufklärung*; State.

Este ensaio origina-se de uma apresentação oral realizada no Colóquio em homenagem à Olgária Matos, ocorrida nos dias 08 e 09 de novembro de 2023, na Universidade de São Paulo. Nele me deterei em algumas reflexões da professora Olgária expostas principalmente no texto "Modernidade: república em estado de exceção", publicado na revista USP, em 2003, quando o mundo ainda estava impactado com os ataques ocorridos no 11 de setembro de 2001 nos EUA e acompanhando com atenção a reação do governo norte-americano com o seu pacote antiterrorismo recheado de medidas excepcionais que restringiriam os direitos civis e se tornaria modelo de gestão em diversos outros lugares do mundo com a justificativa do terror, e na primeira parte do livro "Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo

contemporâneo”, publicada em 2010, intitulada “Modernidade e Fetiche: o estado de exceção”.

De início, faço remissão ao conceito de modernidade, trazido por Olgária em ambos os títulos dos textos tomados como centrais para este escrito. Vale lembrar que tal conceito, da forma que usamos até hoje, foi forjado pela primeira vez no ano de 1863, por Charles Baudelaire (1988, p. 174) em um artigo de crítica de arte intitulado “O pintor da vida moderna”, em que definia a modernidade como o “transitório, o efêmero, o contingente (...).” Conforme as palavras de Olgária Matos (2009, p. 93): “A modernidade ocidental nasce sob o signo da mudança incessante”. É a “nova época” da qual Hegel dá notícia em seu prefácio à *Fenomenologia do Espírito*.<sup>89</sup> A ascensão da burguesia e do capitalismo. Como outrora falou Marx (2005), o tempo em que a burguesia foi revolucionária, no qual a época burguesa se distingua de todas as precedentes em razão de provocar abalos constantes de todo o sistema social, uma agitação permanente em que as relações se tornavam antiquadas antes mesmo de se ossificar, na expressão utilizada no *Manifesto*. Como salienta Olgária (2009), o protótipo da modernidade é o iluminismo filosófico e científico e seu desejo de claridade. Da metáfora das luzes, inauguram-se as crenças modernas no progresso científico, político, social, moral e econômico. Da sua aurora às revoluções microeletrônicas, a modernidade, ou o capitalismo, supõe a plena luz. É curioso, e aqui faço uma brevíssima observação a retomar mais adiante, que a palavra *Aufklärung* guarde um “significado militar secundário”, qual seja, o “reconhecimento do inimigo”.<sup>90</sup>

89 A referência é a descrição que Hegel faz de sua época nas primeiras páginas da *Fenomenologia do Espírito*. Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. (...) Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo”. (Hegel, 2014, p. 28-29)

90 Devo a descoberta desse significado secundário a Robert Kurz, em seu ensaio “A ditadura do tempo abstrato: o trabalho como desajustamento da era moderna”, publicado na Revista Margem Esquerda, n. 35, 2º semestre, 2020.

Todavia, nos ensaios mobilizados, Olgária trata especificamente da modernidade política. Diz que a característica fundamental desta “é a secularização, o racionalismo, a ciência, em suma, a separação do teológico e o político” (Matos, 2003, p. 47). Isto significa que, ao contrário do que víamos na Idade Média, o Rei é destituído de sua posição de vicário de Deus, ou seja, deixa de ser seu substituto terrenal, perde sua legitimidade divina e consequentemente perde muito de sua força que advinha da legitimação daquele. Ao contrário, o conceito de modernidade política está vinculado não mais ao arbítrio do rei, mas sim ao reconhecimento da lei e do direito. O indivíduo é cidadão, a submissão não se dá mais ao governante, mas sim à própria lei que fora escolhida e pauta a relação entre a coletividade da qual aquele indivíduo faz parte, isto é, a autolegislação. Na modernidade política todos são livres e iguais perante à lei e, desse modo, conforme Olgária, igualmente legisladores. Isso permite a contraposição do teológico-político como sendo a experiência da heteronomia e a república democrática como sendo a experiência da autonomia. Em razão de inexistir um ou uma classe de pessoas legitimadas a proferir certezas indubitáveis, abre-se também espaço para a experiência do Outro, da pluralidade. No entanto, pontua nossa filósofa que a modernidade, ao mesmo tempo, é a experiência da autonomia, como também é da heteronomia gerada pelo próprio sistema social com a qual esta se relaciona. Nesse sentido, o que fora prometido como emancipação, volta sob a forma de jugo. Liberdade é ser dominado pelas coisas, igualdade é a condição de *homo sacer* de todo cidadão contemporâneo. É aqui também que o conceito secundário de *Aufklärung* lampeja como a explosão provocada por um míssil teleguiado. Ao mesmo tempo em que a modernidade é a porta de entrada para a experiência do outro, este outro já se tornou um alvo, do qual a identificação, o reconhecimento se faz necessário. As luzes aqui representam o sinistro guarda da esquina que joga sua lanterna na cara de um qualquer e tem o poder de decidir acerca da situação de vida ou morte. No caso, o tal guardinha da esquina pode ser qualquer um, pois numa sociedade esgarçada pelas próprias dinâmicas da vida social, vítima e algoz podem ser uma e a mesma pessoa.

Nesse aspecto, temos como paradigma da modernidade o estado de exceção. Ou seja, a zona de indiscernibilidade da qual o campo, como explicita Agamben (2017, p. 44), “é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente

com o cidadão".<sup>91</sup> Parecem ter razão Adorno e Horkheimer quando faziam analogias entre a sociedade administrada e as prisões.<sup>92</sup> Como salienta nossa filósofa: "O que designa a exceção é o desaparecimento das fronteiras entre fato e direito, a absoluta desproteção do indivíduo" (Matos, 2010, p. 256). E aponta para o problema ao dizer: "Eis por que a cena contemporânea suscita refletir acerca do eclipsamento democrático na relação entre modernidade, globalização e estado de exceção" afirmando categoricamente que "A modernidade é a exceção em permanência" (Matos, 2003, p. 48). À vista disso, lembremos mais uma vez as palavras de Agamben (2004, p. 16) "que é importante não esquecer que o estado de exceção moderno é uma criação da tradição democrático-revolucionária e não da tradição absolutista".

Da mesma forma, se notarmos que o conceito de soberania – requisito central para a definição de Estado moderno – foi tratado teoricamente pela primeira vez por Jean Bodin (2011, p. 195), no livro I, do seu *Os seis livros da República*, como "O poder absoluto e perpétuo de uma

---

91 Em seu último livro da coleção *Homo Sacer* Agamben objetiva retratar o conceito de guerra civil (*Stasis*) como paradigma político do mundo ocidental. Em um de seus capítulos traça um breve, mas instigante comentário sobre o frontispício da obra *Leviatã* de Thomas Hobbes. Observa-se que o monstro Leviatã – como se sabe, é a figura que em Hobbes representa o Estado – com seu corpo formado por inúmeras cabecinhas, está ausente na cidade exposta na imagem. Da mesma forma que a cidade também se encontra praticamente deserta, a não ser por alguns soldados dispostos próximos à fortaleza e à figura de dois médicos diante da catedral, que trajam máscaras típicas como as que usavam os médicos no período da peste. Agamben afirma que Hobbes já conhecia o que posteriormente Foucault nomeou de biopolítica, apontando para a distinção paradoxal existente no conceito de povo, qual seja, *populus* (povo) e *multitudo* (multidão). Enquanto povo, este só apareceria como constituinte de um poder político, isto é, no momento em que se decide por um governante ou assembleia que passaria a representar esse povo, formando uma unidade da vontade; enquanto multidão, seria o conjunto dos corpos dos súditos. O primeiro tem significado político, o segundo, não. Por essa razão, "A multidão irrepresentável, similar à massa de empasteados, pode ser representada apenas através dos guardas que vigiam sua obediência e os médicos que cuidam. Vive na cidade, mas só como objeto de deveres e dos cuidados daqueles que exercem a soberania" [La multitud irrepresentable, similar a la masa de los apestados, puede ser representada sólo a través de los guardias que vigilan su obediencia y los médicos que cuidan. Habita en la ciudad, pero sólo como objeto de los deberes y de los cuidados de aquellos que ejercen la soberanía] (Agamben, 2017, p. 56). Nesse sentido, a multidão irrepresentável do frontispício do livro do filósofo inglês é, na verdade, a figuração do indivíduo, que na modernidade se tornará cidadão, ou seja, um corpo docilizado que será objeto de administração por parte do Estado.

92 Essas referências se encontram ao longo da obra dos autores. Horkheimer, por exemplo, se valerá dessas analogias desde os seus escritos de juventude, como em *Crepúsculo*. Adorno (1998 [1969]), em seu ensaio "Crítica cultural e sociedade" caracteriza a sociedade como uma "prisão ao ar livre". Fora as aproximações entre indivíduo burguês e os encarcerados que encontramos na *Dialética do Esclarecimento*.

República”, percebemos que a burguesia mantivera nesse conceito, ainda que secularizado, resquícios do poder absoluto divino que detinha o monarca. Afinal, quando se fala em soberania, a quem ela está sendo atribuída? Ao princípio. Ainda que Bodin seja parte da burguesia, como observa, por exemplo, Franz Neumann (2013), ele ainda enxerga um lugar para ela na ordem feudal e através do conceito de soberania arranja um novo fundamento do poder do princípio que não a justificação divina que vinha sendo atacada fortemente. Ou seja, a soberania ou aquele que a detém, o soberano, é o resquício absolutista da modernidade. É isto que escreve Olgária a respeito:

Tributário da teoria da Soberania de Jean Bodin, o governante tem o poder de decisão, pois promulga e abole leis, com o poder de vida e morte sobre os governados. Desenvolve-se, aqui, um ideal de “plena estabilização”, cuja garantia é pedida ao soberano “destinado a ser o promotor de um poder ditatorial no estado de exceção. O soberano, detentor dos segredos de Estado, assimila-se ao divino, possuindo as mesmas prerrogativas de Deus, entre elas a perfeição e a infalibilidade, de tal forma a ser ateísmo e blasfêmia disputar sobre o que Deus pode fazer ou desfazer. (Matos, 2010, p. 44)

Isto é, o soberano, como dirá Carl Schmitt (2005), ao decidir acerca da exceção, é como se operasse o milagre na natureza. Não é à toa que Schmitt irá reverenciar Bodin por ter inserido no conceito de soberania a decisão, eis seu mérito científico segundo o jurista alemão. Portanto, conforme as palavras de Annie Dymetman (2002, p. 146), também citadas por Olgária Matos, “É o absolutismo como regime de exceção que retorna na modernidade”. Por conseguinte, escreve Olgária (2010, p. 253): “(...) a soberania do Estado passa a funcionar como máscara de sua agressividade, poder e violência que se exercem para além dos limites legais e da política democrática”. E, para frisar, como outrora no absolutismo, o Estado continua detendo, “o direito de vida, isto é, de morte sobre os cidadãos, ao garantir a vida, designa a morte” (Matos, 2003, p. 49).

Nesse compasso, Olgária (2003) iniciará a desvelar como a democracia termina por destruir a própria democracia. Começa afirmando que a modernidade democrática contemporânea produz uma miscelânea nunca antes vista na história com valores pré-modernos, ou seja, aqueles valores ligados com a ética do sacrifício, do sofrimento passivo, que se relacionam a uma ordem social estamental, rígida, sem qualquer mobilidade; modernos, isto é, valores associados ao individualismo e a mudança constante associada à lógica do progresso; e, por fim, valores pós-modernos,

que seriam definidos como aqueles que se relacionam a uma sociedade em decomposição, em que o pacto social tornou-se uma impossibilidade proclamada de maneira cínica por toda a sociedade, os exemplos são a assunção da falência do Estado, sendo os direitos sociais e civis considerados um estorvo. Nesse sentido, Olgária nos permite apresentar o capitalismo atual como um capitalismo de rapina. Em que grupos disputam pelos despojos, pelo butim dessa luta desenfreada pela autoconservação, que em seus termos: é “a luta pela manutenção da vida material [e] pela dominação do outro” (Matos, 2003, p. 51). É o que Max Horkheimer, no início dos anos 40, denominou através do conceito de Racket,<sup>93</sup> que hoje parece ganhar cada vez mais atualidade para se pensar as dinâmicas sociais. É o capitalismo desvestido de qualquer máscara, aquele que se apresenta por um lado como a dura batalha dos despossuídos, que são a esmagadora maioria, que não encontram mais capitalistas dispostos a comprarem sua mercadoria, por outro lado, estes, impelidos pelo fetichismo da sociedade objetivam apenas transformar D em D’, da maneira que puderem. A lógica social torna seres humanos indivíduos descartáveis, e, conforme seu avanço, o fosso se aprofunda cada vez mais, aumentando o número de supérfluos para utilizar a terminologia de Robert Kurz e que, portanto, podem ser eliminados a partir do momento em que se tornam inúteis para o processo social. Ou seja, novamente vemos o aparecimento daquele significado secundário, obscuro do próprio conceito de esclarecimento. O outro torna-se alvo, torna-se inimigo a ser reconhecido e, por consequência, dizimado. Como

---

93 A palavra Racket é derivada do termo racketeering que tem origem nos Estados Unidos da América e servia para designar atividades criminosas de modo geral, e, com o tempo, passou a designar atividades criminosas organizadas. A tradução mais imediata para o português é extorsão. Compreende-se nesta ideia de extorsão também a ideia de proteção, que no inglês possui um duplo significado. Aquele mais comum, de, por exemplo, sentir-se seguro e um outro mais sombrio, qual seja, a proteção mediante extorsão que proporciona o chefe local para que ele mesmo não faça nada contra o protegido. Para as coisas ficarem mais claras, pensemos na peça “A resistível ascensão de Arturo Ui”, de Bertold Brecht. No entanto, o objetivo de Max Horkheimer com a utilização dessa palavra não era descrever o fenômeno do crime organizado dos EUA quando para lá imigrou devido à perseguição nazista, mas sim elaborar uma teoria crítica da sociedade que desse conta de explicar as modificações pelas quais passava o capitalismo nas décadas de 1930 e 1940. A teoria do Racket é constituída por um conjunto de textos e fragmentos destinados a compor um projeto do Instituto de Pesquisa Social liderado por Horkheimer, o qual supostamente envolveria autores como Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Otto Kirchheimer e Arkadij Gurland. Porém, ainda que o projeto não tenha seguido adiante, o conceito de Racket demonstrou pertinência nas reflexões teóricas de alguns dos autores envolvidos e permaneceu presente em suas obras posteriores, inclusive na Dialética do esclarecimento.

diz Olgária (2003, p. 49): “Se o ‘estado de exceção é a regra’, conforme Benjamin, é porque a política sempre se concebeu na oposição amigo/inimigo”. Em vista disso, recordemos a definição do político de Carl Schmitt e como este define o inimigo:

O inimigo político não precisa de ser moralmente mau, não precisa de ser esteticamente feio; não tem de surgir como concorrente econômico e até talvez possa parecer vantajoso fazer negócios com ele. *Ele é, precisamente, o outro, o estrangeiro, e é suficiente, para a sua essência, que ele seja existencialmente, num sentido particularmente intensivo, algo outro e estrangeiro, de tal modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele que não possam ser decididos nem por uma normatização geral, que possa ser encontrada previamente, nem pela sentença de um terceiro “não participante” e, portanto, “apartidário.* (Schmitt, 2018, p. 51-52)

Isto é, o inimigo reconhecido, o outro, é aquele que no limite de sua existência deve ser combatido. Vejamos então o que afirma o jurista alemão acerca do combate:

A guerra é um combate armado entre unidades políticas organizadas; a guerra civil, um combate armado dentro de uma unidade organizada [mas que assim se torna problemática]. O essencial no conceito de arma é que se trate de um meio para a morte física de homens. *Tal como o termo inimigo, o termo combate deve ser aqui compreendido no sentido de uma originariedade conforme ao ser. Ele não significa concorrência, não o combate “puramente espiritual” da discussão, não o “competir” simbólico que, em última análise, de alguma maneira qualquer homem sempre leva a cabo porque toda a vida humana é um “combate” e cada homem é um “combatente”. Os conceitos amigo, inimigo e combate adquirem o seu real sentido ao terem e manterem referência, em particular, à possibilidade real da morte física. A guerra resulta da inimizade, pois esta é a negação conforme ao ser de um outro ser.* (Schmitt, 2018, p. 62)

*Em um mundo esgarçado, “qualquer um pode tornar-se assassino dos mais próximos”* (Matos, 2003, p. 48), é a luta pela sobrevivência num mundo sem sentido em que o acirramento do cerco desemboca em massas excluídas guerreando entre si. É isso, no final, que o capitalismo produz, um estado de exceção permanente.

No entanto, assim como Olgária, devemos nos ater à tese n. 8, de Walter Benjamin em “Sobre o conceito de História”:

A tradição dos oprimidos ensina-nos que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra. Temos que chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção (...). (Matos, 2022, p. 13)

O estado de exceção o qual vivemos, o falso estado de exceção, é aquele que atravessa a História e Olgária comentando Benjamin e seu livro sobre o *Drama Barroco Alemão* nos dá pistas do que é este falso estado de exceção, que podemos nomeá-lo também, talvez, de Estado de Exceção Schmittiano, para posteriormente fazer a efetiva contraposição, entre o verdadeiro e o falso. Escreve Olgária sobre o *Drama Barroco Alemão*:

Pessimista, o barroco luterano não espera nenhuma iluminação divina, como também não deseja mudar o mundo, cercando-se de fragmentos e ruínas, e desvarios. Suas personagens encontram-se à deriva no palco e se encaminham para a catástrofe, que só pode ser suspensa pelo decreto principesco do estado de exceção. (Matos, 2010, p. 18)

Eis aqui um perfeito exemplo do Estado de Exceção Schmittiano, que invoca o *katechon* da tradição católica, isto é, “o detentor que refreia o fim do mundo”. Aquele que é capaz de reiniciar a ordem no mundo decaído, reiniciar o “império”, que significa, nas palavras de Carl Schmitt (2014, p. 58), “a potência histórica que pode deter o surgimento do anticristo e o fim do éon<sup>94</sup> presente”. É o princípio que evita a catástrofe segundo os termos da cristandade. De acordo com Walter Benjamin (1984, p. 97): “A função do tirano é a restauração da ordem, durante o estado de exceção: uma ditadura cuja vocação utópica será sempre a de substituir as incertezas da história pelas leis de ferro da natureza”. Eis que, conforme Olgária (2010, p. 45): “A naturalização da história equivale à predestinação, à necessária ruína e catástrofe”. Por essa razão, o mundo em que o princípio evita a catástrofe é ele mesmo uma catástrofe em permanência para os dominados e oprimidos pelo regime de exceção principesco. Nesse mundo de dominação, violência, hierarquias e classes sociais, em que a razão é ela mesma irracional, haverá sempre em sua maioria condenados ao sofrimento e à desgraça. Como pontua Olgária (2010, p. 29): “Mundo de violência, catástrofe, ruínas e mortes, ele é o da repetição histórica, repetição que vem carregada de acídia, como na tese n. 7 de “Sobre o Conceito de História”.

94 Período de tempo muito longo.

Resta-nos, porém, pensarmos acerca do verdadeiro Estado de exceção. Este que não pode ser descrito ainda, haja vista sua excepcionalidade verdadeira, mas que se revela em lampejos históricos, momentos em que o transitório se tornou eterno e a recordação é a força perigosa capaz de recolocar as reivindicações desses dias efêmeros, em que ser realista passava por demandar o “impossível” na ordem do dia. Retomo Marcuse, que reivindica a força subversiva da memória, e escreve:

A lembrança é um modo de dissociação dos fatos dados, um modo de “mediação” que quebra, por alguns instantes, o poder onipresente dos fatos dados. A memória recorda o terror e a esperança passados. Ambos voltam à vida, mas enquanto, na realidade, aquele ressurge em formas sempre novas, esta permanece uma esperança. (1978, p. 104)

Essa esperança se traduz no que Olgária diz acerca do verdadeiro estado de exceção: neste “não há mais poderes coercitivos – como o estado de exceção da ditadura schmitiana – nem alto nem baixo. Será a sociedade sem classes e, de maneira mais fundamental, a da divisa: *Ni Dieu ni Maître*” (2010, p. 66).

## Bibliografia

- Adorno, Theodor W. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- Agamben, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. 2a ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- Agamben, Giorgio. “O que é um campo?”, in *Meios sem fim: notas sobre política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. 1a ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- Agamben, Giorgio. *Stasis: la guerra civil como paradigma político*. Tradução de Rodrigo Molina-Zavalía. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editorial, 2017.
- Baudelaire, Charles. “O pintor da vida moderna”, in *A modernidade de Baudelaire*. Tradução de Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- Benjamin, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Brasiliense, 1984.
- Benjamin, Walter. “Sobre o conceito de história”, in *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. 2a ed., 5a reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

- Bodin, Jean. *Os seis livros da República: livro primeiro*. Tradução de José Carlos Orsi Morel. 1a ed. São Paulo: Ícone, 2011.
- Dymetman, Annie. *Uma arquitetura da indiferença: a república de Weimar*. São Paulo: Perspectiva. 2002.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 9a ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- Kurz, Robert. "A ditadura do tempo abstrato: o trabalho como desajustamento da era moderna". Revista Margem Esquerda (Boitempo), n. 35, 2º semestre, 2020.
- Marcuse, Herbert. *A ideologia da sociedade Industrial. O homem unidimensional*. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1978.
- Marx, Karl. Engels, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- Matos, Olgária. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2010.
- Matos, Olgária. "Modernidade: república em estado de exceção". Revista USP, São Paulo, n.59, setembro/novembro de 2003.
- Matos, Olgária. "O mal-estar na contemporaneidade: performance e tempo", in *Contemporaneidades*. São Paulo: Lazuli Editora: Companhia Editora Nacional, 2009.
- Neumann, Franz. *O império do Direito: teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Quartier Latin, 2013.
- Schmitt, Carl. *O conceito de Político*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2018.
- Schmitt, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Guilherme Barros de Matos e Franco de Sá. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014.
- Schmitt, Carl. *Teología Política: cuatro ensayos sobre la soberanía*. Tradução de Francisco Javier Conde. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía. 2005.