

MALALA

v. 7, nº 10 – Ago/2019

Revista do Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano (GTOMMM)
Laboratório de Estudos da Ásia (LEA)
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)
Universidade de São Paulo (USP)

Editor-responsável

Prof. Peter Robert Demant

Editor associado:

Prof. Rafael Antônio Duarte Villa (Universidade de São Paulo)

Editores-executivos

Cila Lima

Natália Nahas Carneiro Maia Calfat

Comissão de layout

Magno Paganelli

Membros do Conselho Científico da revista Malala

Prof. Angelo Segrillo (USP)

Prof. Ariel Finguerut (GT OMMM-USP)

Prof. César Henrique de Queiroz Porto (Unimontes)

Prof. Guilherme Casarões (FI Rio Branco)

Prof. Ihsan Yilmaz (Istanbul Institute, Turquia)

Prof. Marcos Alan Ferreira (UFPB)

Prof. Nizar Messari (Al-Akhawayn University, Marrocos)

Prof.^a Norma Breda dos Santos (UnB)

Prof. Osvaldo Coggiola (USP)

Prof. Paul Aarts (UvA, Holanda)

Prof. Rafael Duarte Villa (USP)

Prof. Samuel Feldberg (USP)

Prof. Tullo Vigevani (UNESP)

Capa

Nuvem de frequência de palavras obtida através dos termos e expressões mais citados nas entrevistas com Aurelian Craiutu, Edson Passetti, Russell Jacoby e Daniela Mussi

Malala Yousafzai cresceu ...

Em 2015, com 18 anos, Malala se declarou feminista em um encontro com Emma Watson para divulgar seu filme “Ele me chamou de Malala”. Malala segue desde lá se preparando para em algum dia do futuro candidatar-se para primeira ministra do Paquistão, como declarou em uma das suas muitas entrevistas. Em abril de 2018 ela voltou ao Paquistão, para uma rápida e “destemida” visita. Surpreendentemente, neste mês de julho de 2018, Malala veio ao Brasil para um evento fechado, organizado pelo Banco Itaú/Unibanco, evento em que sua fundação (The Malala Fund) lançou seu apoio a três projetos de Educação no Brasil (sendo um deles voltado aos indígenas). É possível notar nos discursos de Malala nesse encontro brasileiro, que conceitos chaves do feminismo estão presentes nas suas novas perspectivas para o apoio prometido à educação no Brasil, como por exemplo, os conceitos de democracia, o desejo de que ninguém precisa casar forçosamente, a luta contra o trabalho e a exploração sexual infantil e o próprio uso do termo feminismo. O apoio de Malala à Educação no Brasil é simbólico, se se considerar o profundo “fosso” que se pronuncia com os desmontes acelerados no ensino público brasileiro, mas demonstra uma aproximação bastante bem-vinda.

Sua trajetória em resposta a sua luta por educação (de menina paquistanesa que, no dia 9 de outubro de 2012, foi alvejada no rosto em ataque assumido pelo grupo extremista Talibã, com divulgação pela grande mídia) teve um efeito de acentuado reconhecimento internacional e em 2014 a fez vencedora do prêmio Nobel da Paz, junto com um importante indiano. O mundo conheceu a luta dessa jovem muçulmana por educação, igualdade e contra o extremismo religioso. Ela o fez sem se deixar vencer ou silenciar (já que se salvou do ataque), nem se colocando como vítima, prometendo vingança ou declarando “guerra”. Na comemoração de seus 16 anos na ONU, Malala mostrou a força de suas (delicadas, mas assertivas) palavras, declarando que ela era “uma garota entre muitas”. Pode-se, agora, parafrasear essa sua fala e dizer que Malala é uma das muitas mulheres feministas paquistanesas que lutam por igualdade, pelos direitos humanos e por educação a todas as mulheres do Paquistão e do mundo. O feminismo no Paquistão é bastante atuante desde os anos 50, embora Malala só pôde conhecê-lo depois de estar fora de seu país, em parte devido ao extremismo dos grupos como Talibã e em parte pela própria estrutura conservadora da sociedade.

Para a Revista Malala, Malala Yousafzai é mais do que um símbolo político, é uma inspiração acadêmica. Ela nos leva a pensar que podemos transcender e vencer preconceitos, superar estereótipos e criar um espaço para discussão e troca de ideias sem medo, com pluralidade, coragem e abertura, sem abrir mão de textos claros, de pesquisas sérias e de debates com ideias que muitas vezes podem ser conflitantes sobre Oriente Médio e Mundo Muçulmano.

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores.
As opiniões neles emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da revista *Malala*.

■ sumário

Apresentação

Intelectuais e anti-intelectualismo

Peter Demant (Editor-chefe Revista Malala) e
Ariel Finguerut (GTOMMM-USP)..... 7

Questionário sobre intelectuais e anti-intelectualismo: um balanço

Comissão editorial da Revista Malala 10

Entrevista

“Sem antagonismo de ideias a universidade está fadada mesmo a ser uma bolha!”

Aurelian Craiutu (Indiana University Bloomington)..... 13

“Nós preferimos obedecer. É isso que é necessário romper. Se você romper com o castigo, rompe com a relação de obediência, que é o princípio da relação de poder, de Estado e de soberania”.

Edson Passetti (Pontifícia Universidade Católica-PUC/SP) 23

“O papel da escola não é formar pessoas ‘de esquerda’”

Daniela Mussi (Universidade de São Paulo-DCP/USP) 36

“Não vejo como atuar politicamente sem ideias ou distante da tradição utópica. Escrever sobre estas tradições utópicas me ajudou a manter estas ideias vivas para mim. E hoje estas ideias valem mais do que nunca”.

Russell Jacoby (University of California)..... 45

Ensaio

Políticas públicas e gás natural no Catar

Rafael Gonzaga M. da Silva (Universidade Federal de São Paulo-UNIFESP)..... 51

Artigo

Nationalism in a new Syria: Antoun Saadeh and the Latin-American Mahjar

Diogo Bercito (Georgetown University) 70

O Processo de paz em *New Gaza*: uma análise do filme *New Gaza* de Rita Martins Tragtenberg, e dos contos “O Processo de Paz”, “Israel em Três Tempos” e “O Retrato”, de Jacó Guinsburg

Ana Ferreira (Universidade de São Paulo-FFLCH/USP) 81

O contexto de tradução de literatura árabe contemporânea e o papel do tradutor enquanto mediador intercultural

Jemima de Souza Alves (Universidade de São Paulo-DLO/USP)..... 103

■ sumário

Retrato Intelectual

O Profeta Radical

Mark Bauerlein (Emory University)..... 123

Resenha de Livro

Sufismo versus Islamismo: The House of Islam - A Global History

Leandra Yunis (Universidade de São Paulo - DLO/USP) 135

Fanon agora: reflexões para uma insurgência intelectual negra

Priscila E. da Silva (Fundação Hermínio Ometto-UNIARARAS) 144

Resenha de Filme

Jundullah: soldados sob o chamado de um manifesto

Natalia Calfat (Universidade de São Paulo - DCP/USP) 154

INTELECTUAIS E ANTI INTELECTUALISMO

A **Revista Malala** chega ao seu **Décimo Número** oferecendo aos leitores e à comunidade acadêmica um instigante – e ao mesmo tempo difícil – debate sobre os intelectuais. O debate é instigante pois, através de nossos quatro entrevistados de diferentes países, com diferentes trajetórias e diferentes gerações, percebemos como o trabalho intelectual está intimamente ligado à própria vida em sociedade. Há temas caros e universais, como liberdade, justiça, democracia e organização política, visando quer seja algo palpável como uma “política pública”, quer seja algo próximo do que chamamos de utopia.

Diante de uma crise como a que vivemos em 2019, na qual a própria ideia de democracia está em jogo, é preciso apostar e refletir sobre o poder das ideias e do diálogo, para assim conseguir perceber e incorporar o “outro” que pensa diferente, que quer algo diferente daquilo que eventualmente projetamos. Os desafios são inúmeros, desde a crescente política identitária nas universidades e as bolhas ideológicas nas redes sociais, passando pelo risco da burocratização estéril da vida intelectual. Para além de crise democrática e liberal no Ocidente, temos de forma mais ampla a própria relevância das universidades colocada em xeque.

Nesta edição especial sobre intelectuais, abordamos também o risco da sombra – que nos parece cada vez mais forte – do anti-intelectualismo. Neste ponto, apesar de soar contraditório, percebemos, em diálogo com os entrevistados, que se trata também de um exercício intelectual. Os anti-intelectuais de hoje querem ser os intelectuais de um novo consenso que tentam construir (...) intelectualmente – ou seria pseudointelectualmente?

Falar dos intelectuais de forma ampla e abstrata nos leva a encontrar, como aponta **Aurelian Craiutu**, a ideia de vocação. Ser intelectual é uma vocação e ganha uma conotação positiva, pois o trabalho vocacional soa como um trabalho que se faz por e com prazer. Mas, no fundo, trata-se também de uma quase condenação, algo difícil de sair, algo que consome, seja o tempo, sejam as forças vitais. Em certo estágio, o trabalho vocacional de uma vida intelectual pode chegar a um ponto de inflexão: “Qual o propósito de tudo isso?”.

E o trabalho intelectual que nasce da liberdade, como aponta **Edson Passetti**, pode se profissionalizar a tal ponto que se torna um fim em si mesmo, como pondera **Daniela Mussi**, mas cujo ponto alto está na presença e permeabilidade pública. E há intelectuais que devemos tratar no plural; há o *intelectual público* que parece ter sido extinto, como aponta **Russell Jacoby**, em tempos como os nossos, de hiperconectividade. Esse cenário

■ apresentação

contemporâneo gera a sensação de muito ruído, mas de pouco entendimento, ou seja, muita opinião, mas pouco debate.

Há os acadêmicos que podem ser “profissionais”, mergulhados nos seus afazeres burocráticos, preocupados com as citações e com seus respectivos currículos e *rankings* que decidem onde e se irão publicar; ou podem ser *scholars*, alguém extremamente especializado, que dirige e coordena pesquisas de ponta e dialoga apenas com poucos pares. Há também o *especialista*, que assessora, opina, dá parecer sobre aquilo que está na órbita de seu conhecimento, mas que muitas vezes perde ou se afasta do debate mais amplo, mais universalista. Neste ponto vale destacar que os intelectuais que se aproximam dos governantes criam com essa proximidade uma aura de elite, tornam-se parte de um grupo seleto que conseguiria acesso ao processo decisório. Parte do anti-intelectualismo contemporâneo interpreta esse movimento como uma possível conspiração e associa os intelectuais àqueles que querem manipular os governos, os países e as pessoas como um coletivo.

A relação com o poder é um tema sensível no debate sobre intelectuais. O poder talvez seja a maior, se não a grande, tentação aos intelectuais. A promessa de “ver as ideias na prática”, de poder fazer algo concreto para além das ideias, soa extremamente tentador. Nesse ponto Passetti questiona os consensos que transformam “filosofias políticas em ideologias e vice-versa” e mostra que, às vezes, diferentes ideologias, no fundo, afunilam para o mesmo ponto. É preciso questionar por que obedecemos e por que não quebramos esses consensos. O intelectual que adere ao poder pode assim agir também por crença – semelhante à crença religiosa –, seja no sucesso, seja na superioridade de sua tese ou de suas ideias de modo geral. A sedução pelo “sucesso” – ao menos teórico – do marxismo, como aponta Jacoby, ajuda a entender por que alguns intelectuais – de hoje e de ontem – aderem a regimes que se dizem marxistas ou revolucionários. Mas e quando esses modelos fracassam? Nesse ponto, muitas vezes é a sedução que os líderes carismáticos projetam que pode ser um ponto de apoio quando tudo mais parece ruir.

A fidelidade ideológica é outro dilema que abordamos nesta discussão. Por que um intelectual muda de lado (em termos ideológicos) e quais as implicações dessa mudança? E, diante do embate ideológico, qual o espaço para a moderação política?

Dessa discussão chegamos a outro ponto difícil: a relação entre intelectuais e a legitimação da violência, seja ela revolucionária, seja libertária, anticolonial ou anti-imperialista, considerando que, independentemente da justificativa (política ou ideológica), estamos falando de mortos, feridos, presos, torturados e perseguidos. Como bem explica Craiutu pela analogia da omelete: com quantos ovos se faz uma omelete? E quantos ovos estamos dispostos a quebrar até encontrar ou chegar à omelete perfeita? Com quantas vidas se faz uma revolução?

E, por fim, questionamos nossos entrevistados também sobre a relação dos intelectuais com o pensamento utópico ou possíveis saídas mais libertárias. É possível

■ apresentação

ainda acreditar e construir um caminho para um mundo melhor? Em meio a tantos desafios, como ouvimos de Passetti, “a realidade é dura, cabe aos intelectuais serem maleáveis e aprender com ela”.

Seguindo no tema proposto, contamos também com duas resenhas de livros que enfrentam alguns aspectos deste debate. **Leandra Yunis** debate o livro de Ed Husain no qual o cerne da discussão está em como o sufismo pode ser uma alternativa intelectual e prática ao fundamentalismo islâmico. **Priscila E. da Silva** debate um livro sobre Frantz Fanon e a ideia das consequências de uma intelectualidade negra diante dos exemplos da vida e da obra desse livro escrito por Deivison Mendes Faustino. **Mark Bauerlein** faz um retrato intelectual de uma personalidade fruto dos anos 1960 nos Estados Unidos que, nos termos do autor, “mudou de lado, mas não mudou de estilo”. Ao retratar David Horowitz, o autor faz um debate sobre a esquerda nos Estados Unidos e sobre o dilema dos intelectuais que “mudam de lado”. A resenha de filme de **Natalia Calfat** discute o filme *Layla M.*, da holandesa Mijke de Jong, lançando luz sobre as razões para a adesão jihadista e provocando o leitor sobre a frustração pós-adesão, quando poucas das promessas idílicas foram alcançadas.

Em artigos de fluxo contínuo, apresentamos neste número um vasto panorama de trabalhos interdisciplinares: **Jemima de Souza Alves** discute o contexto do processo tradutório da literatura árabe contemporânea e as complexidades que envolvem a prática. Alves dialoga com o pós-colonialismo saídiano considerando os fatos históricos que permeiam a tradução, bem como o papel do tradutor enquanto mediador intercultural. **Ana Ferreira** apresenta uma análise do filme *New Gaza*, de Rita Martins Tragtenberg, em diálogo com os três contos de Jacó Guinsburg. Ferreira aprofunda-se mostrando tanto a complexidade quanto a globalidade da questão da Palestina e do conflito israelo-palestino, dialogando com o modelo de binacionalidade.

Diogo Bercito analisa a experiência do ideólogo do nacionalismo árabe na América Latina Antoun Saadeh, investigando o papel e a importância do *mahjar* no pensamento político de países de idioma árabe através de análises primárias das publicações “Suria al-jadida”. Em seu ensaio, **Rafael Gonzaga Mariano da Silva** discorre sobre a relação histórica entre a produção e a riqueza do gás natural no Catar e a formulação de políticas públicas no país.

Boa leitura!

São Paulo, 22 de abril de 2019
Peter Robert Demant
Editor-chefe da **Revista Malala**

Ariel Finguerut
Membro do Conselho Científico da **Revista Malala**

QUESTIONÁRIO SOBRE INTELLECTUAIS E ANTI-INTELLECTUALISMO: UM BALANÇO

Em outubro de 2018, na ocasião da chamada para contribuições para a **Revista Malala** n. 10, dedicada ao tema dos intelectuais e ao fenômeno do anti-intelectualismo, lançamos algumas perguntas e convidamos a comunidade acadêmica, os leitores da revista e o Conselho Editorial a respondê-las.

Agradecemos aos que participaram e aqui apresentamos um resumo dos resultados:

Perguntamos abertamente o que é um intelectual e a linha de resposta mais presente foi a relação que os intelectuais têm com o conhecimento, seja diante de conhecer seu lugar no mundo, seja de divulgar um conhecimento conquistado graças a um lastro cultural (erudição, aprofundamento em temas de pesquisa etc.)

Outro ponto que questionamos foi no que diz respeito à filiação/adesão dos intelectuais seja a uma ideologia, seja a um movimento político. Nas respostas, destaca-se a adesão por afinidade, pela busca de reconhecimento dos pares, desejo de mudança e pela cultura política. E, quando cogitamos a possibilidade de rompimento, encontramos como balizas: a busca por coerência, a ameaça de uma perseguição e o encontro, confrontação diante de paradoxos, contradições que levariam o intelectual a reavaliar sua posição.

Quando questionamos se intelectuais escolhem se serão de direita ou esquerda, a pergunta parece ter gerado certo incômodo. Alguns ponderaram que caberia aos intelectuais conhecer ambos os lados, entendê-los e levar essa divergência em consideração em suas posições; outros consideraram descabido considerar uma escolha ideológica. Uma das respostas lembrou-se da trajetória dos neoconservadores, um grupo de intelectuais dos EUA que se diziam de esquerda nos anos de 1950 e 1960, “mudando de lado” – alguns radicalmente, outros gradualmente – e chegando ao poder em governos conservadores nos anos de 1980 até recentemente, entre 2002 e 2006. Segundo um dos pais do neoconservadorismo, Irving Kristol, em diálogo com sua própria juventude trotskista, todo intelectual é, por definição, de esquerda.

Também houve questionamentos sobre a relação entre intelectuais e a legitimação da violência. Os intelectuais são responsáveis pela violência que eventualmente é cometida em nome de “ideias” ou revoluções defendidas por eles? Nas respostas, destaca-se a demarcação “moralmente, sim; juridicamente, nem sempre”. Outro ponto recorrente nas respostas é o lembrete de que “ideias têm consequências”, mas os contextos político, cultural, social são variáveis complexas que os intelectuais – por mais que eventualmente achem que sim – nem sempre conseguem prever ou controlar, o que levou alguns a pensar em outro tema, o da “liberdade de expressão”. Se os intelectuais geram, alimentam e incentivam violência, logo é preciso censurar o que dizem? Em uma das respostas,

■ apresentação

encontramos: “Não creio, contudo, que a culpa seja desta livre expressão, mas sim da ignorância e do simplismo (das pessoas)”.

Perguntamos por inspirações intelectuais e recebemos de volta: Adam Nergal Darski, Chimamanda Adichie, Hannah Arendt, Edward Said e Perry Anderson. E, quando perguntamos pelos mais influentes de nosso tempo: Habermas foi dos mais citados, além de Yuval Noah Harari, Fareed Zakaria e Nassim Nicholas Taleb.

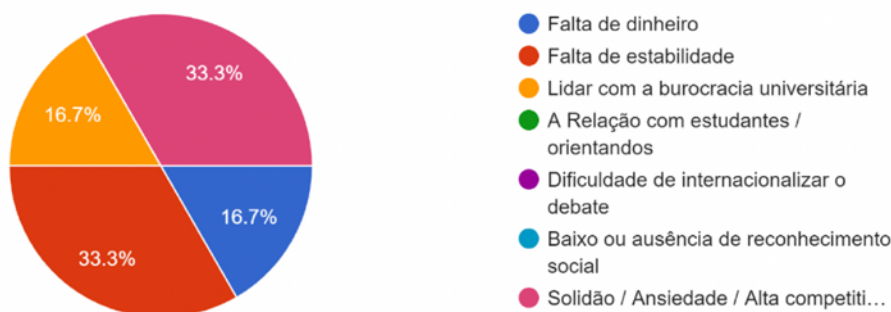
Quando o tema foi anti-intelectuais, Donald Trump foi lembrado pela maioria; o ex-presidente do Brasil Luiz Inácio Lula da Silva também foi citado, assim como outros fizeram referência a regimes totalitários, especialmente ao fascismo e ao nazismo.

Perguntados sobre a utopia de nosso tempo, tivemos respostas intrigantes: o islamismo, a equidade de gênero, a tese hegeliana (reapresentada por Fukuyama no final dos anos de 1990) do “fim da história”, o fim da corrupção e a possibilidade de “paz” entre pessoas, nações e povos.

Também pedimos para as pessoas responderem a algumas perguntas fechadas, cujas respostas, já divididas em gráficos, são apresentadas a seguir:

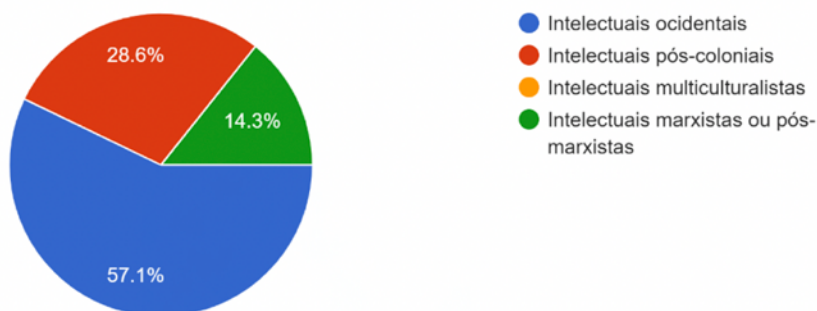
11) Na sua opinião, qual a principal dificuldade enfrentada na carreira acadêmica ?

6 responses



12) Na sua opinião o debate intelectual internacional sobre Oriente Médio Mundo Muçulmano (OMMM) é predominantemente pautado pelos:

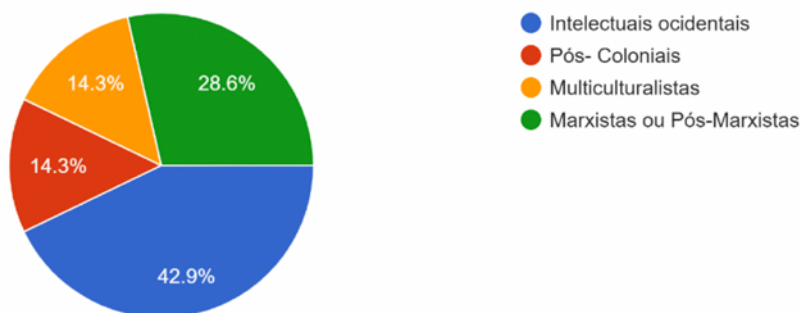
7 responses



■ apresentação

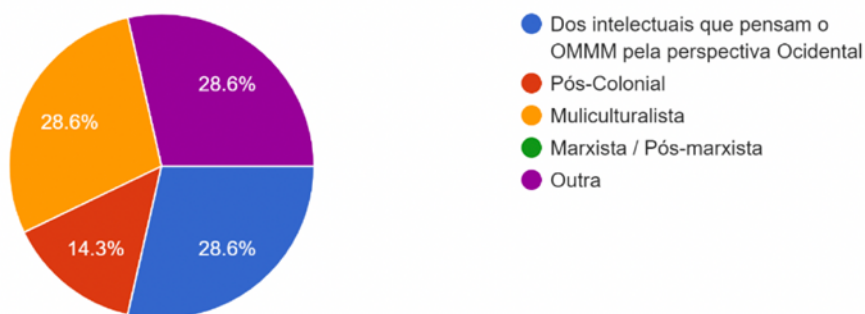
13) Já o debate feito no Brasil sobre OMMM é pautado por:

7 responses



14) A linha editorial da Revista Malala é mais próxima da vertente:

7 responses



A todos que participaram dessa pesquisa nosso muito obrigado.

Comissão Editorial¹ da Revista Malala, março/2019

¹ Ariel Finguerut (doutor, Ciência Política/Unicamp), Natalia Calfat (doutoranda, Ciência Política/USP) e Cila Lima (doutora, História Social/USP).

“SEM ANTAGONISMO DE IDEIAS A UNIVERSIDADE ESTÁ FADADA MESMO A SER UMA BOLHA!”

Entrevista com Aurelian Craiutu¹

Revista Malala (RM)

Ainda sabendo que se trata de uma discussão complexa e que toda definição pode ser genérica, podemos começar com a definição de intelectual. Como você definiria um intelectual?

Aurelian Craiutu (AC)

Neste ponto a etimologia da palavra pode ser importante. Intelectual vem de *intellectualis*, relativo ao entendimento. Um intelectual é alguém que quer entender, através da razão, o que está por trás, o que se esconde para além do que podemos enxergar e entender do mundo. Nós todos temos opiniões e ideias, mas são poucos que têm conhecimento. Portanto, os intelectuais são aqueles que têm opiniões e testam as opiniões, as crenças, as conjecturas com o vértice da razão, produzindo uma análise imbuída de lógica, que transcende, que vai além do senso comum. De certa forma, um intelectual é alguém que lembra a figura filosófica de Sócrates, que gostava de se pensar pela analogia da mosca, alguém que voa e transita como se fosse a figura do *outsider* e do estrangeiro, alguém capaz de observar sem vícios e que desafia as crenças, que as coloca à prova. Por alto, essa seria uma definição de intelectual. Agora, muitos acadêmicos se entendem como intelectuais, mas, na verdade, eles não são; são “profissionais”. Não é preciso ser acadêmico para ser intelectual. Agora, se pensarmos na figura do “intelectual público”, isso pode complicar um pouco nossa definição. O intelectual público é aquele que participa de debates públicos e de uma tradição ligada à França de intelectuais públicos como Jean Paul Sartre, Raymond Aaron, Merleau Ponty e outros tantos dos anos de 1950 e 1960. E a noção francesa de intelectual é bem conhecida e bem disseminada. Infelizmente, essa era dos intelectuais públicos já não existe mais. Portanto, o papel dos intelectuais hoje é bem diferente do que era há 50 anos, mas a definição que fica é a de alguém que busca, que almeja, que desafia a essência da realidade.

RM

Interessante você mencionar a figura dos intelectuais públicos, pois neste mesmo número da **Revista Malala** temos uma entrevista com Russel Jacoby, que apresenta um

¹ Professor de ciência política da Universidade de Indiana em Bloomington, EUA. Resumo do currículo disponível em: <https://polisci.indiana.edu/about/faculty/craiutu-aurelian.html>.

Entrevista realizada por Ariel Finguerut, membro do Conselho Editorial da **Revista Malala**. A entrevista ocorreu por Skype no dia 28/9/2018. Transcrição e tradução de Ariel Finguerut.

■ entrevista

argumento claro e enfático sobre a morte dessa figura dos intelectuais públicos . Você concorda com a tese do Jacoby?

AC

De fato, a era dos intelectuais públicos se foi. E essa tese aparece em outros autores. Bernard-Henri Lévy, ele próprio uma espécie de intelectual público, já declarou o fim desse campo e chega ao mesmo ponto. E nisso há um novo tipo de intelectual. Jacoby também aponta para isso. Com a expansão da internet, estamos em uma era da disseminação das publicações eletrônicas e, com isso, há um excesso: muita gente publicando, mas pouca gente lendo. Se esse ativismo eletrônico é uma forma de intelectual, não sei; o debate é aberto. Mas aquela era dos intelectuais que associamos a figuras como Sartre ou Aaron se foi.

RM

E como diferenciar o intelectual que é, digamos, um professor universitário daquele que almeja o processo decisório, que assessora políticos, governos, etc.? E, no mais, como pensar essa figura que escreve e usa de todos os instrumentos disponíveis no mundo virtual? Isso não seria parte do trabalho intelectual?

AC

Sim, isso faz parte, mas devemos fazer a distinção entre intelectuais e comentaristas. Especialmente na mídia eletrônica, temos um campo fértil para os comentaristas, pessoas dispostas a expressar suas opiniões políticas sobre qualquer coisa. Minha definição de intelectual talvez seja mais próxima do que Raymond Aaron considerava como seu ofício. Ele não se considerava partidário e, ao fazer sua análise política, se colocava numa posição capaz de criticar todos, de todos os lados do espectro ideológico. Hoje, muitos que escrevem na mídia são partidários, defendem posições caras a determinados grupos ou espectros ideológicos, não são imparciais nem apartidários, especialmente em se tratando do debate que envolve poder e aqueles que o almejam. Diante disso tudo, eu fico com a ideia de que ser um intelectual está mais para uma vocação, algo que se busca e que exige equilíbrio e cuidado. Novamente me lembro de Aaron, que era extremamente cuidadoso nas análises e assim o foi como um analista da política francesa por quase 40 anos.

RM

Um tema que certamente também foi caro a Aaron é o da violência e de como os intelectuais lidam com esse tema, às vezes a justificando, a relativizando ou tardando a condená-la. Como você entende essa relação entre intelectuais e a violência?

AC

Bom, é preciso estabelecer alguns parâmetros para poder pensar e discutir esse tema. Uma distinção é pensarmos em termos de categorias de pensamento “políticas”

■ entrevista

e “ideológicas”. Os que operam na categoria política tendem a condenar toda forma de violência e, como posso colocar (...), são contrários a mudanças radicais na vida social. E, nesses termos, a violência raramente é algo aceitável, exceto talvez em algumas determinadas circunstâncias. Já aqueles que pensam pela categoria ideológica podem encontrar justificativas para a violência que levariam aos objetivos que almejam. É como aquela metáfora: “Para fazer uma omelete é preciso quebrar alguns ovos”. E, se começa com um ovo, depois dois, três, quatro (...) e a omelete nunca está perfeita, exigindo mais e mais ovos. E, em busca dessa “omelete perfeita”, se justifica quebrar mais e mais ovos. É isso que acontece em termos de justificar a violência em nome de uma ideologia. E historicamente os intelectuais estiveram propensos a fazer isso! E isso tem que ser dito.

RM

Esse campo ideológico que faz parte e que afeta o trabalho dos intelectuais me leva a uma outra pergunta, sobre a mudança de lado em termos ideológicos. Por que intelectuais mudam de lado? Como, por exemplo, do marxismo para o conservadorismo.

AC

Essa é uma boa pergunta e é uma discussão difícil. Se não me engano, foi [Ralph Waldo] Emerson que disse: “A consistência é o *hobgoblin*² das mentes pequenas”. Ter consistência na política é provavelmente um luxo restrito a alguns poucos criminosos que são tão consistentes na busca de seus objetivos – pense em Hitler ou Stalin – que se dispõem a sacrificar tudo em nome disso. Eu admiro aqueles que, diante de novos fatos, novas pesquisas, novas informações, estão dispostos a mudar de opinião e a repensar suas posições. E nesse ponto lembro-me novamente de Aaron, que cita uma importante lição que aprendeu com o filósofo José Ortega y Gasset. Quando perguntado se era de direita ou esquerda, ele respondeu com uma frase que se tornou memorável: “Ser de direita ou de esquerda a vida toda é uma forma de morte súbita, como um infarto”. É preciso entender e saber interpretar a realidade e ajustar nossas atitudes a essa realidade. Nesses termos, não tenho problema em relação a “mudar de lado” ou “mudar de posição”. Mas é preciso cuidado. De fato, há o oportunismo. Muda-se de lado ou de opinião em busca de certos benefícios, não porque os novos fatos exigem uma nova postura, mas por oportunismo. Aaron começou como um estudante de esquerda e ao longo da vida caminhou para o centro. No final, ele estava falando a “língua da esquerda” para o público de direita e a “língua da direita” para o público da esquerda. É uma posição desconfortável e não creio que seja uma coincidência o fato de que seu último curso no Collège de France, em 1978, chama-se “Liberdade e Igualdade”, ou seja, ele estava argumentando pela importância de ambos os conceitos. Liberdade é um conceito caro à direita e, igualdade, um conceito caro à esquerda. O que ele argumentava é que não seria possível focar um conceito esquecendo

² Nota do tradutor: Na mitologia celta e no folclore irlandês, *hobgoblin* é um tipo de duende. Para alguns, um duende mais traiçoeiro que os demais e, para outros, também mais agressivo que os demais.

■ entrevista

o outro. Outro pensador que considero importante nessa discussão é Jean-François Revel (o historiador da Revolução Francesa). Ele começou como comunista, mas a intervenção soviética na Hungria lhe mostrou a verdadeira face do comunismo e ele mudou depois disso. Mario Vargas Llosa é um outro exemplo. É mais difícil alguém começar na esquerda e depois mudar para a direita, mas certamente há casos do caminho contrário. No geral, eu diria que é bom mudar de posição, é uma forma (às vezes dura) de aprender com a realidade. Não há nada fixo ou imutável naquilo que é de fato real.

RM

Mas a universidade traduz essa realidade? Não é relativamente fácil ser um radical nas universidades? Muitas vezes, as universidades criam círculos viciosos, seja para financiamento, seja para legitimidade, não é?

AC

Sim, com certeza. As universidades, especialmente nos EUA, são grandes bolhas. Funcionam como câmaras de eco. E isso é uma pena. Quem está dentro e faz parte da instituição está protegido e, de certa forma, pode usufruir de certa proteção – e com isso podemos, muitas vezes, falar o que nem sempre as pessoas querem ouvir. Mas essa liberdade que temos nas universidades precisa ser dosada com responsabilidade. É preciso saber dosar diferentes pontos de vista. Muitos olham para os professores de esquerda e veem radicalismo (que, na direita, também ocorre). Isso é reflexo de uma mentalidade, de delimitação de campos. E nesse ponto considero importante que os acadêmicos aprendam o que John Stuart Mill escreveu em *On Liberty*: há ali um belo segundo capítulo no qual ele fala que não devemos silenciar ninguém porque a posição que silenciarmos pode conter uma grande verdade e, se a silenciarmos, perderemos a oportunidade de aprender com ela. E nos EUA há um debate sobre liberdade de expressão e sobre o que se tornaram as universidades (...), bolhas, ecos, etc. Sem antagonismo de ideias a universidade está fadada mesmo a ser uma bolha! E não estou falando só da importância do debate, mas é preciso que haja uma genuína intenção de entender e debater com ideias opostas, diferentes das nossas. Eu, como professor, posso falar de minha experiência pessoal lecionando nas universidades há mais de 20 anos e percebo que as pessoas não gostam de ouvir ou de levar em consideração argumentos e ideias que chocam ou se diferem dos que trazem de partida. As pessoas se sentem mais à vontade quando estão em grupos de afinidade. Por exemplo: quem é mais de esquerda quer estar entre pessoas de esquerda e assim por diante. E esses grupos tendem a desqualificar os demais: a esquerda vê conspirações na direita, a direita vê “comunismo” em todo lugar, etc. e isso é algo muito pernicioso; portanto, considero ser muito importante cultivar essa abertura ao diálogo, à conversa, tentando envolver as pessoas numa troca de ideias diferentes entre posições distintas. E isso pode acontecer em todos os níveis, desde os seminários dos cursos de graduação até o processo decisório da universidade. É interessante porque, na academia, fala-se muito

■ entrevista

em “pluralismo”, “diversidade”, mas, na prática, não vemos muito disso. A academia não faz o que prega.

RM

Acabamos escrevendo para quem já concorda com nossos argumentos, não é verdade?

AC

Sim, é verdade. Infelizmente, isso só se agravou com as publicações eletrônicas. É bom ter novas plataformas e poder chegar a novos públicos. Contudo, acaba sendo uma pregação a convertidos. E isso cria um círculo vicioso: seguimos aqueles com quem concordamos e somos seguidos por quem concorda conosco. É a lógica dos *likes* (risos). E, conforme as associações que ocorrem nas redes sociais, isso afeta nossas próprias redes de relações. Às vezes alguém se associa com uma pessoa da qual não gostamos e pensamos: “Não quero estar ligado a essa pessoa” ou “O que eu vou aprender com essa pessoa?”. Retomando Mill, essa seria uma postura errada. Até hoje, na minha modesta experiência, eu tento cultivar círculos de relação diversos. Claro, não sou perfeito, mas levo a sério a ideia de tentar conversar e dialogar com pessoas de diferentes grupos com posições distintas. Claro que isso tem um risco em jogo – às vezes, ao conversar comigo, eles estão correndo o risco de conversar com pessoas do outro lado (com posições diferentes).

No meu livro³ discuto o caso do cientista político italiano Norberto Bobbio. Ele foi um intelectual por quem tenho grande admiração. Era de esquerda, não era comunista, mas passou toda sua carreira acadêmica em diálogo com os comunistas. Bobbio pensava com clareza, um apaixonado por lógica e ele praticava o que escrevia, ou seja, ele entendia que o papel dos intelectuais era fomentar dúvida mais do que certezas. Ele se recusava a pensar em termos ideológicos e a cair na tentação – que hoje é muito comum – daqueles intelectuais que se julgam a medida de todas as coisas. É muito comum hoje encontrarmos pretensos intelectuais com a postura ao estilo “eu sei”, “eu avisei”, “eu estava certo”, etc., Bobbio, assim como Aaron, é um bom exemplo de intelectual para nosso tempo porque fugia desse tipo de postura. Aaron e ele são intelectuais com a virtude da autorretidão.

RM

Talvez esses autores, hoje, fossem críticos da chamada “política identitária”?

AC

Não sei, mas me parece que Bobbio, assim como Mark Lilla (que tem escrito sobre política identitária), está preocupado com a quebra dos laços sociais. É um movimento que enfatiza não o que há em comum entre os grupos, mas suas diferenças. Bobbio certamente argumentaria pela importância do reconhecimento. Mas apenas reconhecimento não

³ *Faces of Moderation: The Art of Balance in an Age of Extremes*. NYC: Ed. Haney Foundation Series, 2018.

basta, é preciso avançar e buscar o que temos em comum. Os laços sociais que mantêm a República em última instância.

RM

Você tem escrito sobre moderação. A importância da moderação na política e os desafios e riscos de uma sociedade polarizada – e particularmente para nós, no Brasil, às vésperas de uma eleição bem polarizada – são um debate bem caro. Poderia explicar um pouco sobre a importância da moderação na política? Como redescobrir a moderação na política?

AC

Boa sorte com a eleição no Brasil! E o Brasil não é o único caso de eleição polarizada. Estamos vivendo um tempo que, pelo que parece, é de intransigência ideológica e de polarização. E aqui nos EUA o nível de tensão é inacreditável. Desde a eleição de Trump até estes dias, com o processo de nomeação do juiz Kavanaugh para a Suprema Corte, o grau de imoralidade e de falta de moderação política está em um nível inédito. Ou talvez já tenhamos visto antes, mas esquecemos (risos). **A moderação como eu a defino é uma virtude para as pessoas corretas.** É muito fácil nos aliarmos ideologicamente a um dos lados, e os moderados podem ser encontrados não apenas no centro – e é um erro comum associar a moderação ao centro político –, mas em todos e em qualquer lado do espectro político. E, no meu processo de pesquisa para o livro que escrevi sobre esse tema, eu creio que consigo provar que isso é possível. No entanto, devo dizer também que a moderação é uma busca utópica. Frisando que os moderados devem estar em todo o espectro ideológico, eu diria que a luta é contra a tribalização da política. Cultivar o comprometimento sempre deve ser uma prioridade, mas hoje isso ganha uma importância maior do que nunca. Comprometimento passa por cultivar uma mentalidade que é oposta à mentalidade “amigos vs. Inimigos”, que sempre foi muito forte na política e cujas raízes remetem ao trabalho do jurista alemão Carl Schmitt – ele próprio pensando pelo espectro da direita, mas essa mentalidade foi adotada por muita gente da esquerda também.

Encontrar o comprometimento é algo muito importante. Aqui nos EUA, a moderação política se perdeu, em parte, com auxílio de alguns instrumentos políticos, como, por exemplo, as primárias eleitorais. Ser moderado em um processo de primárias é estar em maus lençóis. É ser facilmente desafiado por radicais que adotam uma postura de “franco-atiradores” e são eles que mobilizam mais eleitores, dificultando que um moderado consiga chegar às eleições gerais. O que muitos analistas argumentam é que as primárias favorecem os radicais, mas as eleições majoritárias levam os candidatos ao centro. Toda regra tem exceção e certamente Trump mostra que não foi isso que aconteceu aqui nos EUA. Trata-se de um presidente que divide o eleitorado e alimenta a polarização o tempo todo. Então, passamos a falar que são as instituições que estão fracassando. Isso perpassa

■ entrevista

a geografia do voto, como está distribuído nos distritos eleitorais, etc., até mudanças que afetam o sentido mais amplo da democracia, tornando difícil a moderação na política.

RM

Sem moderação a democracia está em risco?

AC

Sim, o risco é grande, pois sem os moderados pouco ou ninguém fala em comprometimento, em diálogo, e muitas vezes nem sequer há a preocupação em conhecer e entender aqueles que pensam diferente. Sem moderação, a própria ideia de diversidade está em risco; portanto, é importante resgatarmos a ideia de moderação na política. Tem sido comum candidatos ganharem sem de fato conseguir a maioria dos votos, mas mesmo assim eles entendem que têm um “mandato” para governar a nação e acreditam – ou querem acreditar – que têm condições de implementar mudanças radicais no país. O atual presidente dos EUA, por exemplo, perdeu as eleições majoritárias (no voto popular). Claro que ele recebeu milhões de votos e, pelas regras, ele é presidente dos EUA, mas isso não quer dizer que ele, a partir desse ponto, possa agir de forma indiscriminada, que ele tenha um mandato que lhe dê legitimidade para levar o país com uma agenda radical. O fato de essa agenda ser rejeitada pela maioria da população **deveria** ser já motivo suficiente para uma postura mais moderada politicamente. Na política, muitas vezes o partido ou os atores que hoje estão na oposição podem, em dez anos ou menos, virar governo. Portanto, a mentalidade de que “o vencedor leva tudo”, que tem vigorado nos EUA, cria um círculo vicioso e tem sido nociva para o país e para a democracia. Os grandes temas e os grandes debates legislativos ocorrem sem bipartidarismo. Quando a proposta parte de um governo democrata, é preciso maioria democrata para aprovar; quando são os republicanos, a agenda avança com maioria republicana. E isso empobrece o debate e faz a discussão ser áspera e curta.

RM

E temos alguma saída para isso?

AC

Eu acho que podemos adotar alguns “pequenos passos”. Não tenho uma resposta “macro”, como talvez um político poderia dar. No meu cotidiano como professor universitário no programa que já dirigi em Indiana, tento trazer e conversar com pessoas de todos os espectros políticos e devo admitir que isso não é uma tarefa fácil. Eu tenho sido muito criticado, pois, ao abrir o diálogo para ideologias às vezes tão díspares, alguns pares certamente passam a me ver como alguém “impuro” (risos). Algo que podemos fazer é **ter a coragem de romper essas bolhas ideológicas**. Outro ponto é lembrar-se da **importância do diálogo**. Como trabalhei no meu livro, é fundamental trabalharmos no

sentido de mentalidade aberta ao diálogo. E com pequenos passos nós conseguimos lutar contra essa intransigência que está em todos os lados do espectro ideológico.

Há um aforismo de Czesław Miłosz, em *The Captive Mind*, no qual ele nos conta de um velho judeu da Galícia que dizia que, quando uma pessoa se diz com 50% de certeza, isso é bom, mas não serve. Quando alguém diz algo com 60% de certeza, é algo maravilhoso, algo de muita sorte. Portanto, que ele agradeça a Deus por isso. Mas e quando alguém se diz 100% certo? Nesse caso, o velho sábio diria que isso é algo suspeito, pois qualquer um que tenha 100% de certeza é um fanático, um lunático, o pior tipo de radical.

Nós, portanto, devemos cultivar as pessoas pelo que escrevemos, pela forma como nos comportamos. Devemos dialogar especialmente com as pessoas que discordam de nós ou de que nós discordamos e assim **manter vivo um senso de dúvida**. E não achar que aqueles que de nós discordam são “fracos” ou que precisam ser educados (em centros de reeducação) ou mesmo eliminados da vida política.

A consequência da intolerância tem efeitos globais, mas podemos combatê-la começando por baixo. Aqui nos EUA, historicamente há intenso debate sobre a Constituição. Ela funciona bem, mas acredito que estamos em um tempo no qual é preciso parar de venerar a Constituição americana e prestar atenção no que eventualmente precisa de alteração. Não tenho certeza se são coisas fáceis de mudar, mas nós precisamos falar sobre essas coisas. Para além do diálogo, nada deveria ser sagrado, ou, em outros termos, nada deveria ter o status de sagrado a ponto de impedir o diálogo.

RM

Antes de terminar, não podemos deixar de falar sobre anti-intelectualismo. Em quem ou no que você pensa quando falamos em anti-intelectualismo?

AC

Não sei se posso dar uma boa resposta. Morando nos EUA, eu posso dizer que sempre existiu uma tendência anti-intelectual por aqui. Richard Hofstadter escreveu sobre isso.⁴ E o argumento dele, em certa medida, ainda é válido. Os intelectuais têm papel limitado. Ligue a TV e você verá uma seara de diferentes pessoas, mas raramente intelectuais. John Rawls não estará essa noite num *talk show* (risos), mesmo ele sendo, talvez, um dos mais notórios filósofos políticos. Em outros tempos, vale lembrar na França, Aaron chegou a participar de *talk shows*, mas é outro contexto e outra era.

Na universidade e nos círculos em que eu trânsito, deparo também com um anti-intelectualismo que parte da tecnocracia da mentalidade tecnocrata. Uma mentalidade corporativa daquele estilo “tempo é dinheiro” e com base nisso passam a julgar um livro, por exemplo, conforme sua capacidade de venda. Quando um professor é avaliado pelas horas de crédito que ele proporciona aos cursos e programas, isso tudo não deixa de ser

⁴ *The Paranoid Style in American Politics*. NYC: Ed. Harpers, 1964.

■ entrevista

um estreitamento da mentalidade e uma perigosa raiz anti-intelectual. É a burocratização não só das universidades, mas de nossas vidas.

RM

Nosso tempo é também um tempo no qual as teorias conspiratórias parecem ser mais populares. Há também um crescente negacionismo, seja de fatos históricos (como genocídios), seja de problemas contemporâneos, como as mudanças climáticas. Esse contexto exige também um esforço intelectual. Certamente há intelectuais trabalhando e justificando essas visões alternativas ou anti-intelectuais. Os intelectuais não são parte desse problema?

AC

Os intelectuais podem ser parte do problema – e certamente o são – e muitos intelectuais gostam dessa vida burocrática, mas nesse ponto não vejo muitos problemas vindo daí. Da forma como eu penso os intelectuais, trata-se de um trabalho elevado. Nem todo acadêmico deve ser chamado de intelectual e nem todo intelectual quer estar ou está na academia. O intelectualismo é uma vocação e, como tal, é para poucos. Ser um intelectual, nesses termos, é um “chamado” que certamente cobra seu preço. Nesse ponto, acho que devemos também diferenciar o intelectual do “*scholar*” (no termo em inglês), aquele erudito, o estudioso na “torre de marfim” que escreve para um público restrito e limitado. Já o intelectual tenta ter uma presença e um impacto maiores na esfera pública e busca atingir um público mais amplo.

De fato, intelectuais têm sua responsabilidade. Ao criar “tribos” e negar a realidade, alimentam muitas vezes a desinformação, mas vale lembrar um autor francês, Julien Benda, que fala em *clerc* (no termo em francês), que é diferente de intelectual. A ideia que o termo *clerc* proporciona é mais compreensível que o termo “*intellectual*”,⁵ tal como usamos em inglês. E, ao perder essa dimensão de *clerc*, os intelectuais deixam de ser intelectuais e passam a ser operadores.

A relação – para não dizer casamento – entre intelectuais e política é uma relação difícil. Intelectuais que entram na política às vezes o fazem de forma desastrosa e, nesse ponto, é importante também aos intelectuais praticar a prudência antes de se lançarem nas batalhas políticas. Podemos atribuir também aos intelectuais um papel de higienização. Essa foi a ideia que Claude Lévi-Strauss discutiu com Raymond Aaron. Os intelectuais teriam a função de purificar o ar que respiramos. Portanto, os intelectuais que não conseguirem fazer essa higienização não seriam dignos do título (risos).

⁵ Cf. debate *La trahison des clercs*, de Julien Benda, disponível em francês em: http://classiques.uqac.ca/classiques/benda_julien/trahison_des_clercs/benda_trahison_clercs.pdf. Acessado em: 2/10/2018.

■ entrevista

RM

Essa ideia não deixa de ser utópica, não? Você arriscaria fazer um balanço do pensamento utópico em nosso tempo?

AC

Certamente há tentações utópicas e é fato que intelectuais emprestaram seu nome e seu prestígio para projetos utópicos. A ideia de comunismo talvez seja o exemplo mais claro. Hoje em dia, o potencial para uma utopia não vive os melhores dias. Parece-me que vivemos mais um momento de distopias. Utopia e distopia, sem dúvida, são uma discussão paralela a essa que fizemos sobre intelectuais e anti-intelectualismo. Um ponto importante é a ideia de “senso comum”, que por si mesma é difícil de definir. Trata-se de uma metáfora para muitas coisas. Nós podemos desejar coisas grandes e pensar em temas amplos, mas é importante também ter os pés no chão e evitar que as ideias e aspirações não virem um meio para as ambições de pessoas sem ética.

RM

Muito obrigado pela entrevista.

AC

Obrigado.

“NÓS PREFERIMOS OBEDECER. É ISSO QUE É NECESSÁRIO ROMPER. SE VOCÊ ROMPER COM O CASTIGO, ROMPE COM A RELAÇÃO DE OBEDIÊNCIA, QUE É O PRINCÍPIO DA RELAÇÃO DE PODER, DE ESTADO E DE SOBERANIA.”¹

Entrevista com **Edson Passetti**²

Revista Malala (RM)

Nosso tema para a próxima edição da revista são os intelectuais e o debate sobre eles. Então, a nossa primeira pergunta é bem aberta e genérica, mas é importante: como você definiria um intelectual?

Edson Passetti (EP)

Alguém que tenha coragem de produzir análises que não agradem gregos e troianos, ou seja, alguém que faça do seu ofício alguma coisa voltada para a liberdade. É quando a gente faz da liberdade o nosso ofício, ou seja, não a liberdade enquanto algo a ser alcançado no futuro, uma utopia, uma prática liberal, mas uma prática de liberdade cotidiana. Eu acho que esse é o papel do intelectual hoje, esteja ele onde estiver, seja em uma universidade, em uma organização não governamental, em uma fundação, em um instituto, desempregado principalmente. Não dê as costas para o que está acontecendo, não leia a realidade a partir de um único viés, assumo sempre uma perspectiva de quem resiste. Para mim, o intelectual é isso. Claro, intelectual ao meu gosto, porque você tem outras definições diferentes de intelectual, como a distinção entre o trabalho intelectual e o trabalho manual, que produz vários intelectuais diferenciados: o engenheiro, o administrador, o sociólogo, o literato, etc., e o trabalhador do século XX, o trabalhador manual. Hoje, quando a gente está vivendo um mundo de comunicação eletrônica constante e de entrada dos meios eletrônicos na organização da vida e, inclusive, das empresas, universidades etc., o intelectual precisa conhecer esses meios, precisa saber usá-los e precisa criar vírus dentro desses meios, apesar de nós sabermos que grande parte dos *hackers* é absorvida como agentes de segurança. Hoje, ser intelectual é muito mais difícil, porque grande parte dos intelectuais convencionais está esperando o momento certo para ser capturada pelas instituições,

¹ Entrevista presencial realizada em 30/11/2018 com Ariel Finguerut, membro do Conselho Científico da **Revista Malala**, e Cila Lima, da Comissão Editorial da **Revista Malala**. O conteúdo da entrevista foi transcrito por Tairini Ayhu Cruz Aparício de Almeida e Fábio Rogério Banin Junior, graduandos em História na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) – *Campus* Guarulhos. A entrevista foi posteriormente revisada por Cila Lima, da Comissão Editorial da **Revista Malala**, em 8/3/2019.

² É professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), doutor em Política pela PUC-SP (1994); é professor livre-docente da PUC-SP desde 2000. Como pesquisador, atua principalmente nos seguintes temas: anarquismo, política, abolicionismo penal, sociedade de controle e Estado na linha de pesquisa Poder, Resistências e Liberdade (fonte: Plataforma Lattes).

■ entrevista

pelas empresas, etc. Todos se pronunciam liberais ou todos se pronunciam democratas; melhor dizendo, todos são democratas. Eu não sou! Não é o problema dizer que eu não sou, eu não sou democrata. Não faço parte desse pluralismo que “empastela” direita e esquerda, em que todos competem, segundo espera a racionalidade neoliberal. Competem para desempenhar muito bem a sua função, por isso que todos apreciam a meritocracia, todos apreciam o *curriculum lattes*, todos apreciam os pequenos grupos “especiais”, todos apreciam a noção de elite – todos é uma maneira genérica de dizer, quero dizer, assim, uma grande parte.

RM

Esse papel subversivo, essa busca pela liberdade isola também, não?

EP

Não, pode acontecer de seus colegas de trabalho tentarem colocá-lo em um ostracismo. É diferente, não é isolar. É ostracismo. Às vezes você serve de bonequinho interessante, de contestação radical. Deixem lê-lo como queiram, o que os surpreende de uma maneira decisiva é que essas práticas de liberdade regulares produzem, às vezes, situações surpreendentes e que conseguem expressar urgências. Eu me recordo, por exemplo, de junho de 2013. Consideraram durante muito tempo (como sempre, na verdade)... Consideraram os anarquistas como *outsiders* que vivem no mundo da fantasia e da utopia. Quando acontece um junho como o de 2013, as pessoas ficam completamente estarecidas. Por quê? Primeiro, porque os anarquistas são os primeiros a mostrar que existem “n” forças dentro daquele acontecimento. Inclusive, foram os anarquistas que mostraram primeiro a emergência dessas forças de direita se organizando, se estruturando e que acabaram dando nessa consagração do atual capitão reformado. Foram os anarquistas que mostraram isso. Agora, a reação que os anarquistas tiveram sobre eles foi justamente o quê? Filósofos da USP acusando os anarquistas de fascistas. Essa é a mais contundente: fazendo palestras para a academia de polícia deixando bem claro que os vândalos eram os anarquistas. Alguns filósofos uspianos falaram que os *black blocks* eram fascistas e não eram. Evidentemente que não eram. Essa é uma forma de luta diferente. Se tem uma coisa que é importante quando se fala da diferença é que o intelectual deve estar atento à diferença. Excluir é muito complicado quando você faz análise. O mais difícil, quando você se propõe a ser um pluralista, é perceber todas essas forças, sua intenção, suas ramificações e fluxos e quais diagnósticos delas você pode tirar. É assim que funciona o intelectual: análise e diagnóstico. Agora, chegar e dizer assim: “Ela é vândala e eu sou maravilhoso”, ou: “Isso é coisa de direita”. Não, não é coisa de direita. A direita se organizou, para além dos movimentos, em partido político – e, quando eu falo “direita” aqui, eu estou falando de nazistas. Se você olhar para a Europa hoje – vocês que trabalham com as religiões sabem disso –, os nazistas todos começaram como organizações da sociedade civil, ilegais, etc.

■ entrevista

e viraram partidos. Veja o caso da Alemanha, o caso da França, etc. Foram perfeitamente assimilados de novo pelo sistema político.

RM

Estão de terno e gravata, não é?

EP

Sim, sentando às mesas de negociações e participando das coalizões.

RM

Esse intelectual que você descreveu...

EP

Que não é bem um intelectual. Eu estava falando dos anarquistas, o que não é bem um intelectual, porque é o sujeito que está na luta constante.

RM

Ele muitas vezes compromete aquela ideia romântica de busca pela verdade, autonomia, independência?

EP

Qual intelectual?

RM

Os democratas que você descreveu.

EP

Não, eles são justamente aqueles que postulam a verdade. São eles que se dizem os verdadeiros intelectuais e, como nós sabemos, a verdade não é uma mera distinção entre o falso e o verdadeiro. Existe um conjunto de forças, de enunciados, de confrontos de poder para dizer que algo é verdadeiro. Não é assim categórico, como: “Isso é verdadeiro e ponto final”, principalmente quando nós estamos falando de ciências humanas e essas coisas com as quais nós lidamos. Eu sempre gosto de dar um exemplo que pode parecer boçal, mas é bem contundente. Os marxistas diziam que o liberalismo não passava de uma ideologia e que a única ciência verdadeira era o marxismo. Isso teve um efeito histórico maravilhoso. Teve uma revolução, veio a União Soviética, a China, Cuba e outros. Aí, com a reação capitalista e a racionalidade neoliberal, voltou à baila o que? Que o liberalismo é um pensamento científico, fundado na economia política, e que o marxismo é uma ideologia; hoje estão praticamente todos convencidos disso. Grande parte ficou convencida do contrário, principalmente nos anos de 1980. Então, você vê que essas grandes construções, essa disputa pela verdade, é disputa também que envolve os intelectuais que querem

■ entrevista

comandar. É disputa de intelectuais, como se fossem exércitos de intelectuais disputando quem comandará a massa.

Eu não sou massa, mas daqui do outro lado, não sendo nem soldado, é que eu consigo ver quem é o soldado, quem é o general, quem comanda e quais são as relações de proximidade que existem entre esses bandos de intelectuais ou entre esses exércitos de intelectuais – que é muito semelhante às religiões, muito semelhante quanto à organização das próprias religiões. É por isso que mais ou menos todos se interpenetram e a gente vê [isso] hoje em dia como um ecumenismo, é alguma prática recomendável. Você pode ser isso, você pode ser aquilo, mas precisamos nos limpar de fundamentalismo. Fundamentalismo, não. Precisamos ser moderados, na recomendação moderada para a convivência entre as religiões ou no chamado equacionamento de conflito, é o que recomenda o ecumenismo. O ecumenismo vai funcionar no âmbito das religiões, no âmbito da política, ou seja, a moderação. Os intelectuais viram moderados. Quando eles viram moderados, o que acontece? Eles são candidatos a cargos, a funcionários de carreira e funcionários de política.

RM

Mas às vezes, nesse ambiente acadêmico, esse radicalismo não é interessante para a diferenciação?

EP

É e não é. É o que eu disse a você. No ambiente acadêmico, por exemplo, vou falar a partir de nós do Nu-Sol.³ É reconhecido em vários lugares que o Nu-Sol é a primeira grande organização de pesquisadores dentro da universidade que se declaram abertamente anarquistas, abolicionistas penais, etc. No começo, as pessoas olhavam para nós e pensavam: “Que bacana”, “A ovelha negra da família”. Ovelha negra, não; ovelha branca ou preta é ovelha; eu não sou ovelha, não preciso de pastor. Detesto aquela canção da Rita Lee da ovelha negra. E por que negra? Não poderia ser loira? Já é uma coisa que me irrita (risos), poderia ser ovelha albina ou qualquer coisa, mas a ovelha negra é que não presta, não é? As pessoas vão deixando passar. Só quando interessa é que elas vão dizer que é assédio ou é preconceito. Então, nós estávamos sendo vistos assim: “hahahaha”, mas fomos fazendo as coisas, pois o melhor a se fazer na vida é não dar bola para arquibancada. Já pensou se os bons jogadores de futebol ficassem ouvindo o que a arquibancada fala para eles durante o jogo? Não conseguiriam jogar bola nunca. Por isso, o grande jogador de futebol esquece a arquibancada e não tem problema em que campo joga, se é no meu campo ou no do adversário – deu para perceber que eu gosto de futebol. Com a passagem do tempo, fomos fazendo publicações. Fomos uns dos primeiros a entrar em publicações eletrônicas com *sites*, com uso desse equipamento contemporâneo e assim passamos a ser olhados com

³ Núcleo de Sociabilidade Libertária: <http://www.nu-sol.org/>.

um pouco mais de respeito, ainda que com certa raiva – aqui na universidade é o lugar da vaidade, da ira, do ciúme, do desejo sexual enrustido, das fantasias; **universidade é uma ilusão, um lugar bem estranho**. Chegou uma hora, no começo desta década, em que eu falei: “Vamos tentar uma coisa bem maluca? Bem de ponta?”. Que é o projeto temático Fapesp. Tentamos e ganhamos. A partir daí, as pessoas começaram a ter que nos olhar quase que no mesmo nível. É muito mais fácil você entrar no jogo meritocrático que hoje em dia atrai direita e esquerda para o mesmo procedimento racional. Como anarquistas, eu me lembro de termos passado por uma situação extremamente difícil lá nos anos de 1990, quando os anarquistas mais tradicionais diziam que a gente era anarquista acadêmico – sei lá o que é isso. Mas eu sempre imagino que, se você tem alguma prática anarquista para realizar, começa onde você trabalha.

RM

É possível ser um intelectual anarquista na universidade?

EP

Eu fui diretor de faculdade aqui. A primeira coisa que fiz quando resolvi me candidatar junto com uma colega... A gente estava vivendo um momento difícil aqui, era final dos anos de 1980 e um contexto fácil. O momento fácil é que existiam muitos estudantes anarquistas, principalmente no centro acadêmico de ciências sociais. Eu era coordenador de curso e fizemos uma reforma popular muito interessante, em que, nessa relação dos docentes com os discentes; conseguimos introduzir o anarquismo como uma matéria das ciências sociais. Ele só era tratado como movimento pré-político, essas coisas... Hobsbawm, enfim... Conseguimos entrar. Nós éramos muito jovens, todos aqui. Tinha uma ala mais velha e madura de professores muito inteligentes, muito interessantes, muito inquietos, que fizeram desta universidade o que ela é, também com a nossa força bem jovem naquela época. E então, nós tínhamos uma relação muito forte, aquela coisa de ímã entre os professores mais maduros e os professores mais jovens. Foi quase que uma ideia de que a faculdade tinha que ser dirigida “por essa rapaziada”. Eu não me sentia rapaziada naquela época. Tinha trinta e poucos anos, estava num momento muito interessante. E, na época, minha parceira de direção era uma marxista (mais leve) e eu disse pra ela: “Vamos acabar com isso de diretor e vice-diretor? Vamos fazer uma chapa?”. Dessa forma, seria direção da faculdade e vice-direção da faculdade governadas por um conselho formado dentro da faculdade, e o conselho da faculdade e o conselho de professores eram abertos a todo mundo, estudantes... Quem quisesse entrava. Foi bárbaro. Nós fizemos uma gestão interessante. Deixamos a faculdade um pouco louca, pois ninguém sabia quem era o diretor e o vice-diretor. Era “a direção”. Ficou meio enlouquecida essa parte, mas fizemos um monte de coisas naquela época. Hoje em dia, praticamente todas acabaram. Fizemos uma revista da faculdade que era vontade de todo mundo e que naquela época não tinha. Depois de um tempo, recebeu até financiamento da Fapesp. Nós criamos o Museu da

■ entrevista

Cultura, que funcionou até dois anos atrás, mas agora está fechado. A universidade não faz nada, acabou abandonando.

RM

É que estão retrocedendo os financiamentos para as universidades...

EP

Retrocedendo o financiamento, não. Existe uma opção ideológica mesmo. Acho que a PUC está se voltando mais para o catolicismo. Não que ela tenha perdido, ela já foi um lugar de um catolicismo muito avançado, com a Teologia da Libertação. Agora, ela está mais ajustada, mais moderada também e menos interessante. Está mais difícil para eu viver (risos).

RM

Estávamos conversando antes e a Cila estudou em Marília e eu [Ariel] estudei em Araraquara. Ambos fizemos ciências sociais e, tanto na experiência dela quanto na minha, o anarquismo não teve espaço. A sociologia sempre foi muito marxista e, inclusive, a Cila mencionou que o *lobby* de marxistas acabava sobrepondo e impedindo que professores anarquistas passassem pelas seleções.

EP

Aqui na PUC a gente tinha o Mauricio Tragtenberg, que era um marxista libertário, digamos assim. Depois, com a gente aqui, também vieram juntos a Luzia Margareth Rago, na Unicamp, mas ela já estava instalada; o Silvio Donizetti de Oliveira Gallo, de lá também, já estava instalado; o Ricardo Liper, da Universidade Federal da Bahia, que se projetou; a Maria Olipen, na universidade de Santa Catarina. Nós fomos formando um grupo... Algumas pessoas que se comunicavam e que em determinado momento acharam que era possível, tanto no campo da história, da educação, da filosofia na Bahia ou daqui da PUC, nas ciências sociais. Foi criando um momento possível, mas, como eu estava contando para vocês, os anarquistas mais convencionais nos viam como “anarquistas acadêmicos”. Hoje, grande parte deles faz mestrado, doutorado. Às vezes, eu me encontro com eles e digo: “E aí? Quem era o ‘anarquista acadêmico’? Você virou esse anarquista acadêmico e está fazendo uma corrida desnecessária, pedindo bolsa, etc.”. Porque bolsa não é concessão pedida a ninguém, é dinheiro seu. Quando eu peço [para] um projeto temático, eu não tenho o menor problema em pedir, porque a verba da Fapesp é meu dinheiro coletado de impostos. Ninguém está me dando nada, o Estado não está me dando nada. Eu estou apenas reentrando em um fluxo para retirar parte do que me foi “sequestrado” e não é pouco.

RM

Roubado talvez... (risos)

EP

Vou deixar no sequestro (risos), porque pega, mas eu também vou lá e arrumo um jeito de tirar. Só que eu tenho que entrar no jogo meritocrático para conseguir retirar uma parte disso, mas que a propriedade é um roubo, disso eu não tenho a menor dúvida. Proudhon já dizia isso de uma maneira bastante clara. Claro que ela é roubo. Se não fosse roubo, não existiria capitalismo. As pessoas querem capitalismo sem legalismo, sem corrupção. Até na igreja é assim. Não tem religião que não tenha corrupção: o pastorzinho leva para o canto na salinha do lado, o padre leva para a sacristia, o João de Deus leva agora para o quartinho da roupa branca. Não é possível. Toda estrutura hierárquica é inerente a corrupção e todo regime de trabalho que subordina alguém, idem, é um roubo. Quero nem saber se isso chama mais-valia ou menos-valia. Estou sendo roubado, e isso é preciso deixar claro. O salário é apenas uma fantasia dentro desse roubo (risos).

RM

Um aspecto que eu acho interessante, talvez você possa dizer: há intelectuais ou anarquistas que mudaram de lado, deixaram de ser anarquistas? Porque uma coisa que me incomoda, por exemplo, entre marxistas, é que às vezes eles mudam de lado. É muito comum juventude marxista e vida adulta conservadora; ou, por exemplo, você milita no socialismo e descobre que a União Soviética foi totalitária e se torna antissoviético. O Noam Chomsky está fazendo 90 anos e ele diz ser de uma linhagem anarquista. Particularmente, eu também não conheço ninguém que tenha sido anarquista e em algum momento “trocou de lado”.

EP

Eu vou dizer uma coisa: já falei pra vocês que gosto muito de futebol. A única coisa que acho que não muda na vida é time de futebol. O resto você pode mudar tudo. Esposa, cachorro, amor, sexo, política, partido, ideologia... Dá para mudar tudo, menos time de futebol (risos). Isso significa que não existe absoluto. Você pode mudar tudo: anarquista que vira marxista, marxista que vira anarquista ou liberal, pode ter tudo. Esse é o mundo em que vivemos. Eu jamais vou cobrar, nem de mim, nem de ninguém, um atestado ideológico. As pessoas podem mudar e mudam. Surpreende-me quando elas vão se tornando cada vez mais à direita. Isso me surpreende. Mas o resto é a realidade que a gente vive.

Eu venho de um mundo em que a ditadura se instalou quando eu tinha 13 anos. Eu já tinha certo discernimento do que era isso. Tinha a família para dizer o que era isso e então passei por várias experiências desse tipo, de saber claramente o que é ser de direita e o que é ser de esquerda, quem é autoritário e está do lado da tortura. Depois aconteceram os travestidos generalizados: todo mundo virou democrata e você pensa que “ainda bem”. Eu não entrei nessa jogada. Todo mundo virou democrata, Jarbas Passarinho, todo mundo virou democrata. Dessa forma, esse fluxo de direita-centro-esquerda é muito mais rápido entre as pessoas, então não me surpreende. Pode mudar, todo mundo muda,

■ entrevista

e é bom que mude. Eu sempre digo antes de qualquer coisa: eu sou palmeirense. Não adianta me perguntar se eu sou anarquista ou não sei o quê. Eu sou palmeirense. Estou nem aí que tem um monte de torcida fascista do Palmeiras. Tenho perfeito discernimento, mas eu sou Palmeiras e, do que eu aprendi, essa é a única coisa de que eu não abri mão na minha vida, e a única coisa em que, ao educar os meus filhos, eu fui incisivo foi isso, todos são palmeirenses. O que eles vão fazer a partir desse ponto, se foram, são ou serão anarquistas, tudo bem. De direita e centro ninguém é. Meus netos também. Meus filhos estão educando de uma maneira “bacana”. Todo mundo é palmeirense e ponto. É isso que nos liga. Depois, as nossas experiências de liberdade. Tem gente que descobre que quer ser mulher com 50 ou 60 anos. Tudo bem. Qual é o problema? Que ótimo. Se isso lhe dá liberdade e o deixa à vontade, se isso não for transformado em uma obrigação identitária para os demais. Odeio identidade, detesto, não me dou bem. Acho reativo defender as coisas por identidade. Então, se quer mudar, desde que seja em função de práticas de liberdade, eu sempre acho muito bom.

RM

Inclusive porque, às vezes, se você não se posiciona, acaba justificando atos que são injustificáveis, atos de violência.

EP

Eu sempre chamei isso de contraposicionamento. Eu sou a favor do contraposicionamento, porque posicionado todo mundo está, mesmo quando se faz de tonto. Quando alguém fala: “Não sei muito bem” saia fora, porque vem “rolo” (risos). Esse para algum lado vai se jogar. Tinha até uma fantasia interessante entre os analistas de política, de que o PSDB vivia sempre em cima do muro. Olha, eu não acredito nisso, porque em cima do muro você está na fronteira e estar na fronteira significa que um pé anda para cá e um pé anda para lá. Eu não quero andar assim. Eu sou mais Maria Bethânia nessas coisas, você é ou não é. Não tem mais ou menos. Não vou discutir outras identidades, porque não me interessam. Se isso faz parte de uma prática de liberdade e ela dá prazer, então está ótimo. Se a pessoa quer jogar bomba na vitrine da Hermès, joga. Quer atentar contra essas estátuas públicas, aquele negócio reacionário que tem no Ibirapuera? Toda vez que passo por lá, eu penso em como é possível ter isso em um espaço público. Que coisa mais repressiva, mas eu lembro que, uma vez, alguém fez uma pichação e todo mundo se indignou porque era um espaço público, quando, na verdade, ele é todo privatizado. É exorbitante o uso do espaço público pelos interesses privados, pelas realizações privadas. Os anarquistas discutiram muito quando tiveram que optar por algo considerado de terrorista, mas que, na verdade, era de ação direta. Quando colocava bombas nos cafés, por exemplo. O café não é público. Se você pegar todos os cafés que foram atingidos pelos anarquistas, eram centros de altas burguesias e financistas. Não tinha nada de espaço

■ entrevista

público ou popular. Você não vai ver uma ação de violência anarquista diretamente onde é público no sentido de uso coletivo.

RM

Mas não é complicado o uso da violência?

EP

Complicado é o uso da religião para explodir metrô. Isso, sim, é complicado e eu acho violento. Acho violento. Já não bastava o final da Segunda Guerra com a bomba atômica? Os experimentos da bomba atômica, a apologia da conquista do espaço sideral por meio de medidas de segurança armamentista, isso eu considero extremamente violento. Essa colonização do espaço sideral de uma maneira militar, isso é violento. Essa reação, digamos assim, violenta de protestos, ela é resultante do confronto de forças. Diante de uns “macacos” imensos com cassetete e bombas quer que eu faça o quê? Saia correndo? Eu não sou torcida uniformizada que desafia a polícia para sair correndo. Não sou intelectual juramentado que desacata para sair correndo. Também não acho que ninguém deva ter a disposição para ser mártir ou herói. É uma situação real e imediata de confronto. Então, qual é a violência? A polícia e as Forças Armadas podem usar da violência, têm autorização para usá-la legitimamente contra você. Isso está consagrado na lei, mas a lei não foi feita para todos.

RM

Os intelectuais, quando justificam uma violência, mesmo que seja revolucionária, não estão também legitimando essa violência, mesmo que seja, por exemplo, anticolonialista?

EP

Eu não acho, porque, quando a gente pensa em Estado moderno, pensamos nele como monopólio legítimo da força, como Max Weber constatou, assim como todos constataram. Marx e Bakunin também constataram. Ele não inventou que não existe o Estado moderno sem a unificação dos exércitos e sem o monopólio da força. Isso é parte histórica e não pensamento político. É história, e história você muda fazendo. Os liberais querem colocar fim, tipo Fukuyama, nessa possibilidade dinâmica da história.

RM

Estávamos falando da questão da justificativa da violência, enfim, o tema da violência...

EP

É inevitável a violência. Nós podemos aqui até nos declarar pacifistas, porque queremos o mínimo de confronto físico. Nas minhas relações eu não tenho isso. Eu sou bem abolicionista penal mesmo. Abolir o castigo em si mesmo, abolir o castigo como uma

■ entrevista

medida, abolir o castigo como prática, abolir o castigo como palavra. Isso nós podemos e, com o tempo, você vai educando seus filhos e eles vão pressionando as escolas a não usarem os dispositivos de castigo. Hoje não se aceita mais o castigo físico, mas o constrangimento ainda ocorre. Ou essa criminalização das condutas. Antes não se aceitava o homossexual e hoje qualquer coisa que você diga é considerada uma conduta homofóbica e considerada crime. Você fica no meio do “tiroteio”, porque, se um gay trata o outro de bicha, e você entra na conversa chamando de bicha, já dizem que não pode. Eu penso que se pode abolir essa violência, a penalização, o castigo, a punição.

Isso pode ser abolido imediatamente, você falando para si mesmo, pois toda mudança começa assim. Existimos porque há um externo que está em relação conosco diretamente; não estou falando do psicológico. Essa coisa externa que diz eticamente que você está fora e que não faz parte disso, mas, diante da força organizada do Estado, eu não posso dizer a você que balançarei a bandeira branca ou farei paz e amor, apesar de achar muito interessante tudo isso, porque é uma realidade completamente diferente e a cada vez que nos encontramos é diferente. O ano de 2013 foi sensacional, mas tem o outro lado: o equipamento da polícia foi totalmente renovado depois de 2013, desde as roupas policiais até os carros e equipamentos, porque eles temem. O Étienne de La Boétie tinha uma coisa muito interessante, quase que parodiando o Maquiavel. Maquiavel dizia que o príncipe não é para ser temido em seu limite. Já La Boétie dizia que o príncipe, o rei, o soberano teme o povo. Ele morre de medo, por isso ele precisa de toda essa força, porque ele é menos, é pouco, é minoritário do ponto de vista numérico. Eu moro próximo de um estádio de futebol e uma vez eu estava em casa e ouvi barulhos de tiroteio. Aquele barulho... Eram cinco ou seis policiais contra 200 torcedores do Santos. Eu saí na rua e disse: “Escuta aqui, moçada, ou vocês colocam para correr ou desapareçam”. Ficaram todos “meio assim”, até os policiais me olharam com espanto (risos). Duzentos contra cinco, vocês ficam correndo deles. Numericamente somos em mais.

RM

Não pela consciência. Somos maiores pela força e pela quantidade, mas não pela consciência...

EP

La Boétie tem outra coisa muito boa: nós preferimos obedecer. É isso que é necessário romper. Se você romper com o castigo, rompe com a relação de obediência, que é o princípio da relação de poder, de Estado e de soberania, etc. Acabar com o castigo quando se educam filhos. É necessário acabar com esse negócio, porque você lembra que foi criança e, de fato, a criança é ponto de investimento de saber e é algo político o tempo inteiro na sociedade em que nós vivemos. É preciso pensar na forma de alterar como se vai educar a criança. “Escola sem partido” vai formar um bando de “débeis mentais”, é a mudança em cima da criança. Quando você é criança e sente na pele o efeito físico da força

■ entrevista

ou moral, acaba se revoltando. Eu aprendi muito com meus filhos, eles realmente “me passaram uma rasteira”, foi ótimo. Tive quatro e deveria ter tido quarenta para ter tanto desconcerto. Eu era um idiota que me sentia equilibrado aos 25 anos.

RM

Quanto a esse tema dos filhos, eu fico pensando que a existência é tão complicada, tão difícil, que a decisão de ter um filho me parece até um ato criminoso (risos).

EP

(Risos) Pode ser um crime contra a sociedade. É isso mesmo. Para matar essa sociedade, é mesmo. Dessa perspectiva, é. Colocar um basta, um basta na doutrinação. Colocar um serzinho no mundo (...) Produza a liberdade, quero aprender com as suas, quero andar junto com isso se for possível, porque são muito chatos aqueles pais que ficam colados em filhos, querendo ser moderninhos e jovens. O que eu quero dizer é que, com essas crianças, a gente pode ser reeducado como adulto no sentido de reaprender a ser livre. As crianças o colocarem contra a parede o fazem rever suas certezas. Não é que ele vai dizer: “Papai e mamãe, vamos fazer uma ‘DR’” (risos), mas você vai olhar e perceber o que está fazendo, querendo consciência em uma criança. Para colocar ideia de consciência em uma criança, é necessária força, seja força da astúcia, seja força física. E a criança, também largada a si própria, nasceu e você diz: “Você é livre”. Daqui a três dias, você vai ver e tem um cadáver. Nem se alimentar ela consegue sozinha. É uma relação. São essas relações que eu considero coisas decisivas.

RM

Eu estou aqui com o seu livro *Éticas dos Amigos: Invenções Libertárias da Vida* e nele você menciona muitos autores pré-socráticos. Tem algum intelectual que você escolheria como influência muito forte para si ou que você olhe como um pensador em que se espelhe e dialogue?

EP

Engraçado... Nunca ninguém me perguntou isso (risos), nem eu parei para pensar. Eu gosto muito dos pré-socráticos, aquilo que se chama de pré-socráticos. Gosto de trágicos gregos, gosto muito das tragédias gregas e, quando estou em alguma situação embaraçada, sempre vou em casa. Tenho várias delas e fico procurando alguma. Nietzsche eu gosto bastante e leio bastante. Leio bastante Foucault, obviamente Proudhon – já que escrevi uma coletânea com o professor Paulo Resende nos anos de 1980, a convite do Florestan Fernandes, para a *Ática* sobre Proudhon, gosto do Proudhon, acho interessante. Os anarquistas, de modo geral, eu gosto. Mesmo quando tem certa diferença, que eu acho chato em algumas passagens, meio bobinho, eu gosto. Não gosto do Chomsky. Acho um saco e um oportunista.

RM

Você mencionou o Nietzsche. Alguns leem o Nietzsche em uma abordagem anti-intelectualista. Como você vê essa ideia anti-intelectual?

EP

Engraçado, tem umas coisas meio malucas. Com o Nietzsche eu tinha certo preconceito, porque, quando era bem moleque, eu ouvia falar do Nietzsche e do nazismo, na escola. Na minha casa e na família, não, mas isso ficou em mim. Eu tenho verdadeiro pavor de campo de concentração. Não sei se é porque fui criado em uma família de imigrantes em que o impacto da guerra foi muito grande, então essa coisa de campo de concentração eu tenho um monte de livros sobre, estou sempre lendo a respeito disso. Então, Nietzsche era uma coisa meio perdida. Eu comecei a ler naquela linha meio pós-68, mas escondido, porque todo mundo era marxista e eu fiz ciências sociais, então meu curso foi marxismo do começo ao fim. A única deixa que deram foi para o Max Weber; o resto, só o marxismo. Eu li bastante Weber porque comecei a me interessar pelo funcionamento institucional e, no final do curso, comecei a ler Foucault. Nesse ponto, volta o porquê de eu gostar de Nietzsche pelo Foucault, também pelos anarquistas e por um autor que eu havia recusado, que era o Max Stirner, que é forte nesse livro. Nietzsche, Stirner e Foucault são os três caras que eu mais abordo nesse livro. Stirner veio com tudo. Ele é uma leitura não dita, feita pelo Nietzsche. Só o Baumgarten vai dizer depois que isso aconteceu. Sobre o Stirner, tem uma anotação brevíssima feita pelo Henri Lefebvre sobre um seminário que Foucault deu a respeito do Max Stirner. Foucault nunca fala de Max Stirner, mas Foucault é como Nietzsche, nunca diz de onde pegou. Os filósofos, de modo geral, não são como nós que ficamos fazendo nota de rodapé o tempo inteiro; a discussão é outra. São essas pessoas... O Kafka para mim é fundamental, é como os trágicos gregos. Quando tenho algum problema, também leio Kafka.

RM

Kafka durante muito tempo foi retratado como depressivo e obscuro e agora descobriram que a vida pessoal dele não era a obra dele.

EP

Não faço a menor ideia, nunca entrei nesse negócio. Tem uma passagem do Kafka que eu adoro, em um livro do Ricardo Piglia, no qual ele fala de um eventual encontro entre Kafka e Hitler jovem. É sensacional. Eu gosto dessas coisas assim que inventam. Gosto de literatura. A literatura dá liberdade para esses encontros impossíveis, mas, quando tenho problemas ou acho que estou com algum problema, eu leio Kafka também, porque para mim é fundamental. *O Castelo* eu considero até hoje o melhor livro dele. Um livro que não tem final, só para. É como ver Buñuel ou Almodóvar, que tinham muito isso. Você está no maior pique do filme e pensa: “E agora?” (risos). Parece que deixam com um problema e a

■ entrevista

gente pensa: “Pera aí... Eu não estou aqui para resolver esse problema para você” (risos). Kafka tem muito disso, uma admiração pelos bichos, de compreender os bichos, de não tratar os animais como alguém à parte da existência humana, como a tradição aristotélica. Então, eu tenho algo muito forte por Kafka. Não sei, acho essa coisa do escritor de escrever porque é vital e não para ser publicado... Escreve como um jeito de se transformar. Isso tem no Foucault. Ele transforma escrevendo, com uma urgência. É como os filhos também, eu me transformo com meus filhos. É uma urgência, essa é a prática da liberdade.

RM

Acho que não poderíamos terminar de forma melhor. Muito obrigado.

EP

Eu que agradeço. Adorei conversar com vocês e essa liberdade que vocês me deram para falar.

“O PAPEL DA ESCOLA NÃO É FORMAR PESSOAS ‘DE ESQUERDA.’”¹

Entrevista com **Daniela Mussi**²

Revista Malala (RM)

A temática que orienta o décimo número da Revista Malala é o anti-intelectualismo contemporâneo, manifestando-se como instrumento de mobilização política e de legitimação para forças antiliberais e antidemocráticas. Qual a importância dos intelectuais? Como você pensa a questão do intelectual dentro de uma perspectiva gramsciana?

Daniela Mussi (DM)

Na linguagem comum, a atividade intelectual é identificada de duas maneiras: como atividade privada de estudo, pesquisa e avaliação por pares e como uma espécie de gesto de deslocamento em relação às questões parciais e singulares no sentido de certa unidade explicativa e abrangente. Essa segunda definição coincide, a partir do final do século XIX, com a ideia de participação intelectual na esfera pública. Essa é, exemplificada no caso Dreyfus na França, quando a perseguição antisemita no interior do exército francês, com conivência da instituição, mobilizou formas de solidariedade entre literatos, jornalistas, romancistas e figuras do meio das letras. Esse evento marca a história europeia como momento de mobilização e engajamento intelectual na vida política. Assim, a ideia moderna de intelectualidade aos poucos foi cindida em duas dimensões: como atividade privada e pública, e a atividade pública assumiu progressivamente a dianteira. Além disso, ao longo do tempo, a atividade intelectual passou a envolver públicos mais amplos e diversificados.

À medida que a atividade intelectual ampliou seu alcance, tornou-se também mais diversa e complexa e desenvolveu linguagens particulares. Então, muito embora o gesto intelectual moderno busque vincular partes a alguma totalidade, também a “particularidade” e a “singularidade” da atividade intelectual se desenvolveram

¹ Entrevista realizada em 11/12/2018 com Ariel Finguerut, membro do Conselho Científico da **Revista Malala**, Cila Lima e Natalia Calfat, ambas da Comissão Editorial da Revista Malala.

O conteúdo da entrevista foi transcrito por Tairini Ayhu Cruz Aparício de Almeida e Fábio Rogério Banin Junior, graduandos em História na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) – Campus Guarulhos. A entrevista foi posteriormente revisada por Cila Lima, do Conselho Editorial da **Revista Malala**, em 1º/3/2019, e pela própria entrevistada, que revisou e modificou o conteúdo do texto.

² Pós-doutoranda em Ciência Política na Universidade de São Paulo (USP), com bolsa financiada pela Capes, e pesquisadora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Mestre (2011) e doutora (2015) em Ciência Política pela Unicamp. Foi pesquisadora visitante do Departamento de Ciência Política da Columbia University (2013). É membro, desde 2008, do Laboratório de Pensamento Político (Pepol/Unicamp), pesquisadora associada do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (Cedec) desde 2018 e secretária de redação da revista Outubro desde 2014 (fonte: Plataforma Lattes).

■ entrevista

enormemente. Aqui entram Gramsci e sua preocupação com a “tradutibilidade” das linguagens que formam contextos intelectuais específicos e especializados. Gramsci via nascer nova função para a atividade intelectual engajada no espaço público: não mais a das explicações generalista ou especialista – tradicional ou orgânica – do mundo, mas a capacidade de articulação e de envolvimento dessas linguagens intelectuais. Trata-se de uma função política, “hegemônica”, que nunca se conclui totalmente, já que toda tradução é, por definição, um exercício assimétrico e contraditório.

Para discutir o tema da tradutibilidade, Gramsci mobiliza, por exemplo, a comparação entre uma língua nacional e um dialeto. Entre elas, o processo de tradutibilidade não é algo homogêneo e suas assimetrias revelam as relações de poder contidas no surgimento e consolidação de um padrão linguístico. Da mesma forma, isso permite concluir que toda atividade intelectual – como linguagem – está circunscrita em uma realidade atravessada por conflitos, inclusive aquele ao redor da classificação sobre o que pode ou não ser aceito como atividade intelectual. Daí a ideia de Gramsci de que todos são intelectuais, mas nem todos são reconhecidos e aceitos como tal. A atividade intelectual está contida na própria língua, mesmo a falada, no senso comum, na religião, em tudo aquilo que pode ser manifesto como forma cultural. Toda língua possui, por natureza, o princípio de busca daquela unidade entre a parte e o todo, do movimento de conexão das coisas, do estabelecimento da relação do mais imediato particular com algo mais amplo e geral.

RM

Como fica a questão do particular e do universal nessa dualidade? Não seria uma potencialidade?

DM

Sim. Na modernidade, a unidade entre particular e universal, entre o momento da atividade intelectual especializada e o momento da língua popular, do senso comum, é essencialmente contraditória, característica de uma sociedade que mantém os intelectuais como uma categoria em separado ao mesmo tempo em que cria as condições para que essa separação seja superada. “Todos são intelectuais”, mas nem todos exercem a atividade profissional como intelectuais, diz Gramsci, o que põe um problema imediato para ser solucionado. “Como assim todos são intelectuais?”, alguém pode perguntar. “Eu não completei os estudos, não fui à universidade, nunca vou escrever um livro. Como assim eu sou um intelectual?”

Gramsci, na verdade, vai mais longe e diz que “todos os homens são filósofos” no sentido de que possuem uma “filosofia espontânea”, já que “toda linguagem é uma filosofia, ou seja, é um conjunto de noções e conceitos determinados, não é um amontoado de palavras; a linguagem tem um sentido interno”. Quando alguém estranha a ideia de que pode ser um “intelectual”, uma “filósofa”, realiza o primeiro passo no sentido da crítica da “maneira desagregada e episódica” como todos nós participamos e compartilhamos

■ entrevista

visões de mundo. Esse é um passo fundamental para Gramsci, pois apenas por meio dele é possível decidir “participar de uma concepção de mundo imposta de fora”, necessariamente fragmentada, “elaborar a própria concepção de mundo consciente”.

RM

A realização dessa passagem seria a função do intelectual para Gramsci?

DM

Essa passagem seria, para Gramsci, o que diferencia o “grande” do “pequeno” intelectual. “Grande intelectualidade” é a que acelera o processo por meio do qual as classes subalternas se percebem como intelectuais. O pequeno intelectual é o que diz ao público que a atividade intelectual é algo muito complexo, para o qual apenas poucos estão aptos. O pequeno intelectual precisa impor sua visão de mundo, enquanto a grande atividade intelectual se realiza sempre como um momento de crítica e consciência da própria separação entre alta cultura e cultura popular. Nesse sentido, é um exercício intelectual e político de quebra a partir do qual os indivíduos passam a elaborar sua própria visão de mundo, sentindo-se parte dele e de suas atividades, daquilo que Gramsci chama de “produção da história universal”.

RM

Mas não é necessariamente profissionalizante?

DM

Sim e não. É profissionalizante no sentido de que reconhece a atividade intelectual como um campo de linguagens diversificadas e especializadas. Contudo, não pode permanecer nesse momento sob o risco de converter a atividade intelectual em uma série de dialetos produzidos por e para especialistas. Por isso o desafio da cultura, no tempo de Gramsci e hoje, é o da *tradução*, da “decodificação” da ultraespecificidade em ambientes onde ela possa ser aprendida por pessoas que não acessam determinada linguagem e que, assim, passam a aprender com ela.

RM

Talvez tenha a ver com solidariedade? De você conseguir se enxergar em outros lugares, em outras situações?

DM

Sim e, do ponto de vista prático, a atividade intelectual, como está, possui uma gama enorme de possibilidades. Pode ser uma atividade de alfabetização, de ensino de línguas, ou de aproximação de uma linguagem extremamente especializada com um grupo social mais amplo. Pode ser, também, o exercício de contraste e comparação de realidades sociais

■ entrevista

e culturais distintas, em um mesmo contexto histórico ou em contextos diferentes, e por aí vai.

O movimento de sentir-se parte de uma coletividade, explorar a existência em uma coletividade que não se restringe ao que você pensa do mundo, é um exercício de crítica e consciência desse tipo. Um primeiro momento, de reconhecimento de toda linguagem como uma visão de mundo, da científica à religiosa e do senso comum, momento de nivelção da visão de mundo, filosofia e conhecimento como parte da cultura coletiva. E um segundo momento, de exploração das desigualdades que perpassam esse universo de linguagens: “Se toda linguagem tem uma filosofia, é melhor eu conhecer a visão de mundo que eu compartilho do que eu aceitá-la sem saber o que ela é”. Isso leva a processos de solidariedade, mas também a conflitos agudos. Afinal, a “aceitação” ou “rejeição” na cultura é sempre um fato político, de poder.

RM

E muito violento.

DM

Extremamente violento. Em 2018 eu tive a oportunidade de participar da organização de um ciclo de aulas públicas sobre democracia para um movimento popular na periferia da cidade de São Paulo. A certa altura, uma colega acadêmica expressou a preocupação de não querer parecer “professora universitária” no contato com os ativistas desse movimento social. Ela estava preocupada em construir um ambiente no qual todos na aula pública pudessem se reconhecer como iguais. Essa preocupação era saudável, mas ela poderia levar ao não reconhecimento de que não somos todos iguais, mesmo quando defendemos uma ideia em comum.

Isso me levou a pensar que o que pode ser compartilhado em comum em uma dimensão da política – a defesa da democracia – não elimina naturalmente distâncias e desigualdades e diferenças que subsistem em outras. No fim das contas, negar conflitos dessa natureza cria distorções naquilo que é comum, pois destitui a verdade dos sujeitos concretos que tomam parte na conversa e no movimento político. Por isso, os especialistas precisam sempre caracterizar e enfrentar as especificidades históricas que os colocam nesse “lugar”, nessa “função”, para poder, de fato, tomar parte do movimento capaz de superar a separação produzida entre “intelectuais” e “não intelectuais”.

RM

No sentido de não elitizar o trabalho do intelectual?

DM

Sim, percebendo que aquilo que o torna “especial” e específico na sociedade estrutura uma rede de desigualdades e privilégios profundos.

■ entrevista

RM

Como categoria social, os intelectuais desenvolvem interesses próprios e isso pode frustrar muitas expectativas a respeito da solidariedade. Como você enxerga essa suposta mediação que os intelectuais fazem?

DM

Essa questão é chave. A atividade intelectual em nossos dias cria, permanentemente, a demanda pela formação e conservação do público. Contudo, seria precipitado pensar que essa necessidade é convertida necessariamente na crítica da divisão do trabalho intelectual. Em contextos de crise, aliás, o oposto pode ser mais comum. O papel das chamadas consultorias é bem representativo disto que quero dizer: quando determinada experiência de “gestão” – empresarial, institucional, cultural – enfrenta problemas, ou seja, quando essa relação hegemônica entra em crise, os “consultores” externos são chamados. Sua função, como especialistas, é diagnosticar os problemas “administrativos” nessa área determinada e encontrar – de fora para dentro – formas de mediação e reativação dos fluxos interrompidos. Esse papel de “meio do caminho” do consultor funciona normalmente para reativar um processo hegemônico que está em crise. Em outros contextos, contudo, pode servir em dinâmicas de deslocamento e ampliação da “crise” a favor de quem está embaixo. O importante é entender que os intelectuais não podem substituir as partes em conflito, mas cumprem um papel decisivo no equilíbrio ou não das forças sociais cuja relação entrou em crise.

RM

O intelectual profissional que você descreve possui uma leitura da realidade que o leva a uma posição ideológica? Você citou o caso Dreyfus, mas poderíamos discutir também o engajamento ou a resistência dos intelectuais em relação aos regimes fascista e nazista. O que acha?

DM

Explicar o protagonismo político dos grupos intelectuais depende da reconstrução de sua trajetória particular ao longo do tempo e das relações que manteve com os diferentes grupos sociais em conflito. As universidades italiana e alemã revelaram núcleos intelectuais fortemente favoráveis ao fascismo e ao nazismo nos anos 1920 e 1930. Já a experiência cultural das instituições educacionais brasileiras no final do século XX revelou-se contraditoriamente democrática. Isso tem a ver com a expansão do ensino superior e da escola pública ao longo da ditadura militar e com o protagonismo do movimento social de educação no contexto da transição para a democracia. Diferentemente da experiência universitária europeia do início do século XX, passou a ser mais difícil o desenvolvimento de correntes de pensamento conservadoras ou abertamente reacionárias na base das instituições de educação públicas brasileiras desde a abertura política.

■ entrevista

É por isso também que, no processo mais recente de emergência daquilo que se vem chamando de nova direita brasileira, a rejeição à universidade e à escola pública é tão forte entre seus representantes políticos e ideológicos. Para estes, as instituições educacionais são apresentadas como lugares a serem desconstruídos, reformados ou mesmo destruídos.

No atual processo de confronto político-cultural, as novas direitas vão precisar de um princípio institucional forte se quiserem avançar. O mais provável, na área educacional, é que busquem disputar princípios já existentes e enraizados na imaginação popular, procurando conferir a eles uma origem e um orientação política com sinal invertido ao que existe hoje. Assim, se, por um lado, a experiência democrática é forte nas instituições educacionais e impõe dificuldades a um pensamento e a uma prática reacionários, por outro, não se pode pensar que ela está protegida das tentativas de subversão da simbologia e do imaginário educacional, inclusive entre os intelectuais que delas fazem parte.

RM

Essa intelectualidade brasileira nas instituições educacionais que, até pela descrição que você fez, cultivam posições políticas à esquerda necessariamente forma intelectuais de mesma orientação?

DM

A rigor, se voltarmos aos momentos da atividade intelectual propostos por Gramsci, o papel dessas instituições não é formar pessoas “de esquerda”, mas poder reconhecer a si no mundo e criticar esse mundo. Em outras palavras, construir um ambiente no qual o estudante seja capaz de elaborar, por si próprio, uma visão de mundo, de perceber-se de forma crítica na sociedade em que vive. Quando as correntes da nova direita dizem que os professores “doutrinam” os jovens nas escolas para serem “militantes de esquerda”, para além das *fake news* habituais, isso talvez sinalize um processo em curso: o enfraquecimento da dinâmica crítica aberta nas escolas. A experiência escolar contemporânea no Brasil parece ter mantido princípios de afirmação da igualdade e da democratização social, mas talvez o mesmo não seja verdadeiro no sentido de tomar a formação e o amadurecimento da consciência como um processo longo, complexo e contraditório. A educação, em outras palavras, pensada também como uma prática da liberdade. Esta, ao contrário do que se pode imaginar, possui uma dimensão estratégica e depende de políticas educacionais consistentes e de longo prazo, que, por isso, contestam os modelos de formação aligeirada – “bancária”, como diria Paulo Freire – que infelizmente predominaram na educação das classes subalternas brasileiras até aqui.

RM

As novas direitas, no Brasil e internacionalmente, gostam de falar das “guerras culturais” supostamente promovidas por intelectuais como Herbert Marcuse e Antonio

■ entrevista

Gramsci – este responsável pela elaboração de um “marxismo cultural”. Gramsci, em particular, parece ser um fantasma que assombra essa direita populista. Como você analisa esses usos conservadores e populistas de direita das ideias gramscianas?

DM

As novas direitas reconhecem Gramsci ora como interlocutor, ora como antagonista. Por um lado, Gramsci assume a figura do inimigo por meio da dinâmica anticomunista clássica. De certa forma, existe um esforço polêmico das novas direitas, e não só no Brasil, de revigorar os caminhos daquele anticomunismo da metade do século XX, ativar essa memória coletiva conspiratória, a qual pode associar Gramsci às ideias de ditadura, perda das liberdades, Stálin, etc. A questão é: por que Gramsci? Eu acho que aí se explica outro processo, que é o de difusão e penetração das ideias gramscianas ao longo da segunda metade do século XX, uma ampla divulgação dessas ideias em diferentes países, inclusive entre os grupos de direita, em particular na temática cultural. Tradicionalmente, a reflexão sobre a cultura conformou um ambiente em que o pensamento conservador se sentiu confortável. Contudo, e particularmente depois da Segunda Guerra Mundial, essa reflexão também ganhou espaço entre as correntes progressistas, que absorvem e trabalham muito bem a crítica da indústria cultural, mas também a valorização das culturas subalternas, etc. Essa temática é cara a Gramsci. Quando criticam a “hegemonia cultural”, as novas direitas em parte absorvem a reflexão gramsciana, mesmo a contragosto. Essa absorção é perceptível nas estratégias de que lançam mão para abrir diálogo sobre suas posições e valores e conformar públicos próprios, ou seja, para realizar a disputa cultural que tanto criticam.

RM

Mas você diria que Gramsci ainda tem toda essa influência hoje em dia?

DM

Não é tão fácil ler e divulgar interpretações sobre Gramsci como antes, pois os estudos gramscianos se especializaram muito e se difundiram como tal. Atualmente, é preciso tomar contato com técnicas de leitura para se aprofundar em seus escritos. O que os movimentos sociais seguem fazendo é usar os conceitos e ideias de Gramsci de uma forma mais ou menos livre. Termos como “ético-político”, “hegemonia”, “intelectual orgânico”, “transformismo” são mobilizados nas polêmicas analíticas de maneira livre e não necessariamente afinadas com a pesquisa daquilo que Gramsci escreveu na prisão e nunca publicou em vida. Nisso, aliás, os movimentos à esquerda e à direita não diferem tanto, a não ser pelo fato de que as novas direitas parecem menos preocupadas ainda com a fidelidade das ideias que citam. Em todo caso, é sempre bom ter em mente que Gramsci nunca publicou o que escreveu quando estava preso e aconselhou fortemente o leitor a considerar esse aspecto no estudo sobre o pensamento político. O fato é que Gramsci virou

■ entrevista

uma espécie de meio, de linguagem, um lugar de referência para as pessoas se localizarem se são contra ou a favor. Contudo, esse “contra ou a favor” não tem necessariamente a ver com suas ideias. As ideias de Gramsci converteram-se em um código por meio do qual as pessoas falam e polarizam. Essa influência segue forte, mas é preciso valorizar uma outra influência, orientada pelo cuidado com suas ideias.

RM

Qual é a utopia do nosso tempo e como as utopias se relacionam com o papel e o trabalho dos intelectuais?

DM

Em Gramsci, toda filosofia, toda visão de mundo, é expressão de contradições históricas, ou seja, possui historicidade. Toda filosofia surge historicamente e pode, inclusive, ser abandonada e se perder na história das ideias. A originalidade da “filosofia da práxis” em relação às demais filosofias “profissionais” é, para Gramsci, justamente o tratamento consciente que realiza dessa historicidade. Como visão de mundo, o “marxismo” não se funda em uma noção de liberdade abstrata, pressuposta *a priori*, mas em uma noção de necessidade que produz a liberdade. Esta nasce da relação crítica que os homens estabelecem com a necessidade. Desse ponto de vista, nenhuma “utopia” é “desnecessária”, aleatória. Para Gramsci, Karl Marx e Friedrich Engels conseguiram perceber esse “limite” do liberalismo, não perceber que toda filosofia e concepção de mundo é expressão de contradições históricas. Inclusive o próprio marxismo, que se diferencia das demais justamente por ter consciência disso que é.

RM

A ideia de comunismo não seria uma utopia?

DM

Seria. O marxismo estabelece com o comunismo utópico uma relação de refundação. Agrega um sentido novo, diferente daquele que se poderia conceber anteriormente, em que a utopia está ligada a uma construção imaginada *a priori*, seja por tecnocratas, clérigos ou líderes carismáticos. Para a filosofia da práxis, o significado de utopia está ligado aos múltiplos esforços de unidade entre prática e pensamento. Em outras palavras, falar de utopia é falar de fé, mas *uma fé sem garantias*, uma crença que não se ancora em um sistema fechado de imagens e valores. Quando resgatamos os diferentes momentos da história das classes subalternas, nas diferentes culturas e temporalidades, a fé sem garantias está lá, existe e está sempre na margem. Nas classes dominantes também existe a fé, mas sempre subordinada a uma conversão dos desejos em um plano abstrato que se opõe e esconde a realidade efetiva da exploração e da violência. Para as classes dominantes, as garantias

■ entrevista

são o centro da fé. O imperativo de garantir o lucro, mesmo que isso custe o afastamento infinito da utopia propagada pelas suas ideias.

Entre os grupos sociais subalternos, existe um terreno em que se fertiliza uma percepção que nasce da ideia de que não há certezas preestabelecidas para essas classes, sempre derrotadas; apenas o conflito pode garantir uma possibilidade de mudança da situação em que se encontram. Diferentemente das classes dominantes, para as classes subalternas a possibilidade de mudança está sempre ligada a assumir o conflito como motor. Portanto, não há garantia nenhuma. A utopia, nesse caso, é a crença em uma outra temporalidade possível, o desejo de interrupção temporal de certa dinâmica, de bloqueio da expansão da arquitetura perversa que separa sempre o que *pode ser* daquilo que *é*. Essa utopia pensada como ruptura de uma temporalidade perversa não é sinônimo de substituição dessa temporalidade por outra preestabelecida, bem definida e imaginada.

Isso não significa que a vontade coletiva que a filosofia da práxis engendra seja inconsequente, pura espontaneidade ou que não realize cálculos de correlação de forças dentro da sociedade existente. Significa apenas que essa racionalidade – e, no limite, toda atividade intelectual crítica – estabelece uma relação delicada de unidade com a história e a ação dos grupos sociais subalternos. Que relação é essa? É a relação na qual a atividade intelectual protege a prática política, mas não subjuga o seu destino sem que se pague um preço alto por isso.

RM

Daniela, muito obrigado pela entrevista e pelo seu tempo.

DM

Obrigada a vocês.

“NÃO VEJO COMO ATUAR POLITICAMENTE SEM IDEIAS OU DISTANTE DA TRADIÇÃO UTÓPICA. ESCREVER SOBRE ESSAS TRADIÇÕES UTÓPICAS ME AJUDOU A MANTER ESSAS IDEIAS VIVAS PARA MIM. E HOJE ESSAS IDEIAS VALEM MAIS DO QUE NUNCA.”

Entrevista com **Russell Jacoby**¹

Revista Malala (RM)

Tendo em mente que se trata de uma discussão complexa e que toda definição pode ser genérica, podemos começar com a definição de intelectual. Como você definiria um intelectual?

Russell Jacoby (RJ)

Eu sempre parto de uma distinção acadêmica. O intelectual acadêmico é alguém que pensa e leva as ideias a sério. Um intelectual em sentido mais amplo é alguém que leva, que faz o debate na esfera pública. É o que chamo de intelectual público. Toda definição de intelectual que deixa de fora essa dimensão pública não me agrada. Embora associar os intelectuais ao trabalho com as ideias e ao aprendizado teórico seja uma definição precisa – quem trabalha com ideias é um intelectual –, a mim me interessa mais aquele que leva esse debate e esse aprendizado à esfera pública. Temos vários tipos de intelectuais: os da esfera privada, os da academia, mas é na esfera pública que há mais impacto. Por isso, minha preocupação tem sido o destino desses intelectuais públicos.

RM

Hoje a esfera pública não é diferente? Com a internet, *blogs*, redes sociais etc., isso tudo não tem uma dimensão semelhante ao que você chama de espaço de atuação dos intelectuais públicos?

RJ

A questão do impacto deve ser discutida. Quem avalia esse impacto? Na internet, qualquer um pode ter um perfil público e uma presença pública (no sentido de não ser mais da esfera privada) e sem dúvida há benefícios óbvios nisso: não há qualquer mecanismo de filtro, não há edição (ou editores), mas, por outro lado, há também notórios aspectos negativos: há excessos, há perturbações. Na prática, ninguém mais se escuta. É isso que acontece quando todo mundo fala ao mesmo tempo.

¹ Professor de História na University of California, em Los Angeles. Entrevista realizada por Ariel Finguerut, membro do Conselho Editorial da **Revista Malala**. A entrevista ocorreu por Skype no dia 25/9/2018. Transcrição e tradução para o português de Ariel Finguerut.

■ entrevista

RM

É como ter mais gente escrevendo que lendo.

RJ

Sim, certo. É como aquele cartum que saiu uma vez no *NYT*. Numa suposta feira de livro, na mesa está o leitor e, na plateia, os escritores querendo a atenção do leitor (risos). Temos um leitor para muitos autores. Todo mundo está escrevendo na internet, mas ninguém lê. A internet é um meio que altera nossa atenção, e nossa capacidade de atenção está em declínio. Vejo isso também entre meus alunos. A capacidade deles para ler e escrever está em declínio. As pessoas leem postagens curtas em *blogs* e nas redes sociais, mas não leem livros. Isso é um problema.

RM

De certa forma, esse problema com estudantes universitários não é novo. Richard M. Weaver, no clássico *Ideas have consequences*, originalmente publicado em 1948, já alertava sobre isso, sobre o desinteresse pelos clássicos da literatura ocidental, etc.

RJ

Sim, é um fato. As pessoas não estão lendo. Vejo isso empiricamente com meus estudantes. Eles não leem ou leem cada vez menos. É como se fosse uma epidemia de distúrbio de déficit de atenção. E isso se tornou algo que afeta o público em geral.

RM

Em paralelo a essa dificuldade, percebo também uma tendência à reprodução na academia. Muitas vezes, parece que apenas há ascensão na carreira acadêmica se você reproduzir, seguir determinadas tendências e se filiar às “escolas”, seguindo e concordando com a pesquisa de seu orientador, de seus professores (...).

RJ

Sim, eu entendo seu raciocínio. A universidade não está imune a pressões. Aquele velho ditado: “Publicar ou perecer” não deixa de ser uma reafirmação de uma lógica básica do capitalismo, ou seja, é preciso “produzir para se manter vivo”. Quem não produz está fora dos negócios. E, nessa lógica, ou você tem um produto, algo que o coloca como um ator no mercado, ou você está fora, como um falido. Então, esse ambiente cria uma pressão e muitos estudos já foram feitos mostrando que a pressão para publicar produz artigos e resultados de pesquisas que são apressados, sem revisão, com fontes comprometidas, etc. Sem falar que são produções com “fim em si mesmo”, sem ou com baixo impacto. E isso pode chocar, mas me parece algo óbvio. A universidade, por mais que tente ser diferente, é um reflexo dessa realidade que está na sociedade como um todo, ou seja, a universidade espelha a hierarquia, a busca pelo status, etc.

Eu não acompanhei as últimas pesquisas do campo da sociologia que estuda a

■ entrevista

universidade, mas, se olharmos esse universo de “citações” dos *rankings* de impacto, etc., há um círculo vicioso: quem é mais citado é quem mais cita. É uma lógica totalmente circular movida por poder e prestígio. É algo que não tem nenhuma relação com a qualidade dos trabalhos. É bem simples: se alguém é “importante”, ele é muito “citado”. Se você não é importante, logo você não é citado. No livro em que estou trabalhando no momento eu falo um pouco sobre Walter Benjamin e havia um escritor e roteirista que escreveu um livro não acadêmico sobre Benjamin e ele, por não ser da academia, é simplesmente ignorado pelos professores e acadêmicos “especialistas em Walter Benjamin”. Na perspectiva dos acadêmicos, não haveria por que citar um autor ou discutir um livro que não daria “nada em troca”. A academia, nesses termos, é uma rede fechada. Se você não faz parte, você está fora do debate deles, você se torna um *outsider*.

RM

Mas e o fator impacto? Intelectuais também não precisam de impacto para conquistar fama e assim também ter mais chances de ascensão? Nesse sentido, o poder não é uma força de sedução aos intelectuais? Estar perto do poder, assessorar, etc. não amplia o impacto dos intelectuais?

RJ

Você quer dizer na política, não? Esse tem sido o dilema dos intelectuais desde Platão. O dilema da sedução do poder! O que seduz é a ideia de ver as ideias na prática, sair da teoria e ir para a ação. E isso de fato é uma grande tentação e tem seduzido os intelectuais de Platão a Heidegger: a ideia de aderir ao poder – e recentemente os neoconservadores aqui nos EUA têm sido bem-sucedidos nesse processo. Não há nada de novo nisso. No meu livro *Os últimos intelectuais*,² eu escrevi que a esquerda dominou os departamentos de literatura das universidades enquanto a direita dominou o Departamento de Estado no governo dos EUA (risos). Então, nós temos professores marxistas dando cursos de literatura sem qualquer chance de impacto, e os conservadores, de certa forma, foram “espertos” e se prepararam para ser advogados, políticos, etc. e chegaram aos círculos mais restritos de decisão. Enquanto isso, os professores marxistas ficam na universidade e, quando escrevem, não conseguem escrever uma linha que seja bem compreendida pelo grande público.

RM

E quando intelectuais mudam de lado? Por exemplo, de marxistas para conservadores. Por que mudar de lado?

RJ

(Risos) Bom, é difícil rastrear apenas um motivo para mudar de lado. Pode haver

² Ed. USP. 1990. SP.

■ entrevista

várias motivações. Oportunismo é parte da equação. Pensando alto, um marxista pode pensar: “Qual o futuro do marxismo?” e, além disso, há algo como “choque de realidade”. Qual experiência marxista é edificante? Facilmente, quando se pensa em regimes vigentes, o da Venezuela ou o da Coreia do Norte não são o que poderíamos chamar de “modelos de inspiração”. Um dos primeiros livros que eu escrevi discutia essa “dialética da derrota”³ e ali mostro que os marxistas sempre foram seduzidos pela ideia de “sucesso”, e esses modelos econômicos marxistas, como o stalinismo ou o maoísmo, traduzem essa busca. E, quando os professores marxistas fazem uma reflexão sobre os êxitos desses modelos, os resultados novamente não são inspiradores. Claro que há uma sedução, quando se é jovem, pela ideia de esquerda. Isso sempre foi assim, mas, a partir da queda da URSS, com toda a situação que se tornou pública nas ex-repúblicas socialistas, nada disso ajuda aqueles que eventualmente fizerem uma autocrítica querendo seguir no marxismo. E hoje, no debate, é difícil sustentar certos argumentos por falta de referências. Quem vai apontar para a Venezuela como exemplo? Mesmo Cuba (...) não representa bons exemplos. Acaba sendo uma defesa na contramão da história. Claro que ainda é possível pensar em modelos alternativos. Eu mesmo faço isso.

RM

O dilema do fracasso dos modelos marxistas nos leva a outro tema caro aos intelectuais: a violência. Muitas vezes, junto com os modelos econômicos ou com as revoluções, vem o dilema da violência. Como justificá-la, quando aplicá-la, etc.? E, muitas vezes, cabe aos intelectuais a tentativa de explicar os processos revolucionários e eles acabam tendo que, de um modo ou de outro, lidar com o fator violência. Como você vê essa relação entre intelectuais e a violência?

RJ

(risos) Essa é uma grande pergunta. Não sei se tenho condições de responder. Merleau Ponty, em seu livro *Humanism and terror: an essay on the communist problem*, retoma um argumento que remete à Revolução Francesa: a ideia é que, para avaliar ou discutir a violência que parte da esquerda, é preciso também avaliar o outro lado, ou seja, a violência da direita. O argumento seria o seguinte: a violência da Revolução Francesa seria paralela à violência diária que o capitalismo proporciona às pessoas. Esse argumento é antigo, mas ele até hoje tem algo de justo e nos faz pensar que a violência pode ter diferentes e várias formas distintas. E precisamos ter o cuidado de não atribuir o status de violência apenas aos processos revolucionários. É preciso olhar também para a violência que está na vida cotidiana. Por outro lado, novamente a pesquisa histórica não ajuda na defesa das revoluções. Basta pensar novamente no stalinismo ou no maoísmo. Há uma dialética antiga que discute como produzir uma “boa sociedade”, mas (...) e se as

³ Cf. *Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism*. <https://www.cambridge.org/core/books/dialectic-of-defeat/A86855856E59BB5BC95FABF659FE933C>. Acessado em 29/09/2018.

■ entrevista

pessoas não são exatamente “boas”? E esse dilema me parece que nunca foi resolvido. Pessoas cercadas de seus problemas querem uma sociedade melhor e, se elas têm vidas tão problemáticas, como criar uma sociedade melhor? É uma questão difícil. E não temos bons resultados nessa busca. Revolucionários podem ser pessoas cheias de vícios como qualquer outra pessoa.

RM

Isso me lembra outro dilema clássico das revoluções: aquele que faz a revolução hoje acorda no dia seguinte já um conservador, pois precisa manter-se no poder.

RJ

(risos). Sim, certo. Isso é algo comum na história. Muitas vezes, criar uma revolução é parte de uma justificativa política. E, às vezes, tornar-se conservador não é uma escolha, mas uma consequência de uma transformação. É o dilema entre o projeto político e o projeto pessoal. Alguns transformam o projeto político em seu projeto pessoal, e ser conservador pode não ser escolha. Você não faz uma revolução com burocratas! Mesmo que sejam burocratas que aderem ou almejam essa revolução. Há o risco de eles se tornarem ou serem burocratas reacionários. Isso é parte do dilema dos burocratas. Muda o regime, mas eles permanecem burocratas (risos). Podemos discutir se há algum tipo de “personalidade revolucionária”, mas eu considero esses dilemas não resolvidos. É possível ser “vegano” e “terrorista”? É parte do aspecto mais bizarro do nazismo notar que muitos que aderiram ao regime eram também defensores dos direitos dos animais. Isso é um debate peculiar, mas o ponto é pensarmos como é essa relação entre a vida privada e a vida política/pública. Alguém pode ser pacífico e até pregar o pacifismo na esfera privada e, ao mesmo tempo, ser extremamente violento e capaz de defender e participar de atrocidades na esfera política.

RM

Tornou-se popular em nosso tempo um ambiente de embate e de dúvida em relação aos intelectuais. Isso aparece na chamada “era da pós-verdade”, pautada pela disseminação de teóricas conspiratórias e pelo negacionismo – seja em torno de temas contemporâneos, como “mudanças climáticas”, seja de fatos históricos, como genocídios e perseguições étnico-religiosas. Curioso é que todos esses processos exigem uma legitimação e uma ativa participação intelectual. Você diria que os intelectuais são parte do problema ou eles têm alguma saída para essa crise?

RJ

De muitas maneiras, eles são parte do problema certamente. Mas veja novamente os intelectuais conservadores. Não é que eles sejam melhores, mas talvez sejam mais espertos; eles se adaptam melhor. Enquanto a esquerda está estudando literatura, a direita

■ entrevista

está tentando entender o poder e o Estado. Mas, em termos de anti-intelectualismo, os intelectuais são parte da solução. Não há saída para esse problema que não seja pensar e levar o pensamento e as ideias a sério. E, nesse sentido, sim, nós precisamos de intelectuais. Há uma vertente histórica clássica no anarquismo que é anti-intelectual, projetando a figura do intelectual como parte da elite. Não que isso seja errado, mas é uma vertente de pensamento perigosa. O próprio Marx era, sem dúvida, um intelectual. Portanto, se um pensamento radical de esquerda abraçar o anti-intelectualismo, afetará negativamente a todos. A ideia dos intelectuais como parte da elite leva a pensá-los como uma espécie de parasita, um grupo que não produz, que não tem valor e que, portanto, não é aceitável. Sem os intelectuais nós não avançamos.

RM

Para além, então, dos intelectuais cuja importância acaba de argumentar, e se pensarmos nas utopias? Há utopia em nosso tempo? Qual a importância do pensamento utópico?

RJ

Já escrevi sobre esse tema e creio que continuo um idealista, pois não consigo me imaginar como um ser político sem o mundo das ideias e sem discutir ideias que permitam pensar em como a sociedade poderia ser diferente. Vivemos uma era muito cínica e reacionária (risos) e quem é idealista é visto como alguém que, para a sociedade, não projeta esperança. Ou pior: são vistos como terroristas. Eu não vejo dessa forma. A tradição de pensamento utópica na forma mais autêntica não era particularmente violenta. Eram ideias sobre o trabalho, sobre o ser humano e sobre a sociedade, e a muitas dessas ideias – independentemente de terem sido aplicadas ou não – devemos nos apegar e prestar atenção. Não vejo como atuar politicamente sem ideias ou distante da tradição utópica. Escrever sobre essas tradições utópicas me ajudou a manter estas ideias vivas para mim. E hoje essas ideias valem mais do que nunca.

RM

Obrigado pela entrevista.

DM

Obrigado.

POLÍTICAS PÚBLICAS E GÁS NATURAL NO CATAR NATURAL GAS AND QATARI PUBLIC POLICIES

Rafael Gonzaga Mariano da Silva¹

Resumo: O objetivo deste ensaio é explicar a relação entre políticas públicas e gás natural no Catar, focando em como a renda originada a partir do uso e da venda do hidrocarboneto (gás natural) foi e é importante para o sustento e a formulação de tais políticas nesse país. O escopo do estudo engloba uma visão histórica acerca de quando o gás natural se torna um recurso valioso ao Catar e o quão proveitoso ele foi e é para a política econômica catariana. A pesquisa é munida com dados do Banco Mundial, da Opec, do governo catariano e de companhias nacionais relacionadas aos setores de petróleo e gás natural do Catar, sendo o grosso da pesquisa embasado em livros e artigos acadêmicos. O estudo se baseia em dois assuntos precípuos: os ciclos econômicos catarianos fundeados nas pérolas, no petróleo e no gás natural e a conexão entre políticas públicas e a posse catariana do gás, em busca de responder se o gás natural é a base econômica que fundamentou a atuação política do Catar.

Palavras-chave: Catar; gás natural; políticas públicas.

Abstract: This research aims to comprehend the relationship placed between natural gas and public policies in Qatar, focusing on how the revenue derived from and the natural gas were important for the country policies. The study entails a historical vision about how natural gas became a valuable resource to Qatar and its economic policies. The research was based on World Bank, OPEC, Qatar government and its oil and natural gas company data. At large, the study is dependent on academic books and articles. Addressing two main themes related to Qatar: its economic cycles hinging on pearls, oil and natural gas and the connection between public policies and natural gas revenues, searching for answers whether natural gas from Qatar was the economic foundation for all its policies.

Keywords: Qatar; natural gas; public policies.

Políticas públicas e gás natural no Catar

O Catar é o terceiro maior detentor de reservas de gás natural do mundo, possuindo 12,46% do total global. Isso em uma economia nacional em que, conforme a Opec (Organização dos Países Exportadores de Petróleo), 55% do Produto Interno Bruto (PIB) depende de atividades relacionadas à exploração do petróleo e do gás (Opec, 2018). A partir dessas informações, passa-se a questionar: como as políticas públicas e a posse catariana do gás se vinculam? O gás é a base econômica que alicerçou a atuação política dos Al-Thani no Catar. Se a resposta é sim, por quanto tempo? O objetivo deste ensaio é explicar a relação entre políticas públicas e gás natural no Catar, focando em como a riqueza originada a partir do uso e da venda do hidrocarboneto (gás natural) foi e é importante para o sustento e a formulação de tais políticas nesse país.

¹ Rafael Gonzaga Mariano da Silva é bacharel em relações internacionais pelo Centro Universitário Senac e aluno do curso de filosofia da Unifesp. Este ensaio é baseado em uma das três partes da monografia do bacharelado em RI. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4912-9724>. Link para a Plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2561650386796785>. Contato: rafaelgmsilva@hotmail.com.

O conceito de políticas públicas adotado neste ensaio conforma-se ao definido por Richards, Waterbury, Cammett e Diwan (2013: 2-7) no livro *A Political Economy of the Middle East*. Esses autores, a partir do ponto de vista da economia política, exprimem políticas públicas² como as escolhas que determinam a alocação de recursos nas sociedades e seus efeitos políticos, tendo em mente que tais opções sempre representam ganhos e perdas para variados setores sociais.

Este ensaio visa contribuir ao entendimento de como países diversos possuem formas distintas de lidar com os recursos naturais. E, mais do que isso, ao relacionar políticas públicas e o gás, olhando a história catariana, demonstra-se como é razoável entender algumas das causas para o enriquecimento do Catar e, portanto, servir como fato passível de observação por outros países, talvez não como modelo, mas para mostrar como políticas (escolhas e construções artificiais) e recursos naturais podem ou não ter relações.

Por outro lado, o Catar, pelo menos no Brasil e em língua portuguesa, é um objeto pouco estudado. Logo, esta é uma oportunidade de descrever e indagar sobre esse país tão pequeno e, ao mesmo tempo, o terceiro maior detentor de reservas provadas de gás natural no planeta (EIA, 2016) e agente de políticas públicas que projetam dar forma ao seu desenvolvimento econômico (National Development Strategy, 2011), ainda que tais escolhas tragam consequências.

A pesquisa é abastecida por dados do Banco Mundial, da Agência Internacional de Energia, da Opep, do governo catariano e de companhias do Catar relacionadas aos setores de petróleo e gás, sendo o grosso do estudo embasado em livros como: *Qatar: A Modern History*”, escrito por Allen J. Fromhertz; *Policy-Making in a Transformative State: The Case of Qatar*”, editado por Evren M. Tok, L. Alkhatir e Pal Leslie; e *Qatar and the Arab Spring*, de Kristian C. Ulrichsen. No ensaio, visa-se a história dos hidrocarbonetos no Catar, em busca de estudar os elos entre políticas públicas e hidrocarbonetos no país para, após isso, testar duas hipóteses:

A primeira é que, se não houvesse gás natural e Hamad Al-Thani não tivesse tomado posse (1995) no Catar, as políticas públicas referentes ao gás, em sua forma ou conteúdo, seriam distintas. Portanto, sem tais fenômenos, o uso de North Field e a criação da cidade

² Apesar de, no conceito, haver a ideia de público, essas políticas, normalmente, envolvem disputas entre grupos que querem consolidar suas vantagens e outros que procuram mudanças no status quo em um determinado coletivo (Richards, Waterbury, Cammett e Diwan, 2013: 2-7). Outro conceito que aparecerá no ensaio é o de política doméstica ou interna, que compreende as decisões e as disputas por poder entre os grupos e as estruturas institucionais presentes no interior das fronteiras nacionais (Bobbio, Matteuci e Pasquino, 1998: 1.189-1.198). Pode-se observar certa intersecção entre os conceitos, mas o primeiro refere-se às escolhas englobadas pelo cenário oferecido pelo segundo. Os grupos sociais, que são parte da sociedade catariana, não são inertes ou passivos – pelo menos no que lhes interessa. Crendo nisso, justifica-se que o foco deste ensaio seja a relação material entre gás e políticas públicas perpetradas como ação sob a autoridade dos Al-Thani, ou seja, do governo catariano em sua forma mais centralizada. Com isso não se quer negar o processo de barganha dos grupos sociais em torno de ideias, rendas e resistências internas no Catar, as quais culminam, possivelmente, na descentralização das rendas governamentais às autoridades locais catarianas (Richards, Waterbury, Cammett e Diwan, 2013; 37-44).

industrial de Ras Laffan seriam, no mínimo, diferentes. Sendo assim, talvez o Catar não produzisse nem exportasse tanto GNL (gás natural liquefeito), não fosse tão rico nem, por conta disso, voltado a isentar tributos e a fornecer serviços públicos gratuitos, tampouco oportunizado a seus cidadãos uma vida de menor dependência em relação ao emprego, para obter renda. Como segunda hipótese, supõe-se que a junção entre GNL – parte mais relevante – e petróleo seja a base econômica de sustentação de Hamad Al-Thani (1995-2013) e de seu filho e sucessor, Tamim Al-Thani, no poder, pois é o fundamento material que permite que as políticas públicas (escolhas) se concretizem em construções artificiais desde os anos iniciais do reino de Hamad.

O Catar: uma apresentação

De acordo com Allen J. Fromhertz (2012: 34-49), ao contrário da crença popular, a história do Catar não é acerca do petróleo ou do gás natural, mas de como a renda lograda por meio da comercialização desses recursos naturais foi empregada para projetar influência e criar estruturas artificiais que impactaram a geografia, o clima e as relações humanas dos catarianos. Trata-se de um país em que a opulência proveniente do gás e do petróleo constitui o orçamento estatal e não há tributos a serem cobrados dos cidadãos catarianos (Fromhertz, 2012: 23; Mitchell & Pal, 2016: 66-67).

Conforme Evren M. Tok, Lolwah Alkhater e Leslie Pal (2016: 7), o Catar, em 2016, tinha uma população de 2,4 milhões³ de pessoas, em que 75% eram homens, e 2,1 milhões, força de trabalho expatriada e majoritariamente masculina. Entre tais, 300 mil eram cidadãos⁴ catarianos, e a renda *per capita* nacional equivalia a 68.765 dólares⁵ (Opec, 2018). Ademais, somente 70 mil dos nativos catarianos exerciam alguma atividade profissional. No ano de 2011, os trabalhadores expatriados representavam 94,2% da mão de obra nacional (Muftah, 2016: 273). O mercado de trabalho é segmentado, porquanto os nacionais empregados⁶ ocupam funções em cargos do governo, bancos ou

³ No ano de 2018, a população catariana estava ao redor dos 2,7 milhões, com uma renda *per capita* de 62.196 dólares (Opec, 2018).

⁴ Os cidadãos catarianos são aqueles que possuem passaporte do país, diferentemente dos residentes, em sua maior parte expatriados que exercem alguma ocupação profissional no Catar. Há duas classes de cidadãos catarianos: os nativos e os naturalizados. O primeiro grupo possui o direito de participar de eleições municipais e legislativas. Em contrapartida, o segundo fica constrangido pela sua condição de cidadão naturalizado e fora dos cargos eletivos. Acrescenta-se que as mulheres catarianas, ao contraírem matrimônio com estrangeiros, não transmitem sua condição de cidadã aos seus descendentes. Apenas os homens gozam dessa prerrogativa. Serviços como educação e saúde pública são providos em ambos os casos. No entanto, no primeiro, a prole é reconhecida, legalmente, como “estrangeiro local” em vez de cidadão, não podendo herdar os bens da mãe (Al-Malki, 2016: 246-248).

⁵ Somente Luxemburgo, Suíça e Noruega possuem renda *per capita* maior que a do Catar no mundo. O Banco Mundial, diferentemente da Opec, estipula em 73.653 dólares a renda *per capita* de 2015 (World Bank, 2017a). Há outros autores, como Tok, Alkhater e Pal (2016), que consideram o Catar o país com a maior renda *per capita* do mundo.

⁶ Desde 1970, os *sheiks* catarianos têm tentado garantir a participação de nativos na indústria nacional, por meio de diversos programas, como o estabelecimento de cotas e da promoção de treinamentos e de educação, além de outras medidas, como reservar vagas em certas ocupações apenas para nativos e subsidiar salários, acompanhados de taxas para o trabalho estrangeiro em certas áreas (Muftah, 2016: 283-284).

de gerenciamento do petróleo ou do gás natural. Em contrapartida, os estrangeiros estão predominantemente em áreas como serviços e construção civil (Muftah, 2016: 280).

O processo de transformação infraestrutural catariano foi financiado pelas rendas procedentes dos recursos naturais e desembocou em uma intensa onda de imigração de expatriados. Em 1995, o país tinha 400 mil habitantes, enquanto, hodiernamente, ultrapassa os 2 milhões (Salama & Wiedmann, 2016). Apesar dos avanços obtidos desde 2000, o Catar detém atributos históricos que formalizaram a sua capacidade como um Estado coordenador do uso de suas riquezas usadas para construções artificiais. Isso e a permanência do controle estatal, segundo Fromhertz (2012: 32), “não são acidentes históricos, mas o resultado de extensas tendências históricas com fundamentos profundos”.

O histórico dos hidrocarbonetos no Catar

De 1916 a 1971, após o desmembramento do Império Otomano, o Catar esteve sob a vigência de um tratado com os britânicos. Nesse documento constava a proibição ao governo catariano de alhear território ou efetuar conversações com representantes de países estrangeiros. Em troca, os britânicos, segundo o tratado, prometiam exercer ingerência limitada nos assuntos internos catarianos e garantiriam a segurança territorial do país. Além disso, sobretudo, a partir de 1950, interessava ao Reino Unido corroborar sua proteção ao Golfo, pois seu fornecimento petrolífero, a atuação de suas empresas atreladas ao petróleo e os investimentos em libra esterlina dependiam dos países da região (Smith, 2004: 1-5).

A saída, em 1971, das tropas britânicas do leste do canal de Suez sucedeu, segundo Smith (2004: 31-40), por um conjunto de razões. Entre elas: a desvalorização da libra esterlina em 1967; o desiderato britânico de redução do seu dispêndio militar, tendo em vista déficits anuais nos balanços de pagamentos britânicos; a substituição de Callaghan por Roy Jenkins na chancelaria do Partido Trabalhista, que governava o Reino Unido; a alteração da política externa do primeiro-ministro Harold Wilson, a qual passaria a atuar de modo mais contido em relação à presença das Forças Armadas britânicas fora de seu país; a movimentação de descontentes no interior dos países do golfo e a Guerra dos Seis Dias.

A família Al-Thani perdura no mando político catariano desde 1868, quando as disputas tribais findaram e o Catar se separou do território do atual Bahrein. Esses processos foram respaldados e possibilitados por conta do apoio britânico aos Al-Thani, os quais se mantêm no poder desde então (Fromhertz, 2012: 67-70; Tok, Alkhater e Pal, 2016: 1-3).

A economia catariana esteve sujeita à pesca e à extração de pérolas até 1930 (Tok, Alkhater e Pal, 2016: 5; Ulrichsen, 2014: 17). De 1925 a 1949, o país entrou em uma crise reconhecida como “Os Anos de Fome”, que resultaram em forte emigração de tribos e famílias que viviam no território do contemporâneo Catar. Os Al-Thani foram das poucas

tribos que permanecerem no país. No período de dependência do comércio de pérolas e, de modo intensificado, nos anos posteriores de depressão econômica, exaustão e má nutrição eram fatores ordinários à população catariana. Em contraste, coevamente, obesidade e diabetes são problemas de saúde comuns na sociedade (Fromhertz, 2012: 132-134).

Em 1939, achou-se a primeira jazida de petróleo no Catar.⁷ No entanto, devido a incapacidades estruturais, apenas em 1949, o primeiro barril de petróleo do Catar foi produzido. Em 1950, os setores de petróleo e gás catarianos passaram a ser desenvolvidos no país, ainda que em volume deveras inferior ao que seria obtido com o gás não associado⁸ de North Field (Tok, Alkhater e Pal, 2016: 5).

Enquanto a economia do Catar dependia das pérolas, cabia aos catarianos extrair e despachá-las aos mercados externos. Porém, com a descoberta do petróleo, os equipamentos e os profissionais estrangeiros explorariam o recurso. Assim, na fase das pérolas, os governantes catarianos tinham que manter contato com os indivíduos que trabalhavam na atividade. Já com o petróleo, os governantes não precisariam se relacionar com a população; a indústria era o que interessava. Em 1955, a exportação de pérolas já perdera o seu significado anterior (Fromhertz, 2012: 133-135).

O Catar, que era uma das nações mais pobres do Golfo Pérsico (Arábico), em questão de décadas passou a ter uma das maiores rendas *per capita* do mundo. A Depressão de 1929 e a Segunda Guerra Mundial, que quase eliminaram as aquisições de pérolas no mercado internacional, marcaram a transição econômica do Catar (Fromhertz, 2012: 12-20). O lucro petrolífero foi a primeira fonte a oportunizar a modificação classificatória do Catar de país pobre e subdesenvolvido à prosperidade econômica, ao progresso social e ao acesso ao considerado moderno nos padrões ocidentais, sob sua nova dependência (Alkhater, 2016: 310).

Em 1950-1960, empregados catarianos em campos de petróleo encenaram protestos contra os Al-Thani. Contudo, estes pouco efeito tiveram no mando político da família, tendo em vista que, como sobredito, o petróleo era uma indústria que quase não dependia da mão de obra dos catarianos. E esse estágio demarca a qualidade do Estado como provedor de recursos e empregos às tribos e às famílias catarianas (Fromhertz, 2012: 19). Hodiernamente, famílias como Al-Thani, Al-Sudan, Al-Naim, Bani Hajr, Al-Attayah, entre outras, exercem influxo na política doméstica do país. Por exemplo, nas eleições municipais, a maioria vota a favor dos candidatos de suas tribos, e os Al-Thani governam tentando as aspirações das tribos mais influentes (Fromhertz, 2012: 45). Entre 1950-1970, as novas rendas derivadas do petróleo suscitaram, entre membros da família Al-

⁷ A companhia francesa Total foi a primeira petrolífera a explorar os hidrocarbonetos catarianos e a estabelecer um escritório no Catar, em 1935 (Ratignier & Péan, 2014).

⁸ As reservas de gás não associado são aquelas que consistem quase inteiramente em gás natural, normalmente as mais profundas. O gás associado é o extraído da superfície das reservas de petróleo, exceto nos casos de petróleo muito pesado (Wang & Economides, 2009).

Thani, atritos dinásticos no que concernia à distribuição dos recursos econômicos, mas esses atritos nunca extrapolaram os recintos da realeza (Tok, Alkhater e Pal, 2016: 5-7).

Em 1971, com o fim do tratado com os britânicos, foi descoberta a maior reserva mundial de gás natural não associado (North Field) (Aali, Rahimpour-Bonab e Kamali, 2006), que, de acordo com a Qatar Petroleum Company, representa 10% do total global do recurso (Rasgas, 2017). No entanto, nesse período, a companhia estatal catariana ainda não possuía capacidades financeiras e técnicas para iniciar a produção do gás natural localizado na fronteira com o Irã. O conflito entre Irã e Iraque (1980-1988) estorvou quaisquer investimentos e possíveis consumidores – como o Japão –, que se mostravam apreensivos em ficar à mercê de uma fonte energética que se situava em meio a um confronto interestatal (Ulrichsen, 2014: 24).

A exploração de North Field apenas se iniciou em 1997,⁹ e somente em 2000 o gás natural passou a ser uma fonte de renda estratégica para o país, com a construção de instalações e a obtenção da capacidade de transportar o recurso (Tok, Alkhater e Pal, 2016: 3). Nos anos depois da independência, sobretudo em 1973, com a primeira crise do petróleo, a economia catariana cresceu ainda mais rapidamente, fundamentada na elevação de preços do produto que durará até o final do decênio. Em contrapartida, de 1980 a 1990, o valor petrolífero despencou mais de 60%, apenas se recuperando em 2000 (Alkhater, 2016: 310-311).

Como o gás natural apenas surgiu como fator considerável na história catariana em 1971, ele esteve presente durante o reino de três *sheiks*. E, para apreciar a relação entre gás natural e políticas públicas no Catar, tentar-se-á avaliar quais foram as escolhas implementadas e ancoradas nesse recurso, expondo a sua magnitude para o país.

Gás natural e políticas públicas no Catar: os três reinados

Em 1971, data da independência catariana e da descoberta de North Field, o *sheik* Khalifa bin Hamad Al-Thani entabulou um golpe de Estado contra o seu primo Ahmad bin Ali Al-Thani, concretizado em 1972. O reino de Khalifa Al-Thani utilizou as rendas do gás¹⁰ e do petróleo como base para os seus planos de desenvolvimento. Nesse período, iniciaram-se projetos incipientes de modernização do Catar, focando políticas públicas que estimulassem o desenvolvimento econômico do país, além das rendas imediatas da extração dos recursos supracitados (Tok, Alkhater e Pal, 2016: 9).

Para isso, o *sheik* começou a importação de expatriados para a construção das estruturas pretendidas (Fromhertz, 2012: 23). Al-Malki (2016: 254) frisa, que Khalifa Al-Thani realizou os primeiros esforços para encaminhar o Catar à modernidade. Nessa fase, capitalizando as rendas adicionais por conta das crises do petróleo. Em 1973, aconteceu a

⁹ Já a Qatar Petroleum (2014: 59) declara que a primeira exploração comercial de North Field se deu em 1991, quando o gás extraído foi usado no mercado local, e o condensado refinado, exportado.

¹⁰ Sem as rendas de North Field, sendo gás natural associado ao petróleo.

fundação da Universidade do Catar (Kamrava, 2013: 10) e, em 1974, a Qatar Petroleum é inaugurada (Black, Bryan e Scobie, 2005: 78; Fromhertz, 2012: 91).

Anteriormente, a produção do petróleo era efetuada por meio de concessões, sobretudo à Anglo-Persian Oil Company, entidade que estabeleceu uma subsidiária nomeada de Iraq Petroleum Company, predecessora da Qatar Petroleum, que desde 1974 passou a ser a principal gerenciadora e produtora dos recursos naturais catarianos, mesmo que com parceiras externas (Ulrichsen, 2014: 18).

Para alguns, Khalifa foi o fundador do Estado moderno catariano, de modo que, a partir de projetos pessoais, como o controle contábil e a inauguração da Qatar Petroleum, manteve seu mando sobre os assuntos estatais e modernizou e criou entidades, aproveitando-se da riqueza ascendente da década de 1970 para o país. O controle do *sheik* sobre fundos e projetos foi um dos traços mais marcantes de suas pretensões modernizantes, fundeadas nas rendas do petróleo (Fromhertz, 2012: 91-92).

Ademais, o reino de Khalifa fortificou as Forças Armadas catarianas, concedeu benefícios distributivos à habitação pública, pensões aos idosos, unidades habitacionais, apoiou cooperativas de alimentos e outorgou posições governamentais de destaque aos graduados na Universidade do Catar (Fromhertz, 2012: 93).

A coordenação do Khalifa também abarcou os esforços para o fomento da indústria no Catar, especialmente em setores tradicionais, de maneira que o Catar chegou a assumir o posto de terceiro maior produtor de aço no Oriente Médio. A Qatar Steel Company (Companhia de Aço do Catar) foi a primeira fábrica nacional do setor na região. Contudo, os tentames de diversificação industrial do Khalifa tiveram resultados abaixo do esperado para compensar o volume de investimentos. Em 1988, sem rendas provenientes do petróleo para sustentar a Qatar Steel Company e a Qatar Petroleum, ambas ficaram estagnadas (Fromhertz, 2012: 94).

A economia catariana era quase inteiramente dependente de petróleo durante os anos de reinado do Khalifa. Em 1980, com a queda dos preços petroleiros até 2000, o governo teve que conviver com déficits e fortes reduções na renda *per capita* dos catarianos (Fromhertz, 2012: 90). De 1980 até 1995, o Khalifa esteve no governo de um país em recessão econômica ou em crescimento paulatino, o que impedia novas tentativas de consignar projetos para transformar o perfil do país (Alkhater, 2016: 311). Esse contexto de orçamento apertado, segundo Fromhertz (2012: 94), foi um dos mais importantes quesitos que proporcionaram ao seu filho Hamad bin Khalifa Al-Thani as chances de depô-lo em 1995.

O declínio no preço do petróleo e o mau gerenciamento realizado pelo *sheik* Khalifa atalharam a manutenção das políticas públicas de redistribuição de renda e de provisão de empregos que o governante tinha para os cidadãos catarianos (Fromhertz, 2012: 95). Medidas austeras como cortes salariais e de quantidade de cargos no governo, cobrança de taxas pelo uso da eletricidade, da água e de serviços de saúde erodiram parte do apoio

que o Khalifa detinha. Sem contar um corte expressivo na renda *per capita*, que em 1984 era de 31.100 dólares e em 1994 caíra para 15.070 dólares (Ulrichsen, 2014: 26).

Em 1995, seu filho e herdeiro Hamad bin Khalifa Al-Thani tira proveito da ausência de seu pai, que estava na Suíça, e proclama-se o novo governante do Catar, sob o discurso de que “certas circunstâncias, que ele não tinha elaborado com antecedência, o teriam forçado a agir” (depor o seu pai) (Ulrichsen, 2014: 28). Desde a sua assunção como chefe do reino, uma de suas bandeiras foi um programa para modernizar o Catar (Kamrava, 2013: 1), de modo que a liberalização da mídia e o pleno desenvolvimento das reservas de gás natural de North Field seriam o alicerce para um país com capacidades de alcance internacional (Ulrichsen, 2014: 37).

Acompanhadas por iniciativas para atrair investimentos estrangeiros diretos e promover associações para desenvolver o setor de GNL no país e demais planos relacionados, essas medidas entraram em vigor, e o avanço de North Field esteve conjugado com parcerias entre a Qatar Petroleum e empresas estrangeiras do setor (Ulrichsen, 2014: 31), além do plano estratégico do *sheik* de desenvolver o setor de gás a partir de parcerias.

Em 1996, principiou-se a criação de Ras Laffan, uma cidade industrial com um dos crescimentos mais acelerados do mundo, com o intuito de se tornar um centro integrado para a produção e a exportação do GNL, empregando mais de 100 mil pessoas. As rendas provenientes, em um primeiro instante, do petróleo e, depois, do gás natural foram convertidas em investimentos nesse espaço, ponderado como uma das zonas de energia para uso industrial mais limpas do mundo, focando o GNL de baixo carbono (Ulrichsen, 2014: 64-65).

Por meio de avanços obtidos em Ras Laffan, o Catar deu longos passos na direção de ser um dos grandes competidores globais na produção de petroquímicos, alumínio, fertilizantes e condensados. A transformação industrial desses produtos se firma em uma cadeia produtiva coordenada pela Qatar Petroleum, que transmuta os hidrocarbonetos em fabricações de maior valor agregado (Ulrichsen, 2014: 65).

Apesar das promessas de democratizar o poder político catariano, feitas por Hamad bin Khalifa Al-Thani ao subir ao trono, Al Horr, Al Thani, Tok, Besada, O’Bright e McSparren (2016: 350) apontam que o ambicioso programa de modernização assentado na elevação do preço do petróleo e no aumento de demanda pelo gás natural deu forças ao *sheik* para que esse título continuasse a ser predominante na política do país. O poder permaneceu centralizado em uma figura e embasado no patrocínio de famílias e tribos, mantendo o modelo de governança historicamente presente no Catar. O desenvolvimento de North Field, secundado por alguma recuperação no preço do petróleo, outorgou ao *sheik* a capacidade de realizar outros investimentos para transformar artificialmente o país, tendo o gás natural como o cerne do seu sucesso econômico (Fromhertz, 2012: 96).

Entretanto, a importação de expatriados superou muito o número de nativos, por conta da carência de força de trabalho para ocupar funções na indústria, na educação e

no próprio governo em consonância com o projeto do novo *sheik* de modernizar o Catar. Isso acarretou hiperinflação, porquanto o crescimento populacional não controlado e a resultante escassez de imóveis impactaram os altos preços (Fromhertz, 2012: 96; Ali, Gjebrea, Sifton, Alkuwari e Atun, 2016: 180).

Os fluxos de expatriados têm exigido bastante da infraestrutura catariana desde a assunção do *sheik* Hamad, em campos como o abastecimento de água, de energia e de segurança alimentar, visto que o Catar possui problemas relacionados à sua alimentação, que é, em sua maior parte, importada e a sua água tem que ser dessalinizada (Mohtar, 2016: 296). Por outro lado, desde 2000, o desenvolvimento de North Field inaugurou uma nova fase no volume de rendas usufruídas pelo governo catariano e empregadas em novos projetos (Tok, Alkhater e Pal, 2016: 23).

A partir de 2002, as pretensões catarianas são ainda mais oxigenadas, principalmente em razão da ascendência econômica da China, da Índia e de demais países do Leste Asiático que impulsionaram o preço do petróleo e do gás e oportunizaram o fortalecimento dos projetos esquematizados pelo *sheik*, sobretudo concernentes ao GNL. Em acréscimo, nesse período, o crescimento catariano foi um dos maiores entre os países emergentes. Chegou a ser a maior renda *per capita* do mundo e o mercado financeiro e de capitais do Catar abriu-se para o investimento estrangeiro (Alkhater, 2016: 311-313; Mitchell & Pal, 2016: 79).

Entretanto, de acordo com Muftah (2016: 272), o projeto catariano ainda detém suas fraquezas, pois a exploração de recursos naturais sujeita à utilização de mão de obra expatriada repete um modelo em que o capital humano local perdura despreparado, de forma que as rendas dos hidrocarbonetos têm sustentado políticas públicas de curto prazo: a infraestrutura, os serviços sociais, o emprego e tentativas de aprimorar os recursos humanos nativos, sem assegurar o crescimento em prazo mais longo.

No reino do *sheik* Hamad, assim como no auge do mandato de seu pai de modo mais intenso, os serviços de saúde, educacionais (convencionais e superiores) e de transporte e os empregos aos nativos são subsidiados pelo Estado (Mitchell & Pal, 2016: 67-68).

Em adição, o governante lançou dois projetos: Qatar National Vision (QNV) 2030,¹¹ em 2008, e Qatar National Development Strategy,¹² em 2011. O primeiro consigna metas que devem ser atingidas no Catar até 2030 em quatro campos: (1) o desenvolvimento econômico que preconiza o balanceamento do Catar entre uma economia baseada em hidrocarbonetos e uma economia estribada em conhecimento, diversificando sua pauta produtiva; (2) a consecução de desenvolvimento social que garanta o bem-estar dos catarianos e o empoderamento feminino na sociedade; (3) o desenvolvimento humano que procura medrar os recursos humanos do Catar para apoiar novos empreendimentos e uma economia fundeada no conhecimento, assim como serviços de saúde e educacionais

¹¹ Visão Nacional do Catar 2030.

¹² Estratégia de Desenvolvimento Nacional do Catar.

duradouros que garantam uma população nativa que seja educada e saudável; e (4) o desenvolvimento ambiental, protegendo os meios naturais necessários às próximas gerações catarianas (Ministry of Development Planning and Statistics, 2017). Já a Qatar National Development Strategy é um plano mais elaborado que compreendeu, de 2011 a 2016, tentativas para diversificar a economia e alcançar as metas sobreditas no documento anterior¹³ (National Development Strategy, 2011).

O que é relevante em ambos os documentos é o reconhecimento de que os recursos naturais são finitos e a aspiração à diversificação da economia em virtude dessa fraqueza, em harmonia com a ambição de transformar o Catar em um centro artificial de conhecimento, turismo, comércio global e transporte aéreo (Mitchell & Pal, 2016: 74-86) e em um país avançado e de economia sustentável até 2030 (Al-Malki, 2016: 249).

O *sheik* Hamad executou diversos projetos em busca de diversificar a economia: a Enterprise Qatar (2012), para financiar médias e pequenas empresas; a Qatar Foundation (1995), que é uma instituição que comporta diversas entidades educacionais, de ciência e tecnologia para o desenvolvimento de capital humano; o Qatar Financial Centre¹⁴ (2005); e o Qatar Development Bank¹⁵ (1997), todos eles financiados pelo Estado do Catar em prol da diversificação e do cumprimento das metas da QNV. Ao todo foram mais de 170 projetos e criações visando, especialmente, ao abastecimento de saúde, de educação e de proteção social às famílias catarianas, capitalizando a riqueza procedente dos recursos naturais (Mitchell & Pal, 2016: 76-78).

Ao cômputo insere-se a gestação da Al Jazira¹⁶ (1996) e da Qatar Airways¹⁷ (1997), igualmente fundadas pelo auxílio dos recursos naturais: petróleo e GNL (Tok, Alkhatir e Pal, 2016: 2-10; Salama & Wiedmann, 2016: 160-161; Al Horr, Al Thani, Tok, Besada, O'Bright e McSparren, 2016: 362), além da Qatar Investment Authority¹⁸ (2005), instituída com o intuito de investir os fundos soberanos catarianos no mercado internacional e local, logo após o crescimento do PIB em 2004, que perdurou ascendente até 2014 (Salama & Wiedmann, 2016: 160-161).

Há ainda a fundação da Education City, que são mais de 2.500 acres de universidades internacionais, acomodações para alunos e programas de tecnologia financiados pelo governo catariano (Salama & Wiedmann, 2016: 163). Sem contar, segundo Tok, Alkhatir e Pal (2016: 20-27), projetos mais convencionais, como a construção de cidades, metrô, estradas, escolas, hospitais e arenas edificadas em terrenos que somente continham areia

¹³ A proposta de evitar se alongar na análise desse documento é por conta de fugir do escopo da pesquisa, que relaciona apenas as políticas públicas conexas ao gás natural.

¹⁴ Centro Financeiro do Catar.

¹⁵ Banco de Desenvolvimento do Catar.

¹⁶ A Al Jazira é uma empresa de telecomunicações que não necessita se preocupar com os seus lucros. A Qatargas é quem financia essa entidade (Tok, Alkhatir e Pal, 2016: 36).

¹⁷ A Qatar Airways é uma empresa de aviação de propriedade estatal que oferece seus serviços em diversas partes do mundo (Al Horr, Al Thani, Tok, Besada, O'Bright e McSparren, 2016: 362).

¹⁸ Autoridade de Investimento do Catar.

e água salgada, o que, para esses autores, concederia ao Catar a nomeação de Estado Transformador, pela modificação artificial coordenada pelo Estado, fundada na riqueza dos recursos naturais e realizada essencialmente no reinado do *sheik* Hamad (1995-2013).

A condição de mudança passou por decisões estratégicas pensadas e colocadas em prática no reinado de Hamad. As rendas vieram por conta de um período propício ao comércio dos hidrocarbonetos (Tok, Alkhater e Pal, 2016: 370-371). Para Tok, Alkhater e Pal (2016: 381), é como se o Catar tivesse ganhado uma “loteria natural”, mas a forma de investir foi artificial e manejada pelo Estado, especialmente na escolha de produtos petroquímicos. E de ideias, ainda no papel, de dar ao país uma economia baseada no conhecimento, alicerçadas nas diversas instituições engendradas.

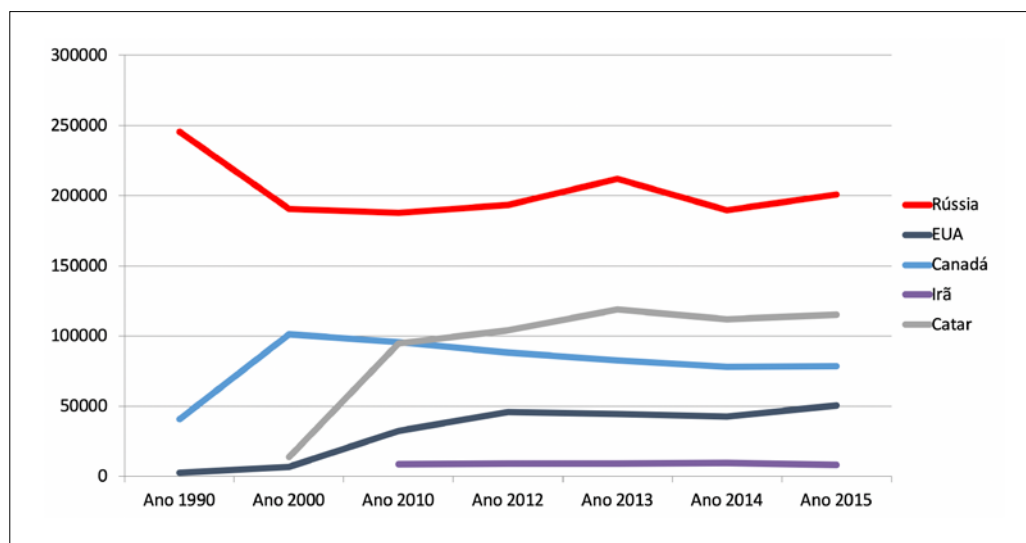
Em 2013, o *sheik* Tamim bin Hamad Al-Thani sucedeu seu pai em uma passagem pacífica de poder. Em menos de 20 anos, o *sheik* Hamad entregou ao seu filho um país transformado, com passos expressivos para tornar o Catar um país avançado economicamente (Mohtar, 2016: 308). O *sheik* Tamim, antes de ser emir, já participava do governo de seu pai e, em 2011, tinha aumentado o salário do serviço público em 60%, e dos militares e policiais, em 120% (Mitchell & Pal, 2016: 86-90).

Ademais, segundo Mitchell e Pal (2016: 90), o planejamento para a realização da Copa do Mundo de futebol de 2022 tem ofuscado as Visões do Catar para 2030. A canalização de recursos e riquezas para completar a infraestrutura para a copa parece ter primazia no começo do reinado do *sheik* Tamim, de modo que existiriam dois planos nacionais, a QNV e a Copa do Mundo, e os autores duvidam da capacidade humana do Catar de conseguir ser bem-sucedido em ambos os empreendimentos.

A Qatar Petroleum, desde o antecedente governo do *sheik* Hamad, persiste como o principal órgão da economia catariana, ao efetuar as decisões estratégicas nos setores de petróleo e gás. Essa companhia é historicamente controlada pela realeza. Até 2000 e o surgimento da QNV, estiveram sob seu domínio a extração, o processamento, o transporte e a contratação de quase toda a economia catariana escorada nos recursos naturais. Até a atualidade, a Qatar Petroleum é representativa em vários dos departamentos e instituições governamentais pelo seu controle referente ao PIB do país (Mitchell & Pal, 2016: 74-81).

O Catar é o maior exportador de GNL do mundo e o segundo maior de gás natural no geral. No ano de 2015, o Catar proveu 94,4% do gás natural importado pelos Emirados Arábes Unidos, 100% do importado por Omã, 61,82% pela Índia, 37,86% pela Coreia do Sul, 29,25% pelo Kuwait, 28,45% pelo Reino Unido, 15,81% pelo Japão e 11,52% pela China, entre os mais relevantes (IEA, 2016).

Exportações de gás natural no mundo em milhões de metros cúbicos



Fonte: gráfico elaborado pelo autor com informações da IEA (2016).

Primeira hipótese: o gás natural, a posse de Hamad e políticas públicas

Parte da primeira hipótese levantada no início do ensaio é a de que o Catar não teria enriquecido tanto caso não houvesse gás natural em seu território. O gás natural de North Field foi descoberto em 1971, logo após o término do tratado com os britânicos, mas só foi efetivamente importante ao enriquecimento catariano a partir do ano 2000, em razão da guerra entre o Irã e o Iraque (1980-1988) e da incapacidade técnica e financeira da companhia estatal catariana em produzir e investir no gás natural, sendo a fragilidade financeira impactada pela queda do preço do petróleo.

Um segundo ponto da hipótese é que não haveria tanto enriquecimento se Hamad bin Khalifa Al-Thani não tivesse assumido o governo catariano (1995), tendo em vista que, desde os seus anos iniciais no poder, revelava as suas pretensões em pôr em funcionamento North Field. Para isso, Hamad amparou associações entre a Qatar Petroleum e empresas estrangeiras em empreendimentos que resultaram em produtos de maior valor agregado, como o GNL, fertilizantes, condensados, petroquímicos, etc. Ao assumir o Catar, Hamad solucionou parte das incapacidades técnicas e financeiras por meio dessas parcerias, da tomada de empréstimos e da emissão de papéis¹⁹ (Kelly, 1998: 9-10), abrindo caminho à discussão se o enriquecimento catariano se deve à posse e às escolhas políticas de

¹⁹ A captação de recursos, em troca de títulos, para financiar projetos relacionados ao GNL por meio do mercado de capitais foi inédita. Também não deixou de ser a primeira vez em que o Catar fez uso do mercado financeiro, oferecendo papéis com vencimentos maiores do que sete anos. E, ainda, a primeira dívida de um país do Oriente Médio a receber as notas A3, pela Moody's, e BBB+, pela Standard & Poor's (Kelly, 1998: 9-10).

Hamad (a forma das parcerias²⁰) ou à iniciativa de instituir parcerias que poderiam ter sido concluídas independentemente do governante (o estabelecimento das parcerias que talvez se concretizassem mesmo se seu pai permanecesse no poder), já que o aumento do preço do petróleo e da procura pelo gás, no mercado internacional, é uma variável exógena, mesmo que, possivelmente, influenciada pela qualidade de o Catar possuir GNL para exportar.

A cidade industrial de Ras Laffan (1996) é, em si, uma grande política pública para o gás, construída a partir das rendas dele e dotada: de um grande porto para exportá-lo (Kelly, 2008: 5); de indústrias que o empregam na produção desde plásticos a uma grande gama de petroquímicos; de outras indústrias de base mineral, como as de alumínio e aço; de indústrias de fertilizantes; de refinarias de condensados do gás natural; de escolas, casas, recreações e comércios ao redor de empreendimentos econômicos; e de políticas públicas conexas aos hidrocarbonetos (Qatar Petroleum, 2014: 75-110).

No interior da cidade, trens transportadores do gás o movimentam entre as suas indústrias (Black, Bryan e Scobie, 2005: 78). Ademais, a Qatar Petroleum e as suas diversas sócias estrangeiras têm acordos de compartilhamento das estruturas de produção industrial do GNL e outros produtos (Black, Bryan e Scobie, 2005: 84-88). O centro econômico de Ras Laffan são Ras Gas²¹ (2001) e Qatargas²² (1984). Ambas são companhias envolvidas da extração à conversão do gás em GNL – e, por vezes, na posterior regasificação (Qatar Petroleum, 2014: 60-90).

As principais políticas adotadas por Hamad, em conjunto com empresas petrolíferas estrangeiras, respeitantes ao gás natural, estão na mencionada cidade industrial de Ras Laffan, embora as políticas públicas custeadas com as rendas dos hidrocarbonetos (gás natural e petróleo) sejam numerosas, também, em outros setores: infraestrutura, serviços sociais, emprego, educação, saúde, transporte, turismo, comércio, serviços financeiros, comunicação, fundos soberanos (Qatar Investment Authority), construção civil e espacial e subsídios em geral. Em consonância, o gás natural, além da monta econômica, é relevante no processo para tornar a água potável, pois essas plantas exigem uma alta demanda de energia, e os hidrocarbonetos são cruciais para assegurar o abastecimento de água no país (Mohtar, 2016: 296-298; Ratignier & Péan, 2014).

Além dessas três variáveis endógenas (gás natural, parcerias e políticas públicas), o enriquecimento catariano se deu por causa das exportações do GNL de Ras Laffan à Índia, ao Leste Asiático, à Europa e aos seus vizinhos, somadas, de 2002 a 2014, ao aumento do

²⁰ Black, Bryan e Scobie (2005: 79), por exemplo, afirmam que os empreendimentos conjuntos (*joint-ventures*) firmados entre a Qatar Petroleum e empresas estrangeiras relativos ao gás natural, normalmente, têm suas propriedades (*private equity*) repartidas, com 70% aos catarianos e 30% aos estrangeiros.

²¹ Rasgas é uma *joint-venture* fundada em 2001, compreendida como o braço operacional dos investimentos catarianos em gás natural liquefeito (GNL). O Catar produz entre 25% e 30% do GNL do mundo, e Rasgas abastece cerca de metade desses números (IPTC, 2009).

²² Qatargas é de 1984 e reconhecida como a maior produtora de GNL do mundo, com uma produção anual na ordem de 42 milhões de toneladas, desenvolvida com diversas empresas estrangeiras (Qatargas, 2017).

preço e da demanda pelo produto. Outros atributos catarianos, como pequena população e excedentes de recursos naturais fósseis, facilitaram os acréscimos expressivos na renda *per capita* nacional.

Nunca se deve esquecer, entretanto, que o Catar é um país cujo crescimento econômico é movido por exportações minerais e, futuramente, estará sujeito ao esgotamento delas, mesmo que com algo de manufatura. E, ao optar por políticas públicas voltadas a adicionar valor ao recurso natural, aposta em fichas que precisam do gás para boa parte de seus processos, ampliando mais sua dependência, ainda que algo na oscilação de preços diminua²³ (Richards, Waterbury, Cammett e Diwan, 2013: 27-40). Exemplo: de 2014 a 2015, o PIB catariano teve uma queda de 206 bilhões de dólares para algo ao redor de 162 bilhões de dólares. A renda *per capita* nacional decresceu de 82 mil dólares para 75 mil dólares (World Bank, 2018b). Como já mencionado, Mitchell e Pal (2016: 90) reconhecem a desvalorização no preço do petróleo como razão para esse pior desempenho econômico em dólares, pois, como afirma Alkhater (2016: 317), por volta de 80% da renda do governo catariano ainda está atrelada ao gás (GNL) e ao petróleo. Mais do que isso, como o relatório do Banco Mundial apresenta, o setor de hidrocarbonetos é crítico ao Catar, e o declínio da economia se deve, em parte, a uma autoimposta moratória em North Field, onde o Catar não aumentou a sua produção de gás. Segundo o relatório, os hidrocarbonetos representavam, em 2015, a maior parte das exportações e mais de 90% da renda governamental catariana, com um rombo fiscal ampliado com gastos em projetos para a Copa do Mundo, trocando projetos essenciais por não essenciais atrelados ao evento (World Bank, 2016).

Segunda hipótese: o gás natural e a manutenção do poder em uma economia rentista

Conforme Richards, Waterbury, Cammett e Diwan (2013: 18-23), economias rentistas são aquelas dependentes da relação entre preço de mercado – geralmente de produtos internacionalmente transacionáveis (*tradables*) – e o custo de produção (no caso catariano, dos hidrocarbonetos). Nessa categoria econômica, o Estado ganha autonomia em detrimento de seus cidadãos, pois a remuneração governamental advém de rendas obtidas diretamente de empresas estatais. Essa centralização de riqueza sob o controle de membros do governo tende a inverter a relação tributária entre governantes e governados. Assim, os dirigentes do país usufruem de maior liberdade de manobra, podendo, de modo mais fácil, chegar a ignorar as vontades cidadãs, pois quem paga a conta é o próprio Estado.

No Catar, os protestos nos campos de petróleo, em 1950, são uma demonstração de quanto faltava vitalidade política à sociedade catariana, porquanto os Al-Thani eram empregadores dos operários catarianos, não representantes eleitos por esses. O Estado

²³ Kamrava (2018: 3) assinala que, fora a volatilidade do preço da *commodity*, a hipertrofia nas contratações do setor público, a ineficiência burocrática e o baixo crescimento da produtividade são comuns nos países do Golfo Pérsico.

provedor no Catar apresenta dois lados de uma mesma moeda: enquanto financia os seus cidadãos, igualmente parece inveterar a família real no poder.

Kamrava (2018: 2-10) expõe o conceito de congelamento de instituições estatais como efeito da abundância de renda, derivada do petróleo, no erário dos governos do Golfo Pérsico. No entendimento do autor, isso permite às elites políticas aprofundarem as suas redes clientelistas, solidificando o controle político e sua legitimidade. Por essa forma, obstaculizam quaisquer movimentos, participações ou fiscalizações da sociedade sobre o Estado. Não se trata de culpa direta e inevitável da posse dos recursos naturais, porém do uso e de alternativas estipuladas pelos governantes. As rendas do petróleo no Golfo Pérsico, para esse cientista político, ao ampliarem o leque de possibilidades dos governos da região, enfraquecem a participação cidadã na política em vez de fortalecê-la.

A hipótese de que o gás e o petróleo são as bases de sustentação econômica do Catar já foi comprovada como verdadeira, por meio das transições econômico-industriais catarianas compreendidas por sua história e do orçamento governamental contemporâneo. Já as políticas públicas (escolhas) custeadas pelo governo do Catar são boas por um lado e ruins por outro, porque, ao passo que dão liberdade material ao cidadão catariano, que não tem impostos a pagar, fixam um vínculo de dependência: entre os hidrocarbonetos e as políticas públicas, entre o cidadão e o Estado e entre o recurso natural e a autonomia governamental, sendo que os dois últimos resultam em certa isenção na prestação de contas do governo à sociedade.²⁴

No tocante à liberdade material dos cidadãos, conforme Fromhertz (2012: 51), da dessalinização ao desenvolvimento, às construções que criaram novas realidades geográficas no Catar, tais só foram possíveis por causa das rendas dos hidrocarbonetos. Esses recursos oportunizaram o estabelecimento de um Estado de bem-estar social para uma população que passou a adquirir produtos e serviços com preços subsidiados e artificialmente baixos (Kamrava, 2013: 5).

Em acréscimo, a educação e a saúde são gratuitas. Os cidadãos catarianos podem competir pelas vagas nas universidades americanas e europeias subsidiados pelo Estado. Ademais, serviços ponderados como básicos, como no caso da telefonia, são de livre acesso e sem custos aos cidadãos. Serviços no governo são assegurados aos formados no ensino médio e aos universitários graduados, acompanhados de auxílios para o pagamento do aluguel, que dobram após o casamento entre catarianos (Kamrava, 2013: p. 6).

No documento da National Development Strategy (2011: 34), o Estado catariano reconhece que os hidrocarbonetos apoiaram transformações econômicas e sociais e, por isso, a educação básica e a secundária se tornaram universais e a mortalidade infantil foi

²⁴ Tal isenção ocorre ainda que o Catar tenha certa transparência em função da governança corporativa de suas empresas, ou seja, de sua responsabilidade para com acionistas e sócios empresariais.

substancialmente minorada.²⁵ A qualidade de vida catariana, atualmente, está diretamente associada ao gás natural desde que, como já foi relatado pelo Banco Mundial, em 2015 um percentual maior do que 90% das receitas fiscais do governo ainda provinha das rendas dos hidrocarbonetos (World Bank, 2016).

As promessas de democratização feitas por Hamad Al-Thani ao assumir o poder foram vãs. A Visão Nacional do Catar (QNV) para 2030 enfoca avanços materiais ou humanos voltados ao aprimoramento produtivo, muitas vezes tentando contornar problemáticas referentes às dependências dos hidrocarbonetos ou de expatriados, pois, como mostram os dados do Banco Mundial, em 2015, havia uma população de 2,5 milhões e uma força de trabalho de 1,9 milhão no Catar, em que 1,7 milhão eram mão de obra expatriada (World Bank, 2018b). Não coube nos objetivos do Catar para 2030 nenhuma menção a quaisquer transformações no regime político catariano, mas, em contrário, houve deferências ao *sheik* Tamim Al-Thani. As metas catarianas visam àquilo que traz crescimento econômico ou mudanças específicas na sociedade civil – no *corpus* social abaixo do Estado –, como é o caso das mulheres e dos cidadãos em geral (Ministry of Development Planning and Statistics, 2017). Longe de contestar, portanto, o domínio dos Al-Thani sobre a sociedade civil.

A centralidade da Qatar Petroleum é vital, visto que é quem mais lucra na economia catariana e, por ser do Estado, lhe remete renda. Em adição, essa empresa é um ator central na formulação de políticas públicas e dona de cerca de 70% de grandes parcelas da economia do Catar, tendo sob seu domínio a coordenação de projetos de infraestrutura, o controle da Qatar Foundation, os projetos de construção espacial, a autoridade de museus do Catar e as empresas de aço, de alumínio, de fertilizantes, de construção civil, de petroquímica, de transporte, de seguro, de eletricidade, de água, entre outras (Mitchell & Pal, 2016: 82). Assim, os Al-Thani se mantêm distantes do alcance da sociedade e com suas posições de poder avigoradas pelas rendas dos hidrocarbonetos e de suas empresas estatais, sobretudo da que cuida do petróleo e do GNL.

Considerações finais

A história econômica do Catar revela como um “pobre vendedor de pérolas” da primeira metade do século XX se tornou o maior exportador de GNL do mundo. Desde 1868 no poder, e reforçada pelos britânicos de 1916 a 1971, a família real é um ator incontestado na política doméstica catariana. As pérolas dos catarianos, que proviam recursos mais minguados, exigiam uma atenção maior dos Al-Thani a eles e uma vida econômica mais dura; por outro lado, quando o petróleo entrou na jogada, por volta de 1950, o foco passou a ser a indústria petroleira. A década de 1970 foi de riqueza aos catarianos. Em

²⁵ De acordo com o Banco Mundial, em 1969, a taxa de mortalidade infantil dos catarianos era de 70,3 mortes por cada mil crianças menores de cinco anos, ao passo que, em 2016, a quantidade de falecimentos era de 8,5 a cada mil com a mesma idade (World Bank, 2017b).

compensação, o período 1980-1990 foi uma volta à consciência de que depender do petróleo tinha seus limites.

A descoberta de North Field não foi por si um divisor de águas, mostrando que, além de ter, deve-se planejar o uso. A crise do petróleo nos anos 1970 deu forças ao Khalifa para investir e centralizar o poder em busca de uma desejada modernidade, caindo posteriormente, em anos de austeridade. A posse de Hamad foi um período de promessas e projetos efetivos. North Field se tornou vital por meio das parcerias entre a Qatar Petroleum e empresas estrangeiras e das estruturas de Ras Laffan.

As políticas públicas e o gás possuem vínculos evidentes. Sem estes, o Catar não seria tão rico. A posse de Hamad enseja uma discussão sobre se as parcerias firmadas entre a Qatar Petroleum e as petroleiras estrangeiras são mais relevantes por seu conteúdo ou estabelecimento. Em outras palavras, bastaria só atrair investimento ou importa a forma de atração? Mas, deixando isso de lado, o Catar de Hamad e Tamim, em seus raciocínios econômicos, propaga liberdade e crescimento, enquanto, em relação à política, robustece a centralização e a conservação no poder. O Estado, no caso específico do Catar, ao congregar rendas derivadas da exportação dos hidrocarbonetos e afazeres como serviços públicos gratuitos, fundos soberanos, indústrias, empresa de aviação, entre outros, que são, em parte, úteis a uma vida humana com maior conforto, adquire maior autonomia para fazer o quiser, dentro dos seus limites financeiros satisfeitos pelas empresas estatais, com certa independência de seus cidadãos. Então, o que se vê é uma vida de maior alívio material e de menor vitalidade cidadã para alterar o poder.

A este ensaio coube descrever e avaliar duas hipóteses que envolvem a relação entre políticas públicas e gás natural, sem nenhum tipo de militância, pois as decisões políticas no Catar competem àqueles que são catarianos.

Referências

AALI, Jafar; RAHIMPOUR-BONAB, Hossain; KAMALI, Mohammad Reza. Geochemistry and origin of the world's largest gas field from Persian Gulf, Iran. *Journal of Petroleum Science and Engineering*. Tehran, n. 50. p. 161-175, 2006.

AL HARR, Abdulaziz; AL THANI Ghalia; TOK, M. Evren; BESADA, Hany; O'BRIGHT, Ben; McSPARREN, Jason. Qatar. Qatar's Global-Local Nexus: From Soft to Nested Power? In: TOK, M. Evren; ALKHATER, Lolwah; PAL, Leslie A. *Policy-Making in a Transformative State: The Case of Qatar*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

ALI, Faleh Mohamed Hussain; GJEBREA, Orsida; SIFTON, Chloe; ALKUWARI, Abdulrahman; ATUN, Rifat. Health Policy-Making in a Transformative State. In: TOK, M. Evren; ALKHATER, Lolwah; PAL, Leslie A. *Policy-Making in a Transformative State: The Case of Qatar*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

ALKHATER, Khalid Rashid. Macroeconomic Stabilization Policies and Sustainable Growth in Qatar. In: TOK, M. Evren; ALKHATER, Lolwah; PAL, Leslie A. *Policy-Making in a Transformative State: The Case of Qatar*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

AL-MALKI, Amal Mohammed. Public Policy and Identity. In: TOK, M. Evren; ALKHATER, Lolwah; PAL, Leslie A. *Policy-Making in a Transformative State: The Case of Qatar*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

BLACK, Michael J.; BRYAN, Peter A.; SCOBIE, Jeffrey D. Liquefied Natural Gas Development: Overview and the Growth of Future Gas Supply for the North American Market. Alberta. *Alberta Law Review*, v. 43:1, 2005.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

EIA. International Energy Outlook. *US Information Energy Administration*. Washington, 2016.

FROMHERTZ, Allen J. *Qatar: A Modern History*. Washington: Georgetown University Press, 2012.

IEA. *Natural Gas Information Statistics*. France, 2016.

IPTC. Delivering World Class Wells in Qatar's North Field: Integrating Innovation and Execution. *International Petroleum Technology Conference*. Doha, Qatar, p. 7-9, dec., 2009.

KAMRAVA, Mehran. Oil and Institutional Stasis in the Persian Gulf. *Journal of Arabian Studies*, v. 8:1, p. 1-12, 2018.

_____. Royal Factionalism and Political Liberalization in Qatar. *Middle East Journal*, v. 63, n. 3, Summer 2009.

KELLY, Neil B. *The Evolution of Ras Laffan Liquefied Natural Gas Co. Ltd. (Rasgas)*. Doha: Ras Laffan Liquefied Natural Gas Company, 1998.

MINISTRY OF DEVELOPMENT PLANNING AND STATISTICS. *Qatar National Vision 2030*. 2017. Disponível em: <<http://www.mdps.gov.qa/en/qnv1/Pages/default.aspx>>. Acesso em: 20/9/2017.

MITCHELL, Jocelyn Sage; PAL, Leslie A. Policy-Making in Qatar: The Macro-Policy Framework. In: TOK, M. Evren; ALKHATER, Lolwah; PAL, Leslie A. *Policy-Making in a Transformative State: The Case of Qatar*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

MOHTAR, Rabi H. Integrated Water, Energy, and Food Governance: A Qatari Perspective. In: TOK, M. Evren; ALKHATER, Lolwah; PAL, Leslie A. *Policy-Making in a Transformative State: The Case of Qatar*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

MUFTAH, Hend Al. Demographic Policies and Human Capital Challenges. In: TOK, M. Evren; ALKHATER, Lolwah; PAL, Leslie A. *Policy-Making in a Transformative State: The Case of Qatar*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

NATIONAL DEVELOPMENT STRATEGY. *Qatar National Development Strategy*. Doha: General Secretariat for Development Planning, 2011.

OPEC. *Qatar facts and figures*. 2018. Disponível em: <http://www.opec.org/opec_web/en/about_us/168.htm>. Acesso em: 20/11/2018.

QATAR PETROLEUM. *1974-2014: 40 Years of Excellence – Annual Report 2014*. Doha, 2014.

QATARGAS. *Projects*. 2017. Disponível em: <<https://www.qatargas.com/English/QGVentures/Pages/default.aspx>>. Acesso em: 12/4/2017.

RASGAS. *The Source – Qatar’s North Field*. 2017. Disponível em: <http://www.rasgas.com/AboutUs/AboutUs_NorthField.html>. Acesso em: 11/4/2017.

RATIGNIER, Vanessa; PÉAN, Pierre. Une histoire ancienne qui a mal tourné. In: *Une France Sous Influence: Quand le Qatar fait de notre pays son terrain de jeu*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2014.

RICHARDS, Alan; WATERBURY, John; CAMMETT, Melani; DIWAN, Ishac. *A Political Economy of the Middle East*. 3rd. edition. Boulder: Westview Press, 2013.

SALAMA, Ashraf M.; WIEDMANN, Florian. Fragmentation and Continuity in Qatar’s Urbanism: Towards a Hub Vision. In: TOK, M. Evren; ALKHATER, Lolwah; PAL, Leslie A. *Policy-Making in a Transformative State: The Case of Qatar*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

SMITH, Simon C. *Britain’s Revival and Fall in the Gulf: Kuwait, Bahrain, Qatar, and the Trucial States, 1950-1971*. London; New York: Routledge Curzon, 2004.

TOK, M. Evren; ALKHATER, Lolwah; PAL, Leslie A. *Policy-Making in a Transformative State: The Case of Qatar*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

ULRICHSEN, Kristian Coates. *Qatar and the Arab Spring*. New York: Oxford University Press, 2014.

WANG, Xing; ECONOMIDES, Michael. *Advanced Natural Gas Engineering*. Houston: Gulf Publishing Company, 2009.

WORLD BANK. *Population, Total*. 2017a. Disponível em: <<https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL>>. Acesso em: 30/10/2017.

_____. *Mortality rate, under-5 (per 1,000 live births)*. 2017b. Disponível em: <<https://data.worldbank.org/indicator/SH.DYN.MORT?end=2016&locations=QA&start=1960>>. Acesso em: 24/11/2017.

_____. *GDP Per Capita*. 2018a. Disponível em: <http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD?year_high_desc=true>. Acesso em: 11/4/2017.

_____. *Population, Total*. 2018b. Disponível em: <<https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=QA>>. Acesso em: 3/4/2019.

_____. *Qatar’s Economic Outlook – Fall 2016*. 2016. Disponível em: <<http://www.worldbank.org/en/country/gcc/publication/qatars-economic-outlook-fall-2016>>. Acesso em: 3/4/2019.

Texto recebido em: 20 de novembro de 2018.

Aprovado para publicação em: 10 de março de 2019.

NATIONALISM IN A NEW SYRIA¹ ANTOUN SAADEH AND THE LATIN-AMERICAN MAHJAR

NACIONALISMO EM UMA NOVA SÍRIA ANTOUN SAADEH E O MAHJAR LATINO-AMERICANO

Diogo Bercito²

Resumo: Este artigo investiga o papel do *mahjar* no desenvolvimento do nacionalismo árabe, com uma atenção especial à experiência de Antoun Saadeh na América Latina. Como outros diversos ideólogos do nacionalismo árabe, ele desenvolveu sua noção de “nação” durante os anos que passou no exterior. Suas ideias estavam presentes em *Suriya al-Jadida*, um jornal que publicou no Brasil de 1939 a 1941. Analiso três textos daquela publicação para entender como ele abordou a diáspora latino-americana e que papel esperou dela. Com isso, coloco ênfase na importância do *mahjar* para o pensamento político de países de idioma árabe.

Palavras-chave: Antoun Saadeh; mahjar; nacionalismo; Brasil.

Abstract: This article investigates the role of the *mahjar* on the development of Arab nationalism, with a particular interest in Antoun Saadeh's experience in Latin America. Like many other Arab nationalism ideologues, he developed his conception of the “nation” during the years he spent abroad. His ideas were present in *Suriya al-Jadida*, a newspaper he published in Brazil from 1939 to 1941. I analyze three articles from that publication in order to understand how he reached out to the diaspora in Latin America and the role he expected it to play. With that, I emphasize the importance of the *mahjar* to the political thought of Arabic-speaking countries.

Keywords: Antoun Saadeh; mahjar; nationalism; Brazil.

Introduction

When Brazilian Education minister Fernando Haddad visited Lebanon in 2006, he traveled to the remote and drowsy village of Ain Ata to inaugurate its public library. It was like coming home. His father Khalil al-Haddad had left the same village in 1947 and migrated to Brazil. So had his grandfather Habib al-Haddad, for whom the new building was named. During the ceremony, the minister donated some of the books he had inherited from relatives in São Paulo, including works by Antoun Saadeh.

This may have been a small episode with little political importance. Nevertheless, it reminds us that migration is not a unidirectional arrow pointing from one original country to a new one. Rather, it involves complex comings and goings and the exchange of ideas.

¹ Kevin Martin and Tariq Adely contributed with comments. Without them, I would not have written this article.

² The author is a Brazilian journalist and scholar. He worked with *Folha de S. Paulo* as a foreign correspondent in the Middle East. He holds an MA in Contemporary Arab and Islamic Studies from Universidad Autónoma de Madrid. This essay was written during his MA in Arab Studies at Georgetown University. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8373-7160>. Link para a Plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6247071137720148>. Contato: diogo.bercito@gmail.com.

One of these interchanges is embodied by the telling presence of Saadeh's books on the Haddad family bookshelves and the return of these volumes to Lebanon. Saadeh had lived in Brazil from 1920 to 1930 and once again from 1938 to 1939, and his particular ideas about the "nation" were developed during his experience in the *mahjar*, or Arab diaspora.

This essay will investigate the importance of the *mahjar* in Saadeh's thought and describe his interaction with that diasporic community. My primary source is the newspaper *Suriya al-Jadida (New Syria)*, published in Arabic in São Paulo for two years (1939 - 1941). With this work, I seek to contribute to a relatively recent trend in the study of Arab history, which analyzes the impact of the departure from and return to Lebanon of tens of thousands of Arabs between 1870 and 1930. Therefore, my study will hopefully contribute to filling the lacuna Akram Fouad Khater cited in his book *Inventing Home*:

The idea of the "nation" as developed in the *mahjar* is a research subject that is very much in need of being pursued. Studies of Arab nationalism which focus solely on events and ideological currents in Syria, Lebanon, and the Ottoman Empire provide only a part of the picture because many of the nationalist debates took place in Brazil, Argentina, and the United States. There, the emigrant community was confronted with an identity connected to the mythical structure of the nation, a kind of identity they had not encountered before. This encounter obliged some of them to start defining a countervailing national identity. For example, Antoun Saadeh lived in Brazil for a prolonged period. There he began to formulate his thoughts on "Greater Syria" (Khater, 2001: 195-196).

Other nationalists, including Pierre Gemayel, Zaki al-Arsuzi, Michel Aflaq, and Salah al-Din al-Bitar spent long periods of time abroad. In places like Egypt, France, the United States, Argentina, and Brazil, they were exposed to the nationalist ideas articulated in those host countries, questioned their previous definitions of the nation, and took advantage of levels of freedom of speech they had not experienced in the Ottoman Empire before their migration (Schumann, 2004: 600).

Historical context

Arab migration to the Americas began in the last decades of the 19th century. When they left the Ottoman Empire, migrants were classified as Ottomans, Turks, Turk-Asians, and Syrians, though they had been born in places that would later become new, "invented" states like Turkey, Syria, Lebanon, and Palestine.

Scholars estimate that more than 300,000 people left the Middle East between 1870 and 1930 (Karam, 2007: 10), most of them going from what is now Lebanon to South America. Brazil received 140,000 Arabic-speaking migrants between 1880 and 1969, among whom were the parents of Fernando Haddad and of other prominent political figures. The Brazilian and Lebanese governments estimate that Brazil hosts between 7 and 10 million Lebanese citizens and their descendants, although this number is highly contested.³

³ Statistics vary due to archival limitations and, in this scenario, there are several competing estimates. The

This exodus, by which Lebanon lost one-fourth of its population between 1900 and 1914 (Rogan, 2009; 212), was caused by several factors. Many of these migrants cited religious persecution as one of the main reasons why they left their country. Recent studies, however, have portrayed that explanation as a sort of a myth forged by the diaspora and their offspring, who had a particular interest in portraying their emigration as a desperate flight for survival (Naff, 1985). Economic hardships are a less-contested factor: overpopulation, a decrease in the price of silk after the invention of rayon, and a phylloxera epidemic affecting grape plantations led people to seek better prospects across the ocean (Knowlton, 1955: 38). They had heard that America was a land of opportunities, an idea circulated by the local press, by letters from relatives, and by Brazilian Emperor Dom Pedro II, who visited Beirut in 1876 and expressed a wish that Arabs would migrate to his country.⁴

The mass migration happened during the same period as the appearance of nationalism in Arab countries such as present-day Syria and Lebanon. Nationalism, as defined by Peter Wien, is a “reference system for the shaping of collective identities” (Wien, 2017: 1) that “creates belonging” (Wien, 2017: 2). He cautions us, however, against reductionism, for “there is a conglomerate of sometimes contradictory, sometimes complementary Arab nationalisms that take different forms in the different Arab lands and are deeply rooted in local delineated Arabness” (Wien, 2017: 3). Not all Arab nationalists agreed, for example, on the meaning of being an Arab. There was also a fiery dispute on what is the common factor uniting Arabs — language, history, culture, religion, or territory.

According to Eugene Rogan, “the idea of the nation as a political unit — a community based in a specific territory with the aspiration of self-governance — was the product of European Enlightenment thought that took root in the Middle East.” It benefited from the *nahda* (literary renaissance), the expansion of book circulation, and the proliferation of newspapers, which “planted the seed of an idea that would prove hugely influential in Arab politics: that the Arabs were a nation, defined by a common language, culture, and history” (Rogan, 2009: 138-139).

Arabic-language publications in the diaspora were central to creating a common identity. Newspapers and magazines in the *mahjar*, including *Suriya al-Jadida*, played a crucial role in “maintaining [the bonds] with the former home countries and creating a shared identity as a diaspora,” shaping what Christoph Schumann defines as an “Arabic trans-regional public sphere” (Schumann, 2004: 601). Debates around the meaning of being an Arab, Schumann argues, happened across many countries.

governments of Brazil and Lebanon do not offer any explanation for their numbers, and the source might be the *mahjar* itself. Most scholars estimate that there are around 3 million Lebanese and their descendants in Brazil.

⁴ Historians disagree on whether the emperor’s invitation actually led Arabs to migrate to Brazil, but some migrants did cite his direct influence. See, for instance, the stories collected in DUON, Taufik. *A Emigração Sírio-Libanesa às Terras de Promissão*. São Paulo: Tipografia Editora Árabe, 1944, p. 86-87.

By the turn of the century, nationalist intellectuals were trying to formulate definitions of the Arab nation. Marginalized in their countries of origin, they left for the *mahjar*, where they exchanged ideas with foreign nationalists. The different nationalisms that emerged during those decades reflected the contributions of their various proponents. Jurji Zaydan, for instance, suggested that the Arabs should educate themselves and only then seek administrative independence from the empire (Phillipp, 1979: 209-210). Michel Aflaq, a Syrian Christian who helped to shape the Baathist movement, used Islamic and Christian images in his speeches, causing some to see his Arab nationalism as a form of faith (Wien, 2017: 12). In the middle of the 20th century, Gamal Abdel Nasser created a nationalist socialism in Egypt (Rogan, 2009: 277).

The concurrent development of different conceptions of the nation — Arab, Islamic, or tied to a specific land — was paramount to this process. Antoun Saadeh, described in more detail in the following section, proposed a nation defined mainly by territory, a concept that helped him putting forward his theory of a “Geographic Syria” that included present-day Syria, Lebanon, Israel, Palestine, Jordan, Iraq, and parts of Turkey. Saadeh defined geography as “the determining factor for the constitution of nations and therefore also the main criterion for their distinction from each other” (Schumann, 2004: 604-605). It is in this context that we should read the concept of “Syrian migrant,” an expansive term that refers to the diaspora in South America constituted by what scholars now call Syrians, Lebanese, and Palestinians.

Saadeh and his new Syria

Although the majority of the articles in *Suriya al-Jadida* were unsigned, the voice of its publisher is ever present within its pages. Several of the pieces mention Antoun Saadeh — frequently referred to as “al-za’im” (the leader) — and use his name to legitimize the publication’s nationalistic message.

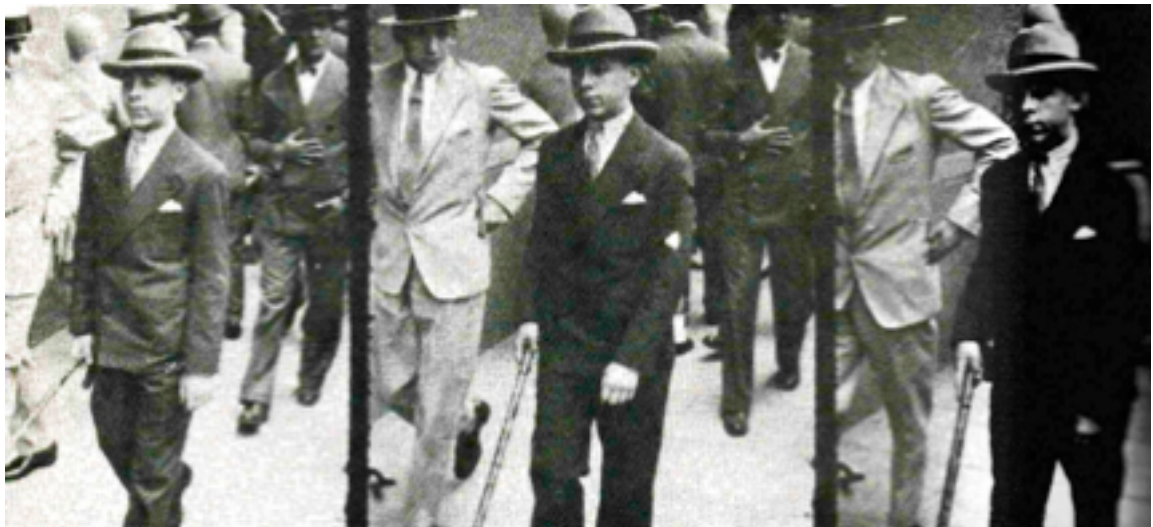
Antoun Saadeh (1904 - 1949) was born in Dhour El Choueir, a town in present-day Lebanon. His father, the nationalist intellectual Khalil Saadeh, fled the Ottoman Empire, residing in Egypt from 1901 to 1913, in Argentina during World War I, and finally moving to Brazil in 1919 in response to an invitation from the local Syrian community. According to Nawwaf Hardan in *Sa’ada fi al-Mahjar*, the Syrian diaspora in Brazil insisted that he lived there in light of his leading role in the renaissance and his pioneering journalism (Hardān, 1989: 31).

Saadeh joined his father in 1921. Hardan tells us that soon after Saadeh’s arrival he started going to a Syrian school in São Paulo, where he studied Arabic, Portuguese, and English. His first school is unfortunately not named (Hardān, 1989: 32), but it seems that in 1928 Antoun enrolled in the Ginásio Oriental (Oriental High School), founded by Wadih Yázigi in São Paulo (Hardān, 1989: 196).

At the same time, Saadeh and his father worked together editing the publications

al-Jarida (The Newspaper) and *al-Majalla (The Magazine)*. Their office was located in the 25 de Março Street, in downtown São Paulo, where most Syrian-Lebanese lived.

Saadeh joined a Masonic lodge in São Paulo and, as he gained prominence among his peers, he started to form a series of small organizations in the diaspora, such the clandestine Syrian Heroic Youth Association (*Jama'iyā al-Shabiba al-Fidā'iyya al-Suriyya*). Founded in 1925, the association at first gathered six members of the Syrian community. Hardan names five of the six members: Henri Daou, Abdo Jazra, Rashid Maluf, Felipe Lutfala, and Ragi Abu Jamra, while the remaining member is left unnamed⁵.



Antoun Saadeh in São Paulo between 1922 and 1923. HOURANI, Albert (ed.). *The Lebanese in the World: a Century of Emigration*. London: Centre for Lebanese Studies, 1992. Plate 30

The association's stated goal was to gather Syrian nationalists and promote their views through their writings in *al-Majalla*. However, part of the membership was unhappy with the decision to remain clandestine — in particular after witnessing revolts in their home country against the French mandate. In response to these disagreements, Saadeh left the group the same year of its creation. That same year, he began a new project: the Party of the Free Syrians (*Hizb al-Ahrar al-Suriyyina*) (Hardān, 1989: 31).

That party was also clandestine, according to Hardan, and advocated for the independence of Syria inside its "known geographical borders." Hardan provides a letter sent by the French ambassador in Brazil to the French minister of Foreign Affairs informing him about Syrian nationalists in Brazil, naming Saadeh among them (Hardān, 1989: 147). That document thus provides a compelling indication of how closely the French authorities were following Syrian nationalism in the diaspora, including in Brazil.

Hoping to extend his political work to his own homeland and to fight for its

⁵ Instead of transliterating the names from Hardan's book in Arabic, I located these same migrants in Hajar's list of Arab intellectuals in Brazil and adopted the Portuguese version of their names. See HAJJAR, Claude F. *Imigração Árabe: 100 Anos de Reflexão*. São Paulo: Ícone Editora, 1985, p. 181.

independence, Saadeh went back to Beirut in 1930. Only two years later, he launched what became his most renowned political project, the SSNP (Syrian Social Nationalist Party). Persecuted by the French Mandate authorities, he returned to Brazil in 1938, where he remained for a brief period before heading to Argentina for nearly a decade (Schumann, 2004: 602).

During this second period abroad, Saadeh founded *Suriya al-Jadida* in São Paulo, a very different publication from those he had edited with his father.

While Khalil understood the press as a space for the pluralistic exchange of ideas, Saadeh saw it as a tool for “spreading the party doctrine among the Syrians in the diaspora [...], to work for the transformation of society according to one specific world-view, namely the one laid out in the party doctrine” (Schumann, 2004: 608).

Saadeh published the first issue of *Suriya al-Jadida* on March 11, 1939. This weekly newspaper, described by Christoph Schumann as the SSNP’s “pure party press” (Schumann, 2004: 608), survived until at least 1941.⁶ It was usually eight pages in length and entirely in Arabic, except for a Portuguese version of the title, *Diário Syrio* (*Syrian Diary*), appearing on the final page. The intended readership, as stated throughout the newspaper’s copy, was the “Syrian” diaspora.

Saadeh returned to Beirut in 1947. Once settled in that city, he was again persecuted by Lebanese officials and fled to Damascus. There, he was arrested, handed over to the Lebanese authorities, and executed in Beirut in 1949 (Schumann, 2004: 603).

Textual analysis

The centrality of the diaspora to Saadeh’s nationalist project and his efforts to reach members of this community are foregrounded in the pages of the whole history of *Suriya al-Jadida*. My investigation aims to provide in-depth analysis of a few selected texts, which I argue are representative of a larger corpus of journalistic work. I chose three early pieces that feature explicit statements of its editor’s expectations of the *mahjar*. I begin with the front page story of the newspaper’s first ever issue. I move to a letter to “readers” appearing in the same edition. Finally, I analyze an article entitled “What Does the Leader Want?” appearing in the following week’s issue.

The headline of the first article, published on March 11, 1939, repeats the newspaper’s title in large letters. It also explains its meaning: in the context of a “nationalistic renaissance” (“nahḍa qawmiya”), a new Syria was emerging. “And the *New Syria* is not merely a new name, but a sign of a new life.”⁷

The word “new” appears in several passages of the article. For example, it is present in the claims that “Syria has a new soul” (“rūḥ jadīda”) and that “new blood runs in its veins” (“tajrī fī ‘urūqihā damā’ jadīda”). The author says that the Syrians had high expectations,

⁶ The latest issue available in the archives of the American University of Beirut.

⁷ *Sūriya al-Jadīda*, “*sūriya al-jadīda*.” March 11, 1939.

which were frustrated by earlier nationalist movements “as the coming of the Messiah disappointed the Jews.”⁸

The text discusses hundreds of Syrians’ desire to see their homeland “thriving” (“muzdahiran”) and reminds readers that “Saadeh advocated patriotism and morality.” Mentions of Saadeh’s name are frequent in other issues of the newspaper, a device that both establishes legitimacy and reinforces Saadeh’s position as the leader of the whole community. The opening article also quotes the late historian Philip K. Hitti claiming that he “spoke of the naturalness of the Syrian nation and its geographical unity” (“ṭabī‘at al-waṭan al-sūrī wa-waḥdatihi al-jughrāfiya”). In the last lines, the author concludes by stating the newspaper’s goal: “to serve the new Syria in its nationalistic renaissance.”⁹

A short letter appeared in that same issue, entitled “ilā al-qāri” (“To the readers”). The text is a direct message to the readership, telling them why they should read that newspaper instead of the several other Arabic-language publications available in the diaspora. “We feel, above all, that you have demands that need to be resolved.” The other newspapers, it is implied, were failing in that mission.¹⁰

The letter enumerates the four main goals of the publication. In summary, they were: 1. “honesty in the news” (“al-amāna fī al-akhbār”); 2. relying on “original sources” (“maṣādirihī al-awliya”); 3. providing “independent analysis of topics such as politics, economy and society” (“al-dars al-mustaqbal li-kull mawḍū‘ siāsī aw iqtisādī aw ijtimā‘ī”); 4. “choosing what is useful and rejecting what is bad” (“intiqa‘ al-mufīd wa-nabdh al-ḍār”).¹¹

With these remarks, the author tried to differentiate *Suriya al-Jadida* from the dozens of other Arabic newspapers published in Brazil during those years. He also claimed to follow the standards of modern journalism, i.e. honesty and access to original sources.¹²

The last text I analyze, entitled “What Does the Leader Want? (“mādhā yurīd al-za‘īm?”), was published in the second issue of *Suriya al-Jadida*. Saadeh is only referred to as the “leader” in the headline, as though his prominence within the community was widely understood and thus unspoken.¹³

The author of the article begins by informing readers that he approached Saadeh and asked him “what he wants from the Syrian migrants.” Saadeh replied that the only solution to the problems facing migrants was “national liberation” (“al-taḥarrur al-qawmī”). Saadeh then referred to a speech he delivered on December 28, 1937.¹⁴

The writer asked Saadeh if he had anything specific to ask from the Syrian community in Brazil. “That they keep good relations between the two people, Syrians and Brazilians, and respect the laws of the country where they reside.” Lastly, the author tells the readers

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Suriya al-Jadida*, “ila al-qāri.” March 11, 1939.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Suriya al-Jadida*, “madha yurīd al-za‘īm.” March 18, 1939.

¹⁴ *Ibid.*

that Saadeh wants them to “support their communities’ renaissance, which wants to remove from their nation the shadow of colonialism” (“zul al-isti‘amār”).¹⁵

Below the interview, the newspaper published Saadeh’s 1937 speech. In order to establish a connection between him and the people in the *mahjar*, Saadeh talks about the years he spent in Brazil. He acknowledges that Syrian migrants heard a lot about nationalism in the diaspora, “as I also [heard it] when I was an expatriate with you.” The main difference, he insists throughout the speech, is that previous nationalist movements did not address the real questions faced by Syrians, but the SSNP did.¹⁶

Conclusion

The three articles analyzed above, representative of a much larger corpus, attest to Saadeh’s efforts in reaching the *mahjar*. He not only grew up in Latin America and developed his first ideas of the nation while living there, but he also insisted until his death that the diaspora was central to the Syrian national struggle.

Saadeh published newspapers in Brazil and Argentina, repeatedly insisting that the *mahjar* engage in his project of building an independent Syria encompassing the neighboring territories of present-day Lebanon, Israel, and Palestine. When he spoke with the migrants, he emphasized his own story as an expatriate and presented himself as their leader. Underscoring the significance of Saadeh’s gesture towards the diaspora, Christoph Schumann concluded that “no other Syrian party has undertaken a comparable effort to bring emigrants back into the political game in Syria” (Schumann, 2004: 606). This aspect of Saadeh’s mission remains understudied.

Saadeh’s impact on the *mahjar* is visible, for instance, in the 1985 book *Imigração Árabe: 100 anos de Reflexão*, one of the few comprehensive works that discuss Arab migration to Brazil. The author, the Lebanese migrant Claude Fahd Hajjar, dedicates the text to the National-Social Syrian Movement, “a quem devo minha formação intelectual” [“to which I owe my ideological formation”] (Hajjar, 1985: 7). Saadeh’s influence is now immortalized with a street in his name in the Brazilian city of Curitiba (Curitiba, 2014).

According to Joseph Walker Leidy’s analysis of Saadeh’s experience in Argentina, the *mahjar* played “little to no role in histories of Saadeh, many of which are hagiographical and uncritical in nature” (Leidy, 2016: 3-4). Hence, although his early years in Brazil are frequently mentioned, they are little more than a passing biographical comment.

In spite of that, Leidy insists that Saadeh witnessed during the time he spent in Brazil “the development of intellectual tendencies that would eventually provide the foundation for the various nationalist doctrines of the SSNP” (Leidy, 2016: 17). Leidy argues that Saadeh adopted historicist ideas in Brazil that praised Syrian civilization, informing his conceptualization of a “Geographical Syria.” That idea “took shape in part in opposition

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

to integrationist formulations of Arab history that were common in Brazil's Syrian elite circles as well as in other places throughout the *mahjar*," he argues (Leidy, 2016: 27). Saadeh was particularly uncomfortable with the idea that Syrian migrants might one day fully integrate the Brazilian society and remain in the *mahjar*, instead of returning to the Middle East and fight for their ancestral lands.

A subject for future research is which authors and books in the *mahjar* specifically influenced Saadeh's political thought. Schumann only briefly considers this question, assuming that Saadeh adopted the racial theories that were dominant in Brazil, such as those of Plínio Salgado's Integralist Movement. According to Schumann, the SSNP leader "came to the conclusion that it is not the pureness of race but the fusion of different races within one distinct territory that leads to cultural ascent" (Schumann, 2004: 605). That idea, very popular during his residence in Brazil, may have influenced his conceptualization of a "Geographical Syria." That is not to say that Saadeh imported or copied Salgado's ideas — instead, I would argue for the applicability of Edward Said's notion of "traveling theory," in which he describes how certain ideas travel across boundaries and adapt themselves to new environments (Said, 1983: 226-247).

There seems to be no textual evidence that Saadeh actually read Salgado. But there is one indication that Salgado's ideas at least circulated among the Arab diaspora and was seen as relevant to their context: the book *Álbum da Colônia Sírio-Libanesa no Brasil* [*An Album of the Syrian-Lebanese Colony in Brazil*].

Published in 1948 by Salomão Jorge, one year before Antoun Saadeh's death, the *Álbum* gathers articles from several authors who wrote about the Syrian-Lebanese diaspora in Brazil. One of the texts is penned by the Brazilian sociologist Gilberto Freyre, with the description of the Moorish influence on Brazil. The *Álbum* also contains a text written by Salgado during his travel to Syria.

Salgado describes "Syria," including present-day Lebanon, as a complex place made of "superposed, mixed, coexisting races, Arameans, Maronites, Druzes, Hagrites, Abbasids, Seljuks," an idea that fits Saadeh's own vision of a "Geographical Syria" which transcended religious differences. Salgado also shows his proximity with the Syrian-Lebanese community, quoting a migrant called Miguel Helou ("my close friend") and praising those Arab migrants (Jorge, 1948: 448).

It is also telling that the *Álbum* includes a text written by the Lebanese-American professor Philip K. Hitti about the contributions made by Arabs to the West. As John Tofik Karam shows in his article "Philip Hitti, Brazil, and the Diasporic Histories of Area Studies," Hitti visited Brazil in 1925 and 1951 and influenced the creation of an Arab Studies chair at the University of São Paulo. His first visit happened while Saadeh was living there. Regardless of them having met or not, which is not registered in documents, his passage at the very least influenced other nationalists, such as Said Abu Jamra.

In that sense, Karam quotes a letter by Hitti saying that he met with Abu Jamra. "The

Syrians are more Syrian here than in Syria,” he wrote afterwards (Karam, 2014: 451-471). Furthermore, Hitti, who is cited in *Suriya al-Jadida*, shared the idea that geography was determinant in shaping a Syrian people — the same concept which was propagated by Saadeh.

It remains unclear if Saadeh, Salgado, and Hitti ever met, or if they influenced each other in any direct way. But it seems at least plausible to assume that they operated in the same intellectual context, sharing a common view of what is the nation.

The possible intellectual exchange between the three is a potential avenue for further investigation. Above all, the circulation of nationalist ideas among the Arab migrants to Latin America during the first decades of the 20th Century had a profound impact — still not completely acknowledged by scholars — upon the Arab world.

Bibliography

Primary sources

Sūriya al-Jadīda, “*sūriya al-jadīda*.” March 11, 1939.

_____, “*ila al-qāri*.” March 11, 1939.

_____, “*madha yurīd al-za‘īm*.” March 18, 1939.

Secondary sources

CURITIBA. Câmara Municipal. *Lei ordinária 14.565/2014*. Curitiba, 4 de dezembro de 2014.

DUON, Taufik. *A Emigração Sírio-Libanesa às Terras da Promissão*. São Paulo: Tipografia Editora Árabe, 1944.

HAIJAR, Claude F. *Imigração Árabe: 100 Anos de Reflexão*. São Paulo: Ícone Editora, 1985.

HARDĀN, Nawwāf. *Sa‘āda fī al-Mahjar*. Beirut: Dār fikr li-l-abḥāth wa-l-nashar, 1989, p. 31.

HOURANI, Albert (ed.). *The Lebanese in the World: a Century of Emigration*. London: Centre for Lebanese Studies, 1992. Plate 30.

JORGE, Salomão. *Álbum da Colônia Sírio-Libanesa no Brasil*. São Paulo: Sociedade Imprensa Brasileira, 1948.

KARAM, John T. *Another Arabesque. Syrian-Lebanese Ethnicity in Neoliberal Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 2007, p. 10.

_____. Philip Hitti, Brazil, and the Diasporic Histories of Area Studies. *International Journal of Middle East Studies*, v. 46, n. 3, 2014, p. 451-471.

KHATER, Akram F. *Inventing Home: Emigration, Gender and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920*. Berkeley: University of California Press: 2001.

KNOWLTON, Clark S. *Spacial and Social Mobility of the Syrians and Lebanese in the City of São Paulo, Brazil*. Ph.D dissertation, Vanderbilt University, 1955.

■ artigo

LEIDY, Joseph W. *Antun Saadeh in the mahjar, 1938-1947*. MA dissertation – The University of Texas at Austin, 2016.

LESSER, Jeffrey. *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Durham: Duke University Press, 1999.

_____. (Re)Creating Ethnicity: Middle Eastern Immigration to Brazil. *The Americas*, v. 51, n. 1, 1996.

NAFF, Alixa. *Becoming American: The Early Arab Immigrant Experience*. Carbondale: South Illinois University Press, 1985.

PHILLIPP, Thomas. *Ġurġi Zaidān: His Life and Thought*. Beirut: Orient Institut, 1979, p. 209-210.

ROGAN, Eugene. *The Arabs: A History*. New York: Basic Books, 2009.

SAID, Edward. Travelling Theory. In: *The World, the Text, and the Critic*. London: Faber and Faber, 1983, p. 226-247.

SCHUMANN, Christoph. Nationalism, diaspora and civilisational mission: the case of Syrian nationalism in Latin America between World War I and World War II. *Nations and Nationalism*, v. 10, n. 4, 2004.

WIEN, Peter. *Arab Nationalism. The Politics of History and Culture in the Modern Middle East*. New York: Routledge, 2017.

Texto recebido em: 25 de janeiro de 2019.

Aprovado em: 20 de Abril de 2019.

**O PROCESSO DE PAZ EM NEW GAZA:
UMA ANÁLISE DO FILME *NEW GAZA*, DE RITA MARTINS
TRAGTENBERG, E DOS CONTOS “O PROCESSO DE PAZ”, “ISRAEL
EM TRÊS TEMPOS” E “O RETRATO”, DE JACÓ GUINSBURG**

**THE PEACE PROCESS IN NEW GAZA:
AN ANALYSIS OF THE FILM *NEW GAZA* BY RITA MARTINS
TRAGTENBERG AND THREE SHORT STORIES BY JACÓ
GUINSBURG**

Ana Ferreira¹

Resumo: O presente artigo promove uma análise do filme *New Gaza* (Brasil, 2013), de Rita Martins Tragtenberg, criado a partir de três contos de Jacó Guinsburg, integrantes do livro *O que aconteceu, aconteceu* (Brasil, 2000). Em *New Gaza*, Scholem, um judeu ortodoxo, tem a ideia de fabricar bandeiras de Israel e dos Estados Unidos para vender a manifestantes árabes. Mesclando drama, humor e lirismo, o filme aborda o conflito na Faixa de Gaza e retrata a situação dos imigrantes no Brasil. A análise confronta as obras de partida e de chegada, apontando o que foi mantido, alterado e recriado pela cineasta.

Palavras-chave: Guinsburg, “O processo de paz”; cinema e literatura brasileira contemporânea; *New Gaza*, filme brasileiro.

Abstract: This article suggests an analysis of the film *New Gaza* (Brazil, 2013), written and directed by Rita Martins Tragtenberg, adapting three short stories of the book *O que aconteceu, aconteceu* by Jacó Guinsburg (Brazil, 2000). In *New Gaza*, Scholen, an orthodox Judean, has the idea of manufacture Israel and United States flags for sell to arabians protesters. Mixing drama, humor and lyricism, the film boards the conflict in Gaza and retracts the immigrant situation in Brazil. This analysis confronts the tales and the film, identifying what had been preserved, altered and recreated by the cineaste.

Keywords: Guinsburg, “O processo de paz”; cine and contemporary brazilian literature; *New Gaza*, brazilian film.

O conflito palestino-israelense no centro da ficção

“Centenas de manifestantes palestinos queimaram bandeiras dos EUA e de Israel, em Gaza.” Poderia ser essa uma frase extraída do filme *New Gaza*, de 2013, cujo roteiro foi escrito a partir de três contos de Jacó Guinsburg publicados em 2000, mas é a manchete de jornais no mundo inteiro em 6 de dezembro de 2017, quando Donald Trump anuncia que pretende transferir a Embaixada dos Estados Unidos de Tel Aviv para Jerusalém. O apoio e contribuições a Israel foram promessas de Trump na campanha para presidente,

¹ Ana Claudia Ferreira Martins de Souza é bacharela em letras (português e espanhol) pela Universidade de São Paulo. Autora dos livros *Amadora* (2001) e *Carne crua* (2004) e das peças de teatro *As Priscillas de Elvis* (1996) e *Dueto do ciúme* (1998), entre outras. O presente artigo foi desenvolvido como trabalho final da disciplina Literatura Comparada II, ministrada pelo Prof. Dr. Ariovaldo Vidal, em 2016, na Universidade de São Paulo. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8941-8873>. Link para a Plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3719153531208567>. Contato: ana.ferr@hotmail.com.

da mesma forma que o apoio à criação do Estado de Israel na Palestina, em 1948, foi uma iniciativa do presidente Truman, visando a votos da comunidade judaica nas eleições.² E o que o Brasil tem a ver com isso? Qual a importância do tema para leitores brasileiros? Como se posicionam os autores dos objetos analisados quanto ao conflito palestino-israelense?

Tendo em conta tais perguntas, o presente artigo busca refletir sobre a questão palestina, a difusão do conflito e a legalidade da criação do Estado de Israel, a partir de uma análise comparativa do filme brasileiro *New Gaza* (Brasil, 2013), de Rita Martins Tragtenberg, livre adaptação de três contos de Jacó Guinsburg, integrantes do livro *O que aconteceu, aconteceu* (Brasil, 2000): “O processo de paz”, “Israel em três tempos” e “O retrato”. Para tal, apresentado o assunto, segue a análise dos contos de Guinsburg escolhidos pela cineasta, depois a análise do filme e o confronto das obras de partida e de chegada, apontando o que foi mantido, o que foi alterado e o que foi recriado pela cineasta.

O conto “O processo de paz” se desenvolve em meio ao conflito em Gaza e associa um judeu ortodoxo a seu amigo palestino em um grande empreendimento: fabricar bandeiras de Israel e dos Estados Unidos para serem queimadas por manifestantes palestinos. Também situado na Terra Santa, o conto “Israel em três tempos” é o reencontro de dois amigos judeus depois de 30 anos: um impressionado com o progresso e as mudanças no país, outro desencantado e até envergonhado com a ocidentalização realizada pelos sionistas em solo palestino. O terceiro conto de Guinsburg escolhido pela cineasta é “O retrato”, ambientado no Brasil, durante a Segunda Guerra, que atravessa a narrativa, sendo o narrador protagonista um jovem judeu brasileiro diante do retrato de um primo da Bessarábia, provavelmente vítima do nazismo. O conflito entre palestinos e israelenses não existe em “O retrato”, mas a inclusão desse conto no filme parece proposital, visto que os judeus oprimidos durante a Segunda Guerra e sobreviventes do Holocausto seriam enviados à Palestina quando criado o Estado de Israel, sob o pretexto religioso de reunir os judeus da diáspora no lugar que teria sido o Reino de Israel há dois milênios – um ineditismo histórico dentro da tradição de apropriação e colonização de terras. Dessa maneira, vinculados aos Estados Unidos e valendo-se da propaganda de progresso e moral para a região, os sionistas compõem “o imperialismo ocupante” e, convertendo judeus oprimidos em opressores, promovem contra os palestinos uma limpeza étnica semelhante à realizada pelas forças nazistas e fascistas europeias, igualmente nacionalistas, o que Edward Said, em *A questão da Palestina* (1992), define como “uma ironia complexa”: “As vítimas clássicas dos anos de perseguição antissemita e do Holocausto tornaram-se, em sua própria nação, carrascos de outro povo, que passou a ser, portanto, vítima das vítimas”. A atitude esquiva de intelectuais israelenses e ocidentais sobre tal dilema Said entende

² A respeito da votação da partilha da Palestina na ONU: “A decisão pró-Israel foi uma iniciativa do presidente Truman para defender seu interesse pessoal nas eleições seguintes, quando pretendia contar com o apoio da comunidade judaica de seu país. A posição de Truman garantiu forte pressão dos EUA, na forma de chantagem e suborno, sobre vários países que sustentavam posição contrária, na votação da partilha [da Palestina], na ONU” (Gomes, A. R. *A questão da Palestina e a fundação do Estado de Israel*, 2001).

como uma traição intelectual, “uma *trahison de clerics* de enormes proporções, sobretudo porque seu silêncio, sua indiferença ou ignorância, e seu não envolvimento, perpetuam o sofrimento de um povo que não merece tão longa agonia” (Said, 2012: XXXIII). Adjacente à apropriação do território e ao silêncio quanto ao dilema, há a força da difusão dos êxitos da colonização sionista, a negação da presença árabe na Palestina, a imagem negativa dos palestinos, frequentemente representados como terroristas, e ainda deportação, prisão e desaparecimento de seus líderes, a persistente censura a “tudo que é escrito por ou sobre árabes” (Said, 2012: 122) e a carência de oportunidades de estudo para crianças árabes em Israel.

No filme *New Gaza*, de Rita Martins Tragtenberg, o conto “O processo de paz”, de Guinsburg, é lido quase integralmente em fragmentos que pontuam sua livre adaptação: a cineasta traz a ação do conto de Israel para o Brasil, transfere a realização da ideia de fabricar bandeiras para a terceira geração e incorpora uma mescla dos contos “Israel em três tempos” e “O retrato”. Dessa forma, mais que adaptar os contos de Guinsburg, Rita os recria livremente em *New Gaza*, repaginando personagens, alterando espaços e atualizando situações.

Rodado entre São Paulo, Florianópolis, Mogi das Cruzes, Cotia, Santos e Guarujá, o filme foi realizado com recursos próprios e equipamentos emprestados, o elenco conta com atores profissionais, com familiares, alguns amigos como o dentista Celso Zilbovicius e o compositor Gilberto Mendes, e Rita Martins Tragtenberg se desdobra em roteirista, diretora, editora, produtora e figurante.

New Gaza é o primeiro longa-metragem brasileiro de ficção a trazer o conflito entre israelenses e palestinos para o centro da trama e compôs a programação da oitava edição do Festival de Cinema Latino-Americano.

Em se tratando de um conflito persistente desde a criação do Estado de Israel e considerando que atualmente o Brasil é o quinto maior importador de armas israelenses, que são testadas contra o povo palestino e usadas para repressão a movimentos sociais e genocídio da população negra brasileira, a reflexão sobre tal evento e suas consequências é de suma importância não apenas para os estudos sobre o Oriente Médio, mas, e principalmente, para o debate sobre as novas formas de dominação pelo imperialismo, sobre censura e perseguição às vozes dissidentes, sobre a luta contra o racismo e também sobre a esperança na resistência em face do poder do grande capital e sua força militar e midiática.

Os contos de Jacó Guinsburg

No livro *O que aconteceu, aconteceu*, os contos “O processo de paz” e “Israel em três tempos” são dispostos em sequência, integrantes únicos da quinta parte do livro, que se divide em sete partes e um “P.S.”. Já o conto “O retrato” integra a segunda parte e se distancia dos outros dois contos adaptados por Rita Martins Tragtenberg em tempo, espaço e

referentes. “O processo de paz” e “Israel em três tempos” tratam do conflito palestino-israelense e dos efeitos da criação do Estado de Israel, respectivamente, ao passo que, no conto “O retrato”, transcorre a Segunda Guerra, quando milhares de judeus morrem nos campos nazistas; grande parte dos sobreviventes deixa a Europa rumo às Américas e outros são encaminhados à Palestina, o que resulta no conflito que se estende até o presente, ao que Guinsburg responde com uma quebra simbólica do muro e cria uma associação possível, como foi quando mulçumanos e judeus bem conviviam e peregrinavam rumo aos mesmos lugares sagrados, em carroças, camelos, cavalos, barcos a vela.

O processo de paz

Narrado em terceira pessoa, “O processo de paz” se compõe dividido em três momentos distintos: o primeiro apresenta o protagonista e a ideia de fabricar bandeiras; o segundo trata da associação de seu amigo palestino à empresa; e o terceiro, do êxito da sociedade. O conto inicia com a descrição de Scholem, um judeu ortodoxo típico, de barba longa e *kapote* negra; a seguir, incorporando termos em hebraico, sabemos que Scholem é migrante, e Israel, mais estado de espírito do que território: “Subira para Israel na sua *aliá*, pela angústia que a permanência no reino das trevas lhe causava e pela fé de que não lhe era dado estar ausente no momento em que os justos ressuscitassem ao chamado das trombetas da Anunciação” (Guinsburg, 2001: 149).

Na dissertação *A questão palestina e a fundação do Estado de Israel* (2001), Aura Gomes expõe duas possíveis motivações para o surgimento do sionismo: “Richard Stevens defende que o movimento nacionalista judaico surgiu como uma reação à assimilação dos judeus pelas sociedades locais”, à perda de identidade e, ainda, “como único meio para preservação da fé judaica”. Já os estudiosos Pinsky, Weinstok e Rodinson consideram a perseguição antissemita na Europa Oriental como principal fator para o surgimento do sionismo (Gomes, 2001: 11). O movimento nacionalista judaico surgiu em 1882, na Rússia, quando, depois do *pogrom* em Odessa, o médico Leão Pinsker propõe a criação de um diretório comandado pela elite, cujo objetivo é estabelecer um “lar seguro e inviolável para o *surplus* dos judeus que vivem como proletários nos diversos países e são um fardo para os cidadãos nativos” (Gomes, 2001: 12). Em 1896, o jornalista e dramaturgo vienense Theodor Herzl cria o sionismo político, publicando *Judenstaat* (O Estado judeu), que propõe um Estado judaico na Argentina ou na Palestina. Aura Gomes observa que o interesse inicial seria solucionar o problema do antissemitismo e assinala que “a ideia de um estado judeu como realização de uma profecia veio mais tarde e até certo ponto foi utilizada como um apelo emocional”, em termos de Stevens (Gomes, 2001: 12). Dessa maneira, os judeus espalhados pelo mundo não estariam apenas se reunindo em um território, mas cumprindo uma profecia bíblica. Outros países foram cogitados e oferecidos para a colonização sionista, todos recusados: a região de El-Arish, na península do Sinai; Chipre, Quênia e Congo, sendo eleita a Palestina, “por ser atrativa devido à

histórica ligação ao judaísmo, que diz ser a Terra Prometida por Deus, o lar judaico bíblico para onde o Messias levará todos os judeus” (Harfoush, 2016: 40). Essa decisão levaria à invenção sionista do Estado de Israel em 1948, reunindo sobreviventes do Holocausto a fim de aumentar a população judaica.³ No conto “O processo de paz”, Scholem se adianta à chegada do Messias e se estabelece em Jerusalém para esperá-lo.

Apresentado o protagonista, o narrador discorre sobre suas crenças, costumes, necessidades e expectativas: “Crente rigoroso”, cumpre os “seiscentos e treze mandamentos” e é pai de “doze filhos varões” em honra às “tribos da grei de Jacó” (Guinsburg, 2001: 150). Apesar de grato às muitas bênçãos recebidas, Scholem lamenta a “demora do Messias” e o “exílio do espírito” pela “preocupação do pão de cada dia”. Assim, às reclamações da esposa Sara-lente pela não inclusão de tarefas cotidianas como “mesa posta” e “roupa feita” entre as bênçãos celestiais, Scholem acrescenta mentalmente “as taxas e os impostos”, se põe a meditar sobre o problema e o narrador indaga: “Como sair deste problema certamente armado por Satã?”. Entre a inclusão das “taxas e os impostos” e a pergunta, o parêntese: “(como se um judeu, na terra que lhe foi desde sempre prometida, precisasse ter outras rendas além das bênçãos e das graças)”, observação irônica quanto à criação do Estado sionista na Palestina e uma crítica ao governo e ao alinhamento aos Estados Unidos, que parece ser o Satã armador de seu problema. A ideia afortunada não bate à sua porta, mas Scholem a vê pela fresta dela: um alarido em árabe chama-lhe a atenção e, ao contemplar um grupo de rapazes que queimam bandeiras de Israel e dos Estados Unidos maldizendo o “ianque Satã” e o Estado sionista, primeiro Scholem se pergunta onde arrumam tantas bandeiras, logo suspeita que sejam adquiridas em Tel Aviv “a peso de ouro” e então lhe vem a ideia de montar uma oficina para fabricá-las.

Pensando sobre a difícil tarefa de “fazer chegar o produto ao mercado consumidor”, Scholem lembra-se do amigo palestino Abu-Aba, que “perdera quase tudo que possuía por causa das lutas e pazes, pelo que lhe fizeram e pelo que deixaram de lhe fazer” (Guinsburg, 2001: 153), e lhe propõe sociedade. Assim, levando as bandeiras por “todos os caminhos de Alá”, Abu-Aba é o sócio ideal para a afortunada inspiração e a sociedade prospera: a pequena oficina logo se converte em fábrica, e a firma, em *corporation*.

Na lembrança da chegada de Scholem a Jerusalém, quando conhece Abu-Aba no mercado, o judeu é o imigrante e o palestino, habitante da terra.⁴ Não constam referências

³ O inapropriado apelo religioso por parte do sionismo parece rechaçado em outro conto de Guinsburg, “O que foi que ela disse?”, ambientado no Brasil, para onde veio o judeu russo Srulik, “como poderia ter ido para a Austrália, pois para a Palestina só pensava ir quando o Messias chegasse” (Guinsburg, 2001: 13).

⁴ Quanto à presença árabe na Palestina, Edward Said esclarece: “A Palestina tornou-se um país predominantemente árabe e islâmico no fim do século VII. [...] Em 1516, a Palestina tornou-se uma província do Império Otomano, mas isso não a tornou menos fértil, menos árabe ou menos islâmica. Um século depois o poeta inglês George Sandys referiu-se a ela como ‘uma terra abundante em leite e mel; adornada por belas montanhas e vales luxuriantes; as rochas produziam excelentes águas; e não havia nenhuma parte desprovida de leite ou renda’. Tais relatos persistem em profusão por todo o século XVIII e XIX, não só nas histórias de viajantes, mas no fim do século XX, em relatórios científicos trimestrais publicados pela Fundação para a Exploração da Palestina, da Inglaterra” (Said, Edward. *A questão da Palestina*, 2012, p. 12-13).

precisas quanto à época, mas o texto sugere que a chegada de Scholem ocorrera num tempo anterior à ida massiva de judeus para a Palestina depois da Segunda Guerra, quando, “além de alegar o direito histórico sobre o território da Palestina, também afirmaram que os palestinos seriam originários da imigração de países vizinhos, ocorrida entre os anos de 1920 a 1948” (Harfoush, 2016: 29), alegava a propaganda sionista. Sua segunda alegação era que a Palestina seria um território desabitado: “Uma terra sem povo para um povo sem terra” foi o *slogan* da mentira que não se sustentou (Said, 2012: 11). Em *Imagem e realidade do conflito Israel-Palestina*, Normam Finkelstein defende que a “retratação da terra a ser conquistada como uma terra virgem e bravia é um padrão na história”, usada pelos britânicos na expansão do oeste norte-americano: “Mataram os índios e apropriaram-se das terras com a alegação de ser um território desabitado, tratando os nativos da região como selvagens e, portanto, achavam-se no direito de tomar-lhes as terras à força” (Finkelstein, 2005: 171). Também os espanhóis se valeram de discurso semelhante para justificar a conquista da América. A respeito das origens comuns entre o sionismo e o colonialismo europeu, Said compara: “Colonizadores judeus na Palestina ignoram árabes, exatamente do mesmo modo como os europeus brancos na África, na Ásia e nas Américas acreditavam que não existissem nativos e as terras fossem desabitadas, ‘abandonadas’ e improdutivas” (Said, 2012: 171). Não apenas ignoram como divulgam a imagem de bárbaros, reiterada pelo historiador israelense Benny Morris, que justifica a limpeza étnica promovida pelo Estado de Israel e a compara positivamente ao genocídio dos índios americanos pelos conquistadores europeus: “A grande democracia americana não poderia ter sido criada sem a aniquilação dos índios. Há casos em que o bem geral e final justifica atos severos e cruéis cometidos ao longo da história”, diz, em entrevista ao jornalista Ari Shavit no jornal *Haaretz*, em 2004, e conclui que o “erro fatal” de Ben-Gurion foi não ter “levado a cabo uma grande expulsão e limpado todo o país” (Treisman, 2017). Cabe esclarecer que, apesar de defensor do *transfer* e do sionismo, Benny Morris integra o “grupo dos novos historiadores israelenses”, tendo refutado mitos sionistas sobre o abandono da terra pelos palestinos e denunciado atrocidades como casos de estupro e massacre cometidos pelas forças israelenses no livro *The birth of the Palestinian refugee problem, 1947-1949*, publicado em 1988.

Outro argumento insustentável usado pelos sionistas e persistente em Benny Morris se baseou na suposta homogeneidade cultural, sugerindo a transferência dos palestinos para os imensos territórios ocupados por árabes: “Os árabes têm 22 estados. O povo judeu não tinha nem um Estado”.

No conto de Guinsburg, a chegada de Scholem a Jerusalém na juventude parece corresponder a um período anterior à criação do Estado de Israel, assim como a violenta atuação da polícia contra os palestinos é marca de atualidade, e a ironia do narrador de Guinsburg deixa claro seu posicionamento diante do sionismo e do tratamento dirigido aos palestinos, como se nota no trecho em que comenta a gratidão de Scholem à atuação

da divina providência na manutenção da ordem, “certo de que o Senhor usara de todos os seus meios, mesmo que fossem os cassetetes e balas de borracha da polícia” (Guinsburg, 2001: 152).

Em *A questão da Palestina*, Edward Said transcreve lembranças de sua infância acerca da presença sionista cada vez mais institucionalizada no país em meados da década de 1940: “Eles são treinados, estão armados até os dentes, e obviamente têm planos para nossas propriedades”, foi o alerta de um advogado importante na comunidade árabe de Jerusalém (Said, 2012: 201). É importante esclarecer que, enquanto para os sionistas a guerra de 1948 é um grande triunfo que levou à independência de um Estado judeu “após quase 2.000 anos”, para os árabes é a *Nakba* (catástrofe): “destruição da Palestina histórica e limpeza étnica do povo que a habitava”, em termos de Marsalha (*apud* Sahd, 2012: 90).

Em artigo publicado no *Le Monde*, o historiador Zeev Sternhell, especialista em fascismo, equipara a situação dos judeus antes da Segunda Guerra à dos palestinos hoje: “Fica claro como cresce, sob nossos olhos, não um mero fascismo local, mas um racismo próximo ao nazismo em seus primórdios”.⁵

Também a intolerância religiosa entre as partes envolvidas no conflito em Gaza é criticada no discurso do narrador de Guinsburg e na relação entre os personagens: como Scholem, Abu-Aba “na sua religião também era devoto e temente”, ao que conclui, enfatizando graficamente: “– afinal, Alá é outro nome do Deus único” (Guinsburg, 2001: 153).

Ainda que a ideia de Scholem seja um empreendimento atual, com escritório informatizado, a sociedade e a amizade com Abu-Aba na produção de bandeiras parecem atualizar o passado longínquo, pois reúnem ofícios milenares de judeus e árabes: o tintureiro e o mercador. Dessa maneira, associando o personagem judeu a um palestino, o autor parece louvar os tempos de boa convivência entre os dois povos por eles representados, dois povos hoje inimigos, mas que há quase um milênio bem conviviam nas mesmas cidades, peregrinavam aos mesmos lugares santos, quando o petróleo era só um medicamento, e o continente americano, terra incógnita. Nesses tempos, judeus se espalhavam pelo mundo como tecelões e tintureiros, e os árabes constavam nas rotas de comércio, o que se confere no relato de viagem de Benjamin de Tudela, originalmente escrito em hebraico e recentemente vertido ao português por Jacó Guinsburg, sob o título *O itinerário de Benjamin de Tudela* (2017).⁶ Edward Said, em *A questão da Palestina*,

⁵ O artigo publicado no *Le Monde* foi traduzido por Clarisse Meireles para *Carta Maior*: <https://www.cartamaior.com.br/?%2FEditoria%2FPelo-Mundo%2FZeev-Sternhell-Em-Israel-cresce-um-racismo-proximo-do-nazismo-em-seus-primordios-u21D%2F6%2F39439> (acesso em 16/3/2018).

⁶ *O itinerário de Benjamin de Tudela*. Organização e tradução: Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2017. O relato de Benjamin de Tudela foi escrito entre 1160 e 1173 e é o documento inaugural do gênero relato de viagem. O propósito da viagem é ir à Terra Santa e conhecer as condições em que vivem os judeus espalhados pelo mundo. A viagem, que parte da Espanha, se estende por mais de dez anos, e o itinerário compreende cerca de 200 cidades, incluindo algumas poucas não visitadas por Benjamin, cujas informações se baseiam em relatos alheios, resultando vagas, inexatas ou fantasiosas. A partir dessas considerações e da tradução de

também faz referência a tempos de boa convivência: “Em anos recentes, das profundezas de seu exílio e de sua miséria, os líderes palestinos se referiam a uma época em que a Palestina seria o lugar onde duas sociedades coexistiriam, lado a lado, em paz e harmonia” (Said, 2012: 266). Assim, abstraindo diferenças e crenças e atuando dos dois lados do muro, a Flag & Flags se expande, globaliza seu catálogo, e, “em face dos promissores desdobramentos dos processos de paz e da fabulosa tecnologia dos bombardeiros de asas retráteis” (Guinsburg, 2001: 155), os sócios decidem confeccionar a bandeira da ONU.

Quanto à inclusão da bandeira da ONU no catálogo da Flag & Flags, vale esclarecer que em 1947 a Grã-Bretanha, então potência mandatária da Palestina, renuncia ao mandato, alegando inviabilidade de conciliação entre sionistas e árabes e dificuldades financeiras, e passa a questão para a ONU, que retoma a proposta de partilha da Palestina em dois Estados. Enquanto organização de Estados cujo principal objetivo seria promover a paz mundial, não caberia à ONU a decisão de partilhar um território que aguardava sua independência, tampouco conceder legitimidade e poderes sobre um território que não lhe pertencia, ignorando a vontade do povo nativo, o que seria uma violação do princípio da autodeterminação dos povos (Harfoush, 2016: 140). Quanto ao consumidor-alvo da bandeira da ONU a ser queimada, é possível que seja o povo árabe, mas talvez a Flag & Flags mire os sionistas e os imperialistas se pensarmos em termos de perspectiva, em uma iminente reparação da ONU sobre a partilha da Palestina.

O conto termina com uma nota de 2 de novembro de 1999 sobre o “prosseguimento ao processo de paz”: faz referência à queima de bandeiras na cidade de Gaza e à abertura da Segunda Conferência de Oslo com a presença dos chefes de Estado de Israel, Palestina e Estados Unidos, ao que, “para consignar a relevância de tais eventos”, os fabricantes das bandeiras publicam nos jornais “*New York Times*” e “*Jerusalem Post*” o comunicado em cursivas: “*Paz aos homens de boa vontade que se empenham em cumprir os desígnios do Senhor, é o que deseja o board da Flag & Flags. Amém. Assinado por Scholem Burd e Abu-Aba*” (Guinsburg, 2001: 156).

De acordo com a dissertação *O projeto de paz de Oslo: considerações e críticas sobre as origens do processo de paz Israel-Palestina (1991-1995)*, de Luciana Saab, há duas linhas de pensamento na historiografia sobre Oslo: “Oslo se tratou de [sic] um processo de paz legítimo que fracassou durante sua implementação, e Oslo não foi de fato um processo de paz, mas a normalização do sistema de ocupação militar israelense”. Os israelenses Ben-Ami e Berry Morris atribuem o fracasso do processo de paz aos palestinos, que desperdiçaram “uma chance única e histórica”, recusando o acordo de Camp David. Em confluência ao pensamento de Said, para o historiador e professor israelense Ilan Pappé, “Oslo serviu como um instrumento de submissão política palestina a Israel e como uma forma de prolongar e legitimar sua ocupação nos territórios”. A imagem divulgada

O itinerário de Benjamin de Tudela ao português por Guinsburg, conjecturamos que o autor teve em conta o relato de Tudela na composição do conto “O processo de paz”.

internacionalmente pelos Estados Unidos, de um processo de paz bem-sucedido, Said chama de “fraude de Oslo” (Saab, 2016: 28-50).

Israel em três tempos

Também adaptado no filme *New Gaza*, o conto “Israel em três tempos” figura no livro *O que aconteceu, aconteceu*, imediatamente após “O processo de paz”. Dividido em três partes numeradas e tituladas, o conto tem como narrador-protagonista um judeu que visita Jerusalém, quando, depois de 30 anos estabelecido no Brasil, revê um amigo seu.

Na primeira parte, “Logo ali,” o narrador faz uma reflexão sobre a viagem de avião e a redução de perspectiva e de real encantamento produzida pela curta duração do traslado, e, evocando as maravilhas dos livros de viagem, lamenta a conversão da “atrevida fuga para o infinito” em “planeza do ‘logo ali’” (Guinsburg, 2001: 157). A seguir, reflete a respeito do que “pode ocorrer ao viajante que, tendo partido talvez em busca do ‘lírio do vale’, da ‘rosa de Schaaron’, e ‘desce’ em Tel Aviv”: em vez das figuras que pareciam “profetas saídos de páginas bíblicas, rostos civis profanos” e em lugar “Da Cidade” encontra “uma cidade” que é “o mundo de todos os dias em qualquer parte”, onde o “olhar dá sempre com a monotonia das semelhanças”. E a “perspectiva” reduzida pela curta duração do traslado desaparece nesse “mundo” de mesmice, em maiúscula: “não há lugar para a Perspectiva, para a Viagem, para a Visão”. O narrador generaliza suas impressões, cabíveis a qualquer viajante que, em vez de “ascender” na *aliá*, “desce” na ocidentalizada Tel Aviv. A queixa faz referências à “relação judeu-Israel” e à perda de “sentido ascensional, de peregrinação, de sagração” do “vocábulo hebraico *aliá*” e da viagem à Terra da Promissão, onde encontra roletas, carimbos que normalizam a língua sagrada, a “guarda canina dos anjos do passaporte” e “longos corredores de concreto”. O descontentamento do suposto viajante evidencia sua posição quanto ao imperialismo ocupante e a ocidentalização do que seria a Terra da Promissão: “o olhar dá sempre com as mesmas semelhanças, com o eterno ‘mesmo’ de uma civilização em que o padrão domina” (Guinsburg, 2001: 158-159).

Passada a decepção da chegada, ou a “primeira impressão, ou melhor, abstração”, em “Além”, segunda parte do conto “Israel em três tempos”, o narrador segue decepcionado e a reflexão recai sobre a busca do “típico”, vislumbrando resquícios da cultura árabe: “turbante bizarro”, “caravanas e beduínos”, “sete selos e sete véus”. Entre as possíveis amostras do “típico”, tem destaque uma “viela tortuosa” que não é um bazar, mas apenas sugere “uma ideia de bazar”, ao que o narrador conclui que “o passado não é ruína, mas lenda” (Guinsburg, 2001: 160). De além em além, surgem outros vestígios da presença árabe entre os verbos “aplainar” e “nivelar”, que denotam a atividade homogeneizadora da cultura imperialista sobre espaços sagrados, suscitando “o tédio ou a náusea”, o que se pode entender como rechaço à colonização sionista e ao apagamento da cultura e da história palestina. Em palavras de Said, “a negação sistemática de uma expressiva presença palestina era acompanhada de sua destruição” (Said, 2012: 24). E, paralelamente ao

projeto negativo de negação e obstrução dos palestinos, o projeto positivo de difusão da colonização sionista: seus êxitos, suas instituições fora do comum, a autoestima e o espírito pioneiro. A força da difusão era tamanha que, no Ocidente, a oposição ao plano sionista era vista como um alinhamento ao antissemitismo. Segundo Said, “a proeza do sionismo foi tomar a Palestina de dentro da Palestina e, não menos relevante, fazer a população palestina nativa parecer o intruso” (Said, 2012: 198).

Em negação ao projeto sionista, o narrador de Guinsburg percebe a “realidade dinâmica que procura a todo custo comunicar-se com o que está ‘fora’ e sobretudo com quem está fora, a fim de torná-lo não só constituinte como participante” (Guinsburg, 2001: 162), percepção inclusiva que não seria a mera tolerância à presença árabe, mas sua participação como solução de paz para o conflito. Para Said, os judeus “perderam a oportunidade de engajar-se ao lado de outro povo em uma busca comum, em um território agora comum, em um futuro comum (em oposição a um futuro excludente)” (Said, 2012: 200). Finalmente, o narrador do conto conclui que o proposto pelos conceitos dos clichês não tenha “ainda cristalizado um estado, mas estariam num ‘estado’ em devir” (Guinsburg, 2001: 162), o que parece reiterar a proposta de binacionalidade.

Na terceira e última parte do conto, o narrador enfim assume a primeira pessoa, e as reflexões e descrições cedem lugar à narração propriamente dita e ao diálogo com o amigo, a quem encontra “trinta anos depois”. O encontro se dá no hotel em que o narrador se hospeda em Tel Aviv, “perto do mar”, local totalmente ocidentalizado que lhe parece Miami Beach. O narrador intensifica as queixas quanto à ocidentalização do território palestino, pleno de buzinas e “louvações às genitoras de seus semelhantes”, antes de encontrar o amigo, que, “tendo empreendido esta jornada com as Doze Tribos, mais os russos atrás, e tendo daí emergido ileso em Canaã”, ali está diante de si (Guinsburg, 2001: 163), apresentação que claramente o enquadra entre judeus arrebanhados pelo sionismo para legitimação do Estado de Israel, sendo o propósito primeiro a reunião dos judeus espalhados pelo mundo, representados nas “Doze Tribos”; depois, um refúgio para os judeus russos que sofriam com o antissemitismo e lar para os sobreviventes do Holocausto; e finalmente um país moderno e militarizado aberto a judeus do mundo inteiro,⁷ entre os quais o tal amigo que vivera no Brasil.

No intento de agradar ou talvez por não saber como iniciar a conversa passados tantos anos, o amigo abstrai os efeitos do tempo sobre a aparência do narrador, que, por seu turno, apesar de incrédulo quanto à sinceridade do comentário, também diz que o amigo “quase não mudou”. Entre os pareceres, o narrador expõe sua incredulidade entre parênteses, apontando as visíveis mudanças na aparência e se indaga sobre mudança interior: “A mesma coisa”, se responde, revelando sua perene crença na salvação pelo “messias Marx-Lenin-Stalin”, opostamente ao amigo, beato do “messias Marx-Herzl-

⁷ Said indaga: “Por que é correto que um judeu nascido em Chicago imigre para Israel, enquanto um palestino nascido em Jafa tem de ser um refugiado?” (Said, Edward. *A questão da Palestina*, 2012, p. 267).

Borokhov”, trindades ideológicas que sugerem a procedência ou ascendência russa de ambos, porém pertencentes a distintas correntes.

Enquanto tomam um café, o narrador pergunta ao amigo “o que pensava ele sobre a Israel de hoje”, ao que, depois de balir, opina: “uma loucura total”, clara referência ao progresso do “país judeu” criado à imagem e semelhança dos EUA. O diálogo se desenvolve em discurso direto, e o progresso é explicitado lexicalmente com muitos termos emprestados do inglês: “É tudo *up-to-date*”, “*high tech*”, “exportadores de *know-how*”, e se o “*kibutz* estivesse na praia, seria um *resort*”. Apesar dos elogios, o tom sarcástico do amigo demonstra descontentamento não apenas em relação ao progresso, mas ao governo e à atuação do exército de Israel contra os palestinos desarmados: “Nossa democracia é exemplar, nossa defesa está pronta a travar guerra nas estrelas e nossa CIA sabe onde encontrar cada terrorista, exceto no *shabat*; e sem dúvida resolveremos o nosso problema com os palestinos” (Guinsburg, 2001: 166). E a ironia corrosiva tanto parece se estender à concepção dos judeus como “povo escolhido” como à colonização sionista e o violento avanço sobre o território palestino: “Por um sistema de superposição, construiremos para os nossos ultras uma ‘Israel inteira’”, comentário que parece parodiar a proposta de Leão Pinsker de reunir judeus dispersos pela diáspora na Palestina e “estabelecer um lar seguro e inviolável para o surplus dos judeus” (grifos meus) e que também se refere ao processo que Baruch Kimmerling chama de “despalestinização”.⁸

O narrador visitante se diz admirado com “a qualidade de vida, a liberdade de expressão e o progresso”, no entanto não se identifica com a “sionistada”; menciona um artigo que escrevera sobre a criação do porto que facilitou a entrada dos imigrantes judeus na Palestina⁹ e, por fim, a exclamação e a pergunta: “É um outro mundo, um outro país! Foram mesmo os judeus que fizeram isso?”.

Depois de relembrar conversas travadas em tempos passados no Brasil, o assunto se estreita, cai no pessoal e sabemos que o amigo do narrador fez parte das forças paramilitares sionistas comandadas por Ben-Gurion.¹⁰ O embate ideológico dos amigos remete ao discurso do contraditório Benny Morris, que, apesar de se afirmar esquerdista, não condena ideias de extrema direita, sendo defensor do sionismo, da limpeza étnica e da contenção dos palestinos em prisões.¹¹ Entre termos da linguística, menção a notáveis fotos antigas e algumas alfinetadas, o diálogo revela que ambos pouco mudaram e em muito se assemelham: o narrador critica o amigo “por andar sempre à procura do ideal”, e

⁸ O processo que Baruch Kimmerling chama de “despalestinização” consiste no esforço de israelenses e jordanianos em suprimir o conceito de uma identidade palestina desde a criação de Israel, em 1948, e no armistício acordado com os Estados árabes vizinhos. (Saab, 2016: 82).

⁹ Segundo Aura Gomes, “a Grã-Bretanha deveria retirar-se [da Palestina] antes de 1º de agosto de 1948 e colocar um porto à disposição do Estado Judeu antes de fevereiro de 1948, para facilitar a imigração” (Gomes, 2001: 93).

¹⁰ Ben-Gurion foi primeiro-ministro de Israel de 1948 a 1963.

¹¹ Em entrevista de 2004 ao jornal *Haaretz*, Benny Morris se refere aos palestinos como bárbaros, animais selvagens e defende as prisões: “Algo como uma jaula deve ser construído para eles”.

este revida encerrando o conto com a pergunta: “E você, continua querendo fazer ficção?” (Guinsburg, 2001: 168). Dessa forma, uma visão antinômica aparece nos dois amigos que se acreditavam esquerdistas: o residente crítico ao progresso em Israel, seguidor de Marx e de Lévinas, que, segundo Judith Butler, não reconhece o “rosto” dos palestinos,¹² continua idealista; e o narrador visitante que elogia o “país judeu” com sutil ironia segue pretensão ficcionista.

O retrato

O terceiro conto de Jacó Guinsburg adaptado por Rita Martins Tragtenberg em *New Gaza* é “O retrato”. Em primeira pessoa, o narrador recorda uma carta que chega com o retrato de um primo da Bessarábia.¹³ Atravessado pela Segunda Guerra Mundial noticiada por jornalheiros e alto-falantes, o conto se desenvolve em seis fragmentos.

No primeiro fragmento, diante do retrato do jovem primo, o narrador recorda seu pouco interesse inicial pela carta e pelo retrato quando adolescente, demais ocupado consigo mesmo.

No segundo fragmento, reflete sobre a “monotonia do cotidiano”, bem representada na sua limitada vista à janela do edifício onde vive: sem horizonte, seu olhar tenta divisar um “pedaço de céu” com poucas estrelas, e, tendo à frente apenas um “retângulo de concreto”, logo se “via com os olhos enterrados no chão”.¹⁴ Olhando para baixo, o narrador vê uma prostituta discutindo com um soldado e logo o jornalheiro que anuncia o “Ultimato de Hitler”, seguido da marchinha carnavalesca “Rema, rema, remador” no “rádio do vizinho”, marcas que determinam o tempo e o espaço da ação. Opostamente aos outros dois contos adaptados no filme *New Gaza*, “O retrato” não aborda o conflito palestino-israelense, mas a Segunda Guerra Mundial, e a marchinha carnavalesca situa a ação no Brasil, numa metrópole que parece São Paulo, com altos edifícios, asfalto, jornalheiros, multidões, onde os pais do narrador, provavelmente oprimidos pelo antissemitismo na Europa Oriental, preferiram se estabelecer, contrariamente ao grande número de judeus russos que seriam encaminhados à Palestina. A escolha dessa marchinha talvez não seja aleatória se pensarmos nos conceitos linguísticos de *tema* e *rema*: respectivamente,

¹² Comenta Judith Butler sobre uma entrevista em que Lévinas parece não reconhecer o rosto dos palestinos: “É interessante que Lévinas tenha afirmado que estamos vinculados a quem não conhecemos e não escolhemos, e que essas obrigações são, estritamente falando, pré-conceituais. Sim, foi o mesmo Lévinas que deu a entender numa entrevista que os palestinos não tinham rosto, que ele só queria estender as obrigações éticas a quem estivesse unido por sua versão das origens judaico-cristãs e gregas clássicas” (Butler, 2017: 32).

¹³ A Bessarábia (atual Moldávia) foi integrante da URSS até 1917. De 1918 a 1940, esteve incorporada à Romênia. Considerando a idade do narrador-protagonista, que saía da adolescência em 1939, quando eclode a Segunda Guerra, pode-se deduzir que os pais do jovem narrador vieram para o Brasil quando a Bessarábia se desligava da URSS. Não se pode afirmar com veemência que “O retrato” é um conto autobiográfico, mas cabe informar que Jacó Guinsburg nasceu na Bessarábia, em 1921, e veio para o Brasil aos três anos de idade.

¹⁴ A queixa e o movimento ascensão-descenso desse jovem narrador remetem aos do personagem Scholem no conto “O processo de paz” sobre a “alma que baixa do céu para a terra” na “mesquinha preocupação do pão de cada dia” (Guinsburg, 2001: 150).

informação conhecida e informação nova. O conto não faz referências diretas às manobras dos sionistas para a criação do Estado de Israel, mas há indícios do urdimento e do conluio entre as nações votantes a favor da partilha da Palestina pontuando a narrativa. Por exemplo: os pneus que chiam sobre o asfalto, imediatamente antes do anúncio do ultimato de Hitler, parecem sugerir futuros acertos da ONU em prol dos sionistas, como o voto da Libéria, obtido na base da chantagem, pressionada pela Firestone Company. A marchinha carnavalesca e a discussão da prostituta com um soldado também parecem uma antevisão do narrador sobre a participação do brasileiro Oswaldo Aranha, declarado antisemita incomodado com os imigrantes judeus no Brasil e “o amigo dos sionistas” na partilha da Palestina quando presidiu a Assembleia Geral da ONU em 1947. Enquanto ministro das Relações Exteriores no governo Vargas, Oswaldo Aranha não poupou esforços para frear a vinda de judeus que fugiam do nazismo. Nessa época, a cidade do Rio de Janeiro recebeu um grande número de judeus refugiados, e a declaração de Aranha de que queria que “Copacabana voltasse a ser carioca” deixa claro o motivo de seu empenho na criação do Estado de Israel na Palestina (Harfoush, 2016: 125). Enquanto presidente da Assembleia Geral da ONU em 1947, Oswaldo Aranha foi fundamental para a criação do Estado de Israel na Palestina: adiando várias vezes a votação, os sionistas e os Estados Unidos ganharam tempo para convencer países contrários a votar a favor da partilha, valendo-se do uso de influências e toda sorte de persuasão, de pressões e promessas, de talão de cheques em branco a casacos de *vison* para as senhoras dos delegados latino-americanos (Gomes, 2001: 92). Quanto aos acordos entre nazistas e sionistas, a intelectual judia Hannah Arendt afirma: “Era um fato da vida corrente que só os sionistas tinham possibilidade de negociar com as autoridades alemãs. Nos primeiros anos, a subida de Hitler ao poder foi vista pelos sionistas principalmente como ‘a derrota decisiva do assimilacionismo’” (Arendt, 1994: 59).

No terceiro fragmento do conto, o narrador recorda o que o pai lhe contava sobre a “vida lá”: “Pequenos vilarejos, agitados por homens barbudos e mulheres de lenço na cabeça” (Guinsburg, 2001: 61), descrição sucinta que remete à expectativa frustrada do narrador do conto “Israel em três tempos”, na Terra Santa ocidentalizada. No entanto, as figuras imaginadas pelo narrador de “O retrato” seriam os judeus estabelecidos nos guetos da Europa Oriental, ou mais exatamente na Bessarábia.

No quarto fragmento, depois de uma noitada com amigos e mulheres, quando enaltece “as maravilhas existentes nos Estados Unidos” e planeja uma viagem à “terra do Tio Sam”, o narrador é despertado por gritos anunciando a Segunda Guerra em discurso direto: “Hitler invadiu a Polônia! Começou a guerra!” (Guinsburg, 2001; 62). As maravilhas norte-americanas, vislumbradas pelo pretense viajante, também podem ser um prenúncio da aliança entre os sionistas e a futura potência imperialista. Cabe esclarecer que antes da eclosão da guerra, a elite judaica norte-americana parca ajuda prestou aos judeus

assimilacionistas oprimidos pelos nazistas e fascistas na Europa.¹⁵ O plano da viagem do narrador “a pé através do continente” americano parece inspirado na tradição judaica de peregrinação à Terra da Promissão, então vislumbrada nos Estados Unidos, mas a ideia é logo arruinada.

No quinto fragmento, o narrador segue assistindo a tudo da janela. As notícias sobre a guerra ocupam as ruas durante todo o dia, que certamente representa o 1º de setembro de 1939, ou seja, do segundo ao quarto fragmento há um salto de um ano, entre o “Ultimato de Hitler” e a invasão da Polônia. À noite, o rádio anuncia que a “Romênia declarou-se neutra”, e o narrador exclama: “Que sorte para os teus!”, distinguindo-se pronominalmente do pai e dos familiares na Bessarábia, inclusive o primo, cujo retrato fita pela primeira vez com “certa curiosidade”. Em tal distinção, igualmente aos judeus oprimidos e massacrados na Europa, o narrador se revela assimilacionista; um brasileiro, portanto.

O interesse do narrador pelo retrato do primo evolui a partir de então e se manifesta verbalmente no fragmento seguinte: depois de ler que “os alemães haviam massacrado grande população judaica da Bessarábia”,¹⁶ o narrador fixa os olhos no retrato e pergunta ao pai se a esperada carta havia chegado, tal qual fizera sua mãe diariamente. A lembrança do narrador é atravessada pelos diálogos do pai com a mãe e depois consigo.

No último fragmento há um novo salto no tempo; os alto-falantes e os jornalistas noticiam o fim da guerra e o narrador, contagiado pela “multidão incalculável” que festeja a paz nas ruas, sente-se “inteiramente despersonalizado” e “parte do mar humano”.

Os festejos seguem até a madrugada e, em sua cama, “meio adormecido”, o narrador vê o “esboço esfumado de um rosto de adolescente sobrepairando a sarabanda de imagens confusas” (Guinsburg, 2001: 65). Assim, longe do palco dos acontecimentos e sem menções diretas ao que teria ocorrido aos familiares da Bessarábia, o conto tem como fundo a Segunda Guerra Mundial, das vésperas ao desfecho. Nesse período, o narrador, que começa demais ocupado consigo, aos poucos vai se interessando pelo retrato sobre a cristaleira e, depois de despersonalizar-se, convertendo seu “eu” em “milhões de seres humanos”, termina sonhando com o primo desaparecido durante a guerra que finda. A presença do

¹⁵ Em *A indústria do Holocausto* (2000), Norman Finkelstein afirma que, “exceto em algumas ocasiões em que foi objeto de doações, Israel praticamente saiu da cena judaica americana logo após sua fundação como Estado”. O interesse ressurgiu depois da guerra de junho, em 1967, quando, “impressionados com o aparato das forças de dominação de Israel, os Estados Unidos resolveram incorporá-lo como um novo recurso estratégico”. Assim, transformando-se em representante do poder norte-americano no Oriente Médio, cresce a assistência militar e econômica, as organizações judaicas americanas firmam a aliança americano-israelense e então as elites judaicas produzem a indústria do Holocausto, que, além de sensibilizar a opinião pública, justificando a criação do Estado de Israel como refúgio dos judeus contra o antisemitismo, colhe contribuições para as vítimas necessitadas, ao que Finkelstein esclarece que “metade da soma vai não para Israel, mas para as instituições judaicas americanas” (Finkelstein, 2001: 25).

¹⁶ “No dia 22 de junho de 1941, a despeito do pacto de não agressão germano-soviético, as tropas nazistas invadiram a União Soviética e, em seguida, ocuparam a Bessarábia e a Bucovina.” *Os primeiros judeus de São Paulo: uma breve história contada através do Cemitério Israelita de Vila Mariana*, de Paulo Valadares, Guilherme Fainguenboim e Niels Andréas.

<<http://www.morasha.com.br/comunidades-da-diaspora-1/bessarabia-era-uma-terra-doce-e-bonita.html>> (Último acesso em 30/7/2019).

retrato, ou do rosto do primo, parece evocar as reflexões de Lévinas: “Apontou em diversas ocasiões que ‘o rosto é o que não se pode matar’”, ao que Judith Butler deduz que, “embora o corpo possa ser morto, o rosto não é morto com ele”, e pouco adiante indaga: “O rosto precisa ser singular sempre, ou pode ser estendido à pluralidade?” (Butler, 2017: 64). O narrador de “O retrato” responderia que pode ser estendido a multidões.

O filme *New Gaza*, de Rita Martins Tragtenberg

O roteiro de *New Gaza* se constrói a partir do conto “O processo de paz”, de Jacó Guinsburg. No entanto, a ação é transferida ao Brasil e atualizada para pouco antes da Copa do Mundo de futebol, em 2014. Como no conto, em *New Gaza* o judeu Scholem (Baldur Liesenberg) tem a ideia de fabricar bandeiras de Israel e Estados Unidos para serem queimadas por manifestantes árabes, porém incumbe seu neto Elias (Vinicius Zinn) de viabilizar o empreendimento. Elias se associa ao amigo palestino Mustafa (Roberto Andreoli), tal qual no conto Scholem a Abu-Aba. No entanto, as bandeiras não são confeccionadas em uma pequena oficina própria, mas por imigrantes bolivianos em uma confecção coreana no Bom Retiro, em São Paulo. O filme é narrado por Baruch (Henrique Tragtenberg), neto mais novo de Scholem, que lê o conto “O processo de paz” em fragmentos, sendo a *voz over* quase sempre sobreposta às oníricas imagens com a menina do véu (Gabriela Moraes).

A leitura de Baruch atravessa toda a trama, da abertura ao final do filme. Entre os trechos do conto, a livre adaptação se desenvolve mantendo personagens originais, como Scholem e sua esposa, Sara-Iente (Beatriz Tragtenberg), e recriando situações e personagens dos outros contos de Guinsburg: a menina do véu é uma versão árabe feminina e animada do primo judeu desaparecido em “O retrato”, e os amigos Ziv (Celso Zilbovicius) e Daniel (Mauro Schames), filho de Scholem, são extraídos do conto “Israel em três tempos”, porém em posições invertidas. O diálogo entre esses dois personagens é o prólogo do filme: se inicia em blecaute, imediatamente após uma brevíssima aparição da menina do véu e Baruch andando na areia de mãos dadas, e se desenvolve inteiramente em hebraico, com legendas (em português ou em inglês). Daniel incorpora o discurso do narrador do conto, mas, em vez de visitar Israel, recebe o amigo israelense em sua casa no Brasil. Daniel e Ziv começam comentando sobre o incêndio de uma escola brasileira em Gaza, depois falam sobre as qualidades do azeite de Israel, ao que o personagem visitante retifica: “Palestina”, o contrário do que se espera de um judeu israelense. Segundo Edward Said, “é impressionante que apenas o fato de se mencionar os palestinos ou a Palestina em Israel, ou diante de um sionista convicto, significa mencionar o inominável” (Said, 2012: LV).

As imagens dos amigos na cozinha da casa de Daniel surgem exatamente com trechos da terceira parte do conto “Israel em três tempos”, adaptado e traduzido do português para o hebraico pelos próprios atores. Qual o personagem do conto, o Ziv de *New Gaza* bale e

se queixa do progresso em Israel, ao passo que Daniel, que lá teria estado recentemente, elogia o que o outro chama de loucura, e por fim ambos concordam que pouco importa o progresso se não há paz. A disputa ideológica entre os personagens do conto é atenuada no filme, e a insistência quanto à ausência de efeitos do tempo sobre a aparência de um e outro desaparece.

Já no prólogo e na abertura de *New Gaza*, os fragmentos temáticos se fundem em movimento fluente, e a sequência de cenas e imagens tanto apresenta os três contos de Jacó Guinsburg como cria a unidade entre eles: abre com a brevíssima aparição da menina do véu e Baruch, então segue o diálogo entre Ziv e Daniel na cozinha e, em dois momentos, intercalam-se imagens de Baruch, que joga *videogame* e escolhe um time de futebol segundo as bandeiras de diversos países (3:08 e 3:51). Em seguida, o menino ganha de Ziv uma camiseta da seleção brasileira com inscrições em hebraico, e ao fim da cena entra o letreiro, sendo os créditos sobrepostos às imagens da menina do véu e Baruch na praia, e logo a leitura de “O processo de paz” (7:13) estabelece a relação temática com as bandeiras apontadas no *videogame*. A ligação entre a abertura, a leitura do conto e o início da ação é sonora, com a canção árabe “Lama Badah”, primeiro na versão original e depois em versão *jingle*, com a introdução de Elias no filme.

Na leitura de “O processo de paz”, Baruch assume a figura de narrador, referindo-se ao protagonista do conto como “meu vovô Scholem”, ou seja, na obra de chegada, o narrador não identificado no conto passa a neto mais novo do protagonista, personagem, todavia, criado a partir do conto “O retrato”, juntamente à menina do véu. Os demais personagens do filme são criação de Rita Martins Tragtemberg, a começar pelo protagonista Elias, neto esquisito de Scholem que levará adiante sua ideia de fabricar “bandeiras para queimar”, em sociedade com o palestino Mustafa, a quem encontra na escola de Tânia, esposa de Daniel, localizada no fictício balneário Nova Gaza. O título *New Gaza*, adiante a referência ao balneário, evoca o conflito palestino-israelense que permeia a obra de partida e figura em língua inglesa talvez como manifestação de adesão da cineasta ao autor Jacó Guinsburg, uma vez que os contos ironicamente incorporam termos em inglês, quase sempre em crítica à relação entre Israel e Estados Unidos.

Em *New Gaza*, estando Scholem no Brasil, a queima de bandeiras, que no conto é vista pela fresta da porta, no filme aparece na televisão. A alteração decorrente do deslocamento espacial não figura apenas nas imagens de Scholem vendo a manifestação pela televisão, mas é incorporada ao texto original na leitura de Baruch sobreposta às imagens do avô, a quem cede a voz (14:50). Em discurso direto, Scholem reproduz um curto trecho de “O processo de paz”, procedimento que vai além da relação dialógica, personificando o personagem do conto: “Onde arrumam tantas bandeiras?”, indaga Scholem. Logo lhe vem a inspiração afortunada, prontamente comunicada ao neto Elias, que cochila no sofá e a quem incumbe da realização. No dia seguinte, Elias reflete sobre a ideia do avô, preocupação muito bem representada por ambientação reflexa na cena do

Bar das Flâmulas: sob o ponto de vista de Elias, que come salame, uma frenética sequência de *flashes* das paredes forradas de bandeiras ilustra o pânico da personagem (16:28).

Opostamente à predestinação na obra de partida, o encontro de Elias com Mustafa se dá casualmente na escola de Tânia (21:00). Pouco adiante, Elias comenta uma série de fracassos do avô, expõe a ideia das bandeiras, e logo Mustafa é o sócio ideal (32:35). Em contraste ao estilo elevado no conto de Guinsburg lido por Baruch, a linguagem dos personagens no filme é coloquial, e a dos jovens empreendedores resvala o estilo baixo, especialmente Mustafa, que, por exemplo, chama Elias carinhosamente de “judeu de merda” e “aquele que se fodeu”. Em convergência de sentido e identidade de ponto de vista com a obra de partida, a relação entre os sócios Elias e Mustafa é amistosa, sem qualquer embate cultural ou religioso; nenhum dos dois segue preceitos ou mandamentos, ao contrário, Elias come salame e doces árabes, e Mustafa, que desde cedo conviveu com crianças judias na escola de Tânia, atenta o amigo sobre o respeito à estrela de Davi e o lembra de que ainda está em tempo de fazer o *bar mitzvah*.

Associados, Elias e Mustafa vão a uma confecção coreana no Bom Retiro (33:25); Mustafa fica preso no banheiro e Elias negocia com a coreana por meio de gestos e fala pausada e articuladamente. Entre as costureiras bolivianas da confecção, eis uma breve aparição da diretora do filme, mas o destaque é Dolores (Paola Coritza), mãe de Uara (Luana Camili), a menina que passa o dia vendo televisão. Em portunhol, Dolores fala das dificuldades em sua chegada ao Brasil com a filha de colo, trabalhando sem receber, ou seja, a questão dos imigrantes vai além dos judeus e palestinos dos contos e resvala no problema do trabalho escravo na confecção de roupas de grandes marcas.

Feito o pedido, dias depois, Elias e Mustafa vão buscar a primeira encomenda, porém, em vez de bandeiras, recebem camisetas estampadas com as bandeiras de Israel e dos Estados Unidos. Elias logo se dá conta do mal-entendido, e seus gestos à coreana são recordados em *flashback* (54:36). Disposto a reparar o prejuízo, pesquisa termos em coreano na internet, volta à confecção, refaz o pedido e finalmente tem as bandeiras. Das muitas ligações sonoras entre as cenas do filme, destaca-se a confecção das bandeiras embalada pela canção árabe que logo se funde ao alarido dos manifestantes árabes na televisão de Scholem, ligação que também pode ser considerada como relação de contraste entre a confecção e o fim da bandeira numa “fogueira votiva” (57:50).

Entre a formação da sociedade de Elias e Mustafa, e a confecção e a exportação das bandeiras, Sara-lente suspeita do envolvimento de seu neto com terroristas árabes e, motivada pela amiga Ester (Lucélia Machiavelli), se disfarça com lenços, chapéu e óculos escuros, e segue os passos do rapaz. A suspeita e a perseguição resultam divertidas: ao ouvirem uma mensagem de Mustafa para Elias o chamando de “judeu de merda”, a expressão dos comentários das duas senhoras é totalmente gestual, com a câmera fechada exclusivamente nos movimentos das mãos das duas senhoras preocupadas. Na primeira atuação como detetive, Sara se mete numa banda que toca na rua; noutra, usa um triciclo

para seguir o neto de bicicleta e é seguida por Scholem, passageiro em outro triciclo, entre outras cenas cômicas. Dessa forma, o ridículo das situações parece parodiar o cerco sobre indivíduos árabes, frequentemente associados ao terrorismo, de acordo com o que divulga a *mass media*.¹⁷ As intervenções de Sara-Iente são integralmente criadas por Rita Martins Tragtemberg e talvez tenham partido de uma frase do conto “O processo de paz”: “Scholem começou a coçar a barba. E assim ficou, dando tratos à ideia, absorto, sem fazer caso das intervenções de Sara-Iente” (Guinsburg, 2001: 153). Curiosamente, no conto o narrador não especifica as intervenções da mulher, e no filme a referência é suprimida na leitura por Baruch, como se a cineasta preenchesse uma lacuna que Guinsburg deixa para o leitor. Também o nome da empresa, Flag & Flags, parece preenchido com a advertência de Scholem quanto a juntar a bandeira de Israel à dos Estados Unidos: “Não quero saber dessa bandeira misturada com as outras!”, diz a Elias, o que sugere a distinção da bandeira de Israel como *Flag* e a dos Estados Unidos como *Flags*, denotando a insatisfação de Scholen quanto ao vínculo de Israel ao “imperialismo ocupante”. Ao despachar a mercadoria, Elias se lembra das palavras do avô, hesita na entrega das bandeiras de Israel junto às outras e quase as lança ao mar (1:15:44).

No fictício balneário Nova Gaza, Tânia (Liana Matheus), de origem árabe, esposa de Daniel, é a idealizadora da escola de educação infantil que reproduz a Escola Neve Shalom, situada entre Jerusalém e Tel Aviv, e igualmente reúne crianças judias e árabes.¹⁸ Na escola de Tânia, não há espaço para a literatura infantil em que judeus bons e corajosos matam árabes traiçoeiros e inferiores,¹⁹ e as crianças representantes dos dois povos dividem o mesmo espaço e juntas realizam as atividades, contrariamente ao que se dá em Israel, onde as oportunidades de estudos para crianças palestinas “são poucas em comparação com as dos judeus”.²⁰

Tânia é provavelmente inspirada na mãe do narrador do conto “O retrato”, já que

¹⁷ Como bem esclarece Edward Said sobre a representação dos palestinos como terroristas: “Não há absolutamente como comparar o que o sionismo fez aos palestinos com o que, em retaliação, os palestinos fizeram aos sionistas [...] e muito pior é a hipocrisia do jornalismo e do discurso intelectual do Ocidente (e do sionismo liberal), que raramente tem algo a dizer sobre o terror sionista” (Said, 2012: XLVIII).

¹⁸ A Escola Neve Shalom, em hebraico, ou *Wahat al-Salam*, em árabe, significa “oásis de paz”. A escola está localizada em Latrun, uma pequena colônia entre Jerusalém e Tel Aviv. O colégio foi criado em 1984, para alunos judeus e árabes. Para garantir uma aprendizagem equilibrada, todas as classes contam com professores judeus e árabes. Os professores árabes falam exclusivamente em árabe para todos os alunos, e os professores judeus em hebraico. Segundo Reem Nashef, uma professora palestina, todos os alunos e professores sabem o hebraico porque é a língua oficial de Israel, de forma que os palestinos são completamente bilíngues; no entanto, não ocorre o inverso (<http://periodismohumano.com/en-conflicto/neve-shalom-el-milagro-de-la-convivencia-entre-israelies-y-palestinos.html>).

¹⁹ A respeito da representação de judeus e árabes na literatura infantil, Said conclui: “Essas ideias são consequência mais ou menos lógica das próprias instituições do Estado, e cabe ao seu outro lado, o benevolente, a tarefa de regular a vida judaica de um modo humanista” (Said, 2012: 104).

²⁰ Sobre as oportunidades de estudo para os palestinos em Israel: “O ensino obrigatório para crianças em idade escolar não é cumprido com rigor pelo Estado; a taxa de evasão é alta”. Entre os problemas, Said destaca a falta de professores, mudanças repentinas no currículo, escolas em péssimo estado e impedimento à aquisição de consciência nacional, sendo os palestinos ensinados “a conviver com sua inferioridade e sua vil dependência do Estado” (Said, 2012: 146).

aguarda notícias de um familiar distante. O mistério sobre o retrato se mantém até quase o final, porém não exposto sobre um móvel da casa, mas entre as páginas de um livro de Carlos Drummond de Andrade que Tânia lê silenciosamente ao longo do filme. Quando finalmente nos revela a menina do véu, a foto é colorida e Tânia a junta com uma de Scholem, em preto e branco, sugerindo um parentesco e/ou a morte de ambos (1:23:50). Tal qual o primo desaparecido na guerra surge em um sonho do narrador de “O retrato”, a menina do véu aparece para Baruch, sempre caracterizada como palestina; assim, de mãos dadas com o menino que veste as cores da bandeira de Israel, as duas personagens são símbolo da possível paz entre os dois povos.

A leitura do conto o “O processo de paz” atravessa o filme em *voz over*, quase sempre sobreposta às líricas imagens de Baruch e da menina do véu; igualmente, a canção árabe “Lama Badah” está presente do começo ao fim, ora instrumental, ora cantada no original, e especialmente convertida em *jingle* da Flag & Flags: a alma do negócio. Tal qual em “O processo de paz”, o negócio prospera em *New Gaza*; no entanto, a ação termina com a partida do navio que leva a primeira remessa de bandeiras, e o êxito se deduz pela leitura dos trechos finais do conto. Por fim, se o fim do conto “O processo de paz”, de Guinsburg, é uma nota sobre a propaganda da Flag & Flags nos jornais *The New York Times* e *The Jerusalem Post*, no fim do filme *New Gaza* a propaganda é o *jingle* de Lívio Tragtenberg.

Terminado o filme, um momento de silêncio para a dedicatória *in memoriam* sobre as imagens silenciosas de Baruch sozinho na areia, depois de despedir-se da menina do véu.²¹ A imagem congela, entra a música-tema e, entre os créditos finais e os agradecimentos, sobrepõem-se imagens do que seria a produção do *jingle*, com os músicos e seus instrumentos, e Mustafa acompanhando a gravação com um fone de ouvido.

Considerações finais

“Quais as razões que levaram o autor do texto mais recente a reler textos anteriores? Se o autor decidiu reescrevê-los, copiá-los, enfim, relançá-los no seu tempo, que novo sentido lhes atribui com esse deslocamento?” (Carvalho, 1992: 51).

Encerramos o artigo com as perguntas de Tania Franco Carvalho, constantes em *Literatura comparada* (1992), e tentamos responder com palavras de Walter Benjamin: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (Benjamin, 1996: 226).

Ao criar os contos aqui analisados, Jacó Guinsburg parece ter mirado a tradição dos oprimidos, talvez atualizando as atividades de judeus e árabes d’*O itinerário de Benjamin de Tudela*, obra que traduziu ao português. No relato de viagem, o povo judeu já estava espalhado pelo mundo e sua principal atividade nas terras visitadas por Tudela é a

²¹ “O silêncio no cinema tem o valor de uma ausência de sons reais; é pois um objeto acústico exatamente como a fala, a tosse ou os rumores da rua” (Jakobson, 2007: 157).

produção têxtil.²² Talvez a razão da suposta releitura que Guinsburg realiza na criação da confecção de bandeiras e na sociedade de um judeu e de um palestino seja apontar um tempo em que paz havia entre povos hoje inimigos.

No filme *New Gaza*, a ação do conto é atualizada, e a confecção das bandeiras é terceirizada segundo a realidade atual no Brasil em 2013, quando e onde a confecção e a estamparia não são praticadas por judeus, mas por imigrantes bolivianos em sua maioria, empregados de coreanos ou chineses a serviço de grandes marcas, como a Corporation de Scholem e Abu-Aba, afinal. Dessa forma, Rita Martins Tragtenberg relança no seu tempo o tempo que parece relançado por Guinsburg, deslocamento cujo sentido é confluyente ao do autor dos contos. Mas a confluência não se nota apenas no que foi mantido da obra de partida na de chegada; também no que por ela foi criado seria possível estabelecer uma relação com *O itinerário de Benjamin de Tudela* se pensarmos que a escola da personagem Tânia não existe nos contos de Guinsburg. Além de existir na realidade atual, pode também ter havido nos muitos lugares visitados por Tudela: em Al-Anbar há judeus eruditos, assim como em Bagdá há judeus ricos e eruditos, há sábios, filósofos e magos; na França, eruditos se dedicam ao estudo da lei dia e noite. Em *New Gaza* a escola é um espaço que agrega e educa, donde se pode ver na educação uma alternativa apresentada pela cineasta como possibilidade de paz. Dessa maneira, não apenas os valores da cineasta coincidem com os de Guinsburg, como também os dedutíveis em Benjamin de Tudela, que valorizava a erudição e a sabedoria e é certamente caro ao seu tradutor.

Para o palestino Edward Said, a solução de paz para o conflito entre palestinos e israelenses seria a binacionalidade; em confluência, o historiador israelense Ilan Pappé reconhece a limpeza étnica como crime contra a humanidade e, “para dar chance à paz na Palestina”, a única solução política é “o retorno incondicional dos refugiados para os seus lares” (Pappé, 2016: 27). O também israelense Benny Morris, no livro *One state, two states* (2009), afirma não haver “solução próxima e viável através da solução de dois Estados” e que um Estado único não é possível devido à “falta de vontade árabe de aceitar uma presença judaica soberana no Oriente Médio” (Treistman, 2017). A judia Judith Butler acredita em um aprimoramento das formas ignóbeis de binacionalismo já existentes e propõe “uma nova ordem política que pressuponha o fim do colonialismo de povoamento e implique modos complexos e antagônicos de viver juntos”, proposta que parece simplificada na resposta de Jacó Guinsburg quando perguntado sobre a possibilidade de paz na Faixa de Gaza: “A [rua] 25 de Março convivia perfeitamente com a [rua] José Paulino”.²³

²² Enumeramos algumas menções à produção têxtil dos judeus no relato de Benjamin de Tudela: em Tebas, entre os 2 mil judeus que lá habitam estão os melhores manufactureiros da Grécia em tecidos como seda e púrpura. Já Salônica é lugar de opressão para judeus que se ocupam da manufatura de seda; e tintureiros judeus constam em praticamente todas as cidades por eles habitadas, assim como árabes em toda a rota do comércio; e na Ilha de Kis se comerciam todos os tipos de tecidos. Também em Bagdá, finas sedas vestem os habitantes, e judeus e árabes convivem em paz: há sinagogas na cidade, e o grande rei Abbasí Hafiz é amigo dos judeus e, muito humilde, faz esteiras e de seu produto vive.

²³ Entrevista com Jacó Guinsburg: <http://jornal.usp.br/artigos/sentido-e-destino-em-vassili-grossman/>.

Referências

ARENDDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Harmondsworth: Penguin, 1994, p. 59. <http://passapalavra.info/2010/06/24723>.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I*. São. Paulo: Brasiliense, 1996.

BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica ao sionismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

CANDIDO, Antonio. *O discurso e a cidade*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2010.

CARVALHAL, Tânia Franco. *Literatura comparada*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.

FINKELSTEIN, Norman . *A indústria do Holocausto – Reflexões sobre a exploração do sofrimento judeu*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Imagem e realidade do conflito Israel-Palestina*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GOMES, Aura Rejane. *A questão da Palestina e a fundação do Estado de Israel*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, Departamento de Ciência Política, 2001.

GUINSBURG, Jacó. *O que aconteceu, aconteceu*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

HARFOUSH, Jamal Mahd Hasan. *A questão da Palestina e o Direito Internacional*. TCC apresentado ao Curso de Direito da Universidade de Santa Cruz do Sul, UNISC, 2016.

JAKOBSON, Roman. *Linguística. Poética. Cinema*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LUKÁCS, György. *Narrar ou descrever. Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

PAPPÉ, Ilan. *A limpeza étnica da Palestina*. São Paulo: Sundermann, 2016.

SAAB, Luciana. *O projeto de paz de Oslo: considerações e críticas sobre as origens do processo de paz Israel-Palestina (1991-1995)*. Mestrado pelo Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas (Unesp/Unicamp/PUC-SP), São Paulo, 2016.

SAHD, Fábio Bacila. *Repensar a Nakba – Os refugiados palestinos de 1948*. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 135, agosto de 2012.

SAID, Edward W. *A questão da Palestina*. São Paulo: Editora da Unesp, 2012.

_____. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TREISTMAN, Marcelo. *Benny Morris: o que você não queria saber sobre o conflito*. <http://www.conexaoisrael.org/benny-morris-e-o-fim-de-todos-os-mitos/2017-07-21/marcelo> (acesso em 9/3/2019).

TUDELA, Benjamin de. *Viajes de Benjamin de Tudela (1160-1173)*. Trad.: Ignacio Gonzales Llubera. Madrid: V.H. Sanz Calleja, 1918.

■ artigo

_____. *O itinerário de Benjamin de Tudela*. Organização e tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2017.

XAVIER, Ismail. O olhar e a voz: a narração multifocal do cinema e a cifra da História em São Bernardo. *Literatura e Sociedade*. São Paulo, n. 2, 1997.

_____. Do texto ao filme: a trama, a cena e a construção do olhar no cinema. PELLEGRINI, Tânia et al. *Literatura, cinema e televisão*. São Paulo: Editora Senac/Instituto Itaú Cultural, 2003.

Texto recebido em: 8 de outubro de 2017

Aprovado para publicação em: 1 de março de 2019

O CONTEXTO DE TRADUÇÃO DE LITERATURA ÁRABE CONTEMPORÂNEA E O PAPEL DO TRADUTOR ENQUANTO MEDIADOR INTERCULTURAL

THE CONTEXT OF TRANSLATING CONTEMPORARY ARABIC LITERATURE AND THE ROLE OF THE TRANSLATOR AS AN INTERCULTURAL MEDIATOR

Jemima de Souza Alves¹

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo discutir o contexto do processo tradutório da literatura árabe contemporânea e as complexidades que envolvem a prática. A partir de uma análise sucinta da produção e recepção das primeiras edições de *As mil e uma noites* traduzidas para as línguas francesa e inglesa, discutimos a relevância que esse processo tem para o entendimento do padrão de tradução de textos árabes estabelecido no Ocidente. Considerando os fatos históricos que permeiam essa prática, bem como o papel do tradutor enquanto mediador intercultural, aliamos o orientalismo, proposto por Edward Said em 1978, à teoria do gênero do discurso, de Mikhail Bakhtin, abordando o texto traduzido na comunidade de chegada tendo em vista a relação que os gêneros textuais estabelecem entre si num determinado sistema literário e o potencial da tradução como um meio de consolidar estereótipos e distorcer a imagem do outro, mas também de formar identidades culturais e constituir uma forma de resistência, inovação e mudança cultural.

Palavras-chave: literatura árabe contemporânea; tradução árabe-português; teorias da tradução

Abstract: The work in hand aims to discuss the context of translating Arabic Literature and the complexities involved in this practice. From a brief analysis of the production and reception of the first editions of *The Thousand and One Nights* into French and English, we examine the relevance of this process in the understanding of the standards of translating Arabic texts. Considering the historical facts that permeate this practice, as well as the role of the translator as an intercultural mediator, we combine the Orientalism proposed by Edward Said with the theory of Genre of Mikhail Bakhtin. Hence, we approach the translated text in the receiving community in view of the relations that different text genres establish amongst themselves in a determined literary system and the potential of translation as a way of consolidating stereotypes and misrepresenting the Otherness images, as well as to build cultural identities, and to be a form of resistance and develop cultural change and innovation.

Keywords: Contemporary Arabic Literature; Arabic-Portuguese Translation; Theories of Translation.

Introdução

Quando tratamos da tradução de literatura árabe contemporânea para línguas europeias de prestígio e todas as questões que emergem dessa atividade, observamos que sua recepção, suas diferentes funções no contexto de recepção e a reverberação dessa

¹ Jemima Alves é mestrandanda do Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo, membra do grupo de pesquisa Tarjama (Escola de Tradução) e bolsista da Capes. Tem interesse em língua e literatura árabe e tradução de literatura árabe contemporânea. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8206-5136>. *Link* para a Plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1356298024524623>. Contato: jemimaalves@gmail.com / jemima.alves@usp.br.

literatura nos sistemas literários em que é acolhida, bem como o papel desempenhado pelo tradutor, façam possivelmente parte de um padrão que continua a ser reproduzido ao longo da história. Por isso, não podemos falar do contexto da tradução de literatura árabe contemporânea sem voltarmos os olhos a um momento bastante importante para a história dessa literatura e sua tradução, quando da introdução de *As mil e uma noites* no cânon europeu e o *status* que foi atribuído à obra pelos intelectuais árabes depois da recepção do texto na comunidade estrangeira.

Muito embora diversos gêneros textuais contribuam para a reprodução desse padrão, os textos literários, talvez por alcançar uma comunidade leitora maior, desempenham um papel assaz importante na difusão de uma cultura por meio de sua representação na narrativa. Desse modo, quando estudamos o processo de recepção das três principais traduções de *As mil e uma noites* para as línguas francesa e inglesa, nos séculos XVIII e XIX respectivamente, percebemos que esses textos eram introduzidos na comunidade de chegada com vistas a promover um diálogo, independentemente da agenda pretendida. E esse processo continuou se repetindo com o surgimento do romance árabe, no século XIX, até os dias de hoje.

O estudo das três principais traduções de *As mil e uma noites* realizadas nos séculos XVIII e XIX, para os idiomas francês e inglês, tem sido objeto de pesquisa de muitos orientistas que buscam elucidar o contexto da transferência de textos árabes para as línguas europeias de prestígio, sobretudo inglesa e francesa, com vistas a compreender melhor o processo de introdução dos textos árabes no sistema literário europeu e as implicações resultantes tanto das diferentes atitudes tradutórias quanto da função que o texto traduzido exerceria nesse sistema, considerando a agenda político-econômica que alguns países teriam para os países árabes, bem como o papel do tradutor enquanto mediador intercultural.

A presença de *As mil e uma noites* no sistema literário europeu é de tamanha importância que ela acaba sendo a obra ponto de partida nos estudos da influência de textos orientais no cânon europeu, sobretudo de língua inglesa, não só pela singularidade que a obra encerra em si mesma mas também pelo valor que o tradutor atribuía a ela. Em um estudo sobre a narrativa oriental na Inglaterra do século XVIII produzido por Conant (1908), a autora apresenta a influência que as narrativas tiveram sobre a produção literária dos escritores da época, que, fascinados pelos mercados, escravos, calendários, renunciavam os romancistas do século XIX que acolheriam *Les Orientales*.

Depois da publicação das traduções na Europa, *As mil e uma noites* passou a ter um *status* diferente no mundo árabe, já que, até então, o conjunto de histórias era considerado popular e de pouca estima entre os intelectuais dessa época. Depreciada por sua forma estrutural, *As mil e uma noites* tinha um caráter de mero entretenimento e de maneira alguma serviria de modelo literário da época. No entanto, a narrativa de Šahrazād passou

a ser encarada por uma nova perspectiva depois das traduções para as línguas europeias e sua repercussão nas comunidades de recepção e na sua literatura.

Servindo como um elemento com vistas a legitimar ideologias coloniais fundamentadas no conceito de Oriente idealizado pelo Ocidente, a obra *As mil e uma noites* por tempos foi um repositório de imagens do exótico, de cenários extraordinários, oferecendo metáforas de espaços femininos para exploradores e aventureiros e tradições bárbaras que se transformaram à medida que novas traduções foram surgindo e assumindo, assim, diferentes significados no processo de diálogos intertextuais, sempre de acordo com o propósito que o tradutor tinha para cada uma das versões produzidas.

Tendo esse cenário em vista, temos como principal objetivo discutir no presente artigo a relevância que esse processo tem para a compreensão do padrão de tradução dos textos árabes que se estabeleceu no Ocidente ao longo do tempo. Considerando os fatos históricos que se interpõem nessa prática, bem como o papel do tradutor enquanto mediador intercultural, buscamos conciliar ao orientalismo de Edward Said, proposto em 1978, a teoria do gênero do discurso, de Mikhail Bakhtin, publicada em 1979, abordando o texto traduzido na comunidade de chegada e dando importância à relação que os gêneros textuais estabelecem entre si num determinado sistema literário. Nesse sentido, discutimos ainda o potencial que o texto traduzido apresenta como meio de consolidar estereótipos e distorcer a imagem do outro, bem como de formar identidades culturais e constituir uma forma de resistência, inovação e mudança cultural.

As primeiras traduções de *As mil e uma noites* e sua recepção na Europa

Sem dúvida alguma, o prólogo moldura de *As mil e uma noites* – a história de Šahrazād – é considerado uma das narrativas mais poderosas da literatura universal, revelando em sua trama a relação ímpar que une o desejo sexual e o desejo narrativo. No entanto, para além do potencial que a própria narrativa encerra em si mesma, o processo de tradução e a recepção dessa obra no sistema literário europeu em diferentes períodos poderiam lançar luz sobre questões de representação da alteridade e, por conseguinte, construção de identidades culturais que, nos últimos anos, têm sido amplamente discutidas pelas teorias da tradução que têm como objeto principal os textos em língua árabe.

O acesso a diferentes manuscritos, traduções e edições de *As mil e uma noites* possibilitou a criação de novas versões à medida que a narrativa passava de um tradutor a outro, de uma edição a outra e de um contexto a outro. Essa transmissão, sempre ligada aos desenvolvimentos histórico, cultural e social, criava representações diversas da identidade árabe e lançava novas perspectivas sobre a alteridade na comunidade de chegada.

A primeira tradução europeia de *As mil e uma noites* foi elaborada por Galland. Publicada em 1704, rendeu grandes lucros para a casa publicadora, pois logo se tornou sucesso absoluto, esgotando-se a primeira tiragem rapidamente. De fato, a primeira versão inglesa de *As mil e uma noites* foi elaborada com base na tradução francesa, sendo essa a

edição que teria circulado até a descoberta de novos manuscritos em árabe, traduzidos por Edward Lane, em 1838 (Sironval, 2006: 220).

Diversas explicações têm sido apresentadas para elucidar o entusiasmo instantâneo que *As mil e uma noites* despertou no público europeu. Dentre as mais difundidas e aceitas está a de que ela representou “uma reação natural do classicismo dominante de Boileau”^{2,3} (Conant, 1908: xxiii *apud* Shamma, 2009: 10). “Na França, a popularidade das histórias fantásticas e maravilhosas [...] tinham testemunhado o divagante desejo de escapar das estritas regras artísticas e dos ideais clássicos [...], na Inglaterra, encontravam-se condições similares.”⁴ Desse modo, a “imaginação bárbara” e a vasta gama de “intensas e espontâneas emoções”,⁵ exibidas nas narrativas, despertaram um espírito romântico que, mais tarde, culminou nos “romancistas do século XIX, os quais entusiasticamente receberam *Les Orientales*”⁶ (Shamma, 2009: 10).

Do ponto de vista histórico, o contato ocorrido entre a Europa e o Oriente, especificamente os países muçulmanos, e, por conseguinte, os desenvolvimentos militar e político, no final do século XVII e início do século XVIII, possibilitaram uma apreciação dessas culturas de maneira inteiramente nova. A ameaça otomana à Europa, o estágio mais recente de uma longa série de ataques e contra-ataques que haviam moldado a visão europeia sobre os muçulmanos orientais, não conseguiu afastar a lembrança do fracasso do cerco de Viena, em 1683.⁷ “Como mudaram os centros de poder mundial, o medo cedeu lugar à patronagem”⁸ (Daniel, 1966: 11 *apud* Shamma, 2009: 10).

Desde então, a tendência a representações negativas de um inimigo destrutivo e temerário, que se estendeu por séculos de confrontos militares e culturais, passou às frequentes imagens de lascívia, liberdade e superstição – pontos centrais na deturpada concepção europeia do Islã –, sendo relegadas ao inofensivo campo do exótico e, até mesmo, do romântico. Assim, “durante o século XVIII, este mundo dos turcos e muçulmanos tornou-se um mundo cheio de magia na imaginação dos europeus, que não se sentiam mais ameaçados por eles”⁹ (Fähndrich, 2000: 97 *apud* Shamma, 2009: 11).

É sobre esse pano de fundo que surgem as primeiras traduções de *As mil e uma noites* na Europa. Funcionando como um espelho do mundo árabe, a primeira tradução, proposta por Galland, tinha como objetivo satisfazer um apetite popular por um estilo

² As traduções das citações apresentadas ao longo do presente trabalho são todas nossas.

³ “A natural reaction from the dominant classicism of Boileau.”

⁴ “In France, the popularity of the fantastic and marvellous stories [...] had testified to a truant desire to escape from the strict artistic rules and classical ideals [...] Conditions were similar in England.”

⁵ “Wild imagination” and “intense and spontaneous emotions”.

⁶ “Nineteenth-century romanticists who enthusiastically welcomed *Les Orientales*.”

⁷ A Batalha de Viena aconteceu em 12 de setembro de 1683, depois de Viena ser sitiada por tropas do Império Otomano por dois meses. A batalha impediu o avanço do Império Otomano na Europa e marcou a hegemonia política da dinastia dos Habsburgos na Europa Central.

⁸ “As the centres of power in the world shifted, fear gave way to patronage.”

⁹ “During the eighteenth century, this world of Turks and Muslims developed into a world full of magic in the minds of Europeans, who no longer felt threatened by it.”

da ficção árabe que, segundo os padrões acadêmicos, não era considerada o modelo de literatura ao qual ele havia dedicado sua carreira até então (Shamma, 2009: 11).

De acordo com Shamma (2009: 11-12), a principal intenção de Galland, como tradutor, era tornar as narrativas aceitáveis e palatáveis aos seus leitores, adequando o texto, sobretudo, aos gostos da “*society ladies*”. A marca distintiva de sua tradução foi o processo de domesticação do texto aos moldes literários da época, enquanto conscientemente preservava ou, até mesmo, acentuava seu tom exótico.

Tendo em vista o escopo que norteou a tradução francesa, Mia Gerhardt (1963: 20 *apud* Shamma, 2009: 12) afirma que Galland estabelece um regime que ela denomina “diálogo afrancesado”,¹⁰ uma vez que os personagens dirigem-se uns aos outros como “*madame*”, “*monsieur*” e “*seigneur*”, enquanto “*courtisans*” dirigem-se ao rei como “*votre Majesté*”. No lugar de “*dinars*”, a moeda corrente é “*sequins*”, as pessoas são transportadas em “*equipages*” e as casas são todas equipadas com alpendres. Além disso, os nomes em língua árabe foram todos modificados de modo a mitigar a sonoridade estrangeira.

De acordo com Gerhardt, toda essa acomodação textual aos padrões franceses deve-se ao fato de que o projeto de tradução de Galland tinha como público-alvo a corte francesa do século XVIII, uma audiência que “zombava de qualquer palavra ou gesto que diferisse de seus costumes polidos; ela ressentia o bizarro”¹¹ (*apud* Shamma, 2009: 12). Todas essas modificações resultaram em “certa generalidade vaga na descrição dos costumes, conduta e coisas do cotidiano”¹² (*apud* Shamma, 2009: 73).

Ao longo do texto, o tradutor faz a inserção de passagens explicativas em trechos que julgava possivelmente obscuros para a comunidade leitora, assim como anotações independentes ou qualquer comentário que ele considerasse ser importante para a compreensão do texto. Shamma (2009: 13) explica essa atitude tradutória considerando que, muito embora grande parte do interesse pela narrativa se devesse ao fato de sua novidade de forma e conteúdo, os padrões literários da época, fundamentados na escola neoclássica, limitavam os desvios mesmo em se tratando de traduções.

Na Inglaterra, Edward Lane, ao introduzir sua versão inglesa, por meio de nota, chama a atenção do leitor para os desvios que havia realizado do texto original, sobretudo no relato do prólogo moldura, porque, segundo sua interpretação, a sentença supunha que Šahrazād estava determinada a matar o rei – o que mudaria completamente os propósitos pelos quais a jovem teria se oferecido em casamento. É importante considerar que as decisões tradutórias tomadas pelos tradutores ingleses, bem como as notas e os comentários, possibilitaram múltiplas leituras da imagem de Šahrazād, desde uma mulher corajosa que tramou um plano que a salvaria, assim como a todas as mulheres do reino,

¹⁰ “Frenchified dialogue.”

¹¹ “Mocked at any word or gesture that departed from its own polite custom; it resented the bizarre.”

¹² “A certain vague generality in the description of manners, conduct and things of everyday life.”

a uma mártir que, oferecendo a si mesma como sacrifício, seria imolada (Sironval, 2006: 221).

Em sua versão publicada entre os anos 1838 e 1841, Lane opta por retratar Šahrazād segundo os padrões de feminilidade correspondentes à imagem vitoriana de uma *lady*. De acordo com as convenções, ela seria mais aceitável como uma vítima, sem um projeto preciso e devota ao sultão. Assim, a tradução de Lane exhibe Šahrazād como uma *lady vitoriana* desejosa por ser uma nobre mártir (Sironval, 2006: 221).

Willian Edward Lane foi provavelmente um dos mais renomados e influentes orientistas do século XIX. Seus poucos, mas influentes, trabalhos têm caráter fundacional. Edward Said (2006: 122 *apud* Shamma, 2009: 20) considera-o um dos fundadores do orientalismo moderno, cuja principal intenção era situar o orientalismo em uma base científica e racional.

Em sua obra *Account of the manners and customs of the modern Egyptians* (Considerações sobre as condutas e costumes dos egípcios modernos) (1860), Lane elaborou o que seria uma descrição sistemática e compreensiva do Egito – na verdade, de qualquer país oriental, com exceção da Índia – adotando o tom objetivo e impessoal da metodologia científica, contrastando totalmente com os esboços marcados pelo discurso pessoal que era popular na época.

A tradução de *As mil e uma noites* produzida por Lane foi a primeira versão europeia acurada e completa do livro. Já na sua introdução, Lane expressa sua opinião contrária à versão que por tanto tempo deleitou os francófonos, e, julgando a atitude tradutória de Galland, argumenta que o tradutor havia “*corrompido* excessivamente o trabalho” (Lane, 1840: I, p. viii *apud* Shamma, 2009: 29, grifo do autor).¹³ Ele continua:

Sua familiaridade com a conduta e costumes árabes era insuficiente para resguardá-lo dos erros da mais grosseira descrição, e, pelo estilo de sua versão, ele apresentou um falso caráter ao todo, sacrificando assim, em grande medida, o que há de mais valioso no trabalho original – quero dizer, sua acurácia minuciosa no que diz respeito a essas peculiaridades que distinguem os árabes de todas as outras nações (*apud* Shamma, 2009: 29).¹⁴

Com vistas a legitimar seu trabalho, Lane lança mão de suas credenciais – precisamente o conhecimento que adquiriu de sua “longa permanência no Cairo, em contato quase que exclusivamente com árabes; falando sua língua, adequando-se aos seus hábitos gerais com a mais escrupulosa exatidão e sendo recebido em sua sociedade em termos de perfeita igualdade” (*apud* Shamma, 2009: 29).¹⁵

¹³ “Excessively perverted the work.”

¹⁴ “His acquaintance with Arab manners and customs was insufficient to preserve him always from errors of the grossest description, and by the style of his version he has given to the whole a false character, thus sacrificing, in a great measure, what is most valuable in the original work, – I mean its minute accuracy with respect to those peculiarities which distinguish the Arabs from every other nation.”

¹⁵ “Having lived several years in Cairo, associating almost exclusively with Arabs, speaking their language, conforming to their general habits with the most scrupulous exactitude, and received into their society in terms of perfect equality.”

Uma vez publicada essa versão, o texto de *As mil e uma noites* não seria apenas tomado como uma obra literária para o puro entretenimento, mas adquire um caráter de registro antropológico, no qual se encontra o microcosmo de todo o universo oriental, de onde se julgava poder depreender um panorama completo de seu povo, cultura, mentalidade e instituições sociais.

Totalmente amparado pelas experiências resultantes de sua permanência no Cairo, Lane acredita que, salvo algumas especificidades, o retrato apresentado nessa obra abrange todo o Oriente. Em alguns momentos, chega a referir-se, em suas notas sobre as narrativas, a “*Easterns*”, “*Muslims*” e “*Oriental*” como se pertencessem a um mesmo grupo social. “É em países árabes, e especialmente no Egito, que nós vemos as pessoas, as vestimentas e os prédios que ela [a obra] descreve em quase todos os casos, mesmo quando a cena se passa na Pérsia, na Índia ou na China” (*apud* Shamma, 2009: 30).¹⁶

Com intenções de dar um caráter “ilustrativo” ao trabalho, sua principal preocupação foi preservar ao máximo o conteúdo e o estilo do texto original. Assim, ele procurou reproduzir completamente o estilo original árabe, pela manutenção fosse das expressões idiomáticas, fosse, até mesmo, de algumas estruturas gramaticais. Consequentemente, em seu texto abundam expressões como “a razão fugiu de sua cabeça”; “meu mestre e luz dos meus olhos”; “um jovem rapaz dos filhos do Cairo”¹⁷, etc. (Shamma, 2009: 30).

Ao longo da obra, percebe-se também a omissão de trechos que o tradutor julgou haver anacronismo, ou quando algum detalhe era considerado inconsistente, tendo em vista a sociedade árabe que *As mil e uma noites* deveria refletir. A autenticidade de seu trabalho era validada por meio de seus comentários que justificavam suas decisões tradutórias: “Eu tenho a satisfação de me sentir confiante de que nunca dei a uma palavra ou frase, neste trabalho, um sentido que seja inconsistente com a apresentação de uma imagem fiel da vida e conduta árabes” (Lane, 1840, I: xvii *apud* Shamma, 2009: 34).¹⁸

Nas palavras de Lane, sua versão de *As mil e uma noites* seria “uma enciclopédia da conduta e dos costumes árabes” (Lane-Poole, 1877: 93 *apud* Shamma, 2009: 36);¹⁹ no entanto, segundo pontua Shamma (2009), esse livro, certamente, não se tratava de uma enciclopédia.

Apresentando-se como uma mistura do realístico com o fantástico, o texto era como qualquer outro livro de histórias, em que referências ocasionais da vida social ou de seu ambiente eram feitas sem qualquer fundamento sociológico ou histórico. Shamma (2009: 36) enfatiza que foi Lane o precursor da prática das notas explicativas de cunho

¹⁶ “It is in Arabian countries, and especially in Egypt, that we see the people, the dresses, and the buildings, which it describes in almost every case, even when the scene is laid in Persia, India, or China.”

¹⁷ “The reason fled his head”; “my master and light of my eye”; “a young man of the sons of the Cairo”.

¹⁸ “I have the satisfaction of feeling confident that I have never given, to a word or a phrase in this work, a meaning which is inconsistent with its presenting a faithful picture of Arab life and manner.”

¹⁹ “an encyclopaedia of Arab manners and customs”

“antropológicas”, que rechearam também a tradução inglesa proposta por Burton, em 1885.

Como mencionado anteriormente, notas explicativas também fizeram parte do trabalho de Galland, sobretudo para comentar a narrativa ou clarificar algum trecho que o leitor médio não depreenderia sem auxílio; no entanto, o teor das notas elaboradas por Lane transcende esse propósito. Para além da necessidade de explicar o texto, elas são verdadeiros tratados com referências cruzadas, visando compreender todos os aspectos da vida social, política e religiosa da sociedade em questão. Na verdade, suas notas pareciam-se muito mais com uma dissertação totalmente independente do texto. Em alguns casos, eram tão dispensáveis que soavam mais como um pretexto para expor todo seu conhecimento sobre a sociedade egípcia (Shamma, 2009: 36).

Pouco tempo depois da versão proposta por Lane, já no final do século XIX, Burton publica sua tradução com um aparato crítico, em que comenta as traduções anteriores apontando a adoção de atitude domesticadora tanto na versão produzida por Galland quanto na realizada por Lane. Ao publicar uma nova tradução alguns anos depois do trabalho de Lane, Burton elabora uma tradução exotizante, que, segundo ele, retrata com precisão o Oriente real. Sua principal intenção é introduzir no imaginário anglófono os prazeres exóticos e incomuns, hábitos do pensamento e linguagem orientais e, sobretudo, criticar os valores e tradições vitorianos da época (Sironval, 2006: 221).

O orientalismo e a reverberação da literatura árabe na Europa

Desde que essas traduções e sua repercussão no imaginário europeu passaram a ser estudadas criticamente, sua principal abordagem tem sido a do orientalismo, de Edward Said (1935-2003). Em sua obra seminal *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, publicada em 1978, o autor ocupa-se com a tarefa de provar como, desde o período das Cruzadas (1095-1270), o Ocidente cunhou a imagem de sua contraparte oriental por meio de um campo do conhecimento cujo principal intuito é desumanizar o Oriente com vistas a dominá-lo.

Segundo o autor (Said, 2006), uma das áreas de consolidação dessa prática intelectual foi a literatura, desde os relatos de viagens missionárias, ou de exploração, e, não menos importante, até as traduções literárias. De fato, a exemplo das traduções de *As mil e uma noites* aqui discutidas, a literatura traduzida, como um conjunto de textos que compõe um subsistema literário por natureza, foi empregada por orientalistas para consolidar leituras tendenciosas de ficções pertencentes ao Oriente, apenas pelo propósito de tratar de forma documental trechos do texto e distorcer as diferentes realidades orientais. Em outras palavras, a literatura, se traduzida ou original, tem sido explorada por aqueles que buscam dominar por meio do discurso político.

No entanto, o orientalismo, sendo a soma de conhecimento referente ao Oriente, precede a recepção de *As mil e uma noites* na Europa. Relatos de viagens produzidos por

eruditos, missionários, entre outras expedições, tiveram um papel importante na indução dos estudos científicos sobre o Oriente. Como dito anteriormente, quando o Império Turco-otomano deixou de ser uma ameaça para a Europa, as acepções europeias sobre o Oriente eram menos hostis, e ele passou a ser estudado sob a perspectiva da alteridade exótica. O ápice do orientalismo advém do conhecimento erudito sobre o Oriente, porém o realismo que satisfazia os estudiosos não matava a sede dos leitores que tinham um ardente desejo pelo exotismo. À vista disso, a imagem do Oriente permaneceu por muito tempo hesitante e contraditória, tentando um equilíbrio entre os estudos orientais e os haréns e a sensualidade (Sironval, 2006: 239).

A partir da introdução de *As mil e uma noites* na Europa, os elementos de realidade e ficção contidos na obra passaram por uma fusão. Isso se deve também ao *status* que seus tradutores, enquanto acadêmicos, davam à obra. As versões repletas de comentários categóricos sobre a realidade desses povos, à época tão distantes, emulavam representações imagéticas no imaginário da comunidade receptora desses textos que as projetava na realidade desconhecida:

Deste modo, sem sofrer a fadiga de ir procurar por essas pessoas em seus países, o leitor terá o prazer, aqui, de vê-los atuar e ouvi-los falar. Tomamos o cuidado de manter sua caracterização, e não fugir de suas expressões e sentimentos (Galland, 1785 apud Sironval, 2006: 239).²⁰

Esse processo de definição de sua contraparte oriental pelos europeus estendeu-se por longo tempo sem que houvesse um contradiscurso que tivesse forças suficientes para estabelecer um diálogo autêntico entre os pares. Nesse sentido, a abordagem de Edward Said (2006) dava conta de elucidar todo esse processo de apropriação cultural, com vistas a dominar os povos árabes, não apenas no nível da palavra, mas, como se viu durante o período colonial, geograficamente. No entanto, muitos autores (cf. Mackenzie, 1995; Sprinker, 1992; Turner, 1994 *apud* Van Leeuwen, 2004) têm observado que sua fundamentação teórica é eclética e, em alguns pontos, inconsistente, enquanto sua análise textual deixa pouquíssimo espaço para variações e correntes divergentes do senso comum.

O processo que envolveu as traduções e a recepção de *As mil e uma noites* no contexto europeu não só representa o ato de transferência de um determinado texto de uma língua para outra como reflete a tentativa de conhecer o outro e, a partir dessa representação, delimitar sua identidade. Para além disso, percebemos que, quando um texto resultante do trabalho tradutório é introduzido num sistema literário já estabelecido, passa a funcionar neste, confrontando sejam cânones, como observado na proposta de Galland que se contrapôs ao estilo neoclassicista, sejam valores e tradições instituídos, como no caso da versão de Burton.

²⁰ “Thus, without suffering the fatigue of going to look for these people in their countries, the reader will have the pleasure here, of seeing them act and hearing them speak. We have taken care in keeping their characters, and not wandering from their expressions and their feelings.”

Caracterizadas por atitudes tradutórias diferentes, as três principais traduções da obra em questão produzem efeitos diversos nos sistemas literários que as recebem, uma vez que esses textos passam a relacionar-se com as obras canônicas dialogicamente. Se na tradução de Galland há o que as teorias da tradução denominam processo de domesticação e apagamento do outro, em Lane há uma tentativa de trazer a alteridade em sua pura estranheza, quando ele reduz toda a diversidade do mundo árabe às suas experiências e conhecimentos antropológicos, de modo a acomodá-la no texto de *As mil e uma noites*, assim como em Burton há uma exotização exacerbada com vistas a chocar a comunidade leitora.

O maior problema das manipulações tendenciosas das traduções não são somente as notas e os comentários introduzidos pelos autores que induzem a uma determinada leitura do texto, mas, nas palavras de Timothy Mitchell, a pretensão de “não só criar uma imagem do Oriente, mas conformar o Oriente a uma imagem”²¹ (1992: 305 *apud* Shamma, 2009: 45), de modo que o leitor visse nesses trabalhos não apenas a exibição do Oriente, mas o Oriente sendo moldado para uma exibição a ser experienciada pelo olhar dominante europeu.

No que tange ao contexto da tradução literária, de acordo com Van Leeuwen (2004: 14), poder-se-ia enfatizar que os projetos europeus de tradução seriam apenas uma extensão dos esforços de consolidação da supremacia europeia, do esquema imperialista de dominação cultural e promoção da representação orientalista dos árabes. Diz-se que tradutores europeus são inclinados a selecionar títulos que apelariam a um viés mais generalizante e esquecer a representação fiel do “ser árabe”. No entanto, o autor ainda argumenta que é necessária uma abordagem que considere juntamente a linguística textual e os estudos culturais, pois separadamente não se pode apresentar uma discussão adequada e útil ao lidar com as complexidades da comunicação intercultural por meio da tradução. Nesse sentido, ele pontua a importância do surgimento do romance árabe para a perspectiva da relação entre gêneros textuais.

O romance árabe, por assim dizer, nasceu da interação entre duas culturas, durante uma fase muito específica na história do mundo árabe caracterizada pela hegemonia europeia, esforços de reforma e a desintegração do Império Otomano. De certa maneira, a emergência do gênero foi o resultado de uma longa e extensa crise social e da consciência de que o mundo havia mudado radicalmente.

O processo de tradução de literatura europeia para a língua árabe, no período da *Nahda*,²² com vistas a criar um conjunto de obras que serviria de modelo de narrativas do gênero romance, comumente analisado pela perspectiva orientalista, deu origem a um tipo

²¹ “not just to make a picture of the East but to set up the East as a picture.”

²² *Nahda* (em árabe: *Annahdah*; “despertamento” ou “renascimento”) foi o processo de renascimento cultural que teve início entre o final do século XIX e o começo do século XX no Egito e, posteriormente, alcançou os demais países arabófonos sob o domínio do Império Otomano. É considerado o período de modernização intelectual e reforma no mundo árabe.

de cultura esquizofrênica, na qual a elite intelectual foi formada por visões estrangeiras e ficou separada do “tradicional” *corpus* nativo do conhecimento (Van Leeuwen, 2004: 17).

Em alguns casos, a visão europeia do Oriente, com as concomitantes concepções de progresso e civilização, foi adotada e internalizada pelos intelectuais árabes, e suas formas de organização política e econômica tornaram-se padrão para os líderes reformistas. Alguns dizem até que a relevância dada aos textos traduzidos impediu a emergência de um discurso autêntico sobre a identidade árabe, já que o problema de identidade foi completamente abordado sob o prisma das concepções europeias. A imagem espelhada do outro, de acordo com a visão europeia, tornou-se mais ou menos a realidade, porque os “orientais” eles mesmos tentaram conformar-se a ela (Van Leeuwen, 2004: 17).

Al-Mahrooqi & Denman (2016: 13) admitem a dificuldade em delimitar e compreender o conceito de identidade sobretudo pela sua natureza mais disposta ao dinamismo que ao estado estático. Por se tratar de uma construção contínua, a identidade é resultado de experiências passadas, presentes e futuras e sua base está nas experiências de vida individual. Uma miríade de fatores interage para “construir e interpretar o processo de identificação”²³ (Hughes, 2011: 1 *apud* Al-Mahrooqi & Denman, 2016: 13) e, esse ato, para formar o nosso senso de afiliação, seja consciente ou inconscientemente. Por essa razão, a identidade não está inteiramente sob o controle de um único indivíduo, mas deve, em certo grau, depender das percepções de outros – se essa identidade é posta sobre uma pessoa por outra, ou se essa pessoa busca o reconhecimento de sua identidade pelos outros. Por esse motivo, identidade depende muito do contexto e de circunstâncias socioeconômicas e é “construída e transformada em relação ao poder, tanto dentro do eu quanto em relação à comunidade” (Hughes, 2011: 1 *apud* Al-Mahrooqi & Denman, 2016: 13).²⁴

O colonialismo afetou as sociedades árabes enquanto poderes europeus buscavam moldar essas sociedades em imagens que eles desejavam, com o propósito de servir a seus interesses estratégico, econômico e político (Hughes, 2011; Said, 1978 *apud* Al-Mahrooqi & Denman, 2016: 13). A natureza da mudança das tradicionais comunidades árabes, enormemente influenciadas pelo desenvolvimento social e econômico que acompanhava o “boom do petróleo”, a globalização e o acesso generalizado à educação pública gratuita e a faculdades e universidades inglesas, fez com que árabes questionassem suas identidades e modernização refletidas em romances pós-coloniais²⁵, como *Mawsim al-hijra ’ila aš-šimāl* (Tempo de migrar para o norte), de Tayeb Salih, publicado em 1966 (Al-Mahrooqi & Denman, 2016: 13).

²³ “construct and construe the process of identification”

²⁴ “constructed and transformed in relation to power both within the self and in relation to the community”

²⁵ Resultante do contato com a alteridade imposto pela ocupação colonial, a literatura pós-colonial surge como um espaço para questionar e confrontar a relação colonizado-colonizador. Tendo como principal temática o encontro Ocidente-Oriente, pontua as calamidades consequentes da exploração do colonizador e dos regimes ditatoriais estabelecidos em seguida. A despeito de ser um gênero que se cristalizou no sistema literário árabe na década de 1930, no alvorecer da Nahḍa já havia se manifestado através da obra de Afifa Karām, *Baddī’a wa Fu’ād* ‘Baddī’a e Fu’ād’, em 1906.

Devido a esse contexto, a questão do papel das traduções na história das relações árabo-europeias é ainda muito difundida entre os intelectuais árabes, principalmente com a consolidação do gênero romance no sistema literário de língua árabe e o grande interesse da Europa em traduzir e receber essas obras em seu sistema literário.

Com a emergência das escritoras árabes no fim do século XIX e início do século XX, o interesse ocidental por essa literatura surgiu, sobretudo, pela percepção ocidental da mulher no mundo árabe como sujeita a uma sistemática opressão e abuso (Amireh, 1996; Tag-El-Din, 2009 *apud* Al-Mahrooqi & Denman, 2016: 13). Essa percepção, segundo Faiq (2004 *apud* Al-Mahrooqi & Denman, 2016: 13), tem contribuído para uma situação em que há um maior interesse do leitor ocidental pelos trabalhos literários, especialmente romances, escritos por mulheres em vez de homens, com autoras árabes que muitas vezes alteram sua obra, ou permitem que seus tradutores o façam, para atender à demanda do mercado.

Esta é uma questão que está intrinsecamente ligada à tradução dos trabalhos de literatura árabe contemporânea para línguas europeias e ao modo como essas traduções contribuem para o discurso da identidade árabe (Al-Mahrooqi & Denman, 2016: 13).

Não é de estranhar que o tema do encontro do Oriente com o Ocidente tenha sido extensivamente debatido na literatura. Estabelecendo-se na ficção árabe desde os anos 1930, essa temática, por gerações, assumiu diferentes formas que, expressando diferentes perspectivas, registraram e refletiram as mudanças no olhar sobre si mesmo e o outro europeu como resposta dos intelectuais árabes ao desafio da civilização ocidental nos dias pré-colonial, colonial e pós-colonial (El-Enany, 2006: 185).

Essa literatura de percepção e representação árabe do Ocidente apresenta-se como uma proposta reversa à indicada por Edward Said (2006), na qual se discutem as percepções que o Ocidente tem do Oriente, por meio das apropriações e criações que, sobretudo, autores europeus fizeram da cultura, da história e dos espaços do Oriente.

Ao contrário de sua contraparte ocidental da era colonial, estudada por Edward Said, os intelectuais árabes, na segunda metade do século XX, exibem uma atitude racional e apreciativa da cultura ocidental, apesar do colonialismo dos tempos modernos e dos conflitos mais antigos. Para eles, o outro europeu era ao mesmo tempo objeto de amor e ódio, proteção e ameaça, usurpador e concessor, um inimigo a ser temido e um amigo de quem se pode buscar ajuda (El-Enany, 2006: 7). É considerando essa réplica que a tradução da literatura árabe, para além de ser analisada pela perspectiva orientalista, poderia também ser pensada sob o viés bakhtiniano, que discute os gêneros do discurso.

Segundo a proposta orientalista, os árabes permitir-se-iam ser representados por meio dos moldes ocidentais e, estando a maioria dos países árabes sob regimes ditatoriais, não haveria interessados em se engajar em um diálogo real, de modo que eles se manteriam de maneira subordinada e inferior cooperando com essas representações ocidentais do

Oriente. No entanto, tendo em conta o surgimento da geração de romancistas da segunda metade do século XX e suas propostas temáticas, esse discurso não parece se sustentar.

Talvez se pudesse dizer que esse panorama se verifica no plano político-econômico das relações internacionais, porém, no que diz respeito à literatura e à tradução de textos, observa-se que o desdobramento temático do encontro do Ocidente com o Oriente foi amplamente discutido por meio das obras, haja vista a repercussão da supracitada *Mawsim al-hijra 'ila aš-šimāl* (Tempo de migrar para o norte). Sendo assim, não soaria coerente afirmar que os árabes estariam passivamente sendo moldados pelo orientalismo europeu, pois, nesse contexto, a presença dessas obras tanto na língua árabe quanto nos idiomas europeus, por intermédio das traduções, seria a réplica do processo dialógico que Said, nesse ponto, parece desconsiderar.

Tendo em vista a presença desses textos nesse cenário e sua natureza, a abordagem da relação entre gêneros do discurso sugerida por Van Leeuwen (2004: 15), sobretudo no que diz respeito à tradução da literatura árabe contemporânea, se mostra bastante profícua, dado que, segundo a proposta bakhtiniana, a linguagem adquire seu significado por meio do “diálogo”, que consistiria de um ato dualístico do discurso em contextos específicos. Desse modo, a produção de sentido através do processo dialógico não é limitada a indivíduos, mas ocorre em grupos, sociedades, nações e culturas, pela interação e troca de interpretações. Imagens do outro são formuladas por um processo bilateral, no qual o significado final é uma combinação de interpretações das “enunciações” do outro. Os significados e as imagens, que determinam nossa visão da realidade, são, subsequentemente, organizados em gêneros governados por certas convenções e pelo processo contínuo do diálogo.

O orientalismo de Edward Said e os gêneros do discurso de Bakhtin

Ao propor que a questão da tradução de literatura árabe para as línguas europeias, sobretudo a literatura contemporânea, poderia ser analisada sob um viés bakhtiniano, ou seja, numa relação dialógica que prevê um enunciado que sempre gera uma atitude responsiva no outro, e não apenas sob a proposta orientalista de Edward Said (2006), que apresenta um sistema de representações do Oriente incrustadas no imaginário ocidental e impassíveis de questionamento, não intencionamos diminuir, tampouco negligenciar, todo o debate construído pelo autor ao longo de seu extenso trabalho, que analisa em diversas obras europeias todo o processo de domesticação e exotização da imagem dos povos árabes, visando a acomodar o homem árabe num sistema de representações tendenciosas. Contudo, pretendemos aqui impulsionar um debate em que novas abordagens nos assistiriam no processo de elucidação e discussão do complexo contexto de tradução de literatura árabe contemporânea para as línguas ocidentais, bem como do papel do tradutor nesse processo enquanto mediador intercultural.

Em 1978, quando publicou *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, Edward Said propunha que o orientalismo seria um campo de estudos com uma

identidade cumulativa e corporativa, uma identidade que é particularmente forte, dadas as suas associações com a erudição tradicional (os clássicos, a Bíblia, a filologia), as instituições públicas (governos, companhias comerciais, sociedade geográficas, universidades) e os escritos genericamente determinados (livros de viagem, livros de exploração, fantasia, descrição exótica) (2006: 275).

Desse modo, o orientalismo é apresentado como um consenso de ideias fundamentadas por determinadas afirmações que compõem certas obras consideradas coerentes ao orientalista que constrói sua obra e sua pesquisa a partir delas e é reproduzido por novos autores, legitimando assim um discurso pela mera reprodução, sem qualquer constatação de fatos. É preciso salientar ainda que, para o orientalista, parece não haver qualquer contraste no que se refere às culturas dos territórios a leste do mundo. As referências e descrições parecem ser relativas a um grupo homogêneo, sem qualquer elemento que diferisse esses povos uns dos outros. Cabe aqui recuperar as notas introduzidas por Edward Lane em sua versão de *As mil e uma noites*, mencionadas anteriormente, e o fato de que ele se referia a “*Easterns*”, “*Muslims*” e “*Oriental*” como se aludissem a um mesmo grupo social.

Nesse sentido, o orientalismo pode ser considerado “um modo de escrita, visão e estudos regularizados (ou orientalizados), dominados por imperativos, perspectivas e vieses ideológicos ostensivamente adequados para o Oriente” (Said, 2006: 275). Desde que passou a integrar o imaginário cultural ocidental, a palavra Oriente, segundo o autor, passou a ser associada a conotações e imagens que não se referiam ao Oriente real, mas às ideias que envolviam a palavra (Said, 2006: 276).

Uma vez introduzidas essas imagens no pensamento europeu, determinadas expressões que descreviam o Oriente segundo as definições do imaginário cultural europeu – o caráter, o despotismo e a sensualidade oriental – foram cristalizadas e constantemente reproduzidas em diferentes discursos. Por causa da ampla difusão desse conhecimento, durante o século XIX, o orientalismo, para qualquer europeu, era um sistema de verdades.

É portanto correto dizer que todo europeu, no que podia falar sobre o Oriente, era conseqüentemente racista, um imperialista e um etnocêntrico quase por inteiro. Parte da mordacidade imediata será removida desses rótulos se nos lembrarmos ainda que as sociedades humanas, ao menos as culturas mais avançadas, quase nunca ofereceram ao indivíduo algo que não fosse imperialismo, racismo e etnocentrismo para lidar com “outras” culturas (Said, 2006: 276, grifo do autor).

Sob essa perspectiva o orientalismo era, enquanto aparato cultural, uma forma de agressão, julgamento e uma forma de conhecimento para o domínio. O Oriente era tido como um lugar completamente à parte do progresso e do desenvolvimento artístico e científico europeu, de modo que tudo o que era imputado ao Oriente, fosse bom ou ruim,

era para fundamentar os interesses ocidentais altamente especializados em relação ao Oriente (Said, 2006: 280).

Foi a partir desse conhecimento construído e difundido no orientalismo que a dominação europeia sobre o Oriente passou de “textual contemplativa a administrativa, econômica até militar” (Said, 2006: 280). Como resultado de décadas de um tratamento imperialista, o espaço do Oriente passou de estrangeiro a colonial, ou seja, o trabalho exaustivo do discurso do orientalista europeu diante da inexpressividade oriental possibilitou o seu domínio completo.

No que tange à empreitada colonial europeia, fosse cultural ou geográfica, Said critica uma inércia por parte dos orientais diante de toda investida europeia no processo de controle sobre a identidade, a cultura e, posteriormente, os territórios do Oriente.

Quero dizer que, nas discussões sobre o Oriente, o Oriente é uma ausência total, enquanto sentimos o orientalista e o que ele diz como presença; no entanto, não devemos esquecer que a presença do orientalista é possibilitada pela ausência efetiva do Oriente. Esse fato de substituição e deslocamento, como devemos chamá-lo, claramente exerce uma certa pressão sobre o orientalista, que acaba por degradar o Oriente, mesmo depois de ter dedicado muito tempo a elucidá-lo e expô-lo (Said, 2006: 283).

Para além de todo o conceito sobre o que foi e, de fato, continua sendo o orientalismo, é importante discutir que, com sua crítica, Said assume que o árabe não teria voz para participar de um diálogo legítimo e agir de maneira responsiva ao posicionamento orientalista que se estabeleceu ao longo de diversas atitudes europeias em relação ao Oriente, mas sobretudo em relação às produções literárias, que, segundo o próprio autor, se configuram como o espaço de maior exploração da ideologia orientalista.

No entanto, haja vista a grande produção literária concebida no Oriente Médio questionando esse imperialismo tanto efetivo quanto ideológico sobre o Terceiro Mundo, não seria possível continuar assumindo que esse processo segue sendo completamente unilateral e que a contraparte europeia que corresponde ao mundo árabe ainda apresenta uma postura inativa e totalmente ausente do processo de diálogo que existiria entre as partes.

É nesse sentido que nos parece adequado aliar ao orientalismo de Said, na abordagem desse tópico, a teoria de gêneros do discurso e as relações dialógicas subjacentes à dinâmica da enunciação de Bakhtin, uma vez que lançaria luz à questão das relações árabo-europeias no que concerne ao domínio do discurso europeu sobre as comunidades árabes em diferentes campos do conhecimento, mas sobretudo no da literatura e da tradução, bem como as responsivas árabes a esse discurso. Pois, muito embora o orientalismo de Said continue, em alguma medida, sendo um argumento autêntico, já não mais se sustenta, haja vista a posição do teórico ao propor que os árabes permitir-se-iam ser representados segundo os moldes orientalistas sem manifestar atitude responsiva alguma, não havendo assim um diálogo.

Esse posicionamento suportaria o debate se desconsiderássemos o Renascimento Cultural que irrompeu no mundo árabe em meados do século XX e que levou os intelectuais da época a refletir sobre o ser árabe, as relações com a alteridade europeia, as questões das tradições religiosas e os movimentos políticos. Essas questões ecoam em diversos setores da sociedade, mas na literatura tiveram um papel preponderante, que impulsionou a emergência do gênero romance no sistema literário árabe. Nesse contexto, o gênero surge como resposta a uma mudança social e histórica que se reflete na língua e que visa suportar todas essas transformações que serão apresentadas em diferentes enunciados.

A teoria dos gêneros do discurso proposta por Bakhtin parte do enunciado como uma unidade do discurso que reflete

as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem, ou seja, pela seleção dos recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais da língua, mas acima de tudo por sua construção composicional (Bakhtin, 1997: 261).

Esses três elementos principais estariam ligados ao enunciado como um todo de maneira inseparável e pertenceriam, assim, a um campo específico de comunicação. Esses enunciados produzidos nesse campo de utilização específico, que seriam relativamente estáveis, são denominados pelo autor gêneros do discurso. A partir das complexas relações culturais, surgem de modo relativamente organizado e desenvolvido, predominantemente escritos, diferentes gêneros do discurso – artístico, científico, sociopolítico, etc. (Bakhtin, 1997: 262, 265).

Esses diferentes enunciados, que comporiam gêneros do discurso, estariam conectados a outros por meio da transmissão entre a história da sociedade e a história da linguagem, de modo que refletiriam ideologias cristalizadas no tempo e no espaço da enunciação e seriam manifestados com intenções de gerar uma atitude responsiva, no caso do discurso escrito, na comunidade leitora. Assim, o discurso fundido num enunciado pertence sempre a um sujeito do discurso que tem em vista uma audiência capaz de apresentar uma réplica, pois até o silêncio poderia ser considerado um ato responsivo (Bakhtin, 1997: 261).

É interessante notar o quanto a descrição apresentada por Bakhtin é adequada ao contexto das relações árabo-europeias, tendo em mente o orientalismo enquanto campo do conhecimento, o orientalista enquanto sujeito desse discurso e o que Said denomina como período de inércia, que no contexto literário seria um hiato – o momento que antecede a *Nahḍa* –, uma resposta evidente a diversos fatos históricos que estavam ocorrendo nos países árabes.

Em cada enunciado é possível interpretar a intenção discursiva ou a vontade daquele que o enuncia. O estilo como elemento expressivo do discurso determina a relação subjetiva valorativa que o autor do enunciado mantém com o objeto do seu discurso e é subjacente no conteúdo e no sentido do seu enunciado. Esse elemento expressivo, em

diferentes campos da comunicação discursiva, varia seu significado e sua força, sendo impossível a neutralidade absoluta do enunciado. Desse modo, as escolhas lexicais, gramaticais e composicionais do enunciado determinariam a relação valorativa que o sujeito do discurso tem com seu objeto (Bakhtin, 1997: 289).

Assim, sobre o texto traduzido, poder-se-ia dizer que as palavras selecionadas pelo tradutor manifestariam em muito a finalidade de sua tradução ou mesmo a agenda a que ela serviria.

Quando escolhemos as palavras, partimos do conjunto projetado do enunciado, esse conjunto que projetamos e criamos é sempre expressivo e é ele que irradia a sua expressão (ou melhor, a nossa expressão) a cada palavra que escolhemos; por assim dizer, contagia essa palavra com a expressão do conjunto. E escolhemos a palavra pelo significado que em si mesmo não é expressivo mas pode ou não corresponder aos nossos objetivos expressivos em face de outras palavras, isto é, em face do conjunto do nosso enunciado. O significado neutro da palavra referida a uma determinada realidade concreta em determinadas condições reais de comunicação discursiva gera a centelha da expressão (Bakhtin, 1997: 292).

Essas seleções lexicais realizadas no processo tradutório revelam que, na medida em que o tradutor, inconscientemente ou não, cria um novo texto baseado no texto de partida, uma hierarquia de valores linguístico e ideológico-cultural é erigida na situação, e valores dominantes tendem a suprimir diferenças por meio da assimilação ou marginalização do outro (Venuti, 2013: 2).

Enquanto, em países hegemônicos, a tradução modela imagens de seus outros subordinados, atestando e indagando valores dominantes, estereótipos étnicos e cânones literários, nos países em desenvolvimento, a tradução modela imagens de seus outros hegemônicos, com inclinações à absorção de valores estrangeiros (Venuti, 1995: 299). Esse processo descrito por Venuti, observado nas versões traduzidas de *As mil e uma noites* anteriormente discutidas, também é percebido nos textos contemporâneos como uma forma discursiva que teria uma agenda a cumprir nos diferentes contextos e sociedades em que seriam apresentados.

Com intenções de mobilizar uma tradução mais humanística, Venuti (2013: 3) propõe que o processo tradutório deveria transportar diferenças linguísticas e culturais e não as diminuir para manter um *status quo*, independentemente de a língua traduzida ocupar uma posição central ou periférica, maior ou menor, pois “nenhuma língua suporta a estagnação que resulta da restrição ou exclusão do contato com outras línguas. Nenhuma cultura suporta a complacência de permitir que a hierarquia de valores que a estrutura passe sem ser examinada ou criticada” (Venuti, 2013: 3).²⁶

Quando Said nos define o orientalismo como um campo de estudo composto de um sistema de representações que foi assentado no imaginário ocidental, sendo reproduzidas

²⁶ “No language can afford the stagnation that results from restricting or excluding contacts with other languages. No culture can afford the complacency of allowing the hierarchy of values that structure it to go unexamined and uncriticized.”

■ artigo

por eruditos e escritores, sobretudo no campo literário por meio da tradução, poder-se-ia dizer que, com base no conceito de gêneros do discurso bakhtiniano, ao longo do tempo desenvolveu-se, por meio dos textos de viagem, os de cunho científico, bem como as traduções literárias, um gênero orientalista. Isto é, a partir do conteúdo temático específico – o projeto de dizer do autor, cujo objeto correspondia ao Oriente e todos os conceitos construídos com base na concepção europeia sobre quem seria o homem oriental –, somado a uma forma composicional, a textualização desse projeto, ou seja, as seleções lexicais, as estruturas frasais, a variante linguística para a composição desse enunciado permeado pelo estilo individual do autor, todos esses elementos elencados dariam corpo ao que poderíamos denominar gênero orientalista.

Conclusão

O processo de manipulação nas traduções de *Asmile uma noites* e a transposição direta dos elementos desse texto para a realidade do que seria o mundo árabe, somados a outros textos de viagem e às demais representações de personagens árabes em obras europeias, sobretudo durante os séculos XVIII e XIX, impulsionaram uma atitude responsiva entre os intelectuais árabes, que, por meio do gênero romance, não só questionaram as suas demandas internas como também apontaram diretamente todo o processo de controle europeu, seja por vias intelectuais, seja por via colonial sobre os povos árabes.

Com o surgimento do romance e, sobretudo, da literatura pós-colonial, não seria mais possível manter o argumento de que os intelectuais árabes continuariam apresentando uma atitude inerte em relação ao orientalismo, mas se pode sugerir, ao introduzir a proposta bakhtiniana como via de análise dessa problemática, que esses textos seriam parte do diálogo existente entre Oriente e Ocidente, muito embora ele se apresente de forma manipulada, seja na atitude tradutória, seja na seleção de obras específicas para tradução.

Assim, se o romance árabe surge como forma responsiva a essas representações orientalistas, as traduções desses textos para as línguas europeias seriam as réplicas desses enunciados e, ao observarmos a maneira como esses enunciados são transpostos do árabe para os idiomas de chegada, é possível inferir que, por meio da manipulação textual, eles continuam a seguir um padrão de domesticação ou exotização da alteridade, mesmo que tenham sido escritos originalmente para confrontar esse padrão, o que é paradoxal.

Essa manipulação poderia, sim, ser encarada como uma manifestação orientalista, e a reprodução desse conteúdo temático dentro de uma estrutura composicional específica, seguindo estilos individuais, poderia nos levar a refletir sobre o fato de que talvez tenha se cristalizado no subsistema literário ocidental, sobretudo com relação às traduções inglesas, o gênero orientalista.

Desse modo, o que continua ocorrendo não é uma ausência árabe, pois, muito

embora obras sejam escritas e traduzidas imediatamente para as línguas europeias, elas são manipuladas de modo a comprometer o discurso inicialmente pretendido, dando lugar ao discurso que o tradutor, investido de autoridade, projeta e faz emergir no novo texto. Através das traduções, parece-nos que o orientalismo continua a ser reproduzido, por meio de decisões tradutórias e manipulações textuais que não nos deixam ignorar o que Said defendeu exaustivamente em sua obra.

As frequentes atitudes contraditórias com relação às traduções de literatura árabe para as línguas europeias, como aponta Van Leeuwen (2004), revelam que a transferência de textos literários de uma cultura para outra seria uma atitude altamente politizada, que toca não somente nas relações históricas, políticas e culturais, mas também em questões sensíveis de identificação cultural e autorrepresentação. Além disso, traduções literárias e intercâmbio cultural estariam estreitamente ligados a relações de poder e a divisões hierárquicas entre sociedades hegemônicas e sociedades dominadas. Desse modo, caberia propor que as relações dialógicas árabe-europeias, no âmbito tradutológico, seriam ainda totalmente regidas pelas forças políticas que organizam o mundo em povos do norte e povos do sul.

Referências

- AL-MAHROOQI, R.; DENMAN, C. Arab identity and literature in translation: The politics of selection and representation. *Arab World English Journal (AWEJ)*, Special Issue on Translation, n. 5, p. 5-20, May 2016.
- BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. In: *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- CONANT, M. P. *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century*. New York: The Columbia University Press, 1908.
- EL-ENANY, R. *Arab representation of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction*. London; New York: Routledge, 2006.
- SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- SHAMMA, T. *Translation and the manipulation of difference: Arabic literature in Nineteenth-Century England*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2009.
- SIRONVAL, M. The image of Šahrazād in French and English editions of the Thousand and one nights (Eighteenth-Nineteenth Centuries). In: *The Arabian nights and orientalism*. New York: I. B. Taurus, 2006.
- VAN LEEUWEN, R. The Cultural Context of Translating Arabic Literature. In: FAIQ, S. (ed.). *Cultural Encounters in Translation from Arabic*. Clevedon: Multilingual Matters LTD, 2004.
- VENUTI, Lawrence. *Translation Changes Everything: Theory and Practice*. London; New York: Routledge, 2013.

■ artigo

_____. *The Translator's Invisibility: A history of translation*. London; New York: Routledge, 1995.

Texto recebido em: 15 de outubro de 2018
Aprovado para publicação em: 28 de fevereiro de 2019

O PROFETA RADICAL¹

Mark Bauerlein²

Em 1987, não muito depois que David Horowitz completou sua transição de um radical dos anos de 1960 para um conservador nos anos 1980, ele recebeu uma carta de uma ex-camarada. Eles tinham acabado de ter uma discussão política por telefone e ela queria encerrar a conversa com um sumário de sua renúncia da esquerda mais combativa. Ambos foram filhos de pais socialistas, estudaram na Escola Progressista de Sunnyside e eram filhos de membros do Partido Comunista num enclave no Queens, Nova Iorque. Agora, aquele companheiro de barricadas tinha decidido apoiar “as vilanias de Ronald Reagan”. Por quê?

Ela escreveu um parágrafo esclarecendo suas próprias posições em relação ao stalinismo e ao socialismo: “Há classes e os ricos não estão do mesmo lado do resto de nós. Eles são exploradores”. Quando ela se referiu a Horowitz, no entanto, tem-se uma explicação totalmente diferente. Horowitz ainda não tinha escrito *Radical Son: A Generational Odyssey* (1997), uma prestação de contas poderosa consigo mesmo diante da trajetória que percorreu do movimento contra as guerras e os Panteras Negras até o Partido Republicano – mas ela já tinha compreendido a causa:

Horowitz,

Não posso deixar de pensar que suas atuais visões são de ordem psicológica e não intelectuais (...) você está operando a partir de uma posição emocional na qual suprime o pensamento racional. E no mais (...) você aparenta não ter a capacidade de tolerar ambiguidade.

Note a mudança de diagnóstico. Horowitz mudou suas visões políticas, mas não porque notou como a esquerda abandonou os sul-vietnamitas depois que o Exército americano saiu; ou porque a esquerda, depois dos anos 1970, deu uma guinada apocalíptica (com grupos como The Weathermen, etc.), o que o assustava; nem mesmo com a postura de “culpe os EUA primeiro” acerca de lugares como Camboja, Cuba e União Soviética em 1985 (essas foram as razões que Horowitz havia alegado naquele ano em artigo escrito com Peter Collier no *The Washington Post*, intitulado “Adeus a tudo aquilo”).

¹ No original, “Radical Prophet”, publicado em 1º de agosto de 2018. Artigo traduzido e adaptado por Ariel Finguerut, membro do Conselho Editorial da **Revista Malala**, com autorização do autor. Artigo originalmente publicado pela *Claremont Review of Books*, v. XVIII, n. 3, Summer 2018. Disponível em: <https://www.claremont.org/crb/article/radical-prophet/>.

² Mark Bauerlein é professor de inglês na Emory University, localizada na região metropolitana de Atlanta, Geórgia, EUA.

■ retrato intelectual



Quando David Horowitz (o terceiro da esquerda para a direita) ainda era de esquerda, na sede da revista *Rampage*, em Berkeley, 1967³

Não, para a velha amiga de Horowitz, as causas só podem ser patológicas. Um defeito psíquico – essa é a raiz de sua apostasia. Ele está muito chateado; ele não suporta ambiguidade; ele é irracional. Socialistas sabem que o mundo é complicado, mas a mente socialista tornou-se neuroticamente simplista. É por isso que ele mudou de lado.

A alegação machucou, Horowitz admite. Mas significou algo importante sobre seus então companheiros, a ponto de ele republicar a carta na revista *Ruling Ideas*, nono o último volume de sua prestação de contas pessoal com a história dos movimentos radicais de esquerda dos anos de 1950 em diante. O nome do projeto como um todo ficou *The Black Book of the American Left* (O livro negro da esquerda americana, em português). O título ecoa o clássico organizado por Stéphane Courtois, *O livro negro do comunismo*, publicado na França em 1997,⁴ no qual, com pesquisa em documentos recentemente abertos da então Cortina de Ferro, estima que o comunismo matou mais de 90 milhões de pessoas. A obra francesa foi um sucesso editorial e decisiva para muitos abandonarem as ideologias de esquerda. Uma vez perguntei ao historiador marxista Eugene Genovese como ele pôde permanecer um comunista nos anos de 1960 e 1970 uma vez que não faltavam evidências mostrando e confirmando os tribunais de execução, os gulags (centros de concentração e de trabalho forçado da URSS). E ele respondeu: “Nós acreditávamos que, se o paraíso dos trabalhadores iria acontecer, uma geração teria que ser mesmo sacrificada”. *O livro negro do comunismo* mostrou que as utopias subestimavam o custo (em termos de mortos) sem entregar o benefício prometido.

³ Fonte: acervo do jornal *Denver Westword* (<https://www.westword.com/news/david-horowitz-has-turned-taunting-muslims-into-a-spectator-sport-5118887>). Acessado em 11/11/2018.

⁴ Nota do tradutor: no Brasil, publicado pela editora Record, RJ, 1999.

A realização de uma vida

The Black Book of the American Left tinha a mesma intenção e se servia ao mesmo propósito: contar a verdade sobre o movimento político que ainda inspira pessoas e de tempos em tempos reaparece (como a apresentação ao estilo Panteras Negras da cantora Beyoncé no Super Bowl,⁵ com camisetas de Che Guevara). A coleção inteira está praticamente publicada [nos EUA]. Trata-se da realização de uma vida de um “guerreiro cultural” – ou, talvez, a metade da realização de uma vida, pois nessa obra apenas os trabalhos de Horowitz já conservador estão incluídos, não os livros e ensaios escritos pelo Horowitz ainda socialista nos anos 1960, nem seu trabalho editorial na revista *Ramparts*, publicação de liderança da Nova Esquerda até seu fechamento, em 1975 (ele se lembra da capa de uma revista que circulou durante a campanha presidencial de 1972 e que tinha uma fotografia das atrocidades em My Lai, seguida por um pôster de campanha em que se lia: “Reeleja o presidente”). John Fonte, que revisou os dois primeiros volumes no número de julho de 2014 da *Claremont Review of Books*, enfatiza como Horowitz se propõe a um rigor que deixa de lado uma leitura mais sentimental da esquerda que aparece nos livros didáticos do ensino médio e na mídia popular. Particularmente, Horowitz se opõe com veemência à associação ou transmutação comum na mídia do esquerdismo como meramente liberal. Desde então, sete outros volumes foram organizados por temas e publicados.⁶ *The Great Betrayal; Culture Wars; Progressive Racism* – em cada um desses volumes o autor expõe os objetivos e métodos das pessoas que Fonte, em sua resenha, classifica como “as fraudes da esquerda e daqueles que fazem pose de autoridade suprema”.

O objetivo é parar de romantizar a esquerda, ter um olhar não romântico sem idealismo e sem os típicos atenuantes que são aplicados para o que, no fundo, é subterfúgio para objetivos radicais, objetivos estes que o próprio Horowitz se coloca como uma testemunha. Ele estava lá, ele foi um deles, foi membro do círculo Huey Newton, um organizador comunitário dos guetos de Oakland que pregava por apoio da esquerda à eleição de Ronald Reagan ao governo da Califórnia. A ideia aqui era simples: ao supostamente eleger um genuíno fascista, isso ajudaria a realização da revolução. Horowitz argumenta contra a esquerda radical nos termos desse testemunho, com base no que ele viu e ouviu, especialmente fora dos espaços públicos, quando seus então companheiros falavam de modo mais honesto sobre seus propósitos.

O primeiro volume, intitulado “Minha vida e os tempos”, ilustrou como a crítica autobiográfica funciona. Nós temos, por exemplo, o conto de Ann Colloms. Ela era a mãe de um amigo de infância. Por fora parecia uma progressista moderada, mas se revelava, por dentro, uma partidária ardente do comunismo.

Muitos anos depois, no final dos anos de 1970, ela se dirigiu a Horowitz para revelar

⁵ Nota do tradutor: cf. trecho em questão em <https://www.youtube.com/watch?v=uqGwekWZeRI>. Acessado em 11/11/2018 (nota do tradutor)

⁶ Nota do tradutor: cf. todos os volumes em <http://www.blackbookoftheamericanleft.com/>. Acessado em 11/11/2018.

■ retrato intelectual

algo que tinha acontecido antes da guerra. Em 1940, ela foi selecionada pelo partido para uma missão especial: iria carregar um envelope fechado até o México, onde encontraria um contato não identificado em um lugar predeterminado, lhe entregaria o envelope e retornaria para casa. E isso seria toda a informação que ela teria. Horowitz se lembrava dela como uma pessoa modesta, uma mulher de classe média como muitas outras, com uma bebê para alimentar e uma casa para cuidar. Mas esse dever dado pelo partido transcendia isso tudo. “Foi o partido que pediu, mas foi a história que me chamou”, Horowitz explica, “e ela respondeu a esse chamado”. Apenas depois, quando ela soube que Leon Trotsky tinha sido assassinado na Cidade do México, é que seu papel como um elo em alguma forma de cadeia de comunicação letal se tornou mais claro.

Ela já era uma senhora quando visitou Horowitz, mas tal episódio ainda a perturba. Ela tinha que confessar e, ao escolhê-lo, nós presumimos, foi porque já sabia que ele tinha se afastado da esquerda. Ele a apresenta como uma lição sobre o que o partido exigia: você deve se despersonalizar. Socialistas anti-stalinistas como o jovem Horowitz idolatravam Trotsky; ele, entretanto, a tratou com simpatia. Não foi preciso uma análise ideológica para completar a história; o preço emocional cobrado pela ideologia foi alto.

Crentes de verdade

O número mais recente da *Ruling Ideas* fornece mais reminiscências. É possível ler sobre seu mentor, Isaac Deutscher, o historiador do comunismo que exaltava Trotsky como um herói romântico; Jessica Mitford, a renomada reformista que procurou um jornal progressista que aceitasse o relato crítico de Horowitz e Collier sobre os Panteras Negras para censurá-lo antes da publicação; Ellen Spares, outra amiga de infância, filiada ao partido e instrutora no Queens College, onde acabou sendo morta depois de ter sido estuprada por um estudante que ela recusava reconhecer como perigoso por supostamente ser de “classe oprimida”; e Christopher Hitchens, que não se encaixa na categoria de “ingênuo” nem na de radical não arrependido (mais sobre isso abaixo).

O caso do pai de Horowitz é o mais triste. Um evento decisivo em sua vida aconteceu em 1953, alguns anos depois de o estado de Nova Iorque proibir comunistas de trabalhar como professores em escolas públicas. Por 29 anos o velho Horowitz foi professor na Seward Park High School, no bairro conhecido como Lower East Side. Ele tinha uma família para sustentar e precisava do trabalho, mas também “estava pronto para enfrentar seus inquisidores (...), defender seu partido e suas causas”. Da forma como Horowitz se lembra, o interrogatório permitiria que seu pai entrasse “no drama da história” e provasse sua lealdade.

Mas ele não fez isso. O partido decidiu que seria melhor se Horowitz se declarasse vítima de antissemitismo. Era uma evasiva humilhante, porque ele sempre se orgulhara de ter “deixado seu gueto judeu para trás”. Mas a consciência de um homem não importava. “Quando chegou o momento”, continua Horowitz, “meu pai seguiu a linha do partido como

■ retrato intelectual

sempre fizera”. Ele foi demitido por seu comunismo e não conseguiu nem mesmo sair com dignidade.

O Sr. Horowitz e a Sra. Colloms são as figuras trágicas no drama da esquerda americana desenhado por Horowitz. Ambos são crentes verdadeiros que ficaram sem ter para onde ir depois que suas crenças fracassaram. A fé que tinham era genuína e eles nunca renunciaram a ela. O que transcorreu foi o contrário: a crença tornou-se mais forte e desconectada da realidade mais imediata (as revelações de Khrushchev sobre Stalin, a repressão soviética na Hungria e em Praga e a resiliência do capitalismo nos EUA etc.), sem mencionar as solicitações de sacrifício pessoal que entravam em contradição com os ideais humanitários apregoados pelos socialistas. Sem escolha, sobrou o desânimo. Embora as mentiras que eles contaram e os danos que causaram tenham ocorrido há muito tempo, vale a pena recordar, pois as condições às quais se apegavam eram ilusórias, o que revela facilmente o sofrimento individual e a falência moral de uma ideologia que, muitas vezes apresentada como branda – porque nunca produziu assassinatos em massa na América –, não deixa de ser nociva.

Quando Horowitz começou a escrever contra a esquerda, nos anos de 1980, Norman Podhoretz o aconselhou a mudar de assunto. Por que se preocupar com personagens marginais que não têm mais influência política?

Podhoretz talvez escolhesse Elaine Brown como um exemplo. Horowitz teve muito contato com ela em meados dos anos de 1970, quando ela presidiu os Panteras Negras – na ausência de Huey Newton, que tinha ido para Cuba depois de matar uma garota de programa em Oakland. Brown tinha um considerável poder local, chegou perto de ganhar uma eleição para o Conselho Municipal de Oakland, foi delegada do Partido Democrata, apoiou Jerry Brown na convenção do partido em 1976 e chegou a participar de uma conspiração com Tony Kline – ex-advogada dos Panteras Negras e do gabinete de Jerry Brown – para preencher os julgamentos vagos na Califórnia.

Havia rumores de que ela arrecadara um adiantamento de US\$ 450 mil para seu livro de memórias *A Taste of Power: A Black Woman's Story*. Depois, quando publicado, em 1992, escreve Horowitz no seu “Volume I”, ela sai em turnê divulgando o livro na companhia de um dos “velhos capangas” de Huey, Flores Forbes, que havia cumprido quatro anos de prisão, acusado de assassinato em segundo grau. Horowitz também se lembra dela gritando ao telefone com um apresentador de TV local: “Eu vou matar você, seu filho da (...)”. Todo o problema era que ele queria entrevistar Bobby Seale, que havia sido expulso do partido dos Panteras Negras alguns meses antes. Quando Horowitz perguntou a ela sobre Betty van Patter, uma mulher que os Panteras haviam contratado (por recomendação) como contadora antes de seu desaparecimento e assassinato, ela disse a ele: “Se você for atropelado por um carro ou algo assim, David, eu ficaria muito chateada, porque as pessoas diriam que fui eu que fiz isso”.

Horowitz gastava energia e cita em seu livro “radicais abatidos” como Tom Hayden e

■ retrato intelectual

outros tantos nomes menores; para o comentarista Norman Podhoretz, tratava-se de uma forma de Horowitz se justificar diante do fato de que muitas vezes ignorava adversários mais poderosos – como os liberais que não eram exatamente esquerdistas. Horowitz não cita nomes, mas podemos presumir que Podhoretz se referia a pessoas como Jimmy Carter e Garry Wills,⁷ que eram suaves na política externa e duros na política doméstica, como, por exemplo, com relação a Reagan. Eles detinham poder real na política e na cultura; Stokely Carmichael e Abbie Hoffman, não. Dois anos depois de sua conversa com Podhoretz, Huey Newton foi morto a tiros em uma calçada de Oakland por um traficante de drogas furioso.

É verdade, Horowitz admite, eles são marginais agora, mas as ideias e táticas da esquerda radical não desapareceram com esses intelectuais. As visões sublimes de igualdade e felicidade que são assumidas pelos conservadores, bem como pelos liberais, por trás das táticas de braço forte da esquerda se tornaram ortodoxia nas zonas cultural, intelectual e profissional da sociedade americana – e, é claro, no Partido Democrata. Na introdução de *Ruling Ideas*, Horowitz diz: “Quando comecei o projeto de descrever esse movimento, na década de 1980, o surgimento da esquerda como uma força dominante na vida política americana era relativamente recente e inadequadamente compreendido”. Seu triunfo no século XXI foi demonstrado com perfeição por aquele que logo se tornaria presidente dos EUA, Barack Obama. Em 2008, Obama, em discurso, prometeu: “Transformar fundamentalmente os Estados Unidos da América” (o volume VII é intitulado *A esquerda no poder: De Clinton a Obama*). O presidente Obama não parecia nem soava como um radical dos anos 1960 – nenhum mau comportamento, uma vida familiar burguesa –, mas, uma vez presidente, ele prontamente politizou o fisco, e outras agências, inseriu a identidade de gênero em regulamentos nunca destinados a isso e ficou totalmente à vontade com os *rappers* na Casa Branca. Trata-se de uma acomodação liberal por parte da esquerda, sem abrir mão das mesmas crenças e objetivos de antes, mas com um toque mais leve uma vez no poder. Quando CEOs da América corporativa se juntaram à Casa Branca para promover iniciativas de diversidade e políticas voltadas, entre outros, para o público transgênero, o que Horowitz viu foi o reflexo das políticas de engenharia social tão radicais quando sempre foram. Está, assim, claro para Horowitz que a esquerda não morreu, como muitos acharam que tinha morrido, após a eleição de Reagan, em 1980, e em 9 de novembro de 1989, com a queda do Muro de Berlim.

Não é a esquerda que tem problemas, é a direita que é patologicamente insana

Manobras esquerdistas também se tornaram comuns. O julgamento que a amiga de infância de Horowitz dirigiu a ele na carta que ela escreveu depois da troca de insultos por telefone é um bom exemplo. Ela o rotula de psicologicamente perturbado, mas Horowitz

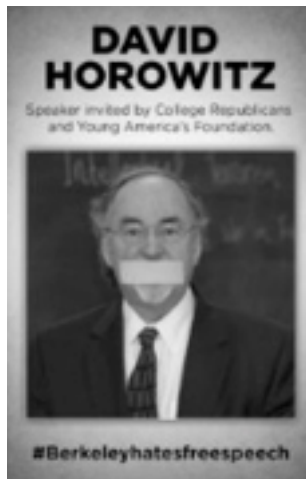
⁷ Nota do tradutor: escritor, ganhador do prêmio Pulitzer. Wills escreve sobre religião, especialmente sobre a Igreja Católica, mas também sobre o islã. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=ulK5re6b52g>. Acessado em 11/11/2018.

■ retrato intelectual

sabe muito bem que não cabe a si a tarefa desesperada de provar sua inocência, ou seja, sua sanidade. Julgar um dissidente como mentalmente desequilibrado é um antigo método comunista. No volume VIII da série, *The Left in the University*, Horowitz observa que os acadêmicos haviam adotado esse artifício quando o tema era a historiografia da Guerra Fria. A versão de “consenso”, nas palavras de um professor que Horowitz cita, começa com a premissa de que “um medo exagerado e irracional diante do comunismo... criou uma atmosfera de perseguição e histeria”. Às vezes, é difícil perceber quão drástica é essa tese radical da irracionalidade conservadora, talvez por seu longo legado, desde *The Authoritarian Personality*, de 1950, um influente estudo sociológico conduzido por Theodor Adorno que alinhava as inclinações fascistas com as crenças de direita, até, por exemplo, a contemporânea observação infame do presidente Obama sobre os brancos da classe trabalhadora: “Eles ficam amargos, se agarram a armas, religião ou antipatia a pessoas que não são como eles, alimentam sentimento anti-imigrantes ou pregam o isolacionismo comercial como forma de explicar suas frustrações”.

Muitos colunistas e apresentadores liberais (de esquerda) agora tomam, como ponto de partida, o conservadorismo como patologia, e os conservadores do *establishment* não responderam de forma eficaz. Horowitz acredita que esse é outro exemplo em que a direita não conseguiu entender como a esquerda funciona. Na carta citada acima, temos alguém de esquerda oferecendo-se para entender o erro de um renegado examinando sua psique. Um ato que poderia ser tomado como um modo de simpatia ou, pelo menos, uma percepção mais ampla do que apenas sua política. Mas isso só repetiria um erro tolo da direita, o único, escreve Horowitz, pelo qual “os conservadores aceitaram de maneira imprudente as alegações enganosas da esquerda de serem ‘liberais’ e ‘progressistas’, atribuindo-lhes intenções idealistas”. Aceitar a premissa psicológica faz com que os conservadores não percebam como a esquerda altera o debate.

Por muito tempo, os conservadores acusaram os esquerdistas de politizar tudo e todos, mas a premissa psicológica faz o oposto. Isso despolitiza o conservador e o conservadorismo. Quaisquer que sejam as opiniões políticas que ele detenha, acabamos por vê-lo como um ego frágil e iludido. O conservadorismo, portanto, não é mais uma perspectiva política que deve ser combatida por meios democráticos. É uma condição psicossocial, e isso não é algo que você debate. Em vez disso, você limita, confina aquele que está sofrendo, que sofre de um desvio ou de uma patologia psicossocial.



Cartaz de divulgação/ protesto na ocasião da tentativa fracassada de organizar uma palestra com David Horowitz em Berkeley em abril de 2017

Não é preciso muita arrogância para sustentar essa abordagem e esse diagnóstico quando uma comunidade estabelecida de liberais a reforça e a condescendência é seu modo padrão de lidar com os conservadores. Além disso, observa Horowitz, uma visão positiva e simpática de si acompanha essa leitura: “As pessoas que se identificam com a esquerda frequentemente fazem a seguinte pergunta: como é possível que seres humanos decentes não sejam progressistas como nós?”. Se esse é seu julgamento primário das pessoas que se diferem de você politicamente, então você não pode reconhecer suas diferenças como políticas. Elas devem ser patológicas, ou seja, no limite, os conservadores são estúpidos ou venais. E o que você é? Compassivo e informado.

A esquerda que é superficialmente radical

Uma reflexão de 47 páginas sobre Christopher Hitchens é a última peça da escrita de Horowitz no presente volume e é a mais longa discussão sustentada de qualquer figura em todo o projeto. No começo, não está claro por que ele inclui isso. Eles se encontraram uma vez, em 1970, em Berkeley, mas não novamente até 1982, e Hitchens nunca fez parte da esquerda americana da qual Horowitz escapou ao longo daqueles anos. É verdade que Hitchens nunca abandonou sua admiração pelos antigos radicais, e seu ódio por todas as religiões também não mudou. Mas ele também renunciou ao antipatriotismo da esquerda após os ataques de 11 de Setembro e, muitas vezes, reconheceu a obsolescência do pensamento socialista no século XXI. Ele não se parece com as outras figuras desta história. Hitchens era, notoriamente, um “do contra”, um homem de “contradições incontrolláveis”, observa Horowitz, que se opôs à Guerra do Vietnã, mas aprovou a invasão do Iraque, alguém que defende posturas “pró-vida” sem deixar de ser simpático ao feminismo dogmático. De fato, essa tendência independente, expressa com “charme trapaceiro e escrita vibrante”,

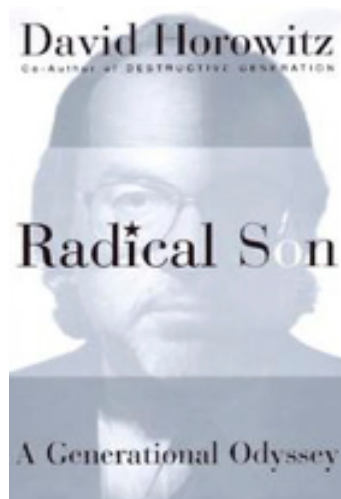
■ retrato intelectual

explica seu *status* no mundo intelectual desde a época em que ele se tornou o colunista mais popular da nação, nos anos de 1980, até sua morte por câncer de esôfago, em 2011.

Horowitz atribui sua eminente contrariedade a outra coisa, não à independência, mas a certo tipo de superficialidade. A ocasião para o perfil de Horowitz é a publicação do livro de memórias de Hitchens, *Hitch-22* (2010), que ele elogia por sua perspicácia divertida e pelo estilo *enfant terrible* de sua persona. Mas, ele afirma, um fator crucial está faltando. Nesse relato de uma vida agitada e de lutas pessoais, escreve Horowitz, não obtemos uma verdadeira “curiosidade introspectiva essencial a tal tarefa ou a investigação interior que desdobraria seus mistérios tanto para si quanto para os outros”. Hitchens cita a morte de sua mãe, que se matou em Atenas em um pacto de suicídio com o clérigo com quem fugiu, um “momento lacerante e uivante em minha vida”. Isso acontecera quatro décadas antes, quando Hitchens tinha apenas 24 anos, e ele se lembra dela, à luz da sua infância, como uma mulher vibrante, cosmopolita, cheia de doçura. Mas a lembrança nunca se volta para dentro dele mesmo. Hitchens não explora como o suicídio dela o afetou. Em vez disso, ele faz um ensaio *sobre a questão da autochacina*, que, diz Horowitz, se lê como “um trabalho acadêmico sobre a psicologia e a sociologia do suicídio”.

O hábito de evitar a introspecção é recorrente. Hitchens menciona, por exemplo, “a experiência de se sentir preso à história”, e esperamos ouvir o porquê disso ou como ele chegou a isso, mas “Christopher não faz nenhuma tentativa de fornecer respostas, nem parece provável que ele mesmo se fez as perguntas”.

Horowitz contrasta essa relutância com suas próprias memórias. Em *Radical Son*, ele faz uma odisséia de autoconfrontação implacável que inclui retratos da vida, uma busca pelas ideias mais íntimas de seus pais e colegas revolucionários. Depois que Hitchens descobre que tem câncer e pensa em seus filhos vivendo sem o pai, há uma espécie de autocrítica. Mas ele não vai além de dizer: “Eu teria que dizer, para não ser um hipócrita, que minha vida é minha escrita antes de ser qualquer coisa. Porque é quem eu sou e meus filhos vêm depois; e isso eles tiveram que suportar”.



Ed. Touchstone, 1998

■ retrato intelectual

Essa indisposição de olhar para dentro, “quem sou eu”, de avaliar os motivos elementares e os erros específicos, é, na opinião de Horowitz, um traço característico do progressista exuberante. Hitchens fala longamente sobre si mesmo, mas não muito profundamente. Isso indica por que ele foi capaz de saltar de uma posição para outra, de forma inconsistente. O excesso de autoconsciência iria paralisá-lo. A introspecção retarda os julgamentos de um homem e os restringe a um caminho linear. Uma consistência tola é o duende das pequenas mentes! Ao não examinar a si mesmo, suas crenças e palavras ditas no passado, Hitchens poderia ocupar um meio-termo conflituoso, a meio passo entre ideais radicais que reconhecia serem equivocadas, mas sem submeter a elas e a si mesmo a uma análise e a um arrependimento completos. Os radicais não gostam de se examinar a não ser para se certificar de que permanecem fiéis à fé radical. Se o fizessem, não seriam mais radicais. Hitchens merece ser o perfil principal do Livro *The Black Book of the American Left* por essa mesma razão.

Guerra sem fim

Por muitos anos, David Horowitz foi considerado um *outsider* entre intelectuais, editores e jornalistas conservadores do *establishment*. Ele é muito contundente, combativo e de confronto, eles alardeavam. Dizia-se que ele tinha mudado de lado, mas não de estilo. Ainda era como em Berkeley, em 1966. Em 2003, quando ele iniciou sua campanha de Declaração de Direitos Acadêmicos (registrada no Volume VIII), os republicanos haviam ocupado a presidência de ambas as casas do Congresso e poderiam indicar três nomes para a Suprema Corte. Nesse contexto, por que instigar o ambiente universitário, onde os conservadores já eram desprezados? Ele publicou *Hating Whitey and Other Progressive Causes* em 1999 e entrou na guerra contra os movimentos reparatórios logo depois, ao inserir editoriais em jornais listando as razões pelas quais os afro-americanos tiveram a sorte de viver nos Estados Unidos, não na África. Esse era exatamente o tipo de controvérsia racial que os políticos republicanos queriam evitar. Horowitz não sabia que, ao falar em raça e em questões raciais, os conservadores sempre saíam perdendo?

Sim, Horowitz atingiu as pessoas como um raio em 2003 – incluindo as da direita – como um autor cujas credenciais são o exagero e o drama. E, a esta altura, o grande público reconhecia que alguns esquerdistas selvagens podiam ser encontrados na academia, seja nos departamentos e em “grupos de estudos”, seja em organizações como a Coalition to Defend Affirmative Action, Integration & Immigrant Rights, and Fight for Equality by Any Means Necessary (BAMN)⁸ e o ACT UP,⁹ um grupo de defesa e militância pelas causas gays, ambas organizações famosas por manifestações barulhentas e com grande mobilização nos anos de 1990, mas, olhando pela perspectiva da cultura política daquele momento,

⁸ Nota do tradutor: cf. <http://www.bamn.com/>. Acessado em 11/11/2018.

⁹ Nota do tradutor: cf. <http://www.actupny.org/>. Acessado em 11/11/2018.

■ retrato intelectual

parecia que eles não teriam mais o impacto que já haviam tido. Era, afinal, um renascido cristão do Texas quem ocupava a Casa Branca!

Bastaram 15 anos para tudo mudar novamente. Voltamos a ouvir falar em “supremacia branca” como se ainda não tivéssemos aprovado a Lei dos Direitos Civis, e o Partido Democrata de hoje age como se nunca tivesse sido racista. As principais agências de notícias ecoam as alegações e denúncias de crime de ódio propagadas pelo esquerdista Southern Poverty Law Center (SPLC)¹⁰ e o novo *status* da SPLC e tal, como se fosse ele a consciência racial da nação. O prefeito da cidade de Nova Iorque quer bloquear a licença da rede de *fast-food* Chick-fil-A porque seu CEO defende uma concepção bíblica de casamento, e, no espetáculo mais popular da Broadway do nosso tempo, um ator sai do personagem para atacar o vice-presidente por suas “visões atrasadas”. A América corporativa treme com medo de boicotes esquerdistas e sabe que todos ali terão sua narrativa de vítima.

E, se não bastasse a guerra cultural reacquecida, boa parte da população, estimulada pela mídia, pelo meio acadêmico e pelo mundo das artes e do entretenimento, com novo fôlego esquerdista, se recusa a aceitar os resultados da eleição. Obama – por eles considerado como “homem ideal” – deveria ser sucedido pela primeira mulher a presidir os EUA. A eleição de Donald Trump foi automaticamente lida com um retrocesso, a eleição de um “macho alfa” foi lida como um desastre. O dia 8 de novembro de 2016 foi considerado um trauma, e eles não conseguem superar isso até hoje. A dinâmica de conflito e resolução que a experiência democrática americana proporciona não lhe interessa. A 200 metros da rua da minha residência, um grande estandarte está pendurado nas janelas do segundo andar. Lê-se: “RESIST” em letras brancas sobre um fundo preto. Nada mais, apenas uma palavra.

O verão de 2018 faz o Horowitz de 20 ou 30 anos atrás parecer muito presciente. Ele alertou os conservadores, em termos alarmantes, do que estava por vir; ele lembrou aos esquerdistas seus erros embaraçosos; recusou-se a glorificar os bons e velhos tempos de agitação e, em vez disso, registrou o dano que causaram e continuam a causar; ele escolheu as questões mais sensíveis de raça, liberdade de expressão e o significado de uma nação como os EUA, dizendo aos conservadores que não poderiam fugir desses temas e desses debates. Irving Kristol anunciou em 2001 que os conservadores haviam perdido a guerra cultural (embora ele reservasse a religião como uma força e um campo em que a esquerda não havia vencido). Horowitz discorda de Kristol. Não que a esquerda não tenha conseguido vitórias após vitórias; ele discorda de que a esquerda ache que a guerra acabou. Isso nunca acaba, não para eles. Na mente progressista, Horowitz insiste, há sempre muito mais a fazer.

Conservadores dispostos a ceder e a aceitar a pauta progressista, acreditando que assim teremos paz social e que estarão contribuindo para pacificar a cultura política, estarão agindo como ingênuos. Essa é a lição de Horowitz. Enquanto a esquerda tiver influência

¹⁰ Nota do tradutor: cf. <https://www.splcenter.org/>. Acessado em 11/11/2018.

■ retrato intelectual

na política americana, ficaremos presos em uma guerra cultural, quer queiramos, quer não. Ser um guerreiro cultural conservador é ver a esquerda não como um segmento de uma pólis americana pluralista, mas como uma quinta-coluna não liberal, não tão secreta, ansiosa para monopolizar a vida cívica e os assuntos privados. Para a esquerda, as eleições de 2016 foram um chamado para uma luta de “vida ou morte”.

Quanto à trajetória intelectual de David Horowitz, o que chega até aqui é a denúncia da esquerda em todas as suas estratégias e modos de pensar e agir, feitas a partir de uma perspectiva aguerrida. Trata-se de um típico intelectual dos anos de 1960, ao estilo de um “guerreiro cultural”, mas que definitivamente não quer ser meramente alarmista. São respostas sensatas a um adversário zeloso.

SUFISMO *VERSUS* ISLAMISMO THE HOUSE OF ISLAM: A GLOBAL HISTORY

Leandra Yunis¹

The house of islam: a global history

Ed. Husain

London: Bloomsbury, 2018

322 páginas²

No livro *The house of islam: a global history*, o ex-islamista Ed Husain argumenta em favor da secularização de países muçulmanos pautada pelo legado ético sufi. Como historiadora do sufismo e tradutora da poesia de Jalal Uddin Rumi, citado diversas vezes no livro, pontuarei algumas questões buscando estabelecer um contraponto ao autor, visando balizar uma leitura crítica do livro.

Ed Husain, nascido em 25/12/1974, é um autor britânico de origem indiana e paquistanesa, de família muçulmana, com formação superior na Escola de Estudos Orientais e Africanos (SOAS University) de Londres e na Universidade de Damasco, na Síria, onde estudou árabe. Foi interlocutor em assuntos do Oriente Médio para o Conselho Britânico na Arábia Saudita, assessor do Council on Foreign Relations (CFR) de Nova York, membro sênior da Fundação Tony Blair Faith e do Foreign and Commonwealth Office da Inglaterra. Atualmente, é membro de Civitas, Institute for the Study of Civil Society de Londres, do Woodrow Wilson International Center for Scholars, em Washington DC, e integrante do grupo de Revisão do Fundo Global de Envolvimento e Resiliência da Comunidade (GCERF), que atua contra a violência mundial oriunda do extremismo islâmico. O ativista, que também já se filiou ao Partido Trabalhista britânico, colabora com diversos veículos da imprensa internacional, como *The New York Times*, *The Telegraph*, *Financial Times* e *BBC*.

Como escritor, Husain foi finalista do prêmio George Orwell de escrita política e indicado ao *Contrarian Prize* pelo livro *The islamist* (2007), que aborda a sua própria

¹ **Leandra Yunis** possui bacharelado e licenciatura em história (2001), mestrado em língua, literatura e cultura árabe (2013) e doutorado (em andamento) em estudos judaicos e árabes pela USP. Atualmente é bolsista demanda social da Capes sob orientação de Michel Sleiman. Também é pesquisadora, professora e dançarina de tradições árabes, persas e ciganas há 18 anos, com especialização em dança e consciência corporal pela FMU. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1142-1973>. Link para a Plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5525960104590854>. Contato: leyunis@gmail.com.

² A editora *Bloomsbury Publishing* gentilmente cedeu uma cópia cortesia do livro *The house of islam: a global history* para que a presente resenha pudesse ser elaborada. A Revista Malala e a autora agradecem a editora pela disponibilização do conteúdo do livro.

■ resenha de livros

experiência como integrante do grupo extremista *Hizb ut-Tahrir*, que reivindicava o retorno ao califado no Oriente Médio. Atraído ao misticismo quando em contato com os sufis Naqshabandi de Istambul, abandonou o extremismo e cofundou na Inglaterra, com Maajid Nawaz, a Fundação Quilliam, a primeira frente britânica de estudos e combate ao extremismo islâmico.

Em *The house of islam*, o autor apresenta a história do islamismo no interior da sociedade muçulmana, que ele define como ideologia que propõe restabelecer o califado em um regime político exclusivamente islâmico e que seria predominante entre os grupos extremistas e de atuação paramilitar, como o Islamic State of Iraq and Syria (ISIS ou Daesh), a Al Qaeda, o Boko Haram, incluindo, segundo o autor, que demonstra uma incontida simpatia pelo Estado de Israel, o Hezbollah e o Hamas. O islamismo estaria associado ao jihadismo presente na atuação belicosa desses grupos em prol daquele objetivo político. Para o autor, alguns grupos radicais também compartilhariam de uma postura ideológica literalista em relação aos textos sagrados, sobretudo do literalismo advogado pelos salafistas-wahabitas.

Desde o século XVIII, os salafistas seguem Mohamed Ibn Abdo Wahhab (d. 1792), que compilou, sem comentários ou critérios exegéticos e historiográficos, um conjunto de textos corânicos e relatos da vida do profeta e de seus companheiros (hádices), propondo sua interpretação direta e literal. Além de usarem o material, canonizado pelo clero wahabita da Arábia Saudita, os salafistas são contrários aos princípios básicos das quatro principais linhas de jurisprudência islâmica sunita: hanafita, shafita, malakita e hanbalita. Embora possamos alinhar os wahabitas aos hanbalistas, por sua ortodoxia, os salafistas se distinguem por se opor ao pacto consensual, quando estabelecido em bases heterodoxas. Ambos os grupos, salafistas e wahabitas, são literalistas, isto é, repudiam a interpretação individual (*fiqh*) do jurista, pela qual se permite abordar temas por analogia (*qiyas*), pois consideram as descrições físicas de Deus no Alcorão literais e não metafóricas, como é de hábito. Tal postura é deveras polêmica e singular no islã, pois desde o início se discutiu e se rechaçou o antropomorfismo na religião.

Devido à radical recusa a qualquer interpretação metafórica e esotérica do Alcorão e ao repúdio a outras fontes não wahabitas, os literalistas se opõem aos sufis e também aos xiitas, que, por sua vez, seguem o princípio do imanato, pelo qual se aceita que o dom profético foi herdado pelos descendentes do profeta e existe em certos líderes escolhidos por Deus. Seria o caso do aiatolá (aquele que tem o sinal de Deus), que, imbuído tanto da autoridade formal, adquirida convencionalmente, quanto da espiritual, é considerado o mais alto dignitário na hierarquia religiosa. A teocracia islâmica do Irã se baseia no imanato, por isso a instância religiosa é determinante mesmo diante da representação política. Embora pareça uma espécie híbrida de islamismo, a forma política não é diretamente abordada pelo autor.

O ponto de convergência entre islamistas de orientações diversas e os grupos

literalistas estaria na noção de *jihad*, guerra santa. A postura proselitista, que caracterizaria o ímpeto de expansão inicial da fé muçulmana, teria se convertido em uma possibilidade violenta graças ao exemplo dos carijitas, grupo que já teria causado aversão ao próprio Maomé e sucessores por sua sede de sangue. Segundo o autor, carijismo teria dado, então, origem ao jihadismo moderno, que se caracteriza pela postura belicosa contra os seguidores de outras religiões e que, legitimado religiosamente, pode envolver o suicídio como forma de martírio.

O mais interessante do livro é compreender como essas correntes e orientações, que, segundo o autor, jamais chegaram a ser consensuais ou predominantes no islã, se consolidam historicamente. O autor parte do pressuposto de que o islã é pacifista, reiterando diversas vezes que seus fundamentos seriam homólogos aos do regime democrático. Apesar de encontrarem certa ressonância na tradição muçulmana, o jihadismo, o literalismo e o islamismo seriam como assimetrias fractais nascidas de exceções históricas e deturpações exegéticas e interpretativas, distanciando-se tanto dos princípios gerais do sunismo quanto do xiismo. Dentre os principais fatores endógenos, estariam o afastamento da juventude islâmica da tradição, a globalização e a internet, que teriam conduzido pessoas de fora do islã e uma juventude desenraizada a lerem diretamente o Alcorão sem a correta orientação de um sacerdote, ancião ou sábio que pudesse filtrar a sua leitura conforme diretrizes e interpretações consensuais já estabelecidas. Assim, a autonomia intelectual levaria a uma interpretação errônea da lei islâmica. Ao fator endógeno se combinaria o fator exógeno da influência ocidental, pelo racionalismo mal-acomodado via dominação imperialista e pela transferência de modelos nacionalistas totalitaristas. O islamismo é abordado, então, como um fenômeno político recente, uma espécie de Frankenstein que emerge do encontro e incompreensão mútuos entre um mundo laico, dominador, ocidental e outro teísta, que responde, por vezes, em reações desesperadas e, por isso, letais. Injustificadas, é certo: para o autor, esses jihadistas são apenas assassinos, criminosos; na verdade, anti-islâmicos em sua essência.

O texto, com efeito, não se restringe ao islamismo e tem a ambição maior de apresentar o islã como refúgio civilizatório – daí o sentido do termo “casa do islã”. Em sua história de síntese, o autor transita dos primórdios da revelação aos ataques terroristas; do esplendor da era de ouro abássida às discrepâncias otomanas; da sapiência dos devotos de tempos pré-islâmicos aos sanguinários extremistas da Síria atual; da inteligência e incauta liberalidade de Aysha à misoginia incontrolável dos civis egípcios e tunisianos em plena Primavera Árabe; do antifeminismo das mulheres afegãs e iranianas que, para diferenciarem-se das superexpostas e maquiadas ocidentais, se aprisionaram aos negros véus ou coloridas burcas; dos apaixonados místicos antigos aos Gandhis anticolonialistas. Se os exemplos e as passagens apresentados podem parecer triviais a um muçulmano instruído, são, as mais das vezes, desconhecidos do público não islâmico e, inclusive, de muçulmanos recém-convertidos ou alienados da tradição. O autor, que é

■ resenha de livros

muçulmano praticante, faz as vezes, então, de *ulemá*: o sábio ou especialista que introduz o entendimento da palavra e da história.

O livro parece especialmente voltado para aqueles que, num misto de incompreensão e preconceitos, costumam transferir a culpa de criminosos psicopatas para toda uma sociedade que é, as mais das vezes, pacífica e harmoniosa. Por vezes, ele parece também instruir os próprios fanáticos, reeducando-os a serem bons muçulmanos. Muitas vezes isso é feito por meio de relatos romanceados, recurso retórico tipicamente sufi que serve justamente para induzir o leitor a um estado de receptividade acrítica. Infelizmente, porém, muitos deles carecem em absoluto de fundamento histórico ou o seu simbolismo não é satisfatoriamente explorado pelo autor, como tentarei pontuar nas páginas seguintes em relação ao Alcorão, a Rumi, ao sufismo e à audição mística.

Como todo muçulmano, o autor considera um grande feito que o Alcorão, supostamente diferente da Bíblia, tenha uma fonte única e esteja inalterado em seu teor original, permanecendo idêntico através das línguas e dos tempos. Contudo, sabe-se historicamente que, quando Maomé morreu, havia apenas fragmentos de textos, de diferentes tamanhos e conteúdo, os quais foram reunidos 20 anos após a sua morte e padronizados numa versão oficial a mando do califa Uthman, que determinou que os registros originais fossem queimados.³ O livro do Alcorão, que significa justamente “recitação”, foi editado para esse fim e publicado por primeira vez em Bagdá somente cem anos após a morte do profeta. Mesmo assim, restam diferentes manuscritos e edições, bem como diferentes códices do livro preservados em acervos islâmicos,⁴ cuja legitimidade é confirmada pelas sete autoridades recitadoras oficiais que preservam o sentido oral do livro religioso.⁵ Ademais, há pelo menos *três* versões *standard*, além das não reconhecidas, em circulação na atualidade: a Warsh, a Hafs e a xiita (Warraq, 2008).

Os pesquisadores da Escola Revisionista de Estudos Islâmicos da *School of Oriental and African Studies* de Londres que se debruçaram sobre tais manuscritos e outras fontes históricas dos séculos VI e VII (Wansbrough, 2004) indicam que Maomé se legitimou como profeta com base na volta do paráclito (espírito santo), anunciado no Evangelho de

³ De acordo com o hádice compilado por Sahih Bukhari (vol. 6, livro 61, número 510), considerado legítimo e canônico. Disponível em: https://sahih-bukhari.com/Pages/Bukhari_6_61.php.

⁴ Há variações entre, pelo menos, os seguintes registros: 1) as duas suras datadas da época de Maomé (ou de antes!) encontradas recentemente em Birmingham, cujo teor diverge dos demais manuscritos; 2) os manuscritos que seguem o padrão uthmânico, com 114 capítulos, de Sana’a, Iêmen (do final do século VII), com um texto diferente do usado hoje; 3) o manuscrito de Topkapi (Turquia); 4) o manuscrito de Tashkent (Uzbequistão); 5) a versão codex Ibn Masud, com 113 capítulos; 6) a versão codex Ubay; 7) a versão codex Abu Musa, com 116 capítulos; 8) a versão Nurain, com 118 capítulos; 9) a versão xiita Al Wilaya, com 188 capítulos; 10) a versão Warsh (oeste e noroeste da África); e 11) a versão Hafs (de Kufa), disponível na edição egípcia padrão de 1924 (Warraq, 2008).

⁵ Responsáveis pela transmissão oral do livro desde o século VIII, são as cadeias de recitação: Nafi’ (Medina), IbnKhatir (Meca), Abu ‘Amr al’-‘Ala’ (Damasco), Ibn ‘Amir (Basra), Hamzah e al Qisa’i e Abu Bakr ‘Asim (as três de Kufa). Essas autoridades consideram que as diferenças entre os manuscritos são apenas gráficas ou mnemônicas, mas os linguistas discordam e indicam diferenças gramaticais e textuais substanciais (Warraq, 2008).

■ resenha de livros

São João (14:26), e na descendência árabe de Abraão, prevista no Gênesis (15-21), cujo filho bastardo, Ismael, acabou por habitar as terras de Beca, lugar identificado no Alcorão como Meca (Lings, 2010). Maomé teria se promovido como profeta cristão da linhagem de Abraão (Ferrín, 2018), como relata o próprio Husain. Porém, teria sobressaído como líder monoteísta em meio aos politeístas devido às suas habilidades políticas e militares mais do que aos dons proféticos (Margoliouth, 2012), isto é, não exatamente de forma iluminada e pacifista.

Voltando ao livro, descobriremos, em um dos relatos, que a mãe de Maomé, quando grávida, tivera um sonho com o anjo Gabriel, que lhe contara que seu filho suplantaria as casas de Roma e da Pérsia. Hoje em dia, todos saberiam adivinhar que a casa de Roma é o cristianismo, mas e a casa da Pérsia, que religião abrigava? A religião predominante na Pérsia, desde ao menos o século VI antes de Cristo até a chegada do islã, foi o zoroastrismo, na qual se praticam cinco orações diárias em direção ao sol (ou ao fogo), que é emanção de Ahura Mazda (Deus Sábio), após purificarem as extremidades do corpo com água, essências e óleos. O sacerdócio é função hereditária não exclusiva aos homens, há peregrinações às sete Montanhas Sagradas e um jejum ritual de carne no 11º mês que antecede a primavera no hemisfério Norte. Tudo isso desde ao menos 12 séculos *antes* do *salat* muçulmano, do ramadã e da peregrinação a Meca serem inventados. Apesar de relatar claramente que Maomé viria suplantar e suceder a casa de Roma e da Pérsia, o autor não se detém nessa outra “casa de Deus” oriental.

Contudo, é imprescindível considerar o zoroastrismo como um afluente do islã, pois é uma influência cara ao misticismo islâmico, já que foi no seu tecido sincrético que a mística sufi se consolidou como uma doutrina amorosa de linguagem poética. Boa parte dos primeiros mestres sufis que escreveram tratados místicos e filosóficos importantes, como Hujwiri, Sarraj, Attar, Sanai, Alfarabi, Ahmad Ghazali, Algazali e até Avicena (que não era sufi!), é persa e, embora escrevessem em árabe e fossem muçulmanos, estava enraizada naquela cultura. Outro persa ilustre é o poeta sufi Jalal Uddin Rumi. Embora tivesse feito o seu *hajj* a Meca, o poeta tinha por peregrinação a dança dos astros. “Todos os átomos giram extasiados em torno do sol” (Carvalho, 1996, contracapa), diz em seus versos.

Além de ter criado a famosa ordem dos dervixes rodopiantes de Konya no século XIII, na Turquia, aonde chegou com a família, fugindo das invasões mongóis, Rumi se tornou um dos maiores autores muçulmanos por causa do *Masnavi Mathnawi* (Dísticos Espirituais), seu épico teosófico apelidado de “Alcorão em persa”. Husain o cita diversas vezes na tradução de Coleman Barks,⁶ porém suas seleções têm o tom *new age* da recriação feita pelo norte-americano, pois o registro de linguagem foge ao original, especialmente

⁶ Graças às recriações *new age* de Barks, o poeta sufi se tornou famosíssimo e passou a ser traduzido e recriado por uma miríade de autores em todo o mundo, chegando a ser o mais vendido e lido nos EUA no século XX, segundo Franklin Lewis (2008: 581).

■ resenha de livros

no trecho em que se descreve o encontro sexual de um homem infiel com a sua serva em detalhes bastante explícitos (220-222). Mesmo pertinente ao argumento do autor, a escolha me pareceu infeliz para expressar a sapiência e a grandeza espiritual do mestre sufi em face do moralismo extremista.

Considero oportuno citar, a propósito do cruzamento de temas, um trecho do discurso de Rumi a respeito da *jihad*. Para Moulana (“o mestre”, como é chamado), aqueles que se atêm ao aspecto exterior são “crianças e imaturas, ainda que sejam sheiks sufis de cem anos”. Devemos, diz ele, “nos voltar da guerra menor para lutar a sagrada guerra maior” contra “os exércitos da mente, então os pensamentos desejáveis irão derrotar os destrutivos e dirigi-los para fora do reino dos nossos corpos. Esta, na verdade, é a grande batalha e a grande guerra”(Rumi, 2004: 108-109). Portanto, para o sufi, a *jihad* é esforço moral e espiritual; a guerra exterior é um erro crasso; apenas a dança, nesse sentido, é uma expressão digna. Ao contrário do que afirma Husain, Rumi nunca dançou por rebeldia herege, pois desde o século XII a prática estava liberada no islã.⁷ Nada o impedia de dançar e, inclusive, ele próprio emitiu *fatwas* (decretos ou licenças religiosas) em favor da dança. Logo após a sua morte é que a censura retornaria fortemente e, desde então, *mesmo entre os sufis*, não se admitiu mais o assunto no islã, inclusive nos lugares em que recentemente *voltou* a ser proibida, como Afeganistão, Irã e Arábia Saudita, como parte do veto a toda inovação religiosa.

Não é coincidência que aqueles que têm um pendor especial pela mística via de regra abominem o fanatismo extremista e vice versa. O mentor “espiritual” de Wahab e, por conseguinte, dos salafitas-wahabitas é justamente Ibn Taymyya, o pior inimigo dos sufis, que condenou todas as formas de inovação religiosa já no século XIV. Um pequeno detalhe, contudo, poderia relativizar a noção de um islã pacífico aconchegado no seio materno de um sufismo amoroso, como Husain consegue nos transmitir. Ibn Taymyya é considerado, por si mesmo e por muitos muçulmanos ortodoxos, um sufi! Um sufi hanbalita e, por conseguinte, um purista (Maksidi, 1971: 115-126). Essa aparente contradição é possível em um islã em que a pureza e o purismo se confundem.

Os hanbalitas nunca se opuseram totalmente à mística sufi, pois ela era um campo fértil para a conversão; apenas adotaram a estratégia de purificar os seus ritos e contaram para isso com uma ajuda inusitada. Husain se refere à conversão dos mongóis como um grande feito. Contudo, inicialmente censurados pela influência xamânica que trouxeram ao sufismo, ao se converterem tornaram-se tropa de elite dos puristas e voltaram ao seu passatempo favorito: destruir. No caso da Anatólia, o alvo eram igrejas e sinagogas e todos os registros escritos que havia dentro, iniciando uma cruzada que também foi anti-historiográfica (Peacock, De Nicola e Yildiz, 2015). O *modus operandi* mongol se combinou ao hanbalita e penetrou até a medula na historiografia muçulmana, que, desde então, para usar a expressão de Henri Corbin, é absolutamente hiero-histórica: organizada pela

⁷ Graças à defesa de Algazali (1058-1111) (1901: 195-252; 705-748).

lógica circular e esotérica, remissiva ao Alcorão e aos hádices. Isso explica, em parte, a incongruência otomana que Husain se esforça por entender.

O debate intelectual sufi, que foi habitual entre os séculos IX e XIII e serviu para retroalimentar a doutrina mística, a partir do século XIV também se tornou dogmático e sucumbiu ao jogo ardiloso da censura, abrindo caminho para a tendência abstracionista que projetou o islã “para fora” da história. O sufismo se moveu, então, de uma perspectiva criativa e antiortodoxa para uma dinâmica puramente devocional. Conforme nos relata Husain, o anjo Gabriel aparecera a Maomé anunciando-lhe que Deus lhe mandou *ler*. Deduzimos que por ser analfabeto é que o profeta teria, então, se convertido em um *ouvido de Deus* (Alcorão, 9:47-65). Seria interessante, contudo, que Husain explorasse melhor a metáfora, pois a mudança de conduta em relação ao mandamento divino, de *ler* para *ouvir*, também se deu historicamente, já que o sufismo foi obrigado a manter-se nos limites aceitáveis da religião e convergir com ela nesse ponto, o da audição. Deus mandou *ler*, mas o devoto deve apenas *ouvir* o que se revelou.

Com a entrega no coração e o refúgio em Deus, o sufi confiou na oralidade em detrimento do intelecto e passou gradativamente a negar a crítica e, por conseguinte, a evidência histórica, tanto da sua própria origem sincrética quanto do livro sagrado.⁸ Mantendo a paixão e o êxtase como norteadores místicos, relegou-se ao segundo plano o *corpus* doutrinário clássico, que orientava a uma rigorosa contenção de ânimos. Na prevalência da oralidade e na ausência reflexiva, sob quais parâmetros se mede o fervor religioso? Se o mestre é modelo de conduta e o próprio sheikh for dado a arrebatamentos violentos, um fanático ferrenho ou assassino atroz, como serão seus seguidores? A pacífica ordem do asceta Safi al-Din, de Adarbil, viu-se convertida, em três séculos, no mais forte exército shiita, liderado no século XVI por Shah Ismail. Com o seu exército de fiéis, o fundador da dinastia safávida dominou Samarcanda e proclamou-se rei da Pérsia. Para brindar a vitória, verteu ouro no crânio do chefe uzbeque e o converteu em sua taça (Savory, 1980). Quem esperaria isso da embriaguez sufi?

Falta ao livro essa abordagem crítica da história do sufismo, que deixou de ser um movimento questionador e autorreflexivo e passou a coração da religião, na medida em que seu foco doutrinário recaiu na audição devocional. Deixou de ser uma ética: atos, bons ou maus, são todos provindos de Deus, nada mais importa quando se “está no mundo sem pertencer a ele”. Não é mais a variabilidade de estados da experiência ou a iluminação intuitiva que interessam, mas a lembrança divina que se busca por meio da prática do *zhikr*, em que se repete o nome de Deus ao modo de um mantra; não somente “Allah”, mas os demais 99 nomes-atributos, “imantados” de onipotencialidades (poderes) e oniquidades (virtudes). Enquanto os sufis de outrora viam em toda a natureza e na

⁸ Rasid Guven, por exemplo, comparando o vendatismo ao sufismo, aceita todo tipo de influência histórica cultural e, *mesmo assim*, afirma que a base islâmica do sufismo lhe confere a pureza da revelação original (1957).

■ resenha de livros

sabedoria dos povos antigos a verdade e os *signos* da criação e do criador, os modernos estão focados naquela remissão verbal à essência divina que, acreditam, está inscrita numa tábua eterna incriada. Mesmo a noção de *zahir* (externo) e *batin* (interno), pela qual a gnose sufi estabeleceu um limite teológico para a chariá (lei islâmica),⁹ paradoxalmente contribuiu para dotar a noção de unidade religiosa (*tawhid*) de um caráter metafísico, fazendo subentender que a verdadeira fé consiste em superar a dualidade exotérico/esotérico pela comunhão em uma única via. Dessa forma é pensada a congregação na Igreja cristã, porém o islã não tem uma igreja e nada pode impedir *oficialmente* qualquer corrente radical de disputar essa unidade com as demais e nela fincar a base política.

Portanto, o sufismo, porta de saída do islã de ontem, porta de entrada de hoje, único lugar em que a face concreta de Allah poderia emanar a auriluminescência diáfana de Deus, não tem peso para contrabalançar o islamismo, nem pela paixão, nem pela doutrina. É um alívio saber que Husain pendeu para o lado sufi, no qual muitos outros intelectuais intuem que o primeiro mandamento de Deus aos árabes teria sido *ler e não ouvir e seguir cegamente* o orador. Não obstante, para Husain, o problema está justamente em ler o Alcorão sem o apoio da tradição. Não poderíamos chegar, então, à conclusão de que o livro sozinho, em si, é perigoso? Ele só deixaria de sê-lo caso se admitisse, por fim, que é *datado* e múltiplo e não uno e eterno. Essa seria, talvez, a única salvação para o próprio islã, e como religião apenas.

Referências

ALGAZALI. Emotional religion in Islam as affected by music and singing. In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Tradução: Duncan Black McDonald. London: v. 33, pp.195-252 e 705-748, 1901.

ARBERRY, Arthur John. *Discourses of Rumi*. London: Routledge, 2004.

CARVALHO, José Jorge de. *Divan de Shams de Tabriz – Poemas Místicos*. São Paulo: Attar, 2013.

FERRÍN, Emilio Gonzales. *A angústia de Abraão – As origens culturais do judaísmo, do cristianismo e do islamismo*. São Paulo: Paulus, 2018.

GUVEN, Rasid. *Vedanta and Sufism – Sankaracarya and MawlanaJalalu'ddin*. Thesis (Doctor in Philosophy and Religion). Banaras: College of Indology of the Hindu University, 1957.

HUSAIN, Ed. *The house of islam: a global history*. London: Bloomsbury, 2018.

_____. *The islamist*. United Kingdom: Penguin Books, 2007.

⁹ Usa-se a grafia “chariá” e não “xariá” para evitar confusão com uso do grafema ‘x’, que no sistema internacional de transliteração IPA serve para indicar a fricativa glotal sonora /kh/ e não o /sh/

■ resenha de livros

LEWIS, Franklin. *Rumi – Past and Present, East and West: The Life, Teachings, and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*. London: Oneworld, 2008.

LINGS, Martin. *Muhammad – a vida do profeta do Islâm segundo as fontes mais antigas*. Tradução: Cléris Nogueira, Luis Pontual, Sérgio Rizek. São Paulo: Attar, 2010.

MAKSIDI, George. The hanbali school and sufism. In: *Actas Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos – Coimbra/Lisboa: 1º a 8 set. 1968*. Leiden: Brill, 1971.

MARGOLIOUTH, David Samuel. *Maomé e a ascensão do islã*. Tradução: Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

PEACOCK, A. C. S.; DE NICOLA, Bruno; YILDIZ, Sara (eds.). *Islam and christianity in medieval Anatolia*. England: University of Saint Andrews/Ashgate, 2015.

SAVORY, R. M. *Iran under the Safavids*. UK: Cambridge University Press, 1980.

WANSBROUGH, John Edward. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. New York: Prometheus Book, 2004.

WARRAQ, Ibn. *Which Koran?: Variants, Manuscripts, Linguistics*. New York: Prometheus Books, 2008.

Texto recebido em: 3 de dezembro de 2018

Aprovado para publicação em: 14 de fevereiro de 2019

FANON AGORA: REFLEXÕES PARA UMA INSURGÊNCIA INTELLECTUAL NEGRA

FANON NOW: REFLEXIONS FOR A BLACK INTELLECTUAL INSURGENCY

Priscila Elisabete da Silva¹

Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro

Deivison Mendes Faustino

São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018, 144 páginas

ISBN: 978-85-68660-35-5

No contexto atual brasileiro, vemos emergir com muita intensidade – aquilo que outrora estava latente – uma horda ensandecida a disseminar o “anti-intelectulismo”. Essa postura atinge as diferentes categorias de intelectuais (engajado, orgânico, público, especialista), chamando a atenção para a crítica ao papel desse agente social.

Enquanto mulher negra, educadora e pesquisadora das relações raciais, minha reflexão tem se voltado à compreensão de um dos fenômenos sociais que estruturam nossa sociedade: o racismo. Nesse tocante, tenho observado a emergência de importante movimento intelectual proveniente de mulheres negras principalmente. É um movimento que toma contornos insurgentes e apresenta características imprescindíveis à construção de modelos epistemológicos capazes de apreender a complexidade social presente. Isso porque partem de reflexões alicerçadas em experiências de vida que questionam as narrativas totalizantes, indicando suas características, efeitos e limites.

Não obstante – e até mesmo pelo momento em que se encontram –, ainda é predominante nesses novos discursos o foco na denúncia. Nota-se que ainda é incipiente o processo de construção de teorias que, partindo das experiências de vida e do conhecimento científico acumulado, sejam capazes de apresentar proposições densas. Para tanto, seria preciso – a meu ver – repensar a constituição, o papel, as metodologias e o alcance da intelectualidade negra brasileira. É uma empreitada árdua, pois implica expor temas espinhosos, tais como: hierarquia de gênero, vocação *versus* oportunismo,

¹ Priscila Elisabete da Silva é socióloga e docente no Centro Universitário Hermínio Ometto (Uniararas). Doutora em educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de São Paulo (FE/USP) e mestra em sociologia pela Universidade Estadual Paulista (FLC/Unesp). *Link* para a Plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8556005071497537>. OCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9479-9551>. *E-mail* para contato: pribety@gmail.com.

■ resenha de livro

escolhas teóricas, ideológicas e visões de mundo, por exemplo. Mas, sobretudo, lidar com a complexidade inerente ao grupo humano que vai muito além das afirmações identitárias.

A dificuldade em desenvolver tal tarefa não é atributo da intelectualidade negra brasileira, nem só dela deve partir. No entanto, há nela um potencial revolucionário, dado que conhece os efeitos do racismo na prática, mais que na teoria. Ir além do aparente e da denúncia torna-se capital nesse sentido. Será essa uma maneira de identificar estruturas perenes legadas pelo colonialismo (a exemplo do racismo).

Talvez a primeira tarefa fosse desenvolver a autocrítica. É possível que a palavra-chave para uma metodologia adequada seja empatia. Exercitar a empatia (desenvolver a escuta atenta, sentir, ver... ler, analisar, ponderar, criticar, dialogar, identificar, reconhecer...) é um pressuposto que tem o potencial de pensar nossas experiências em conjunto com outras experiências. Não se trata de comparar, hierarquizar, mas entender o todo complexo, isto é, pensar o ser humano como um ser complexo e não como grupos distintos e hierarquizados que visam dominar a qualquer custo.

É nesse sentido que o livro de Deivison Faustino sobre Frantz Fanon merece destaque, porquanto recoloca em pauta as contribuições de um importante intelectual negro do século XX que tão bem soube expressar o que Cornel West salientou em “O dilema do intelectual negro”:

O futuro intelectual [negro] não subjaz numa disposição de deferência aos seus pais do Ocidente, nem numa busca nostálgica dos antepassados africanos; reside, certamente, numa negação crítica, numa preservação inteligente e numa transformação insurgente dessa linhagem híbrida que protege a terra e projeta um mundo melhor (West, 1999)².

Falava West, na década de 1980, algo ainda hoje tão presente: o desafio da afirmação identitária sem, contudo, sucumbir à polarização ideológica inócua.

Penso que, no momento contemporâneo em que as incertezas pairam sobre todos, é mais que propício discutir o papel do intelectual em nossa sociedade. Tal discussão, no limite, pode fazer despontar uma crítica que culmine em novas perspectivas de ação.

Nesse espírito, destaco o livro *Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*,³ de Deivison Mendes Faustino, lançado em 2018. Fruto de pesquisa densa, em formato de ensaio, com escrita polida e fluente, o livro é composto de 19 capítulos concisos que apresentam uma biografia teórica sobre Fanon. Lançando mão de importantes estudiosos do pensamento fanoniano (dentre eles, Silvia Wynter, Lewis Gordon, Ato Sekyi-Otu, Stuart Hall, Valter Silvério), Faustino desenvolve uma narrativa que dá conta de “reconstruir a trajetória pessoal e política de Fanon”, além de “oferecer maiores subsídios

² Disponível em: <http://bolodomundo.blogspot.com/2018/01/o-dilema-do-intelectual-negro.html>. Acesso em: 18/10/2018.

³ O livro chegou a mim pelas mãos do próprio autor, na ocasião de lançamento da obra *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017, organizada por Tânia Mara Pedrosa Müller e Lourenço Cardoso.

■ resenha de livro

para o entendimento dos contextos sobre os quais escreveu”. Toma por premissa teórica orientadora de seu texto a sociogenia (*sociogénie*), que “pressupõe um sociodiagnóstico que conceba a subjetividade sempre em relação com os seus determinantes históricos e sociais” (Faustino, 2018: 14-15). Desse modo, conhecemos algumas das principais produções teóricas de Fanon à luz dos contextos histórico-sociais que foram engendrados.

Destaco a metodologia que orientou a pesquisa de Faustino como merecedora de atenção na medida em que se preocupa em entender a produção do conhecimento levando em conta aspectos subjetivos e sociais. Preocupação também presente na obra de Fanon, pois, como enfatiza Faustino, a teoria fanoniana abarca os aspectos psicológicos, sociais e culturais, além da preocupação em defender:

[...] uma dialética crítica que rejeita o essencialismo implícito no coletivismo forçado da raça e da nação e, por outro lado, recusa o universalismo abstrato próprio ao humanismo europeu para afirmar um novo humanismo, voltado à desracialização da experiência por meio da afirmação aberta e conjuntural de particularidades universais (Faustino, 2018: 15-16).

Pela narrativa, conhecemos as múltiplas faces de Frantz Omar Fanon, homem negro, nascido em 1925, no seio de uma família de classe média em Fort-de-France, Martinica. Revolucionário, intelectual preocupado com a dimensão da cultura e da constituição da subjetividade. Também conhecemos o Fanon filho, marido, pai, “um pesquisador do sofrimento psíquico” (Faustino, 2018: 97). Mas, sobretudo, distinguimos as contribuições de Fanon – especialmente – à compreensão sobre a relação entre colonialismo e racismo em textos que produziu durante a primeira metade do século XX. Isso porque ele apresentou questões centrais ao entendimento dos efeitos da colonização às sociedades e, especialmente, aos indivíduos (sejam colonizadores, sejam colonizados).

Faustino inicia seu ensaio com uma apresentação na qual explica as motivações que geraram o livro, seu objetivo e pressuposto teórico-metodológico. A cada capítulo entendemos um pouco mais sobre momentos cruciais da vida desse intelectual e o impacto que tiveram na constituição de suas reflexões, as quais, por sua vez, influenciaram importantes movimentos, tais como: Black Panther Party (Estados Unidos da América), Black Consciousness Movement (África do Sul) e Irish Republican Army – IRA (Irlanda do Norte), além de intelectuais como Angela Davis, Judith Butler, Steve Biko e, ainda,

[...] Ali Shariati, importante intelectual da Revolução Iraniana; o filósofo argentino Enrique Dussel, formulador da filosofia da libertação; e o brasileiro Paulo Freire, formulador da pedagogia da libertação; os críticos culturais anglófonos Edward Said, Homi Bhabha, Stuart Hall e Gayatri Chakravorty Spivak; o filósofo jamaicano Lewis Gordon e o filósofo esloveno Slavoj Žižek; o geógrafo britânico David Harvey; os sociólogos brasileiros Florestan Fernandes, Octavio Ianni, Clóvis Moura e Valtair Silvério; e a psicanalista, também brasileira, Neuza Santos Souza, entre outros (Faustino, 2018: 123-124).

Como se pode notar, o livro de Faustino trata de um dos principais pensadores do

■ resenha de livro

século XX, que contribuiu para os estudos pós-colonialistas analisando questões que nos afligem até os dias atuais.

Ressalto da leitura a dinâmica com que Faustino apresenta e reflete sobre como Fanon pensou os efeitos da colonização na constituição da subjetividade. Questões como o poder da educação colonial, a idealização do branco como padrão de normalidade, o desejo de ser branco e seus efeitos psíquicos e sociais são temas trabalhados à medida que somos expostos a textos e momentos da vida desse intelectual negro.

No capítulo “Os nossos pais, os gauleses”, Faustino apresenta a percepção de Fanon sobre a estrutura colonial racista. A estrutura institucional colonial é percebida e analisada como instrumento ideológico que, ao passo que nega a estrutura dos colonizados, afirma a estrutura do colonizador como o único modelo a ser seguido, justificado pelo argumento de ser ela a própria civilização humana.

Ocorre que a exaltação dos valores europeus, na ilha, era sempre acompanhada pela negação sistemática de todas as dimensões humanas dos nativos, observável no trato inferiorizante dispensado ao *crioulo*, língua falada pelas classes subalternas da Martinica (Faustino, 2018: 21).

A escola cumpre, nesse sentido, papel importante de negação da cultura do colonizado e, ao mesmo tempo, afirmação da cultura do colonizador como padrão de humanidade.

A lógica colonial valeu-se da hierarquização racial para afirmar a dominação e usurpação das colônias. Os dispositivos ideológicos introduzidos induziam à afirmação da hierarquização sob a promessa de assimilação, de pertencimento à identidade europeia que nunca seria alcançada, como analisará Fanon. Aos poucos o colonizado percebe que a língua com a qual fora alfabetizado transmitia a ideologia colonial. No caso de Fanon, o “*Je suis Français*”, frase com a qual fora alfabetizado na escola, se mostrou, com o tempo, uma falsa sentença. Ao tomar consciência desse processo, ocorre “a ruptura narcísica de um filho bastardo”, capítulo no qual Faustino destaca questões caras ao entendimento dos impactos da colonização às relações familiares a partir das expectativas acerca do ideal de masculinidade e paternidade. A consciência de si, enquanto não europeu – o filho bastardo –, é um dos elementos centrais desse capítulo.

A partir dessa consciência nasce sua relação com um movimento de afirmação da identidade negra urdido em países de colonização francesa que teve forte repercussão mundial. Se até a década de 1940 o termo *noir* fora usado para designar a cor preta e o termo *nègre* “era utilizado para classificar pejorativamente as pessoas de pele escura”, com o nascimento do movimento da Negritude (*Nègritude*, pela grafia francesa) ocorre uma positivação do termo *nègre* que passa de estigma a marca sagrada (Faustino, 2018: 34). A ligação de Fanon com destacados representantes desse movimento é apresentada e discutida por Faustino.

Realçando escritos de Fanon, Faustino analisa que o intelectual percebeu nitidamente o potencial de transformação inerente ao processo colonial em curso, que se fazia sentir

■ resenha de livro

com o movimento da Negritude: “É o branco (Blanc) que cria o negro (nègre), mas é o Negro (nègre) que cria a negritude (negritude)” (Fanon, 1968: 29 *apud* Faustino, 2018: 35).

A relação estabelecida entre Fanon e Aimé Césaire influenciou-o, seja na maneira como compreendia os problemas sociais, seja como se posicionava perante a esquerda marxista francesa. Entretanto, a despeito da admiração por Césaire, Fanon foi capaz de se deslocar e tecer críticas ao movimento da Negritude, que tinha naquele intelectual grande expoente.

Como ficará nítido em seus futuros escritos, para ele [Fanon] a *Négritude* tem o mérito de ser a antítese afetiva do racismo branco, mas por vezes esbarra na visão racializada que o branco criou (Faustino, 2018: 40).

Apresenta-se aqui mais uma importante crítica feita por Fanon válida para pensarmos os movimentos negros contemporâneos, seus alcances e limites, além das armadilhas inerentes à lógica racialista.

Como se deu a inserção no ambiente intelectual, os entraves de ordem objetiva e subjetiva são analisados e destacados à luz do que era ser um homem negro (e intelectual) na França das décadas de 1940 e 1950. A racialização também era forte no ambiente universitário.⁴ No entanto, Fanon criou – com custo subjetivo – estratégias para não cair no isolamento racial.

Na universidade, Fanon torna-se aluno de Jean Lacroix e Merleau-Ponty em um contexto de efervescência acadêmica em face dos desafios do pós-guerra. Pensadores como G. Cangulhem, Jean-Paul Sartre, Georges Balandier, além dos já mencionados, são destacados dentro do ambiente intelectual que o formou. Participou ativamente daquele ambiente intelectual, por meio de debates teóricos e de militância. Contudo, seu corpo negro – dentro daquele espaço esmagadoramente branco – não passou despercebido e desafiou suas relações mais íntimas. Essa experiência o fez refletir a respeito dos estereótipos e sobre o homem negro e relações afetivas.

A leitura dessa passagem suscita reflexão sobre dois temas sensíveis ao movimento negro ainda hoje e, especialmente, às mulheres negras. O primeiro é a questão dos relacionamentos afetivos dentro de uma sociedade racista. É fato que o histórico da colonização – como demonstram importantes pensadores pós-colonialistas – deixou profundas cicatrizes no corpo social. Estas ainda marcam (e orientam) o inconsciente coletivo, tendo em vista a persistência do racismo. Desse modo, alguns indivíduos racionalizam suas relações afetivas orientando-se pela premissa da racialização humana.

Essa postura nem sempre é consciente, podendo mesmo ser fruto de estratégias de sobrevivência material e simbólica. Fato é que, no mercado matrimonial, na economia

⁴ Segundo aponta Faustino, dos “400 estudantes universitários da cidade [Lyon], menos de 20 eram negros e, para estes – todos homens, oriundos em sua maioria da África Ocidental –, restava a opção de integrar-se à comunidade estudantil como um todo (leia-se branca) ou entregar-se ao isolamento” (Faustino, 2018: 47).

■ resenha de livro

afetivo-sexual, a despeito dos efeitos do racismo, o homem negro, mesmo estando abaixo do homem branco na hierarquia racial, em relação à mulher negra apresenta “vantagens”, como demonstram estudos sobre o tema (Berquó, 1987; Carneiro, 1995; Hooks, 1995; Araujo, 2011; Pacheco, 2008). Os efeitos do colonialismo e, conseqüentemente, do racismo pesam principalmente para as mulheres negras, culminando, no limite, na invisibilidade intelectual e/ou na solidão matrimonial. No livro de Faustino há pistas para entendermos como essa questão é problemática. Fanon – como intelectual negro crítico – analisa a relação do racismo e da afetividade do ponto de vista do homem negro. Com isso, é perceptível como – até mesmo entre os intelectuais negros – as mulheres negras estão em segundo plano.

Relacionado a esse tema, sublinho a ausência de representação de mulheres negras em espaços intelectuais socialmente reconhecidos, como o da academia. Essa também é uma discussão importante que já vem sendo feita em nosso país pelas mulheres – sobretudo negras –, mas que ainda não recebeu a devida atenção por parte dos homens, nem mesmo dos intelectuais negros. Essa não é uma característica exclusiva de nossa sociedade, pois se mostra bem intensa em sociedades marcadas pelo colonialismo (embora não só nessas). O legado subjetivo do colonialismo subjaz a muitas estruturas atuais e de maneira plástica constrói estratégias de manutenção de poder e privilégios. Uma delas é a conservação de uma lógica social racializada e sua intersecção com a lógica machista, com atuação a partir de diferentes dispositivos de ordem cultural, linguística, afetiva, social, imagética que – no limite – operam sobre o ambiente intelectual dentro de uma lógica discriminatória.

Recorro à pensadora bell hooks⁵ para apontar elementos de operacionalização de dispositivos que naturalizam a ideia de que o ambiente intelectual é de domínio masculino. Como explicita a autora: “No patriarcado os homens sempre tiveram a liberdade de se isolar da família e da comunidade, exercer trabalho autônomo e reingressar no mundo relacional quando quisessem, independente de seu *status* de classe” (hooks, 1995: 473).

Se ao homem (independentemente de sua cor/etnia) é oferecido (e até mesmo estimulado) o exercício de divagar e do ócio, para a mulher (sobretudo a negra) é cobrada dedicação integral aos cuidados com a família (muitas vezes a de outros), lar e comunidade, o que lhe despoja o tempo necessário ao pensar. Estratégia ratificada pelo “conceito ocidental sexista/racista de quem e o quê é um intelectual que elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual” (hooks, 1995: 468).

Faustino nos coloca diante de um intelectual que fez de suas experiências de vida materiais de estudo, de ação e transformação não só de sua realidade, mas da sociedade de modo geral. As contradições de Franz Fanon, no que tange às suas escolhas intelectuais e pessoais, são também foco de estudo para todos e todas.

Do ambiente universitário ao fazer profissional e militante há muito a ser conhecido

⁵ Gloria Jean Watkins, cujo pseudônimo é bell hooks, escrito com letras minúsculas, como prefere essa autora teórica feminista, artista e ativista social estadunidense.

■ resenha de livro

sobre Fanon. A crítica dele ao reducionismo da explicação psicológica e psicanalista sobre a constituição da subjetividade do(a) negro(a) é mais um momento em que questiona a cegueira do universalismo/cientificismo de base ocidental. E, ao mesmo tempo, descortina o potencial inovador que advém do pensamento crítico e comprometido com o respeito às diversidades sem perder de vista elementos universais.

As experiências e análises de Fanon nos lembram da importância da autonomia intelectual e da unidade entre ação e ideia, bem como teoria e prática. Na década de 1950, Fanon depara com a racialização científica posta em prática em um dos hospitais em que trabalhou. Ao defrontar-se com divisões raciais das alas psiquiátricas, identifica que tais divisões “refletiam as representações dominantes dos franceses em relação aos argelinos na sociedade, úteis à manutenção das relações de poder coloniais” (Faustino, 2018: 68). A partir de então, desenvolve novo método de atuação:

E diante disso introduziu uma reforma extraordinária: substituiu a separação racial das alas por outra que considerasse o grau de sofrimento psíquico do paciente, aglutinando árabes, berberes e franceses nas mesmas alas. Além disso, a partir da reforma os pacientes passariam a ter liberdade para entrar e sair das salas quando quisessem e as camisas de força só seriam usadas em último caso (Faustino, 2018: 69).

Essas ações lhe renderam desafetos com implicações de ordem profissional e política. É importante frisar que Fanon não separava seu fazer profissional do intelectual e do político; ao contrário, entendia que o sofrimento psíquico expunha, sobretudo, a doença social ocasionada pela exploração colonial.

Com Fanon aprendemos a importância de *se fazer crítico de si mesmo* e a analisarmos constantemente as escolhas metodológicas que tomamos, atitude que nos faz desenvolver lucidez em face das possíveis armadilhas implícitas à epistemologia ocidental. A ausência da autocrítica contribui, certamente, para a cegueira intelectual que, por sua vez, contribui para adensar o coro ao anti-intelectualismo.

É necessário frisar que o livro ressalta a trajetória de Franz Fanon como militante no processo de libertação da Argélia.⁶ Do ativismo implícito ao explícito, enfatiza seu potencial crítico e sua visão sobre a necessidade de construir um novo humanismo. Com a leitura do livro entendemos o contexto (social e pessoal) em que emergiram alguns dos principais textos de Fanon. Em outras palavras, temos um retrato que nos auxilia a entender como esse importante intelectual negro foi sendo urdido. Desse modo, alcançamos alguns temas essenciais à reflexão de Fanon. A exemplo: a relação entre colonizado e colonizador, a alienação do negro, seu desenlace e renascimento identitário, o fazer revolucionário e – destaque – a compreensão do racismo como elemento cultural. Sobre esse tema vale ressaltar as palavras de Faustino acerca do pensamento de Fanon:

⁶ A partir da década de 1950, Fanon entra em contato com ativistas nacionalistas, sobretudo da Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN), passando a contribuir de forma material e intelectual em prol da libertação das colônias francesas.

■ resenha de livro

Isso significa que o racismo não se limita às suas dimensões individuais ou intersubjetivas, mas permeia as diversas instâncias da sociabilidade. [...] Em consequência, não apenas os preconceitos e atitudes isoladas, mas a política, a ética e a estética de uma sociedade racista estariam, portanto, impregnados de uma forma de conceber o negro – mas poderia também ser o árabe, o judeu, o indiano etc. – simbolicamente destituído de seus atributos humanos (Faustino, 2018: 86).

Ao analisar o racismo, Fanon destaca-o como um fenômeno que se adapta e se reconstrói em novos contextos, mantendo, contudo, sua dimensão de exploração e dominação. Como explica Faustino (2018: 87), para Fanon o racismo não é confronto de civilizações ou de culturas, tampouco um fenômeno que se explique sozinho; ao contrário, o “racismo é a negação sistemática da humanidade do outro com vistas à sua exploração e dominação”.

A preocupação constantemente afirmada de “respeitar a cultura das populações autóctones” não significa, portanto, que se considerem os valores veiculados pela cultura, encarnados pelos homens. Bem depressa se adivinha, antes, nesta tentativa uma vontade de objetivar, de encaixar, de aprisionar, de enquistar. Frases como: “eu conheço-os”, “eles são assim”, traduzem esta objetivação levada ao máximo. Assim, conheço os gestos, os pensamentos, que definem estes homens (Fanon, 1980: 38-9 *apud* Faustino, 2018: 89-90).

Desse modo, alerta para o perigo de focar a afirmação/exaltação da cultura como estratégia de mobilização e afirmação identitária, pois se corre o risco – quando essa afirmação é feita de maneira unilateral – de cair na armadilha colonial a qual dimensiona a cultura do colonizado de maneira estática, destituída da dimensão política, por mumificar o pensamento individual e objetivar a própria existência (Faustino, 2018). Essa crítica, embora tenha sido realizada em momentos históricos diferentes do nosso, de certa forma ainda é válida, já que o legado colonial não se desfez plenamente e a questão identitária é foco de debate constante.

Pouco a pouco a narrativa de Faustino nos conduz a vislumbrar uma imagem ainda insuficientemente conhecida sobre esse intelectual que – por muito tempo – foi interpretado, sobretudo, por suas contribuições ao pensamento político e revolucionário (Faustino, 2018). Contudo, como destaca o pesquisador, muito tem a nos ensinar sobre os efeitos do colonialismo à formação da subjetividade, da cultura e da identificação, mas também – complemento – sobre o espaço intelectual, os limites da academia, a complexidade do fenômeno racismo e os movimentos sociais, além do papel da branquitude⁷ dentro da lógica racista.

Por fim, cabe destacar que Faustino iniciou seu livro refletindo sobre a seguinte questão: “Por que Fanon, por que agora?”. Ao ler o livro, tem-se – a meu ver – a sensação de que **Fanon agora é fundamental** para ajudar principalmente a intelectualidade negra

⁷ Faustino se dedicou a pensar essa relação em outro texto: “Franz Fanon, a branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas”. In: MÜLLER; CARDOSO. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.

■ resenha de livro

a buscar compreender fenômenos como o racismo e a branquitude (construto oriundo do colonialismo⁸) de maneira mais densa a fim de perceber suas estratégias de reprodução e produção de assimetrias baseadas na ideia de raça que, em contexto de negação da ciência e da intelectualidade, têm sido interpretadas como falsas construções históricas.

Fanon agora é fundamental porque, como nos lembra bell hooks, “intelectual não é apenas alguém que lida com ideias. Intelectual é alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras discursivas porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo” (hooks, 1995: 468).

Esse é o tipo de intelectual que caracteriza Franz Fanon. A leitura do livro de Faustino reorganiza o conhecimento sobre a vida e a obra desse intelectual e contribui, sobremaneira, para a reflexão – necessária – a respeito da insurgência desse tipo de intelectual, que seja capaz de compreender que sua história se alinha à daquele(a)s com o(a)s quais comparte experiências marcadas pelo lócus social que compartilham, pelo lugar de onde falam (Ribeiro, 2017) e são observado(a)s.

Intelectuais negros e negras que sejam capazes de não só denunciar os efeitos do racismo, mas, sobretudo, pensar esse fenômeno de maneira mais ampla. Isso significa partir das teorias e categorias já elaboradas, mas ir além, criando e/ou sofisticando esquemas explicativos que deem conta das intersecções, de diferentes pontos de vista e narrativas. Para tanto, será preciso identificar os dispositivos que operam para a manutenção da estrutura social tal qual conhecemos atualmente.

Que alcancem identificar, teorizar e agir em face das intersecções que se desdobram como dispositivos de submissão e desumanização. E, ainda, que reconheçam, mas transcendam o conhecimento da academia e da militância a fim de provocar a crítica e as fissuras necessárias ao pensamento revolucionário (isto é, que tenham capacidade para desenvolver nova perspectiva para pensar a sociedade humana a partir da lógica do respeito ao Ser Humano).

Nessa empreitada, a leitura de Fanon é fundamental, tendo em vista que chama a atenção para pontos cruciais que inspiram tanto temas de pesquisa quanto posturas metodológicas.

Referências

ARAÚJO, C. F. Por que as mulheres negras são minoria no mercado matrimonial? In: XI Conlab – Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 2011, Salvador, Bahia. *Anais do XI Conlab – Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, 2011.

BERQUÓ, Elza. *Nupcialidade da população negra no Brasil*. Campinas: Nepo/Unicamp, 1987. Disponível em: <http://www.nepo.unicamp.br/textos/publicacoes/textos_nepo/textos_nepo_11.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2011.

⁸ Para a compreensão desse conceito e de como ele vem sendo delineado no contexto brasileiro, ver: SILVA, P. E. da. O conceito de branquitude: reflexões para um campo de estudo. In: MÜLLER; CARDOSO. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.

■ resenha de livro

CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 544, 1995.

FAUSTINO, Deivison Mendes. *Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 6. 1995.

MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia*. Campinas: [s.n.], 2008.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SILVA, P. E. da. O conceito de branquitude: reflexões para um campo de estudo. In: MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.

WEST, Cornel. O dilema do intelectual negro. In: *The Cornel West: reader*. Nova York: Basic Civitas Books, 1999, p. 302-315 [Tradução e notas de Braulino Pereira de Santana, Guacira Cavalcante e Marcos Aurélio Souza]. Disponível em: <http://bolodomundo.blogspot.com/2018/01/o-dilema-do-intelectual-negro.html>. Acesso em: 18/10/2018.

Texto recebido em: 22 de janeiro de 2019.

Aprovado em: 8 de março de 2019.

JUNDULLAH SOLDADOS SOB O CHAMADO DE UM MANIFESTO¹

JUNDULLAH
SOLDIERS UNDER THE CALL OF A MANIFEST

Natalia Calfat²

LAYLA M.

Drama (Países Baixos)

98 minutos, 2016. Topkapi Films

Direção: Mijke de Jong

Dirigido por Mijke de Jong, *Layla M.* conta a história de Layla Mourabit (Nora El Koussour), uma adolescente de 18 anos, de origem marroquina, nascida e crescida em Amsterdã, que simpatiza com uma célula jihadista no Oriente Médio. Como parte de uma comunidade que é alvo de preconceitos e desconfianças frequentes, Layla engaja-se, inicialmente, em manifestações por liberdade religiosa na Holanda, produzindo panfletos políticos e reproduzindo conteúdos que denunciam a opressão sofrida por muçulmanos ao redor do mundo. Sua frustração e indignação crescem na mesma proporção que a intensificação de sua fé, assim como sua admiração por Abdel (Ilias Addab). Sua aproximação paulatina a membros radicalizados da comunidade culmina em uma guinada individual. Depois de ser presa ao lado de seu irmão por se juntar a uma manifestação, Layla deixa a escola, a Holanda e se casa com Abdel. Juntos, vão de um campo de treinamento jihadista nas Ardenas, Bélgica, até o Oriente Médio, como uma espécie de destino final para a completude de suas missões. Frustrada com seu destino e encarando as consequências que aquela escolha implicava, Layla viverá as dificuldades que giram em torno da repatriação desses jovens à Europa. O filme estreou no TIFF (Toronto International Film Festival) em 2016 e foi selecionado como representante holandês para Melhor Filme Estrangeiro na 90ª edição do Oscar.

Layla M. oferece uma perspectiva individual sobre a adesão, a transição e a enfim entediante vida diária em uma comunidade jihadista. As manifestações anti-islâmicas em

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de financiamento 001. A autora agradece os comentários e o diálogo com o colega Ariel Finguerut sobre a temática desta resenha.

² Natalia Nahas Carneiro Maia Calfat é doutoranda e mestra em ciência política pela Universidade de São Paulo (2017). É pesquisadora do Grupo de Trabalho sobre Oriente Médio e Mundo Muçulmano (GTOMMM/USP) e editora-executiva da **Revista Malala** (LEA/FFLCH-USP). ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8960-1598. *Link* para a Plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3406753169328881>. Contato: nnahascalfat@usp.br.

■ resenha de filme

sua terra natal e sua sensação de impotência em relação às opressões e injustiças que envolvem a comunidade muçulmana ao redor do mundo encontram-se numa busca e batalha individuais por identidade, afirmação e pertencimento. Na busca fantasiosa pelo islã verdadeiro ou mítico, no casamento, na saída da Holanda e no seu futuro idílico, Layla vê o único escape para lidar com suas frustrações, suas dúvidas e, sobretudo, sua raiva.

A história é familiar àqueles que estudam o fenômeno – ao menos àqueles que o fazem de forma detida. Mas a diretora merece reconhecimento por apresentar aos mais imediatistas essa perspectiva que não é das mais difundidas ou populares. Um jovem de terceira geração, nascido no seio de uma família de imigrantes do norte da África – relativamente bem adaptados na Europa e não fortemente religiosos –, que muito subitamente se envolve com ideologias radicais. A filha do comerciante, que tinha boas notas e pretendia seguir uma carreira das mais tradicionais (o pai de Layla tinha um bazar e ela queria ser médica), tem sua rebeldia adolescente e busca por identidade e lugar no mundo transfigurados em uma aparente hiper-religiosidade, moralismo e regulação de condutas. As queixas frequentes são de preconceito, incompreensão e discrepância de afinidades – Layla passa a se referir a sua família como “vocês”, e aos holandeses, como “eles”. Mas a tentativa idealista de Layla, por um suposto purismo, perde-se de início, haja vista que suas aulas de estudo do Corão são instrumentalizadas para outros fins, como para encontrar-se com Abdel ou interagir com crianças em um campo de refugiados.

Mas há desajuste e incômodo desde o princípio: o primeiro uso do *niqab* por Layla visivelmente não lhe fazia sentido, senão para promover seu manifesto político pela liberdade de vestimenta,³ sendo reprovado ou quase ridicularizado por sua família como um rompante juvenil. Ainda que tenha havido uma tolerância inicial às ações de Layla, aos olhos de sua família suas citações do Corão eram aleatórias, desapropriadas de um contexto mais amplo, e a alegada ameaça de extinção dos marroquinos como páreas também era percebida como fortemente exagerada. Curiosamente, o movimento “purista” de Layla pode ser entendido como uma tentativa de aproximação à sua ancestralidade ou ao islã verdadeiro, corrigindo seu não lugar – exatamente como aqueles que proclamam o retorno aos “fundamentos” do islã original –, mas que termina por afastá-la de vez não somente de sua família, mas da própria possibilidade de alcançar uma suposta verdade primária.

Layla dá face aos chamados “*homegrown jihadis*”, ou seja, jihadistas nascidos e criados na Europa (ou no Ocidente, de forma genérica) de segunda ou terceira geração de imigrantes que sofrem do que Oliver Roy (2017a) chama de um “vácuo de identidade”. Nele, o extremismo violento prospera. Esses indivíduos, explica Roy, perderam a conexão com o país de origem e não conseguiram se integrar às sociedades ocidentais, no caso das

³ O filme faz referência a um debate antigo na sociedade holandesa, que culminou na proibição, em junho de 2018, do uso de véus integrais, tais como o *niqab* e a *burqa*, em alguns lugares públicos como meios de transporte públicos, instituições de ensino e de saúde e edifícios governamentais. Netherlands (2018).

■ resenha de filme

segundas gerações; ou desconhecem as referências e origens de suas famílias, sentindo-se desconectados tanto de uma tradição que não perfeitamente alcançam quanto da promessa de total integração na sociedade europeia. Roy argumenta que esses indivíduos estão sujeitos a um “processo de deculturação” que os deixa “ignorantes e desligados” tanto da sociedade europeia como de suas origens.⁴

A descontextualização do islã em relação às culturas de origem ou parentais é fundamental em Oliver Roy e exposta de forma bastante clara nos repetidos desajustes entre a concepção de islã de Layla e a de seus pais, avó e irmão. É também bastante evidente em *Layla M.* a apropriação vaga de símbolos religiosos pelos jihadistas, esvaziando-os de significado religioso – ou, como em Arundhati Roy (2015), criando suas próprias “combinações de marcadores visuais”.

A islamização do radicalismo

Para Mustafa Akyol (2018), o zelo fanático, bem como a devoção dos muçulmanos que apoiam respostas violentas ou opressivas à blasfêmia, “não é tão religiosamente fundamentado quanto eles pensam”.⁵ Relatos duvidosos sobre as palavras e ações do profeta (*ahadith* e *sunnah*), explica, gradualmente se tornaram blasfêmia, em particular o *sabb al-rasul*, ou “insultar o profeta”, mas receberam objeções de juristas proeminentes, como Abu Hanifa, já no século VIII. Mais do que isso, Akyol argumenta que os regimes que empregam essas disputadas jurisprudências para justificar perseguições e ataques domésticos o fazem por questões políticas e interesses mundanos, como a usurpação de minorias ou o silenciamento dos próprios muçulmanos que desafiam os poderes constituídos (Akyol, 2018).

Oliver Roy (2017a) também argumenta que a ampla maioria desses jovens jihadistas (ele fala em 70%) possui “pouco ou nenhum entendimento da religião ou da cultura islâmica” e sugere que são radicais antes mesmo de escolher o islamismo. Nesse sentido, para o autor, o radicalismo é um elemento anterior à religião, quase juvenil, dando voz a uma argumentação psicossocializante centrada em trajetórias individuais: “Sua radicalização não é consequência de uma maturação de longo prazo, seja em um movimento político [...] ou em um ambiente islâmico. É, ao contrário, um salto individual relativamente repentino para a violência”, muitas vezes depois de tentar outras adesões e frequentemente acompanhado de um passado de pequenas delinquências (Roy O., 2015:

⁴ Esse é o caso, sobretudo, dos imigrantes de segunda geração (Roy, 2017a). Para o autor, 25% dos jihadistas são convertidos e frequentemente de origem não islâmica. Essas vítimas do fundamentalismo violento são informadas com uma abordagem do islã absolutamente descontextualizada de qualquer cultura e sem qualquer relação com antecedentes familiares.

⁵ “Ao longo de todos os seus 6.236 versos, [o Corão] nunca diz aos muçulmanos para silenciar a blasfêmia com força. Diz-lhes apenas para responder com dignidade. [...] um destes versículos diz aos muçulmanos, apenas para adicionar, ‘Se você é firme e consciente de Deus, esse é o melhor caminho’. [3:186] [...] Ainda outro versículo aborda a questão da zombaria, dizendo aos muçulmanos que, quando eles ouvem as pessoas que ridicularizam “as revelações de Deus”, elas deveriam simplesmente “não se sentar com elas” [4: 140] (Akyol, 2018).

■ resenha de filme

8). Para Oliver Roy, “é a islamização do radicalismo que precisamos investigar, não a radicalização do islã”.⁶ Ou ainda:

A radicalização é uma revolta da juventude contra a sociedade, articulada em uma narrativa religiosa islâmica do jihad. Não é a revolta de uma comunidade muçulmana vítima de pobreza e racismo: apenas jovens se juntam, incluindo os convertidos que não compartilhavam os “sofrimentos” dos muçulmanos na Europa. Esses rebeldes sem causa encontram no *jihad* uma causa “nobre” e global, consequentemente sendo instrumentalizados por uma organização radical (Al Qaeda, ISIS), que tem uma agenda estratégica (Roy O., 2015: 4-5).

Nesse sentido, essa leitura da religião oferece uma narrativa de reestruturação da vida de acordo com a verdade e o bem – conferindo propósito maior às suas ações.⁷ “A dimensão religiosa lhes oferece um vigamento de reestruturação pessoal: a verdade, o bem, um conjunto claro de normas, irmãos de armas, um objetivo claro e a salvação” (Roy O., 2015: 5).

Longe de exonerar o Islã, argumenta Roy, a chamada islamização do radicalismo “nos obriga a perguntar por que e como os jovens rebeldes encontraram no Islã o paradigma de sua revolta total”.⁸ Nesse sentido, *Layla M.* retrata perfeitamente o movimento de radicalização feito pela jovem, com cores islamitas, mas que poderia facilmente ter assumido cores marxistas e anticoloniais, para dar um exemplo, se localizado nos anos 1960 – atualmente, “o *jihad* é a única causa no mercado global”. A tese de Roy pode ser aplicada sem dificuldades se considerarmos os constantes diálogos de Layla com sua mãe, que questiona: “Por que você vive com ódio?”; ou com seu irmão, que disputa sua forma de identificação com o islã, símbolos e leituras: “A religião não está na barba”, “Meu islã não é político”, ou mesmo: “Nós quem?”.

As variantes estruturais

A análise personalizada em Olivier Roy (2017b) é acusada, por um lado, de negligenciar as causas políticas da revolta jihadista – essencialmente, o legado colonial, as intervenções militares ocidentais contra os povos do Oriente Médio e a exclusão social de imigrantes e seus filhos. De outro lado, é igualmente acusada de desconsiderar a ligação entre a violência terrorista e a radicalização religiosa do Islã por meio do salafismo e de sua interpretação ultraconservadora da fé (Roy O., 2017b). Assim, para Sam Heller (2018), por exemplo, o crescimento numérico de jihadistas em todo o mundo, desde 2011, é, em grande parte, o resultado da invasão do Iraque pelos Estados Unidos e da Primavera Árabe e suas consequências. “Os próprios jihadistas admitem estar em apuros

⁶ Ver também Roy (2017b).

⁷ Ver Swanson (2015).

⁸ Isso, repreende, é diferente de negar o fato de que um islamismo fundamentalista vem se desenvolvendo há mais de 40 anos. Para o autor, a radicalização violenta não necessariamente é consequência da radicalização religiosa “mesmo que muitas vezes tome os mesmos caminhos e empreste os mesmos paradigmas”. Ainda que o fundamentalismo religioso exista e postule desafios em termos de coexistência e da garantia de liberdade individuais, ele não leva necessariamente à violência política (Roy, 2017b).

■ resenha de filme

antes do *deus ex machina* da guerra do Iraque”, afirma. Ambos os eventos enfraqueceram ou destruíram Estados do Oriente Médio, criando vácuos para os jihadistas preencherem oportunisticamente e espalharem armas e instabilidade.

A disseminação do jihadismo, explica, “é menos sobre o fracasso do contraterrorismo *per se* e mais sobre tendências geopolíticas mais amplas e políticas dos EUA em geral, particularmente aquelas políticas que contribuíram para fraturar Estados e romper as sociedades locais” – como as decisões dos Estados Unidos e seus aliados de invadir o Iraque, derrubar o líder líbio Muammar Kadafi e lançar armas na rebelião síria (Heller, 2018).

Para Heller, jihadistas raramente iniciam guerras ou possuem muita agência nos conflitos dos quais participam. Com mais frequência, eles aproveitam oportunisticamente a violência e a guerra, impulsionados por fatores em geral não relacionados ao jihadismo – mesmo que os jihadistas posteriormente exacerbem os conflitos e tornem mais difícil sua resolução. Seu *modus operandi* é basicamente a exploração de guerras e da desordem, do colapso estatal e da agitação geopolítica no Oriente Médio (Heller, 2018). Aqui, esse movimento de preenchimento do vácuo e de fomentação da desordem é claramente visto em *Layla M.*, haja vista que o propósito da viagem do casal ao Oriente Médio é somar-se às fileiras jihadistas – ainda que Layla tenha fantasias mais individuais sobre essa realidade.

O jihadismo salafista

De fato, como aponta Heller, o jihadismo salafista promove a luta em frentes locais como parte de uma guerra global, que inclui não somente o ataque a muçulmanos acusados de apostasia e idolatria, como também ao Ocidente e sua intervenção em apoio aos regimes fantoches locais. De acordo com Heller (2018), é essa característica que confere seu caráter transnacional – tanto operacional como de visão de mundo. Esse é um predicado importante de muitos movimentos contemporâneos, mas, para parcela significativa da literatura, o reflorescimento religioso tem estreita ligação com o fundamentalismo islâmico contemporâneo. Aqui, argumenta-se, o radicalismo é inspirado e movido por convicções religiosas, atribuído à leitura dos dogmas e princípios religiosos. Esses teóricos apoiam-se na premissa de radicalidade ou radicalização do islã, promovendo análises verdadeiramente exegéticas dos textos religiosos e aprofundando-se na literatura de certo número de *fuqaha* – vide Kepel (2017: 65) e o chamado de Abu Mus’ab al-Suri, ou Rej (2016). Contudo, no que toca à ligação entre a violência terrorista e a radicalização religiosa do islã, por meio da interpretação ultraconservadora salafista, algumas ressalvas são necessárias.

O termo jihadismo salafista foi originalmente cunhado por Gilles Kepel para identificar a ascensão do fenômeno em meados dos anos 1990. Nos termos de Sam Heller (2018), o jihadismo salafista é um movimento comprometido com a imposição do domínio do islã pelo emprego da violência, mas com uma ênfase especificamente

■ resenha de filme

salafista no monoteísmo. “Esse foco os leva a uma definição expansiva de idolatria e uma prontidão para excomungar e executar os muçulmanos que consideram adoradores de ídolos e apóstatas.” E continua: o jihadismo salafista “funde a revolução sem fronteiras com a iconoclastia de inspirações salafistas. Quer uma guerra de todos os muçulmanos contra os governantes muçulmanos ilegítimos e idólatras e, em última análise, erigir um Estado Islâmico utópico” (Heller, 2018).

De acordo com John Esposito (2003), o salafismo deriva de *salaf*, ou “antepassados piedosos”, nome dado a um movimento de reforma conduzido por Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) e Mohammad Abduh (1849-1905) na virada do século XX. O movimento enfatizava a restauração das doutrinas islâmicas à sua forma pura, fidelidade ao Corão e à Sunnah, rejeição da autoridade de interpretações posteriores e a manutenção da unidade da *ummah*. Nas palavras de Esposito: “Os principais objetivos eram libertar a *ummah* muçulmana da mentalidade de séculos do *taqlid* (imitação inquestionável do precedente) e da estagnação, além de reformar as condições morais, culturais e políticas dos muçulmanos” (Esposito, 2003: 275).

Era um movimento essencialmente intelectual e modernista por natureza, explica, que trabalhava para afirmar a validade do islã em tempos modernos, provar sua compatibilidade com razão e ciência e legitimar a aquisição das conquistas científicas e tecnológicas do Ocidente. O movimento via a reforma política como essencial para a revitalização da comunidade muçulmana, através da reforma das leis islâmicas, da educação e da língua árabe (Esposito, 2003: 275).⁹

Já o wahhabismo, particularmente as propostas revivalistas de Mohammad ibn Abd al-Wahhab (1703–1792), defendia a purificação do islã e o retorno às suas raízes do século VII. Os wahhabistas, argumenta Esposito (2003), chamavam pela implementação da organização social do *salaf* como uma forma de restaurar a ética e a piedade islâmicas à sua pureza original. Os mesmos princípios são seguidos pelo movimento salafista do século XX, daí sua caracterização como tradicionalista. Os escritos de Mohammad ibn Abd al-Wahhab chamavam pelo “retorno dos valores do *salaf*, não a implementação literal de suas práticas, como propósito de reforma” (Esposito, 2003: 275).

Segundo Stanley (2005), al-Wahhab afirmava que o declínio do mundo muçulmano

⁹ Uma reinterpretação direta e também “fundamentalista” foi proposta pelo anti-imperialista Sayyid Jamal al Din Al Afghani (1838-1897), que acreditava na unificação do islã e no pan-islamismo, mas também na modernização e democratização da sociedade. Sua visão utilitarista e funcional da religião propunha o uso das técnicas, do progresso científico e da disciplina ocidentais para promoção racional do renascimento do mundo islâmico.

Muhammad ‘Abduh (1849-1905), um educador, envolvia-se menos com o ativismo político, mas buscou uma reforma social gradual, particularmente por meio da educação e também nos âmbitos legal e religioso. O movimento da Universidade de al-Azhar propunha não haver incompatibilidade entre a razão e a fé islâmica, reinterpretando racionalmente o islã mais “original”, procurando reconciliá-lo com o modernismo e com a crença de que sua própria sociedade era a herdeira de uma era de ouro divinamente guiada pelo islã. Esse movimento de retorno à “pureza e grandiosidade originais” seria então orientador de grupos como a Irmandade Muçulmana, no Egito (Hassan el Banah), a partir de 1928, e parcialmente inspiraria o pan-arabismo laico e humanista de Michel Aflaq e Salah al Din al Bitar nos anos 1940.

■ resenha de filme

havia sido causado por inovações estrangeiras perniciosas (*bida'*) – incluindo o modernismo europeu, mas também elementos do islã tradicional que eram simplesmente desconhecidos para os beduínos isolados do Najd. Assim, explica, em termos de sua respectiva formação, o wahhabismo e o salafismo eram bastante distintos. “O wahhabismo era uma variação do islã que rejeitava as influências modernas, enquanto o salafismo buscava reconciliar o islã com o modernismo.” O que eles tinham em comum, acrescenta, é que ambos rejeitaram os ensinamentos tradicionais sobre o islã em favor de uma reinterpretação direta, “fundamentalista” (Stanley, 2005: 2).

É também importante lembrar que há tanto salafistas não jihadistas (aliás, sua maioria, pois que defensivos e que não inserem suas lutas em uma perspectiva globalista, chamados de “ativistas” ou “salafistas políticos”) como salafistas não violentos, os chamados “puristas”, que focam a *da'wah* não violenta e se desvinculam de questões políticas, buscando a mudança social pela evangelização. Ademais, como visto, a origem do termo é bastante mais antiga e reformadora que seu uso frequente. A confusão é em virtude do uso duplo do termo *salafiyya* tanto para o movimento intelectual dos modernistas racionalistas do século XIX, essencialmente não violento, quanto para o jihadismo salafista contemporâneo, que justifica o uso da violência e do terrorismo para realizar seus objetivos políticos.

Equifinalidade

Em que pese a diversidade interna dos diferentes movimentos salafistas – há, como apontado por Stanley (2005), uma intensa competição entre grupos e estudiosos individuais sobre o que configuraria o “verdadeiro” salafismo –, trata-se de uma categoria relevante para compreender de que forma diferentes grupos operam e formulam suas cosmologias. Contudo, a denominação é menos útil para compreender o movimento de adesão a eles. Mais fundamentalmente, as análises socioindividualizantes de Roy, neomarxistas de Heller ou do jihadismo salafista de Kepel não são necessariamente excludentes – ao menos em absoluto.

Em *Layla M.*, vemos a busca desesperada de uma adolescente frustrada e ressentida por pertencimento e identidade, sua tentativa de resgatar a senda reta do islã e o retorno mítico ao *salaf*, seu desejo por um respaldo comunitário entre iguais, o fascínio pela narrativa “da pequena irmandade de super-heróis que vingam a *ummah* muçulmana” (Roy O., 2015: 10), o desligamento “deculturado” ao mesmo tempo da sociedade europeia e de suas origens, além de claras referências estruturais à opressão, à islamofobia e a injustiças. Assim, ainda que aspectos sociopolíticos devam ser privilegiados, há não somente elementos psicossociais que auxiliam na compreensão da adesão, mas elementos de narrativa religiosa que conferem sentido à ação e emprestam uma pseudolegitimidade ao discurso jihadista.

A adesão terrorista, como frequentemente ocorre para os temas nas ciências

■ resenha de filme

humanas, é um fenômeno multifacetado e que pode ter diversas causas. Para diferentes indivíduos, diferentes fatores – ou um conjunto deles – desempenham um papel, dependendo do histórico pessoal, familiar e regional. Assim, como corretamente aponta Roy, a “hegemonia do secularismo” e a rejeição de “todas as formas de religiosidade” no Ocidente criaram, de fato, um vácuo espiritual que pode ser um terreno fértil para o fundamentalismo (Roy, 2017a) – de todos os tipos, aliás. Mas é igualmente verdade que a hiper-religiosidade forjada para preencher um vácuo identitário pode caminhar ao lado de soluções comunitaristas que buscam idilicamente resolver a exclusão social de imigrantes, ou caminhar ao lado do radicalismo como resposta às opressões histórico-coloniais, ou mesmo atendendo, de modo mais pragmático, aos jovens em busca de, simplesmente, dinheiro. O fenômeno está sob o princípio da equifinalidade e, por essa razão, cada caso deve ser analisado de forma pormenorizada.

Drama semelhante ao de *Layla M.* está presente em *Meu querido filho*, do tunisiano Mohamed Ben Attia.¹⁰ O filme, que fez sua estreia mundial no Festival de Cannes, em maio de 2018, conta a história do sumiço de um jovem que sofre de enxaqueca constante, mas que desaparece quando parece melhorar dos sintomas. O casal de classe média tunisiano tem as atenções voltadas para o único filho, Sami (Zakaria Ben Ayed), que está se preparando para os exames do ensino médio, mas descobre que ele saiu de casa para se juntar ao ISIS na guerra síria. Igualmente aos pais de Layla, os pais de Sami não poderiam prever esse destino do filho. Riadh (Mohamed Dhrif) e Nazli (Mouna Mejri) consideram que a felicidade é cuidar de sua casa, ir trabalhar e ganhar o pão de cada dia. É o que imaginam também para o filho. Porém, tudo entra em colapso quando o pai se aposenta e o jovem some. É o mesmo drama dos pais de Layla, os quais, com grandes esperanças para o futuro de seus filhos e basicamente preocupados com seu dia a dia no bazar e na casa, tomam como inesperada sua saída da Holanda.

Dois direções bastante distintas e dois cenários significativamente distantes dão cores à história de dois jovens que compartilham o mesmo distanciamento e desapego do mundo. Os pais não viam essa escolha se aproximando, mas tampouco havia sentido e paixão na vida diária de seus filhos. As duas histórias fazem coro às análises mais apuradas sobre o fenômeno da atração jihadista. Em muitos casos, não se trata somente de “pão”: boa parte dos jovens é de classe média ou média-alta. Aqui, também tampouco se trata de uma reação pura ao colonialismo e ao imperialismo, como preveria parte da crítica pós-colonial ou neomarxista: Layla era de terceira geração, relativamente bem integrada na Holanda, e Sami, nativo da Tunísia. Naturalmente, já descartadas as explicações por meio de um islã endemicamente violento ou propenso ao terrorismo, apesar de diversos fatores contribuírem para a explicação de um fenômeno que é extremamente complexo e multifacetado, um dos aspectos mais relevantes nesses dois filmes está relacionado à

¹⁰ *Meu querido filho* (Uledi). Drama (Tunísia, Bélgica, França), 104 minutos, 2018. Nomadis Images. Direção: Mohamed Ben Attia.

■ resenha de filme

desilusão. A narrativa jihadista propõe um ideal que promete satisfazer desejos de inclusão, dignidade, desenraizamento, identidade e transcendência a esses jovens que, certamente inseridos em um mundo pós-moderno e em constante debate com suas tradições, veem no jihadismo uma solução aos seus dramas.

Em *Layla M.*, o chamado aos muçulmanos de todo mundo a se erguerem contra todas as formas de injustiça tem, no exemplo palestino, forte respaldo, mas outros conflitos militares e manifestações são apresentados de forma genérica, sendo frequentemente não identificados e propositadamente confundidos – ainda que menções claras à guerra síria sejam feitas. Mais que isso, a autoridade epistêmica, o moralismo e a legitimidade da forma correta e justa de conduta e de combate são estabelecidos pela figura da protagonista – e sua pretensa segurança e conforto são encontrados ao lado dos novos irmãos. Para resolver seus dilemas pessoais e familiares, auto-percebidos como insuportáveis, Layla mata seu passado para assumir seu novo presente, supostamente mais autêntico e reto – mas que apenas se tornaria mais contraditório e entediante.

Facilmente, o espectador encerra a sessão de *Layla M.* com o tema “Jundullah” ou “soldados de Deus” fixado em sua mente, que traz imediatamente à lembrança o famoso *nasheed* de Muhammad & Ahmed al Muqit. O cântico remete à simplicidade e ingenuidade do amor de Layla e Abdel, do início do filme e ainda presente em pequenos momentos durante a película. Mas é imediatamente ocupado pelo radicalismo e violência do outro lado da vida de Abdel. O *nasheed*, então, torna-se de uma só vez o símbolo da dualidade e da complexidade que *Layla M.* retrata, humanizando seus personagens. Mesmo sem uma alta carga dramática em suas cenas, a todo momento as personagens estão em conflito com o ideal de futuro que haviam proposto para si mesmas e o que se fez daquela realidade. Abdel, por exemplo, já no Oriente Médio, é arrebatado pela complexidade das decisões, tendo que lidar com Layla como sua esposa, dividido entre sua própria concepção de casamento e de como era agora esperado que agisse. Abdel assume uma postura cada vez mais apoiada no novo círculo, que lhe exigia agora uma postura mais tradicionalista, enquanto Layla fazia o movimento inverso, ressignificando seu passado na Holanda.

A humanização dos personagens e as várias contradições em jogo fazem da produção de Mijke de Jong esclarecedora, mas o filme peca ao atrelar manifestações políticas por liberdade de expressão, vestimenta e culto a um caminho necessário que culmina no radicalismo jihadista. De certo modo, é como se a opção subliminar fosse ou uma ativa e combativa militância política, que fatalmente se concretizaria na forma do maior temor europeu, ou a vivência diária pacífica e desligada de quaisquer queixas políticas, tão patente na imagem do irmão de Layla e do futebol. De Jong, ao deixar uma fresta aberta – mesmo que pequena – para condenar toda uma comunidade, quer ao radicalismo, quer à inércia banalizada, termina por enfraquecer uma perspectiva cinematográfica que, mesmo centrada em uma perspectiva psicologizante das razões para

■ resenha de filme

adesão ao jihadismo violento, era até então relativamente complexa e distante de muitas das produções anteriores.

Referências

AKYOL, Mustafa. True Islam Does Not Kill Blasphemers. *The New York Times*. 21 nov. 2018. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2018/11/21/opinion/islam-blasphemy-pakistan-bibi.html>. Acesso em: 17 dez. 2018.

ESPOSITO, John L. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford University Press, 2003.

HELLER, Sam. Rightsizing the Transnational Jihadist Threat. *International Crisis Group*. 12 dez. 2018. Disponível em: <https://www.crisisgroup.org/global/rightsizing-transnational-jihadist-threat>. Acesso em: 17 dez. 2018.

KEPEL, Gilles. *Terror in France: The rise of jihad in the west*. Princeton University Press, 2017.

NETHERLANDS approves limited ban on “face covering clothing” like *niqabs* and *burqas*. *The Independent*. 26 jun. 2018. Disponível em: <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/netherlands-burqa-niqab-ban-public-health-education-islam-a8418551.html>. Acesso em: 14 dez. 2018.

REJ, Abhijnan. The Strategist: How Abu Mus’ ab al-Suri Inspired ISIS. *Observer Research Foundation*, n. 96, ago. 2016.

ROY, Arundhati. The disconnect between religion and culture. *Eurozine*. 20 ago. 2015. Disponível em: <https://www.eurozine.com/the-disconnect-between-religion-and-culture/>. Acesso em: 26 fev. 2019.

ROY, Oliver. What is the driving force behind jihadist terrorism? – A scientific perspective on the causes/circumstances of joining the scene. *International Terrorism: How can prevention and repression keep pace?* BKA Autumn Conference, 18-19 November 2015. Disponível em: <https://life.eui.eu/wp-content/uploads/sites/7/2015/11/OLIVIER-ROY-what-is-a-radical-islamist.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2019

_____. It’s Not Islam That Drives Young Europeans to Jihad, France’s Top Terrorism Expert Explains. *Haaretz*. 20 ago. 2017. 2017a. Disponível em: <https://www.haaretz.com/world-news/europe/it-s-not-islam-that-drives-young-europeans-to-jihad-terrorism-expert-says-1.5477000>. Acesso em: 14 dez. 2018.

_____. Who are the new jihadis? *The Guardian*. 13 abr. 2017. 2017b. Disponível em: <https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis>. Acesso em: 14 dez. 2018.

STANLEY, Trevor. Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism. *Terrorism Monitor*, v. 3, n. 14, 2005. The Jamestown Foundation. Disponível em: <https://jamestown.org/program/understanding-the-origins-of-wahhabism-and-salafism/>. Acesso em: 18 dez. 2018.

■ resenha de filme

SWANSON, Ana. Why young people become jihadists, according to a top expert. *The Washington Post*. 18 dez. 2015. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2015/12/18/why-young-people-become-jihadists-according-to-a-top-expert/?noredirect=on&utm_term=.aa96f8b70c09. Acesso em: 14 dez. 2018.

Texto recebido em: 21 de fevereiro de 2019.

Aprovado em: 8 de março de 2019.

A Revista Malala agradece os pareceristas desta edição:

Ariel Finguerut (GT OMMM / USP)

Danny Zahreddine (PUC-MG)

Eliceli Katia Bonan (UNICEF)

Marcos Alan S. V. Ferreira (UFPB)

Mona Mohamad Hawi (USP)

Muna Omran (UFF)

Oswaldo Truzzi (UFSCAR)
