

EXILIUM

Revista de Estudos da Contemporaneidade



• CÁTEDRA •
**EDWARD
SAÏD**
de Estudos da
Contemporaneidade

Exilium 9 (2024)



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 – Coordenador

Jens Baumgarten – Vice-Coordenador

Inserção Institucional e composição

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

Exilium Revista de Estudos da Contemporaneidade

Editora chefe: Olgária Chain Féres Matos

Editora executiva: Maria das Graças de Souza

Editores associados: Cynthia Andersen Sarti, Javier Amadeo, Jens Baumgarten, Leandra Yunis, Rita Paiva, Mauro Rovai

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

Ilustração da capa: Félix Beaujour

Projeto gráfico: Equipe editorial

Preparação e revisão de textos: Equipe editorial

Diagramação: Marcus Dores

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

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 oferecido pelo estrangeiro, simultaneamente remédio a uma outra vida e dificuldade em um país estranho e estrangeiro. Como anotou Edward Said em suas Reflexões sobre o exílio, a respeito do êxodo palestino de suas terras com a fundação do Estado de Israel, um povo foi expatriado e sua condição, desde então, em campos de refugiados, em errância permanente, é a condição que se estende hoje a populações inteiras:

é o que temos mais próximo da tragédia na era moderna. Há o simples fato do isolamento e do deslocamento, que produz o tipo de masoquismo narcisista que resiste a todos os esforços de melhoramento, aculturação e comunidade. Nesse ponto extremo, o exilado pode fazer do exílio um fetiche, uma prática que o distancie de quaisquer conexões e compromissos. Viver como se tudo a sua volta fosse temporário e talvez trivial, (...) [exerce] pressão sobre o exilado para entrar em partidos, movimentos nacionais ou no Estado. O exilado recebe a oferta de um novo conjunto de afiliações e estabelece novas lealdades. Mas há também uma perda de perspectiva crítica, de reserva intelectual, de coragem mortal¹.

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 repercuta 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

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

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.

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 them from all connections and commitments. To live as if everything around you were temporary and perhaps trivial as to fall pray 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 courage¹.

It is now clear that war is a condition of a globalisation that prevents the formation of a shared world, as there are no longer boundaries that determine it. Total war, in the sense that a point of conflict has an immediate impact on the "Whole" and is a "battle without borders" means that not feeling at home is now "something to be expected". On some occasions completely rejected, and at others on the margins of society neither rejected nor accepted by history, traditions, values and ways of life, it is a matter of understanding this new uprooted Subject more widely, as the reorganisation of modern 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

¹ SAID, Edward W. *Reflections on exile*. In: SAID, Edward. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 146.

us to come to our own decisions: it is a call to non- abandonment. An approach to foreign experiences can shed light on our own world and can therefore contribute to a more cosmopolitan sense of friendship and hospitality.

Editorial team.

Sumário

Oriente e Ocidente

- Os devaneios do Orientalismo e as realidades da ficção: uma análise do conto "The Hashish Man", de Lord Dunsany 8
Fabrício Tavares de Moraes

Crítica da Contemporaneidade

- Ter medo da liberdade: impotência, dependência, isolamento 28
Claudine Haroche
- Brasil e Itália, nações diáspóricas: 150 anos de caminhos cruzados 38
Felipe Sales Magaldi
- A erosão do pano de fundo na hipermordernidade e o seu devir nos grupos profissionais e nas instituições 52
Georges Gaillard
- A xenofobia a produzir o sintoma do infamiliar em imigrantes: reflexões a partir do filme "Exílio" 63
Julia Bartsch, Jaquelina Maria Imbrizi e Gabriel Inticher Binkowski
- Racismo e Trauma Coletivo no Centro da Clínica e da História 77
Maria Inês Assumpção Fernandes
- O amor e o erotismo diante da crise da sociedade ocidental contemporânea 86
Reinaldo Furlan
- O Exílio Republicano Espanhol de 1939 em perspectiva na correspondência em verso de Rafael Alberti e José Bergamín 97
Mayra Carvalho
- Os processos de descolonização do sujeito racializado: sob as lentes de Achille Mbembe, Beatriz Nascimento e Paul Gilroy 112
Natalia Galvão

Varia

- Mariam Said, a guardiã de um legado (entrevista) 122
Christina Stephano de Queiroz

Literários

- Três poemas de Friedrich Schiller 131
André Carone (tradutor)

Oriente e Ocidente

Os devaneios do Orientalismo e as realidades da ficção: uma análise do conto “The Hashish Man”, de Lord Dunsany

Fabrício Tavares de Moraes¹

Resumo: Lord Dunsany, pseudônimo de Edward John Moreton Drax Plunkett, é ainda um obscuro autor de literatura de fantasia que, no entanto, é reconhecido como influência decisiva na obra de outros escritores modernos de gêneros como o fantástico, a ficção científica e o horror cósmico. A partir da análise do conto intitulado “The Hashish Man”, investigamos como Lord Dunsany apresenta inflexões originais e novas angulações no tocante às temáticas e imagens orientalistas comuns em sua época. Para isso, exploramos primeiramente como as narrativas novecentistas que tematizam ou versam sobre a toxicomania, sobretudo o ópio e o haxixe, revelam uma faceta das ansiedades imperiais e suas tensões políticas, culturais e econômicas. Em seguida, buscamos uma formulação do modo como o autor, mediante recursos como a metatextualidade e a metaficção (recursos não tão habituais em sua tradição e época), desarticula ou desloca alguns dos tropos e lugares-comuns do Orientalismo, conduzindo sua narrativa não só para um horror cósmico *avant la lettre*, mas também para um questionamento da própria natureza do real e da literatura.

Palavras-chave: Orientalismo; Literatura de fantasia; Toxicomania; Imperialismo; Metaficção.

THE REVERIES OF ORIENTALISM AND THE REALITIES OF FICTION: AN ANALYSIS OF THE SHORT STORY “THE HASHISH MAN” BY LORD DUNSANY

Abstract: Lord Dunsany (pseudonym of Edward John Moreton Drax Plunkett) is still a relatively obscure author of fantasy literature. Nonetheless, he is recognized as a decisive influence on the work of other modern writers in literary genres such as the fantastic, science fiction, and cosmic horror. Through analysing his short story "The Hashish Man," we examine how Lord Dunsany introduces original nuances and new angles regarding the Orientalist themes and imagery common in his time. To accomplish this, we first explore how the 19th-century narratives that thematize or address drug addiction, particularly opium and hashish, reveal a certain feature of imperial anxieties and their political, cultural, and economic tensions. Then we proceed to formulate how the author, through techniques such as metatextuality and metafiction (which were not so common in his tradition and historical period), disarticulates or displaces some of the tropes and clichés of Orientalism, leading his narrative not only towards a cosmic horror *avant la lettre* but also towards a questioning of the very nature of reality and literature.

Keywords: Orientalism; Fantasy literature; Drug addiction; Imperialism; Metafiction.

¹ Doutor pelo programa de pós-graduação em Letras: Estudos Literários, da Universidade Federal de Juiz de Fora, com estágio de doutorado sanduíche em Queen Mary University of London, Londres, Inglaterra. Professor Adjunto do curso de Linguagens e Códigos, da Universidade Federal do Maranhão, campus São Bernardo. OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-1003-4098>. E-mail: fabricio.tavares@ufma.br.

Introdução

Lord Dunsany, pseudônimo de Edward John Moreton Drax Plunkett, 18º Barão de Dunsany, não obstante celebrado por autores como W. B. Yeats, H.P. Lovecraft, Michael Moorcock, Ursula K. Le Guin e J. R.R Tolkien como influência ou repertório incontornável de suas respectivas obras, é ainda hoje um autor obscuro, cujas contribuições à literatura moderna de fantasia demandam estudos mais detidos.

Conhecido sobretudo por seu romance *A Filha do rei de Elfland*, publicado originalmente em 1924, Lord Dunsany é um dos rebentos da nobreza anglo-irlandesa que atuou tanto na fatídica Segunda Guerra dos Bôeres quanto nas duas Guerras Mundiais. Durante a Revolta da Páscoa (1916), na sua Irlanda, para onde se dirigiu após uma ausência temporária nas frentes da guerra, o escritor foi alvejado na cabeça; no entanto sobreviveu e permaneceu com o projétil alojado no crânio, até que os médicos por fim o removeram. Suas participações em combates e essa experiência extrema, como assinalam certos críticos, lhe serviram indiretamente como motivos para muitas de suas narrativas de aventura.

Associado a nomes do renascimento irlandês como Yeats e Lady Gregory, Lord Dunsany, plasmou em suas obras imagens do folclore irlandês e antigas narrativas célticas, mas igualmente elementos próprios de um romantismo novecentista, especialmente certos devaneios orientalistas de um Nerval e de um William Beckford (aliás, como ele, um aristocrata). Em especial, Lord Dunsany, ora em tons sombrios, ora numa tônica sublime, projeta mundos imaginativos que trabalham com certas imagens orientalistas que vicejavam em sua época. Ademais, o autor, conforme relata em seus diários, esteve por diversas vezes na Índia e Norte da África, e posteriormente visitou a Cidade do Cabo, Moçambique, Cairo e Istambul, a fim de assumir sua Cátedra Byron de Literatura Inglesa em Atenas, na Grécia (Amory, 1972, p. 247-251).

O autor reconhecia a influência que a imagética do “Oriente” (e posteriormente suas visitas e experiências diretas nas nações tidas como “orientais”) tinha em suas narrativas, mas sempre ressaltava que valorizava sobretudo os devaneios que essas localidades reais suscitavam em sua imaginação. Ainda segundo seu biógrafo, sua experiência e contato com o Egito, Índia e Turquia (entre outras nações) exercearam em si um efeito oposto ao relatado por Gérard de Nerval (que se decepcionou com o “Oriente” real), embora tenha suscitado uma consequência semelhante. Tratando acerca dessa diferença de percepção entre esses dois autores “imaginativos”, Alyssa House-Thomas afirma:

Nerval desencantou-se de tal maneira com o Oriente físico (sic), que certa feita disse: “Para alguém que nunca viu o Oriente, disse Nerval a Gautier, um lótus é sempre um lótus; para mim é apenas um tipo de cebola” (como citado em Said, p. 101). Em contrapartida, a percepção de Dunsany encontrou no Oriente físico mais da beleza e da qualidade dos “cânticos e lendas” do que havia alcançado em seus próprios voos de fantasia literária. Ao invés de desencantar-se com a experiência direta do Oriente, ele se encantava quanto mais o via; entretanto parece que o considerou uma temática cada vez menos adequada para se evocar o maravilhamento literário, já que poderia realizar suas necessidades de

realização de desejos com as “visões sublimes do mundo real” (como citado em Joshi, p. 6) (House-Thomas, 2012, p. 91)².

À vista disso, partindo do conto “The Hashish Man”, presente na coletânea *A Dreamer’s Tales* (originalmente publicado em 1910), analisamos os dispositivos e formas por meio dos quais Lord Dunsany recupera, como um romantismo tardio, certos elementos do orientalismo novecentista, ao mesmo tempo, porém, que “desativa” ou desfaz certas convenções, temáticas e imagens até então recorrentes “dessa atitude textual para com o Oriente” (Said, 1996, p. 104), a qual caracteriza uma linha de autores que traçaram a famigerada “distinção ontológica e epistemológica feita entre ‘o Oriente’ e (a maior parte do tempo) ‘o Ocidente’” (Said, 1996, p. 14).

O enredo do conto é, como em outras composições do autor, denso, porém breve: num jantar na casa de um anfitrião londrino, uma versão ficcionalizada do próprio autor conhece um sujeito misterioso, obcecado pelo haxixe, que inicia uma conversa afirmando que, contrariamente ao próprio escritor, sabia como e por que a cidade de Bethmoora (de um conto homônimo de Dunsany) havia sido abandonada em um só dia. Surpreso, Lord Dunsany indaga como se deu essa descoberta, ao que o “homem do haxixe”, encetando um relato fantástico, afirma então que acessava outros mundos e domínios mediante a ingestão de haxixe. Assim, num desses devaneios em que seu espírito visitou a cidade misteriosa de Bethmoora, seguiu ali um marinheiro (também personagem de outro conto de Dunsany), o qual termina sendo capturado a mando do imperador Thuba Mleen e torturado por seus guardiões. O déspota por fim percebe que havia um espírito na sua câmara, e seus malfeiteiros, ingerindo uma quantidade anormal de haxixe, lançam seus espíritos em perseguição ao espírito do misterioso homem. Por fim, interrompendo a narrativa antes de seu desenlace, um policial chega à casa do anfitrião, e prontamente o “homem do haxixe” salta da janela e desaparece à vista de todos.

Ora, por meio de uma análise cerrada de certas temáticas do conto “The Hashish Man”, sobretudo a forma como, partindo de lugares-comuns do Orientalismo, apresenta inflexões e novas angulações que se diferem de autores orientalistas daquela mesma época, detalhamos como o autor não só renova certas formas da tradição literária na qual se encontrava, mas também propõe uma visão madura da natureza e prática literárias.

Assim, por meio de estratégias metaficcionalas que desarranjam as categorias ontologicamente relacionais de “mundo ficcional” e “realidade”, “texto” e “arquitexto” (Gérard Genette), e valendo-se de um *tropos* à época já exaurido (as perambulações astrais ou fantasistas ocasionadas pelo consumo de substâncias opiáceas ou alucinógenas), Lord Dunsany conduz certo ideário orientalista, numa tensão sombria e numa tônica lacunar, para uma representação estética que se assemelha ao que posteriormente se designaria como “horror cósmico” – com todas as implicações metafísicas decorrente dessa modalidade. E, assim, partindo desse desequilíbrio e instabilidade ontológicos que emanam das viagens “astrais” e simbólicas (entre o quadro referencial do texto e o sistema hermenêutico do Real no sentido lacaniano) descritas por

² “Nerval was so disenchanted by the physical Orient that he once said ‘For a person who has never seen the Orient [...] a lotus is still a lotus; for me it is only a kind of onion’ (qtd. in Said 101). By contrast, Dunsany’s perception of the physical Orient found more of loveliness, more of the quality of ‘songs and legends’ in it than he had achieved in his own flights of literary fancy. Rather than becoming disenchanted by direct experience of the Orient, he became more enchanted the more he saw of it (Anderson 11), but he also appears to have found it less and less apt as a subject through which he could evoke literary wonder, when he could satisfy his wish-fulfillment needs with the ‘wondrous sights of the real world’” (Joshi, p. 6). (Tradução nossa).

um personagem central do conto, Lord Dunsany, mediante uma versão ficcionalizada de si próprio (isto é, do “autor empírico”, na designação de Umberto Eco), desestabiliza os taludes que supostamente separam história e ficção.

Para isso, traçaremos primeiramente um panorama de como as narrativas novecentistas que tematizam ou versam sobre a toxicomania, sobretudo o ópio e o haxixe, revelam uma faceta das ansiedades imperiais e suas tensões políticas, culturais e econômicas. Em seguida, mediante uma dissecação formal do conto, intenta-se uma formulação do modo como o autor, mediante recursos como a metatextualidade e a metaficção (recursos não tão habituais em sua tradição literária e época), desarticula ou desloca alguns dos tropos e lugares-comuns do Orientalismo, conduzindo sua narrativa não só para um horror cósmico *avant la lettre*, mas também para um questionamento da própria natureza do real e da literatura.

I. Devaneios imperiais e mundos enteógenos

Um dos primeiros elementos significativos do conto “The Hashish Man” é precisamente a substância enteógena referida: o haxixe. Lord Dunsany desvia-se, portanto, da longeva tradição das narrativas orientalistas de valer-se do ópio como dispositivo de introdução ao fantástico ou ao devaneio.

Uma simples enumeração de obras vitorianas e decadentistas confirma o modo como uma linha de escritores borrava as distinções psicológicas de um personagem ou volatizavam o fluxo da ação, tão logo introduzia o consumo da substância opiácea na narrativa: é o caso de Dorian Gray, que se torna um frequentador assíduo de casas de ópio, e se torna ainda mais dessensibilizado em relação à sua decadência. Por outro lado, havia, ainda, a possibilidade de o ópio ou outro elemento alucinógeno mostrar-se como um catalisador das forças psíquicas, como se dá com Sherlock Holmes (que usava também morfina) e com o clássico relato de Thomas de Quincey, *Confissões de um comedor de ópio* (publicado originalmente em 1821), talvez a maior influência de toda a literatura posterior que alude ou disserta sobre a toxicomania. De igual modo, no tocante ao haxixe, em 1857, Fitz Hugh Ludlow, explorador e jornalista estadunidense, publicou suas memórias intituladas *The Hasheesh Eater: being passages from the life of a Pythagorean*, em que relata, tal como de Quincey algumas décadas antes, seus estados alterados de consciência (geralmente acompanhados de devaneios filosóficos) provocados pela ingestão de extrato de cannabis. Em um trecho, relatando como a imersão na mística do Oriente (*East*), a qual (segundo o autor) inclui o uso ritualizado do haxixe, o levou à compreensão da “tecedura do Oriente”:

Não é possível explicar a diferença [entre nações ocidentais e o “Oriente” (*East*)] pelo clima, religião ou costumes. Não é o sobrenatural nas narrativas árabes que é inexplicável, mas o processo peculiar do sobrenatural, tanto na beleza quanto no terror. Digo que é inexplicável porque, para mim, assim como para todos ao meu redor, manteve por anos essa condição. Tempos depois, creio eu, e presentemente, com a devida modéstia, afirmo que desvendei o segredo, não por uma hipótese nem por processos de raciocínio, mas viajando pelos mesmos campos de experiências estranhas que foram calcados pelas sandálias dos gloriosos e antigos sonhadores do Oriente. Estando nas mesmas montanhas da

visão em que eles estiveram, e ouvindo a mesma melodia ebulfante que irrompia de seus mananciais encantados, sim, mergulhando em suas tenebrosas cavernas de feitiçaria e estando aprisionado com seu gênio (jinn) no silêncio inefável do mar insondável, paguei caro pelo direito de apresentar-me aos homens, tendo em mãos o mapa de minhas andanças e revelar-lhes os fundamentos da tecedura da narrativa oriental. O segredo se encontra no uso do haxixe.³

Como se percebe, para o autor, o haxixe é o segredo derradeiro para o acesso aos devaneios e mistérios da imaginação “oriental”, assim como verdadeira chave interpretativa dos contos e narrativas “árabes” que por tanto tempo cativaram a atenção de povos ocidentais, em parte porque as consideravam exóticas. Para Ludlow, que se inspirou diretamente na obra de Thomas de Quincey, seria necessário um verdadeiro preparo e uma rigorosa imersão nas práticas ritualizadas dos homens do “Oriente”, para que o inexplicável fosse por fim compreendido (e depois divulgado aos demais homens sedentos dos segredos “orientais”).

Outra correlação entre o uso de haxixe e a formulação estética se deu com o chamado *Club des Hashischins*, grupo fundado na França, em 1844, pelo psiquiatra Jacques Joseph Moreau de Tours, em que se propunha o uso e estudo artístico e científico de psicotrópicos, especialmente o haxixe. Dentre os literatos, cientistas e artistas que frequentavam o grupo, encontravam-se, por exemplo, Honoré Daumier, Gérard de Nerval, Gustave Flaubert, Alexandre Dumas e especialmente Théophile Gautier, que, a partir de suas experiências no grupo, publicou, em 1843, um conto *Le Haschich* (traduzida no Brasil como *O clube dos haxixins*). Em determinado momento de seu relato, Gautier ressalta os efeitos “etéreos” do haxixe, pois a substância elevava de tal maneira os ânimos, que dava aos que a consumiam a ilusão de que teriam asas. Portanto, o novelista chama nossa atenção para “um dos membros do clube que não participara da voluptuosa intoxicação a fim de vigiar a fantasia e impedir que saíssem pela janela aqueles que se julgavam alados” (Gautier, 1986, p. 92-93). Num segundo momento após a ingestão do haxixe, Gautier diz que, num estado de quase bem-aventurança, conheceu “o grande prazer que experimentam, segundo seu grau de perfeição, os espíritos e os anjos que atravessam o éter e os céus, e como se podia gozar a eternidade no paraíso” (Gautier, 1986, p. 100).

Portanto, é notório que o haxixe, em um veio orientalista anterior ao conto de Lord Dunsany, é frequentemente associado a um misticismo letárgico, a um secretismo hierático e, principalmente, a um mundo “oriental” no qual, aos olhos dos “ocidentais”, forças invisíveis e visíveis, tangíveis e intangíveis, convivem muitas vezes a ponto de se tornarem indistintas. Diferentemente dos poderes tenebrosos, torturantes e em parte alienantes do haxixe em “The Hashish Man”, nas obras acima citadas, a substância evoca quadros paradisíacos, gloriosos e até sublimes (embora não menos perigosos).

³ “The difference can not be accounted for by climate, religion, or manners. It is not the supernatural in Arabian story, which is inexplicable, but the peculiar phase of the supernatural both in beauty and terror. I say inexplicable, because to me, in common with all around me, it bore this character for years. In later days, I believe, and now with all due modesty assert, I unlocked the secret, not by a hypothesis, not by processes of reasoning, but by journeying through those self-same fields of weird experience which are dinted by the sandals of the glorious old dreamers of the East. Standing on the same mounts of vision where they stood, listening to the same gurgling melody that broke from their enchanted fountains, yes, plunging into their rayless caverns of sorcery, and imprisoned with their genie in the unutterable silence of the fathomless sea, have I dearly bought the right to come to men with the chart of my wanderings in my hands, and unfold to them the foundations of the fabric of Oriental story. The secret lies in the use of hasheesh.” (Tradução nossa).

OS DEVANEIOS DO ORIENTALISMO E AS REALIDADES DA FICÇÃO

Conforme diz Barry Milligan (1995), em sua obra *Pleasures and Pains: Opium and the Orient in the Nineteenth-century British Culture*:

Antecipando a comparação que Freud faz do inconsciente a um “Bloco de Escrita Místico”, De Quincey explica a revitalização dessas impressões primordiais com base na imagem do “Palimpsesto do Cérebro Humano”. Um palimpsesto, explica-nos ele, é uma folha de velino na qual uma geração escreve suas notas, apenas para que outra geração as apague e registre outras. No entanto, a “rústica química das eras passadas” que serviu para eliminar os escritos anteriores no velino produz “a nossa química mais refinada” (CW 13:343), tal como soluções químicas modernas revelam os antigos registros que as gerações subsequentes julgavam ter soterrado sob os seus próprios escritos. (Milligan, 1995, p. 61-62)⁴

Portanto, nessa concepção quase geologia da consciência, em que as eras do passado produzem estratos simbólicos e imagéticos que são, num primeiro momento, imperceptíveis ou inacessíveis ao ser humano, o ópio, segundo a concepção de De Quincey, atua como uma solução que descobre e revela esses registros tidos como enterrados. À vista disso, conclui Milligan, na concepção do autor inglês, cuja experiência com os opioides influenciaram toda a literatura europeia posterior relacionada ao tema, “assim como formam a base geológica da Inglaterra, as camadas de detrito oriental são também a estrutura de cada inconsciente inglês individual” (Milligan, 1995, p. 63-64)⁵.

Esse processo de extrusão, que traz à tona imagens por vezes dantescas (como um “mar de rostos”, na obra de De Quincey) ou paradisíacas (como em “Kublai Khan”, de Coleridge), revela um complexo que envolve as dinâmicas políticas, econômicas e literárias das ansiedades do Império Britânico. Como afirmam Christopher Keep e Don Randall: “Contudo, não era somente a economia imperial, mas o imaginário imperial – o complexo de imagens e narrativas que mediava as relações sociais do império – que fora apanhado num ciclo violento de dependência envolvendo o Oriente” (Keep; Randall, 1999, p. 207)⁶. As Guerras do Ópio, por exemplo, mediante sua violência física, econômica e simbólica, sumarizam, pois, essas forças que atuavam nas diversas facetas da sociedade britânica.

No entanto, como dissemos, Lord Dunsany contorna precisamente esse imaginário do ópio, com toda a aura decadentista que, à época, essa substância evocava, e elenca antes o haxixe como o meio de transporte místico, espiritual ou (como se dá especificamente no conto) cosmológico. Ora, de igual modo, ao menos desde o célebre texto em prosa de Baudelaire, intitulado “Do vinho e do haxixe, comparados como meios de multiplicação da individualidade” (1851), que se tornaria depois a terceira parte de seu *Os paraísos artificiais*, o haxixe é tematizado na literatura. Em 1858, retomando esse tema,

⁴ “Anticipating Freud's comparison of the unconscious to a ‘Mystic Writing-Pad,’ De Quincey explains the revival of these early impressions in terms of ‘The Palimpsest of the Human Brain.’ A palimpsest, he explains, is a sheet of vellum written upon by one generation only to be erased and written upon anew by another. But the ‘rude chemistry of past ages’ that served to clear away the previous writing on the vellum yields to ‘the more refined chemistry of our own’ (CW, 13:343), as modern chemicals reveal the ancient writings that subsequent generations thought they had buried beneath their own.” (Tradução nossa).

⁵ “Just as layers of Oriental detritus form the geological basis of England, so are they the structure of each individual English unconscious” (Tradução nossa).

⁶ “It was, however, not only the imperial economy, but the imperial imaginary, the ensemble of images and narratives that mediated the social relations of empire, which was caught in a violent cycle of dependency involving the Orient” (Tradução nossa).

Baudelaire compôs “O poema do haxixe”; dois anos depois, veio à tona o texto “Um comedor de ópio” (em direta homenagem a De Quincey). Essas duas composições seriam respectivamente a primeira e segunda parte de *Os paraísos artificiais*, que veio a público, com esse título geral, somente em 1869. Ora, o subtítulo de “O poema do haxixe” é significativo para o ideário que já se formava à época nos círculos literários: “o gosto do infinito”. E Baudelaire, retomando a famigerada relação entre a Ordem dos Assassinos e o uso do haxixe – divulgada desde os relatos de viagem de Marco Polo –, concentra-se nas possibilidades de ascensão a um paraíso que nada é senão a exacerbação de potencialidades naturais:

Não contarei como, segundo ele [Marco Polo], o Velho da Montanha, depois de embriagá-los [seus discípulos] com haxixe (daí Haxixins ou Assassinos), encerrava num jardim cheio de delfícias aqueles seus jovens discípulos a quem queria dar uma ideia do paraíso, recompensa entrevista, por assim dizer, de uma obediência passiva e irrefletida (Baudelaire, 1995, p. 371).

Mais à frente, na seção intitulada “O teatro do Serafim”, Baudelaire desfaz certas interpretações e anseios fantasistas e reitera as propriedades intensificadoras (segundo ele) do haxixe:

Na embriaguez do haxixe, nada há que se pareça [com o sono habitual]. Não sairemos do sonho natural. A embriaguez será, em toda a sua duração, um imenso sonho, graças à intensidade das cores e à rapidez das concepções; mas conservará sempre a tonalidade particular do indivíduo. O homem quis sonhar, o sonho governará o homem; mas esse sonho será filho de seu pai. O ocioso procurou introduzir artificialmente o sobrenatural na sua vida e no seu pensamento; mas, apesar de tudo, e não obstante a energia accidental das suas sensações, é apenas o mesmo homem aumentado, o mesmo número elevado a uma altíssima potência. É subjugado; mas, por sua infelicidade, é subjugado por si mesmo, isto é, pela parte já dominante de si mesmo; *quis ser anjo, tornou-se animal*, momentaneamente poderosíssimo, se é que se pode chamar poderosa a uma sensibilidade excessiva, sem governo que a modere ou aproveite. (Baudelaire, 1995, p. 375)

Para o poeta francês, o haxixe, assim como o ópio no imaginário britânico, tem efeitos que se coadunam à condição intelectual e social do usuário, isto é, mostra-se como fonte de intuições, revelações ou catalisador da criação para aqueles que já dispõem de um aparato sensível e inventivo, mas, em contrapartida, é um elemento embrutecedor, bestificante e, portanto, perigoso para os que não são dotados de sensibilidade e imaginação. Em resumo, o haxixe simplesmente exacerba as inclinações naturais e aguça os instintos:

Que as pessoas de sociedade e os não versados, curiosos de conhecerem gozos excepcionais, saibam bem que não encontrarão no haxixe nada de miraculoso, absolutamente nada senão o natural excessivo. O cérebro e o organismo sobre os quais o haxixe opera não darão mais que os seus fenômenos ordinários e individuais, aumentados, é certo, quanto ao número e à energia, mas sempre fiéis à origem. O homem não fugirá à fatalidade do seu temperamento físico e moral:

OS DEVANEIOS DO ORIENTALISMO E AS REALIDADES DA FICÇÃO

o haxixe será, para as impressões e para os pensamentos familiares do homem, um espelho de aumento, mas um puro espelho (Baudelaire, 1995, p. 375).

Conforme afirma David A. Guba, Jr., em sua obra *Taming Cannabis: Drugs and Empire in Nineteenth-century France* (2020), o haxixe, produzido em muitas *plantations* de algumas das então colônias francesas, também se constituía como um produto associado ao ideário do Orientalismo e com os paradigmas da barbárie e irracionalidade. Segundo o autor:

a associação entre o uso de haxixe e a violência muçulmana permaneceu e rapidamente foi codificada na medicina e lei coloniais franceses, por volta de 1860, como uma causa significativa de doenças mentais, violência e resistência antiestatal por parte de argelinos muçulmanos autóctones (Guba, Jr., 2020, p. 6)⁷.

Para Guba, Jr., é sobretudo nos séculos XVII e XVIII que se percebe como, no imaginário francês, os estupefacientes à base de haxixe se transformam num “monstro oriental” (Guba, Jr., 2020, p. 13), em certa medida semelhante ao “terror amarelo” do Império Britânico oitocentista. Assim, se antes havia um abismo entre a realidade e discurso – isto é, entre o contato real com haxixe e as reflexões e fantasias acerca da substância –, autores de ficção e de relatos de viagens como Antoine Galland e Charles Sonnini de Manoncourt transpuseram esse “hiato com descrições reducionistas de pessoas não ocidentais como uma ‘raça à parte’, levada à violência fanática por superstições que se passavam por religiões e pelo abuso de haxixe” (Guba Jr., 2020, p. 13)⁸. Assim,

não obstante a secular e complexa história do mundo islâmico em relação às drogas, tanto como medicamento quanto como estupefaciente para recreação (frequentemente ilegal), escritores franceses do século XVIII reiteradamente apontavam o haxixe como causa e ao mesmo tempo consequência da selvageria oriental e, por conseguinte, uma abreviação simbólica para a “irreduzível diferença do Islã”, como assinala Scott (Guba, Jr., 2020, p. 13)⁹.

Desse modo, percebe-se que Lord Dunsany, para desviar-se de uma imagem que, no mundo britânico, periga já tornar-se um lugar-comum (o ópio como estopim para o devaneio e viagens místicas), apela para outra tradição – a continental, mais especificamente a francesa –, na qual, por tradição literária e força da materialidade (economia e exploração colonial), prevalecia o haxixe. Isto, porém, não legitima uma redução ou divisão categórica, já que os decadentistas franceses, em especial, valeram-se da toxicomania e abuso de toda sorte de substâncias alucinógenas tanto como

⁷ “However, the association between hashish use and Muslim violence remained and quickly became codified in French colonial medicine and law by the 1860s as a significant cause of mental illness, violence, and anti-state resistance among indigenous Muslim Algerians.” (Tradução nossa).

⁸ “[...] to bridge the divide with reductive depictions of non-Western people as a “race apart,” driven to fanatical violence by superstitions parading as religions and hashish abuse”. (Tradução nossa).

⁹ “[...] despite the Islamic world’s centuries-long and complex history with the drug as both medicine and (often illegal) recreational intoxicant, eighteenth-century French writers routinely proffered hashish as both a cause and a consequence of Oriental savagery and thus as symbolic shorthand for the “irreducible difference of Islam,” as Scott put it”. (Tradução nossa).

matéria quanto como impulso de criação (Jean Lorrain e seu livro *Contes d'un buveur d'éther*, de 1895, é talvez o exemplo mais significativo).

Ademais, em "Hashish Man", de Dunsany, o haxixe permite mais que uma viagem mística (isto é, para uma forma ou dimensão transcendente em que o ser humano encontra sua unidade) ou psicodélica (um desvelamento de potências e estruturas internas da psique humana) – é uma substância material que possibilita, ao menos para o misterioso homem que aparece ao narrador, o deslocamento entre diferentes dimensões ontológicas do real: por diferentes galáxias e estrelas, mas também por mundos separados por membranas impenetráveis (o universo ficcionalmente criado de Bethmoora e a Londres de princípios do século XX); entre distintos estratos da temporalidade (uma cidade destruída há séculos e o espírito de um povo que vaga pelo futuro). E é precisamente porque o autor compõem um "efeito de real" (como diria Barthes) que é supostamente incondizente com o universo da fantasia (ao menos nas acepções formais tradicionais do termo), que o conto termina numa nota metafísica que antecipa, como já aludido, o horror cósmico, entendido aqui como a dissolução de todos os sistemas simbólicos que permitem a integração semântica do ser humano ao universo, ou, como afirma Thomas Hull, a percepção de "que as esperanças, sonhos e filosofias da humanidade são inconsequentes ao universo mais amplo, e que, por conseguinte, as forças caóticas da natureza poderia eliminar a existência humana num átimo, sem que sequer o perceba" (Hull, 2006, p. 10)¹⁰.

II. Dissolução e condensação dos mundos simbólicos

Como outras narrativas de Lord Dunsany, que são também condensadas e breves, "The Hashish Man", se inicia num ambiente de convivialidade londrina, quando um homem desconhecido se aproxima de uma versão ficcionalizada do próprio autor e afirma ter lido, num periódico, um conto acerca da cidade de Bethmoora:

Outro dia, encontrava-me num jantar em Londres. As senhoras haviam se retirado para o piso de cima, e não havia ninguém assentado à minha direita; à minha esquerda, porém, estava um homem que não conhecia, mas que manifestamente sabia meu nome, pois, passados alguns momentos, virou-se para mim e disse: "Li uma narrativa sua acerca de Bethmoora, num periódico".

Evidentemente, lembrei-me do conto. Tratava de uma bela cidade oriental que fora subitamente abandonada num só dia – ninguém sabia ao certo o porquê. Disse eu: "Ah, sim", e com vagar busquei em minha mente uma fórmula de reconhecimento mais apropriada ao encômio que sua memória havia dedicado a mim.

Fiquei de fato atônito quando ele disse: "O senhor estava errado em relação à enfermidade *gnousar*; não foi nada disso". Retruquei: "Ora! O senhor esteve lá?" E ele respondeu-me: "Sim; vou até lá por meio do haxixe. Conheço bem Bethmoora". E retirou de seu bolso um pequeno estojo repleto de uma substância negra que se parecia com alcatrão, mas que tinha um odor estranho. Advertiu-me de que

¹⁰ "that the hopes, dreams, and philosophies of humankind are inconsequential to the larger universe, and that as a result the chaotic forces of nature could wipe out human existence in the blink of an eye without any one even noticing" (Tradução nossa).

OS DEVANEIOS DO ORIENTALISMO E AS REALIDADES DA FICÇÃO

não o tocasse com meu dedo, já que a mancha permaneceria por dias. "Consegui-o com um gitano", afirmou ele. "Ele tinha certa quantidade consigo, pois era o que havia matado seu pai" (Lord Dunsany, 2018, p. 97-98)¹¹.

Como se percebe, o autor estabelece a ilusão de realismo evocando o caráter ficcional de um conto real (intitulado precisamente "Bethmoora"), inserido na mesma antologia. Por meio dessa distinção entre os acontecimentos que se está presentemente relatando e um objeto ficcional (o conto), estabelece-se um texto que emana, nas palavras de Gerárd Genette (1982), uma "literatura de segundo grau" ou "literatura de segunda mão" (*litterature au second degré*), mais especificamente uma relação de metatextualidade, o terceiro tipo de "transcendência textual" (Genette, 1982, p. 10) estabelecido pelo crítico, que "é a relação – diz-se mais frequentemente o 'comentário' – que une um texto a outro do qual se fala, sem necessariamente o citar (convocá-lo), mesmo, em última análise, sem nomeá-lo". Para o teórico francês, a metatextualidade "é, por excelência, a relação crítica" (Genette, 1982, p. 10)¹².

Assim, nesse metatexto que é "Hashish Man", a versão ficcionalizada do autor se apresenta não tanto como o criador do mundo ali imaginado, mas sim como um crítico ou, mais precisamente, um arqueólogo que tem a curiosidade despertada por um passado no qual não teve parte. Isto é, ele não somente se distancia de sua criação, como se fosse um objeto extratextual (anterior e exterior ao seu próprio engenho), mas também não se vê como o suserano e voz autorizada definitiva em relação às estruturas, "história" e destino de sua criação, já que o "homem do haxixe" sabia mais acerca de Bethmoora que seu próprio criador.

Outro elemento digno de nota no conto é precisamente o nome da cidade imaginária. Como já dito, a onomástica em geral (e em especial a toponímia) na obra de Lord Dunsany buscava sobretudo uma evocação do exotismo, estranheza e vagueza de regiões longínquas, terras inóspitas, criaturas quiméricas, enfermidades e condições aterradoras (como a enfermidade *gnousar*, citada acima, inventada pelo próprio autor) e divindades esquecidas. Aliás, o deus supremo desse panteão tem o estranho nome de Mâna-Yood-Sushāī, uma divindade antiquíssima que "sonhou" todos os demais deuses e então adormeceu ao som das percussões de uma entidade denominada Skarl. Essa divindade suprema inspirou diretamente o Azathoth (nome também formado a partir de uma combinação fonética dos nomes da deusa cananeia Astarote e do deus egípcio Thoth) de Lovecraft, o deus demente em cujo sonho se encontra todo o universo e seus entes, e cujo despertar implicaria a destruição de todas as coisas.

¹¹ I was at a dinner in London the other day. The ladies had gone upstairs, and no one sat on my right; on my left there was a man I did not know, but he knew my name somehow apparently, for he turned to me after a while, and said, "I read a story of yours about Bethmoora in a review." Of course I remembered the tale. It was about a beautiful Oriental city that was suddenly deserted in a day—nobody quite knew why. I said, "Oh, yes," and slowly searched in my mind for some more fitting acknowledgment of the compliment that his memory had paid me. I was greatly astonished when he said, "You were wrong about the gnousar sickness; it was not that at all." I said, "Why! Have you been there?" And he said, "Yes; I do it with hashish. I know Bethmoora well." And he took out of his pocket a small box full of some black stuff that looked like tar, but had a stranger smell. He warned me not to touch it with my finger, as the stain remained for days. "I got it from a gipsy," he said. "He had a lot of it, as it had killed his father." (Tradução nossa).

¹² "Le troisième type de transcendance textuelle, que je nomme métatextualité, est la relation, on dit plus couramment de « commentaire », qui unit un texte à un autre texte dont il parle, sans nécessairement le citer (le convoquer), voire, à la limite, sans le nommer : c'est ainsi que Hegel, dans la Phénoménologie de l'esprit, évoque, allusivement et comme silencieusement, le Neveu de Rameau. C'est, par excellence, la relation critique". (Tradução nossa).

Assim, Bethmoora é uma possível combinação fonética entre *Bethlehem*, a forma anglicizada do nome da cidade palestina de Belém, e *Moor*¹³, antiga palavra inglesa que designava os povos muçulmanos do Norte da África que governaram parte da Península Ibérica do século VIII ao XV. No caso, o título original da tragédia de Shakespeare consagrou esse uso na literatura inglesa: *Othello, the Moor of Venice*. Além disso, outro possível sentido do termo inglês *moor* é um terreno pantanoso e de vegetação áspera: uma charneca ou urzal. E, de semelhante modo, cabe a lembrança de que o hospital psiquiátrico mais antigo do mundo, o *Bethlem Royal Hospital of London*, adquiriu, na Inglaterra, o caráter proverbial e metafórico de um espaço regido pela insanidade e desordem. Com efeito, uma vez que os pacientes eram trancafiados em jaulas e expostos em “espetáculos” públicos como uma espécie de zoológico, os termos (na verdade uma corruptela de *Behtlem*) *bedlam* e *bedlamite* passaram a referir-se respectivamente a uma situação caótica e a uma pessoa com distúrbios mentais, um “lunático”. É por essa razão que uma das canções anônimas inglesas mais célebres desde o século XVII é intitulada “Tom o' Bedlam”, a qual, em síntese, descreve as andanças de um antigo paciente de Bethlem.

À vista disso, Lord Dunsany, com o sonoro nome da cidade imaginária, evocava ao leitor familiarizado com a tradição literária inglesa uma série de símbolos, afeições e imagens: uma cidade “oriental” (onde Jesus Cristo nascera); um ambiente inóspito e infértil (e, conforme veremos, Bethmoora era de fato cercada por um deserto cruel), como muitas vezes os ocidentais imaginavam as cidades do “Oriente”; um urzal de mau agouro; os estereótipos islâmicos relacionados a um misticismo extramundano e sensual, a um fanatismo sádico e a superstições arcaicas e misteriosas; e, por fim, impondo-se sobre todos esses elementos, o “regime da loucura”, da perdição de todas as categorias habituais do pensamento claro e distinto (especialmente as do homem ocidental).

O meio ou veículo a Bethmoora, como diz o desconhecido, é o haxixe, que por sua vez havia sido obtido de um “gitano” (outra designação generalista associada ao Orientalismo, que despertava no leitor outras notas e impressões fantásticas). Ora, de certa maneira, percebe-se que, na perspectiva de Dunsany, o universo ficcional, não sendo um elemento do conjunto do “Real”, mas sim outro conjunto com seus próprios elementos (que por vezes se interseccionam), é acessível mediante uma elevação entre mística e enteógena. Dito de outro modo, o “homem do haxixe” acessa esse mundo paralelo (o universo ficcional) ao nosso por meio de um elemento comum a ambos os domínios – o haxixe –, que, por essa razão, não é uma substância simplesmente física, mas também litúrgica, ritualística ou espiritual.

Além disso, prosseguindo no relato de sua viagem a Bethmoora, o misterioso homem diz que, obcecado pelo segredo do súbito colapso daquela cidade e seguindo todos os indícios que pudessem levá-lo à verdade, encontrou-se, num de seus devaneios de haxixe, com um personagem de Lord Dunsany, um estranho marinheiro:

O senhor se recorda do marinheiro com uma cicatriz negra, que se encontrava lá no dia em que, segundo o senhor descreveu, os mensageiros, montados em mulas, chegaram ao portal de Bethmoora, e todas as pessoas fugiram. Encontrei-

¹³ O termo provém, por meio do latim *Maurus*, que por sua vez é oriundo do termo grego *mauros* [μαύρος], cujo significado literal é “preto”, “negro”. Tratava-se de uma forma de referência a determinados povos da atual África Subsaariana, designados, à época helênica, como “mauritanos”. Em português, como se sabe, há o termo equivalente “mouro”.

OS DEVANEIOS DO ORIENTALISMO E AS REALIDADES DA FICÇÃO

me com esse homem numa taberna bebendo rum, e ele me disse tudo acerca da fuga de Bethmoora, mas não sabia mais do que o senhor em que consistia a mensagem ou quem a havia enviado. Contudo, disse-me que ainda veria Bethmoora outra vez, assim que abalroasse num porto oriental, ainda que tivesse de ver-se com o próprio Diabo. Dizia com frequência que se veria com o próprio Diabo para descobrir o mistério daquela mensagem que evacuou Bethmoora num só dia. E, por fim, teve de ver-se com Thulba Mleen, cuja refinada ferocidade ele não havia cogitado (Lord Dunsany, 2018, p. 98-99)¹⁴.

O “homem do haxixe”, mediante seu êxtase, transfigura um personagem secundário em agente de outra dimensão, isto é, torna-o uma figura “pararreal”, diríamos. Para além do motivo bíblico e corânico das cidades devastadas de súbito por uma calamidade ou por um juízo divino, Lord Dunsany evoca também a imagem orientalista do despotismo cruel e faustoso: o imperador Thuba Mleen que, conforme sua descrição, é “uma besta temível que de algum modo estava aparentado ao Deserto por parte de mãe” (Lord Dunsany, 2018, p. 98).

O marinheiro conhece a “reinada ferocidade” quando, tendo por fim retornado a Bethmoora conforme havia planejado, deparou-se, após algum tempo perambulando pelas casas e ruas desertas, com três homens montados em camelos – servos de Thuba Mleen que o capturaram e o levaram ao palácio, onde outros homens passam a torturá-lo por meio de esfolamento (o “homem do haxixe” testemunhou todos esses acontecimentos durante uma sua viagem enteógena, conforme veremos).

Ora, não seria exagero vermos nessa figura do marinheiro uma alusão irônica de Dunsany à figura de Simbá. De início, cremos que é intrepidez aquilo que posteriormente se mostraria como temeridade, já que o marinheiro de Dunsany ficou vagando a esmo pela cidade abandonada, sem qualquer preocupação com os perigos que poderiam ocorrer ali. No entanto, mais significativo é sua afirmação de que lidaria até com o próprio Diabo, para que por fim descobrisse a causa do abandono de Bethmoora. Embora essa afirmação seja também uma espécie de prolepsis de seu encontro com o demoníaco Thuba Mleen, é também possível interpretá-la como uma paródia de certo evento da primeira viagem de Simbá, quando vê ao longe a ilha de Cassel, onde supostamente habitava o Djal (o Anticristo na tradição islâmica)¹⁵.

Entretanto, é nesse momento que Lord Dunsany, tendo recorrido a várias imagens e convenções orientalistas, por fim começa um exercício de dissolução dos sistemas simbólicos de percepção humana (dissolução esta que se encontra, como já dito, atrelada à ambição do horror cósmico); por conseguinte, as próprias estruturas e protocolos

¹⁴ "You remember the sailor with the black scar, who was there on the day that you described when the messengers came on mules to the gate of Bethmoora, and all the people fled. I met this man in a tavern, drinking rum, and he told me all about the flight from Bethmoora, but knew no more than you did what the message was, or who had sent it. However, he said he would see Bethmoora once more whenever he touched again at an eastern port, even if he had to face the Devil. He often said that he would face the Devil to find out the mystery of that message that emptied Bethmoora in a day. And in the end he had to face Thuba Mleen, whose weak ferocity he had not imagined". (Tradução nossa).

¹⁵ Conforme diz na tradução de *As mil e uma noites* de Antoine Galland (a que Lord Dunsany comprovadamente teve acesso, apesar de que Sir Robert Burton, responsável pela tradução inglesa intitulada *Arabian Nights*, fosse primo da mãe de Dunsany e portanto pessoa de seu convívio, de forma que há bases para afirmação de que nosso autor também teve acesso a essa edição inglesa): "Existe nos domínios do rei Mihrage uma ilha chamada Cassel. Tinham-me assegurado que nela, todas as noites, se ouvia o som de timbales, o que deu origem à opinião dos marinheiros de haver Djal ali estabelecido sua morada" (Galland, 2017, p. 264).

literários, já tensionados anteriormente pelo exercício da metatextualidade e da ficcionalização do autor empírico, são fragilizados. Descrevendo o princípio de suas viagens, o “homem do haxixe” diz:

[O haxixe] tira literalmente o sujeito de si próprio. É como asas. Precipita-lhe para regiões distantes e para outros mundos. Certa feita descobri o segredo do universo. Esqueci o que era, mas sei que o Criador não leva a Criação a sério, pois me recordo de que Ele se assentou no Espaço com toda Sua obra perante Si e gargalhou. Vi coisas incríveis em mundos espantosos. E assim como sua imaginação lhe conduz até lá, somente a imaginação pode trazer-lhe de volta. Uma vez, lá no éter, encontrei-me com um espírito puído e sinuoso que havia pertencido a um homem a quem as drogas haviam matado há uma centena de anos; e ele conduziu-me a regiões que jamais havia imaginado; e nos separámos, iracundos, para além das Pléiades, e não consegui imaginar meu caminho de retorno. E encontrei uma enorme forma cinza que fora o Espírito de algum grande povo, talvez de uma estrela inteira, e supliquei-Lhe que me mostrasse o caminho para minha casa, e Ela se deteve ao meu lado como uma lufada de vento e indicou, e, falando de modo bem suave, indagou-me se eu lobrigava certo pontinho luminoso, e vi uma estrela longínqua e fraca, e então Ela [a forma cinza] me disse: “Aquele é o Sistema Solar”, e partiu a largas e tremendas passadas (Lord Dunsany, 2018, p. 99)¹⁶.

Após essa perambulação pelos recônditos do universo, o “homem do haxixe” voltou justamente quando seu corpo já “estava endurecido numa cadeira em [seu] quarto” (Lord Dunsany, 2018, p. 100)¹⁷; e, sofrendo dores excruciantes nos dedos da mão, conseguiu movê-los vagarosamente e tocou um sino de serviço. Somente após certo tempo um homem apareceu e chamou o médico, que constatou a “intoxicação de haxixe” (o que não desencorajou nem impediu, porém, as posteriores viagens do personagem).

Ora, o relato de seu péríodo cosmológico guarda certas semelhanças tanto com as viagens celestiais da literatura apocalíptica quanto com o relato da viagem noturna de Mohammed montado no *Buraque* (um estranho quadrúpede branco enviado por Alá); mais especificamente, tal como nesses relatos religiosos, há aqui uma espécie de geografia cósmica ou uma *cosmografia* espiritual. E nos vários estratos cosmográficos, há, como nos relatos místicos das tradições monoteísticas, entidades desconhecidas, indiscerníveis e poderosas que atuam ora favoravelmente, ora hostilmente ao viajante. No entanto, as semelhanças se encerram nesses tópicos, pois logo se percebe como a ironia desarma todas as expectativas metafísicas: o Criador zomba de sua criação e o mistério do universo é talvez tão insignificante ou absurdo, que o personagem não considera digno ou necessário retê-lo na memória.

¹⁶ “It takes one literally out of oneself. It is like wings. You swoop over distant countries and into other worlds. Once I found out the secret of the universe. I have forgotten what it was, but I know that the Creator does not take Creation seriously, for I remember that He sat in Space with all His work in front of Him and laughed. I have seen incredible things in fearful worlds. As it is your imagination that takes you there, so it is only by your imagination that you can get back. Once out in aether I met a battered, prowling spirit, that had belonged to a man whom drugs had killed a hundred years ago; and he led me to regions that I had never imagined; and we parted in anger beyond the Pleiades, and I could not imagine my way back. And I met a huge grey shape that was the Spirit of some great people, perhaps of a whole star, and I besought It to show me my way home, and It halted beside me like a sudden wind and pointed, and, speaking quite softly, asked me if I discerned a certain tiny light, and I saw a far star faintly, and then It said to me, 'That is the Solar System,' and strode tremendously on”. (Tradução nossa).

¹⁷ “[...] my body was already stiffening in a chair in my room” (tradução nossa).

Em outras palavras, se na “jornada celestial” (Collins, 2010, p. 87) de determinada literatura apocalíptica há, além da “especulação cosmológica”, o ensino de que, nessa outra dimensão (espiritual) no mundo, “os sofrimentos do presente podem ser vistos a partir da perspectiva da transcendência absoluta”, de maneira que “o que se oferece não é apenas a esperança, mas também o conhecimento, garantido pela revelação sobrenatural” (Collins, 2010, p. 95), o relato do “homem do haxixe”, por sua vez, revela que toda realidade transcendente é, no melhor dos casos, apenas galhofeira.

Essa ironia cósmica é refletida numa passagem cômica do conto, na qual Dunsany frustra algumas expectativas do leitor. Narrando como, por meio da viagem de haxixe, seguiu o marinheiro, o homem misterioso diz que não pôde ajudá-lo quando os capangas o prenderam, pois “era apenas uma consciência, invisível, vagante: [s]eu corpo estava na Europa” (Lord Dunsany, 2018, p. 101). Seguiu-os pelo “caminho do Deserto, rodeando as Colinas de Hap, em direção a Utnar Véhi, e então perceb[eu] que os homens nos camelos pertenciam a Thuba Mleen” (p. 101). Tendo, pois, criado a tensão que antecederia o desenlace no qual saberíamos do destino do marinheiro, o autor subsequentemente faz com que o personagem interrompa sua narrativa e digresse: “Trabalho durante todo o dia numa companhia de seguros, e espero que o senhor não se esqueça de mim, caso deseje algum dia fazer um seguro – de vida, contra incêndio ou para automóveis –, mas isto não é parte da minha história” (Lord Dunsany, 2018, p. 101). Obviamente há aí a intenção de um contraste entre o cotidiano burocrático do “sonhador” e suas noites e madrugadas fantásticas. Contudo, essa passagem, para além do desfazimento intencional de certas convenções, intensifica o estranhamento que o leitor sente em relação ao misterioso personagem – estranhamento que será ainda maior com a conclusão do conto.

Ora, ainda no que diz respeito à narrativa do “homem do haxixe”, as subjetividades (por falta de um termo mais específico) que vagam pelas extensões do cosmos vão desde um espírito de um homem que morreu pelo abuso de substância até uma “forma” (no original, *shape*) de um glorioso e esquecido povo – do que se deduz que não há uma hierarquia celeste, uma *scala naturae* que ordena ontológica e simbolicamente a criação e seus entes. A descrição cosmográfica do “homem do haxixe” apresenta-nos, pois, um espaço anômalo, homogêneo e indiferente, no qual o Sistema Solar é apenas um “pontinho luminoso”, um bruxuleio em meio à obscuridade. Logo, se nas religiões abraâmicas o “tour abrangente pelo cosmos tem o objetivo de mostrar que o destino da humanidade não é deixado ao acaso, mas está integrado à estrutura do universo” (Collins, 2010, p. 95), no conto de Dunsany, serve antes como representação anti-escatológica e anti-antrópica. Com efeito, a ficção de Dunsany se aventura não raro ao enfoque de outras perspectivas e agências não humanas.

É o caso de seu conto “Blagdaross”, em que uma rolha de cortiça, uma corda e por fim um cavalo de pau rememoram suas histórias e experiências com os seres humanos até o momento em que são descartados (somente o cavalo de pau revive um momento de alegria, pois duas crianças, vendo-o nos entulhos, brincam com ele ainda uma vez). Porém o conto não segue as convenções e estruturas alegóricas, estando antes mais próximo de uma visão pampsiquista ou talvez hilozoísta do mundo. De igual modo, no conto “The madness of Andelsprutz”, Dunsany narra a “morte” da cidade de Andelsprutz (desta feita, um nome formado a partir provavelmente de radicais das línguas escandinavas), que segue a sina de outras cidades gloriosas, por exemplo Babilônia, Persépolis, Camelote e Ílion, cujas almas partiram para outras regiões.

Retomando a narrativa do “homem do haxixe”, é-nos dito que, durante a sessão de tortura, o terrível Thuba Mleen, que assistia deleitado àquele horror, percebeu que havia um “espírito na câmara” (Lord Dunsany, 2018, p. 103)¹⁸. O narrador, num primeiro momento, não teve receio nem medo, pois “homens vivos não podem tocar num espírito” (Lord Dunsany, 2018, p. 103). No entanto, de imediato outros dois homens saíram e retornaram com duas grandes tigelas cheias de haxixe, e ambos os torturadores, empunhando colheres, devoravam a substância; e “havia o suficiente em cada colherada para produzir sonhos em uma centena de homens” (Lord Dunsany, 2018, p. 103)¹⁹. Por fim seus espíritos – que “eram mais horríveis que os homens, pois, sendo ainda jovens, ainda não se haviam moldado inteiramente às suas terríveis almas” (Lord Dunsany, 2018, p. 104)²⁰ – se libertaram de seus corpos e iniciaram a perseguição ao espírito do “homem do haxixe”. Havia de sua parte pouca capacidade de resistência, já que seu “diminuto grumo da droga fora subjugado pelas grandes colheradas que aqueles homens haviam ingerido com ambas as mãos” (Lord Dunsany, 2018, p. 104)²¹. A perseguição e embate levaram os espíritos dos três sujeitos por regiões desconhecidas à imaginação, por ermos e terras soturnas, até que por fim chegaram às “colinas ebúrneas que são denominadas as Montanhas da Loucura” (Lord Dunsany, 2018, p. 104)²². Havia ali bestas aparentemente gigantescas que se lançavam sobre as almas insanas. E nesse ponto da narrativa, mais uma vez o autor interrompe os eventos narrados (de modo que não sabemos como ou se o espírito do “homem do haxixe” escapou), e uma ação aparentemente ordinária do mundo “real”, isto é, no serão em Londres, ocupa o relato:

Alguém sacudia a campainha da porta do vestíbulo. Prontamente, um criado aproximou-se e disse a nosso anfitrião que, no vestíbulo, havia um policial que desejava falar-lhe imediatamente. Pediu-nos licença e saiu, e ouvimos um homem com pesadas botas, que lhe falava em voz baixa. Meu amigo [o “homem do haxixe”] se levantou e caminhou em direção à janela, abriu-a e olhou para fora. “Quero crer que será uma noite agradável”, disse ele. Então saltou. Quando colocamos nossas cabeças atônicas para fora da janela em busca dele, já se havia perdido de vista (Lord Dunsany, 2018, p. 105)²³.

Como já dito, é nesse trecho que a figura do “homem do haxixe” causa ainda maior estranhamento ao leitor, talvez precisamente porque, nesse parágrafo, há uma convergência e recrudescimento de certos artifícios literários que o autor usou ao longo de toda a narrativa. Primeiramente, conforme assinalado, o entrelaçamento heterogêneo entre a fantasia e os “efeitos de real” – entrelaçamento este que é representado nesse trecho pela justaposição de uma perseguição vertiginosa de espíritos através de

¹⁸ “I feared not, for living men cannot lay hands on a spirit” (Tradução nossa).

¹⁹ “And the two men fell to rapidly, each eating with two great spoons – there was enough in each spoonful to have given Dreams to a hundred men”. (Tradução nossa).

²⁰ “And the Spirits were more horrible than the men, because they were young men, and not yet wholly moulded to fit their fearful souls”. (Tradução nossa).

²¹ “The energy in my minute lump of the drug was overwhelmed by the huge spoonful that these men had eaten with both hands”. (Tradução nossa).

²² “And we came at last to those ivory hills that are named the Mountains of Madness”. (Tradução nossa).

²³ “Some one was tugging at the hall-door bell. Presently a servant came and told our host that a policeman in the hall wished to speak to him at once. He apologised to us, and went outside, and we heard a man in heavy boots, who spoke in a low voice to him. My friend got up and walked over to the window, and opened it, and looked outside. “I should think it will be a fine night,” he said. Then he jumped out. When we put our astonished heads out of the window to look for him, he was already out of sight”. (Tradução nossa).

ambientes ao mesmo tempo sublimes e desoladores e a presença de instituições e fatos sociais (polícia, criadagem, convivialidade).

Em segundo lugar, suscita-se naturalmente a indagação acerca das razões que levariam o “homem do haxixe” a esquivar-se da polícia: seria um criminoso? Os atos abomináveis que testemunhou e relatou teriam alguma premência no “mundo real”? Ou seria apenas seu vício no haxixe, por vezes, como vimos, criminalizado na sociedade imperial britânica e francesa? O que se deduz, sem prejuízo de qualquer interpretação, é que se trata de uma figura obscura, arredia e marginal, que paradoxalmente se encontrava, naquela ocasião, entre a elite londrina. E assim como escapara dos executores de Thuba Mleen, fugia agora de mais uma agência executora. Em outras palavras, uma figura socialmente inclassificável que “usurpou” e *suplementou* o relato de um conhecido aristocrata.

Em terceiro lugar, considerando-se que estavam num andar inferior (mas não necessariamente o rés do chão), o “homem do haxixe” desvaneceu no ar, alçou voo (uma propriedade que, segundo ele próprio, a substância concedia aos usuários), ou desapareceu em meio à multidão?

Essa última sequência de indagações é a que mais interessa para o mecanismo literário aqui em ação, pois indiretamente sugere que “o mundo real”, evocado (desde a primeira frase do conto) a partir da versão ficcionalizada do próprio Dunsany, é apenas mais um domínio fantástico ou místico por onde o “homem do haxixe” perambulava. Isto é, o “nosso mundo” tem o mesmo grau e natureza ontológica que o Deserto de Thuba Mleen ou as Montanhas da Loucura.

Ora, há nesse artifício uma antecipação de problemáticas que serão predominantes na escrita e “filosofia da composição” pós-modernas, a saber, o questionamento das diferenças entre ficção e realidade, entre linguagem e mundo. Segundo Brian McHale, em sua obra *Postmodernist Fiction* (1987), a “ficção pós-moderna emprega estratégias que envolvem e enfatizam questões como as que Dick Higgins chama de ‘pós-cognitivas’: ‘Que mundo é esse? O que deve ser feito nele? Qual dos meus eus deve fazê-lo?’” (McHale, 1987, p. 9)²⁴. À vista disso, diferentemente da literatura modernista, a tônica da literatura pós-moderna não é tanto *epistemológica* quanto *ontológica*. Por conseguinte, ainda segundo McHale:

Outras questões pós-modernas típicas dizem respeito à ontologia do próprio texto literária, ou à ontologia do mundo que é projetado pelo texto, por exemplo: o que é um mundo? Quais tipos de mundo existem, como são constituídos e como diferem entre si? O que acontece quando diferentes tipos de mundo são colocados em confronto, ou quando as fronteiras entre os mundos são violadas? Qual é o modo de existência de um texto, e qual é o modo de existência do mundo (ou mundos) que ele projeta? Como um mundo projetado é estruturado? E assim por diante (McHale, 1987, p. 9)²⁵.

²⁴ “That is, postmodernist fiction deploys strategies which engage and foreground questions like the ones Dick Higgins calls ‘post-cognitive’: ‘Which world is this? What is to be done in it? Which of my selves is to do it?’” (Tradução nossa).

²⁵ “Other typical postmodernist questions bear either on the ontology of the literary text itself or on the ontology of the world which it projects, for instance: What is a world?; What kinds of world are there, how are they constituted, and how do they differ?; What happens when different kinds of world are placed in confrontation, or when boundaries between worlds are violated?; What is the mode of existence of a text, and what is the mode of existence of the world (or worlds) it projects?; How is a projected world structured? And so on”. (Tradução nossa).

Nesse sentido, o “sonhador” talvez não seja o autor da antologia *A Dreamer’s Tales*, mas sim o personagem misterioso, que habitaria num plano mais real do que nós. A ficção e o devaneio enteógeno estão mais próximos da suposta verdade do universo do que a história. Assim, antecipando uma intuição que seria desenvolvida aos pormenores nos ciclos mitológicos de Lovecraft, Dunsany embrionariamente concebe o autor/escritor como um procurador ou um conduíte pelo qual extravasam forças, inteligências e agências que lhe são anteriores e exteriores. Arriscando, pois, uma proposta de interpretação, diríamos que, curiosamente, um autor obscuro e praticante de um gênero por vezes tido como menor (a fantasia, cuja prática historicamente não lida com as teorizações acerca da materialidade e composição literária) propõe já no início do século XX uma visão muito assemelhada àquelas reflexões que, nas elucubrações pós-estruturalistas, culminariam na noção de “morte do autor”.

Considerações finais

Lord Dunsany, no conto analisado e em outros de sua lavra, embora, como já dito, tenha demonstrado maior admiração e curiosidade real ao “outro não ocidental”, se comparado a muitos escritores que lhe foram contemporâneos, ainda trabalha com parte do ideário e imagética típicos do Orientalismo, especialmente “a evocação de uma estética textual do exotismo” (House-Thomas, 2012, p. 95)²⁶.

Desse modo, House-Thomas também assinala certos temas que, segundo sua designação, configuram, na prosa de Lord Dunsany, um “Orientalismo não tradicional”; ora, como a crítica ressalta – e nos parece razoabilíssimo –, isso não implica que houvesse na obra desse aristocrata, associado por sua classe e visões sociais ao imperialismo britânico, uma prefiguração de crítica pós-colonial. Se recolhermos informações ao longo de seus escritos de não-ficção, perceberíamos sua posição ideológica seria, como disse Patrick Maume (2009, p. 19), a de um “Tory aristocrata eduardiano”²⁷.

No entanto, conforme afirma o próprio Maume, os escritos de Dunsany eram perpassados por uma tensão, que se manifesta ainda mais visivelmente nos contos tardios. Pois, embora filho do Império e, portanto, imerso nas configurações sociais e interpretativas desse poder, o autor, no entanto, mostrou uma discordância cada vez maior com “as reivindicações, por parte da civilização europeia, de superioridade política, econômica e religiosa em relação a povos autóctones” (Maume, 2009, p. 21)²⁸. Portanto, algumas narrativas de Dunsany não só parodiam, por meio de certos personagens (por exemplo, Jorkens), o “herói imperial”, mas também apresentam consistentemente uma visão de que a natureza humana é essencialmente brutal e irracional, o que borrava ou ao menos complexificava a antítese orientalista entre “civilização” e “barbárie”, como se percebe no romance *Up in the hills* (publicada em 1935).

À vista disso, cabe novamente a ênfase: não é que Dunsany propusesse em suas obras mais maduras uma visão anti-orientalista, mas sim que, desde suas produções

²⁶ “the evocation of a textual aesthetics of exoticism”. (Tradução nossa).

²⁷ “an Edwardian , aristocratic Tory”. (Tradução nossa).

²⁸ “the claims of European civilization to political, economic, and religious superiority over indigenous peoples”. (Tradução nossa).

iniciais (ainda que de forma esparsada), valeu-se de imagens e temas que se qualificam antes como um “Orientalismo não tradicional”, em parte devido à sua filosofia da composição e concepções estéticas, as quais visavam sobretudo à criação de mundos e domínios imaginários tão consistentes e convincentes quanto os “sistemas simbólicos” pelos quais interpretamos a realidade.

O que é mais significativo, porém, é o modo como o autor se vale desses elementos para experimentos formais que, se não são apropriadamente qualificados como pós-modernos, comunicam-se, no entanto, com nossas sensibilidades pós-modernas. Referimo-nos, é claro, às suas estratégias metatextuais e metaficcionais, que serão recorrentes na ficção pós-moderna, na qual o elemento dominante é, como já visto, “ontológico”.

De todo modo, as narrativas de Lord Dunsany, ao mesmo tempo que examinam criticamente a natureza da realidade, intentam transfigurá-la numa forma semelhante ao mito. Daí a relevância permanente de suas obras, pois ainda evocam uma experiência de maravilhamento perante o mundo e, não raro, perante o Outro, que é tido (e reabilitado) também como fonte legítima de conhecimento.

Referências bibliográficas

- AMORY, Mark (1972). *Lord Dunsany: A Biography*. London: Collins.
- BAUDELAIRE, Charles (1995). *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- COLLINS, John J. (2010). *A imaginação apocalíptica*. São Paulo: Paulus.
- GAUTIER, Théophile (1986). *O Clube do Haxixins*. Porto Alegre: L&PM.
- GALLAND, Antoine (2017). *As mil e uma noites*. Rio de Janeiro: HarperCollins.
- GENETTE, Gérard (1982). *Palimpsestes: littérature au second degré*. Paris: Seuil.
- GUBA, Jr., David A. (2020). *Taming Cannabis: Drugs and Empire in Nineteenth-Century France*. Montreal & Kingston/London/Chicago: McGill-Queen's University Press.
- HOUSE-THOMAS, Alyssa (2012). The Wondrous Orientalism of Lord Dunsany: Traditional and Non-traditional Orientalist Narratives in *The Book of Wonder and Tales of Wonder*. *Mythlore: A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature*, 31(1), 87-105.
- HULL, Thomas. H. P. (2006). Lovecraft: a Horror in Higher Dimensions. *Math Horizons*, v. 13, n. 3, p. 10-12.
- KEEP, C. & RANDALL, D. (1999). Empire, and Narrative in Arthur Conan Doyle's "The Sign of the Four". *A Forum on Fiction*, 32 (2), 207-221.
- LORD DUNSANY (2018). *A Dreamer's Tales*. Seattle: Last Chance Books.
- LUDLOW, Fitz Hugh (1857). *The Hasheesh Eater: Being Passages from the Life of a Pythagorean*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- MAUME, Patrick (2009). “Dreams of Empire, Empire of Dreams: Lord Dunsany Plays the Game”. *New Hibernia Review* 13(4), 14-33.
- McHALE, Brian (1987). *Postmodernist fiction*. London/New York: Routledge.

MILLIGAN, Barry (1995). *Pleasures and pain: Opium and the Orient in Nineteenth-Century British Culture*. Charlottesville/London: University Press of Virginia

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

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/exilium.v5i9.19228>.

Crítica da Contemporaneidade

Ter medo da liberdade. Impotência, dependência, isolamento¹

Claudine Haroche²

Resumo: Em que a liberdade provocaria tanto medo, já que ela não cessou de constituir uma aspiração crucial dos regimes democráticos e está no coração de seus ideais? Por quais razões a liberdade suscitaria o pavor? Neste texto, dedicamo-nos a elucidar as causas e os efeitos deste medo da liberdade nas sociedades contemporâneas – a impotência, a dependência, o isolamento e efeitos decorrentes: a comunitarização.

Palavras-chave: Liberdade; Medo; Impotência; Dependência; Comunitarização.

FEAR OF FREEDOM. IMPOTENCE, DEPENDENCE, ISOLATION

Abstract: Why would freedom provoke so much fear, since it has never ceased to be a crucial aspiration of democratic regimes and is at the heart of their ideals? For what reasons would freedom arouse fear? In this text, we will dedicate ourselves to elucidating the causes and effects of this fear of freedom in contemporary societies – impotence, dependence, isolation and their resulting effects: communitarization.

Keywords: Liberty; Fear; Impotence, Dependence, Isolation; Communitarization.

Ao final dos anos 1930, Fromm se interessa, assim como muitos de seus contemporâneos, pelos problemas da interação entre os fatores psicológicos e sociológicos, pela estrutura de caráter do homem moderno e a maneira pela qual este caráter poderia depender de sistemas políticos: a conformidade e a submissão que eles impõem e a falta de reflexão e pensamento a que induzem, a apatia e a violência que provocam. Fromm compartilha as preocupações e as questões de pensadores alemães refugiados nos Estados Unidos, sua maneira de pensar e trabalhar para elucidar estas questões frequentemente próximas. As de Reich, que, desde 1933, se dedica à *Psicologia de massa do fascismo*, de Horkheimer, que estuda as relações entre a família e o Estado, de Adorno, autor de *A personalidade autoritária*, que será publicado mais tarde, fazem igualmente eco a Arendt que, em *As origens do totalitarismo*, ao mesmo tempo em que consagra páginas notáveis à personalidade e ao comportamento totalitários, se mostrará com frequência reticente em reconhecer um lugar por demais importante para a

¹ Originalmente publicado em *Sciences Sociales et Psycanalyse – Politiques de la destructivité*, sob a direção de F. Bafoil e P. Zawaadzki, 2024. Tradução de Maria das Graças de Souza.

² Doutora em Sociologia (Paris VII, 1978) e diretora de pesquisa no CNRS, vinculada ao Centro de Estudos de pesquisas transdisciplinares em Sociologia, Antropologia e História (CETSAH) recentemente intitulado Centro Edgard Morin, ao Instituto interdisciplinares de Antropologia contemporânea (IIAC) à Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS) e membro associado do Laboratório da mudança social (Paris VIII). E-mail clharoche@aol.com.

dimensão psicológica³. Levando em conta o contexto histórico no qual eles escrevem, estes autores não hesitam, contudo, em voltar à história na longa duração. E talvez seja o que eles entendem ou afastam sob o termo de psicologia ou, mais ainda, de psicanálise, que os diferencia uns dos outros.

É em 1941 que Fromm publica *Escape from freedom*⁴. O título é enigmático, se pensarmos na democracia, seus valores e ideais, os direitos que ele entende promulgar e garantir, enquanto a ausência de liberdade é indissociável dos regimes autoritários. Em que a liberdade provocaria tanto medo, já que ela não cessou de constituir uma aspiração crucial dos regimes democráticos, já que ela está no coração de seus ideais? Por quais razões ela suscitaria o pavor? A obra de Fromm faz parte dos livros destes pensadores que testemunham uma envergadura considerável pela maneira com que expõem e explicam em termos luminosos e sínteses impressionantes os seus propósitos⁵. Fromm ainda acrescenta a capacidade de se explicar a respeito das razões pelas quais ele se concentra na liberdade e seus efeitos, mais do que sobre a questão do caráter, explicitando o que buscou salientar e mostrar naquilo que concerne à liberdade⁶.

Percebendo o trágico da época, Fromm, que também trabalhava antes da Segunda Guerra Mundial sobre a elucidação da estrutura de "caráter" do homem moderno, decide – manifestando aí uma intuição surpreendente – de centrar-se sobre o medo que os homens sentem diante da liberdade:

Decidi, ele confessa assim em seu Preâmbulo, em vista dos desenvolvimentos políticos atuais e dos perigos que eles representam para a cultura moderna, interromper este trabalho de grande fôlego a fim de me concentrar em um aspecto da crise cultural e social de hoje: o sentido da liberdade para o homem moderno. (Fromm, 2010, p. 9).

Fromm vai se dedicar a uma questão raramente abordada sob este ângulo: a aspiração, a reivindicação de liberdade da parte do indivíduo que quer evitar a própria ideia de dominação exercida sobre ele, suscetível de chegar a uma sujeição, leva ao mesmo tempo este indivíduo a experimentar o medo, a angústia. Como explicar este medo? Esta liberdade pode ser acompanhada de um declínio, mesmo da ausência de proteção que era assegurada pela família, a tribo, a comunidade, religiosa em particular⁷.

Na modernidade, com a Reforma, apareceu um conceito inédito de liberdade nas novas doutrinas religiosas. Fromm observa assim que, quando ele se vê liberado das autoridades tradicionais, o homem moderno vai perder pouco a pouco os raros benefícios

³ Na mesma época, sob ângulos diferentes, o autor americano John Dewey publica, em 1939, *Freedom and culture*, Nova York, Henry Holt and co.

⁴ *La peur de la liberté*. Traduction de Mayol et Lucie Erhardt. Lyon, Paragon, 2010.

⁵ Não se poderia deixar de aproximar estas obras daquelas de Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* (1923), *Individu et cosmos* (1927), *Le mythe de l'État* (1946), obras que, atravessando as fronteiras disciplinares, mesclam as abordagens, retornam aos fundamentos: livros visionários, que dão testemunho de uma notável amplitude de conhecimentos, revelam uma grande audácia intelectual.

⁶ A liberdade não significa a mesma coisa para todo indivíduo: ela deve, com efeito, ser entendida em suas múltiplas acepções.

⁷ Trata-se, aqui, de questões sobre as quais Freud havia se debruçado, em particular em *Mal estar na cultura* (1930). Laurence Kahn recentemente sublinhou, a propósito de certos escritos freudianos considerados como antropológicos, que Freud os havia abordado sob o ângulo de formas de dependência do eu em uma perspectiva de antropologia psicanalítica. Estas formas de dependência revelam a necessidade de ser protegido devido uma vulnerabilidade original. Ver Laurence Kahn, *Fictions et vérités freudiennes. Entretiens avec M. Einaudeau* (2004), Paris, Belles Lettres, 2018.

da proteção, experimentando ao mesmo tempo a independência e a impotência. É numa perspectiva psicológica, social e política que Fromm aborda a questão da autoridade do Estado, que será acompanhado de uma autoridade interior, a da consciência, fazendo então o relato da emergência de uma primeira forma de sujeito com a Reforma. Com efeito, ele vai sublinhar que sua independência crescente carrega consigo formas de dependência mais indiretas, menos visíveis nascida, entre outras, de um “isolamento cada vez maior”, isolamento que provocará sentimentos de insignificância individual e de ansiedade.

Fromm passa então a se dedicar aos lentos processos de emancipação que desde o século XVI acabarão por chegar, no século XIX, nas sociedades de massa, depois nas sociedades individualistas, na tomada de consciência de diferentes formas de isolamento, e do sentimento de impotência individual. Disto concluirá então que “esta impotência favorece tanto [...] o caráter autoritário quanto uma atividade compulsiva que transforma o indivíduo isolado em um autômato que perde seu Eu” (Fromm, 2010, p. 228). Fromm deixa assim entender que a compulsão seria suscetível de conduzir a colocar em causa a existência do Eu.

A inquietude, o medo, a ansiedade, a angústia são estados, sentimentos que podem nascer ou pelo menos se acentuar com a liberdade, a independência indissociável de uma parte de incerteza. Eles encorajam certas formas de vínculos e ao mesmo tempo de permissividade induzida pelo fato de estar em grupo, de submissão ao grupo vivido como protetor suscetível de provocar “desejo de conformidade” e “atividade compulsiva”, crendo, assim, poder ignorar as formas de dependência do Eu (Freud, 1997). Fromm observará, enfim, “que na nossa época, esta última foi substituída pela autoridade anônima do senso comum e da opinião pública, como instrumentos de submissão” (Fromm, 2010, p. 239). Estes produzirão efeitos psicológicos e societais maiores, afetando em profundidade a questão da subjetividade, do sujeito, e mais tarde, da personalidade, do caráter e enfim da identidade. Estes são certos aspectos psicológicos e sociais dos fenômenos de massa no século XIX que Fromm leva assim em conta. Ele resume então seu propósito nestes termos:

O homem moderno, liberado dos laços da sociedade tradicional que ao mesmo tempo lhe davam segurança e o limitavam, *não conquistou sua independência no sentido positivo da realização de seu indivíduo*, ou seja, da expansão de suas faculdades intelectuais, físicas e sensíveis [...]. A liberdade, que o dotou de autonomia e de razão, o afetou igualmente com um sentimento de isolamento que criou nele um sentimento de insegurança e de impotência ... de dúvida e de incerteza (Fromm, 2010, p. 239)⁸.

A autonomia não poderia necessariamente implicar na razão. São sentimentos que incitarão Fromm a estudar o *medo da liberdade*, formulando então uma interrogação crucial: ao lado de uma aspiração inata à liberdade, não existe também uma necessidade de proteção que pode se traduzir pela submissão?

⁸ Ver também Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, em particular o tomo II consagrado ao imperialismo.

Dar continuidade a Freud, mais do que opor-se a ele?

Gostaríamos de mostrar aqui que Fromm, que assinalou as diferenças que o opunham a Freud, vai igualmente, de certo modo, prolongar as suas interrogações. Ele tende a apreender, a concretizar as questões sociais e políticas subjacentes, mas quase nunca abordadas enquanto tais por Freud, que será, contudo, levado a levar em conta o contexto histórico nos modos de conceitualização, em particular no caso da pulsão de morte.

Articulando o psicológico e o social, pode-se dizer que Fromm, considerando certas revoluções, prolonga certas análises conceituais de Freud. Ele chega então a questões cruciais às quais não cessamos de ser confrontados hoje em dia, de uma maneira repetida e às vezes ameaçadora, questões ligadas, após o final do século XIX, à religião, até mesmo ao fanatismo religioso, ao nacionalismo e ao imperialismo. Fromm, com efeito, assinala que “do mesmo modo que toda tradição ou toda crença [...] se apenas conectam os indivíduos entre si, são refúgios contra aquilo que o homem mais teme: o isolamento” (Fromm, 2010, p. 26)⁹.

Fromm se debruça então sobre estas formas de submissão que se situam tanto no exterior quanto emanam do interior. Assinala assim a existência “de uma submissão a autoridades interiorizadas, como o dever ou a consciência, a constrangimentos ou autoridades anônimas, como a opinião pública”. A questão de saber se a consciência implica na razão permanece aberta. Existiria uma satisfação implícita, invisível – de qual natureza – em se submeter, e qual seria a sua origem? A submissão permitiria o afastamento do medo, da angústia? Ela seria uma resposta à necessidade de proteção? Responderia ao medo do isolamento?

O fato de crer (a crença), ou o fato de ser capaz de justificar racionalmente a submissão à autoridade, qualquer que seja sua natureza (da razão) permitiriam satisfazer a necessidade de proteção? Responder ao medo do isolamento?

Fromm não estaria apenas nomeando de outro modo, recorrendo a outros termos, ou, para além disto, a uma elaboração conceitual inédita? O que se deve entender aqui por razão, a não ser o recurso à capacidade de inscrever um pensamento, uma argumentação, na liberdade e na duração, contra a pulsão? Fromm vai então tornar mais preciso um certo número de mecanismos ligados aos *refúgios* que ele evocava acima, qualificando-os de mecanismos de fuga em relação à liberdade, a fim de se proteger e se defender. Primeiramente, ele vê nestes mecanismos o fato de “abandonar “a independência de seu próprio Eu e de fusioná-lo com alguém ou alguma coisa exterior a si para adquirir a força que falta ao Eu individual”. (Fromm, 2010, p. 138)¹⁰. De certo modo, tratar-se-ia aqui de reencontrar a proteção de laços primários, quer seja da família, do clã, da tribo, quer seja, para além do grupo, da corporação. Com efeito, Fromm assinala que “esta potência pode ser uma pessoa, uma instituição, Deus, a nação, a consciência ou uma compulsão psíquica” (Fromm, 2010, p. 150). Ele discerne então as consequências de “abandonar seu próprio Eu”, o que conduz a perder “sua integridade enquanto indivíduo, e a abandonar sua liberdade; mas ganha-se uma nova segurança e um novo orgulho ao participar do poder no qual se foi imerso” (Fromm, 2010, p. 150). Fromm sublinha que

⁹ O isolamento supõe a ausência de contato, mas ainda do vínculo, trazendo a indiferença e a frieza, à qual Adorno se dedicará, em particular em “Educar depois de Auschwitz”, in *Modèles Critiques*, Paris, Payot, 2003.

¹⁰ Fromm não encontraria aqui a filosofia e psicologia das quais Freud havia partido para em seguida afastar-se delas? Ver Maria Gyemant, *Husserl e Freud, uma herança comum*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

este tipo de autoridade, que pode ser chamado de autoridade externa, pode ser também aparecer como uma autoridade interna sob o nome de dever, de consciência, ou, retomando o termo de Freud, de Superego. Manifestando uma amplidão de visão que lembra a de Weber, Fromm resume então o conjunto de seu propósito nos seguintes termos: “as novas doutrinas religiosas (a Reforma) constituíam uma resposta a necessidades psíquicas criadas pelo rebaixamento do sistema medieval pelas premissas do capitalismo”. (Fromm, 2010, p. 103)¹¹. Observa então, numa passagem visionária, que “novos inimigos, de natureza diferente, apareceram; inimigos que não são controles essencialmente externos, mas fatores internos que impedem a realização da liberdade da personalidade” (Fromm, 2010, p. 104.) Acrescenta que “porque fomos liberados das mais antigas formas manifestas da autoridade, não vemos que nos tornamos a presa de um novo gênero de autoridade”, especificando que se trata aqui “da expansão do fascismo e do populismo [ligados] à insignificância e à impotência do indivíduo”. (Fromm, 2010, p. 176). Retomando as preocupações de Benjamin nos anos 1930, Fromm chega então à constatação de que “tornamo-nos autômatos que vivem na ilusão de que somos indivíduos que têm uma vontade própria” (Fromm, 2010, p. 176).

Ele salienta o papel destes mecanismos de fuga ressaltando que

O indivíduo ultrapassa o sentimento de insignificância que experimenta em comparação com a esmagadora potência do mundo exterior, seja renunciando à sua integridade individual, seja destruindo os outros limites de modo que o mundo deixe de ser ameaçador (Fromm, 2010, p. 176)

Fromm discerne um outro mecanismo de fuga relativo à “amplificação psicológica do Eu até que o mundo exterior se torne pequeno em comparação” (Fromm, 2010, p. 176). Elucida com uma clareza surpreendente um conjunto de questões às quais Freud também havia se dedicado: “abordamos aqui um dos problemas fundamentais da psicologia, que podem ser explicitados por uma série de questões. O que é o Eu?” E prossegue assim: “tentaremos mostrar como os sentimentos e os pensamentos podem ser induzidos pelo exterior, mesmo sendo experimentados de maneira subjetiva como seus” (Fromm, 2010, p. 177). Em outras palavras, ele se interroga como o fizeram hoje em dia um certo número de pensadores – filósofos, psicanalistas, psicólogos, sociólogos, antropólogos – sobre os modos de subjetivação e de interiorização contemporâneos¹². E conclui que “se o indivíduo está isolado e submerso pela dúvida ou pelo sentimento de solidão e de impotência, então ele é levado para a destrutividade e tem um forte desejo de poder ou de submissão” (Fromm, 2010, p. 253).

Para terminar, Fromm lembra que “o desenvolvimento do pensamento moderno, do protestantismo até à filosofia de Kant, pode ser caracterizado como a substituição da autoridade interiorizada pela autoridade externa”. (Fromm. 2010, p. 160)

Um grande número de psicanalistas criticou Fromm por ele ter ignorado o caráter crucial dos conceitos freudianos, sua dimensão estrutural e universalista, ele que considera que “se bem que exista natureza humana fixa, não podemos considerá-la como sendo infinitamente maleável e capaz de adaptar-se a não importa qual gênero de

¹¹ Ver também Weber, Max, *L'esprit du capitalisme et l'Éthique du protestantisme* (1904, 1906), Paris, Plon, 1964.

¹² Penso aqui nos trabalhos de Georges Devereux, Georges Balandier, Zygmunt Bauman, Bernard Stiegler e, enfim, de Laurence Kahn.

condições" (Fromm, 2010, p. 21). A natureza humana, embora seja afetada pela evolução histórica, comporta certos mecanismos e certas estruturas. Há limites para esta adaptabilidade? De que natureza são estes limites? Ética? Biológica? Trata-se aqui de uma questão apaixonante e necessária que não cessou de ser posta desde o século XIX e que se põe de novo no presente de modo insistente, com a aceleração contínua das mudanças nas sociedades contemporâneas e a limitação que estas mudanças induzem.

O processo em andamento nos modos de separação entre espaço exterior e interior ao Eu, assim como os modos de aproximação e de distanciamento entre indivíduos, foram objeto de reflexões profundas da parte de antropólogos, sociólogos e juristas¹³.

A pulsão, uma força obscura contra a cultura

É interessante e necessário lembrar que Freud – preocupado com a impotência do indivíduo e sensível aos modos de dependência do eu, em 1894 havia intitulado um dos seus primeiros textos como *Esboço de uma psicologia científica*, e voltar aos escritos de psicologia aos quais Freud havia se referido, mesmo se em seguida ele tenha se distanciado deles¹⁴.

Assim, em 1915, Freud havia consagrado um texto maior a uma força que ele inscreve no interior do indivíduo. Uma força que, por definição, nos escapa, nos ultrapassa, nos leva, uma força que emana do mais profundo do indivíduo: a pulsão, na qual ele via uma excitação irreprimível, a ilustração de uma ausência de mediação possível no mais profundo do indivíduo. (Freud, 2018) Freud assinalava em seu texto que é do mundo interior, "do interior do organismo mesmo", e não do mundo exterior, que provinha a excitação pulsional. Esta ignoraria a necessidade de proteção, ligada à religião ou à razão. A satisfação trazida pela pulsão evitaria o exercício da razão.

A natureza da pulsão nos aparece, pois, num primeiro tempo, por meio de suas principais características: "as fontes das excitações provêm do interior do organismo, a pulsão se apresenta como uma força constante, da qual tiramos um dos seus outros traços típicos, a impossibilidade de vencê-la livrando-se a operações de fuga" (Freud, 2018, p. 63) Em que consistiriam estas operações de fuga? Não tanto no retiro interior quanto na busca de um pertencimento fusional com um clã. Devemos então nos perguntar se o retiro interior é ainda possível. A questão se põe agora de modo intenso e contínuo. As tecnologias se tornaram particularmente intrusivas para a psique. Freud havia mostrado, com *O mal estar da cultura*, preocupações muito próximas. "Além das tarefas da restrição pulsional, para as quais somos preparados, impõe-se a nós um perigo de um estado que pode ser chamado de "miséria psicológica de massa". Trata-se aqui de uma condição que, ignorando a identidade e a singularidade de todo indivíduo, tende a homogeneizar os indivíduos onde a "ligação social se instaura principalmente por identificação dos participantes entre si...", abrindo o caminho para a questão identitária – do identitarismo – no contemporâneo. (Freud, 2010, p. 38)

¹³ Ver em particular Donald W. Winnicott, *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, Folio, 2002; Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991 e Géraldine Aïdan, *La vie psychique, objet du droit*, Paris, CNRS, 2022.

¹⁴ Aqui não podemos deixar de nos referir aos escritos de Lipps tais como são mencionados na correspondência de Freud com Pfizer ou ainda com Jones.

O distanciamento brutal do outro, ou a adesão total ao outro, a fusão, a indiferenciação poderiam produzir efeitos similares, respostas violentas, radicais, capazes de suscitar, de uma parte, o recuo identitário, de outro, a exclusão, a rejeição. A identidade que se afirma por meio do grupo, do clã e com frequência da religião, dando ao indivíduo um sentimento de segurança, poderia assim levar a encontrar um refúgio numa forma de clanismo que pode tornar-se violento: o identitário que substituirá progressivamente a identidade incitam a se reconhecer e a reconhecer os outros, por meio do pertencimento a um clã, a uma comunidade social ou religiosa, e a reconhecer aí similares mais do que semelhantes numa concepção universalista.

Os modos de separação não são mais os mesmos dos modos de percepção induzidos pela continuidade das tecnologias digitais que nos envolvem e nos habitam: estas aproximam, anulam a distância e ao mesmo tempo podem instaurar uma distância abissal do mesmo modo que podem confundir o espaço do interior com o exterior do indivíduo¹⁵. O caráter singular de cada indivíduo não é mais reconhecido: ele se deve ser conforme, idêntico aos outros. Ora, esta *miséria psicológica da massa*, presente nos laços com a condição dos indivíduos isolados.

Lembremos que Fred assinala que a palavra “cultura” designa a soma total das realizações e dispositivos [...] que servem a dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação das relações dos homens entre si. (Freud, 2010, p. 38). Há uma aproximação a ser feita à letra e ao espírito entre a proteção e a regulamentação. E Freud prossegue:

Como últimos traços característicos de uma cultura temos de apreciar de que maneira são reguladas as relações dos homens entre si, as relações sociais que concernem o homem como vizinho, como ajuda, como objeto sexual de um outro, como membro de uma família, de um Estado” (Freud, 2010, p. 38)

Freud insiste no caráter crucial de tal ajuda: na sua ausência, “estas relações seriam submetidas ao arbitrário do indivíduo, ou seja, o mais forte fisicamente decidirá no sentido de seus interesses e moções pulsionais” (Freud, 2010, p. 38). Ele sublinha o vínculo entre força e pulsão. Trata-se aí de regulamentar as relações entre fortes e fracos. Com efeito, ele afirma que “a vida em comum dos homens não se torna possível a não ser que se encontre reunida uma maioria [...] mais forte do que cada indivíduo”. Ele sublinha que “a potência desta comunidade agora se opõe enquanto ‘direito’ à potência do indivíduo condenado enquanto ‘violência bruta’. Ele vê nesta “substituição da potência do indivíduo pela potência da comunidade o passo cultural decisivo [...]. A exigência seguinte é então a da justiça” (Freud, 2010, p. 38). Assinala que o exercício do Direito é o único que poderia regular ou pelo menos sancionar as pulsões.

Freud parece aqui ignorar a violência grupal que, contudo, ele abordou longamente. Ora, esta violência se vê doravante multiplicada pelas redes sociais – sua inapreensibilidade – a competição física, mas ainda a competição psíquica, entre os indivíduos aí é ilimitada. Bergson e mais ainda Benjamin discernirão a origem de uma violência incontrolável – nas transformações técnicas, depois tecnológicas, ou Weber e

¹⁵ Ver Claudine Haroche, Rita Paiva e Mauro Rovai, *A condição vulnerável, A perda do sentimento de existir*, São Paulo, Editora UNIFESP, 2023. Myriam Bahia Lopes me fez observar que Paul Virilio assinala o processo de confusão espacial e temporal capaz de provocar um fenômeno de uma grande violência, conduzindo ao fato de que todos os indivíduos experimentariam a mesma coisa ao mesmo tempo, um fenômeno que ele designa como “sincronicidade emocional massiva”. (Comunicação pessoal).

mais tarde Hannah Arendt ou Canetti nas transformações que as sociedades conhecem, de uma parte com o advento das massas, e com a importância das comunidades em certas formas de nacionalismo preludiando assim a segregação e a estigmatização dos estrangeiros, chegando ao recuo identitário, e, muito mais tarde, ao que doravante se chama comunitarismo.

Não somos hoje em dia confrontados com uma situação análoga em certos aspectos? Certamente experimentamos o medo do exterior intensificado pela aceleração e a ilimitação que induzem a percepção de uma mudança permanente, o medo do outro, do estrangeiro, do diferente – pois este exterior põe em risco fronteiras tanto psicológicas quanto espaciais, temporais, territoriais, mas também psíquicas – reforçadas em particular pelas tecnologias digitais.

Comunidades e sociedades: a pulsão e a lei

Voltamos às questões fundamentais para abordar as mais candentes hoje em dia. Por que a destrutividade persiste? Será que ela aumentou? O furor da destrutividade nasceria do medo?¹⁶

Contrariamente aos pensadores que têm tendência a considerar certos textos como antropológicos (e nisto menos interessantes para a abordagem psicanalítica), Laurence Kahn dedicou-se àqueles que, ao que parece, permitem ir para além de Freud nos comentários que oferecem. (Kahn, 2018) Esclarecendo seu pensamento sobre certos pontos, Kahn o prolonga sobre questões contemporâneas que apareceram bem depois dele. Observando assim que Freud reflete muito longamente sobre “sistemas de limitação pulsional que são a base da cultura” (Kahn, 2018, p. 163), ela reescreve as teorias freudianas no contexto contemporâneo fazendo bem justamente perceber que “Freud não procura a origem da barbárie [...] nas transformações históricas das sociedades”, pois “a grande ideia de Freud é que a origem está ligada a uma organização primária do indivíduo” (Kahn, 2018, p. 181). Trata-se de uma abordagem fundamentalmente antropológica, que leva em conta constantes psíquicas tais como a angústia, o medo da separação, do abandono. Envolvendo a consideração do outro, ela lembra “a destrutividade em ação em todo indivíduo. Em todo grupo e entre grupos (Kahn, 2018, p. 181)¹⁷. A cultura não poderia garantir – apenas pela renúncia pulsional – a proteção contra a franqueza, a vulnerabilidade, contra a ameaça de destruição.

O problema, escreve Kahn, é o de “saber aquilo que, dentro de cada indivíduo, qualquer que seja o que chamamos de progresso da civilização, impulta muito regularmente de novo para o ódio absoluto de outro, como inimigo, como diferente, como estrangeiro para si”. (Kahn, 2018, p. 181) Trata-se do ódio ou, antes de tudo, de medo do outro que – experimentado como uma ameaça – levaria ao ódio? A psicanálise discerne aqui uma ameaça de barbárie e adverte: “se recalcamos pura e simplesmente esta barbárie, os retornos não serão mais devastadores, quer os chamemos de recalque ou renúncia”. Deste modo, ele assinala o papel crucial dos “compromissos” que permitem

¹⁶ Putin não é uma ilustração impressionante do medo da impotência, do medo obsedante da destruição de si por um outro capaz de dominá-lo?

¹⁷ Ver Max Weber, *Économie et société*. Tomo I, « Les relations communautaires interethniques », Paris, Plon/Agora. 1995.

viver com esta barbárie, reconhecê-la, apreendê-la, e levá-la em conta, incitando ao domínio de si, à contenção em relação ao outro" (Kahn, 2018, p. 182)

Disto ela conclui que são necessárias, "primeiramente, proteções, depois, sistemas de limitação, em seguida, sistemas de derivação". Trata-se de formular de uma outra maneira a necessidade das instituições, limite do jurídico? "Todas as sociedades ela observa ainda, procedem de um sistema, de um dispositivo que se situa na articulação, no cruzamento entre o horror e a renúncia, o horror do desencadeamento pulsional e a renúncia enquadrada pela lei" (Kahn, 2018, p. 184). Assim, Kahn lembra que Freud viu "uma hostilidade primária que nunca se desmente no devir da humanidade. Ela sublinha então que Freud a percebeu nele, do mesmo modo que naqueles que estão no fronte: "o assassino está lá, no homem civilizado" (Kahn, 2018, p. 199).

Será que nós nos beneficiamos ainda de proteções, de sistemas de limitação e, enfim, de sistemas de derivação? Kahn retorna à ideia de Freud, que pensa que "a cultura permite criar as maiores unidades humanas, reunir" (Kahn, 2018, p.185). Podemos então nos perguntar se não é precisamente o que foi empreendido e esperado com a globalização? Esta reunião não poderia lutar contra a destrutividade, A que se deveria esta hostilidade primária? Ao medo de uma vulnerabilidade original. Ora, este medo seria hoje constante sob a forma da ansiedade diante da aceleração e ilimitação, tendo apagado os limites da potência e da força, aumentando a vulnerabilidade individual.

Os psicanalistas com frequência se mostraram muito críticos em relação a Fromm, que por sua vez, sublinha em várias ocasiões discordar de Freud sobre pontos maiores. Entretanto, parece-nos crucial lembrar o papel decisivo, mas esquecido, das relações entre a psicologia, a fenomenologia e a psicanálise no final do século XIX, como Maria Gyemant salienta muito justamente, sublinhando o interesse de "voltar no tempo e reconstituir o quadro da filosofia psicológica que as nutriu." (Gyemant, 2021, p.148) Ela lembra assim que ao lado de uma psicologia que exclui o inconsciente e a de Wilhelm Wundt e de Franz Brentano, há aquela de Theodor Lipp, que vai centrar-se no inconsciente e a de Freud, que vai lhe atribuir o lugar que conhecemos: "Lipp é, antes de tudo, um filósofo [...] que se interessa pela cultura humana tomada em seu conjunto, e seu interesse pela psicologia é fundado na convicção que é nas leis psicológicas que encontramos o fundamento de todas as ciências, neurociências e até mesmo a lógica" (Gyemant, 2021, p. 31).

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. (2003). *Éduquer après Auschwitz* (1966). In *Modèles critiques*. Paris: Payot.
- AÏDAN, G. (2022). *La vie psychique, objet du droit*. Paris: CNRS Éditions.
- CASSIRER, E. (1927). *Individu et cosmos*.
- DEWEY, J. (1939). *Freedom and culture*. New York: Henry Holt and Co.
- ELIAS, N. (1991). *La société des individus*. Paris: Fayard.
- FREUD, S. (2010). *Le malaise de la culture* (Original work published 1930). Paris: PUF.

- FREUD, S. (1997). *Le moi et le ça*. In *Essais de psychanalyse* (Original work published 1923). Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- FREUD, S. (2018). *Pulsions et destin des pulsions* (Original work published 1915). Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- FROMM, E. (2010). *La peur de la liberté* (S. Mayol & L. Erhardt, Trans.). Lyon: Parangon.
- GYEMANT, M. (2021). *Husserl et Freud, un héritage commun*. Paris: Classiques Garnier.
- HAROCHE, C., Paiva, R., & Rovai, M. (2023). *A condição miserável: A perda do sentimento de existir*. São Paulo: Editora Unifesp.
- HORKHEIMER, M. (n.d.). *La famille et l'État*.
- KAHN, L. (2018). *Fictions et vérités freudiennes: Entretiens avec M. Einaudeau* (Original work published 2004). Paris: Belles Lettres.
- REICH, W. (1933). *Psychologie de masse du fascisme*.
- WEBER, M. (1995). *Économie et société. Tome 1: Les relations communautaires interethniques* (Original work published 1918–1920). Paris: Plon/Agora.
- WEBER, M. (1964). *L'esprit du capitalisme et l'éthique du protestantisme* (Original work published 1904–1906). Paris: Plon.
- WINNICOTT, D. W. (2002). *Jeu et réalité*. Paris: Gallimard.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/exilium.v5i9.19814>.

Brasil e Itália, nações diáspóricas: 150 anos de caminhos cruzados

Felipe Magaldi¹

Resumo: Este ensaio analisa a construção da memória da imigração italiana no Brasil e do posterior retorno de ítalo-brasileiros à pátria originária nos últimos 150 anos. Os deslocamentos entre os dois países são apresentados em três cenários históricos: a grande imigração do século XIX e a chegada ao Brasil durante o declínio do império e da escravidão; a ditadura militar brasileira (1964-1985), que levou ao exílio de brasileiros e ítalo-brasileiros em solo italiano; e a emigração brasileira para a Itália contemporânea, motivada principalmente pelo reconhecimento da cidadania italiana por descendência. O argumento é guiado por revisão bibliográfica e memórias familiares e pessoais do autor na pesquisa e militância com e sobre exilados e refugiados. A primeira parte do texto questiona o entendimento socioeconômico da imigração italiana a partir da inscrição política do exílio. A segunda expõe a recepção e integração dos italianos na sociedade brasileira na conjuntura do branqueamento racial, a despeito dos apagamentos linguísticos do Estado Novo (1937-1945). A terceira chama a atenção para as implicações culturais e políticas da presença de (ítalo)brasileiros reconhecidos como exilados na Itália dos anos 1970. A quarta aborda a tensão atual entre os princípios de *jus sanguinis* e *jus solis*, protagonizada por descendentes de italianos e italianos sem cidadania, além de movimentos sociais e partidos políticos. A quinta sugere um reavivamento étnico e o estabelecimento da memória da imigração italiana no Brasil contemporâneo. Por fim, questiona-se o reconhecimento dessa memória em detrimento daquelas não brancas e europeias.

Palavras-chave: Imigração Italiana; Cidadania Italiana; Memória; Exílio; Refúgio.

BRAZIL AND ITALY, DIASPORIC NATIONS: 150 YEARS OF CROSSED PATHS

Abstract: This essay examines the construction of the memory of Italian immigration to Brazil and the subsequent return of Italo-Brazilians to their country of origin over the past 150 years. The movements between the two countries are depicted across three historical scenarios: the great immigration of the 19th century and the arrival in Brazil during the decline of the empire and slavery; the Brazilian military dictatorship (1964-1985), which led to the exile of Brazilians and Italo-Brazilians in Italy; and contemporary Brazilian emigration to Italy, primarily driven by the recognition of Italian citizenship by descent. The argument is guided by literature review and the author's family and personal memories in researching and advocating for exiles and refugees. The first part of the text questions the socio-economic understanding of Italian immigration from the political perspective of exile. The second part discusses the reception and integration of Italians into Brazilian society amidst the context of racial whitening, despite the linguistic suppressions of the Estado Novo (1937-1945). The third part draws attention to the cultural and political implications of the

¹ Doutor em Antropologia Social (PPGAS/MNUFRJ). Pós-doutorando (UNIFESP e Università degli studi Roma Tre, Itália), com auxílio FAPESP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1905-5365>. Email: femagaldi@gmail.com.

presence of (Italo)Brazilians recognized as exiles in Italy during the 1970s. The fourth part addresses the current tension between *jus sanguinis* and *jus solis* principles, involving descendants of Italians and Italians without citizenship, as well as social movements and political parties. The fifth part suggests an ethnic revival and the establishment of the memory of Italian immigration in contemporary Brazil. Lastly, it questions the recognition of this memory at the expense of non-white and non-European memories.

Keywords: Italian Immigration; Italian Citizenship; Memory; Exile; Refuge.

I.

Era 21 de fevereiro de 1874 quando o vapor “La Sofia” chegava em Vitória, partindo do porto de Gênova, com quase 400 tripulantes. Embora eles não fossem os primeiros italianos a pisar no Brasil, faziam parte do primeiro grande deslocamento populacional entre um país e outro. Provavelmente a viagem de 45 dias não foi nada agradável, sendo atravessada por doenças e aflições diversas. Aqueles viajantes de origem vêneta e trentina não vieram a passeio, mas a trabalho em uma fazenda do Espírito Santo. Sua vinda foi organizada por Pietro Tabacchi, um empreendedor privado também de origem italiana (Francheschetto, 2014). Eles não poderiam imaginar que, 150 anos depois, aquela data cheia de incertezas fosse relembrada para uma comemoração oficial – o início a imigração italiana no Brasil.

Os números absolutos dessa diáspora são inconclusivos. No entanto, estima-se que o Brasil seja o detentor da maior população de descendentes de italianos do mundo, superando nesse quesito específico outros destinos relevantes da imigração italiana no mundo, como a vizinha Argentina². Isso constituiria, aproximadamente, entre dez e quinze por cento da população brasileira, isto é, entre 20 e 30 milhões de habitantes, concentrados sobretudo nos estados do Sul e do Sudeste, tanto em contextos rurais quanto urbanos³.

Principalmente a partir das décadas de 1980 e 1890, problemas como a desocupação e a concentração de terras levaram ao êxodo de milhões de sujeitos da península itálica, em cifras novamente discrepantes. Falando diferentes dialetos e pertencendo a diferentes regiões, famílias inteiras tomaram barcos rumo às Américas em busca de trabalho, incluindo o continente sul-americano (Alvim, 2000). Essa história, embora bastante conhecida e investigada, também é muito romanceada, e ainda deixa muitas lacunas, entre luzes e sombras.

Em um conteúdo informativo disponível na página do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) sobre o povoamento do território brasileiro, lê-se de forma condensada algumas dessas questões:

² A Argentina foi o país que mais recebeu imigrantes italianos no mundo. É o país que conta com o maior número de cidadãos italianos fora do território italiano, e o que tem a maior proporção – não a maior quantidade – de descendentes. Ver Devoto, Fernando, compilador *La Inmigración italiana en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 1985.

³ Os dados quantitativos são inconclusivos, uma vez que o censo do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística não questiona a ancestralidade do povo brasileiro desde 1940. Pesquisas posteriores, de autoria do demógrafo Giorgio Mortara e dos sociólogos Simon Schwartzmann e Miguel Angel García são discrepantes. A cifra aproximada de 30 milhões costuma ser referida por agentes da Embaixada da Itália no Brasil.

Os italianos, como todos os demais imigrantes, deixaram seu país basicamente por motivos econômicos e socioculturais. A emigração, que era muito praticada na Europa, aliviava os países de pressões socioeconômicas, além de alimentá-los com um fluxo de renda vindo do exterior, em nada desprezível, pois era comum que imigrantes enviassem economias para os parentes que haviam ficado (grifos meus) (IBGE, 2024).

Essa explicação não é incorreta. Porém, ao nomear esse fenômeno como uma simples “imigração econômica” ou “sociocultural”, explicando-o somente em termos funcionalistas, corre-se o risco de ocultar outras razões que levaram à emigração, em particular, os conflitos políticos que marcavam a região na época.

Desde a Unificação Italiana (1861), houve grande insatisfação com o recentemente instaurado Reino da Itália e seus governantes à época, como o rei piemontês Vittorio Emanuele II, da Casa de Saboia, e seu primeiro-ministro, o conde Cavour. Naquela época, o sul da Itália, que antes constituía o Reino das Duas Sicílias, governado pela dinastia bourbonica, foi marcado por uma série de revoltas armadas camponesas conhecidas como *brigantaggio* pós-unitário. Isso também levou ao deslocamento dos habitantes das zonas agrárias meridionais, que se aliavam ao governo anterior, ou que não aceitavam as novas condições impostas por um rei do Norte e seus aliados. Condições essas que, futuramente, levariam à hegemonia de uma burguesia industrial nortista sobre o sul rural.

Meus bisavôs paternos, oriundos de uma mesma família de ferreiros de origem campana, estiveram entre esses italianos deslocados naquele violento período. A memória disso sempre esteve um pouco borrada na família, como de costume em situações traumáticas. No Brasil, eles se instalaram em Minas Gerais e jamais perderam seu dialeto napolitano, mas também jamais conseguiram voltar. Não guardo deles nem mesmo uma foto, mas apenas o sobrenome referente à sua genealogia masculina. Pergunto-me: eles eram imigrantes, ou exilados? Se a ideia de exílio inscreve politicamente o desterro (Said, 1995), penso que ela seja pertinente para pensar ao menos a fronteira borrada entre essas categorias, em uma época em que a noção de “refugiado” sequer figurava na legislação internacional.

Hoje, movimentos sociais da Itália meridional, com respaldo de alguns pesquisadores controversos (Aprile, 2010), buscam reescrever a história gloriosa da criação da Itália atual durante o chamado *Risorgimento*. Eles reivindicam, ao invés, o *dia da memória pelas vítimas da unificação*, e revisam os mitos de heroísmo atribuídos a Giuseppe Garibaldi, principal responsável bélico pela conquista e submissão do Sul.

Antonio Gramsci, em 1920, assim definiu esse processo:

O estado italiano é estado de uma ditadura feroz que tem mantido a ferro e fogo a Itália meridional e suas ilhas, esquartejando, fuzilando, sepultando vivos os fazendeiros pobres que escritores comprados tentaram difamar com a marca de brigantes (Gramsci, 1920).

Se, a partir da América Latina contemporânea, costumamos ver os Estados nacionais europeus como participantes de um projeto de opressão colonial, é importante ver também como esses processos se deram internamente, na anexação de territórios, economias e expressões linguísticas, e no consequente achatamento das singularidades regionais.



13 de fevereiro de 1860 seria a data da queda de Gaeta, definitiva para o processo de unidade italiana que teria vitimado soldados, civis, mulheres e crianças meridionais. Por esse motivo, seria pertinente marcar o dia da memória das vítimas meridionais da Unidade italiana. Abaixo do cartaz, lê-se: "A consciência do passado abrirá os olhos e nos permitirá olhar para o futuro (<https://www.inuoviesprit.it.2020/02/08>).

Observações como esta permitem matizar a ideia de que a imigração italiana foi uma simples escolha racional decorrente da ausência de recursos financeiros. Algumas fontes falam na maior diáspora não forçada da história, em contraste com a escravidão africana (www.oriundi.net/ha). Apesar da condição livre e documentada, dita “não forçada”, o deslocamento é sempre produto de constrangimentos. Em outras palavras, nunca é totalmente voluntário, e suas consequências são imprevistas – seja do ponto de vista das adversidades, seja da integração. A este ponto me volto agora.

II.

É preciso entender por que justamente nesse momento o Brasil se tornava um destino convidativo para o deslocamento transatlântico por meio de políticas de incentivo à imigração italiana. Já após a Lei do Ventre Livre (1971), e continuadamente após a Abolição da Escravidão (1888) e a Proclamação da República (1899), a necessidade de mão de obra livre, o imperativo de ocupar as regiões menos povoadas do território brasileiro – na verdade, terras originalmente indígenas – e a circulação dos ideais eugênicos de branqueamento populacional favoreceram o emprego de trabalhadores de origem europeia (Schwarcz, 1994) (Seyferth, 2013).

Nessa época, além dos italianos, chegaram alemães, além de portugueses, espanhóis, russos e poloneses, entre outros. Apesar de humildes, eles representariam – segundo a mentalidade difundida nas elites da época – a garantia de um projeto modernizador sobre um Brasil mestiço e, portanto, atrasado (Guglielmo, & Salerno, 2003). Diferentemente de outros países como os Estados Unidos, onde a branquitude dos italianos foi questionada durante o período da grande imigração⁴, no Brasil houve uma identificação desses com a civilidade europeia. A imigração subvencionada incluía financiamento de passagens, alojamento e trabalho inicial.

Enquanto isso, nos centros urbanos, os descendentes de escravos africanos recém libertos começavam a compor as periferias e favelas, em um verdadeiro processo de exílio – novamente evocando a ideia – interno do corpo social. A substituição da mão de obra negra pela branca se deu nas lavouras de café, bem como em fábricas e empreendimentos de construção. Isso, porém, não aconteceu de forma linear ou absoluta. Muitas vezes, imigrantes trabalhavam em condições análogas à escravidão, e moravam nas próprias terras de seus proprietários brasileiros, juntamente aos trabalhadores nativos.

Ao mesmo tempo que favorecidos pelo racismo científico, os imigrantes também foram alvo de discriminação e tentativas de apagamento. Durante a ditadura do Estado Novo, encabeçada por Getúlio Vargas no contexto da Segunda Guerra Mundial, os imigrantes de origem itálica sofreram grande pressão para abandonar suas identidades originárias. A língua italiana (juntamente a outras línguas de países inimigos, membros do Eixo, como japonês e alemão) foi então proibida, na tentativa de fadar seus falantes à assimilação forçada no idioma oficial do Estado Brasileiro, o português.



A Itália, junto a Alemanha e o Japão, integrava o Eixo durante a Segunda Guerra Mundial. O Brasil, junto aos Aliados, chegou a enviar tropas militares – os pracinhas – para batalhar contra a Itália fascista. Ao mesmo tempo, Getúlio Vargas adotava uma política nacionalista que suprimia as variedades linguísticas no Brasil (<https://revista.abralin.org/index.php>).

⁴ GUGLIELMO, Jennifer & SALERNO, Salvatore. *Are Italians White? How Race is Made in America*. New York: Routledge, 2003.

No mundo do trabalho, os imigrantes e seus descendentes integravam meios diversos e heterogêneos: comércio, indústria, sindicatos, lavoura. Linguisticamente, sequer havia uma unidade tão forte entre esses diferentes sujeitos, já que muitos falavam seus dialetos regionais ou uma mistura deles – como o *Talian*, variação do vêneto falada ainda hoje no Sul do Brasil. Eles não se diferenciavam tanto de uma sociedade com origens ibéricas como a brasileira. Esses fatos, representativos de uma profunda capilarização social, impossibilitaram a produção de um apagamento absoluto da herança cultural italiana, mesmo em um contexto autoritário.

Não somente léxicos e sotaques, mas também costumes religiosos, práticas culinárias, e mesmo ideologias políticas, como o socialismo e o anarquismo, podem ser elencados como exemplos de um legado que perdura até os dias atuais na sociedade brasileira, de forma mais ou menos explícita. A cidade de São Paulo foi o maior e principal cenário dessa memória viva. Personagens de origem italiana como o músico Adoniran Barbosa, o pintor Cândido Portinari e a arquiteta Lina Bo Bardi, entre muitos outros, conseguiram deixar sua marca na cultura popular da primeira metade do século XX. Na mesma cidade, outros personagens também se destacaram na ciência, com a forte presença de médicos de origem imigrante (Salles, 1996) e na indústria, como no caso do grupo econômico formado em torno do Conde Matarazzo (Martins, 1973).

III.

Durante a ditadura militar brasileira (1964-1985), dois dos ditadores eram de origem italiana: Ranielli Mazzilli e Emílio Garrastazu Médici. Isso não impediu que a Itália fosse um dos países europeus a acolher os perseguidos pelo regime. Se, até então, eram os italianos que vinham ao Brasil, a partir dos anos de chumbo, foram os brasileiros que, com ou sem origem italiana, passaram a se dirigir à península itálica, fazendo o caminho inverso. Esse fenômeno, embora não tenha sido quantitativamente massivo, teve importantes implicações nos campos da cultura e da política – sendo por isso reconhecido não como uma simples migração, mas como um exílio propriamente dito.

O AI-5 de dezembro de 1968 expressara não somente a institucionalização da tortura, mas também o aprofundamento da censura à classe artística. Porém, antes mesmo da instauração do ato, obras criativas já eram alvo de perseguição da parte de grupos extremistas de direita. Em julho do mesmo ano, a peça de teatro *Roda Viva*, escrita por Chico Buarque com a atuação de sua companheira, Marieta Severo, foi atacada pelo Controle de Caça aos Comunistas (CCC), que invadiu e depredou o cenário, além de agredir os artistas. Tudo se passou inicialmente no Teatro Ruth Escobar, em São Paulo, e se repetiu em uma nova encenação em Porto Alegre, no mês de setembro. A obra teve que interromper sua exibição. Chico chegou a ser detido para esclarecimentos, sendo posteriormente liberado.

Chico e Marieta viajaram à Europa pouco depois, em janeiro de 1969, para participar do festival de indústria fonográfica Midem, na França. A permanência no velho continente foi uma decisão para manter a segurança da família, tendo em vista a crescente repressão no Brasil. Eles seguiam um caminho parecido ao de outros artistas, como Gil e Caetano, que chegaram a ser presos logo após o AI-5, exilando-se na Inglaterra, depois de passar por Portugal e França (Pezzona, 2019). O exílio propriamente

dito de Chico e Marieta se deu, no entanto, em Roma. O cantor já havia residido lá no passado por conta das atividades de seu pai, Sergio Buarque de Hollanda, que deu aulas na Università di Roma La Sapienza.

Chico chegou a gravar dois discos em italiano: *Chico Buarque de Hollanda na Itália* (1969) e *Per un Pugno de Samba* (1970), orquestrado por Ennio Morricone, além de se apresentar algumas vezes na televisão italiana. Porém, jamais obteve sucesso comercial. Durante a visita do amigo Toquinho, compôs *Samba de Orly* em solo europeu. Alguns anos depois, suas canções seriam cantadas por Ornella Vanoni. Com Marieta, teve a filha, Silvia, em solo italiano.

Em Roma, com a recepção de Chico e Marieta, também se exilaram a cantora Elza Soares e o jogador de futebol Garrincha. Eles haviam tido sua casa metralhada por agentes da repressão no Rio de Janeiro, e viram na Itália a possibilidade de continuar suas carreiras. No mesmo período, Elza também se apresentou como cantora, inclusive no Teatro Sistina, e Garrincha chegou a treinar com o Lazio. Sem sucesso no futebol, ele se contentou com trabalhar em um escritório brasileiro para a exportação de café (Leite Lopes, Sergio, Maresca, 1992).

A passagem desses personagens pela Itália foi meteórica e terminou antes mesmo da anistia política, já em 1971, quando todos retornaram ao Brasil.



Reportagem da revista *Fatos e Fotos*, referente à experiência de Chico Buarque na Itália, datada de 29/01/1970. O músico fala das dificuldades que enfrenta no país, de suas fontes de inspiração, da saudade que tem do Brasil e de seus planos para o futuro ([Https://jobim.org/chico/handle](https://jobim.org/chico/handle), 2010.2.493).

Mas não somente artistas e atletas estariam entre os exilados brasileiros na península itálica. Também após o AI-5, se intensificava o exílio de jovens mais anônimos, então integrantes de movimentos esquerdistas de oposição ao regime militar, muitos dos quais acreditavam na luta armada como forma de resistência (Rollemburg, 1999). Eles haviam sido presos, torturados e expulsos do Brasil, frequentemente em negociações

BRASIL E ITÁLIA, NAÇÕES DIASPÓRICA

entre organizações clandestinas de esquerda e o governo brasileiro, envolvendo a troca entre embaixadores sequestrados e presos políticos.

A crise dos *banidos*, se teve como destino inicial países como Chile, Argélia e México, também encontrou em solo italiano um lugar de recepção. Na Itália, eles contribuíram em duas das três sessões do Tribunal Russell II (1975-1976), um tribunal de opinião sem consequências penais constituído para denunciar as ditaduras brasileira e latino-americana. No evento, testemunharam dezenas de brasileiros, como o jornalista Fernando Gabeira e a produtora cultural Dulce Maia, também militantes então exilados respectivamente na Suécia e na Bélgica.

O tribunal também contou com participantes italianos ou brasileiros de origem italiana, que se estabeleceram na península naquela época, tais como o líder sindical Rolando Frati, o então engenheiro – e posteriormente cientista político – Tullio Vigevani, sua esposa, Maria do Socorro Vigevani, e a funcionária pública Carmela Pezzuti. Favorecidos pela cidadania concedida por nascimento ou descendência, eles se instalaram no país, reconstruindo suas próprias vidas e continuando a luta. Denise Crispim, companheira de Eduardo Leite, o Bacuri, militante da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR) e da Aliança Libertadora Nacional (ALN), também teve um testemunho lido na primeira sessão do evento, e criou sua filha em solo italiano, como mostra o filme *Repare bem* (<https://youtu.be/-NOXy98mGTI>).

Entre os organizadores do tribunal, estavam o senador italiano Lelio Basso e a freira italiana Linda Bimbi, que trabalhara com educação popular no Brasil antes de retornar ao seu país de origem – vivendo o paradoxal exílio na própria terra durante a ditadura brasileira.

A Itália não oferecia aos exilados o estatuto de refugiado, contrariamente a outros países europeus. Destacava-se, porém, pelas iniciativas civis de publicização daqueles crimes dos Estados latino-americanos que eram progressivamente vistos no cenário internacional como violações aos *direitos humanos*. Na época, o compromisso histórico, proposto por Enrico Berlinguer a partir de 1973, foi uma tentativa de formar uma coligação entre o Partido Comunista Italiano (PCI) e os Democratas-Cristãos (DC) para estabilizar o país, e favoreceu o interesse público pela América Latina. No entanto, essa tentativa fracassaria posteriormente devido à oposição de setores mais conservadores e ao sequestro e assassinato de Aldo Moro pelas Brigadas Vermelhas em 1978, que aprofundou a crise política e social no país. Eram os *anni di piombo*, caracterizados pela violência política no próprio território italiano, mesmo em democracia.

Com a Anistia de 1979, a maioria dos exilados retornou ao Brasil. Ainda assim, a Itália ainda foi cenário para importantes fóruns de denúncia, já na direção dos direitos humanos e da democracia. Foi o caso do Congresso Internacional pela Anistia de Roma, realizado em 1979, como consequência do fórum homônimo realizado em São Paulo no ano anterior, com a participação de Lelio Basso.

IV.

Entre as últimas décadas do século XX e o início do século XXI, no contexto de uma democracia precariamente reinstalada no Brasil, houve novamente o fenômeno migratório inverso. Brasileiros, em busca de melhores oportunidades de vida, passaram

a se deslocar para diferentes países do então chamado primeiro mundo, incluindo América do Norte e Europa. Diferentemente do momento anterior, esse fenômeno não teve o avatar do exílio político, e se destacou em termos numéricos.

Dados recentes, estimados pelo Ministério das Relações Exteriores, demonstram como entre 2018 e 2020, o número de imigrantes brasileiros na Itália dobrou, aproximando à marca de 161 mil (<https://www.bbc.com/portuguese/internacional>). O país europeu – agora uma rica nação da União Europeia, e não a pobre terra que era no século XIX – passou a atrair também os descendentes de italianos – já de terceira ou quarta geração – interessados no reconhecimento da cidadania italiana *jus sanguinis*, traçando o "caminho de volta" dos barcos de seus antepassados.

A transmissão da cidadania italiana por direito de sangue é um princípio presente desde a criação do Estado italiano. A nível jurídico, foi reafirmado em 1912, no período da grande imigração e, posteriormente, em 1992, quando foi promulgada a lei atualmente vigente. Contrapõe-se ao *jus solis*, adotado em países como o Brasil e outros – principalmente americanos – que concedem a cidadania às pessoas nascidas no território. A cidadania por descendência, diversamente, conceberia em suas origens uma Itália transoceânica, cujos filhos espalhados pelo mundo representariam os interesses nacionais (Taddone, 2020)⁵. Atualmente, existiria uma "Itália fora da Itália" em termos de descendentes: aproximadamente 60 milhões, dois terços dos quais na América do Sul.

As implicações e controvérsias disso são incontáveis. Atualmente, uma pessoa nascida na península itálica, mas filha de pais estrangeiros – imaginemos albaneses, marroquinos, chineses, filipinos, indianos ou bangladeses, que constituem as principais comunidades de imigrantes de fora da UE na Itália contemporânea⁶ – não é uma cidadã italiana até processar um requerimento que só pode ser feito na maioria.

No início desse texto, fiz menção à memória turva da minha família sobre meus ancestrais paternos italianos. Nascido e criado no Rio de Janeiro, só pisei na Itália depois dos vinte anos, e só aprendi a língua posteriormente, a partir de cursos regulares. Mesmo sem esse conhecimento e vivência, eu já teria direito automático à cidadania, pelo simples fato de possuir essa ascendência longínqua. A cidadania italiana não é obtida, mas reconhecida legalmente, na medida em que é uma condição presente desde o nascimento.

Atualmente, destaca-se uma política contrária à imigração da parte de governos de direita, como o da primeira-ministra Giorgia Meloni, do *Fratelli D'Italia*, no contexto da crise humanitária que vem se alastrando nas últimas décadas no Mediterrâneo. Porém, em uma rápida busca entre seus conteúdos, encontra-se um vídeo em que ela dá as boas-vindas aos descendentes de italianos. Na mesma linha, Matteo Salvini, do partido *Lega*, é entrevistado por Eduardo Bolsonaro⁷. Ele afirma que o direito à cidadania de brasileiros e argentinos de origem italiana não serão tocados, afinal, trata-se para ele de nações que compartilham os mesmos valores e religião.

Essas posições mostram as contradições de um país que tem a mais baixa taxa de natalidade da Europa e que necessita de mão-de-obra imigrante. Na seleção, porém, privilegiam-se alguns povos em detrimento de outros através do vínculo de sangue. O

⁵ TADDONE, Daniel. A Itália transoceânica naufragou. Disponível em: <https://www.insieme.com.br/pb/a-italia-transoceânica-naufragou-e-chegada-a-hora-de-repensa-la/>. Acesso em: 02/05/2024.

⁶ Exclui dessa lista os romenos, que são o maior grupo de imigrantes na Itália, uma vez que são cidadãos da EU.

⁷ https://youtube.com/watch?=C_qEyE1yw.

racismo é a base de uma biopolítica que confere diferentes graus de reconhecimento e consiste em uma escolha sobre quais corpos são dignos de direitos e quais não.

Morei em Roma durante um ano, em 2023, para fazer uma pesquisa sobre o exílio brasileiro na Itália nos anos 1970 e seus respectivos fóruns de denúncia. Nesse período, participei como voluntário de projetos de apoio humanitário aos refugiados: o *Baobab Experience* e a Anistia Internacional. Essas diferentes organizações de direitos humanos defendem uma mudança na lei, seja em favor do *jus solis*, seja em favor de posições intermediárias, como o *Ius Culturae*, que conferem a cidadania a jovens que cumpriram determinado período no currículo escolar italiano.



Movimentos sociais como *Italiani senza Cittadinanza*, integrados por filhos de estrangeiros –nascidos, criados na Itália, mas não reconhecidos legalmente como italianos - estão entre as principais vozes a reivindicar essa transformação da lei de cidadania (<https://stranieriitalia.it/attualita/italiani-senza-cittadinanza-mario-draghi/>).

Enquanto trabalhava na distribuição de comida aos recém-chegados em uma dessas organizações, não conseguia parar de pensar como eu era a única pessoa branca entre os estrangeiros e o único estrangeiro com cidadania europeia na – literal – fila do pão. Por um lado, me perguntava, com um certo sentimento de culpa: por que eu tinha a cidadania, e eles não? Por outro, também entendia que meu reconhecimento poderia ser entendido como uma reparação histórica a um acontecimento diaspórico.

O debate é complexo e nem sempre se inscreve em dualismos simplórios entre esquerda e direita. Recentemente, o senador Roberto Menia, do mesmo partido de Giorgia Meloni, propôs um projeto de lei que alteraria o reconhecimento da cidadania para descendentes. Ele se motivou pelos recentes escândalos protagonizados por brasileiros em esquema de corrupção com prefeituras italianas para a concessão de passaportes. O projeto dificilmente será aprovado por suas inconsistências jurídicas, mas atualiza o permanente debate sobre o vínculo inarredável entre ambos os países.

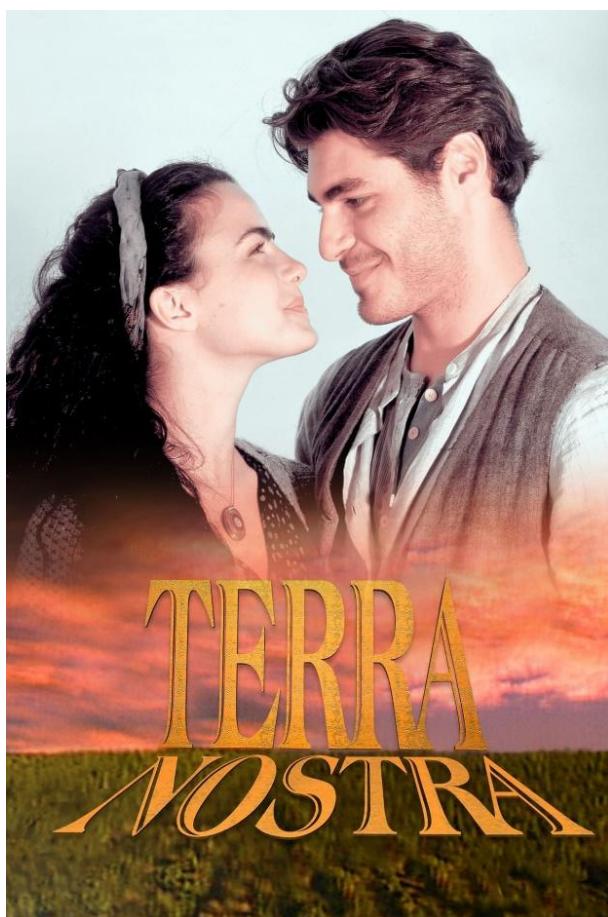
Estudos antropológicos como de Maria Catarina Zanini mostram como ítalo-brasileiros enfrentam dificuldades de assimilação, na medida em que ao chegar no território italiano, são cotidianamente vistos como estrangeiros, extracomunitários, e não

como cidadãos natos, mesmo que possuam esse estatuto do ponto de vista jurídico ou esse legado do ponto de vista cultural (Zanini, 2014).

O caminho de volta nunca é pleno, na medida em que a Itália de hoje não é a mesma daquela do século XIX. Melhor seria falar em caminhos cruzados para definir as idas e vindas entre os dois países.

V.

Também a partir dos anos 1990, produções culturais como telenovelas passaram a abordar a temática da imigração italiana no Brasil, contribuindo para a difusão da visão positiva de um povo que teria vencido as dificuldades através do trabalho. Houve então um processo de reavivamento étnico da italianidade, protagonizado sobretudo por descendentes de terceira ou quarta geração (Beneduzi). No início do século XIX, apesar da história de adversidades vividas no sempre doloroso evento do desterro, pode-se afirmar que a memória da imigração italiana, longe de subterrânea, se tornou estabelecida no Brasil.



Terra Nostra foi uma telenovela brasileira produzida pela TV Globo e transmitida originalmente de 20 de setembro de 1999 a 2 de junho de 2000 em 221 capítulos.

Sobrenomes italianos não são motivo de vergonha, mas de orgulho, e são carregados por pessoas influentes na sociedade, entre políticos, artistas e intelectuais. Mais recentemente, a guinada à extrema direita de boa parte dos ítalo-brasileiros –

sobretudo no interior do Sul do Brasil – no contexto do bolsonarismo também é sintomática da história de um povo originariamente oprimido que, posteriormente, se identificou com o opressor em uma sociedade profundamente racista e que distribuiu desigualmente seus privilégios.

O livro *Nem tudo era italiano*, de Carlos José Ferreira dos Santos – Cagué Angatu (Santos, 1998) mostra muito bem essas vicissitudes. No intuito de resgatar as origens não-europeias da cidade de São Paulo, o autor suspende a ênfase na tão lembrada história da contribuição italiana à formação da cidade. Sem evidentemente negá-la, relembra as raízes indígenas dos tempos dos primeiros Aldeamentos Jesuíticos Portugueses que deram origem à atual capital paulista, e destaca a presença de trabalhadores pobres e negros, que também contribuíram para a construção da capital paulista entre o final do século XIX e o início do XX.

VI.

Em 2021, o presidente argentino Alberto Fernández fez uma declaração polêmica. Em encontro com o presidente espanhol Pedro Sánchez, afirmou o que seria uma citação de Octavio Paz: “os mexicanos vêm dos índios, os brasileiros vêm da selva, mas nós, os argentinos, viemos dos barcos vindos da Europa”⁸. A citação era, na verdade, originária de uma música de Litto Nebbia que ironizava o mito de uma argentina branca. Deslocada de contexto, porém, servia para reafirmá-lo. Embora seu conteúdo seja tipicamente argentino, e faça referência depreciativa ao Brasil, entendido como uma terra mestiça, penso que também existe um mito dos barcos à brasileira – e a memória da imigração italiana não deixa de alimentá-lo, na medida em que representativa de um mundo supostamente superior, qual seja, a Europa.

Volto à história da minha família. Meus bisavôs maternos também vieram da Itália, mas do Norte, das regiões do Vêneto e da Lombardia. Eles se instalaram na serra gaúcha, mas se transferiram na geração seguinte para o oeste de Santa Catarina. Lá, minha *nonna* conheceu meu avô, filho de um português com uma mulher chamada bugra, isto é, mestiça de origem indígena. Desde pequeno, sou muito consciente de ter a primeira origem – e deles sim guardo fotos e registros – mas não a segunda. Meu interesse pela Itália – que, posteriormente, me levou a viver e fazer pesquisa sobre o tema – certamente foi cultivado por essa memória contínua. Enquanto isso, nada sei da minha bisavó bugra, Delfina de Oliveira, se é que esse era realmente seu nome.

Ao ouvir as palavras atrapalhadas de Fernández, pensava: na verdade, viemos – tanto brasileiros quanto argentinos – dos barcos e da selva. E isso não é nada harmônico. Não gera necessariamente nenhuma “democracia racial”. E nos atravessa diferentemente, na fenomenologia do cotidiano, a depender do nosso fenótipo.

⁸ <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/06/09/presidente-da-argentina-diz-que-brasileiros-vieram-da-selva-argentinos-da-europa.ghtml>.



Meus bisavôs maternos Arcangelo Franzosi e Giovanna Ceccato e seus 14 filhos. Videira, Santa Catarina, 1940. Foto de Acervo pessoal.

A história das relações entre Brasil e Itália nos últimos séculos, em 150 anos de idas e vindas, é uma história de dificuldades, traumas e opressão, ao mesmo tempo que uma história de desigualdades, força e criação. Uma história também de exílio entre duas nações essencialmente diáspóricas desde suas origens. Uma história contínua de emissão e recepção de gente pode ser celebrada, mas também compreendida.

Referências bibliográficas

- Alvin, Z. M. F. (2000). O Brasil italiano (1880-1920). In B. Fausto (Org.), *Fazer a América*. São Paulo: EDUSP.
- Aprile, P. (2010). *Terroni. Tutto quello che è stato fatto perché gli italiani del sud diventassero meridionali*. Milão: Piemme.
- Beneduzi, L. F. (2019). Identidades em transformação: desde a Itália e até a Itália, percepções de um pertencimento. *Anuario de Estudios Americanos*, 76(1), 79–100.
- Devoto, F. (Comp.). (1985). *La inmigración italiana en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Franceschetto, C. (2014). Italianos: base de dados da imigração italiana no Espírito Santo nos séculos XIX e XX. In A. Lazzaro (Org.). Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo.
- Gramsci, A. (1920). *L'Ordine Nuovo*.

BRASIL E ITÁLIA, NAÇÕES DIASPÓRICA

- Guglielmo, T. A., & Salerno, S. (2003). *Are Italians White? How race is made in America*. New York: Routledge.
- Leite Lopes, J. S., & Maresca, S. (1992). A morte da "Alegria do Povo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20, 113-134.
- Martins, J. de S. (1973). *Conde Matarazzo: O empresário e a empresa*. São Paulo: Hucitec Editora.
- Pezzonia, R. (2019). MPB Exilada: Chico, Gil e Caetano entre exílio e retorno. In ANPUH-Brasil. *30º Simpósio Nacional de História*. Recife.
- Rollemburg, D. (1999). *Exílio: Entre raízes e radares*. Rio de Janeiro: Record.
- Said, E. W. (1995). *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Salles, M. do R. (1996). Os médicos italianos em São Paulo (1890-1930): Um projeto de ascensão social. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 13(1), 43–65.
- Santos, C. J. F. dos. (1998). *Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890-1915)*. São Paulo: Fapesp; AnnaBlume.
- Schwarcz, L. (1994). Espetáculo da miscigenação. *Estudos Avançados*, 8(20).
- Seyferth, G. (2013). The diverse understandings of foreign migration to the South of Brazil (1818-1950). *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 10(2), 99–121.
- Taddone, D. (2020, dezembro 7). A Itália transoceânica naufragou: É chegada a hora de repensá-la. *Revista Insieme*. Disponível em: <https://www.insieme.com.br/pb/a-italia-transoceânica-naufragou-e-chegada-a-hora-de-repensa-la/>
- Zanini, M. C. C. (2014). Memórias construídas e cidadania esperada: Experiências de ítalo-brasileiros na Itália. *Revista Ágora*, (19).

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/exilium.v5i9.16621>.

A erosão do pano de fundo na hipermodernidade e o seu devir nos grupos profissionais e nas instituições¹

Georges Gaillard²

Resumo: O período atual está provocando uma transformação acelerada dos meta-quadros. Estamos nos deparando com uma sacralização da autonomia e da liberdade individual que leva a uma erosão das estruturas que anteriormente garantiam a coesão social. As instituições estão sendo minadas, ao mesmo tempo em que o modelo de trabalho como fonte de criatividade e solidariedade não funciona mais. O resultado é um desinvestimento em coletivos de trabalho e uma fragmentação dos vínculos.

Postulamos que os espaços profissionais são (ainda) lugares onde o sujeito é obrigado a lidar com o “outro”. Portanto, precisamos (re)pensar no registro inerente à vida institucional, que se origina do desprazer, e reexaminar a necessidade de “investir o desprazer”. Isso pressupõe uma renúncia voluntária em benefício do grupo e do coletivo, e o trabalho em conjunto para a assunção de uma instância grupal e/ou institucional.

Palavras-chave: Hipermodernidade; Pano de fundo; Meta-quadros institucionais; Grupos profissionais; Trabalho; Autonomia; Desprazer; Contrato narcisista; Intermediário.

THE EROSION OF BACKGROUNDS IN HYPERMODERNITY AND ITS BECOMING IN PROFESSIONAL GROUPS AND INSTITUTIONS

Abstract: The current period is causing an accelerated transformation of meta-frameworks. We are facing a sacralization of autonomy and individual freedom that leads to an erosion of the structures that previously guaranteed social cohesion. Institutions are being undermined, while the model of work as a source of creativity and solidarity no longer works. The result is a disinvestment in work collectives and a fragmentation of bonds.

We postulate that professional spaces are (still) places where the subject is forced to deal with the “other”. Therefore, we need to (re)think about the, register inherent in institutional life, which originates from displeasure, and re-examine the need to “invest in displeasure”. This presupposes a voluntary renunciation for the benefit of the group and the collective and working together to assume a group and/or institutional instance.

Keywords: Hipermodernity; Background; Institutional meta-frameworks; Professional groups; Work; Anatomy; Displeasure; Narcissistic Contract; Intermediate.

¹ Conferência ministrada no Colloque Internationale Réseau Universitaire “Mutations contemporaines et cliniques de l'inédit. Entre saissements et émergences: quels dispositifs?”, em agosto de 2023, por ocasião do trigésimo aniversário do Laboratório de Estudos de Psicanálise e Psicologia Social do Instituto de Psicologia Social da USP. Tradução e revisão: Maria Inês Assumpção Fernandes. Professora Titular do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

² Professor Emérito do Institut de Psychologie da Université Lumière – Lyon 2. E-mail: georges.gaillard@orange.fr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6072-7565>.

"(...) projeto moderno – porque recusa toda ideia de heteronomia quanto ao seu fundamento – é constantemente exposto à crítica: a contestação não cessa de se exercer sobre seus próprios fundamentos, sobre os modos de ser, sobre suas modalidades. A questão da democracia moderna é indissociável desta "friabilidade" dos solos, desta "criticabilidade permanente"".

(Myriam Revault d'Allonnes, 2016)

Proponho que cheguemos a um acordo em primeiro lugar em torno do diagnóstico, tocante ao período contemporâneo. Com a nossa entrada na hipermodernidade (Lyotard), encontramo-nos num período de transformações dos meta-quadros, de mutação dos panos de fundo/ backgrounds (Kaës, 1997; Gaillard, 2004) que nos conduzem a uma mudança de era geológica - "antropoceno" é o outro nome da crise ecológica em curso – e a mutações antropológicas capitais que, com Jean-Pierre Pinel (e com o apoio de C. Castoriadis) nós designamos como a passagem de uma cultura do "viver junto" construída sob o primado da *heteronomia* para uma cultura que se estabelece sob o primado da *autonomia*. Estes tempos são, simultaneamente, o da erosão das instituições e do enfraquecimento das figuras por onde transita a obrigação de se compor com o outro; por outras palavras, vivemos um tempo de desinstitucionalização.

Com base neste postulado, gostaria de partilhar um segundo diagnóstico: tem a ver com o *trabalho*. Na hipermodernidade, o *trabalho*, em todas as suas dimensões individuais, grupais e institucionais, está danificado; a função e o valor que outrora teve para os indivíduos (pelo menos no século passado) são cada vez menos operantes. Poderíamos mesmo dizer que o *modelo de trabalho* - enquanto lugar de expressão da criatividade e da singularidade do sujeito, e de realização do "contrato social" (Rousseau), e enquanto espaço de vinculação do sujeito ao outro social – este modelo está agora em concorrência por uma economia consumista do gozo, sob a égide do "divino mercado" (Dufou, 2007). Lembro a vocês que Freud postulava que o trabalho oferece

a possibilidade de deslocar para o trabalho profissional e para as relações humanas que lhe estão ligadas uma grande parte das componentes libidinais, narcísicas, agressivas e mesmo eróticas, (e) lhe confere um valor que não é de modo algum inferior à sua indispensabilidade para cada indivíduo com o objetivo de afirmar e justificar a sua existência na sociedade (Freud, 1929, p. 23)³.

Ora, as múltiplas transformações – desconstrução – normalizações que afetam a esfera profissional, as reestruturações incessantes (exigidas pela "*ideologia monadista*" (*bougiste*) num mundo líquido [Bauman, 2005]) perturbam o trabalho e a relação com o trabalho. Assim, os vínculos de solidariedade e de co-identificações, base da grupalidade

³ A citação completa é a seguinte: Em 1929 Freud escreveu sobre o trabalho: "Nenhuma outra técnica de condução da vida liga tão firmemente o indivíduo à realidade como a ênfase colocada no trabalho, que certamente o insere pelo menos numa parte da realidade, a comunidade humana. A possibilidade de transferir uma elevada percentagem de componentes libidinais - narcísicas, agressivas e mesmo eróticas - para o trabalho profissional e para as relações humanas que o acompanham, confere ao trabalho um valor que em nada é inferior à sua indispensabilidade para cada indivíduo como meio de afirmação e de justificação da sua existência na sociedade. A atividade profissional proporciona uma satisfação particular quando é livremente escolhida e, portanto, quando permite utilizar as inclinações existentes por sublimação, movimentos pulsionais perseguidos ou constitucionalmente reforçados".

e dos coletivos de trabalho, são cada vez mais difíceis de se construir e de se manter. Por conseguinte, prevalecem a individualização e a fragmentação.

No campo de exercício, o da *dis-inscrição / mésinscription* (isto é, o campo de cuidados, de trabalho social etc.), os profissionais têm, é claro, de lidar com os "pacientes/beneficiários" da instituição e com a perturbação que estes continuam a criar nos vínculos. E, ao mesmo tempo, eles procuram lidar com os efeitos deletérios da dominação e do controle generalizado, associados a uma inflação de procedimentos. Estes procedimentos afetam partes cada vez mais importantes no mundo do trabalho, sujeitas à hegemonia de um capitalismo financeiro e ultraliberal. Este controle assume a forma de injunções descendentes, através da introdução de referenciais de competências e de enunciados prescritivos de "recomendações de boas práticas". Isto dá origem a exigências incessantes de justificativas através de uma avaliação generalizada. Esta avaliação está, de fato, correlacionada com as aprovações emitidas pelas instâncias de tutela e, por conseguinte, com o financiamento destas mesmas organizações. A ideologia ultraliberal que sustenta esses movimentos se reflete em uma ideologia gerencial e na introdução de uma "ideologia da transparência" (conforme demonstrado por J. P. Pinel, 2008) e uma "gestão gerencial" (*management gestionnaire*) (Gaillard, Pinel, 2011). Individualmente e em grupo, os profissionais são agora suspeitos na forma como exercem as suas atividades. Os múltiplos controles assumem a forma desencarnada de "processos sem sujeito" (Hegel, Althusser, Kaës) e conduzem à ausência, ao desaparecimento ou à falência dos "respondentes" (Kaës, Pinel). São então os procedimentos e a tecnologia que assumem o controle - "a tecnologia se torna o capataz", como disse um artigo recente da imprensa francesa. Eles proíbem, "a tecnologia se torna o capataz", como dizia um artigo recente da imprensa francesa⁴. A partir daí, eles impedem a possibilidade de estabelecer *relações de conflitualidade*, indispensáveis a qualquer vida social que seja suficientemente pacífica e dinâmica. Portanto, aqui estamos em outro ponto de inflexão, outra grande transformação nas relações sociais: o contrato que prevalecia entre as instituições (de assistência, serviço social etc.) e as tutelas, e mais amplamente o corpo social, esse contrato agora está obsoleto. A cultura da suspeita, do controle e do procedimento suplantou a confiança historicamente depositada nos profissionais e nas instituições em sua maneira singular de realizar sua "tarefa primária".

Ao nível do(s) sujeito(s), é assim cada vez menos possível apoiar-se na sua profissionalidade. Em alguns contextos, a epidemia de Burnout conduz mesmo ao "karoshi" (literalmente "morte por excesso de trabalho"). Perante estas exigências exponenciais de controle, que se implantam nos campos de prática, a estratégia mais comum dos profissionais consiste em se proteger, e a resposta mais imediata consiste em retirar-se, *desinvestirem nos coletivos de trabalho* e criarem a atividade mais autônoma possível - quando não é o próprio desinvestimento no trabalho que prevalece. Num ciclo recursivo, estes movimentos individualistas (em linha com a injunção ideológica da hipermodernidade de se tornar um "empreendedor de si mesmo" [Chemama 2012]), amplificam a fragmentação em curso.

Nesse contexto, temos o dever de (re)pensar o registro inerente à vida institucional, que se origina do desprazer, reinterrogar e, portanto, enunciar a necessidade de "investir no desprazer" (Aulagnier, 1982; Zaltzman, 2003). Um tal investimento no desprazer é parte intrínseca do "*kulturarbeit*", do "*trabalho da cultura*". Para isso, ele precisa

⁴ Revue Médiapart du 25 mars 2023: Le Foll et Poutré, 25/03/2022.

ser diferenciado de um investimento "masoquista"; ou seja, de sua transformação em gozo (como evidenciado, em particular, pela posição de sacrifício, jogos de controle/dominação etc.). O desprazer deve ser mantido no registro de um *investimento necessário*, em correlação com a "renúncia pulsional", conforme postulado por Freud: renúncia consentida para o benefício do grupo e para o benefício do coletivo – o que pressupõe a constituição da assunção de uma instância grupal e/ou institucional.

Para avançarmos com a proposta do *investimento necessário no desprazer*, temos de recordar a função *princeps* da *instituição*: conter a destrutividade; constranger e *infletir* a pulsionalidade de modo a ligá-la em vínculos grupais e colocá-la a serviço do "bem comum". É esta a sua função instituinte e, por conseguinte, a sua "violência instituinte" (no sentido de Aulagnier, 1975). Essa *instância* institui: lugares e funções, inscreve filiações, estabelece diferenças, atribui ao sujeito um "novo" "contrato narcísico"⁵ ligado a novas filiações e a novas pertenças grupais; ela inscreve um limite e, simultaneamente, oferece ao sujeito um espaço de criatividade onde ele poderá transformar a sua própria subjetividade por meio do cuidado e/ou do apoio a sujeitos *dis-inscritos*, em ligação com a "tarefa primária" e singular de diferentes estabelecimentos e de diferentes serviços.

Se, como eu disse, a *instituição* participa das principais figuras de heteronomia, estamos agora testemunhando um enfraquecimento, se não um colapso, dessas formas de heteronomia, cujo resultado mais imediato é o surgimento de um estatuto que tende a transformar os profissionais em trabalhadores sociais "liberais", "uberizados" (Barbieri, Gaillard, 2018), comprometendo os agenciamentos grupais, as aparelhagens de equipes e os apoios que costumavam oferecer. Essas instituições estão evoluindo para formas "nômades" (Roman, Rossello, 2011), das quais as figuras paradigmáticas na França são as "plataformas de serviços", (...) O que temos aqui é uma aceleração da extensão do liberalismo para a esfera do trabalho (e mais especificamente, no caso do trabalho social e de cuidado, para a parte da vida política que se preocupa com o "bem público" (o "bem coletivo") e que trabalha para preservar e "reparar a trama simbólica" (Henri, 2004).

Do lado institucional, estamos perante um ódio à instituição, ou seja, uma rejeição odiosa de qualquer figura que tenha a ver com o limite (àquilo a que, noutros tempos, no campo da psicanálise se chamava "castração") – em 2018 Jean-Pierre Pinel intitulou um dos seus artigos "la haine de l'internat" ("o ódio ao internato").

Estas instituições são, portanto, o local de "novas" organizações e participam das novas colorações "ideológico-teóricas" (Fustier, 1987) disponíveis no mercado. Elas provocam rupturas de modelos e rupturas de filiação, e desencadeiam *crises genealógicas* (Gaillard 2002).

Nesse contexto, precisamos estar atentos à maneira como essas "novas" organizações cumprem essas mesmas funções instituintes e, à maneira como elas são capazes de garantir o investimento *coletivo* na "tarefa primária" possibilitando, em particular, acomodar e se compor à complexidade transferencial (as clivagens, as difrações, as fragmentações) ou seja, na linguagem da psicoterapia institucional, constituir uma "constelação transferencial".

Durante muito tempo, as dimensões grupal e institucional contribuíram para a qualidade do atendimento e/ou apoio e tenderam a incorporar um ideal de solidariedade⁶, no qual a dimensão subjetiva ocupava um lugar especial (dando origem, precisamente, a

⁵ Espaço de constituição de uma coerência e de uma articulação de lógicas plurais.

⁶ Herdado do Conseil National de la Résistance.

um trabalho de apropriação subjetiva). Essa dimensão subjetiva serviu como referência teórica explícita ou implícita. Mas esse não é mais o caso. Além da perda da própria ideia da necessidade de formar coletivos (de cuidados, educacionais etc.) e/ou equipes, a dimensão subjetiva está prestes a ser banida; em um número cada vez maior de ambientes de atendimento e/ou acompanhamento, tornou-se impossível, se não proibido, trabalhar dentro de uma pluralidade de referências nas quais a abordagem psicodinâmica teria um lugar (como no caso do autismo, dos transtornos "dis" etc.). É a hora da "reabilitação", da "capacitação", responsabilização consciente dos atores (atenção plena / mindfulness). É claro que, além de qualquer tendência à nostalgia – que não melhora com a idade –, é necessário pensar sobre a *destituição* da posição hegemônica outrora ocupada pela psicanálise e ouvir a *tentação do procedimento / protocolo* e, portanto, a tentação de "simplificações terríveis" (Watzlawick, 1981) nas quais os profissionais são capazes de se reificar e investir apenas na implementação correta e na conformidade com os procedimentos/protocolos (validados cientificamente, é evidente).

Uma palavra sobre a fragilidade da posição profissional

Os prestadores de cuidados caracterizam-se por estarem constantemente a debater-se com a subjetividade do seu "objeto profissional", com a parte mortífera da psique dos pacientes e famílias (os "beneficiários") com quem intervém. Gostaria de sublinhar que este "objeto" é uma fonte constante de angústia e excitação, e o profissional está, portanto, sob a ameaça constante de se perder no vínculo, no gozo narcísico, fálico e mortífero que aí se atualiza: por outras palavras, na pulsionalidade bruta que os doentes e as famílias em tratamento atualizam no palco institucional e que põem em ato no vínculo com os profissionais. O trabalho destes últimos consiste, então, em se libertar da pulsionalidade e trabalhar para dar forma (para trazer à representação, para simbolizar) essas partes do psiquismo do usuário à espera de subjetivação.

A essa fonte de desligamento mortífero deve ser acrescentada a das partes insuficientemente subjetivadas dos próprios profissionais. O profissional, na verdade, obtém um benefício (uma satisfação pulsional) ao frequentar o arcaico, por meio dos sintomas dos "usuários". Em outras palavras, eles obtêm um benefício desse vínculo com o outro, a título de sua própria economia psíquica.

Ao fazer isso, os profissionais correm o risco constante de, no decorrer de um desses encontros, verem seu próprio equilíbrio psíquico afetado, o equilíbrio que a posição profissional, em sua função de andaime/apoio, tinha a função de manter. O manto da profissionalidade permite que cada um deles encene sua própria violência predatória, sua própria negatividade, vetorizando-a para o mortífero a ser transformado, na outra pessoa, enquanto preserva a esperança de que essa cena do vínculo com o "usuário" e o que se desenrola ali, lhes ofereça a possibilidade de transformar "um pedaço" de sua própria psique, daquelas partes que também ficaram à espera de serem simbolizadas.

Dada esta configuração específica, é imperativo que as ações do profissional tenham o selo da *profissionalidade*. Os encontros que se desenrolam no palco profissional devem ser *referenciados* e, portanto, autorizados por uma instituição que tem um mandato social para legitimar as ações do profissional e, assim, interditar a confusão, pondo fim a esse gozo que, de outro modo, ameaça desfazer a malha simbólica essencial

exigida pelo estar junto. É a referência vivida à instituição e à equipe que se constrói como uma instância potencialmente terceira e que permite vincular e vетorizar, para os sujeitos em nível individual e em sua grupalidade. O ato deve, portanto, ser contextualmente "enquadrado" como cuidado; a fonte pulsional e a componente libidinal devem ser simultaneamente arrefecidas, silenciadas e negadas. Quando o engodo indispensável ao exercício profissional está operante, a profissionalidade permite entrelaçar *crueldade* (*sadismo*) e *benevolência*. Neste sentido, autoriza ao mesmo tempo que proíbe; autoriza a satisfação libidinal parcial, o gozo legítimo, sob o disfarce da tarefa primária, proibindo simultaneamente que esse gozo passe (por excesso) para o registro da predação mortífera pelo contrário, permite que esse bônus de gozo seja obtido a partir da reparação de um outro, entrelaçando assim libido narcísica e libido de objeto.

O vínculo grupal e o processo de transformação

A bagagem narcísica no seio dos grupos instituídos se manifesta numa tolerância grupal ao desligamento, uma tolerância aos repetidos fracassos de sua transformação e à malhagem secundária que ela autoriza num movimento de *reflexividade* (afeto, pensamento), no *a posteriori* (*après coup*). O narcisismo grupal é construído na luta travada (no "um a um" dos cuidados) contra o triunfo do desligamento mortífero. É a partir dos limites de cada um, da experiência compartilhada de impotência no encontro com os "usuários", que a grupalidade profissional se constitui, sendo cada um levado a testemunhar, nas suas dificuldades, ou mesmo fracassos no vínculo com um ou outro paciente, pais, famílias etc. (Gaillard 2008).

Cada profissional é convidado a investir no grupo profissional como sendo capaz de manter um objetivo transformador, para além das deambulações, desdiferenciações, cisões e divisões em que cada um se verá inevitavelmente envolvido. Conhecer seus limites, sua consistência e sua fragilidade e conhecer os limites, a consistência e a fragilidade dos colegas, é o que permite a cada um aceitar dar lugar aos outros num vínculo de equipe, uma equipe que pode ser possível restaurar e se restaurar em sua profissionalidade.

Se pensarmos a grupalidade profissional sob o primado do desligamento mortífero e da humanidade de cada um, parece que esta alquimia só é conseguida em momentos específicos. Trata-se de períodos em que a atenção à tarefa primária não é perturbada por demasiados sobressaltos, e quando o bem-estar ou a estabilização de um paciente se revelam uma fonte de narcisismo "suficiente" para a equipe de profissionais. Os inevitáveis e frequentes fracassos de tratamento no setor dos cuidados (etc.) são tolerados, na medida em que o narcisismo de grupo encontra refúgio na transformação de alguns dos sujeitos tratados, acolhidos (etc.), nos serviços, na instituição.

Durante os inevitáveis períodos de tensão, quando o perigo surge (devido a transformações organizacionais, mudanças legislativas, a saída de um ator-chave etc.), quando o grupo profissional não consegue (ou não consegue mais) metabolizar suficientemente a negatividade e a destrutividade trazidas pelos usuários do estabelecimento, quando não consegue preservar ou restaurar a capacidade de acolhimento e benevolência, qualquer profissional pode se tornar alvo de violência mortífera e assassina. Quando a violência não é capaz de se transformar, de se ligar no

nível da tarefa primária, ela procura um lugar de descarga, um "bode expiatório", um objeto para expulsar. Nesses momentos, o prazer/gozo mortífero transborda, dando a impressão de que pode subverter todo limite e deslegitimar toda lei.

O espectro da barbárie ressurge, e o clima relacional é tingido com um toque (mais ou menos significativo) de paranoia. A temporalidade é desgastada, o desdobramento transferencial e o tempo de elaboração entram em curto-circuito; a própria grupalidade se torna o local da perseguição.

Situação

Para trazer à luz essas dinâmicas, proponho examinar esses movimentos com base em uma intervenção de regulação/supervisão que também poderia ser chamada de "análise institucional" em um estabelecimento de atendimento a adolescentes - os movimentos dos quais ela é testemunha me parecem paradigmáticos dos processos que estou tentando mostrar. Conduzida por três intervenientes⁷, ela teve como objetivo restabelecer as co-identificações entre os profissionais de uma instituição e fazer (re)emergir um coletivo institucional (em sua constituição plural); reabrir o futuro, onde a fragmentação e as tensões de uma "reestruturação fracassada" levaram a uma *retirada* dos profissionais para suas unidades e em posições de oposição (quase reflexo) - há uma estreita correlação entre tais *afastamentos*, a violência destrutiva e os maus-tratos sofridos. Nessas situações, reinvestir no coletivo significa reinvestir em vínculos que são potencialmente uma fonte de desprazer, na esperança⁸ de que, a longo prazo, o registro da criatividade, as invenções no atendimento e a transformação (por menor que seja) ou até mesmo a estabilização dos "pacientes" equilibrem esse *investimento no desprazer*.

A grupalidade profissional lutando contra a destrutividade

Por exemplo, uma instituição psiquiátrica especializada no atendimento a adolescentes solicitou uma análise institucional. O contexto imediato da intervenção foi o de uma crise institucional ligada a uma grave tentativa de suicídio por parte de um psiquiatra, o chefe do serviço - a eclosão de tais atos representa uma grande ameaça à desdiferenciação de cargos e de funções, e à eclosão de uma explosão mortífera. Vários suicídios de adolescentes após terem recebido alta do hospital, foram ecos dramáticos desse fato. O contexto mais amplo da vida dessa instituição foi o de uma fusão administrativa de dois estabelecimentos, alguns anos antes, que levou à demissão de quase todos os psiquiatras do estabelecimento; uma "fusão fracassada", como viria a ser conhecida, que levou ao recuo dos profissionais sobre seus próprios serviços e ao estabelecimento de um clima de suspeita generalizada. Entretanto, a história anterior da instituição testemunha um *pano de fundo* de atendimento baseado em psicoterapia

⁷ Bompard V., Gaillard G., Benarab K. (2020), Travailler à faire (ré)émerger des collectifs, *Nouvelle revue de psychosociologie n° 30 2020/2, Analyser les pratiques? Pourquoi, pour qui et comment?* 209-221.

⁸ "Esperança" que não deixa de evocar a "esperança que crê", evocada por Freud, 1890, p. 8.

institucional, pensado como fundamento do projeto do estabelecimento. Essa parte da herança se mostrará essencial na reformulação institucional que ocorrerá.

A fim de situar a dinâmica da intervenção, deve-se ressaltar que nos estágios iniciais dos encontros, houve a encenação de posições divididas e fragmentadas, nas quais cada um dos atores institucionais foi levado a desempenhar seu papel ao extremo, numa "*postura*": a do diretor da instituição (que tinha de ocupar uma posição central e responder a todas as perguntas), a do sindicalista reivindicador, a do funcionário do serviço hospitalar que já tinha visto tudo isso antes, a do médico psiquiatra que era o portador do ideal, e assim por diante.

Ao final de dois anos e meio de intervenção, observamos que esse grupo institucional conseguiu estabelecer um clima de troca, numa conflitualidade moderada. O coletivo conseguiu se estabelecer como um espaço de pertencimento e entrou em ação por meio do reconhecimento mútuo e da pluralização das identificações.

Esse movimento pressupõe um afastamento das *posições fálico-narcisistas* que os atraíram nos primeiros tempos do grupo. É justamente nesse ponto que é possível pensar o "*narcisismo de morte*" nos grupos, essas disposições identificatórias, que não param de expulsar o outro, com a finalidade de preservação imaginária de um lugar, de um papel, numa rejeição-recusa de ser alterado no vínculo; isso em correlação com o clima de insegurança vivenciado pelos diferentes profissionais.

No decorrer da intervenção, pudemos observar que vários atores da instituição se deixaram alterar, ou seja, puderam ouvir gradualmente a pluralidade em jogo e o que isso implica em termos de identificações e posições consensuais, no registro da alteridade. Ao mesmo tempo, o processo permitirá a reintrodução de uma temporalidade capaz de integrar vários eventos – chave que ocorreram ao longo da história da instituição.

O dispositivo de intervenção implementado incentivou a restauração de espaços *intermediários* de metabolização, nos quais a palavra pôde abandonar os registros operatórios e performativos e o registro do discurso que, na maioria das vezes, é a regra no dia a dia das organizações; a palavra devendo ser ciclicamente reinstituída, em um processo de revitalização grupal. Entre os diferentes movimentos de alteração das identificações, destacamos o caso do diretor do estabelecimento, que foi capaz de mencionar, em um interstício, o fato de que ele mesmo tem "três adolescentes em casa", o que revela sua sensibilidade às dificuldades encontradas pelos profissionais (enfermeiros, psiquiatras etc.) em suas relações com os pacientes acolhidos e, sua própria capacidade de lidar com a violência do *pubertário* (Philippe Gutton, 1991), fonte de crise, em um cenário de rearranjos identitários. Bem entendido, nos movimentos em curso, essa tolerância ao "*feminino vinculante*" que preside o surgimento do grupo institucional (momentâneo), vale a pena mencionar a necessidade de verificar se aquele em posição de poder não cede à tentação da *onipotência* e, ao mesmo tempo, se mostra suficientementeável e suficientemente abstinent, quando confrontado com demandas frontais de justificativa, que lhe serão endereçadas. Quando a pessoa que ocupa a posição de referente a encarna de forma suficientemente flexível e não predatória do narcisismo grupal, ela protege cada um, na medida em que é capaz de "responder"⁹ e, portanto, de servir de amortecedor, encarnar uma autoridade que garante o limite a partir do qual as diferenças podem emergir. Podemos dizer que o espaço criado durante esta

⁹ Isso contrasta com o processo de "ausência de respondente", que é uma das características do "mal-estar" contemporâneo (Kaës, 2012).

intervenção nos permitiu reintroduzir a fiabilidade. Foi (re)construído um narcisismo grupal (de boa qualidade) que reflete um investimento na qualidade de funcionamento do coletivo institucional, permitindo as co-identificações, ou seja, a capacidade de tolerar o outro em si.

Para concluir esta intervenção, gostaria de recordar a todos a necessidade de cada sujeito experimentar-se numa criatividade "suficiente" através da sua profissionalidade. Esta é a contrapartida para investir no desprazer inerente à vida institucional: a esperança de que este investimento ajude a realizar a "tarefa primária" de uma forma que seja, precisamente, "sufficientemente" transformadora, e que o bônus narcísico que resulta deste trabalho de transformação seja compartilhado. A assunção de uma instância grupal e/ou institucional é correlata a uma tal prova (uma tal experiência) em co-identificações "suficientes" (cf. evocação clínica).

Ao mesmo tempo, os processos que acabei de delinear implicam a necessidade de que a história da instituição seja suficientemente identificada e compartilhada, de modo tal que as diferentes gerações de profissionais sejam reconhecidas por suas escolhas e por seus pertencimentos históricos, e que esse reconhecimento evite as tentações de desqualificação ("assassinias da profissionalidade"), especialmente aquelas que ocorrem entre gerações. O investimento na história é necessário, tanto em termos de seus fracassos quanto de sua violência mortífera, mas também na medida em que testemunha o esforço transformador contínuo do grupo de profissionais, o investimento ao longo do tempo e a capacidade do grupo de se comprometer¹⁰ com o trabalho de transformação do "negativo" requerido, independentemente das referências teóricas que sustentaram as diferentes gerações de profissionais.

No período atual, é importante que prestemos uma atenção específica aos movimentos de ligação – desligamento que "trabalham" o corpo social, e que prestemos atenção à emergência de uma consciência da *fragilidade* e de uma representação da *precariedade* dos equilíbrios: equilíbrio do sujeito, equilíbrio dos grupos, equilíbrio das instituições, preservação dos ecossistemas – que são os dispositivos que construímos nas nossas respectivas instituições para nos mantermos o mais próximo possível dos "beneficiários", (...) – de considerarmos a emergência de uma consciência *autorreflexiva* (individual e grupal) que leve em conta a tentação do sujeito (e dos grupos) de se transformarem em predadores e de darem rédea solta ao seu núcleo de onipotência e à sua destrutividade.

A *autorreflexividade*, correlata à autolimitação – cuja conflitualidade é a modalidade mais evidente – agora parecem ser processos indispensáveis para manter (ou até mesmo reintroduzir) o sujeito em sua humanidade; esse *bem comum* que compartilhamos.

Referências bibliográficas

¹⁰ Numerosos autores destacam este movimento; assim daquele sobre a precariedade (Furtos, 2008; sobre l'"Hilflogkeit , a angústia (Schneider, 2001); sobre a vulnerabilidade (Butler, 2012); sobre a neotenia (Dufour, 2012) etc.

A EROSÃO DO PANO DE FUNDO NA HIPERMODERNIDADE...

- AULAGNIER, P. (1975). *La violence de l'interprétation: Du pictogramme à l'énoncé*. Paris: Puf.
- AULAGNIER, P. (1982). Condamné à investir. In *Un interprète en quête de sens* (pp. 239–263). Paris: Ramsay.
- BARBIERI, G., & GAILLARD, G. (2018). Évaporation de la responsabilité collective et dispositifs d'étayage. *Rhizome*, 67(1), 93-101.
- BAUMAN, Z. (2005). *La vie liquide*. Paris: Arthème Fayard.
- BOMPARD, V., GAILLARD, G., & BENARAB, K. (2020). Travailleur à faire (ré)émerger des collectifs. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 30(2), 209–221.
- BUTLER, J. (2012). *Can one lead a good life in a bad life?*. Paris: Payot.
- CASTORIADIS, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- CHEMAMA, R. (2012). (Dir.). *L'entrepreneur de soi-même*. In *La psychanalyse comme éthique. Suivi de « Du grain à moudre »* (pp. 147–152). Paris: Érès.
- DUFOUR, D. R. (2007). *Le divin marché*. Paris: Denoël.
- DUFOUR, D. R. (2012). *Il était une fois le dernier homme*. Paris: Denoël.
- FREUD, S. (1890). Traitement psychique. In *Résultats, idées problèmes* (pp. 1–23). Paris: Puf.
- FREUD, S. (1929). Le malaise dans la culture. In *OC, vol. XVIII, 1926–1930*. Paris: Puf.
- FUSTIER, P. (1987). L'infrastructure imaginaire des institutions. À propos de l'enfance inadaptée. In R. Kaës et al., *L'institution et les institutions: Études psychanalytiques* (pp. 131–156). Paris: Dunod.
- GAILLARD, G. (2002). La généalogie institutionnelle et les écueils du travail d'historisation: Entre filicide et parricide. *Connexions*, 76, 125–141.
- GAILLARD, G. (2004). S'éprouver démuni et fabriquer du groupe: Intrapsychique et intersubjectivité dans l'analyse de la pratique. *Canal Psy*, 64, 4–6.
- GAILLARD, G. (2008). Restaurer de la professionnalité: Analyse de la pratique et intersubjectivité. *Revue de Psychothérapie psychanalytique de groupe*, 50(1), 33–46.
- GAILLARD, G. (2020). Travail de culture et rencontre avec les figures intimes de la barbarie. In J.-F. Chiantaretto & G. Gaillard (Dirs.), *Psychanalyse et culture: L'œuvre de Nathalie Zaltzman* (pp. 268–281). Paris: Ithaque.
- GAILLARD, G. (2024). Intervenir en institution et œuvrer à l'émergence d'une instance d'appartenance groupale. *Connexions*, 120(1), 13–24.
- GAILLARD, G., & PINEL, J. P. (2011). L'analyse de la pratique en institution: Un soutien à la professionnalité dans un contexte d'emprise gestionnaire. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 11, 85–103.
- GUTTON, P. (1991). *Le pubertaire*. Paris: Puf.
- HARTOG, F. (2003/2014). *Régimes d'historicité: Présentisme et expérience du temps*. Paris: Seuil.
- HENRI, A. N. (2004). Le secret de famille et l'enfant improbable. In P. Mercader & A. N. Henri (Dirs.), *La formation en psychologie: Filiation bâtarde, transmission troublée* (pp. 193–303). Lyon: PUL.

- KAËS, R. (1976). *L'appareil psychique groupal*. Paris: Dunod.
- KAËS, R. (1997). L'intérêt de la psychanalyse pour traiter la réalité psychique de/dans l'institution. *Revue internationale de psychosociologie: Psychanalyse et organisation*, III(6/7), 79–96.
- KAËS, R. (2012). *Le Malêtre*. Malakoff: Dunod.
- LYOTARD, J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.
- PINEL, J.-P. (2008). Emprise et pouvoir de la transparence dans les institutions spécialisées. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 51, 33–48.
- PINEL, J.-P. (2018a). La haine de l'internat. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 71, 75–87.
- PINEL, J. P. (2018b). Adolescentes, agirs délinquants et convocation du répondant. *Adolescence*, 36(1), 133–146.
- PINEL, J. P. (2020). Le traitement institutionnel des pathologies des limites. In J.-P. Pinel & G. Gaillard (Dir.), *Le travail psychanalytique en institution: Manuel de cliniques institutionnelles* (pp. 55–81). Malakoff: Dunod.
- PINEL, J. P., & GAILLARD, G. (Dir.). (2020). *Le travail psychanalytique en institution: Manuel de cliniques institutionnelles*. Malakoff: Dunod.
- REVAULT D'ALLONNES, M. (2016). Le paradoxe de la représentation. *Esprit*, 430, 87–99.
- ROMAN, P., & ROSSELLO, J. J. N. (2011). SESSAD: Une institution nomade. Toulouse: Érès.
- SCHNEIDER, M. (2011). *La détresse: Aux sources de l'éthique*. Paris: Seuil.
- WATZLAWICK, P. (1981/1985). *L'invention de la réalité*. Paris: Seuil.
- ZALTZMAN, N. (2003). De surcroît...? Le travail de culture? La guérison? L'analyse elle-même? In A. Green (Dir.), *Le travail psychanalytique* (pp. 211–219, 233–239). Paris: Puf.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/exilium.v5i9.19818>.

A xenofobia a produzir o sintoma do infamiliar em imigrantes: reflexões a partir do filme "Exílio"

Julia Bartsch¹
 Jaquelina Maria Imbrizi²
 Gabriel Inticher Binkowski³

Resumo: Tomando-se por base o enredo do filme teuto-kosovar “Exílio” (Visa Morina, 2020), busca-se compreender de que forma a experiência da estrangeiridade pode indicar a “sensação de estranhamento” que remete à noção de “Unheimliche” desenvolvida por Freud. Parte-se do pressuposto de que a xenofobia, precisamente por representar formas de ataques reais - e simbólicos - à pessoa considerada estrangeira, pode produzir ideias persecutórias em quem sofre a injúria, com a função de defesa contra os recalques relacionados às suas próprias inscrições culturais ou com o que possa remeter a elas. A película, classificada como de terror, apresenta uma atmosfera de horror, exposta nas imagens e transposta para a trilha sonora, na qual as violências vivenciadas pelo protagonista atualizam fantasias primárias e a confusão sobre qual o inimigo a combater e do qual se defender. O artigo irá abordar o percurso dos ‘incômodos’ do personagem principal, a fim de localizar a posição de “infamiliaridade” na sua relação com outros ao seu redor, sejam os que o colocam no lugar de estrangeiro, sejam os que lhe são insuportavelmente familiares.

Palavras-chave: Estrangeiro; Infamiliar (Unheimlich); Xenofobia; Cinema; Terror.

XENOPHOBIA PRODUCING THE SYMPTOM OF THE UNCANNY IN IMMIGRANTS: REFLECTIONS FROM THE FILM "EXILE"

Abstract: Taking as a basis the plot of the German-Kosovar film “Exile” (Visa Morina, 2020), we seek to understand how the experience of foreignness can indicate the “feeling of strangeness” that refers to the notion of “Unheimliche” developed by Freud. The premise is that xenophobia, precisely because it represents forms of real - and symbolic - attacks on the person considered foreign, can produce persecutory ideas in those who suffer the injury, with the function of defense against repressions related to their own cultural inscriptions or with what may refer to them. The film, classified as a horror movie, presents

¹ Doutoranda no Programa Interdisciplinar em Ciências da Saúde (UNIFESP), bolsista CAPES, mestra em Psicologia Clínica (IPUSP), psicanalista, psicóloga e membra do Grupo Veredas – Psicanálise e Imigração, atividade de extensão do Laboratório de Psicanálise Sociedade e Política (IPUSP). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5072-2501>. E-mail: julia.bartsch@unifesp.br.

² Professora Associada IV da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Membra do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política da Universidade de São Paulo. Coordena o diretório de pesquisas do CNPq “Laboratório Psicanálise, Política, Arte e Sociedade (PPAS) e o projeto de extensão: Arte e Sonho: abordagem psicanalítica nos modos de cuidar das juventudes. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0950-6174>. E-mail: jaquelina.imbrizi@unifesp.br.

³ Professor no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Mestre em Clínica Transcultural e Doutor em Psicologia pela Université Sorbonne Paris Nord. Membro do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política e da Unité Transversale de Recherche Psychogenèse et Psychopathologie. Supervisor clínico no Grupo Veredas: Psicanálise e Migração. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4908-9221>. E-mail: bikowski@usp.br.

an atmosphere of horror, exposed in the images and transposed to the soundtrack, in which the violence experienced by the protagonist actualizes primary fantasies and the confusion about which enemy to fight and from which to defend against. The article will address the path of the main character's 'discomforts', in order to locate the position of "uncanniness" in his relationship with others around him, whether those who place him in the position of a foreigner, or those who are unbearably familiar to him.

Keywords: Foreigner; Uncanny; Xenophobia; Cinema; Terror.

*El amor es una enfermedad de las más jodidas y contagiosas. A los enfermos, cualquiera nos reconoce. Hundas ojeras delatan que jamás dormimos, despabilados noche tras noche por los abrazos, o por la ausencia de los abrazos, y padecemos fiebres devastadoras y sentimos una irresistible necesidad de decir estupideces⁴. (Eduardo Galeano, *El libro de los abrazos*)*

O incômodo da estrangeiridade

Ao pensarmos no conceito do 'Infamiliar', proposto por Sigmund Freud (1919), articulando-o ao filme que nos servirá para ilustrar de que forma se manifestam conteúdos psíquicos relacionados à experiência da estrangeiridade, nos focamos em seu princípio inicial de que o 'Infamiliar' dirá respeito ao que é aterrorizante e ao que suscita terror ou ainda, a angústia advinda de algo tido como estranho e que, em realidade, não seria totalmente novo. Martini e Coelho Júnior (2010) ao debaterem a noção do sentimento do estranho desenvolvido na referida obra de Freud, apontam ainda que

é preciso um terceiro fator para que haja o estranho: o eu (self) deve experimentar a vivência momentânea de colapso entre os domínios do que é familiar e do que é estrangeiro. Nem todo pensamento mágico, nem toda repetição ou retorno do recalcado produz o efeito do estranho, mas tão somente aqueles que produzem esse "efeito narrativo", este descentramento do self em relação ao terreno que lhe é habitualmente familiar (Martini et Coelho Júnior, 2010, p. 383)

Essa experiência é o que traz o filme "Exílio", da República de Kosovo, coproduzido pela Alemanha em 2020 e dirigido pelo kosovar Visar Molina, que curiosamente é identificado como sendo de terror e drama. Veremos, entretanto, no decorrer deste artigo, que este terror se dá por conta das percepções persecutórias que amedrontam o personagem principal, o engenheiro imigrante Xhafer (interpretado por Mišel Matičević, nascido na antiga Alemanha Oriental e de ascendência croata).

⁴ O amor é uma das doenças mais bravas e contagiosas. Qualquer um reconhece os dentes dessa doença. Fundas olheiras delatam que jamais dormimos, despertos noite após noite pelos abraços, ou pela ausência de abraços, e padecemos febres devastadoras e sentimos uma irresistível necessidade de dizer estupidezes. (Tradução obtida em https://www.contioutra.com/o-diagnostico-e-a-terapeutica-por-eduardo-galeano/#goog_rewareded).

Diferente de outros filmes nos quais o imigrante é apresentado sem papéis, sem emprego, com dificuldades com moradia, sem família e rede de apoio, em *Exílio* o protagonista aparece aparentemente bem integrado. Porém, ainda nas cenas iniciais da película, ele é visto caminhando calmamente pela rua na qual habita até se defrontar com um rato morto pendurado no portão de sua casa, um rato enforcado. Não sabemos nada de seu passado, como chegou à Alemanha, mas são privilegiadas cenas de seu cotidiano familiar e no espaço profissional. Cabe destacar que, como descobrimos mais tarde, na própria entrevista inicial para o emprego o protagonista já havia avisado ao seu contratante que gostaria de trabalhar em uma sala equidistante do laboratório de pesquisas experimentais, pois sofria de musofobia: a fobia a ratos.

No filme, Xhafer é um engenheiro farmacêutico migrado da República do Kosovo, e que, podemos supor pelos indicadores temporais em cena, nasceu quando a região era ainda a Iugoslávia. Ele vive na Alemanha com sua mulher alemã, interpretada pela atriz Sandra Hüller, duas filhas e um filho ainda bebê, também nascidos neste país. Xhafer, ao interpretar certas situações que se dão em seu ambiente de trabalho, como, em uma das cenas, não ter sido informado da mudança de sala de uma reunião, desencadeia uma série de reivindicações, acusações e atritos, fundada na crença de ser assediado por seus companheiros por conta de sua origem estrangeira. A sutileza da narrativa cinematográfica é fazer com que o espectador acompanhe o protagonista não sem algum estranhamento, pois há um clima de suspense construído pelos ambientes fechados, pelas constantes deambulações por corredores ermos e cores do cenário, sempre escuras próximas a um verde musgo. Além disso, a trilha sonora está abarrotada de onomatopeias que imitam as batidas regulares de um relógio e não cessam de contar o tempo que passa de modo incontornável e desconcertante. Não por menos, ‘Incômodo’ é, por sinal, uma palavra que remete ao conceito do Infamiliar, uma vez que também é empregada como opção de Paulo Sérgio de Souza Jr. como forma de traduzir o título original da obra “Das Unheimliche”, escrita em 1919 por Sigmund Freud, na versão lançada em 2021 pela editora Blucher. Nessa mesma versão, encontramos um capítulo adicional, escrito pelo psiquiatra alemão Ernst Anton Jentsch (2021[1906]), que introduz a ideia do “Unheimlich” ao afirmar que “se acontece algo de ‘incômodo’ para alguém, é porque esse alguém não se sente ‘em casa’, ‘acomodado’, na referida situação; porque a questão lhe é – ou, ao menos, assim parece – estranha” (p. 20).

Tal noção do ‘não se sentir em casa’ parece-nos bastante adequada ao tratarmos do tema relacionando-o ao sentimento de estrangeiridade de todo e qualquer pessoa que escolhe outro país para viver. Podemos considerar a estrangeiridade em sua vertente positiva e em sua versão negativa. Em alguns casos de versão negativa da estrangeiridade, supomos que ela é reforçada pela divisão internacional do trabalho e por conflitos geopolíticos é o ódio ao estrangeiro que é suscitado, como forma de resolver conflitos psíquicos ao ver o outro como inimigo e ocupando vagas de emprego que poderiam ser atribuídas a um conterrâneo em piores condições de vida. Estamos aqui falando da xenofobia, que é, em si, uma ameaça concreta à existência do estrangeiro fora de casa, em país alheio ao seu. De origem grega, a palavra ‘xenos’ (ξένος), significa estrangeiro, estranho, enquanto ‘phobos’ (φόβος) nos leva ao significado de fobia, medo, aversão. Portanto, temos ‘xenofobia’ como a palavra que descreve o medo, a aversão às diferenças que, em algumas vezes, se manifesta contra o que ou a quem é estrangeiro, de fora.

Faz-se importante notar, adicionalmente, que o incômodo também surge na película como artifício do diretor para transmitir o processo de identificação/não identificação com o personagem, provocando, assim, algum estranhamento ao espectador. Como dito anteriormente, o filme começa com o protagonista a se deparar com um rato morto pendurado no portão de sua casa, em uma típica rua residencial que remete a uma vida familiar ideal: pequenas cercas de madeira, um gramado diante das casas, flores num dia muito quente de um possível verão. Na sequência das imagens, logo que Xhafer entra em cena em seu ambiente de trabalho e que será o lugar a lhe dar elementos para alimentar a crença de que, por conta de ser ele estrangeiro, alguém dali teria lhe deixado o roedor, notamos o suor na gola de sua camisa, seguida a uma interação pouco afetiva com as pessoas ao redor, um personagem que, diferentemente do que costumamos ver em outros filmes que buscam retratar o drama dos imigrantes, não parece ter sido construído com o intuito de gerar empatia o suficiente com o espectador. Assim, inicialmente, cria-se dúvidas ao espectador sobre o quanto ele efetivamente sofre algum tipo de perseguição ou se não se trataria da manifestação de fantasias persecutórias precisamente por sua condição de migrante. Será esse o ponto que trará a tensão requisitada por um filme de terror pois, por um lado há a sugestibilidade de algo psicopatológico nas atitudes de Xhafer, ao mesmo tempo em que podemos identificar, por outro lado, atitudes incômodas que efetivamente o colocam como ‘o estrangeiro’. Essas atitudes acabam por alimentar ideias de perseguição xenofóbica, deixando no limiar - e na dúvida - o que pode ser sano e objeto de consideração ao pensarmos os incômodos do ser estrangeiro por conta das produções da alteridade que lhe atribui esta condição e o que pode ser, efetivamente, uma manifestação que segue rumo à psicopatologia, no que diz respeito aos pensamentos persecutórios também por ser ele estrangeiro.

Aprofundaremos essa análise no desenrolar do presente artigo, contudo, já podemos adiantar que o que vemos aqui é não apenas a relação do estrangeiro com o outro, concretamente falando, mas também as ações ordenadas por manifestações psíquicas que envolvem o sujeito, uma vez que este se entende e se posiciona como ‘o estrangeiro’. Estar neste lugar de estrangeiro se refletirá na forma como este se colocará no espaço e na produção dos afetos em suas relações. Há conflitos interculturais com a esposa, uma mulher bem racional que parece não se compadecer com o sofrimento do marido e reage friamente ao fogo que tomou conta do carrinho do seu bebê que estava na área em frente a casa: atentado? um rojão que caiu? Ninguém tem a resposta e o protagonista se enfurece com a falta de compromisso dos dois jovens-guardas que registram a ocorrência. Ao mesmo tempo, o protagonista não se esforça em construir uma política de boa vizinhança com a sogra e tem certeza de que ela tem vergonha de seu genro ser um estrangeiro vindo do Kosovo. Os sentimentos de vergonha e de não pertencimento parecem permear a atmosfera da película e oferecem munição para certo sentimento negativo de estrangeiridade. Como diz Weissmann (2016)

Pensando na estruturação do sujeito e seus vínculos, consideramos a importância do contexto no qual o sujeito se constitui, sendo esse contexto um pano de fundo que, através da pertença, permite ao sujeito se conformar internamente. O pano de fundo é a cultura, o espaço transobjetivo, o mundo exterior. A pergunta que surge frente às intensas mudanças culturais é como

essas mudanças podem afetar o sujeito vincular, em sua constituição.
(Weissmann, 2016, p.14)

A fim de trazer uma compreensão técnica sobre o que vem a ser o estrangeiro, Kristeva⁵ (1988) nos traz a seguinte definição: “O estrangeiro se define principalmente segundo dois regimes jurídicos: *jus solis* et *jus sanguinis*, o direito segundo a terra e o direito segundo o sangue” (p.140). Desta forma, segundo a autora, “o estrangeiro é aquele que não pertence ao Estado onde estamos, é aquele que não possui a mesma nacionalidade” (*ibid.*). Ainda, o estrangeiro, segundo Kristeva, “condensa em si a fascinação e a abjeção que é suscitada pela alteridade” (p.140). Ou seja, se o aspecto jurídico determina quem é estrangeiro, pela terra e pelo sangue, do ponto de vista do encontro com este outro, serão as manifestações psíquicas a dar-lhe um lugar que determinará, ao outro, a experiência positiva ou negativa da estrangeiridade.

Xhafer sente o incômodo da estrangeiridade até mesmo entre o que deveria se apresentar, literalmente, como familiar. Maren & Marcelo Viñar (1992), ao pensar o trauma do exílio, afirmam que “o peso da perda paranoica se traduz por explosões agressivas ao nível do casal, da relação pais/filhos, das velhas amizades.” (p. 71). Sua mulher fracassa em sua aproximação e em sua tentativa de apontar as ideias paranoicas de seu marido e, a fim de preservar a si e aos filhos ou o que remanesce desta família, num dado momento, decide por afastar-se. A sogra de Xhafer coloca um marcador em sua condição de estrangeiro ao, de maneira sistemática, apresentar uma suposta dificuldade em pronunciar seu nome corretamente. Na cena final, numa festa da família para a qual Xhafer não havia sido convidado, visto o desconforto provocado por uma de suas exigências para estar presente, notadamente a condição de afirmação pública desta sogra sobre não se envergonhar do gênero estrangeiro, o vemos aguardar atrás da cortina, como se isso pudesse representar o desejo de uma aparição triunfal e, consequentemente, a aceitação e o reconhecimento pelo outro, embora sua entrada possa não ser bem-vinda. Sob uma perspectiva clínico-política do trabalho com o migrante, sabemos que entrar em um país que lhe é estrangeiro é também descontinar-se, sem saber como será o acolhimento da ‘plateia’, desses outros que estão do outro lado da cortina e essa angústia representa fonte de sofrimento. Arraigado em suas ideias de perseguição xenofóbica, alimentada por um ambiente de trabalho que se lhe parece tão hostil, cuja evidência culmina com o episódio de suicídio de um dos seus colegas da empresa, nem mesmo os laços sociais e afetivos constituídos na atmosfera familiar são suficientes para oferecer alguma estrutura de apoio. A mulher do protagonista, enquanto este lhe contava de suas percepções de perseguição no trabalho por ser estrangeiro, diz a ele que isso até lhe faria sentido caso ele fosse árabe. Aqui, o ‘árabe’ é um outro ‘ainda mais outro’, como se pudesse indicar, ainda que o xenófobo percebesse o estrangeiro em sua homogeneidade e generalidade, uma hierarquia de origens a serem mais ou menos rejeitadas e, portanto, tornar mais ou menos ‘lógico’ o ato xenofóbico.

Outras situações reforçam a experiência da estrangeiridade de Xhafer em seu ambiente laboral, incluindo-se as embebidas de supostas boas intenções, como o momento em que o diretor elogia a equipe em mais uma das inúmeras reuniões (e que sempre se apresentam como extremamente incômodas ao protagonista), confunde a nacionalidade de nosso personagem alvo, que precisa repetir constrangido diante de

⁵ Os textos desta referência foram traduzidos do francês pelos autores.

dezena de pessoas de onde ele vem. "Kosovo", ele diz uma vez, o diretor parece não ter entendido, "Kosovo", ele repete elevando a voz. Para os que escutavam, não faria diferença. Kosovo, Croácia que fosse, como algumas vezes se confundiam seus colegas. Dizer o seu nome, tão estrangeiro, era em vão, sumariamente esquecido ou ignorado. Assistimos ainda a uma cena em que uma mulher, de quem apenas ouvimos a voz, entra na sala em que Xhafer trabalha e lhe pergunta se ele come carne de porco. Este apontamento de ser estrangeiro a esse marcador cultural da Alemanha, o país do Schnizel, do Bratwurst, do joelho de porco. Segundo Fernandes (2015), "deve-se ressaltar a consistência da diferença cultural. Ela se constitui pela "referência ao Fora", na fronteira que constitui correlativamente o nós e o estranho, bem como nos valores negativos, perigosos, hostis, do caráter estrangeiro" (p.325). Seria ele muçulmano? O que sabemos dele? Ainda que a intenção da pergunta fosse proporcionar os petiscos justos a todos que faziam parte daquela corporação, mais uma vez vemos um homem se confrontando com essa estrangeiridade que lhe é atirada à cara. Com todos esses elementos até agora apresentados, não nos será possível esquivar do fato de que, embora, como veremos ainda, essa atribuição de estrangeiro que lhe é colocada em sua vida laboral não será a resposta à suas crenças sobre a origem dos ratos em sua casa, ela lhe colocará em posição de uma incômoda estrangeiridade.

Xenofobia real versus xenofobia imaginária

É precisamente dentro do ambiente de trabalho que Xhafer parece manifestar uma espécie de '*autoxenofobia*', ao rejeitar o que o aproxima de suas origens, conforme veremos. Segundo Rosa (2015)

Há um impacto a posteriori ao rever a lógica que leva o sujeito a partir, deixando para trás laços afetivos e compromissos pessoais e políticos, sua história, língua e o mundo que o constituiu, para lançar-se em outro lugar, lugar estranho para ele e onde ele é estranho para o outro. Olhar para o que o deixou para trás e suas consequências pode ser, para alguns, um excesso que desestabiliza o sujeito de um lugar no discurso e o lança na dimensão do desamparo. (Rosa, 2015.p. 105)

Uma funcionária da limpeza, de origem albanesa, se comunica na mesma língua materna de Xhafer, o albanês, que também é falado em Kosovo (e temos a língua como um código cultural de pertencimento importante) e, desta forma, ao acercá-lo falando neste idioma, o faz sentir-se publicamente constrangido. Sua agressividade se apresenta pelo incômodo em solicitações de tradução do idioma para uma carta que a funcionária necessita em alemão. Para isso, ela o aborda em albanês diante de outro colega de Xhafer, que acredita estarem falando em Croata. Ao fazê-lo, o 'denuncia' como estrangeiro, envergonha-o. E a vergonha se estende quando entendemos que ela, enquanto funcionária do serviço de limpeza, representa migrantes colocados em posições tidas como 'menores' na hierarquia dos postos de trabalho e condições de remuneração. O ponto em comum entre ambos é a língua. Kaës (2014), ao apresentar sua teoria das alianças inconscientes, afirma que será por um objeto comum que se estabelecerá a identificação entre os sujeitos. Se isto basta à funcionária para permitir-se uma conexão com o protagonista, o mesmo caminho leva Xhafer na direção oposta. Será

dentro dessa mesma teoria que se compactuará com quem não será possível estabelecer tais alianças, ou seja, o que ou quem terá que ser rejeitado. Ou seja, o pacto entre os dois não se realiza.

Em tempo, há questões peculiares à região dos Balcãs, onde estão situados os países que a compõe (como a Albânia de Hatiqe, a funcionários da limpeza interpretada por Flonja Kodheli e o Kosovo de Xhafer, além dos demais), e as relações entre si, incluindo o compartilhamento do mesmo idioma em algumas destas regiões. Aqui, o ponto que aproxima os dois personagens é precisamente o idioma albanês. Não podemos deixar de ressaltar também o fato de que o Kosovo, enquanto região de origem de nosso personagem é, em si, um país não totalmente reconhecido como tal, atingido por históricas reivindicações de independência, sendo a mais recente a autoproclamada independência da Sérvia em 2008, após décadas existindo enquanto uma província autônoma dentro do território sérvio, particularmente por conta de conflitos étnicos entre sérvios e kosovares (Porto Editora, s/d). Poderíamos aqui, no limite, acreditar hipoteticamente que a constituição deste sujeito em um espaço que exige equilibrar-se entre uma entidade nacional imposta (inicialmente iugoslava, depois sérvia) e uma etnia histórica, falante do albanês e da qual ele faz parte, poderia ser indicador da vivência traumática da estrangeiridade em seu próprio território e que, desta forma, fragiliza sua existência em um novo lugar que lhe é, de fato, estrangeiro. Se fôssemos seguir por este caminho, teríamos que nos aprofundar na história do país que o recebe, a Alemanha e seus eventos demasiado recentes do ponto de vista histórico sobre como esta nação tratou de exterminar durante a II Guerra Mundial a todos aqueles que não se enquadravam no que era entendido como uma suposta superioridade da raça ariana,¹ através de uma política de extermínio de minorias. Embora tentador e possivelmente material para algum outro estudo, não o faremos, pois aqui se trata de dar enfoque a este sujeito desterritorializado de si e que coloca fronteiras inconscientes para deslocar o que lhe emerge como ameaça. Os fatos históricos aqui apontados valem, por ora, para lembrar que é o princípio da xenofobia, o que transforma o outro num inimigo, é o que alimenta a possibilidade de se justificar conflitos e atrocidades entre os povos. E, além disso, a história irá nos contar de que forma seus eventos se refletem nos movimentos migratórios. Saïd (2003) nos lembra que “a diferença entre os exilados de outrora e os de nosso tempo é de escala: nossa época, com a guerra moderna, o imperialismo e as ambições quase teológicas dos governantes totalitários, é, com efeito, a era do refugiado, da pessoa deslocada, da imigração em massa” (p. 47). O autor segue dizendo que “logo adiante da fronteira entre ‘nós’ e os ‘outros’ está o perigoso território do não-pertencer” (p.49). Se a divisão do antigo território iugoslavo de onde emigra Xhafer e a relação com os países vizinhos obriga a quem ali está a revisitar o que caberia como uma identidade nacional, seja por origens étnicas, históricas, linguísticas ou religiosas, trazendo uma confusão de pertencimento e de estrangeiridade na terra de origem, estar num território reconhecido como estrangeiro, a terra do outro, acionará referências subjetivas sobre o que é ser este outro. No caso do protagonista, a referência do que é o outro e de como ele deve ser visto ou tratado (tal qual ele trata a albanesa) será como ele se posicionará na identidade de ser estrangeiro na Alemanha, tornando como certa a xenofobia que recairá contra ele tal qual uma condenação.

A xenofobia levanta a ideia de que o outro, o considerado diferente e estranho, é um inimigo. É na obra “O mal-estar na Cultura” de Freud (2020 [1930]) que temos uma resposta psicanalítica que se inspira na máxima bíblica “amarás ao próximo como a ti

mesmo". Freud indaga como seria possível "reprimir um sentimento de surpresa e de estranhamento" (p. 360). Assim, segue (p. 361):

Quando eu amo outra pessoa, ela tem de merecê-lo de alguma maneira (...). Ela irá merecê-lo se for tão semelhante a mim em aspectos importantes que nela eu possa amar a mim mesmo; irá merecê-lo se for tão mais perfeita do que eu que nela eu possa amar o meu ideal de minha própria pessoa; tenho de amá-la se for o filho do meu amigo, pois a dor do amigo, caso um sofrimento o atinja, seria também a minha dor, eu teria que partilhá-la. Mas, se ela for desconhecida, se não puder atrair-me por meio de nenhum valor próprio, por nenhuma importância que já tenha assumido em minha vida afetiva, ser-me-á difícil amá-la. (Freud, 1920 [1930])

A aproximação com este estranho seria, desta forma, a obrigação de evidenciar a hostilidade ao sujeito não digno desse amor. Como diz Freud (*ibid*), "ele tem mais direito à minha hostilidade, até mesmo ao meu ódio. (...) ele não hesitará em me ridicularizar, ofender-me, caluniar-me, em mostrar poder sobre mim" (p.361). É na crença dessa hostilidade que se ampara Xhafer. Se a xenofobia, numa leitura psicanalítica, é uma produção fundamentada na fantasia de um outro do qual será necessário se defender e que visa explicitar formas de apontar que uma determinada pessoa ou população é a inimiga, o protagonista, ao fazer sua leitura sobre esta fantasia, flerta com a possibilidade de incorporar o fato de ser ele mesmo visto como inimigo. Isso posto, sem levar em conta o que nos é apresentado, enquanto espectadores, desse ambiente laboral gris, competitivo e desprovido de vitalidade. Não devemos, entretanto, nulificar a potencialidade da xenofobia, ainda que a apresentemos aqui como ideia persecutória, visto que as atitudes xenofóbicas enquanto manifestação da hostilidade contra o estrangeiro são, *de facto*, ameaças ao existir deste e que levam, como observamos ao longo da História ao desprezo, repulsa, segregação e a atos de violência que podem efetivamente levar ao seu aniquilamento. Dessa forma, o que nos é apresentado através do protagonista de 'Exílio' como paranoico e imaginário se pauta no Real e, por isso mesmo, merece, neste ponto, uma crítica precisa. Até mesmo, ao nos guiarmos pelas teorias psicanalíticas, não devemos nos esquecer do fato de que o pensamento de Sigmund Freud é, como nos lembra Saïd (2004), constituído em sua cultura eurocêntrica, e se referia a outros povos que não os exaltados pela História (tal qual são especialmente exaltados a Grécia ou a China) como 'primitivos' (p.46), particularmente povos da África e algumas regiões da Ásia e Oceania, e cujas práticas religiosas eram tomadas para exemplificar de que forma se respondia a tabus conhecidos pelo ocidente como "a violação, o incesto e padrões de exogamia e endogamia" (*ibid*), fazendo-se uma notável distinção entre o civilizado (como seriam os europeus) e os primitivos. Essa distinção, que podemos compreender como uma hierarquia de povos, justificou atos de invasão colonial e os consequentes atos de escravização e extermínio das hordas subjugadas. Tomar povos estrangeiros como inimigos se alinha, dessa maneira, com a ideia da inferiorização de um grupo em detrimento a outro, dando permissão à hostilidade ou a uma animosidade simulada, como vemos na relação dos colegas de Xhafer com ele e dele para com seus colegas de trabalho.

Aquele estrangeiro colocado nesta posição inferior e inimiga será o que, em estando sujeito às ordens daquela terra que assim o situa por ser estrangeiro e, por isso mesmo, o inimigo, sofrerá o que conhecemos como xenofobia. E será aqui, se

posicionando no lugar de quem merece tal hostilidade, que nosso personagem se abrigará. A xenofobia torna-se um recurso, como já vimos vendo, e ocupa-se, como é da ordem dos deslocamentos psíquicos, o lugar de dar uma resposta à fonte de angústia de Xhafer, defendendo-o do incômodo de se confrontar com seu verdadeiro inimigo, esse inimigo *infamiliar* e muito mais próximo de suas ermas origens do que ele alcança imaginar.

Familiar versus Infamiliar

Se, publicamente, Xhafer despreza a aproximação nada bem-vinda da colega hierarquicamente inferior no âmbito de trabalho, no privado, ele usa esse mesmo corpo antes rechaçado para satisfazer-se sexualmente no banheiro da empresa onde trabalha. No seu contato físico com esta mulher, não há afeto algum por parte de Xhafer. A mulher que fala sua língua materna é precisamente aquela que deve ser colocada abaixo dele. Colocar abaixo, embaixo. A cena sexual se confunde com a relação hierárquica, onde ele pode, enfim, estar na posição do dominador. Trata-a com uma depreciação ainda mais violenta do que aquela que ele acredita ser alvo. A desafeição afasta a possibilidade de tornar a mulher alguém para amar como a si mesmo. E é precisamente esta a questão. Poderíamos conjecturar que nosso personagem estaria, ele mesmo, incrédulo quanto à possibilidade de ser amado e, precisamente por isso, sua paranoíia xenofóbica, cuja característica que a define é a impossibilidade de amar o outro. Nas cenas finais do filme vemos o protagonista seguindo o adolescente até encontrar o apartamento simples desta mulher num bairro popular, casada com um marido em uma cadeira de rodas e mãe do rapaz, pois marido e filho reconhecem que ela é muito explorada no trabalho e sempre empenhada em manter regularizadas as documentações para continuar vivendo no país que escolheu. O adolescente que não poupa demonstrações de insatisfação para com o nosso protagonista e atira-lhe um ovo quando este deixa o edifício. Isto parece fechar o enigma de quem seria o responsável por aterrorizá-lo com ratos mortos, incendiar o carrinho do bebê e, assim, colocar sob ameaça também a vida supostamente segura e tranquila de Xhafer.

Ao voltarmos para a construção filmica, como parte da *mise-en-scène*, temos uma câmera que acompanha o deslocamento do protagonista pelos corredores de seu trabalho, colocando o espectador dentro de um ambiente que, devidamente, se apresenta como hostil. A cena de um elevador lotado de trabalhadores a ocupar toda a tela com pessoas com rostos tensos que não ousam trocar olhares entre si é uma das mais incômodas para demonstrar a falta de reconhecimento de humanos entre si e a competição do mundo do trabalho, mesmo a despeito do falso discurso que enfatiza o trabalho em equipe. A trilha sonora acrescenta um clima que remete a algo destoado, incômodo, com notas que beiram ao desesperador, que se sobressalta como num susto e se silencia de repente, como se estivesse nos querendo indicar a sensação desse estar deslocado vivida por Xhafer por onde ele transita. A música é tensa e hostil. Ao acompanharmos seus passos pelos corredores, o vemos tentando encontrar o local de uma reunião na qual ele deveria participar. Ele interpreta que não foi convidado para esta reunião, por ela ter se mudado/deslocado a outra sala e sem que ele tivesse recebido a informação a tempo. Alguém suspeita que sua caixa de mensagens não está bem

configurada para dirimir a suspeita de que ele estaria sendo excluído do acesso às informações necessárias para o bom desemprego em seu trabalho. Por conta desse desencontro, ele entra atrasado e sua aparição na sala atrai os olhares das pessoas presentes. Xhafer é, mais uma vez, o intruso, o que irrompe no espaço onde ele, segundo sua própria perspectiva, não era e nunca será bem-vindo, assim como se assume intruso na cena final.

Como observamos anteriormente, esta experiência de não ser bem-vindo já o acompanha mesmo antes de sua chegada ao país. Pois, poderíamos levantar a hipótese, a despeito de ausência de pistas no enredo filmico, de que no contexto histórico que envolve o período de sua existência, ou seja, desde que Xhafer teria nascido, as Guerras da Iugoslávia e de Kosovo já teriam questionado, em outro momento, seu lugar de pertencimento. Nem mesmo o fato de ocupar um cargo de considerável reconhecimento na empresa e, assim sendo, uma posição hierárquica favorável, lhe serve como escudo ou liquidação da ideia da experiência de hostilidade vivida. O momento em que Xhafer recebe aplausos puxados justamente pelo colega que não lhe entrega o relatório necessário (e que virá a se suicidar) é vivido como uma certeira humilhação. Enquanto espectadores, somos cada vez mais levados a questionar se estas hostilidades efetivamente existem ou não, uma vez que é sim possível observar momentos que as caracterizam. A apresentação de um protagonista com o qual temos dificuldade em estabelecer vínculos e empatia nos coloca, enquanto espectadores, igualmente desterrados, ora ao lado daqueles que lhe parecem hostis e que, mesmo não o sendo, acabam por se incomodar com as atitudes agressivas e acusatórias que se acumulam, ora, como testemunhas da cena filmica, impossibilitados de desviarmos o olhar sob o evidente sofrimento de Xhafer.

Este sofrimento, precisamos reconhecer, é real, seja em sua vida desperta, seja no campo onírico, ao nos sermos apresentados aos seus pesadelos. Ao longo do filme, ratos depositados diante da casa de Xhafer (e que, como vimos, ele é fóbico a estes animais) e sua família vinham como símbolos de que havia sim um movimento hostil a lhe ser direcionado, indicando que esta agressão não seria, de fato, algo paranóico. Se “o homem dos ratos” de Freud (1909) evidenciou sua neurose obsessiva organizada pela fantasia de punição desencadeada após o soldado ouvir de um general sobre o uso de ratos vivos para infringir castigo a prisioneiros, na película os ratos mortos e ensanguentados são, efetivamente, usados para assustar, ou ainda, para amedrontar Xhafer. Ratos reaparecem em seus pesadelos, dos quais desperta angustiado e suado. A transpiração que o acompanha desde a primeira cena, aquela de sua entrada no início do filme com a câmera focada no colarinho com marcas de suor, retorna. Saberemos, próximo da conclusão da película, que os ratos, à semelhança da associação feita pelo estudo clínico apresentado por Freud, indicavam algo que lhe era cobrado (Ratten = Ratos e Raten = parcela). Entretanto, para o protagonista, não lhe era possível identificar, dados os mecanismos inconscientes que o defendiam, quem realmente lhe cobrava, para além das cobranças que já lhe eram feitas no trabalho, com exigência de relatórios perfeitos numa data limite e em sua casa no cuidado com as crianças, ambiente no qual ele destacava sua compreensão de adaptabilidade à cultura alemã por não bater nelas. Para ele, a fonte desta hostilidade, segundo o que se torna uma ideia obsessiva para Xhafer, teria que ser, insistia ele, um de seus colegas de trabalho.

No decorrer do filme, vemos que a desconfiança de que há um boicote contra ele recai sobre um colega em específico. Este também é apresentado ao espectador como

um homem pouco simpático e, mais uma vez, nos vemos impedidos de estabelecer algum vínculo com essa personagem. Descobrimos, mais tarde, que a falta de cuidado deste colega para com Xhafer estava, em realidade, ligado a um padecimento pessoal que só tem fim ao cometer suicídio no ambiente de trabalho. Em conversa com a esposa do suicida, Xhafer fica sabendo de uma vida sem sentido de seu colega de trabalho que não estava feliz em suas tarefas mecânicas e protocolares e, parece, que mesmo tendo nacionalidade alemã, ocupava um cargo inferior ao dele. O suicídio no ambiente laboral também parece denunciar uma organização do trabalho que desrespeita a singularidade e os desejos de executar tarefas criativas, mais interessantes e vitalizadoras. Ao que tudo indica, o nosso protagonista, mergulhado em seu próprio delírio, não foi capaz de considerar, conscientemente, o sofrimento do outro, não foi capaz de ver o outro para além de uma ameaça, representada em signos de perseguição e abjeção. Segundo Kristeva (1988), há um estranho encontro com o outro,

que nós percebemos pela visão, pela audição, pelo olfato, mas que não “enquadramos” pela consciência. O outro nos deixa separados, incoerentes; mas que isso, ele pode nos dar o sentimento de desconexão com nossas próprias sensações, de recusá-las ou, pelo contrário, de recusar nosso julgamento sobre elas – sentimento de sermos “estúpidos”, “enganados”. (Kristeva, 1988, p. 276)

O suicídio o fará se recordar de uma cena infantil, visto que seu avô também tirou a própria vida e, graças a isso, tem a lembrança mais primitiva de sua mãe que, mergulhada em sua tristeza, o tinha em seu colo enquanto chorava e cantava. A figura materna terá função importante em seus traumas e fobias: a mãe que se faz existir na dor, a esposa que amamenta, os ratos recém-nascidos a se amamentarem na cena de um de seus pesadelos. Não podemos deixar de apontar como a vivência negativa da estrangeiridade do protagonista está a serviço de encobrir em si angústias de traumas infantis. Convencido de que os ratos depositados em sua caixa de correio são provenientes de atos perpetrados por algum de seus colegas mais próximos, Xhafer despeja furiosamente os cadáveres daqueles roedores sobre a mesa de seu superior. Ato que expressa sua revolta contra o seu chefe, que não o protegeu e nem investigou se a proveniência desses ataques contra ele teria partido de outros membros da empresa. Tal ato leva à demissão de Xhafer. Desta forma, além do emprego, ele irá perder a família, com a saída da mulher e de seus filhos da casa onde moravam, até então, em uma aparente harmonia familiar tradicional, quase que a reproduzir uma aliança ideal legitimada pela civilização. É no quintal, diante de sua casa, entre brinquedos a simbolizar a presença perdida das crianças que partiram, que vemos uma outra criança, inerte e ameaçadora. A criança é um menino já quase adolescente, filho de Hatige, a mulher desprezada, aquela da mesma língua ou que ainda podemos dizer, têm elementos culturais compartilhados apenas pelos dois, e que flagrara a cena sexual anteriormente indicada. Era esse menino que, muito provavelmente, deixava os ratos, como sua resposta raivosa e com nojo diante do modo como sua mãe era pretensamente vilipendiada por aquele homem. Será só ali que Xhafer se dá conta que a origem das hostilidades sofridas, demonstradas através do depósito de ratos diante de sua casa, vinham de quem ele mesmo rejeitava.

Seu equívoco foi orientar a fonte dessa hostilidade para seu ambiente de trabalho, de onde, por conta de seu direcionamento equivocado, é afastado. A fonte estava próxima

demais de suas origens, perto demais daquilo que ele mesmo rejeitava sobre si, ou o que não estava superado, para que pudesse ser capaz de conhecer, conscientemente, a ameaça infringida. Essa rejeição ao que faria parte de si, embora nós, enquanto espectadores, não chegemos a ter conhecimento específico sobre os detalhes do que poderia ter sido - e talvez essa inalcançabilidade a nós, espectadores, seja a intenção do diretor, dado processo de evitação ao horror do que é inconsciente ao personagem -, tal rejeição pode ser observada em sua relação de abjeção com a funcionários da limpeza e ao que ela pudesse representar, e indicava a possibilidade de que ele poderia também acreditar ser igualmente abjeto aos demais colegas de trabalho. Ou, ainda, que essa vivência incômoda já poderia ter sido parte de sua vivência infantil, que se cria superada e que ora retorna. Como aponta Freud (1919), "o *infamiliar* da vivência existe quando complexos infantis recalcados são revividos por meio de uma impressão ou quando crenças primitivas *superadas* parecem novamente confirmadas" (p.105). Sua ideia paranoica apoiada na xenofobia atravessada por sua experiência angustiante da estrangeiridade era, nada mais, nada menos do que um sintoma de que o infamiliar causador de suas angústias lhe era, em realidade, insuportável e terrivelmente familiar.

Conclusões

Ratos reais e ratos oníricos: assim poderíamos pensar na experiência de Xhafer. Dos ratos reais, aqueles deixados como cartas em sua caixa de correio ou amarrados no portão de sua casa, vemos o terror. Do terror, da angústia e da angústia, a necessidade de encontrar um alívio contra o sofrimento por ela infringido. E a resposta, para Xhafer, só podia ser pelo fato de ele ser estrangeiro. Os gestos, falas e até as não falas lhe apontavam o dedo: "você não é daqui", "você não deve estar aqui", "não sabemos falar seu nome", "não sabemos sua língua e nem o que você come", "erramos o nome do seu país". Muitos ratos. A angústia, por outro lado, não lhe era desconhecida, embora suas origens lhe fossem ainda mais aterradoras, mesmo que inconscientes (ou justamente por isso). Entre um terror e outro, a ideia de ver-se atingido por ataques xenofóbicos e mergulhar em um processo paranoico era o terror possível. A xenofobia pode ser um fantasma, mas também é algo real e que é motivo de sofrimento para muitos que vivem em terra estrangeira.

A xenofobia, que também podemos entender como uma organização egossintônica e que, portanto, satisfaz a necessidades egóicas e que acompanha movimentos narcísicos arcaicos agressivos contra o outro-semelhante, está por trás de ataques físicos e verbais, de guerras, de relações de poder, de histórias de colonização, de genocídios, de apagamentos materiais e culturais. É material o suficiente para ter-se a xenofobia como um fantasma poderoso. Numa hipótese mais arrojada, ainda que apenas tenhamos fragmentos soltos da infância de Xhafer, revelados seja após um suicídio e as lembranças que tal evento suscita, seja por sua reação aos muito pesadelos com ratos, ou para sermos mais contundentes, com uma rata mãe onírica a amamentar seus filhotes da mesma maneira que sua mulher amamentava seu bebê ou como sua própria mãe o teria amamentado um dia, nos será possível supor que suas lembranças infantis são impregnadas de alguma angústia insuportável. A mãe, a língua-mãe, a mulher da mesma língua, mãe da criança que irá lhe deixar mensagens na forma de ratos mortos. Será ao

nosso personagem mais alcançável amparar-se numa xenofobia fantasmagórica a ter que lidar com o que fora recalcado.

Pelo viés da xenofobia, estrangeiros são vistos como ratos, pragas a serem aniquiladas. O protagonista, fóbico a ratos, torna-se rato, aniquila-se. Assim, a película apresenta o limiar entre loucura e sanidade, visando embaralhar a percepção do espectador sobre as condições materiais de existência e a realidade psíquica, fortalecendo a nossa leitura clínico-política da produção cinematográfica apresentada neste artigo. E mesmo que a xenofobia possa ter se apresentado como um fantasma, Xhafer sofre em decorrência das experiências infamiliares explicitadas nas formas como ele é tratado por pessoas que estão no seu entorno, expressas no nome mal pronunciado, na ignorância sobre seu país de origem, nos equívocos sobre sua língua, ainda que os ratos venham de um lugar demasiado familiar. Segue o horror.

Referências bibliográficas

- FERNANDES, M. I. A. (2015). Trauma e exílio, as inscrições na memória da imigração brasileira. In O. Matos & D. Milan (Orgs.), *Gemas da terra: Imaginação, estética e hospitalidade* (pp. 313-328). São Paulo: SESC.
- FREUD, S. (2013). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 9). São Paulo: Companhia das Letras.
- FREUD, S. (2019). O infamiliar (1919). In *O infamiliar e outros escritos (Obras incompletas de Sigmund Freud)*; Vol. 8). Belo Horizonte: Autêntica.
- FREUD, S. (2020). O mal-estar na cultura (1930). In *O mal-estar na cultura e outros escritos (Obras incompletas de Sigmund Freud)*. Belo Horizonte: Autêntica.
- FREUD, S. (2021). O incômodo / Das Unheimliche (1919). São Paulo: Blucher.
- GALEANO, E. (2010). El diagnóstico y la terapéutica. In *El libro de los abrazos*. Buenos Aires: Siglo Veinteuno.
- JENTSCH, E. A. (2021). Psicologia do incômodo. In *O incômodo / Das Unheimliche (1919)*. São Paulo: Blucher.
- KRISTEVA, J. (1988). *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard.
- MARTINI, A., & COELHO JUNIOR, N. E. (2010). Novas notas sobre "O estranho". *Tempo Psicanalítico*, 42(2), 371-402. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-4838201000200006&lng=pt&tlng=pt. Acessado em 25 de julho de 2024.
- MORINA, V. (Diretor). (2020). *Exílio [Exil]*. Kosovo & Alemanha: Komplizen Film.
- PORTO EDITORA. (2024). Kosovo na Infopédia [em linha]. Porto: Porto Editora. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/Skosovo>. Acessado em 28 de junho de 2024.
- ROSA, M. R. (2015). *Psicanálise, política e cultura: a clínica em face da dimensão sóciopolítica do sofrimento*. Tese de Livre-Docência, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://psicanalisepolitica.files.wordpress.com/2014/06/psicanc3a1lise-cultura-e-polc3adtica-livre-docencia-maio-2015impresso.pdf>. Acessado em 28 de junho de 2024.

A XENOFOBIA A PRODUZIR O SINTOMA DO INFAMILIAR EM IMIGRANTES

- SAID, E. W. (2003). Reflexões sobre o exílio. In *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios* (pp. 46-60). São Paulo: Companhia das Letras.
- SAID, E. W. (2004). Freud e os não-europeus. In *Freud e os não europeus*. São Paulo: Boitempo.
- VIÑAR, M., & VIÑAR, M. (1992). O estrangeiro. In *Exílio e Tortura*. São Paulo: Escuta.
- WEISSMANN, L. A. (2016). *Interculturalidade e vínculos familiares: uma intervenção psicossocial* (Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo). Orientadora: Maria Inês Assumpção Fernandes.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/exilium.v5i9.19218>.

Racismo e Trauma Coletivo no Centro da Clínica e da História¹

Maria Inês Assumpção Fernandes²

Resumo: Este trabalho procura refletir sobre a problemática do racismo como trauma coletivo e as suas implicações no campo clínico, utilizando o grupo - enquanto dispositivo - como espaço analítico. Para tal, é necessário ter em conta a estreita ligação entre o dispositivo, o enquadramento institucional e o contexto social no trabalho transferencial. Essas reflexões deverão ser realizadas levando em conta a) o processo de colonização no Brasil e a violência fundadora que lhe é inerente e que expressa uma ordenação de vínculos sustentada por alianças conscientes e inconscientes modeladas pelo escravismo; b) a noção de interseccionalidade como investigação crítica e o problema da contratualização no mundo atual; e, c) a função psíquica do racismo como ideologia (Cf. Kaës, 1980-2016) e as incidências subjetivas dela decorrentes.

Palavras-chave: Grupo; Dispositivo; Racismo; Colonização; Alianças Inconscientes / Contrato Narcísico; Contrato Social; Interseccionalidade; Ideologia.

RACISM AND COLLECTIVE TRAUMA AT THE CENTER OF CLINICAL AND HISTORICAL STUDIES

Abstract: This paper seeks to reflect on the problem of racism as a collective trauma and its implications in the clinical field, using the group - as a device - as an analytical space. To do this, it is necessary to consider the close connection between the device, the institutional framework and the social context in transferential work. These reflections will have to be carried out taking into account a) the process of colonization in Brazil and its inherent founding violence, which expresses an ordering of ties sustained by conscious and unconscious alliances shaped by slavery; b) the notion of intersectionality as a critical investigation and the problem of contractualization in today's world; and c) the psychic function of racism as an ideology (Cf. Kaës, 1980-2016) and the subjective incidences resulting from it.

Keywords: Group; Device; Racism; Colonization; Unconscious Alliances / Narcissistic contract; Social Contract; Intersectionality; Ideology.

As questões que pretendo destacar neste artigo dizem respeito a três grandes áreas. A primeira refere-se à violência fundante, estrutural e histórica da construção do vínculo social no Brasil, da qual o racismo é a maior expressão. O segundo, a partir da noção de interseccionalidade como investigação crítica, volta-se para a noção de

¹ Conferência ministrada no Colloque Internationale du Réseau Universitaire Groupes et Liens Intersubjectifs "Mutations contemporaines et cliniques de l'inédit. Entre saisissements et émergences: quels dispositifs?", em junho de 2024.

² Professora Titular do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5221-8691>. E-mail: marines@usp.br.

contratualização no mundo atual, suas contradições e as brutalidades que acarreta. O terceiro mostra o impacto subjetivo destas novas contratualizações nos grupos e nas famílias, nomeadamente no que diz respeito à construção do contrato narcísico; alianças inconscientes que contêm os princípios organizadores do psiquismo.

Tomando esses pontos como eixos de análise, discutiremos a inter-relação entre a construção sócio-histórica e as implicações para o trabalho clínico, fundamentalmente do ponto de vista das dimensões interseccionais do poder, ou seja, do ponto de vista de uma interrogação do político.

O vínculo social no Brasil

A partir de minhas pesquisas realizadas em 2005, tenho proposto que um pacto denegativo mascara profundas desigualdades econômicas, sociais e raciais. Ao discutir o fenômeno da mestiçagem, utilizei o conceito de alianças inconscientes para abordar o problema da ideologia e sua função de desconhecimento e de alienação, que envolia a constituição do vínculo social no Brasil. Aproximava-me à época, na busca de uma compreensão psicanalítica sobre essa questão, da discussão sobre a formação do Brasil e da noção de homem cordial, tal como discutido por Sérgio Buarque de Holanda, no clássico livro *Raízes do Brasil*.

Mais recentemente, em pesquisa conjunta, retomei a discussão sobre a ideologia racista – tomando-a como expressão da intersecção de categorias – raça, gênero e classe social – e, por ser uma das principais problemáticas sociais brasileira, (Fernandes e Costa, 2021), partindo da hipótese teórica de que a ideologia racista é delineada, sustentada e transformada cotidiana e estruturalmente por alianças inconscientes e conscientes intersubjetivas e coletivas transmitidas *por gerações e entre gerações*. Consideramos nessa discussão dois registros interdependentes da problemática social do racismo: o nível estrutural e o intersubjetivo.

Dando destaque à mestiçagem como ideologia nacional intersubjetiva e coletiva, portanto, fruto de alianças (in)conscientes estruturantes e intersubjetivas (Fernandes e Costa, 2021), nós a consideramos como uma das principais ferramentas do racismo no Brasil, pois é emblema enganoso de união dos diferentes.

Como toda ideologia, a ideologia racista da mestiçagem é um sistema de ideias abstratas mais *reais* do que o real, pois apresenta-se sem falhas, sem lacunas, de forma densa, compacta. Ela “se organiza em discurso e emblema necessários à construção da identidade coletiva, do sentimento de pertencimento, da representação do mundo” (Kaës, 1980, p. I). Necessária, portanto, à existência coletiva, ela é ancorada na via psíquica. Funciona como construção social e, igualmente, como formação psíquica.

E aqui temos um ponto fundamental que diz respeito à articulação entre o social e o psíquico: A ideologia é pensada como uma formação intermediária que possibilita a ligação entre dois espaços psíquicos diferentes. Assim, ao tornar possível o vínculo e a identificação do sujeito com o grupo, ao ligar dois espaços psíquicos diferentes, a ideologia é uma formação intermediária e intersubjetiva. É uma formação psíquica do Eu consciente tanto quanto uma formação psíquica inconsciente comum e partilhada pelos sujeitos nas suas interações psíquicas e sociais. É um sistema de ideias conscientes partilhadas, ancorado numa dimensão inconsciente partilhada: as alianças inconscientes. Este processo de articulação é facilitado porque a ideologia permite

desviar as tensões do pensamento. Por conseguinte, para além da função de articular o intrapsíquico, o grupo familiar e o coletivo, a ideologia assume também a função de recusa da realidade ou de falso saber.

"O discurso sobre o racismo, no Brasil, apresenta-se de forma pouco evidente, a partir da seguinte regra: "Não há... para todos" ou "Há... para alguns, para aqueles que têm mérito". Esse é o explícito do texto, a constante, o que poderíamos conceber como *metaenquadre* que exibe os substantivos que compõem a regra "não há para todos". Estes substantivos são os mais variados possíveis" (Fernandes e Costa, 2023, p. 28). e traduzem uma violência massiva: não há empregos, nem moradia, nem respeito, nem justiça. Ou seja, o implícito do texto, o que é escamoteado, mostra que esse discurso se dirige especialmente a uma parte da população, às pessoas negras, que estão excluídas do acesso aos bens sociais e a uma vida digna e segura. Nas terras tropicais, o racismo está a serviço do capitalismo, sendo uma de suas principais estratégias. (Fernandes e Costa, 2023).

Ao lado desse discurso, apontamentos sobre branquitude e o pacto que a sustenta são, igualmente, relevantes: o pacto narcísico da branquitude é marcado pelo silenciamento intersubjetivo das pessoas brancas em relação ao racismo. Por meio desse pacto narcísico, de modo geral, em suas interações cotidianas e institucionais, as pessoas brancas não se implicam com a discussão e o enfrentamento ao racismo. Além disso, discriminam, cerceiam, rebaixam moral, afetiva, econômica e politicamente as pessoas negras, especialmente quando estão em espaço de poder. Deve-se considerar, no entanto, que esses atos discriminatórios nem sempre são percebidos pois não necessariamente são movidos pelo ódio contra alguma pessoa negra; mesmo porque, por vezes, as pessoas brancas não querem ou nem percebem que estão a discriminar e a oprimir.

Assim, o discurso veiculado por diferentes agentes sociais descortinam pactos ideológicos degradados como o do racismo, naturalizando-os como se fossem verdades a-históricas. Desenvolvem-se estratégias que são colocadas em prática e exibidas, tendo como finalidade perpetuar a imagem negativa associada ao (corpo do) negro. "São pactos que modelam, como *metaenquadres*, as instituições, os grupos, as famílias, os sujeitos singulares. Esses pactos, em contrapartida, só existem porque foram criados e mantidos nas interações cotidianas – intersubjetivamente – por um grupo de pessoas contra outro grupo: o das pessoas negras.

Assim, a ideologia racista apoia-se num pacto perverso que se constitui e se mantém como parte da constituição subjetiva-identitária singular e intersubjetiva; como tal, o racismo exige um trabalho psíquico. A serviço de dividir para controlar, mantendo através do pacto a cisão e a fragmentação e, como consequência, a discriminação e a desigualdade, o racismo torna-se um dos principais dispositivos do capitalismo. A ideologia nacional coletiva de união/mestiçagem, igualmente, garantida por acordos (in)conscientes coletivos e intersubjetivos, produz a ideia de continuidade e união entre, por exemplo, as diferentes raças, etnias e culturas, mascarando a desigualdade e as fraturas entre elas.

Salienta-se que, além de o Brasil ser um país mestiço racialmente, a mestiçagem é aqui compreendida em sentido simbólico: ela refere-se à crença falsa e ilusória de que o Brasil é unido e democrático.

Tais considerações nos levam a sustentar que, no nível estrutural, essa ideia de união pode ser compreendida a partir de *dois contratos sociais* sucessivos que foram

traçados como projeto político-ideológico para o Brasil e que produziram impactos conscientes e inconscientes sobre a constituição das instituições, dos grupos e das famílias: "o contrato social do embranquecimento e o contrato social da democracia racial" (Costa e Fernandes, 2021, p. 35). Temos, portanto, a problemática da branquitude vinculada a outra, à problemática da democracia racial, mais diretamente, à mestiçagem.

O contrato Social

Os valores da modernidade ocidental - liberdade, igualdade, autonomia, subjetividade, justiça, solidariedade - e as suas antinomias, estão sujeitos a uma crescente sobrecarga simbólica, significando coisas cada vez mais desiguais para diferentes pessoas ou grupos sociais (Santos, 2010). Este excesso de significados que circulam na esfera social gera paralisia e neutralização da ação, tanto na esfera legislativa como na judicial, como resultado da perda de centralidade do Estado e da desorganização do direito social, que começa a coexistir com o direito não oficial.

Para além desta sobrecarga, a turbulência da época atual compromete o sistema comum de medidas, impedindo-nos de obter as escalas a partir das quais estamos habituados a ver e a identificar fenômenos, conflitos e relações. A turbulência do tempo e da escala gera "estraneza, desconhecimento, surpresa, perplexidade e invisibilidade". Nesse cenário, são postas em dúvida as condições atuais para estabelecimento de um outro contrato social.

O contrato social é uma grande narrativa que exprime a tensão dialética entre regulação social e emancipação social, tendo em conta os interesses sociais e individuais. Essa tensão se reproduz pela "constante polarização entre vontade individual e vontade geral, coletiva, entre o interesse particular e o bem comum." (Santos, 2010, p. 317). Essa tensão permanente carrega uma contínua exposição de suas antinomias, a saber: coerção versus consentimento, liberdade versus igualdade, direito natural versus direito civil – que devem ser geridas a partir da criação de novos recursos, baseados em pressupostos *metacontratuais*, ou seja: um regime de valores e um sistema comum de medidas apoiado numa concepção de espaço-tempo neutro, que serviria como um denominador comum a partir do qual se definiriam as diferenças.

Como metáfora fundadora da racionalidade social e política na modernidade do ocidente, o contrato social constitui-se, como qualquer contrato, assentado em critérios de inclusão e, consequentemente, estabelecendo igualmente, critérios de exclusão. Ou seja, a extensão das possibilidades de contratualização é acompanhada por uma separação radical entre incluídos e excluídos. São os processos de inclusão e de exclusão que sustentam e legitimam o contrato social e determinam os modos de funcionamento da sociedade nas esferas econômica, política, social e cultural. Contudo, se esta contratualização se apoia numa lógica de exclusão x inclusão, ela se legitimará somente pela possibilidade de os excluídos virem a ser incluídos. Vemos, dessa forma, que a lógica operativa do contrato está sempre em tensão com a lógica da legitimação.

A violência se instala na medida em que a crise da contratualização moderna consiste na predominância estrutural dos processos de exclusão sobre os processos de inclusão, o que torna inviável a dialética do processo. Por esse motivo "os excluídos devem ser declarados vivos mas, em regime de morte civil" (Santos, 2010, p. 318). Essa

crise, ainda em vigor, revela que grupos cada vez mais restritos impõem a grupos cada vez mais destacados, formas abissais de exclusão.

As novas formas de contratualização social revelam um falso contrato, um compromisso aparente entre as partes que, na realidade, exprime as condições impostas por uma das partes à parte mais fraca, sujeita às novas condições económicas da *hipermoderneidade*. Trata-se de condições radicais e incontornáveis que conduzem as vítimas desta exclusão social a uma ansiedade permanente em relação ao presente e ao futuro, e a um sofrimento em relação às condições de sobrevivência e de coexistência. Estas condições inelutáveis, e o contrato que as sustenta, conduzem à violência e à dominação.

A gestão moderna e exclusivamente capitalista da desigualdade e da exclusão é um processo político de múltiplas dimensões, cuja complexidade aumenta com o agravamento da desigualdade e da exclusão. As práticas sociais, as ideologias e as atitudes combinam a desigualdade e a exclusão, a pertença subordinada, a rejeição e os interditos. Efeitos de poder, marca do capitalismo, (Santos, 2010) cuja teoria evidencia relações repletas de artimanhas das quais, como afirma Demo (2002), a ideologia é a mais conhecida pois “configura-se como tentativa sempre renovada de justificação do cultivo e manutenção do poder”.

São as condições sociais e contratuais no Brasil – o contrato social da branquitude e o contrato social da democracia racial – que em suas múltiplas contradições embaralham o jogo social e, portanto, afetam as condições de constituição subjetiva. Elas são parte das garantias *metasociais* que dão continência aos apoios psíquicos, ou seja, à constituição do sujeito psíquico. Suas contradições e antinomias desencadeiam ambivalências e ambiguidades; falham e, dessa forma afetam a constituição das garantias *metapsíquicas*, ou seja, a construção das alianças, a construção dos contratos narcísicos. Os contratos narcísicos são alianças estruturantes que inserem e inscrevem o sujeito no campo grupal, familiar, social.

O contrato social é uma forma política de aliança e como toda aliança tem uma dupla face. Se de um lado as alianças / os contratos visam dar alguma racionalidade às interações sociais; de outro, mascaram os desacordos, os desligamentos, os conflitos, as cisões, a recusa do vínculo (Kaës, 2009, p. 24).

O Contrato narcísico: caminhos e descaminhos

Deste modo, as condições sociais atuais, marcadas por contratos sociais perversos produzem "falhas e desorganizações nas formações *metasociais* da vida social; que já não cumprem as suas funções de garantia: as formações *meta* (*metasociais* e *metapsíquicas*) asseguram várias funções para as formações que elas próprias enquadram: em particular as funções de apoio e sustento, de garantia e de estruturação" (Kaës, 2012, p. 110).

Os fracassos das formações *metasociais* perturbam a função da *metagarantia* (Benghozi, 2020) e a constituição das formações *metapsíquicas* (Kaës, 2012). Por outras palavras, trata-se de um ataque às condições de legitimidade social e de igualdade de direitos, levando a um enfraquecimento da *partilha de códigos comuns* e, consequentemente, a um enfraquecimento da construção de vínculos intersubjetivos. A

exigência de que todo grupo social forneça as condições para preservar o acordo entre o campo social e o campo do discurso, nestas condições, é abolida.

Os estudos de Kaës sobre ideologia mostram que "a fraqueza ou a desintegração das garantias *metasociais* ameaça as grandes matrizes de simbolização que são a cultura, a criação artística, as marcas de sentido, ou seja, tudo o que é conquistado pela sublimação e pelo trabalho da cultura (*Kulturarbeit*)" (Kaës, 2016, p. 235). Essas condições colocam em risco a constituição do contrato narcísico, alianças estruturantes que contém os princípios organizadores do psiquismo.

O contrato social da branquitude e o contrato social da democracia racial embaralham /e desordenam a relação entre o campo social com suas práticas e o campo do discurso inviabilizando o alcance das palavras de certeza que, por sua vez, fraturam o processo de transmissão. Esta, deve conter valores e proibições a serviço do bem comum; o sujeito, por sua vez, deve encontrar neste discurso referências para se projetar no futuro.

O ataque à transmissão se expressa de forma evidente nos processos de colonização e de migração. Os efeitos subjetivos a eles inerentes, e seus marcadores e traços racistas, evidenciam esses ataques. Os processos de colonização e migração testemunham os efeitos da dominação e golpeiam os códigos compartilhados. Como Fanon (2020, p.100) afirma em sua crítica a Mannoni (1950, p.32), o problema da colonização envolve não apenas a interseção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem em relação a essas condições.

O cenário de dominação ameaça a própria vida psíquica, pela instabilidade dos fundamentos *metapsíquicos* e pela fratura das estruturas que são receptáculos, são continentes indispensáveis para que os processos de simbolização se desenvolvam (Kaës, 2016).

A importância da noção de contrato narcísico advém do fato de descrever uma componente trófica e estruturante do investimento narcísico do sujeito pelo grupo. Quando esse contrato falha, "as palavras de certeza necessárias à estruturação conjunta do sujeito e do grupo deixam de garantir o lugar de cada um em sua relação contratual" (Kaës, 2016, p. 39).

O ataque à construção do contrato narcísico (aliança inconsciente) implica em falhas em sua tripla função: a de assegurar uma origem e uma inscrição na relação genealógica – ou seja no processo *filiação* e na sincronia dos contemporâneos; estabelecer uma continuidade entre as gerações; e, assegurar em contrapartida ao investimento no grupo, um lugar independente do veredito parental. São rupturas nas filiações que conduzem a um fracasso do registro e da ligação entre o eu e o corpo, entre a fala e a linguagem.

O ataque à herança simbólica nos processos de violência social resulta em gerações em permanente exílio, numa confusão de tempos que já não mais remete às origens. Nela, há uma desagregação dos ideais compartilhados, o esfacelamento dos mitos, um ataque às figuras maiores de identificação. Essa violência da transmissão transgeracional põe à prova a capacidade de contenção dos continentes psíquicos genealógicos, e a capacidade dos herdeiros da transmissão de conter e acolher uma configuração vaga, fragmentada, negativa.

Certamente, estas questões nos convocam a repensar a constituição da experiência psíquica em situação de exclusão quando a relação de alteridade e identidade é marcada pela reificação de uma das partes; e, verdadeiramente, a discutir como essas

experiências inscrevem os sujeitos nas relações sociais e políticas da vida social e institucional.

São estas as dimensões de uma análise psico-sociopolítica que nos convidam a refletir sobre as exigências atuais do trabalho clínico e do rigor na construção dos dispositivos.

A Clínica e os dispositivos

Os serviços de saúde e de assistência têm dificuldade em se endereçar à grande massa de excluídos. A escuta psicanalítica torna-se muitas vezes surda aos destinos subjetivos das vítimas dos aparelhos sociais perversos. O desconforto que sentimos, como clínicos e como cidadãos, ao lidar com os gravemente excluídos pode fornecer uma base sólida e sensível para talvez restabelecermos a *noção de apoio, de escoramento* das funções psíquicas e corporais no discurso e no vínculo social. Como afirma Kaës (2015, p.55), a psicanálise não consegue dar conta dos objetos sociais, mas pode pensá-los a partir de suas funções “de apoio ou de depósito, ou ainda de *enquadre* na formação da realidade psíquica; é nesta dimensão que ela pode interrogá-los assim como aos lugares de inscrição da psique”. Nessa mesma direção de investigação, o autor vai considerar o *grupo* como lugar de apoio do narcisismo primário, discutindo a função da mãe na constituição do vínculo do bebê com o *Outro* do objeto, seus *Outros* e seus semelhantes. O grupo, “por uma parte, constitui o próprio apoio: não diretamente, mas através da localização dos objetos primários na rede intersubjetiva onde eles são apresentados, procurados, encontrados” (Kaës, 2015, p. 95).

Numa perspectiva clínica, pensar e resgatar a *noção de apoio* psíquico implica a consideração da função de escoramento e de suporte (sobre o modelo de apoio) constituído, igualmente, pelo *objeto em segundo plano (arrière-plan)*. As pesquisas sobre a experiência de confiança (fiabilidade) do *objeto em segundo plano* na constituição da imagem do corpo mostram a relevância de sua função quando envolve a perda do apoio visual frontal. Accentuamos, a partir destas considerações, a relevância da construção do *enquadre / enquadramento* (e sua função de apoio) na constituição dos dispositivos clínicos.

Jean Claude Rouchy alertou-nos, há 25 anos, para a necessidade de rigor na construção de novos dispositivos de acolhimento e acompanhamento em diversas situações sociais e institucionais. Com base no conhecimento adquirido através da análise intercultural, alertou-nos para os *traumas intergeracionais* e para a investigação sobre as bases culturais do psíquico. A construção do vínculo está ligada à capacidade de ser ouvido, de ser reconhecido e à possibilidade de se poder atribuir conteúdo psíquico, emoções, capacidades de se inserir nas leis do discurso e nas forças da enunciação (Zuca, 2012). Uma *clínica do vínculo* significa dar “particular importância ao modo de expressão, que não é apenas verbal. Em sua dimensão somato-psíquica e interacional, a enunciação é tão importante quanto o enunciado” (Rouchy, 2020, p. 283).

Devemos considerar, em relação a estas questões, que o *trabalho psíquico da intersubjetividade é a base da construção de um dispositivo clínico*. A problemática da intersubjetividade “abre o acesso às formas do sofrimento contemporâneo”, como afirma Kaës (2015) e, em particular, à compreensão dos traumas coletivos – como o racismo.

O exame dessas questões nos leva a refletir sobre as fronteiras e os limites entre *o dentro e o fora*, e os envelopes que os contêm; e, a colocar em *trabalho psíquico* o que é da *esfera privada*, tanto em sua dimensão histórica quanto fantasmática, assim como o que é da *esfera do comum e do compartilhado*. Exige levar em consideração, acima de tudo, o afastamento entre os sujeitos no vínculo, onde sua diferença revela o que, entre eles, não é nem comum e nem compartilhado. A experiência desse afastamento, testemunha da descontinuidade, cria o vínculo (Kaës, 2015, p. 70) porque nos confronta com a alteridade radical do outro e o índice do que nele, mantém-se privado: ou seja, a experiência de que o outro não pode ser redutível ao objeto interno de cada um. Desse lugar nos será permitido operar na articulação de valores e funções que o racismo mantém para o sujeito e para o outro.

A utilização de um dispositivo de grupo - respeitando o rigor das condições analíticas que ele exige - torna-se um instrumento privilegiado de acesso ao mal-estar contemporâneo e a suas expressões. A especificidade das situações clínicas concernentes ao racismo requer, num primeiro tempo, dar uma atenção particular à constituição do enquadramento/enquadre, ao estabelecimento do contrato e às suas funções de *continente e de transformação*. Por outras palavras, é necessário prestar atenção à construção de um envelope psíquico e ao processo de continência. Pode ser necessário *adaptar* o enquadramento / enquadre para se manter atento aos sofrimentos mais primitivos dos sujeitos. Num segundo tempo, deve-se estar atento à contratransferência do analista. Estes são os pilares para que um processo analítico e um trabalho psíquico possam se construir.

Pensar a *clínica e seus dispositivos* no campo do racismo implica saber que "a tragédia aqui não é que o corpo se torna uma alteridade para o sujeito, pois é isso que faz o sujeito, mas que essa alteridade do corpo – *a pele do meu vizinho* – não seja socialmente percebida em sua dignidade de corpo" (Douville, 2012, p.30).

É necessário que se constitua uma reparação histórica: o racismo exige um trabalho social e político. O racismo exige um trabalho psíquico.

Referências bibliográficas

- AULAGNIER, P. (1979). *A violência da interpretação*. Rio de Janeiro: Imago.
- BENGHOZI, P. (2020). *Souffrance et attaque de la métagarance dans les familles, les institutions, le lien social*.
- COSTA, E. S., & FERNANDES, M. I. A. (2021). Estudos psicanalíticos sobre o racismo: Branquitude e mestiçagem como ideologias. In *A psicanálise na encruzilhada*. São Paulo-Porto Alegre: Hucitec.
- DEMO, P. (2002). *Solidariedade como efeito de poder*. São Paulo: Cortez.
- DOUVILLE, O. (2012). De l'exil à l'exil intérieur. In O. Douville et al. (Orgs.), *Clinique psychanalytique de l'exclusion* (pp. 15-42). Paris: Dunod.
- DOUVILLE, O. (2016). *De l'adolescência errante*. Paris: Des Alentours.
- FANON, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil. (Ed. brasileira: *Pele negra, máscaras brancas*. UBU, 2020).

- FERNANDES, M. I. A. (2005). *Negatividade e vínculo: Mestiçagem como ideologia*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- FERNANDES, M. I. A. (2022). As alianças inconscientes: Um operador clínico no trabalho com casais e famílias. In R. Pennacchi & S. Thorstensen (Orgs.), *Psicologia de casal e família: Uma introdução*. São Paulo: Blucher.
- FERNANDES, M. I. A., & COSTA, E. S. (2023). As marcas do racismo nas famílias e nos grupos. *Revista Percurso*, 70, 27-34.
- JAITIN, R. (2022). Les alliances inconscientes, métaprogrammatrices du lien de filiation. In *Les apports de René Kaës à la psychanalyse de couple et de famille*. Lyon: Chronique Sociale.
- KAËS, R. (2008). *Le complexe fraterno*. Paris: Dunod.
- KAËS, R. (2009). *Les alliances inconscientes*. Paris: Dunod.
- KAËS, R. (2012). *Le malêtre*. Paris: Dunod.
- KAËS, R. (2015). *L'extension de la psychanalyse: Pour une métapsychologie de troisième type*. Paris: Dunod.
- KAËS, R. (2016). *L'idéologie: L'idéal, l'idée, l'idole*. Paris: Dunod.
- MANNONI, O. (1950). *Psychologie de la colonisation*. Paris: Seuil.
- SANTOS, B. S. (2010). A gramática do tempo: Para uma nova cultura política (Cap. 9: A crise do contrato social da modernidade e a emergência do fascismo social). São Paulo: Cortez.
- ZUCCA, S. Q. (2012). Remarques d'un psychiatre-psychanalyste sur les défis que pose la grande exclusion. In *Clinique psychanalytique de l'exclusion*. Paris: Dunod.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/exilium.v5i9.19819>.

O amor e o erotismo diante da crise da sociedade ocidental contemporânea

Reinaldo Furlan¹

Resumo: A importância do amor e erotismo em nossas vidas parece uma forma privilegiada de abordar a profunda crise social e histórica que estamos vivendo, que ameaça a vida no planeta e coloca em questão o sentido da civilização ocidental na história da humanidade. Propomos, aqui, três tópicos para essa discussão: a dimensão da crise, que nos coloca à beira do abismo por seu impacto climático e demográfico no mundo; o esvaziamento do sentido da vida no capitalismo, do qual faz parte nosso sistema de conhecimento técnico-científico, como fruto da história do pensamento ocidental; e o sentido do amor e erotismo na vida, em nossas relações sociais e interpessoais. Neste último tópico, exploramos o significado ontológico do amor e o erotismo na vida, de um ponto de vista social e pessoal. De um ponto de vista social, como fundantes de toda sociedade, bem ou mal realizado; de um ponto de vista pessoal, como a possibilidade da relação mais íntima entre os amantes, na qual destacaremos o significado da relação sexual.

Palavras-chave: Amor; Erotismo; Vida; Crise social; Sociedade contemporânea.

LOVE AND EROTICISM IN THE FACE OF THE CRISIS OF CONTEMPORARY WESTERN SOCIETY

Abstract: The importance of love and eroticism in our lives seems to be a privileged way of approaching the profound social and historical crisis we are experiencing, which threatens life on the planet and calls into question the meaning of Western civilization in the history of humanity. We propose three topics for this discussion: the dimension of the crisis, which places us on the brink of the abyss due to its climatic and demographic impact on the world; the emptying of the sense of life under capitalism, of which our system of technical-scientific knowledge is part, as a result of the history of Western thought; and the meaning of love and eroticism in life, in our social and interpersonal relationships. In this last topic, we explore the ontological meaning of love and eroticism in life, from a social and personal point of view. From a social point of view, as the foundations of every society, whether well or badly achieved; from a personal point of view, as the possibility of the most intimate relationship between lovers, in which we will highlight the meaning of sexual relations.

Keywords: Love; Eroticism; Life; Social Crisis; Contemporary Society.

¹ Doutor em filosofia pela Unicamp, Professor Associado do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2117-3886>. E-mail: reinaldof@ffclrp.usp.br.

O AMOR E O EROTISMO DIANTE DA CRISE DA SOCIEDADE OCIDENTAL CONTEMPORÂNEA

Gostaríamos de propor uma discussão sobre o amor e o erotismo por duas razões. A primeira, porque é um tema, senão o mais importante de todos para a vida humana, também um dos mais esvaziados e banalizados na contemporaneidade, embora muita coisa o seja, no mundo em que vivemos. A segunda razão, porque vivemos uma crise social e planetária tão grave que é preciso pensar um móvel à altura para enfrentá-la, mesmo não se sendo otimista a respeito, visto que a catástrofe se apresenta reiteradamente como o único horizonte à vista ou que já se iniciou, dependendo do padrão de avaliação civilizatório que se tem.

A gravidade de nossos problemas decorre da dimensão do impacto das atividades humanas no planeta e dos interesses que as movem. A crise é tão grave que tem colocado em questão o sentido da história da civilização ocidental, hoje globalizada.

O que vamos trazer, aqui, são tópicos para a reflexão do nosso tema.

I.

Comecemos pela dimensão da crise atual, que coloca em questão a história da civilização ocidental, sobre a qual uma visão temporal mais ampla sobre a história da humanidade pode nos ajudar a compreender melhor o significado dessa crise. Esse é o objetivo da obra de Jean Vioulac, da qual destacamos *Approche de la criticité, Philosophie, capitalisme, technologie* (2018).

Jean Vioulac destaca que a humanidade passou por duas revoluções que mudaram significativamente a vida no planeta. A primeira revolução, ocorrida há centenas de milhares de anos e de transformações muito lentas, foi a revolução neolítica, com a descoberta da agricultura e o início da vida humana sedentária, que deu origem à formação de cidades e Estados, ao longo da história. A segunda grande revolução ocorrida foi a revolução industrial, no século XIX, que em pouco mais de duzentos anos mudou completamente a situação do planeta e da humanidade, sobretudo nas últimas décadas com as novas tecnologias de informação e comunicação, e que nos colocou diante de problemas de magnitudes inimagináveis até então. Os dados falam por si mesmos. Citemos alguns, reunidos e trazidos por Jean Vioulac na obra citada (2018).

A partir de 1800 a população urbana passou de 3,4 % para 55 %. Considerando a estimativa de que

Os primeiros homo sapiens, dos quais toda a população atual descendente, eram no total 15 mil: foi preciso mais de dois mil séculos para alcançar um bilhão de indivíduos por volta de 1800, e não mais do que dois séculos para passar a 7 bilhões (p. 15)

Ou seja, a população mundial multiplicou-se sete vezes em 200 anos de revolução industrial.

Bilhões de toneladas de energias fósseis (carvão, petróleo, gás natural) formados nos subsolos terrestres desde o início do cambriano há 520 milhões de anos serão consumidos em apenas dois ou três séculos (quase instantaneamente na escala dos tempos geológicos) (...) sobretudo, a era industrial é a época de uma extinção massiva das espécies que constitui a mais grave crise da vida sobre a

Terra desde o fim do cretáceo há 65 milhões de anos... de 1800 a nossos dias, mais da metade das espécies vegetais e animais desapareceu (p. 15-16).

"As turbinas da máquina econômica mundial consomem hoje mais de 160.000 litros de petróleo por segundo (+ ou - 14 bilhões de litros por dia) (p. 15)". E,

A cada ano, mais de 30 milhões de hectares de superfície cultivável são perdidos (ONU, 2010); dois terços de árvores do planeta estão ameaçados de extinção (Nature, 2012); a poluição do ar mata 9 milhões por ano no mundo (The Lancet, 2017); quase 500 milhões de toneladas de metais pesados, lamas tóxicas, solventes e hidrocarbonetos são despejados todos os anos nos oceanos e 3,4 milhões de pessoas morrem em consequência da poluição das águas (Unesco, 2012), o consumo de água hoje é superior à renovação das reservas e a partir de 2030 o mundo deverá enfrentar um déficit hídrico global de 40% (ONU, 2015) (p. 16).

Esses são os dados trazidos pelo autor.

Ora, como foi possível chegarmos a esse ponto?

Michel Henry (1987/2011; 2000) aponta Galileu como um dos marcos principais do início da barbárie atual na história da civilização ocidental, que aprofunda um longo processo de abandono da vida, a favor de sua abstração pelo conhecimento conceitual desde os primórdios da filosofia grega na antiguidade. Não será esse o tema desta nossa apresentação, mas nos expliquemos minimamente a respeito, para afastar eventuais mal-entendidos.

Merleau-Ponty (1960/1991) escreveu um pequeno ensaio intitulado "O Oriente e a filosofia", no qual aponta para o que distingue a história da filosofia ocidental da história da filosofia oriental, destacando, ao mesmo tempo, seu ponto de origem comum. O ponto comum é este da relação com o ser, presente na experiência da Totalidade ou do Infinito que abarca ou ao qual se abre nossas vidas, à qual a filosofia procura responder. Porém, à diferença da filosofia oriental, que consiste em uma sequência de comentários que procuram expressar essa experiência, ou, nas palavras de Merleau-Ponty, "procuraram, mais do que dominar a existência, ser o eco ou o ressoador de nossa relação com o ser" (1960/1991, p. 153), a filosofia ocidental introduziu a mediação do conceito para sua exploração, passível de discussão entre os pares em uma sociedade democrática, cujos juízos podem ser verdadeiros ou não. Ou seja, deu início a uma história da verdade, da qual a ciência moderna será um fruto especial com o surgimento da física matemática.

Nosso foco, aqui, não é a caracterização da filosofia oriental, sobre a qual, inclusive, não temos competência alguma, mas destacar a posição que Merleau-Ponty (1960/1991) atribuiu ao conceito na filosofia ocidental, desde os gregos, que representa um recuo diante da experiência que temos da Totalidade ou do Ser, cuja representação sobre o mundo, apreendido, assim, como uma coisa ou ente, um objeto, no sentido amplo do termo, e não apenas moderno, pode ser discutida como adequada ou não à realidade. Sabemos que esta é a entrada do ente na história da filosofia ocidental, ou a história da substituição ou afastamento da experiência do Ser, como avaliada por Heidegger em sua crítica à história da metafísica ocidental. E, por isso, Merleau-Ponty conclui este seu pequeno ensaio sobre as filosofias orientais, que "A filosofia ocidental pode aprender com elas a reencontrar a relação com ser, a opção inicial de que nasceu, a medir as

possibilidades para as quais nos fechamos tornando-nos ‘ocidentais’ e, talvez, reabri-las” (1960/1991, p. 153).

Não se trata, com isso, de esconjurar a história do conceito na história da civilização ocidental, isto é, o recuo do pensamento diante da experiência do ser para a sua objetivação, cuja mediação conceitual pode, inclusive, conforme Heidegger, servir para uma história epocal do próprio ser ou do que estamos chamando de experiência da Totalidade, a qual, enfatiza Merleau-Ponty (1964), não admite objetivação ou cuja resposta não é da ordem da ciência. Mas se trata do risco que o conceito representa, ignorando essa experiência.

Sabemos da eficácia dessa objetivação conceitual, cuja expressão privilegiada se dará na modernidade com o advento das ciências naturais. E de como ela comungou tão bem com o desenvolvimento do capitalismo desde então, de tal forma que a tecnociência se encontra no cerne da lógica de produção e reprodução do próprio Capital, afinal, como Marx mostrou, a concorrência no capitalismo está intrinsecamente ligada ao uso e desenvolvimento da tecnologia na produção de mercadorias.

Não se trata de negar, aqui também, os benefícios que tal processo representa na história da humanidade, do ponto de vista do enfrentamento da vida diante de suas adversidades naturais, como as doenças e a fome, que hoje se dá apenas por razões políticas e não mais naturais. Mas o fato é que este processo não se fez sem contradições, como já destacamos a crise ecológica sem precedentes que enfrentamos atualmente, além de aspectos políticos e sociais de grande relevância, entre os quais a crise profunda atual das democracias representativas ocidentais, que nos parece um sintoma claro do sentimento de exclusão e de desigualdades sociais junto de uma produção exuberante de bens, contradição que é irracional do ponto de vista da razão moderna, cuja economia liberal surgiu apoiada na centralidade da categoria de trabalho como fonte da riqueza social (Adam Smith), incompatível, pois, com o nível de concentração de riqueza no mundo. Em poucas palavras, trata-se de uma “democracia” que não entrega o que promete, por isso chamada de plutocracia (governo dos mais ricos), conforme a evidência de dados políticos e econômicos já amplamente noticiados. Esse nos parece o fundo sobre o qual se projeta o avanço político dos movimentos de extrema direita no mundo como expressão do ódio de ressentidos e/ou iludidos por esse processo, mas também de desprezo à sociedade por parte de sua elite econômica e sua classe política dirigente. Uma crise sem precedentes que nos aproxima da beira do abismo nos tempos atuais, por suas questões climáticas, como dissemos, além do risco renovado de uma guerra nuclear.

Tratando-se da crise, vale destacar, ainda, mais próximo do nosso tema, que vivemos hoje uma epidemia de solidão. A criação da Secretaria da solidão no governo inglês em 2018 é um sinal de consciência política do fenômeno, no meio de um mundo extenso e intensamente conectado. Nos termos de Jonathan Crary (2023), estaríamos vivendo uma alucinação coletiva nas telas de comunicação que, de fato, pouco comunicam, de um ponto de vista vital, sendo mais sintoma de um autismo coletivo? São pontos para reflexão. A depressão, por sua vez, é a doença que caracteriza nossas sociedades desde as últimas décadas do século passado (Ehrenberg, 2000), com sujeitos esgotados pela sobrecarga de exposição e exigências de desempenho, sem laços comunitários de vida e apoio.

Feito esse rápido percurso pela história da sociedade ocidental, cuja crise e risco atual coloca em questão o sentido de nossa civilização², podemos voltar ao tema da vida e do amor, com o qual iniciamos.

II.

Comecemos pelo tema da vida, que nos servirá de apoio para o tema do amor. Pois, paradoxalmente, o tema da vida foi afastado de sua especificidade própria, na medida em que foi subsumido pelo padrão de conhecimento objetivo das ciências naturais. O que foi eliminado, dessa maneira, foi o caráter subjetivo presente em qualquer forma de vida e, com ele, a própria vida (Henry, 1987/2011; 2000). Pois a vida não pode ser compreendida sem o caráter específico que a define, que é o próprio sentir. Isto é, um mínimo de sensação tem que estar presente em qualquer forma de vida, sem o qual a vida não se distinguiria de um processo físico-químico qualquer, e o que vai definir seu fim ou sua morte será, justamente, a ausência de sensação ou de sensibilidade. Mas, sabemos que o caráter sensível foi desqualificado como princípio de conhecimento, desde a modernidade, tal como preconizados por Galileu para o conhecimento de um mundo objetivo regulado por leis naturais e expresso com modelos matemático, conhecimento que recebeu seu acabamento filosófico com Descartes. Não cabe, aqui, colocar ressalvas sobre o conhecimento objetivo da vida humana no pensamento de Descartes, visto que em sua antropologia o corpo natural faz parte da união substancial com a alma, mas o fato, em última instância, é que os processos objetivos do corpo não pararam de avançar sobre as funções da alma, como apontou Merleau-Ponty (1964), dos quais a psicologia evolutiva e as neurociências são exemplos atuais (Scruton, 2015). De qualquer forma, os limites da psicofarmacologia contemporânea atestam o fracasso da tentativa de redução da vida a um princípio de relações objetivas físico-químicas.

Ora, o que faz toda fenomenologia histórica, desde Husserl, senão advogar a necessidade da volta do conhecimento objetivo para o mundo da vida no qual a própria ciência se realiza, como fruto de uma cultura? Sobretudo, é do *pathos* da vida que queremos tratar, do seu sentir ou sofrer, no sentido da carga afetiva que ela porta em sua realização no mundo. Para os nossos propósitos, o importante é não separar essa carga afetiva da própria subjetividade da vida, devemos mesmo identificá-las na sua relação com o mundo ao qual a vida pertence e no qual ela é. Relação, por sua vez, que parece tão intrínseca que Renaud Barbaras (2008, pp. 213, 215) a chama de processo contínuo de individuação da vida, para afastar a ideia da relação de um indivíduo ou organismo vivo acabado na relação com seu mundo exterior. Individuação que marca, sobretudo a partir dos animais superiores, com um sistema nervoso central, a unidade aberta de um comportamento em seu meio ambiente e, no caso da vida humana, a uma história. Apenas para marcar a diferença, ao contrário dos animais cujo *Umwelt* ou meio ambiente é determinado pelos a priori orgânicos da espécie, os limites do *Umwelt* humano são indeterminados. A isso nos referimos com os termos “ser” ou “totalidade”, que abrem, em tese, possibilidades infinitas de variação de sentido sobre as coisas, o mundo e a nossa existência.

² Procuramos discutir a gravidade da crise atual em Furlan (2022a; 2022b; 2024a; 2024b).

Essa abertura da vida, cujos sentidos não estão prontos para a espécie humana, traz para a vida a necessidade e o desafio do trabalho de sua elaboração que configuraram o mundo propriamente humano, ao qual damos o nome de cultura. Que necessidade e trabalho são esses? Que *pathos* ou carga afetiva representam e elaboram? Mais ainda, essa abertura da vida humana ao ser e ao indeterminado da Totalidade representa uma queda do impulso vital, na medida em que distende a relação da vida com as coisas, ou representa, ao contrário, um avanço do impulso vital em direção ao ser e à Totalidade indeterminada que a transcende? De uma forma ou de outra, como a vida a suporta? Pois, como queda, acusaria, antes, uma falta que impõe à vida a necessidade de supri-la ou remediá-la; como avanço, acusaria, antes, a presença da alteridade na visibilidade e ao mesmo tempo sua transcendência, como um excesso ao qual ela se dirige na medida em que o mundo a ultrapassa. Mais precisamente, como avanço, duas situações estão presentes na visibilidade. A primeira, é o sentimento de integração ou presença comum que mantém, no entanto, a diferença que atrai o vidente ao visível. A segunda situação é o sentimento de uma ausência daquilo que jamais integraremos na vida, isto é, do excesso que nos ultrapassa sem a promessa de sua integração. Essa presença por integração ou excesso nos parece o maior bem que temos na vida, é o que não queremos perder com a morte, além, claro, da própria vida que, como diz Michel Henry (2000, p. 318-320), é boa em si mesma e sem por que, pois, morrer é não poder mais ver o mundo nem participar dele, nem sentir, como fazemos diariamente, mesmo de forma banal, cuja preciosidade se revela quando vivemos o risco de perdê-la. O hábito é, nesse sentido, a presença quase invisível da alteridade do mundo e dos outros em nossas vidas, que desperta com o risco de perdê-la. Podemos ilustrar essas duas situações presentes na visibilidade com a distinção entre o belo e o sublime, como elaborada por Kant (1790/2016). Não nos interessa, aqui, discutir o caráter intelectual da concepção kantiana de beleza; como ele diz, o belo é o sentimento do acordo entre as formas da sensibilidade e do entendimento humano que anuncia a presença indeterminada do conceito na percepção de algo; uma concepção intelectual de beleza que não impede, no entanto, de compreender o conhecimento como uma atividade de amor, como esperamos deixar claro, a seguir. O que nos interessa no conceito kantiano do belo é seu caráter de integração, pois a beleza é o sentimento de pertencimento comum a um mesmo mundo, portanto, de integração entre aquele que vê e o que é visto. E o sublime, em Kant, aponta, ao contrário, para aquilo que jamais integraremos na vida, para o excesso que nos ultrapassa sem a promessa de sua integração, como no caso do belo, ou, em seus termos, para o desacordo entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento humano, para o excesso das representações sensíveis sobre a capacidade de nosso entendimento. É a presença do mistério na percepção do mundo, que nos enche de admiração.

A esta eventual aporia entre falta e excesso para uma filosofia da vida, que talvez revele apenas dois polos ou eventualmente três, como estamos trazendo, de um mesmo fenômeno, atribuiremos o nome de desejo, que servirá, agora, de passagem para o nosso tema do amor e o erotismo. Afinal, o desejo do outro que nos falta, que nos atrai ou que nos excede, são termos que também fazem parte da gramática do amor e do erotismo, focos desta apresentação.

III.

As duas razões para a primazia do amor, com as quais iniciamos esta apresentação, a primeira, como a experiência mais importante da vida para cada um de nós, e a segunda, para o enfrentamento da profunda crise social e histórica que estamos vivendo, abrem, de fato, um campo de significados diversos e mesmo contraditórios. Na abertura de um número da Revista de fenomenologia *Alter*, dedicado ao tema de Eros, Natalie Depraz se refere à complexidade do tema:

Assim, se quem diz “eros” diz “desejo”, “amor”, “outrem”, “vida”, “relação”, mas também “conflito”, “violência”, “sofrimento”, convém ainda se perguntar como essas experiências e os conceitos que as portam podem se organizar e se regular uns aos outros para dar conta da complexidade desse fenômeno que, sabemos, marca nossa modernidade social, política, cultural e, mais recentemente ainda, virtual, através de processos que se colocam em jogo no erotismo e na erotização (Depraz, 2012, p. 9-10).

Em um pequeno ensaio sobre o tema do erotismo, na filosofia de Merleau-Ponty, procuramos encaminhar o princípio de organização desses conceitos relacionados a Eros (Furlan, 2016). Aqui, entretanto, vamos propor uma entrada ao tema do amor e o erotismo de forma aparentemente contrária ao pessimismo com o qual iniciamos esta apresentação, apresentando o amor como a fonte privilegiada para enfrentar a crise e o mal instalado no funcionamento da sociedade moderna contemporânea. Por que contrária? Porque o amor se encontraria presente como princípio de formação de qualquer sociedade humana. Ele é primeiro, defendem Hardt e Negri (2012), sem o qual nenhuma sociedade humana seria possível, na verdade, sequer a vida humana seria possível, razão pela qual aquele que ama só pode fazê-lo porque, bem ou mal, foi amado primeiro. Claro, mostram os autores ao longo desta obra, a história humana é a história da corrupção do amor que funda toda forma de sociedade, e por isso a necessidade ou a tarefa política de realizá-lo em sua forma não corrompida, tarefa que aponta mais para um princípio do que para uma forma determinada de sociedade, princípio spinozista de realização de uma vida mais potente, mais plena e mais alegre, favorecendo a singularidade de seus membros, cuja realização se conjuga com a dívida social que cada membro tem com a própria sociedade da qual participa. Aliás, a favor da nossa tese, os autores afirmam que “O amor é um conceito essencial para a filosofia e a política, e o fato de não ser questionado e desenvolvido é uma causa central da debilidade do pensamento contemporâneo” (p. 264-265). Mais ainda, que sem o amor suas proposições políticas permaneceriam “um amontoado sem vida” (p. 265).

Hardt e Negri (2012) destacam a presença de relações afetivas de atenção e cuidados no campo social que não passam pelas relações econômicas *stricto sensu*, relações econômicas corrompidas pelo objetivo do lucro no capitalismo, tal como os autores destacam com Adam Smith: “Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar”, escreveu ele num trecho famoso, “mas da sua preocupação com o próprio interesse” (p. 273), de tal forma que o bem-estar comum seria resultado do egoísmo de cada um. Sobre isso, vale lembrar, também, com o advento da modernidade, o surgimento da autonomia do funcionamento da economia na sociedade, fato até então inédito na história da humanidade, que, desde então, suscita reações críticas da sociedade que se vê ameaçada por uma atividade que visa

essencialmente o lucro. Os exemplos que trouxemos da crise atual destacam esse perigo, a ponto de Vioulac (2022) dizer que o capitalismo não é mais um processo de produção, mas de destruição, ou, se se preferir, que o capitalismo se destaca, atualmente, mais pelo seu aspecto destrutivo do que construtivo.

Embora Hardt e Negri (2012) afirmem que o mal é derivado de um amor mal encaminhado, corrompido ou fracassado, eles assentam o amor na tensão entre a liberdade e o comum da associação humana, ou seja, o desejo básico é o de ligação com o outro, sem a qual a vida humana não é possível, consolidada, pois, com o amor, corrompido ou não, que se abre para a história com a qual a natureza humana se realiza e transforma.

Dardot e Laval (2017) destacam, nesse sentido, apoiados em Marx, que o capitalismo é mais social do que o regime político e econômico que o antecedeu, fato que a globalização da economia mundial confirma, para o bem e para o mal, como estamos trazendo. Um otimismo de princípio ao qual poderíamos juntar a modernidade como ampliação da igualdade entre os homens por natureza e direito, ainda que de um ponto de vista mais formal do que efetivo. De fato, é em nome de valores modernos que acusamos o estado de barbárie que estamos vivendo.

Encontramos em Merleau-Ponty (1956-1960/2000) uma posição ontológica similar a essa de Hardt e Negri (2012). De fato, para Merleau-Ponty, naquilo que nos interessa para esta discussão, Eros é o princípio de ligação da vida entre os corpos, que anima, pois, os corpos a se ligarem com outros corpos com os quais procuram se integrar com seu ambiente exterior. Em termos freudianos, a libido se encontra em todos os nossos investimentos no mundo.

O princípio de ligação da vida é, pois, a tarefa de eros, uma concepção de vida que é, portanto, erótica, ameaçada, no entanto, não pelo que seria uma pulsão de morte, com a qual Freud aponta para uma contradição intrínseca à própria vida, mas pela dificuldade de realização da tarefa, que pode levar a vida à involução, conforme o termo de Merleau-Ponty (1956-1960/2000, p. 362). A dificuldade enfrentada na realização social do amor, sua corrupção, nos termos de Hardt e Negri, seria a fonte da violência da vida sobre si mesma, também em sua realização política. Uma violência sobre o outro, que significa, também, uma violência sobre si mesmo na figura do outro, segundo Merleau-Ponty (1959-1961/1996, p. 152-153), pois é o mal-estar próprio que se descarrega para fora na figura do outro, é também a si que o agressor agride no outro, com raiva da própria vida.

Há ambiguidades e diferenças de sentido em torno da palavra amor (Barbaras, 2016; Badiou, 2009; Comte-Sponville, 2012; Hardt e Negri, 2012; Henry, 2000; Levinas, 1971; Marion, 2003; Wolff, 2023), mas nos parece que elas podem se reunir sob esse princípio do desejo de ligação de um corpo com o outro, como presente na vida humana, aberta a e em relação com outrem, humanos e não humanos (Merleau-Ponty, 1956-1960/2000). Como tratamos da aventura do conceito na história da civilização ocidental e na concepção do belo, em Kant (1790/2016), vale destacar que o conhecimento também pode ser visto como uma atividade de amor que busca sua integração com a alteridade do mundo, seja para possuí-lo, seja para habitá-lo com respeito, pois o mundo também tem Rosto, afirma Roger Scruton (2015). Façamos uma apresentação sumária de três formas possíveis de amor, inscritas sob o mesmo princípio de Eros.

Há o amor erótico que procura possuir o outro que lhe falta. É o amor identitário do si no outro para a sua incorporação (Hardt e Negri, 2012, p. 268; Merleau-Ponty, 2001, pp. 339). Nele, o amante projeta no amado seus próprios ideais, introjetados durante sua

formação egoica. É o amor narcísico, amor dele, cuja reciprocidade é mais aparente ou externa, sem reconhecimento interno da alteridade de outrem. O bem do outro lhe interessa mais como cuidado do seu próprio bem, daquilo que lhe pertence e que ele usufrui. Há, também, o amor erótico que reconhece e acolhe a alteridade do outro (Badiou, 2009, pp. 31-33; Hardt e Negri, 2012, p. 270; Levinas, 1971; Merleau-Ponty, 2001, p. 340), mais difícil de realizar porque obriga o si a se descentrar a favor do bem do amado que está fora ao seu lado. É um amor mais maduro que o amor possessivo, que é mais infantil e pobre, na medida em que o amor possessivo é a afirmação de si mesmo, enquanto o amor da alteridade ama a diferença no outro (Badiou, 2009; Hardt e Negri, 2012; Merleau-Ponty, 2001). E há o amor no qual se apaga a figura do si a favor do outro, amor de caridade, conforme a tradição cristã, que, no entanto, realiza da forma mais acabada e plena a realização do si, segundo Michel Henry (2000). Ou seja, quanto mais o si se esquece de si a favor do outro, mais ele se realiza no mundo, o que, nos termos da tese do erotismo que trazemos, significa sua integração mais acabada com o fora. Parecemos que o sacrifício pessoal pelo outro, que se manifesta mais comumente, entre nós, na relação do casal ou filial, ou cuja intuição é, comumente, mais acessível a nós na sociedade que vivemos, mostra claramente o caráter erótico, também do amor de caridade, pois tem relação intrínseca com a própria carne, cujo gozo se realiza com o bem do outro ou cujo sofrimento ocorre com o sofrimento do outro.

Essas três formas de amor são tipos puros que, em geral, encontram-se misturados em maior ou menor propensão em nossas vidas, em suas diferentes fases ou momentos (Comte-Sponville, 2012; Wolf, 2023), e de acordo com o sentido da vida em cada sociedade, mais precisamente, com o sentido que associa seus membros.

Mas não poderíamos encerrar esta apresentação sem passar pela questão da relação sexual entre os amantes, a forma de amor mais destacada em nossa sociedade contemporânea. De fato, ela nos parece a possibilidade da forma mais estreita e intensa de relação do si com o outro, cuja expressão privilegiada é a nudez da entrega ao outro. "Eis-me aqui" para você. Nudez que representa a intenção do si de se dar completamente ao outro em seu amor. Nudez que também se expressa com o coito, como a entrega e relação mais íntima dos amantes. Por isso o estupro é um crime hediondo, pois viola a intimidade mais profunda do si, assim como a pornografia da nudez é o risco de banalização do si em seu próprio corpo, ou o equívoco do amor de buscar o outro na materialidade do seu corpo (Henry, 2000; Scruton, 2015).

O mais importante, pois, é destacar que esse encontro e comunicação erótica é essencialmente pessoal, no caso do amor e não apenas ou principalmente de satisfação sexual. É o outro que se deseja no amor. Ora, é nesse ponto em que se discute na literatura do amor e o erotismo o fracasso ou não da relação sexual, isto é, se ela obtém ou não aquilo que ela almeja. Podemos ilustrar a questão com Michel Henry (2000), autor que defende que a relação sexual fracassa, pois o outro que se deseja em seu corpo encontra-se além, pois não sente o que o outro sente na relação, não goza o seu gozo, e o orgasmo continua sendo o de cada um, colocando fim à busca do outro e devolvendo os amantes ao mundo. O fracasso se daria, então, por dois motivos. Ou o outro permanece inacessível em seu corpo, ou o orgasmo desfaria a presença do outro e de si com o gozo final, apagamento que, comumente, se compara a uma espécie de morte. Essa ideia de apagamento dos rostos na fase terminal do coito, na qual a excitação se expressa mais como pulsão até o gozo final, é defendida por Jean-Luc Marion (2003), trabalhando com a noção de rosto proposta por Emmanuel Levinas (1971). Para os nossos propósitos, o

rosto cumpre a função da presença do outro para nós. Ora, gostaríamos de defender uma posição mais expressivista da relação sexual e do orgasmo. A saber, que a excitação máxima dos corpos no ato sexual, à qual Marion (2003) se refere como expressão de um “corpo glorioso” (p. 199), é justamente a presença e a proximidade máxima do si ao outro, que não remeteria a uma interioridade inacessível para mim, na medida em que o eu corpóreo se expressa todo ali. Michel Henry (2000) contesta essa possibilidade, justamente apontando que o eu pode mentir, fingir a excitação ou o gozo, não estando ali, de fato, como, aliás, nunca esteve, uma vez que o que define a vida, para Michel Henry, é a invisibilidade de sua autoafecção. Mas então seria preciso entender a qual padrão de verdade ou sinceridade tal mentira se compara, o que aponta que pode haver encontros verdadeiros na percepção que temos do outro.

E o orgasmo, testemunha da finalidade da reprodução da vida e da nossa finitude ao pôr fim à relação sexual, é, não apenas a oportunidade dos amantes se amarem outras vezes, e a vida, em tese, de se reproduzir novamente, mas também um modo privilegiado de satisfação de realização da vida. Um ato completo de amor traz consigo, dessa forma, a satisfação de uma vida bem vivida, que dura até a necessidade de sua repetição, à medida da paixão que a anima. É comum, a esse respeito, o destaque da violência da paixão no início de todo grande amor, isto é, na ocasião da sua descoberta e como sinal de sua força ou grandeza. Como é comum se afirmar que a passagem do tempo a diminui, com a estabilidade ou permanência da presença do amado. Resta saber, no entanto, se é digno do seu nome o amor sem ou com pouca paixão. De modo que o desafio de todo grande amor é manter sua atração inicial, após o período excessivo de sua paixão, carregado, pois, também de sofreguidão. Marion (2003) destaca que no ato de amor sexual os amantes saem do mundo, e que o orgasmo os devolve a ele. E assim voltamos ao nosso ponto de partida. A que mundo eles retornam? Ou ainda, de que mundo eles se evadem quando se amam? Esse amor basta para justificar a vida?

Referências bibliográficas

- BADIOU, A. (2009). *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion (Champs essais).
- BARBARAS, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- BARBARAS, R. (2016). *Le désir et le monde*. Paris: Hermann.
- COMTE-SPONVILLE, A. (2012). *Le sexe ni la mort: Trois essais sur l'amour et la sexualité*. Paris: Albin Michel.
- CRARY, J. (2023). *Terra arrasada: Além da era digital, rumo a um mundo pós-capitalista* (Trad. Humberto do Amaral). São Paulo: Ubu Editora.
- DARDOT, P., & LAVAL, C. (2017). *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI* (Trad. Mariana Echalar). São Paulo: Boitempo.
- DEPRAZ, N. (2012). Présentation. In *Alter*, 20, Eros, 9-11. Paris: Vrin.
- EHRENBERG, A. (2000). *La fatigue d'être soi: Dépression et société*. Paris: Odile Jacob.
- FURLAN, R. (2016). O erotismo na filosofia de Merleau-Ponty. In I. O. Caminha & T. P. Nóbrega (Orgs.), *Compêndio Merleau-Ponty* (pp. 395-406). São Paulo: LiberArs.

- FURLAN, R. (2022a). For a phenomenology of the crisis of contemporary modern society. *Revista Dois Pontos*, 19(3), 128-140.
- FURLAN, R. (2022b). A necessidade de uma fenomenologia da crise da sociedade contemporânea. In A. D. Andrade & R. Furlan (Orgs.), *A fenomenologia entretempos* (pp. 279-319). São Carlos/São Paulo: Pedro e João Editores e Cultura Acadêmica Editora.
- FURLAN, R. (2024a). Para uma fenomenologia da crise da sociedade contemporânea. In C. A. F. Silva & R. Furlan (Orgs.), *Figuras da carne: Diálogos com Merleau-Ponty* (pp. 237-258). São Carlos/São Paulo: Pedro e João Editores e Cultura Acadêmica Editora.
- FURLAN, R. (2024b). A questão do “comum”: A alteridade no “comum”. *Revista Kriterion*, 65, 1-25.
- HARDT, M., & NEGRI, A. (2012). *Commonwealth* (Trad. Elsa Boyer). Paris: Gallimard (Folio).
- HENRY, M. (2011). *La barbarie* (4ª reimpr.). Paris: Quadrige/PUF. (Original publicado em 1987).
- HENRY, M. (2000). *Incarnation: Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil.
- KANT, I. (2016). *Crítica da faculdade de julgar* (Trad. Fernando Costa Mattos). Rio de Janeiro: Vozes. (Original publicado em 1790).
- LEVINAS, E. (1971). *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Biblio Essais Martinus Nijhoff.
- MARION, J.-L. (2003). *Le phénomène érotique: Six méditations*. Paris: Bernard Grasset.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1991). O oriente e a filosofia. In *Signos* (Trad. Maria E. G. G. Pereira, pp. 145-153). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1960).
- MERLEAU-PONTY, M. (1996). *Notes de cours, 1959-1961* (S. Ménasé, Ed.). Paris: Gallimard. (Original de 1959-1961).
- MERLEAU-PONTY, M. (2000). *A natureza: Notas de cursos no Collège de France, 1956-1960* (Texto estabelecido e anotado por Dominique Séglard; Trad. Álvaro Cabral). São Paulo: Martins Fontes.
- MERLEAU-PONTY, M. (2001). Les relations avec autrui chez l'enfant. In *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne, 1949-1952* (pp. 303-396). Lagrasse, France: Verdier.
- SCRUTON, R. (2015). *O rosto de Deus* (Trad. Pedro Sette-Câmara). São Paulo: É Realizações.
- VIOLAC, J. (2018). *Approche de la criticité: Philosophie, capitalisme, technologie*. Paris: PUF.
- VIOLAC, J. (2022). Jean Vioulac: « Le capitalisme n'est plus un mode de production mais de destruction ». Retirado de <https://www.marianne.net/agora/entretiens-et-debats/jean-vioulac-le-capitalisme-nest-plus-un-mode-de-production-mais-de-destruction>.
- WOLFF, F. (2023). *Il n'y a pas d'amour parfait*. Paris: Fayard (1001-nuits).

O Exílio Republicano Espanhol de 1939 em perspectiva na correspondência em verso de Rafael Alberti e José Bergamín

Mayra Moreyra Carvalho¹

Resumo: O exílio republicano espanhol de 1939 implicou o deslocamento forçado de cerca de 500 mil pessoas da Espanha no imediato pós-Guerra Civil Espanhola. Rafael Alberti (1902-1999) e José Bergamín (1895-1983) foram dois dos protagonistas-testemunhas desse processo que se estendeu, para muitos dos artistas, poetas e escritores como eles, por mais de trinta anos. Depois de terem estado lado a lado durante o conflito espanhol, à frente da Alianza de Intelectuales Antifascistas, Alberti e Bergamín precisaram partir para o exílio na América, onde tiveram atuação intensa nos âmbitos cultural e editorial na Argentina e no México, principalmente. Desde seu primeiro encontro, ainda nos anos 1920, os dois sempre mantiveram contato, mas, em 1971, retomariam um diálogo regular que se tornaria a série de cartas-poemas intituladas *De X a X*, remetidas enquanto Alberti vivia em Roma, e Bergamín, em Madrid. O presente estudo vale-se da leitura de alguns fragmentos dessas cartas-poemas a fim de confrontar a apropriação poética do desterro de cada correspondente, na medida em que essas composições permitem que os poetas cultivem o diálogo polêmico e exigem um exame de si e do outro, passando em revista suas trajetórias lírico-políticas vividas no exílio e lavradas pela palavra poética.

Palavras-chave: Exílio; Poesia Espanhola; Cartas; Rafael Alberti; José Bergamín.

THE SPANISH REPUBLICAN EXILE OF 1939 IN PERSPECTIVE IN THE CORRESPONDENCE IN VERSE OF RAFAEL ALBERTI AND JOSÉ BERGAMÍN

Abstract: The Spanish Republican Exile of 1939 involved the forced relocation of around 500,000 people from Spain in the immediate aftermath of the Spanish Civil War. Rafael Alberti (1902-1999) and José Bergamín (1895-1983) were two of the protagonists-witnesses of this process that lasted, for many artists, poets and writers like them, more than thirty years. After having been side by side during the Spanish conflict, leading the *Alianza de Intelectuales Antifascistas*, Alberti and Bergamín had to go into exile in America, where they were intensely active in the cultural and editorial spheres in Argentina and Mexico, mainly. Since their first meeting, back in the 1920s, the two always maintained contact, but in 1971, they resumed a regular dialogue that would turn into a series of letter-poems entitled *De X a X*, sent while Alberti lived in Rome, and Bergamín, in Madrid. This study focuses on the analysis of some fragments of these letter-poems in order to confront the poetic appropriation of the exile of each correspondent, insofar as these compositions allow the poets to cultivate a polemical dialogue and examine themselves and the other, reviewing their lyrical-political trajectory in exile, created by the poetic word.

Keywords: Exílio; Spanish poetry; Letters; Rafael Alberti; José Bergamín.

¹ Doutora em Letras (FFLCH-USP – 2019). Docente da Universidade do Estado de Minas Gerais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1580-3346>. E-mail: mayra.carvalho@uemg.br.

Introdução: de dois poetas, do exílio e de suas antinomias

Entre maio de 1971 e julho de 1972, os poetas espanhóis Rafael Alberti (1902-1999) e José Bergamín (1895-1983) trocaram uma série de dezessete cartas-poemas. Àquela altura, Alberti vivia exilado em Roma, para onde se transladara em 1963 vindo da Argentina, país a que chegara em 1940 depois de passar quase um ano em Paris; e Bergamín residia em Madri, para onde havia regressado pela segunda vez em 1970 (a primeira tentativa de retorno do exílio havia sido em 1958), depois de passar pelo México, Venezuela, Uruguai e França. O itinerário de ambos foi impelido pelo desfecho da Guerra Civil Espanhola e consequente instauração da ditadura franquista. A correspondência em verso entre os dois poetas foi publicada em janeiro de 1982 pela icônica revista *Litoral*, que conhecia ali sua terceira época, tendo à frente José Maria Amado, já que nascera na efervescênci cultural dos anos 1920 na Espanha pelas mãos de Emilio Prados e Manuel Altolaguirre em Málaga e, na década de 1940, voltara a ser editada pelo primeiro em seu exílio mexicano.

Mesmo a breve apresentação desses poetas e das circunstâncias da publicação de suas cartas-poemas permite divisar alguns dos elementos que conformaram o Exílio Republicano Espanhol de 1939: a dispersão massiva e duradoura de centenas de milhares de pessoas, entre elas uma significativa parte dos homens e mulheres de cultura da Espanha, poetas, escritores, músicos, cientistas, professores; a suspensão de projetos estéticos, editoriais e culturais, retomados em alguma medida no exílio; e o tenaz cultivo da palavra poética em verso e em prosa. O fato de que não seja possível tocar em nomes como os de Rafael Alberti, José Bergamín ou de Emílio Prados sem mencionar, por um lado, seu labor poético e editorial, e por outro, termos como “guerra”, “ditadura” e “exílio” é a sintomática evidência de um tempo que imiscuiu esses âmbitos de maneira inaudita. Nas palavras de Edward Said (2005, p. 47) – ele também um exilado – “nossa época, com a guerra moderna, o imperialismo e as ambições quase teológicas dos governantes totalitários, é, com efeito, a era do refugiado, da pessoa deslocada, da imigração em massa”.

O pensador palestino talvez tenha escrito um dos textos mais lúcidos para enfrentar o que ele denomina as “antinomias do exílio” (2005, p. 47), ou seja, os elementos por vezes contraditórios que esse processo histórico põe em jogo. Primeiramente, Said sublinha uma definição básica e inegociável: o fato de que o exílio é “uma fratura incurável” (2005, p. 46). Ao lado desta, no entanto, o autor reconhece que o exílio se constitui também como um “tema vigoroso”. Diante do perigo de equacionar os dois âmbitos em uma postura apaziguadora, Said é contundente em afirmar, como quem exige que não se esqueça, “Que o exílio é irremediavelmente secular e insuportavelmente histórico, que é produzido por seres humanos para outros seres humanos” (2005, p. 47) e que, portanto, considerar que ele possa ter um lado bom, seja para o sujeito ou para a literatura escrita por ele, seria banalizar o horror. Assim, adverte que, mesmo que grandes escritores tenham escrito grandes obras no exílio, conferindo-lhe uma aparente dignidade, nem toda a experiência do exílio pôde ser cartografada pela literatura, permanecendo em uma zona irrecuperável do tempo.

Outro problema levantado por Said é a relação entre exílio e nacionalismo, impossível de ser tratada com neutralidade, ele adverte. Uma vez que a condição do desterro muitas vezes intensifica os sentimentos de pertencimento a um lugar, uma língua e uma herança cultural, questiona-se como lidar com o fato de que esses mesmos

elementos são apropriados pela ideologia mais chã para justificar o banimento e a exclusão. Desse modo, qualquer discussão sobre o exílio exige, aponta Said, o cuidado ao considerar a continuidade suposta pelo ideal nacionalista e a descontinuidade que define a vida do exilado. Aliás, é em virtude desta condição que o exilado teria uma perspectiva, em certa medida, “privilegiada”, pois, justamente pela consciência aguda da perda, saberia que nenhuma das instâncias oferecidas pelo modo de vida hegemônico dos Estados-nações modernos é tão segura como se vende. O exilado seria, então, uma figura desestabilizadora, que assinala o quanto movediças podem ser definições à primeira vista certas como “cidadão” ou “direitos universais”, problemas que também são examinados por Giorgio Agamben (2013), por exemplo, que demonstra como a figura do exilado é produzida pelas mesmas leis que deveriam assegurar seus direitos fundamentais. Para o filósofo italiano (2013, p. 33-34), em diálogo com Hannah Arendt “a figura que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos – a do refugiado – marca, pelo contrário, a crise radical do conceito”

Especificidades do Exílio Republicano Espanhol de 1939

Frente a toda essa complexidade, é evidente que o exílio se configura como um processo histórico denso e de muitas implicações, em que o deslocamento forçado de uma pessoa de sua terra natal é apenas a mais elementar. No caso do “último ato da tragédia espanhola” (De Marco, 2011, p. 98), o rigor e a precisão se impõem desde o momento da nomeação:

Todo un ‘pueblo’ junto a sus mejores intelectuales, artistas y escritores: he ahí el fundamento en 1939 de la superioridad ética y estética de la España republicana sobre la franquista, [...]. ‘Exilio’, por tanto, pero necesariamente adjetivado como ‘republicano’ porque, a mi modo de ver, no es una cuestión adjetiva sino absolutamente sustantiva para caracterizar al exilio de 1939, leal a los valores culturales y políticos representados por la bandera tricolor y víctima histórica de la Victoria fascista (Aznar Soler, 2002, p. 11).

A “superioridad ética y estética de la España republicana sobre la franquista” sublinhada pelo crítico rastreia-se, principalmente, nos primeiros anos do exílio, um período de desorientação, mas também de crença de que o regime franquista não sobreviveria à vitória dos aliados na Segunda Guerra Mundial e a República espanhola seria restaurada respeitando sua legitimidade. Parte dessas questões se encontram no projeto da revista *España peregrina*², fundada por Bergamín em 1940 no México, onde o governo republicano havia se reorganizado acreditando em sua breve restituição. No primeiro número da revista, que teve outros nove volumes, se lê: “Confesamos publicamente nuestra fe en la existencia posible de un orden universal de Verdad más allá de la fuerza”. Outra parte dessas concepções está impressa no poemario de León Felipe (1884-1968), também exilado no México, *Español del éxodo y del llanto*, de 1939:

² *España Peregrina* contou com nove números publicados de fevereiro a outubro de 1940. A inspiração para o nome da revista veio, segundo Bergmaín, da obra *El peregrino en su patria*, de Lope de Vega (Caudet, 1977).

Tuya es la hacienda,
la casa,
el caballo
y la pistola.
Mía es la voz antigua de la tierra.
Tú te quedas con todo
y me dejas desnudo y errante por el mundo...
mas yo te dejo mudo... ¡Mudo!
¿Y cómo vas a recoger el trigo
y a alimentar el fuego
si yo me llevo la canción?
(Felipe, 2000, p. 25-26).

Na contraposição entre o “yo” e o “tú”, ao segundo são reservados os signos da propriedade privada e da guerra, enquanto o primeiro detém algo cujo valor não pode ser mensurado pelos parâmetros daquele sistema. O sujeito lírico se reconhece como desprovido dos bens materiais frente à ambição abarcadora do outro, mas seu trunfo consiste em possuir algo que não se reduz a um objeto que se pode ter ou não. A canção implica um saber, um agir comunitário que participa da criação dos elementos mais basilares: o trigo e o fogo; mais do que comida e energia passíveis de quantificação, instâncias vinculadas à possibilidade de gerar. Sem a canção, perdem-se o som, a fala, a transmissão, a experiência, para dar lugar à esterilidade da posse dos bens e do poder.

Essa esperança dos primeiríssimos anos manifesta nos versos de León Felipe é logo solapada quando, terminada a Segunda Guerra, a tensão internacional encabeçada por Estados Unidos e União Soviética torna a Espanha sob Franco uma peça-chave da estratégia norte-americana. Em nome da política anticomunista passam a planos secundários a ilegitimidade e as arbitrariedades do regime, o que, para os exilados, mostra-se como um claro indício de que seu desterro seria duradouro:

Desde o desfecho da guerra civil, [...], a esperança construída pelo avanço das Forças Aliadas das quais muitos republicanos espanhóis do exílio tomaram parte, viu-se novamente traída pela nova reconfiguração mundial e o novo alinhamento de forças: as prioridades de suas diretrizes políticas transformam em ingenuidade qualquer consideração de retorno à Espanha. É no quadro da Guerra Fria que qualquer esperança de retorno é enterrada definitivamente” (Fornerón, 2015, p. 23).

Com efeito, Franco se torna um importante aliado dos Estados Unidos, concedendo-lhes, por exemplo, a construção de bases militares na Baía de Cádiz. A cooperação reverte-se no apoio da democracia americana para a aceitação da entrada da Espanha na Organização das Nações Unidas em 1955, chancela que normalizou a ditadura de Franco. As ressonâncias de tais acontecimentos são descritas pelo romancista e político Virgilio Botella Pastor (1906-1996), exilado no México, como o período “más triste, descorazonador y de perspectivas más lejanas, que provocó un cambio radical en la mentalidad y actitud de los exiliados ante el desmoralizador alejamiento del futuro ansiado” (2002, p. 607).

O aspecto duradouro, massivo e dispersivo do Exílio Republicano Espanhol de 1939 resultou em diferentes momentos em cada contexto histórico, além de distintas implicações e modos de apropriação literária. Para a historiografia e a teoria da literatura,

a maneira de considerar os autores desterrados partindo do clássico tripé língua, nação e tradição demonstrou sua insuficiência, já que se baseia em uma perspectiva que contribui potencialmente

[...] com o silêncio sobre a literatura da catástrofe do século XX, diluindo sua especificidade em categorias que a isolem do diálogo com outras obras, [...]. Basta pensar nos riscos da expressão “literatura do exílio” que pode ocultar a dimensão de violência originária de tantos deslocamentos (De Marco, 2004, p. 67).

Esse mesmo rótulo, “literatura do exílio”, pode fazer supor que escritor e poeta se restringem à melancolia ou à nostalgia, apartados do curso da discussão estética de fato. No caso dos artistas espanhóis exilados – pensemos não só nos escritores já referidos aqui, mas também em Jorge Guillén, Max Aub, Juan Ramón Jiménez, María Teresa León, Rosa Chacel, Luis Cernuda, Ramón Sender, Jorge Semprún, Lorenzo Varela, Francisco Ayala –, para citar alguns, isso significa ignorar seu passado de rupturas vanguardistas e a possibilidade de criação estética relevante nos países que os acolheram, o que seria, no mínimo, redutor e equivaleria a um exílio dentro do exílio. Como bem argumenta o pensador francês Serge Salaün (2000, p. 581), uma vez exilados, esses artistas “no hacen reportaje sobre su vida interior o exterior, sino que elaboran una estética”, e o fazem valendo-se tanto da formação no seio das correntes estéticas fundamentais do primeiro terço do século, como da experiência presente da dispersão, articulando o trabalho com as linguagens, a perspectiva subjetiva e a reflexão crítica sobre a História a que eles assistem e cujos eventos também os arrastam.

É o crítico francês quem alerta ainda para a necessidade de ponderar acerca das semelhanças e diferenças em um grupo de artistas tão numeroso:

Todos esos eminentes poetas que se refugian en Europa o en las Américas tienen en común dos cosas esenciales. Por una parte, en el plano ideológico más amplio, mantienen una identificación global sin reserva con la República vencida y un rechazo sin fisuras del franquismo y de lo que representa, aunque las modalidades del republicanismo y del antifranquismo son variadísimas: en eso, no hubo unidad nunca, ni durante la República y la guerra, ni la habrá en el exilio (Salaün, 2000, p. 583).

A ausência de homogeneidade é, de fato, um traço fundamental para o estudo do Exílio Republicano e se deve, certamente, à especificidade das questões íntimas, políticas e contextuais enfrentadas por cada artista, mas, sobretudo, à maneira única como cada um elaborou esteticamente sua reação à experiência do exílio. Com efeito, podemos falar de poéticas do exílio, com distintas e, por vezes, conflitantes, apropriações literárias do desterro. Para discuti-las com mais vagar, voltamos às dezessete cartas-poemas a que aludimos no início deste texto, pois o conjunto permite uma espécie de acareação entre duas atitudes muito diferentes diante do exílio, ao mesmo tempo que ratifica um ponto pacífico: o cultivo do diálogo polêmico. Através dele, os correspondentes Rafael Alberti e José Bergamín examinam-se e interrogam-se considerando suas trajetórias lírico-políticas lavradas pela palavra poética.

Poéticas do exílio

Como mencionado, a série de cartas-poemas foi escrita no início dos anos 1970, depois de três décadas de exílio, portanto, e nasce de uma circunstância específica: um telefonema de Bergamín a Alberti. Aquele havia ido a Málaga, no Sul da Espanha, onde morava a filha de Alberti, Aitana, e de lá telefonou para o amigo que estava em Roma. Contextualmente, a correspondência tem como pano de fundo um período específico, “un momento histórico bien determinado: el paulatino desmoronamiento de la dictadura en España y la larga agonía de Franco” (Dennis, 2012, p 84).

Nessa ocasião, retoma-se o vínculo entre os dois, construído desde a década de 1920, quando ambos aparecem na cena literária espanhola: Alberti como o jovem poeta autor de *Marinero en tierra* (1925) e Bergamín como poeta, ensaísta e editor da revista *Cruz y raya*. A celebração do tricentenário da morte de Góngora em 1927 encontra-os lado a lado nas publicações e nas famosas noites realizadas no Ateneu de Sevilha em dezembro daquele ano, acontecimentos que forjariam a ideia de um grupo de poetas que passou à historiografia espanhola como “Generación del 27”³. Pouco depois, é Bergamín quem sugere a Alberti o título para seu quarto livro que viria a se chamar não *Pasión y forma*, como inicialmente pensara o gaditano, mas *Cal y canto*, fórmula que capta bem o experimentalismo formal da obra e sua investigação de expressões poéticas, da erudita imagem gongórica à vivacidade plástica das canções e manifestações populares, seladas pela mente criadora do artífice. Já durante a Guerra Civil, Bergamín e Alberti estarão juntos na *Alianza de Intelectuales Antifascistas*⁴, promovendo diversas ações de luta cultural e simbólica, como a publicação do periódico *El Mono Azul*⁵.

O exílio empurra Bergamín para o México e Alberti para a Argentina, mas o contato entre os dois permanece. É pela editora Séneca, fundada por Bergamín na América do Norte, que é publicado o primeiro volume da autobiografia albertiana, *La arboleda perdida*, em 1952, onde as lembranças do companheiro de juventude comparecem em várias oportunidades. Além disso, no primeiro livro inédito de Alberti editado na Argentina, *Entre*

³ A designação geracional, que tende a referir-se a um grupo de poetas espanhóis aparecidos da cena cultural nos anos 1920, deve ser tributada a uma operação da academia e da crítica, a qual se soma o autorreconhecimento dos próprios artistas como sendo parte de uma rede de diálogos estéticos tecida por meio de tertúlias, da convivência pessoal, das publicações de textos em jornais e da elaboração de revistas. Uma série de intervenções críticas, teóricas, poéticas e simbólicas forjaram a ideia sólida de uma geração, o que é, em certa medida, um caso exemplar para pensar como a historiografia literária se conforma e como os diversos agentes intervêm nesse “campo” (Bourdieu, 1992). O próprio trabalho da geração de 27 em seu momento configurou-se como uma intervenção desse tipo, já que o “1927” que os nomeia se refere ao tricentenário da morte de Luis de Góngora, cuja comemoração o grupo encampou, reivindicando uma leitura do poeta seiscentista que se coadunava às discussões estéticas que eles mesmos travavam naquele momento. Diante de um conceito controverso e “harto simplificador” (Macciuci, 2019, p. 821), alguns críticos, como Blanco Aguinaga (2000, p. 233), defendem o termo “generación poética de la República” por considerar que todos os poetas chegaram à maturidade de suas obras com a Segunda República em 1931 e apoiaram-na; outros, como José Carlos Mainer (1968), adotam “Edad de Plata”. Em quaisquer dos casos, no entanto, a expressão não está isenta de implicações.

⁴ Trata-se de uma organização criada por artistas alguns meses antes do início da Guerra Civil Espanhola, presidida por José Bergamín, tendo Alberti na função de secretário, embora aparecida neste contexto, a criação da Aliança é gestada a partir da participação de muitos de seus membros na Associação de Escritores Revolucionários, sediada em Moscou, e da realização de um congresso dessa entidade em julho de 1935 em Paris, como se explica no primeiro número de *El mono azul*.

⁵ Periódico que circulou entre 27 de agosto de 1936 e julho de 1938. Eram responsáveis pela publicação José Bergamín, Alberti, María Teresa León, Rafael Dieste, Lorenzo Varela, Antonio R. Luna, Arturo Souto e Vicente Salas Viu.

el clavel y la espada (1941), há uma sessão com cinco poemas dedicados a Bergamín, na qual figura o verso em que o gaditano emprega pela primeira vez a palavra “destierro”:

No estás, no, prisionero, aunque te oprima
la madreselva en flor, deliberada,
con el clavel que te defiende a esgrima
del gladiolo que te embiste a espada.

Tan húmedos y opuestos veladores
hoy dan jardín al pensamiento errante
tendiéndole ya cama o ya escalera,
para que estalle pensamiento flores
o suba pensamiento enredadera.

Trepe el mío, regado y verdeante,
por el sol del destierro y de la espera.
(Alberti, 1941, p. 148)

Trata-se de um poema que articula, a partir da ideia de dinâmica, o jardim, a guerra, os destinos dos dois poetas aqui implicados, Alberti e Bergamín, e o de sua poesia. Com efeito, para Alberti, desde *Marinero en tierra*, o jardim constitui-se como um espaço propício para observar a dinâmica natural de vida e morte dos seres. A referência à guerra está presente na aparência das flores que pululam na primeira estrofe: a madressilva com as pétalas que parecem grades formando uma prisão circular; o cravo cujos floretes se assemelham à esgrima que defende sem ferir; e o gladiolo que leva inscrito no nome a similaridade com a espada. Por outro lado, o florilégio também pode ser prisão para o poeta se considerarmos que a flor é um arqui-elemento da lírica desde tempos imemoriais, posto em crise por um tempo que a arrancou do jardim para jogá-la em um solo devastado.

Desterrados, como os próprios poetas, madressilva, cravo e gladiolo são refeitos metaforicamente a partir dos signos de luta desenhados em sua morfologia para serem “úmidos e opostos guardiões” capazes de nutrir o “pensamento errante”. Nesta formulação, deve-se ler o diálogo com a expressão que Bergamín consagrou através do periódico *“España Peregrina”*, que mencionei anteriormente. A capacidade imaginativa de reconstruir os signos pela linguagem se oferece como fomento possível para o pensamento espanhol errante, o que não significa uma visão apaziguadora. Em um contraponto lúcido, a exortação final nomeia o solo que alimentará este pensamento: “o sol do desterro e da espera”.

Mais tarde, em *Signos del día* (1963), de Alberti, figura o poema de “A José Bergamín, al encontrarlo después de tantas cosas”, que registra a reunião dos dois no Uruguai e a tentativa de participar do Congresso Internacional de Escritores em Londres em 1958, frustrada pela polícia inglesa que os deteve e impediu sua entrada no país. Recomponho brevemente alguns episódios dessa amizade, pois além de serem aludidos nas cartas, demonstram o profícuo vínculo entre os dois artistas. Como observa Dennis (2012, p. 83) a esse respeito, “Se trata, de hecho, de una relación particularmente fecunda en lo que se refiere a proyectos, colaboraciones, iniciativas y estímulos mutuos que en conjunto dejan una huella notable en la obra de ambos escritores”.

Para publicação na revista *Litoral*, cerca de dez anos depois de sua redação, o conjunto de cartas-poemas ganhou o título de "X a X - Correspondencia en verso". O X a X se refere ao fato de que a partir da terceira carta-poema de Alberti, ele passa a substituir o nome do Bergamín pela letra "X", assim como o seu próprio nome. Daí em diante eles se tratam um ao outro de X – "equis" em espanhol. Essa terceira carta-poema de Alberti alude ironicamente aos procedimentos da censura, que foi prévia na Espanha já a partir de 1938 até 1966, quando passou à ambígua condição de consulta voluntária.

O chamar-se de X um ao outro resulta em vários efeitos. O X a X do título faz lembrar algo como um "de A a Z", no sentido de passar em revista, como quem passa a vida a limpo. Com efeito, essa ideia percorre as cartas-poemas, pois os poetas retornam a elementos de sua vida em comum, desde episódios compartilhados até leituras da tradição literária espanhola, como se remexessem baús que contêm os mesmos objetos, mas que cada um ordenou à sua maneira. No entanto, ao intitular começo e fim do processo com a mesma letra admite-se o caráter esfumado do conjunto e a impossibilidade de que ele resolva de vez questões tão duras como a guerra e o exílio. Na esteira desses problemas, o "X" poderia aludir à Espanha e seus rumos, que se apresentam como incógnitas para aquele que ainda vive no exílio em Roma e para o que tem a experiência do exílio interior no próprio país (Dennis, 2014, p. 95).

O "equis a equis" também confunde o leitor que passa pelas cartas-poemas e se atrapalha por vezes para identificar quem é quem. Essa confusão lança uma perspectiva irônica dos poetas sobre as próprias trajetórias, como se, na condição de exilados, formassem um grande grupo indistinto, como, por vezes, a historiografia trata esses autores do exílio espanhol. Por outro lado, eles suspendem a noção una de autoria e assumem um efeito da interlocução, já que, em uma carta, como adverte Gusdorf (1991, p. 152), o outro-destinatário institui uma determinada disposição no eu-remetente, convidando-o a descobrir a si mesmo enquanto escreve. Essa é uma das dimensões que esse conjunto de dezessete cartas-poemas registra.

Na primeira carta de Alberti, encontramos uma espécie de balanço em que, à primeira leitura, reluz uma perspectiva otimista:

Querido Bergamín: ya no se estila
escribir en tercetos una carta
siguiendo el hilo que la rima enfila

como la aguja azul que en Cal y canto
alegremente la palabra ensarta
antes del crimen, el destierro, el llanto.

Quiero decirte que tu voz me vino
del litoral de Málaga hasta Roma,
sintiendo en ella nuestro igual destino.

Juntos nacimos a la poesía,
juntos la vimos inicial paloma
y también juntos como se moría.

Era para llorar, mas no lloramos.
Era para morir, mas no morimos.
Para ya nunca andar, mas caminamos. [...]

(Alberti, 1982, p. 23)

A despeito de começar a carta dizendo que já não se usa mais escrevê-la em versos, costurando-a com rimas, é exatamente o que Alberti faz. Essa quase divertida contraposição entre dizer e fazer, no entanto, recobre-se de outros matizes com o significado das palavras rimadas. Em face do som acorde, os sentidos trazem a dissonância com os pares “canto” e “llanto”; “poesía” e “moría”; “caminamos” e “lloramos”. A desarmonia latente se manifesta também no antes, tempo alegre, e no depois, que acumula “crimen”, “destierro” e “llanto”. Frente às adversidades, posta-se a resistência dos personagens encarnados na primeira pessoa do plural, que puderam, em alguma medida, subverter o aniquilamento.

A sutileza da construção formal do poema evidencia uma inteligência criadora, capaz de ordenar os tercetos e conferir-lhes um ritmo cadenciado e, ao mesmo tempo, compor versos muito acessíveis à compreensão. Esse efeito de leitura demonstra justamente a mão do artífice Rafael Alberti. A ela, o habilidoso poeta sugere ao mencionar o livro *Cal y canto*, a que me referi anteriormente. A menção à obra apadrinhada por José Bergamín lembra o lastro dessa amizade de interlocutores que se conhecem profundamente e há muito tempo, e que, sobretudo, conhecem a poética um do outro. A insistente primeira pessoa do plural, reforçada pela reiteração de “juntos”, destaca esse caminhar compartilhado.

Entre o acolhimento e a provocação, virá a resposta de Bergamín à primeira missiva, tendo como título “Elegía a Rafael Alberti”:

Sola, pasando el mar, tu voz llegaba
al oscuro resuello de la mía
querido Rafael, y despertaba

en su ceniza un fuego que dormía.
Tu solitaria voz, que en las sonoras
soledades del mar me parecía

traspasar en su vuelo el de las horas,
de luz, y no de sangre y no de llanto
enciende ya tus noches sin auroras.

Como si tu pasión de cal y canto
en la noche andaluza la estrellada
la enmascarase en eco de su espanto

y al leve clarear de su alborada
volviese a su silencio estremecido
tu luminosa voz ¡ay! Desterrada [...]
(Bergamín, 1982, p. 27)

O “otimismo” que parece estar em primeiro plano na carta de Alberti encontra um contraponto na réplica de Bergamín, a começar pela adesão à elegia e a atmosfera melancólica que esta convoca. Ao contrário da primeira pessoa do plural albertiana, Bergamín destaca nos versos iniciais a condição solitária e desterrada da voz de seu interlocutor, sublinhada nas escolhas vocabulares: “sola”, “solitaria”, “soledades”, ao passo

que sua própria voz é apresentada nada mais que como um “rescoldo”, a brasa quase a extinguir-se. O encontro das duas produz, porém, uma chispa improvável, pois desperta um fogo em meio às cinzas, ou seja, a possibilidade de retomar um diálogo polêmico é o que reanima Bergamín.

Note-se como sua reação é permeada por formulações que apontam para a pena do criador Alberti e a sucessivos processos de transfiguração: a solitária voz “parece” transpassar as horas, “como se” a paixão mascarasse o eco do espanto e a chegada da aurora repusesse a luminosa voz a um silêncio estremecido. No jogo de luzes e sombras, revelações e ocultamentos insinuados pelo campo semântico desses versos, Bergamín desvela o verniz de “cal y canto” que reveste a voz de Rafael Alberti, a qual ele mesmo batizou. Como padrinho, aliás, ele sabe que a verdade última de Alberti é a verdade poética, que sua máxima paixão sempre será entregue transfigurada pela linguagem, o que não significa que lhe falte autenticidade. O recuo “en la tiniebla del sentido” não impede que o coração do poeta o delate. A voz de Alberti lhe chega por essa via do fingimento poético, diversa da sua própria, e, por isso mesmo, capaz de reacender a palavra poética e polêmica.

Nos versos finais, Bergamín enuncia sua concepção, que alinha pensamento, sonho e poesia, já que reafirma a validade dos dois primeiros e apresenta a última como aquela que pode se transformar em palavra. Configura-se, então, uma razão poética que orienta o fazer concreto, tal como o autor propusera no ensaio “La decadencia del analfabetismo”, de 1930. Nesse texto, Bergamín registra seu modo de pensar sempre contraditório para problematizar a hegemonia da cultura letrada que suplanta a liberdade poética do jogo, latente na criança que ainda desconhece as letras: “Toda razón poética o razón puramente espiritual, es una razón analfabeta que pone, infantilmente, todas las cosas en juego, pero en juego también espiritual puro, de racionalidad intacta” (Bergamín, 1933, p. 64-65). A palavra e o pensamento livres de amarras constituem a razão poética bergaminiana, capaz de iluminar e conduzir à verdade, como se lê no último verso de sua carta:

Porque yo pienso y sueño todavía
que pensar y soñar nunca es en vano
si se vuelve palabra la poesía
como fuego veraz en nuestra mano.
(Bergamín, 1982, p. 28)

A declaração de princípios de Bergamín conforma-o quase como um antípoda de Alberti, pois a operação criadora do gaditano não consiste em “volver palabra la poesía”, mas em “volver poesía la palabra”. Para Bergamín, poesia é razão. Para Alberti, poesia é criação. Em ambos, há verdade na poesia, mas, para Alberti ela é criada. Por isso, na terceira carta-poema inicia declarando sua louca vontade de falar ao amigo “llanamente” (1982, p. 29), sem artifícios. Para tanto, os versos dessa carta são livres e brancos, mas brancos como uma corça branca. Ora, ao recorrer a um animal mítico de contos mágicos populares, presente no cancioneiro medieval, na lírica do romântico Gustavo Adolfo Bécquer e no próprio Alberti em *Marinero en tierra*, o poeta joga ironicamente com Bergamín, pois mesmo na aparente ausência de artifícios palpita um elemento da imaginação.

Consciente desse estatuto de sua poética, Alberti situa-se em um espaço e um tempo muito concretos, o vale de Aniene na Itália, onde se encontra no momento da escritura, a fim de reiterar lugares-comuns em sua poesia desde os anos 40, quais sejam, o exercício da memória e imagens como da *Residencia de Estudiantes* e dos amigos com quem ali conviveu – Bergamín, inclusive. O vale italiano é propício para que essas imagens do passado ocupem o aqui e agora da enunciação, e o poeta confessa que as mescla confusamente, mesmo sabendo que nada mais existe.

Alberti não precisaria contar a Bergamín sobre lembranças que ele conhece e das quais também faz parte, mas o faz para reafirmar o *locus* privilegiado por sua poesia no exílio. Não a memória como evasão, mas como nó irradiador de questões que não podem estar presentes, mas que tampouco se dissolvem completamente em ausências. Presenças e ausências estão em jogo para o poeta justamente porque afrontam sua criação poética, na medida em que criar pode ser entendido como tornar presente. Mas o que pode a criação diante da série de ausências, as perdas irrecuperáveis desencadeadas pelo exílio? Nesse sentido, a espessura da experiência indaga diretamente o artífice Rafael Alberti, e são os meandros desse enfrentamento como criador que o diálogo com Bergamín põe à prova.

Sua tréplica também lança ao amigo uma espécie de alerta, que assinala outra diferença entre os dois. Enquanto Alberti só retornará à Espanha depois da morte de Franco, Bergamín tenta a duras penas voltar, processo em que enfrenta perseguições, ameaças e um novo banimento. Diante disso, Alberti adverte-o que o lugar que ele ocupa naquele momento em Madri não lhe pertence, é apenas um empréstimo, uma condescendência do regime.

A esse mesmo respeito, perguntará a Bergamín em outra carta-poema:

¿Qué haces en esa cueva,
en ese ruedo triste
esa plaza de lidia tan oscura?
(Alberti, 1982, p. 41)

Às provocadoras indagações, Bergamín responderá:

Me preguntas que qué hago en esta cueva
Pues no hacerme ilusiones
de que veré caer ninguna breva
(Bergamín, 1982, p.45).

No diálogo, nota-se a alusão às touradas, prática sobre a qual os dois artistas escreveram durante sua trajetória. Bergamín, o ensaio poético *El arte de birlbirloque*, de 1930, e Alberti muitos poemas, dentre os quais a elegia ao toureiro Ignacio Sánchez Mejías e o conjunto *Eh, los toros*, publicado no exílio com o galego Luis Seoane. Para os dois poetas, interessa a dimensão densamente estética da prática e as questões fundamentais que estão em jogo em uma *corrida de toros*, como a lealdade, o destino, a vida e a morte. Considerando essas dimensões, podemos mensurar o alcance simbólico da pergunta que Bergamín dirige a Alberti: “¿Torearías conmigo mano a mano?” (1982, p.45). Mais do que uma troca de cartas, trata-se de algo vital ou, como diz Alberti em dado momento, de “aire y cercanía”.

Esse sentido profundo coloca frente a frente duas poéticas muito distintas: a de Bergamín, interessada na negatividade, expressa em uma entidade incerta e nebulosa como o fantasma, com o qual designa a si mesmo a partir da década de 50 (Hidalgo Nácher, 2014, p. 164), ou o inferno, cujos significados estético-existenciais são investigados nos ensaios de *Fronteras infernales de la poesía*, de 1958; a de Alberti, cultivada no seio do “poder de la palabra estremecida”, como formula em um poema de *La primavera de los pueblos*, de 1957, celebrando a cada verso seu alcance criador sem deixar de sugerir a consciência da impossibilidade. Não por acaso, Bergamín o caracteriza como “el alegre”, e a filósofa María Zambrano (2009, p. 283) pinta a imagem de Alberti como “Lo intacto” em um breve texto da década de 80, aquele que segue irradiando graça e poesia, e permanece intocável em sua essência angelical. Essas duas faces também impregnam as circunstâncias dos retornos dos poetas à Espanha: a problemática e até policial de Bergamín, perseguido e novamente exilado no País Basco; a luminosa de Alberti, em 1977, eternizada na fotografia em que desce as escadarias do avião em Barajas com o punho aberto saudando a multidão.

Considerações finais

As dezessete cartas poemas permitem contemplar diversos movimentos dessas duas posturas poéticas e políticas em relação ao exílio e durante ele, sem que uma delas prevaleça como correta. No decorrer das cartas, percebemos que um poeta “atinge” o outro, por assim dizer. Alberti deixa sobrevir o aspecto mais sombrio e irresoluto, como uma fenda de sua máscara poética:

Querido Equis: es la madrugada.
¿Te escribo a ti? ¿Tal vez a nadie escribo?
¿Es nadie España? ¿Es nadie todo? ¿Es nada?
[...]
¿Un muerto a otro muerto? ¿Dos que ya no estamos?
Mas oigo amanecer –todo está oscuro–
y que de oscuro a oscuro nos hablamos.
(Alberti, 1982, p. 57).

Bergamín, por sua vez, reconhece o poder da criação e do canto para mover o exercício da memória e, desde seu fingimento poético, tocar a zona mais profunda do sentir:

Y te recuerdo... Y me recuerdo... En tanto
me llega con tu canto,
que es como el del jilguero en mi ventada,
tu voz que dice: ayer será mañana.

(Cada vez que tu voz llega a mi oído
Parece que la siento
con tu mismo sentido
que es un solo sentir, tan dolorido,
que su estremecimiento

le da un temblor de llanto al pensamiento).
 (Bergamín, 1982, p. 62)

Desse modo, o conjunto expõe o lugar fundamental do diálogo, em que a carta se apresenta como “uma forma de expressão da vida em comum” que evidencia um estilo “de pensar, de viver, de agir e de crer” (Samuel, 1975, p. 33, apud Gusdorf, 1991, p. 153). Por isso, a disposição para o diálogo que invade as cartas-poemas nada tem de belicosa; é sempre respeitosa e leal, sem perder a contundência, razão pela qual os escreventes se apropriam da tourada. A troca das cartas-poemas é, de fato, um duelo que não tem por fim a derrota de um dos contendentes, mas cujo sentido reside no próprio embate entre concepções poéticas e políticas com o “outro privilegiado” (Ricœur, 2007, p. 141), aquele que testemunha minha existência.

Vale observar ainda a natureza híbrida de uma carta-poema e como esse conjunto de dezessete delas permite olhar criticamente para o exílio espanhol. Os dois vocábulos que se justapõem e dão nome ao gênero – cartas e poemas – convergem na zona da subjetividade, uma vez que a primeira é um gênero da escrita íntima, e o segundo o gênero literário que privilegiaria a expressão de um sujeito. Paire sobre o poema, contudo, a possibilidade do potencial publicação, ou seja, ele mira um público leitor em última instância. A carta, por outro lado, é uma intimidade de dois e parece não abrir mão de sua “vontade de pudor” (Salinas, 2007, p. 861). Portanto, os dois elementos que dão nome a esses textos de Alberti e Bergamín se situam entre o íntimo e o coletivo, o privado e o público. Talvez por isso mesmo os poetas tenham decidido justapô-los nesse conjunto, já que o exílio que ambos padecem é precisamente a irrupção do evento histórico devassando a vida íntima desses sujeitos.

Sendo cartas, esses poemas atendem à função primeira de comunicação entre os interlocutores, pois de fato compartilham desde questões mais imediatas do cotidiano até acontecimentos políticos e sociais do presente na Itália e na Espanha. Nesse sentido, os poemas se deixam invadir pelas circunstâncias, como caberia à carta. No entanto, a própria natureza econômica da poesia põe em xeque a possibilidade de narrar esses eventos, o que está sugerido no primeiro poema de Alberti citado anteriormente: não é possível reatar o fio que a rima encadeava. Mas o poema permite outros recursos, seu poder alusivo e sugestivo permite dizer sem dizer tudo. Por fim, a forma do poema já é em si uma tomada de posição para a discussão de caminhos poéticos travada entre os poetas. Caminhos que podem ser entendidos também como modos de interpretar o exílio.

Não se trata de perspectivas contrárias e excludentes, mas que convivem contraditoriamente. Considerá-las significa não tomar o Exílio Republicano Espanhol de 1939 como um processo homogêneo e igualmente apreendido pelo contingente de artistas que o viveu. Parece óbvio, mas a luta em comum que travaram contra o fascismo, e o destino semelhante que tiveram, compartilhando em alguns casos posturas ideológicas, podem anuviar a heterogeneidade e as contradições das reações estéticas a esse processo histórico. As cartas-poemas de Alberti e Bergamín são um conjunto privilegiado para examinar a complexidade do universo dos exilados republicanos e a “fratura incurável”, na expressão de Said, que o exílio representou. Pois embora a vida tenha seguido e assim também as produções desses artistas, essa continuidade não pode fazer esquecer que o exílio é história do que não foi, já que o que poderia ter sido foi para sempre interrompido.

Referências bibliográficas

- ALBERTI, Rafael. *Entre el clavel y la espada*. Buenos Aires: Losada, 1941.
- ALBERTI, Rafael; BERGAMÍN, José. X a X. Correspondencia en verso. *Litoral*, n. 109-111, 1982.
- AGAMBEN, Giorgio. Política do exílio. Tradução Leno Francisco Danner; Fernando Danner. In: DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando (Org.). *Temas de Filosofia Política Contemporânea*. Porto Alegre: Fi, 2013, p. 33-51.
- AZNAR SOLER, Manuel. La historia de las literaturas del exilio republicano español de 1939: problemas teóricos y metodológicos. *Migraciones y exilios*, n. 3, p. 9-22, 2002.
- BERGAMÍN, José. La decadencia del analfabetismo. *Cruz y raya: revista de afirmación y negación*, ISSN 0213-5264, n. 3, p. 61-94, 1933.
- BLANCO AGUINAGA, Carlos et al. *Historia social de la literatura española (en lengua castellana)*. Vol. II. Madrid: Akal, 2000.
- BOTELLA PASTOR, Virgilio. Los tres exilios del exilio. In: AZNAR SOLER, Manuel (ed.). *El exilio literario español de 1939: actas del Primer Congreso Internacional (1995)*. Vol. 2. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002, p. 603-608.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DE MARCO, Valeria. A literatura de testemunho e a violência de Estado. *Lua Nova*, São Paulo, n. 62, p. 45-68, 2004.
- DE MARCO, Valeria. Leituras do êxodo republicano espanhol. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Guerra Civil Espanhola*. São Paulo: Edusp, 2011, p. 95-115.
- DENNIS, Nigel. *José Bergamín en sus cartas*. Málaga: Centro Cultural Generación del 27, 2014.
- FELIPE, León. *Español del éxodo y del llanto: doctrina, elegías y canciones*. Edición digital. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000.
- FORNERÓN, Ivan Martucci. Três poetas e três tempos do exílio espanhol de 1939: Luis Cernuda, Emilio Prados e Max Aub. 2015. 321f. Tese (Doutorado) – Departamento de Letras Modernas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- GUSDORF, Georges. *Les écritures du moi: lignes de vie I*. Paris: Odile Jacob, 1991.
- HIDALGO NACHER, Max. Los límites del teatro de José Bergamín y el exilio como contra-tiempo. *Revista Chilena de Literatura*, Santiago, n. 87, p. 163-181, nov. 2014. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22952014000200008&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 22 jul. 2024.
- MACCIUCI, Raquel. Cuatro antologías de la Generación del 27. In: SANCHEZ, Mariela (Ed.). *Lecturas transatlánticas desde el siglo XXI*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2019, p. 821-843.
- MAINER, José Carlos. *La Edad de Plata*. Madrid: Cátedra, 1968.
- RICŒUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

- SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SALAÜN, Serge. La poesía española en el exilio o la continuidad (1938-1955). In: AZNAR SOLER, Manuel (ed.). *Las literaturas del exilio republicano de 1939: actas del II Congreso Internacional* (1999). Vol. 1. Barcelona: Associació d'Idees, GEXEL, 2000, p. 579-607.
- SALINAS, Pedro. Defensa de la carta misiva y de la correspondência epistolar. In: SALINAS, Pedro. *Obras completas II. Ensayos completos*. Madrid: Cátedra, 2007, p. 849-916.
- ZAMBRANO, María. *Las palabras del regreso*. Madrid: Cátedra, 2009.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/exilium.v5i9.19174>.

Os processos de descolonização do sujeito racializado: sob as lentes de Achille Mbembe, Beatriz Nascimento e Paul Gilroy

Natalia Galvão¹

Resumo: Este artigo visa analisar como se deu a construção da autodeterminação do sujeito negro, visto o movimento histórico e político que construiu a ideia de raça, a saber, o *colonialismo*. Para chegarmos à autodeterminação deste sujeito, iremos, no primeiro momento, analisar a formação da *raça*, dentro do contexto da *colonização*, do *escravismo* e do *capitalismo* sob as lentes de Achille Mbembe. Num segundo momento, com o objetivo de trabalharmos em cima do processo de emancipação, de construção desse “eu” espalhado e partido, será explorada a experiência de reencontro do sujeito racial consigo e com seus semelhantes através das expressividades negras através de Beatriz Nascimento e Paul Gilroy.

Palavras-chave: Autodeterminação; Colonização; Assimilação; Raça; Sujeito.

THE PROCESSES OF DECOLONIZATION OF THE RACIALIZED SUBJECT: THROUGH THE LENS OF ACHILLE MBEMBE, BEATRIZ NASCIMENTO AND PAUL GILROY

Abstract: This article aims to analyze how the construction of self-determination of the black subject took place, given the historical and political movement that constructed the idea of race, namely, colonialism. In order to reach the self-determination of this subject, we will, in the first moment, analyze the formation of race, within the context of colonization, slavery and capitalism under the lens of Achille Mbembe. In a second moment, with the objective of working on the process of emancipation, of construction of this scattered and divided “self”, we will explore the experience of the racial subject’s reunion with himself and with his fellow men through black expressiveness through Beatriz Nascimento and Paul Gilroy.

Keywords: Self-determination; Colonization; Assimilation; Race; Subject.

Introdução

“A Terra é circular, o Sol é um disco, onde está a dialética? No mar, Atlântico-mãe. Como eles puderam partir daqui para um mundo desconhecido? Aí eu chorei de amor pelos navegadores, meus pais. Chorei por tê-los odiado. Chorei por ainda ter mágoa desta história. Mas chorei fundamentalmente, diante da poesia do encontro do Tejo com o Atlântico, da poesia da partida para a conquista. Eles o fizeram por medo também e

¹ Mestranda do programa de Filosofia da Universidade de São Paulo. Atualmente, pesquisa os temas relativos à dominação colonial, sujeito subalterno e autodeterminação. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3277-0401>. E-mail: nat19agr@usp.br.

OS PROCESSOS DE DESCOLONIZAÇÃO DO SUJEITO RACIALIZADO

*talvez tenham chorado, diante de todas as belezas além do mar Atlântico. Oh paz infinita, poder fazer elos de ligação numa história fragmentada. África e América e novamente Europa e África. Angola, Jagas e os povos de Benin de onde vem minha mãe. Eu sou Atlântica!*²

Em seu livro *Crítica da Razão Negra*, Achille Mbembe nos apresenta sua construção teórico-filosófica do que é a raça, em que é integrada a relação entre racialização e dominação colonial. Assim, ao longo da análise feita por Mbembe, a raça se tornou, na modernidade, um condutor ético. Utilizaram-se do critério racial para dominar, modificar e violentar o Outro racial. A raça se configurou, portanto, como o principal pilar do projeto europeu de expansão ilimitada. Esse projeto de expansão ilimitada, que Mbembe explora no capítulo II, se vincula com a noção de imperialismo europeu. Essa é, portanto, uma noção sustentada pelas ideias iluministas, e que se disfarça através da noção de desenvolvimento técnico, conquistas militares e expansão das fronteiras da fé cristã.

Assim, religião, militarismo e economia/tecnologia são o que justifica, para Mbembe, a expansão europeia. O imperialismo europeu precisou, portanto, fazer da sua cultura e da sua fé a cultura do Outro, daquele que foi conquistado, daquele que foi dominado. Ou seja, como Mbembe apresenta no início do capítulo I, não basta o colonizador obrigar o colonizado a adotar a sua razão, é preciso que a razão do colonizado desapareça. O debate da razão negra se configura, portanto, através do conjunto de disputas acerca das *regras de definição* do negro na contemporaneidade. Desse modo, da mesma forma que a modernidade europeia se fundou como o futuro de todos, também as epistemologias intelectuais não europeias se tornaram antecipações inferiores da Razão universal.

Para Mbembe a razão universal concebe a existência de um Sujeito igual, um Sujeito uno, no qual sua universalidade é incorporada pela sua humanidade. Encontra-se o mesmo projeto de universalização na colonização. Esta apresenta-se, pelo menos no plano retórico, como consequência do Iluminismo. Assim, segundo Mbembe, os sujeitos racializados tinham desenvolvido pareceres sobre a sociedade que não acrescentariam em nada nessa invenção de uma razão universal na perspectiva do colonizador. Ou seja, o estabelecimento de uma razão universal implicou o desenvolvimento de um Sujeito provido de humanidade, o ideal humano, o verdadeiro Atlas³, o que, consequentemente, desloca o outro sujeito (racializado) para o campo do não-ser, para o campo da não existência de subjetividade, para um campo amaldiçoado, um campo que é só carne, onde não existe razão.

Dessa forma, o sujeito negro, a partir da análise de Mbembe, foi construído e designado a desempenhar a função de testemunha. Ele foi designado a ocupar o lugar do próprio *kolossós*⁴ do mundo, o duplo do mundo, sua sombra fria (Mbembe, 2013, p.

² Transcrição do trecho inicial do documentário “Ôn”, 1989. Dirigido por Raquel Gerber e com narração e roteiro de Beatriz Nascimento.

³ Atlas (em grego: Ἄτλας), também chamado Atlante, na mitologia grega, é um dos titãs condenado por Zeus a sustentar os céus para sempre.

⁴ O termo *kolossós* designava na Grécia antiga uma efígie de dimensão gigantesca, mas que era enterrada numa tumba vazia, ao lado dos objetos que haviam pertencido ao morto. Na noite sepulcral o *kolossós* figura como substituto do cadáver ausente. Ele ocupa o lugar do defunto, mas não visa, diz Vernant, “reproduzir os

103). A construção desse sujeito, portanto, relegou-o a ocupar o lugar de *kolossós* do mundo na exata medida em que a África poderia ser assemelhada ora a uma imensa tumba vazia, ora a uma caverna. Nesta imensa tumba vazia, dizer "negro" equivaleria evocar todos os cadáveres ausentes de que esse nome seria o substituto (Mbembe, 2013, p. 103).

Ou seja, a construção do conceito de razão pelo ocidente teve um peso no que diz respeito à validação negativa de tudo aquilo não ocidental. A designação de África como um continente sem história, sem passado ou de cultura e política risível foi um reflexo disso. Mbembe nos expõe, portanto, a essa ficcionalização da raça, a essa invenção de um sujeito, que nem preenche as categorias de "humano" e a essa invenção e redução de um continente (África), fabricado, pois, para fins coloniais, imperialistas e capitalistas. Assim, o projeto imperial europeu construiu e estigmatizou a maneira de se olhar para África, e para os sujeitos racializados.

Visto isso, quando nos voltamos à produção cultural negra, Mbembe destaca a seguinte proposição: como é possível a literatura africana, especialmente o romance africano, que é elaborado depois do contato com o colonizador, dizer sobre um sujeito que escapa, que não preenche a totalidade sobre o que é humano para os europeus? O narrador da literatura negra vive em um mundo que não foi organizado para ele existir. Muito pelo contrário, ele vive em um mundo onde a existência dele é marcada justamente por uma inexistência dele mesmo, por uma estrutura que o tornou descartável, que o tornou invisível e que, portanto, é fonte dos mais diversos sofrimentos.

Essa cisão, isto é, essa desintegração do *self*, portanto, faz a experiência do ser negro uma experiência de tormento, uma experiência fragmentada, uma experiência de si que precisa ser construída arduamente porque ela não está dada. É um sujeito que nasce e precisa construir o seu lugar de pertencimento no mundo, e esse lugar de pertencimento continua sendo uma *utopia*. E é dessa forma que o sujeito negro tenta pertencer, sabendo não ser pertencente, a uma experiência, portanto, a priori, paradoxal. A partir disso, no capítulo IV da *Crítica da Razão Negra*, Mbembe nos auxilia na investigação de como a experiência da literatura negra faz o esforço de comunicar esse sujeito.

Nesse sentido, quando as expressividades negras são colocadas em evidências, vale destacar o papel de importância que a *memória* e o *tempo* têm para Mbembe. O autor explora uma noção temporal em que os tempos coexistem e se embaralham. E quando retornamos para o início do capítulo V, quando Mbembe descreve a experiência desse sujeito que foi cindido, que viveu e vive essa ruptura em função da violência colonial diante da construção da sua própria identidade, o embaralhamento do tempo, por exemplo, para esse sujeito significa que ele está vivendo tanto o passado, isto é, as experiências do passado colonial, quanto o presente que então se atualiza a partir dessa memória, a memória de um tempo presente da consciência. E, ao mesmo tempo, esse sujeito também vive uma experiência de abertura de si para um tempo do inédito, para um tempo em que essa experiência do passado talvez não faça mais sentido, um tempo do inédito, em que, talvez, esse sujeito não carregue mais essas marcas da violência da colonização. Um tempo do inédito em que uma existência plena seja possível, um tempo em que

traços do defunto, dar a ilusão da sua aparência física. Não é a imagem do morto que ele encarna e fixa na pedra, é a sua vida no além, esta vida que se opõe à dos vivos, como o mundo da noite ao mundo da luz. O *kolossós* não é uma imagem; é um 'duplo', como o próprio morto é um duplo do vivo". Vernant apud Mbembe, 2018, p. 103.

existência não precária seja possível. E assim, talvez, no domínio das artes, pontua Mbembe, há possibilidade de uma experiência que não seja precária, uma experiência do momento absoluto, do tempo absoluto.

Dessa forma, nos próximos capítulos, com o objetivo de trabalharmos em cima do processo de emancipação, de construção desse “eu” espalhado e partido, será explorada essa experiência de reencontro desse sujeito racial consigo e com seus semelhantes através das expressividades negras.

“Ôrí” e Quilombos: liberdade existencial, corporal e identitária

Um dos meios que a historiadora brasileira Beatriz Nascimento⁵ usou para explorar o reencontro consigo mesma foi através da autoria e narração dos textos que compõem o filme “Ôrí”, dirigido pela socióloga e cineasta Raquel Gerber. Assim, neste documentário, Beatriz explora o processo de autodeterminação/identificação/libertação de nós, afro-brasileiros, e a maneira que nós, povos negros brasileiros, nos relacionamos e nos incorporamos aos territórios, isto é, a maneira como fazemos nossa casa em nós mesmos e nos espaços que nos são dados.

A palavra “Ôrí” vem de um vocábulo de origem africana proveniente da língua yorubá e comum aos povos nagôs. Ôrí significa cabeça e, no contexto utilizado por Beatriz, se torna o elo entre passado e presente, entre o tempo histórico original em África e o hodierno na América nagô (Brasil, Haiti, Cuba etc.)⁶, além de ser também uma configuração possível do desenvolvimento identitário para nós, negros em diáspora.

Ainda sobre a relevância e importância que esse conceito (Ôrí) possui para a autora, Beatriz Nascimento concedeu à Revista Manchete em 1976 uma entrevista em que ela situa o conceito “Ôrí” como uma ferramenta para se pensar a individualidade própria e coletiva da população racializada. Isto, a partir da união entre uma reedição da dignidade e do passado de nossos ancestrais escravizados. Ou seja, há uma tentativa da autora em realizar uma continuidade histórica que, partindo do passado, pode levar a uma nova compreensão do papel do negro na história brasileira, incluindo seu presente. Assim, segundo Beatriz, “Ôrí” contempla todas as dimensões temporais (passado, presente e futuro) de uma forma não linear. E isso acaba só sendo possível porque “Ôrí” vem de uma memória que não é nem espontânea e nem forçada, mas, sim, natural/inerente.

Esta construção de identidade proposta por Beatriz não se seguirá através de uma romantização do passado, em que se vangloria o mítico e o puro, ou através do desenterrar de um herói representativo de uma coletividade. Esta configuração realizada através de “Ôrí”, portanto, não é um regresso ao passado em África, já que, para autora, este é um lugar que não representaria mais o sentimento de pertença, pois, a história de nós, negros escravizados, é a história de uma presença em terras de outros, portanto o corpo racializado é o próprio território de pertença.

A historiadora vê esse corpo, portanto, como protetor da memória, e o sujeito, como sujeito e objeto de si mesmo. Assim, os corpos negros refletiriam entre si e se

⁵ Maria Beatriz Nascimento, mulher, negra, historiadora, professora, roteirista, poeta e ativista pelos direitos humanos de negros e mulheres brasileira.

⁶ O negro visto por ele mesmo. *Revista Manchete*. Rio de Janeiro, p. 82- 83, set. 1976.

reconheceriam pelo contraste e pelo movimento do corpo que carrega um território abstrato no continente da lembrança. Essa reconstrução do “eu”, logo, acaba por se dar tanto pela visão dos semelhantes quanto pela audição das histórias a respeito de si mesmo (oralidade). São histórias de uma alma, de um corpo que carrega consigo, de acordo com Beatriz, o quilombo, a senzala... corpo este que pode se encontrar em liberdade ou, ainda, em fuga.

Assim, quando a autora se volta para a questão da *fuga*, ela evoca um dos principais instrumentos de sua escrita, que é o *Quilombo*. O quilombo surge através da fuga, e é o ato primeiro de um sujeito que não aceita/admite que é propriedade de outro e, a partir disso, ele vê a importância da busca desse outro lugar.

Entretanto, é importante frisar que: a *fuga* não se limita ao seu sentido literal, pois, como coloca a autora, não foi apenas a necessidade de fugir que permitiu o estabelecimento da sociedade quilombola, mas, sim, a capacidade de criar uma sociedade alternativa, com valores próprios. E é ao organizar sua própria sociedade que o sujeito racializado se afirma e se torna autônomo⁷. Assim, para Beatriz, a fuga: “[...] passa a ser uma instituição decorrente desta fragilidade colonial e integrante da ordem do quilombo. O saque, as razias, enfim, o banditismo social, são a tônica que define a sobrevivência desses aglomerados”⁸.

Em seus escritos, a autora conceitua a fuga também como o *devir* do sujeito racializado. Ou seja, seria nesse movimento de fuga que este sujeito encontraria o seu quilombo interno e seus semelhantes. Neste deslocamento, a historiadora vê a permanência da memória dos quilombos para as favelas, e das favelas para a cidade, da cidade para os postos de trabalho, e assim, consecutivamente. (Nascimento, 1985).

Posto isto, do mesmo modo que a autora nos apresenta Ôri como uma possibilidade de encontrar a totalidade para se construir a identidade de um sujeito que se encontra em diáspora, ela também apresenta o quilombo como construção territorial que se coloca, simbolicamente, como um eterno retorno a um território que já não existe nem em África e nem no próprio território nacional:

É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível duma simbologia. [...] Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou (Raquel Geber, Ôri, 1989, 1:58).

Portanto, tendo sido o corpo racializado usurpado e desapossado de seu território, pensar a produção de uma memória coletiva ligada ao próprio corpo faz sentido. E é isto que Beatriz acaba fazendo em “Ôri”. A autora amplia a ideia de lugares de memória, pois, como é proposto, se não há mais o território o que nos resta é o corpo e, portanto, o corpo é território, o corpo é quilombo. Ou seja, o corpo racializado, para Beatriz Nascimento, é a própria morada da memória.

⁷ O negro visto por ele mesmo. Revista Manchete. Rio de Janeiro, p. 82-83, set. 1976.

⁸ Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombolas e movimentos, NASCIMENTO, B. v. Editora: Rio de Janeiro, 1985, p. 45.

Há uma passagem de “Ôri” em que surge na tela uma imagem de Beatriz mais nova – “neste momento, pela imagem, eu não sei quem sou”, ela diz – e completa o pensamento dizendo que a “invisibilidade está na raiz da perda da identidade”. Em seguida, outras imagens, assim como outras questões, acabam surgindo, seguidas de uma narração em que questões sobre imagem e identidade são unidas em uma narrativa que inspeciona de forma ampliada e densa sobre os lugares dos corpos racializados, na sociedade, na história, na cultura e nas imagens.

A palavra “Ôri”, da maneira que é usada por Beatriz, se torna uma conexão central e forte entre mundos. Em sintonia com essas colocações, Achille Mbembe sintetiza:

De fato, para aqueles que passaram pela dominação colonial ou a quem, num dado momento da história, a sua humanidade foi roubada, a recuperação desta parte da humanidade passa muitas vezes pela proclamação da diferença. Mas, como vemos em certa crítica negra moderna, a proclamação da diferença é apenas um momento de um projeto mais vasto – de um mundo que virá, de um mundo antes de nós, no qual o destino é universal, um mundo livre do peso da raça e do ressentimento e do desejo de vingança que qualquer situação de racismo convoca (Mbembe, 2014:306).

“Ôri” também nos instiga a pensar como, por meio dessa perspectiva, corpo, cabeça e território são ordenados dentro de uma narrativa que comporte uma objetividade histórica. A colocação da frase “Eu sou atlântica” nos fornece a noção de seu recorte temporal e espacial que são necessários para compreender esta nova história do negro no Brasil. E assim, seguindo o seu pensamento, não há como falar de Brasil sem falar de África e até mesmo de América. Para ela, o movimento das grandes navegações foi o diálogo dos hemisférios Oriental e Ocidental do planeta. E esse projeto levou, de maneira forçada, através do tráfico negreiro, a um vínculo territorial que se tornou um só: o Atlântico.

Nosso corpo racializado, portanto, é o resultado do comércio de africanos deportados para as Américas. Assim, esse retorno que Beatriz faz ao oceano é o momento em que as ressonâncias dos acontecimentos do século, as experiências trocadas das civilizações transatlânticas convergem. E é nesse momento que a autora expande nosso olhar para a venda dos corpos africanos. E conclui que o que vendiam era muito mais do que corpos, eram almas. Assim, a experiência de atravessar o oceano não está só no corpo, está também na alma para a autora: “Essa troca era do nível do soul, da alma, do homem escravo. Ele troca com o outro a experiência do sofrer. A experiência da perda da imagem. A experiência do exílio.” (Ôri, 1989, 5:45).

Expressividades negras em evidência

Enquanto Beatriz Nascimento enxerga o Quilombo como uma forma de caminho identitário, de autoconhecimento e de pertencimento, e Mbembe vê nas artes a possibilidade de uma experiência que não é precária, uma experiência do momento absoluto, do tempo absoluto, Paul Gilroy, sociólogo inglês, entende que a música advinda de sujeitos racializados é o *signo central* para o acesso e a compreensão da genuinidade do valor e da independência da expressividade negra.

O legado de Paul Gilroy é construído pela aproximação dos debates sobre a diáspora africana e da centralidade da música produzida nessa diáspora e sua afirmação contemporânea para identidades transnacionais. Assim, no terceiro capítulo do livro *Atlântico Negro*, Gilroy indica que, devido ao conflito interminável, entre senhores e escravizados, a linguagem se torna inviável para o sujeito racializado, pois ela não consegue pôr em funcionamento seus conceitos e referenciais. A partir disso, há um grande ensejo em relação à criação e à proeminência da linguagem musical negra, bem como da poética e do corpo.

Há, portanto, uma conexão (aparente) entre o silenciamento compulsório imposto ao sujeito colonizado e o surgimento de manifestações musicais e de dança. Assim, bloqueado de acessar as formas tradicionais e comuns de conhecimento, o sujeito racializado desenvolveu sua própria arte com os recursos corporais que lhe restavam. Arte essa que ao mesmo tempo funcionava como expressão política, lamento e autoconhecimento:

A mesma boca silenciada com ódio e violência irá entoar *spirituals* e canções de tristeza, dor e redenção extraídas do mais fundo do coração, do corpo e da alma: “Ó bardos negros e desconhecidos de tempos atrás, / Como seus lábios vieram a tocar o fogo sagrado? [...]”(Gilroy, 2020, p.157).

Portanto, Gilroy aponta o fato da música de nós, negros escravizados, ter surgido e se desenvolvido através do silenciamento infligido pelo sujeito branco, o que, portanto, aparenta ser um indício a mais de sua importância fundamental como expressão e afirmação da identidade e da cultura negra. No capítulo IV, intitulado *Jóias trazidas da servidão: música negra e a política da autenticidade*, nos deparamos com um retrato que evidencia de modo incisivo a importância da música para construção de uma identidade e ideologia política nacional. No capítulo anterior, como foi citado, o território do indizível se mostrava majoritário, e, portanto, outras manifestações se ressaltaram. Assim, o terror racial, embora indizível, não era inexpressível, o que, portanto, se constitui como objeto de investigação para Paul Gilroy neste capítulo. Isto é, o modo que os traços residuais da expressão negra - necessariamente dolorosa - contribui para memória histórica inscrita e incorporada no cerne volátil da criação cultural afro-atlântica⁹, nos guiará para que assim possamos entender a maneira que a música negra, por exemplo, se constituiu como um elemento indispensável para constituição do sujeito racial.

A música, para Paul, no que diz respeito às hierarquias colocadas por Hegel, no qual a ela ocuparia um lugar inferior em relação a filosofia, deveria desfrutar de um status superior, em função da sua capacidade de expressar uma imagem direta da vontade dos escravos¹⁰. As formas culturais da qual a música negra acaba por se encaixar acabam por ser uma refutação dinâmica das sugestões hegelianas, no qual pensamento e reflexão superam a arte. A teimosa modernidade dessas formas musicais negras colocava as expressividades nesse lugar.

⁹ GILROY, Paul. (2012), O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. 2ª edição. São Paulo, Editora 34, p. 157.

¹⁰ Ibidem, GILROY, Paul, p. 159.

Considerações finais

Sob as lentes de Beatriz Nascimento, é possível detectar que esses movimentos de travessia, deslocamento e viagem se sobrepuçaram no corpo racializado, despertando o eterno movimento da fuga e a volta para um lugar que não existe. Um território que só pode ser encontrado se o corpo se conectar com a alma, com o intelecto. Enfim, com a própria ideia de “Ôrí”.

Assim, um possível paralelo entre os escritos de Beatriz com os de Gilroy se estabelece na expressão negra. Esse se torna um espaço de vínculo com aquilo de mais profundo que possuímos, aquilo que nunca vão tirar de nós: a alma.

Referências bibliográficas

- DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folks*. Chicago, 1903.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34/UCAM, 2001.
- GORDON, L. R. Existential Dynamics of Theorizing Black Invisibility. In: GORDON, Lewis R. (Ed.). *Existence in Black: an anthology of Black existential philosophy*. New York: Routledge, 1997.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. 3. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.
- NASCIMENTO, A. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro; São Paulo: IPEAFRO; Perspectiva, 2019.
- NASCIMENTO, B. Carta a Eduardo de Oliveira e Oliveira. *Coleção Eduardo de Oliveira e Oliveira, Série Correspondências* (Unidade Especial de Informação e Memória, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos - SP), 3 mar. 1978.
- NASCIMENTO, B. *Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição*. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.
- NASCIMENTO, B. *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Organização de Alex Ratts. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- NASCIMENTO, B. O negro visto por ele mesmo. *Revista Manchete*, Rio de Janeiro, p. 130-131, set. 1976.
- NASCIMENTO, B. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: CEAA/UCAM, v. 6-7, p. 259-265, 1982.
- ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: <https://www.facebook.com/uniaodetodasasnacoes/videos/1878768139068550/>. Acesso em: 20 jan. 2022.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidade. *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, A. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/exilium.v5i9.19246>.

Vária

Mariam Said, a guardiã de um legado

Viúva de Edward Said pretende digitalizar o acervo do intelectual palestino para torná-lo mais acessível a estudantes do Sul Global

Christina Queiroz¹

Em busca de financiamento para digitalizar o acervo de Edward Said, doado à Universidade Columbia em 2009, Mariam Said é hoje uma das principais responsáveis por manter vivo o pensamento do intelectual palestino. Nascido em Jerusalém em 1935, ele faleceu em 2003 em Nova York, nos Estados Unidos, depois de anos lutando contra a leucemia. Foi enterrado em uma montanha na floresta de Broumana, no Líbano, próximo de uma vila que costumava frequentar com Mariam. Nascida e criada em Beirute, capital libanesa, ela reside em Nova York desde a década de 1970. Graduada na Universidade Americana de Beirute (AUB) e com duas pós-graduações na Universidade Columbia, Mariam trabalhou durante mais de 20 anos em bibliotecas de grandes empresas do mercado financeiro.

Além disso, atuou em dezenas de organizações culturais e políticas. Junto com o pianista e maestro argentino-israelense Daniel Barenboim, ela dirige a *West-Eastern Divan Orchestra* e é vice-presidente da Fundação Barenboim-Said, financiada pelo governo da Andaluzia e com sede em Sevilha, na Espanha. Dentre outras atividades, a fundação apoia programas de educação musical na Palestina e na Andaluzia. A *West-Eastern Divan Orchestra* foi criada a partir de conversas realizadas entre Edward Said e Barenboim, que eram amigos muito próximos e tinham o desejo comum de abordar o conflito entre Israel e Palestina por meio de diálogos e da compreensão de diferenças mútuas. Em 1999, eles organizaram um workshop com músicos árabes e israelenses em Weimar, na Alemanha, que deu origem à fundação da orquestra. Em diversas entrevistas, Mariam afirmou que Edward a considerava o seu legado mais importante. Atualmente, o grupo reúne profissionais de países do Oriente Médio, incluindo músicos de nações árabes e Israel.

Com sua filha, a atriz e escritora Najla Said, Mariam esteve em São Paulo em novembro de 2023, semanas depois do início do conflito entre Israel e o Hamas. Visitou a cidade para participar de um seminário internacional, organizado pela Cátedra Edward Said da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), pelo

¹ Doutora em Letras pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (2017) e Mestre em Identidades Culturais pela Universidade de Barcelona (2009). Pesquisadora da Cátedra Edward Said da Universidade Federal de São Paulo. Jornalista e coordenadora audiovisual na revista Pesquisa FAPESP (<https://revistapesquisa.fapesp.br/autor/christina-queiroz/>). Com formação interdisciplinar, tem experiência nas áreas de Literatura, Imigração, Identidades Culturais e Jornalismo Científico. Trabalha com pesquisa e roteiro audiovisual. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7614-5340>. E-mail: queirozchris@gmail.com.

MARIAM SAID, A GUARDIÃ DE UM LEGADO

Instituto da Cultura Árabe (Icarabe) e o Serviço Social do Comércio em São Paulo (Sesc-SP), com patrocínio da Câmara de Comércio Árabe Brasileira, em memória dos 30 anos do falecimento de Edward Said. A conversa que resultou nessa entrevista começou em um passeio pelo centro da cidade de São Paulo, que contou com uma visita guiada à Sala São Paulo e um almoço no Mercado Municipal. Meses mais tarde, o diálogo prosseguiu por meio de plataformas virtuais.

Na entrevista, Mariam Said revela que o arquivo de Edward na Universidade Columbia reúne diversos ensaios e documentos inéditos, que estão à espera do trabalho de pesquisadores e editores interessados em investigá-los. Ela relata, ainda, como os acampamentos pró-Palestina, organizados inicialmente por estudantes norte-americanos e que se espalharam pelo mundo, ajudaram a transformar Gaza em um símbolo da violência contra pessoas inocentes. Segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), em fevereiro de 2024, a quantidade de pessoas mortas, feridas e desaparecidas em razão do conflito ultrapassava 100 mil indivíduos e Gaza registrava ao menos 17 mil crianças órfãs.

A senhora pode falar sobre a sua família e a vida no Líbano?

Sou a mais velha de quatro irmãos. Meu pai era um industrial. Produzia compotas, geleias e todo tipo de vegetais enlatados. Já minha mãe, Wadad Makdisi Cortas, era diretora de uma prestigiosa escola para meninas. Ela foi aluna nessa instituição e, depois, convidada a atuar como docente por lá. Nas décadas de 1950 e 1960, a vida era muito agradável no Líbano, um país com pessoas amigáveis e hospitalares. A situação econômica não era estável, mas conseguíamos viver bem. Minha família era progressista e defendia os direitos das mulheres.

Qual era a sua relação com a Palestina?

Eu não tenho familiares na Palestina, mas a minha mãe era muito politizada. Passou toda a sua vida lutando por justiça. Aprendemos com ela desde cedo. Edward Said era palestino e sua mãe meio libanesa. A família dele tem parentes distantes nos territórios ocupados.

A senhora se envolveu em atividades políticas no Líbano como ativista?

Sim, trabalhei na Organização Cinco de Junho, fundada depois da Guerra de 1967, ou a Guerra dos Seis Dias, conflito deflagrado entre Israel e uma coalizão de países árabes. Na Organização, minha função era divulgar informações sobre a Palestina e os conflitos com Israel. Eu escrevia cartas denunciando situações a jornais do mundo todo e participava de manifestações.

A sua mãe teve uma presença forte em sua vida. Pode falar sobre ela?

Além de mãe, ela também foi diretora da escola onde eu estudava, que existe até hoje. Assim, desempenhou dois papéis importantes em minha vida. Na adolescência, a gente não se dava bem. Mas, ao mesmo tempo, ela sempre foi um modelo de mulher livre e com personalidade forte. Nunca hesitou em adotar posições políticas e defendê-las com afinco. Ela teve a sorte de frequentar a Universidade Americana de Beirute [UAB], onde obteve o diploma de graduação. Depois de formada, deu aulas em Bagdá durante um ano, antes de ir para os Estados Unidos para cursar pós-graduação na Universidade de Michigan, na cidade de Ann Arbor, em uma época em que ninguém fazia isso. Minha mãe era uma feminista muito antes do desenvolvimento do termo. Era uma mulher cosmopolita e emancipada. Aprendi muito com ela. Sua formação de mulher progressista influenciou-me. Na época em que ela viveu e durante a minha juventude, o Líbano era um país liberal e cosmopolita, as mulheres muçulmanas não usavam o véu.

Que língua vocês falavam em casa?

Falávamos árabe. Embora no Líbano muitos usem o francês, considerávamos que essa era a língua dos colonizadores. Além disso, meu avô materno era gramático e professor de árabe na UAB. Sabíamos como era importante aprender e falar o idioma.

Com o que a senhora sonhava na juventude?

Eu não era uma sonhadora e tinha poucas ambições. A vida era fácil e eu me sentia satisfeita em viver no Líbano.

Por que a senhora imigrou aos Estados Unidos?

Meus familiares eram abastados e faziam parte da elite instruída da República do Líbano, criada em 1943. Como todos os libaneses, tivemos parentes próximos que imigraram. Mas os meus pais estavam orgulhosos de construir um novo país e jamais pensaram em mudar-se. Tornei-me imigrante porque me casei com um cidadão norte-americano. O pai de Edward foi para os Estados Unidos na virada do século XIX para o XX e atuou no exército do país durante a Primeira Guerra Mundial [1914-1918]. O serviço militar tornou-o elegível para obter a cidadania norte-americana. Assim, ao nascer, seus cinco filhos viraram cidadãos dos Estados Unidos, embora todos tenham nascido no Oriente Médio.

Como foi a sua chegada aos Estados Unidos? Alguma situação te marcou?

Como a maioria das pessoas desse mundo, eu tinha visto muitos filmes norte-americanos. Também conhecia pessoas que moravam por lá. Depois da graduação na UAB, fui para os Estados Unidos pela primeira vez em 1967 para fazer pós-graduação em

MARIAM SAID, A GUARDIÃ DE UM LEGADO

biblioteconomia, uma área que carecia de especialistas. Trabalhei em bibliotecas de grandes empresas financeiras em Wall Street. Anos depois, cursei MBA para aprimorar a minha carreira.

A primeira situação que me chamou a atenção quando cheguei aos Estados Unidos foi uma cena que presenciei da janela do avião. Tínhamos pousado em Nova York e íamos em direção ao portão de desembarque. Nossa avião atravessou uma ponte. Embaixo da ponte, havia carros passando em alta velocidade e, paralelamente à rodovia, um trem também viajava sobre trilhos. Era uma imagem surreal.

No entanto, o que mais me impactou nesse primeiro momento foi que, alguns meses depois de minha chegada, estourou a Guerra de 1967, ou a Guerra dos Seis Dias. Da noite para o dia, a Quinta Avenida, a mais sofisticada de Nova York, foi coberta por bandeiras israelenses. Ao mesmo tempo, quase não se via bandeiras norte-americanas. Foi um choque para mim.

Como a senhora conheceu Edward Said?

Nós nos encontramos pela primeira vez no final da década de 1960, quando fui visitar a sua irmã, que era minha amiga e estava internada em um hospital em Nova York. Ela tinha caído e quebrado a perna. Nós nos cruzamos quando ele estava saindo do quarto.

Alguns anos depois, os nossos caminhos cruzaram-se em Beirute. Eu estava no banco com meu primo e Edward apareceu com uma de suas irmãs. Os pais dele organizaram uma festa e fomos convidados. Nesse evento, conversamos e, no dia seguinte, sua irmã e eu íamos ao cinema. Ele perguntou se poderia juntar-se a nós. Foi assim que começamos a namorar.

O que mais a senhora gostou nele quando o conheceu?

Ele era sociável e engraçado. Foi muito divertido sair com ele.

Quantos filhos vocês tiveram? A senhora tem netos? Eles falam árabe?

Tivemos dois filhos. O mais velho é advogado e chama-se Wadie, em homenagem ao avô paterno. A mais nova chama-se Najla. É atriz e escritora. Najla sabe falar o dialeto árabe libanês. Wadie fala, lê e escreve árabe. Ele passou um ano estudando na Universidade Americana do Cairo e outro na Cisjordânia para aprender o idioma e a fazer traduções para o inglês, incluindo traduções jurídicas. Wadie é professor de Direito na Universidade da Carolina do Sul, pesquisa e escreve sobre temas como o terrorismo. Tanto Wadie como Najla têm livros publicados. Tenho um neto, Edward, de 18 anos, que fala árabe. E uma neta, Zayn, de oito, que está aprendendo.

Edward Said trabalhava muito. Como era a rotina dele?

Ele era um madrugador. Trabalhava sem parar da manhã até às 22 horas, ou mais. Fazia intervalos para caminhar pelo bairro, jogar tênis, squash ou fazer natação. Edward era um verdadeiro atleta.

Como era a relação com os filhos?

Edward levava as crianças para a escola e cuidava delas, sempre que necessário. Todas as noites, jantávamos em casa juntos. Ele conversava e brincava com as crianças. Era um pai amoroso e divertido.

Sobre o processo de criação de *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Edward Said sabia que estava escrevendo um livro que se tornaria canônico?

Passamos um ano na Universidade Stanford, na Califórnia, onde ele escreveu a maior parte da obra. Era o lugar ideal para trabalhar. Mas ele não sabia que estava escrevendo um livro canônico. Às vezes, pensava sobre isso, mas rapidamente descartava a possibilidade. O que os outros intelectuais, e mesmo os seus colegas, estavam escrevendo era muito diferente das ideias que ele desenvolvia na obra.

Como foi a recepção inicial quando o livro foi publicado?

Uma mescla de reações. Alguns orientalistas fizeram críticas demolidoras tanto ao livro como ao próprio Edward. Outros, tentaram compreender sua linha de pensamento. Os elogios vieram, principalmente, de antropólogos e sociólogos.

A senhora leu todos os textos de Edward Said?

Sim, eu li. Muitas vezes, eu colaborava com o processo de edição e ele me pedia ajuda para digitar os manuscritos. Quando eu criticava algum ponto, ele costumava acolher as minhas ideias. De vez em quando, mudava o que estava dizendo, especialmente quando se tratava de um assunto político delicado.

Depois que ele faleceu, o que mudou em sua vida?

Tudo mudou completamente. Aposentei-me e tive de passar a cuidar de seu arquivo e legado. Hoje, para gerenciar o espólio, preciso estar por dentro de tudo o que acontece o tempo todo.

A senhora pode falar sobre a doação do acervo de Edward Said para a Universidade Columbia, em 2009?

MARIAM SAID, A GUARDIÃ DE UM LEGADO

Poucos objetos do acervo permaneceram com a nossa família e a coleção quase completa está armazenada em uma sala de leitura do Centro de Estudos Palestinos da universidade. Edward foi professor de Columbia durante 40 anos. Seu arquivo contém livros de literatura, crítica literária e sobre o Oriente Médio. As obras não podem ser retiradas de lá. Precisam ser consultadas localmente. Mas estamos buscando financiamento para realizar a digitalização de todo esse material, de forma que ele seja acessível a estudantes do mundo, especialmente àqueles do Sul Global, que estão impossibilitados de viajar ou que não conseguem visto para entrar nos Estados Unidos.

Na coleção, há documentos que nunca foram estudados e muitos ensaios inéditos. Precisamos atrair pessoas interessadas em pesquisá-los e escrever sobre eles. No começo de 2024, publicamos pela Columbia University Press uma coleção de poemas elaborados por Edward [*Songs of an Eastern Humanist: Collected Poems*] e um livro com ensaios sobre ópera [*Said on Opera*], ambos inéditos em português.

Como é a rotina da senhora?

Eu viajo muito. Participo de ensaios, workshops e turnês da *The West Eastern Divan Orchestra*, de quem sou co-diretora. Meu tempo livre é limitado, mas sempre que posso visito amigos e familiares. Gosto de ir a Londres. Tenho amigos e familiares por lá. Muitos imigraram durante a Guerra Civil Libanesa [1975-1990]. Fui algumas vezes ao Brasil. Conheço o Rio de Janeiro e São Paulo. São cidades atrativas e diversas. As pessoas são amigáveis, vejo caras bonitas pelas ruas.

A *The West Eastern Divan Orchestra* completa 25 anos neste ano. Quais os grandes feitos dessa trajetória?

Conquistamos um nível de excelência que nos equipara às grandes orquestras do mundo. Músicos formados por nós, hoje, também tocam em outras orquestras sinfônicas importantes e nossos solistas têm reconhecimento internacional. Criamos uma orquestra de câmara, a *West-Eastern Divan Ensemble*. Em 2016, foi estabelecida a escola de música Academia Barenboim-Said, com sede em Berlim, na Alemanha. Nesse mesmo ano, recebemos das Nações Unidas em Genebra a designação de *United Nations Global Advocate for Cultural Understanding*, um reconhecimento pelo trabalho que realizamos de romper barreiras e construir espaços de diálogo entre comunidades.

Há planos de trazer a orquestra para o Brasil?

Gostaríamos de receber um convite, mas por enquanto não temos planos. Daniel Barenboim, nosso único regente até hoje, está impossibilitado, nesse momento, de fazer viagens longas. Precisamos pensar em nosso futuro.

Como sentiu-se nas visitas que fez a São Paulo? A primeira para criar a Cátedra na Unifesp e a segunda, em 2023, para participar do seminário sobre o legado intelectual de Edward Said?

Na primeira visita, fui acompanhada por Saad Chedid [1929-2019], que era professor titular da Cátedra Estudos Palestinos Edward Said, da Universidade Nacional de Três de Fevereiro, na Argentina. Ele estava empenhado em apoiar a criação de cátedras em nome de Edward, ao redor do mundo. Queria ajudar a difundir seu trabalho e legado. Saad insistiu para que eu fosse à inauguração e tive a honra de poder comparecer. Foi uma conferência repleta de pesquisadores dedicados. Fiquei comovida e emocionada. Já a conferência de 2023 foi incrível, apresentou uma diversidade e variedade de palestras. Senti-me profundamente comovida ao observar todo o trabalho que foi produzido nos últimos anos. A Cátedra Edward Said da Unifesp foi a única da qual participei da inauguração. Nos Estados Unidos, cátedras acadêmicas são ocupadas por professores proeminentes.

A senhora pode falar sobre as memórias de sua mãe, publicadas no livro *A World I Loved: A Story of an Arab Woman?*

Minha mãe escreveu suas memórias em meados de 1958, quando os conflitos que originaram a Guerra Civil Libanesa começaram a se intensificar. No Líbano, as pessoas não costumavam se referir à Guerra Civil como guerra, sempre diziam “os eventos” ou “os acontecimentos”. Naqueles anos, minha mãe sentia que o mundo ao seu redor estava se desfazendo. Ela queria deixar um relato para seus alunos e filhos, mostrando que a época que ela tinha crescido era mais bonita do que aquela que eles estavam vivenciando. Em 1974, quando ela se aposentou, decidiu atualizar as memórias, incorporando relatos de eventos que aconteceram no Líbano de 1958 até 1975, quando a Guerra Civil estourou. Ela publicou o livro em árabe no pior momento de nossa história. Era 1982, ano em que Israel invadiu o Líbano com o pretexto de combater a Organização para a Libertação da Palestina (OLP).

Sobre o que a obra trata?

A obra aborda a história da fragmentação do Oriente Médio no século passado. Pelos olhos de minha mãe, o livro mostra como era a vida no Líbano sob a presença opressiva do mandato francês. Trata sobre o desejo que ela e a sociedade libanesa tinham de forjar uma identidade árabe baseada na tolerância religiosa e como esses sonhos foram dilacerados com a partilha da Palestina e a Guerra Civil.

Enquanto ela escrevia o livro em árabe, percebeu que o Ocidente não sabia nada sobre o Líbano e decidiu reescrevê-lo em inglês. Pediu para Edward ajudá-la a encontrar uma editora. Ele pensava que eu era a única pessoa capaz de editar a obra. Porém, eu tinha dois filhos pequenos e não estava familiarizada com o texto, de forma que oferecemos o trabalho a outro editor. No entanto, o livro não foi publicado. Depois que Edward faleceu, em 2003, eu me aposentei e resolvi trabalhar na sua edição, que saiu em

MARIAM SAID, A GUARDIÃ DE UM LEGADO

inglês em 2009 pela editora *PublicAffairs*. Essa versão enfatiza a mensagem política e o feminismo que minha mãe sempre defendeu.

Qual a mensagem política do livro?

Minha mãe foi uma ativista desde os primórdios. Ela nasceu em Beirute durante a ocupação do Império Otomano e graduou-se nos anos 1930 com a presença do mandato francês. Posicionou-se contra o mandato, que durou de 1917 até 1943. Minha mãe sempre quis atuar com a educação de mulheres no Oriente Médio. E a questão da Palestina estava presente em sua vida desde a Primeira Guerra Mundial. Esses são alguns dos pontos de destaque da edição em inglês.

Como a senhora está vivenciando a dramática situação da Palestina hoje?

É a experiência de viver um pesadelo. Estive na Palestina pela última vez em setembro de 2022 e fico imaginando como as coisas mudaram desde então. No começo do conflito, sentia um clima hostil nos Estados Unidos, com muitas bandeiras israelenses penduradas pela cidade de Nova York. Mas, depois do acampamento dos estudantes na Universidade Columbia, a situação mudou um pouco. Os jovens conseguiram difundir a sua mensagem exigindo justiça. A maior surpresa que tive nessa guerra foi observar que muitas pessoas se posicionaram a favor dos palestinos. É um movimento que vai além da nossa causa. Gaza tornou-se o símbolo da violência praticada contra pessoas inocentes. Hoje, parece existir alguma esperança.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/exilium.v5i9.19232>.

Literários

Três poemas de Friedrich Schiller

André Carone¹

Figura decisiva na história da literatura alemã, Johann Christoph Friedrich Schiller legou uma obra multifacetada como dramaturgo, contista, poeta, filósofo e investigador da natureza da obra de arte e dos sentimentos estéticos. Esta obra acompanha igualmente a transição que parte do movimento “Tempestade e Ímpeto” (Sturm und Drang), na década de 1770, rumo ao chamado classicismo de Weimar. Pertencem a este segundo período os três poemas que são apresentados aqui em uma nova tradução para o português: “A dança” (Der Tanz) e “A imagem sob o bêu em Saïs” (Das verschleierte Bild zu Saïs), publicados em 1795, e “O mergulhador” (Der Taucher), em 1797. De forma explícita ou velada, questões filosóficas atravessam todos estes poemas. A existência e os riscos do conhecimento absoluto estão no cerne do poema sobre a imagem na cidade egípcia de Saïs. O poema precede o fragmento de Novalis “Os aprendizes em Saïs” (Die Lehrlinge zu Saïs) que seria redigido dois anos depois. A balada “O mergulhador” associa a força e a violência da natureza ao uso cruel e despótico do poder, enquanto “A dança” entrelaça os elementos ideais e sensíveis ao vincular a concepção do absoluto à mudança contínua e à negação da estabilidade. A forma singular e surpreendente de sua expressão guarda uma relação direta com as ambições e os propósitos estéticos do poeta.

A dança (1795) – Friedrich Schiller

Observa: como os pares rodopiam em ondas com passos flutuantes,
 Seus pés alados quase não tocam o chão.
 São sombras passageiras que vejo, libertas da gravidade dos corpos?
 Os elfos manejam o sopro das correntes sob o luar?
 E como corta no vento um rastro suave, talhado por Zéfiro,
 Como o bote sutilmente agita-se na correnteza dourada;
 O pé adestrado brinca ao compasso da melodia ondulante,
 O movimento das cordas reverbera no corpo etéreo.
 Como se quisesse arrancar em combate a cadeia da dança,
 Um casal destemido agora desliza pelas estreitas colunas.
 Emerge à sua frente a trilha que desaparece às suas costas,
 Uma mão mágica parece abrir e fechar o caminho.
 Observa! Eles já desaparecem da vista, o delicado alicerce
 Deste mundo inconstante afunda no torvelinho.
 Mas não: ele paira outra vez, gracioso, desata-se o nó,
 A regra é reposta com um encanto transformado.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Doutor em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos e tradutor, conduz pesquisas sobre as relações entre filosofia e psicanálise. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1401-8952>. E-mail: andre.carone@unifesp.br.

TRÊS POEMAS DE FRIEDRICH SCHILLER

Destruída a cada instante, um novo instante traz em círculo a criação
E uma lei silenciosa conduz o jogo de transformações.
Diz então: como podem as figuras oscilar sem repouso,
E ser a cadeia uma forma em movimento?
E cada uma ser soberana, livre, fiel ao próprio coração
E encontrar no seu curso veloz o único caminho?
Queres mesmo saber? É a harmonia das forças divinas
Que compõe a dança em comum a partir do salto tempestuoso
Que, como a Nêmesis, conduz o prazer arrebatador
E domestica o selvagem pelo ritmo de uma rédea de ouro;
Não ressoam para ti as harmonias do universo,
Não te conquista a corrente desse canto sublime,
Nem o compasso arrebatador que as criaturas marcam para ti,
Nem a dança em espiral que move sóis luminosos
Pelo espaço eterno em vias sinuosas e temerárias?
Tu aprecias no jogo o que não percebes na ação: a medida.

O mergulhador (1797) – Friedrich Schiller

"Qual servo ou cavaleiro ousado
Mergulharia no abismo profundo?
Nele lançarei um jarro dourado,
A boca escura já o conduz para outro mundo.
Quem me trouxer o jarro, demonstrando capacidade,
Ficará então com ele, será sua propriedade".

Disse o rei ao lançar do penhasco
Tão íngreme e escarpado, e tão alto,
O jarro naquele mar vasto:
A boca de Caribde já aguardava o salto.
"Quem aceita, pergunto com gentileza,
Mergulhar nessa profundez?"

Servos e cavaleiros escutam a voz
E permanecem em silêncio e sem amparo.
Veem abaixo o mar atroz
E não querem resgatar o jarro.
Outra vez mais o rei volta a perguntar:
"Mas ninguém ousaria se arriscar?"

Porém tudo seguiu como estava
Até que um servo, firme e inconteste,
Rompendo o silêncio que reinava,
Retirou o cinto e as vestes
E os homens e mulheres ao redor
Admiravam o jovem por seu destemor.

À beira do penhasco ele olhava,
 Do alto, o abismo que descia
 E a água que ele devorava:
 Era Caribde que bramia
 E como o som de um trovão cego
 Submergia em seu escuro aconchego.
 O mar agitado entornava, explodia
 Como água no fogo incandescente.

A onda fervente no mar esvaía,
 Agitando uma nova torrente;
 Como se nunca quisesse cessar,
 Como se o mar parisse um outro mar.

Interrompe-se o violento tumulto
 E da branca espuma de sais
 Range uma fenda negra, como um vulto
 Do abismo, das terras infernais.
 Vê-se a onda que reverbera
 Arrastar-se para o redemoinho da cratera.

Antes que voltasse a rebentação
 O jovem pediu proteção a Deus.
 Ouviu-se um grito de consternação
 E o turbilhão levou-o sem adeus.
 A garganta misteriosa prendia o rapaz
 E já não se podiavê-lo mais.

Fez-se o silêncio acima do vão profundo
 Mas um som abafado permanecia forte.
 Um consolo era entoado por todo mundo:
 "Valoroso rapaz, tenha boa sorte!"
 Um ganido oco se espraiava,
 Seu eco violento a todos assustava.

E se tu lançasses a coroa nesse escuro lado
 E me dissesse: "quem essa coroa trouxer
 Poderá usá-la, será seu todo o reinado",
 Eu jamais iria por um prêmio sequer.
 Nenhuma alma feliz, tenho certeza,
 Sabe o que esconde aquela profundezza.

Embarcações foram tragadas por ela,
 Atiradas ao fundo sem cessar.
 Ressurgiram destruídos o mastro e a vela
 Devorados no túmulo deste mar.
 Claro como o uivar da tempestade

TRÊS POEMAS DE FRIEDRICH SCHILLER

É o estrondo de sua voracidade.

O mar agitado entornava, explodia
Como água no fogo incandescente.
A onda fervente no mar esvaía,
Agitando uma nova torrente;
E como o som de um trovão cego
Submergia em seu escuro aconchego.

Eis que do escuro ventre flutuante
Saltaram, como o cisne mais claro,
Um braço e uma nuca brilhante
A remar com força e empenho raro:
Era ele, que na mão esquerda trazia
O jarro na mais plena alegria.

Respirou, e respirou fundo aquele ar
E deu graças à luz do firmamento.
Em triunfo, todos queriam-no saudar:
"Está vivo! Está aqui! Ele alcançou o seu intento.
Do seu túmulo, nos redemoinhos do mar
Ele lutou por sua alma e conseguiu se salvar".

Ele é seguido em festa pela multidão
E diante dos pés do rei se prostra
De joelhos, oferecendo-lhe o jarro com a mão.
O rei acena para a filha que lhe mostra
A taça com vinho espumante a transbordar.
Para o rei, então, o jovem começa a falar:

"Longa vida ao rei! Conhece a felicidade
Quem respira nessa rósea claridade!
Lá embaixo só existe a temeridade
E os homens sequer perturbariam a divindade.
Não queiram eles enxergar tudo o que os deuses, por temor,
Estão a nos ocultar sob o véu da noite e do horror.

Arrastaram-me muito rapidamente
E deparei-me com um poço rochoso.
Lutando contra a força das torrentes,
Dominado pela fúria do fluxo poderoso,
Como um pião na vertigem sem fim
Eu girava sem que soubesse dominar a mim.

Mostrou-me Deus, a quem eu pedia que visse
A terrível provação que roubava minha sorte,
Uma profundeza onde se via uma pedra de recife.

Agarrei-a na mesma hora, e escapei à morte.
O jarro pendia de um coral espinhoso
E quase afundava no desvão ominoso.

Ele estava muitas rochas abaixo: lá em frente
Na escuridão púrpura eu o via.
E se o ouvido ali fica dormente
O espanto do olho nos arrepia
Como salamandra, monstro ou dragão
Nas fendas do inferno em ebullição.

Abarrotava-se numa massa essa laia
Agrupada em um negrume tenebroso:
As lanças e espinhos da arraia,
O martelo e seu contorno monstruoso.
A furiosa hiena do mar, um funesto tubarão,
Avançava com os dentes na minha direção.

Eu me pendurava ali e percebia o terror insano:
Sem amparo algum naquele mar afora
Eu era, em meio às larvas, o único coração humano.
Perdido na solidão mais devastadora,
Tão distante de uma outra voz,
Ao lado do monstro de um deserto atroz.

E então ele se move, para o meu martírio.
Sacode seus membros, uma centena ou mais,
Tentando me abocanhar: mas sem temer o delírio
Soltei as ramagens das pedras corais.
Um turbilhão arrastou-me no mesmo ato
E, para a minha sorte, puxou-me para o alto”.

A surpresa toma conta do rei
Que diz: “O jarro é teu agora
E este anel ainda eu te darei,
Adornado com uma pedra encantadora.
Lança-te outra vez e nos traga alguma notícia
Do que viste no mar profundo sob a superfície”.

Escutava o rei a sua doce filha
E veio de sua boca suave o pedido:
“Meu pai, esquece de vez a tua armadilha.
Ele venceu o jogo que nunca fora vencido.
Se tu não sabes dominar o capricho do teu coração,
Que os cavaleiros apliquem aos servos uma lição”.

Eis que o rei recupera o jarro com rapidez

TRÊS POEMAS DE FRIEDRICH SCHILLER

Para atirá-lo no turbilhão brumoso:
"Se me trouxeres o jarro outra vez
Serás entre todos cavaleiros o mais valoroso.
E terás ainda hoje em teus braços
Esta mulher e filha que te defende sem cansaço".

Apoderou-se de sua alma uma força celestial
E uma luz brilhou fundo em seu olhar.
Ele viu corar aquela beleza sem igual,
Ele a viu empalidecer e depois desmaiar.
Mais ainda ele quis a recompensa da sorte
E saltou para baixo, para a vida e para a morte.

A rebentaçao recua, e em seguida avança
Anunciando um estrondo que invade o ar.
E todos olham para baixo com esperança
E aproximam-se das águas do mar:
Seu rumor diminui e depois cresce
E nunca o jovem reaparece.

A imagem sob o véu em Saïs (1795) – Friedrich Schiller

Um jovem, cuja sede imensa
Por conhecimento levou-o até Saïs, no Egito,
Para aprender com os sacerdotes a sabedoria oculta,
Havia avançado vários graus com sagacidade;
Sua ânsia pelo saber o movia adiante
E a muito custo o hierofante apaziguava
A sua curiosidade. "O que eu posso
Caso não possua tudo?", dizia o jovem.
"Por acaso existe aqui o menos e o mais?
Ou a tua verdade é como o acaso das sensações,
Uma soma maior ou menor
Que possuímos ou deixamos de possuir?
Ela não é una, indivisível?
Retira um som de uma harmonia,
Retira uma cor de um arco-íris,
E o que te resta é nada
Se te falta a beleza do todo nos sons e nas cores".
Assim falavam eles, sozinhos
Em uma rotunda onde
Uma imagem colossal coberta por um véu
Atraiu o olhar do jovem. Admirado,
Ele se voltou para o mestre e disse: "O que
Se esconde por trás deste véu?"

"A verdade", eis a resposta. "Como", ele exclamou,
"A verdade é tudo o que procuro, e o que
Escondem de mim é justamente ela?"

"Isso só cabe à divindade", respondeu
o hierofante. "Ela diz que nenhum mortal
levanta esse véu antes que eu o erga".
E quem erguê-lo com a mão impura e profana,
Diz a divindade, este - "Sim, o quê?" - Este verá a verdade".
"Um oráculo insólito! E tu
Jamais o ergueste?"
"Eu? Certamente que não! E nunca me senti
Tentado a fazê-lo". – "Não comprehendo.
Se o que me separa da verdade é somente essa parede tão fina" -
"E uma lei", advertiu-lhe o mestre.
"Esse véu tênue, filho, pesa bem mais do que imaginas:
É leve em tuas mãos mas pesa toneladas na tua consciência".

O jovem retornou pensativo para casa.
O anseio ardente pelo saber tirava-lhe o sono,
Ele se agitava febril no leito
E à meia-noite levantou-se. Seus passos
Levaram-no ao templo sem o seu comando.
Escalou sem esforço o muro
E um salto impetuoso o pôs
Do lado de dentro da rotunda.

Ei-lo aqui, e ao redor do jovem solitário
Um silêncio mortal interrompido somente pelo
Eco vazio de seus passos nas criptas secretas.
D alto a lua irradia pela abertura
Da cúpula uma pálida luz azul-prateada,
Lançando o seu brilho, terrível como a presença de um deus,
sobre o longo contorno do véu na abóbada escura.

Ele pisa seus passos incertos,
A mão audaciosa quer logo tocar a figura sagrada
Mas o frio e o calor cortam a sua espinha
E afastam-no com mãos invisíveis.
O que estás fazendo, infeliz? – adverte
Dentro dele uma voz familiar.
Queres desafiar o que é mais sagrado?
Nenhum mortal, disse a boca do oráculo,
afasta este véu antes que eu o erga.
Mas também não disse essa mesma boca:
Quem erguer esse véu, verá a verdade?
"Não me importa o que há por trás dele! Vou erguê-lo".

TRÊS POEMAS DE FRIEDRICH SCHILLER

(Bradou ele em voz alta). "Quero ver". "– Ver!"
Bramiu com desdém um longo eco.

Falou, e então retirou o véu.
Pergunta-me agora: o que apareceu diante dele?
Eu não sei. Os sacerdotes o encontraram
Pálido e atônito no dia seguinte,
Estirado ao lado do pedestal de Isis. A alegria
Desapareceu para sempre de sua vida
E logo o infortúnio levou-o para o túmulo.
"Pobre de quem", ele advertia a todos
que o importunasse com perguntas,
"Pobre de quem chega à verdade por culpa;
Ela nunca mais volta a sorrir para ele".

Originais

Der Tanz (1795) – Friedrich Schiller

Siehe wie schwebenden Schritts im Wellenschwung sich die Paare
Drehen, den Boden berührt kaum der geflügelte Fuß.
Seh ich flüchtige Schatten, befreit von der Schwere des Leibes?
Schlingens im Mondlicht dort Elfen den luftigen Reih?
Wie, vom Zephyr gewiegt, der leichte Rauch in die Luft fließt,
Wie sich leise der Kahn schaukelt auf silberner Flut,
Hüpft der gelehrige Fuß auf des Takts melodischer Woge,
Säuselndes Saitengetön hebt den ätherischen Leib.
Jetzt, als wollt es mit Macht durchreißen die Kette des Tanzes,
Schwingt sich ein mutiges Paar dort in den dichtesten Reih.
Schnell vor ihm her entsteht ihm die Bahn, die hinter ihm schwindet,
Wie durch magische Hand öffnet und schließt sich der Weg.
Sieh! Jetzt schwand es dem Blick, in wildem Gewirr durcheinander
Stürzt der zierliche Bau dieser beweglichen Welt.
Nein, dort schwebt es frohlockend herauf, der Knoten entwirrt sich,
Nur mit verändertem Reiz stellest die Regel sich her.
Ewig zerstört, es erzeugt sich ewig die drehende Schöpfung,
Und ein stilles Gesetz lenkt der Verwandlungen Spiel.
Sprich wie geschiehts, daß rastlos erneut die Bildungen schwanken,
Und die Ruhe besteht in der bewegten Gestalt?
Jeder ein Herrscher, frei, nur dem eigenen Herzen gehorchet,
Und im eilenden Lauf findet die einzige Bahn?
Willst du es wissen? Es ist des Wohllauts mächtige Gottheit,
Die zum geselligen Tanz ordnet den tobenden Sprung,
Die, der Nemesis gleich, an des Rhythmus goldenem Zügel
Lenkt die brausende Lust und die verwilderte zähmt.
Und dir rauschen umsonst die Harmonieen des Weltalls,
Dich ergreift nicht der Strom dieses erhabnen Gesangs,
Nicht der begeisternde Takt, den alle Wesen dir schlagen,
Nicht der wirbelnde Tanz, der durch den ewigen Raum
Leuchtende Sonnen schwingt in kühn gewundenen Bahnen?
Das du im Spiele doch ehrst, fliehst du im Handeln, das Maß.

Der Taucher (1797) – Friedrich Schiller

„Wer wagt es, Rittersmann oder Knapp,
Zu tauchen in diesen Schlund?
Einen goldenen Becher werf ich hinab,
Verschlungen schon hat ihn der schwarze Mund.
Wer mir den Becher kann wieder zeigen,
Er mag ihn behalten, er ist sein eigen.“

Der König spricht es, und wirft von der Höh
Der Klippe, die schroff und steil
Hinaushängt in die unendliche See,
Den Becher in der Charybde Geheul.
„Wer ist der Beherzte, ich frage wieder,
Zu tauchen in diese Tiefe nieder?“

Und die Ritter, die Knappen um ihn her,
Vernehmens und schweigen still,
Sehen hinab in das wilde Meer,
Und keiner den Becher gewinnen will.
Und der König zum dritten Mal wieder fraget:
„Ist keiner, der sich hinunterwaget?“

Doch alles noch stumm bleibt wie zuvor,
Und ein Edelknecht, sanft und keck,
Tritt aus der Knappen zagedem Chor,
Und den Gürtel wirft er, den Mantel weg,
Und alle die Männer umher und Frauen
Auf den herrlichen Jüngling verwundert schauen.

Und wie er tritt an des Felsen Hang,
Und blickt in den Schlund hinab,
Die Wasser, die sie hinunterschlang,
Die Charybde jetzt brüllend wiedergab,
Und wie mit des fernen Donners Getose
Entstürzen sie schäumend dem finstern Schoße.

Und es wallet und siedet und brauset und zischt,
Wie wenn Wasser mit Feuer sich mengt,
Bis zum Himmel spritzet der dampfende Gischt,
Und Flut auf Flut sich ohn Ende drängt,
Und will sich nimmer erschöpfen und leeren,
Als wollte das Meer noch ein Meer gebären.

Doch endlich, da legt sich die wilde Gewalt,
Und schwarz aus dem weißen Schaum
Klafft hinunter ein gähnender Spalt,
Grundlos als ging's in den Höllenraum,
Und reißend sieht man die brandenden Wogen
Hinab in den strudelnden Trichter gezogen.

Jetzt schnell, eh die Brandung wiederkehrt,
Der Jüngling sich Gott befiehlt,
Und – ein Schrei des Entsetzens wird rings gehört,
Und schon hat ihn der Wirbel hinweggespült,
Und geheimnisvoll über dem kühnen Schwimmer
Schließt sich der Rachen, er zeigt sich nimmer.

Und stille wird's über dem Wasserschlund,

TRÊS POEMAS DE FRIEDRICH SCHILLER

In der Tiefe nur brauset es hohl,
Und bebend hört man von Mund zu Mund:
„Hochherziger Jüngling, fahre wohl!“
Und hohler und hohler hört mans heulen,
Und es harrt noch mit bangem, mit schrecklichem Weilen.

Und wärfst du die Krone selber hinein,
Und sprächst: wer mir bringet die Kron,
Er soll sie tragen und König sein –
Mich gelüstete nicht nach dem teuren Lohn.
Was die heulende Tiefe da unten verhehle,
Das erzählt keine lebende glückliche Seele.

Wohl manches Fahrzeug, vom Strudel gefasst,
Schoss gäh in die Tiefe hinab,
Doch zerschmettert nur rangen sich Kiel und Mast
Hervor aus dem alles verschlingenden Grab.
Und heller und heller, wie Sturmes Sausen,
Hört man's näher und immer näher brausen.

Und es wallet und siedet und brauset und zischt,
Wie wenn Wasser mit Feuer sich mengt,
Bis zum Himmel spritzet der dampfende Gischt,
Und Well auf Well sich ohn Ende drängt,
Und wie mit des fernen Donners Getose
Entstürzt es brüllend dem finstern Schoße.

Und sieh! aus dem finster flutenden Schoß
Da hebet sich's schwanenweiß,
Und ein Arm und ein glänzender Nacken wird bloß
Und es rudert mit Kraft und mit emsigem Fleiß,
Und er ist's, und hoch in seiner Linken
Schwingt er den Becher mit freudigem Winken.

Und atmete lang und atmete tief,
Und begrüßte das himmlische Licht.
Mit Frohlocken es einer dem andern rief:
„Er lebt! Er ist da! Es behielt ihn nicht!
Aus dem Grab, aus der strudelnden Wasserhöhle
Hat der Brave gerettet die lebende Seele.“

Und er kommt, es umringt ihn die jubelnde Schar,
Zu des Königs Füßen er sinkt,
Den Becher reicht er ihm kniend dar,
Und der König der lieblichen Tochter winkt,
Die füllt ihn mit funkeln dem Wein bis zum Rande,
Und der Jüngling sich also zum König wandte:

„Lang lebe der König! Es freue sich,
Wer da atmet im rosichten Licht!
Da unten aber ist's fürchterlich,
Und der Mensch versche die Götter nicht,
Und begehre nimmer und nimmer zu schauen,
Was sie gnädig bedecken mit Nacht und Grauen.

Es riss mich hinunter blitzesschnell –
Da stürzt' mir aus felsigem Schacht
Wildflutend entgegen ein reißender Quell:
Mich packte des Doppelstroms wütende Macht,

Und wie einen Kreisel mit schwindelndem Drehen
Trieb mich's um, ich konnte nicht widerstehen.

Da zeigte mir Gott, zu dem ich rief,
In der höchsten schrecklichen Not,
Aus der Tiefe ragend ein Felsenriff,
Das erfasst ich behend und entrann dem Tod –
Und da hing auch der Becher an spitzen Korallen,
Sonst wär er ins Bodenlose gefallen.

Denn unter mir lag's noch, Berge tief,
In purpurner Finsternis da,
Und ob's hier dem Ohre gleich ewig schlief,
Das Auge mit Schaudern hinuntersah,
Wie's von Salamandern und Molchen und Drachen
Sich regt' in dem furchtbaren Höllenrachen.

Schwarz wimmelten da, in grausem Gemisch,
Zu scheußlichen Klumpen geballt,
Der stachlichte Roche, der Klippenfisch,
Des Hammers greuliche Ungestalt,
Und dräuend wies mir die grimmigen Zähne
Der entsetzliche Hai, des Meeres Hyäne.

Und da hing ich und war's mir mit Grausen bewusst,
Von der menschlichen Hilfe so weit,
Unter Larven die einzige fühlende Brust,
Allein in der grässlichen Einsamkeit,
Tief unter dem Schall der menschlichen Rede
Bei den Ungeheuern der traurigen Öde.

Und schaudernd dacht ich's, da kroch's heran,
Regte hundert Gelenke zugleich,
Will schnappen nach mir – in des Schreckens Wahn
Lass ich los der Koralle umklammerten Zweig;
Gleich fasst mich der Strudel mit rasendem Toben,
Doch es war mir zum Heil, er riss mich nach oben.“

Der König darob sich verwundert schier,
Und spricht: „Der Becher ist dein,
Und diesen Ring noch bestimmt ich dir,
Geschmückt mit dem köstlichsten Edelstein,
Versuchst du's noch einmal und bringst mir Kunde,
Was du sahst auf des Meers tiefunterstem Grunde?“

Das hörte die Tochter mit weichem Gefühl,
Und mit schmeichelndem Munde sie fleht:
„Lasst, Vater, genug sein das grausame Spiel!
Er hat Euch bestanden, was keiner besteht,
Und könnt Ihr des Herzens Gelüsten nicht zähmen,
So mögen die Ritter den Knappen beschämen.“

Drauf der König greift nach dem Becher schnell,
In den Strudel ihn schleudert hinein,
„Und schaffst du den Becher mir wieder zur Stell,
So sollst du der trefflichste Ritter mir sein,
Und sollst sie als Ehemahl heut noch umarmen,
Die jetzt für dich bittet mit zartem Erbarmen.“

TRÊS POEMAS DE FRIEDRICH SCHILLER

Da ergreift's ihm die Seele mit Himmelsgewalt,
Und es blitzt aus den Augen ihm kühn,
Und er siehet erröten die schöne Gestalt,
Und sieht sie erbleichen und sinken hin –
Da treibt's ihn, den köstlichen Preis zu erwerben,
Und stürzt hinunter auf Leben und Sterben.

Wohl hört man die Brandung, wohl kehrt sie zurück,
Sie verkündigt der donnernde Schall –
Da bückt sich's hinunter mit liebendem Blick:
Es kommen, es kommen die Wasser all,
Sie rauschen herauf, sie rauschen nieder,
Den Jüngling bringt keines wieder.

Das verschleierte Bild zu Sais (1795) – Friedrich Schiller

Ein Jüngling, den des Wissens heißer Durst
Nach Sais in Ägypten trieb, der Priester
Geheime Weisheit zu erlernen, hatte
Schon manchen Grad mit schnellem Geist durchheilt,
Stets riß ihn seine Forschbegierde weiter,
Und kaum besänftigte der Hierophant
Den ungeduldig Strebenden. »Was hab ich,
Wenn ich nicht alles habe?« sprach der Jüngling.
»Gibts etwa hier ein Weniger und Mehr?
Ist deine Wahrheit wie der Sinne Glück
Nur eine Summe, die man größer, kleiner
Besitzen kann und immer doch besitzt?
Ist sie nicht eine einzige, ungeteilte?
Nimm einen Ton aus einer Harmonie,
Nimm eine Farbe aus dem Regenbogen,
Und alles, was dir bleibt, ist nichts, solang
Das schöne All der Töne fehlt und Farben.«
Indem sie einst so sprachen, standen sie
In einer einsamen Rotonde still,
Wo ein verschleiert Bild von Riesengröße
Dem Jüngling in die Augen fiel. Verwundert
Blickt er den Führer an und spricht: »Was ists,
Das hinter diesem Schleier sich verbirgt?«
»Die Wahrheit, ist die Antwort. – »Wie?« ruft jener,
»Nach Wahrheit streb ich ja allein, und diese
Gerade ist es, die man mir verhüllt?«

»Das mache mit der Gottheit aus«, versetzt
Der Hierophant. »Kein Sterblicher, sagt sie,
Rückt diesen Schleier, bis ich selbst ihn hebe.
Und wer mit ungeweihter, schuldger Hand
Den heiligen, verbotnen früher hebt,
Der, spricht die Gottheit« – »Nun?« – »Der sieht die Wahrheit.«
»Ein seltsamer Orakelspruch! Du selbst,
Du hättest also niemals ihn gehoben?«
»Ich? Wahrlich nicht! Und war auch nie dazu
Versucht.« – »Das fass ich nicht. Wenn von der Wahrheit
Nur diese dünne Scheidewand mich trennte –«
»Und ein Gesetz«, fällt ihm sein Führer ein.
»Gewichtiger, mein Sohn, als du es meinst,
Ist dieser dünne Flor – für deine Hand

Zwar leicht, doch zentnerschwer für dein Gewissen.«

Der Jüngling ging gedankenvoll nach Hause.
Ihm raubt des Wissens brennende Begier
Den Schlaf, er wälzt sich glühend auf dem Lager
Und rafft sich auf um Mitternacht. Zum Tempel
Führt unfreiwillig ihn der scheue Tritt.
Leicht ward es ihm, die Mauer zu ersteigen,
Und mitten in das Innre der Rotonde
Trägt ein beherzter Sprung den Wagenden.

Hier steht er nun, und grauenvoll umfängt
Den Einsamen die lebenlose Stille,
Die nur der Tritte hohler Widerhall
In den geheimen Grüften unterbricht.
Von oben durch der Kuppel Öffnung wirft
Der Mond den bleichen, silberblauen Schein,
Und furchtbar wie ein gegenwärtger Gott
Erglänzt durch des Gewölbes Finsternisse
In ihrem langen Schleier die Gestalt.

Er tritt hinan mit ungewissem Schritt,
Schon will die freche Hand das Heilige berühren,
Da zuckt es heiß und kühl durch sein Gebein
Und stößt ihn weg mit unsichtbarem Arme.
Unglücklicher, was willst du tun? So ruft
In seinem Innern eine treue Stimme.
Versuchen den Allheiligen willst du?
Kein Sterblicher, sprach des Orakels Mund,
Rückt diesen Schleier, bis ich selbst ihn hebe.
Doch setzte nicht derselbe Mund hinzu:
Wer diesen Schleier hebt, soll Wahrheit schauen?
»Sei hinter ihm, was will! Ich heb ihn auf.«
Er ruft mit lauter Stimme. »Ich will sie schauen.« Schauen!
Gellt ihm ein langes Echo spottend nach.

Er spricht's und hat den Schleier aufgedeckt.
Nun, fragt ihr, und was zeigte sich ihm hier?
Ich weiß es nicht. Besinnungslos und bleich,
So fanden ihn am andern Tag die Priester
Am Fußgestell der Isis ausgestreckt.
Was er allda gesehen und erfahren,
Hat seine Zunge nie bekannt. Auf ewig
War seines Lebens Heiterkeit dahin,
Ihn riß ein tiefer Gram zum frühen Grabe.
»Weh dem«, dies war sein warnungsvolles Wort,
Wenn ungestüme Frager in ihn drangen,
»Weh dem, der zu der Wahrheit geht durch Schuld,
Sie wird ihm nimmermehr erfreulich sein.«