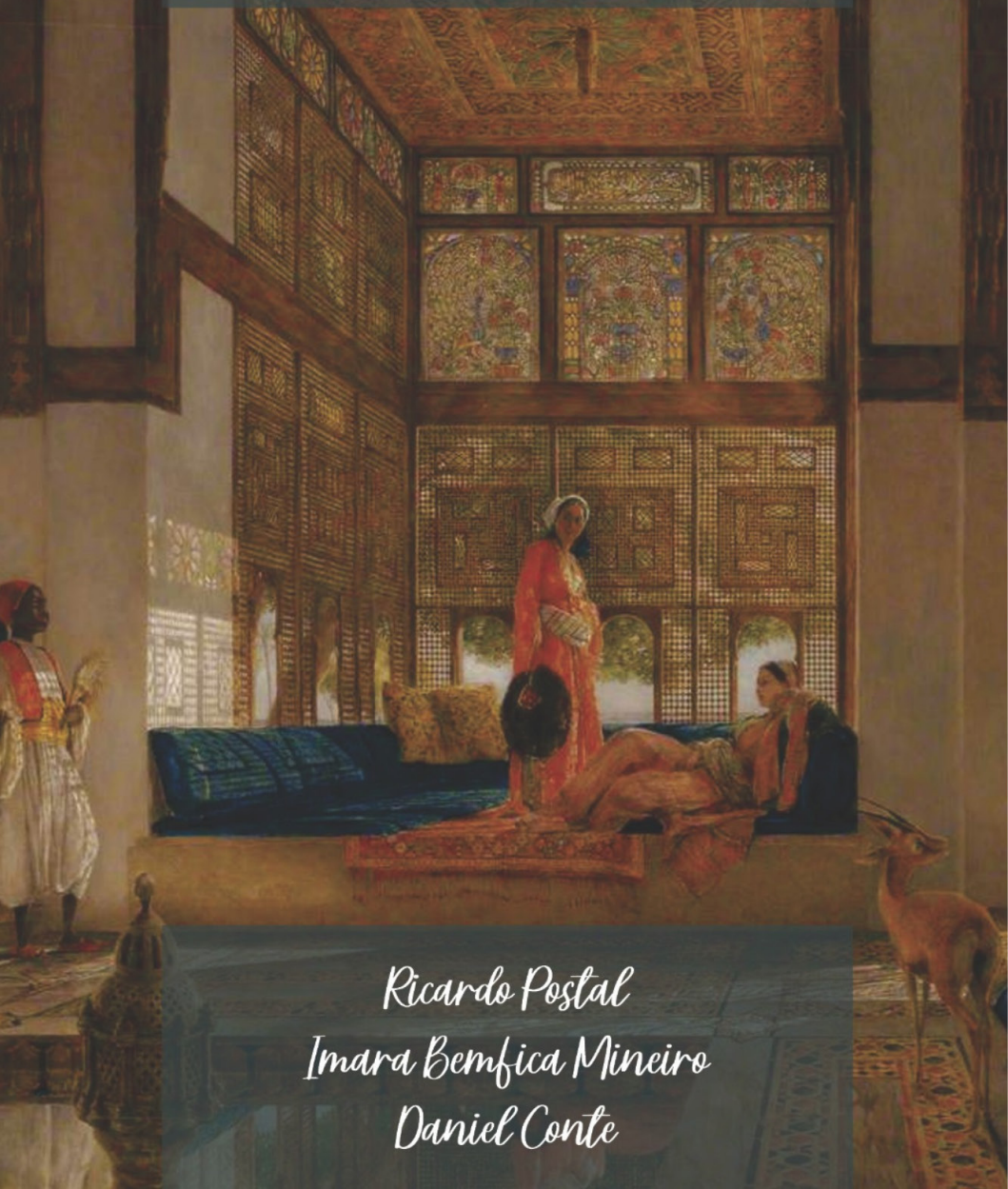


# Ainda Orientalismo



Ricardo Postal  
Imara Bemfica Mineiro  
Daniel Conte

Copyright © Editora CirKula LTDA, 2022.

1º edição - 2022

REVISÃO: Mauro Meirelles

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS: Mauro Meirelles

NORMATIZAÇÃO, EDIÇÃO E DIAGRAMAÇÃO: Mauro Meirelles

CAPA: Luciana Hoppe

TIRAGEM: 500 exemplares para distribuição digital.

**DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO-CIP**

A295 Ainda orientalismo [recurso eletrônico] / Ricardo Postal, Imara Bemfica Mineiro, Daniel Conte, organizadores. – 1.ed. – Porto Alegre: CirKula, 2022.  
334 p. : il.

ISBN: 978-65-89312-73-4

E-book

1. Orientalismo. 2. Said, Edward W. – Orientalismo. 3. Cultura oriental – Influência na literatura. 4. Estudos literários – Américas. 5. Discurso orientalista. I. Conte, Daniel. II. Mineiro, Imara Bemfica. III. Postal, Ricardo.

CDU: 915

Bibliotecária responsável: Jacira Gil Bernardes – CRB 10/463

Todos os direitos reservados à Editora CirKula LTDA. A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais (Lei 9.610/98).

Editora CirKula

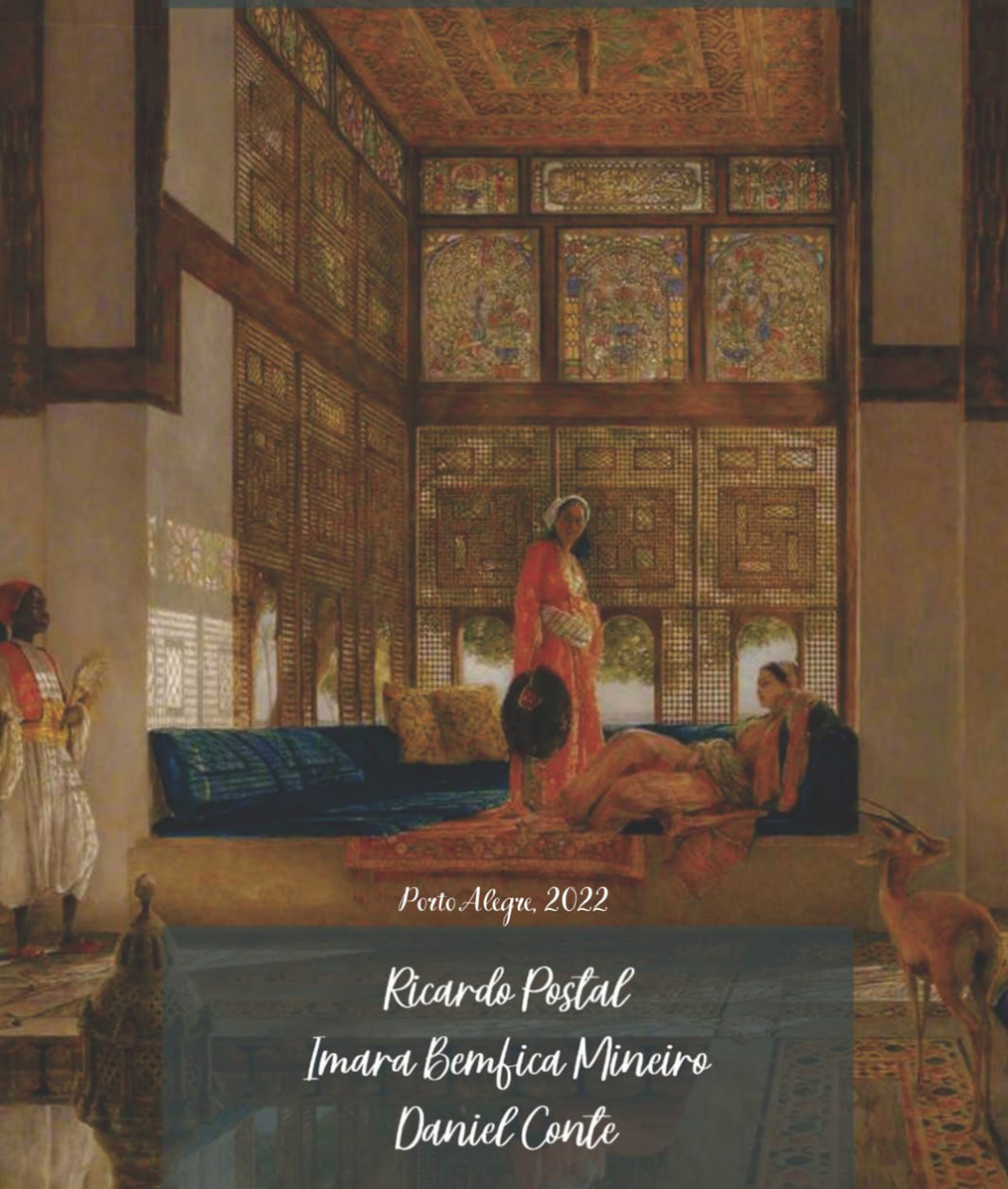
Av. Osvaldo Aranha, 522 - Bomfim

Porto Alegre - RS - CEP: 90035-190

e-mail: editora@cirkula.com.br

Loja Virtual: www.livrariacirkula.com.br

# Ainda Orientalismo



Porto Alegre, 2022

Ricardo Postal  
Imara Bemfica Mineiro  
Daniel Conte



O que parece importar para o conhecimento da região são os 'fatos' [...].

(SAID, 2007, p. 388)



## CONSELHO EDITORIAL

César A. S. Figueiredo, José Rogério Lopes,  
Jussara Reis Prá, Luciana Hoppe,  
Mauro Meirelles

## CONSELHO CIENTÍFICO

**Alejandro Frigerio** (Argentina) - Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Pesquisador do CONICET e Professor da Universidade Católica Argentina (Buenos Aires).

**André Luiz da Silva** (Brasil) - Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Humano da Universidade de Taubaté.

**Antonio David Cattani** (Brasil) - Doutor pela Universidade de Paris I - Panthéon-Sorbonne e Professor Titular de Sociologia da UFRGS.

**Arnaud Sales** (Canadá) - Doutor d'État pela Universidade de Paris VII e Professor Titular do Departamento de Sociologia da Universidade de Montreal.

**Cíntia Inês Boll** (Brasil) - Doutora em Educação e professora no Departamento de Estudos Especializados na Faculdade de Educação da UFRGS.

**Daniel Gustavo Mocelin** (Brasil) - Doutor em Sociologia e Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

**Dominique Maingueneau** (França) - Doutor em Linguística e Professor na Universidade de Paris IV Paris-Sorbonne.

**Estela Maris Giordani** (Brasil) - Doutora em Educação, Professora Associada da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e pesquisadora da Antonio Meneghetti Faculdade (AMF).

**Hilario Wynarczyk** (Argentina) - Doutor em Sociologia e Professor Titular da Universidade Nacional de San Martín (UNSAM).

**José Rogério Lopes** (Brasil) - Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

**Ileizi Luciana Fiorelli Silva** (Brasil) - Doutora em Sociologia pela FFLCH- USP e professora da UEL.

**Leandro Raizer** (Brasil) - Doutor em Sociologia e Professor da Faculdade de Educação da UFRGS.

**Luís Fernando Santos Corrêa da Silva** (Brasil) - Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Ciências Humanas da UFFS.

**Lygia Costa** (Brasil) - Pós-doutora pelo IPPUR/UFRJ e professora da EBAPE da Fundação Getúlio Vargas (FGV).

**Maria Regina Momesso** (Brasil) - Doutora em Letras e Linguística e Professora da UNESP.

**Marie Jane Soares Carvalho** (Brasil) - Doutora em Educação, Pós-Doutora pela UNED/Madrid.

**Mauro Meirelles** (Brasil) - Doutor em Antropologia Social e Pesquisador do LAVIECS/UFRGS.

**Stefania Capone** (França) – Doutora em Etnologia pela Universidade de Paris X- Nanterre e Professora da Universidade de Paris X-Nanterre.

**Thiago Ingrassia Pereira** (Brasil) - Doutor em Educação e Professor do Programa de Pós-Graduação Profissional em Educação da UFFS e do Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFFS.

**Wrana Panizzi** (Brasil) - Doutora em Urbanisme et Aménagement pela Université de Paris XII (Paris-Val-de-Marne), em Science Sociale pela Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne) e Professora Titular da UFRGS.

**Zilá Bernd** (Brasil) - Doutora em Letras e Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais da Universidade LaSalle.



## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
<b>PARTE I</b>	
AINDA ORIENTALISMO? UMA REFLEXÃO SOBRE A ATUALIDADE E OS MUITOS TEMPOS DA OBRA DE EDWARD SAID <i>Fernando Cauduro Pureza</i>	25
SAID: O ORIENTALISMO E O ESTILO <i>Tiago Hermano Breunig</i>	67
LABIRINTOS DE REPRESENTAÇÃO E ESTETICENTRISMO DE SI: NOSSA CRISE ENTRE SAID E KARATANI <i>Rafaela Cruz</i>	95
VOZES NO SUL GLOBAL: NAS TRILHAS DE EDWARD SAID, POR UMA DESCOLONIZAÇÃO DOS ESTUDOS LITERÁRIOS NAS AMÉRICAS <i>Rogério Mendes, Rubelise Cunha</i>	147
CAMINHOS NÃO SUBALTERNIZANTES <i>Imara Bemfica Mineiro, Daniel Conte</i>	179



## PARTE II

RELATOS DE INCERTO ORIENTE	205
<i>Ricardo Postal, Giovani Buffon Orlandini</i>	
A MULHER NEGRA E O DISCURSO LITERÁRIO: CONTRANARRATIVAS NO ROMANCE UM DEFEITO DE COR	257
<i>Adriana Minervina da Silva, Raíra Costa Maia de Vasconcelos</i>	
A CONTÍSTICA CHICANA EM PERSPECTIVA ANTI-ORIENTALISTA: O CASO DE SANDRA CISNEROS	285
<i>Luana Cristina da Silva Candido, Maria Luana Caminha Valois</i>	
ORIENTALISMO À OESTE: PERCEPÇÕES DE UM DISCURSO NA LITERATURA ARGENTINA	305
<i>Brenda Carlos de Andrade</i>	
SOBRE OS AUTORES	329



## APRESENTAÇÃO

Partindo da urgência em se fomentar perspectivas epistêmicas não eurocêntricas e da consequente e necessária compreensão de como foram forjados os paradigmas de saber que nortearam a formação de uma modernidade ocidental excludente, *Ainda Orientalismo* reúne leituras tecidas a partir do *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, do autor palestino Edward W. Said. Fruto das discussões do Grupo de Pesquisa Subalternidades, Transculturalidade e Perspectivas Decoloniais – SUTRA, realizadas entre os meses de março e outubro de 2021 na Universidade Federal de Pernambuco, este livro retoma o texto de Said, clássico no campo dos Estudos Culturais, e reflete sobre sua atualidade para pensar a condição contemporânea de comunidades do Sul Global da qual fazemos parte, bem como para fornecer elementos de reflexão sobre literaturas produzidas em diferentes latitudes.

O *Orientalismo* é revisitado, aqui, a partir de olhares que interrogam sobre suas contribuições para as discussões contemporâneas tais como os processos decoloniais, a afirmação de culturas subalternizadas através de sua literatura, bem como os mecanismos de combate cultural e literário a partir de diferentes pautas. Nesse sentido, o livro se organiza em duas partes: uma de re-

flexões de cunho mais teórico, travadas sobre e a partir do livro de Said, e outra de caráter mais analítico, onde se estendem diálogos com textos literários de distintas origens e a partir de temáticas diversas.

Os capítulos da primeira parte, intitulada **Pelas frestas do denso dizer Orientalista: Investidas teóricas**, mergulham na obra de Said iluminando os mecanismos discursivos, históricos e práticos de construção do *Orientalismo* sem deixar de, numa atitude de compromisso com o presente e com o porvir, apontar caminhos alternativos à lógica “orientalizadora” e subalternizante que veio marcando a modernidade desde sua constituição. Nesse sentido, as reflexões apontam para a abertura à insurgência não eurocêntrica, para o papel da Teoria da Literatura e da Literatura Comparada como resistência, para a necessidade de historicizar os elementos das culturas própria e alheia, para os aportes das criatividades políticas afrodescendentes e indígenas na constituição de novos gestos interpretativos, e para formas de conceber o mundo, a vida e as relações suplantadas pela lógica predatória e míope da colonialidade.

Assim, em **Ainda Orientalismo? Uma reflexão sobre a atualidade e os muitos tempos da obra de Edward Said**, Fernando Pureza reflete sobre a vigência da obra de Said, sinalizando para seu indiscutível impacto, sem deixar de observar aquilo que mudou desde a década de 1970 até nosso contexto. Para isso, desenvolve uma instigante reflexão acerca da temporalidade, relacionando-a às diferentes dinâmicas entre espaço de experiência e horizonte de expectativa, tanto como ele-

mentos chave para a constituição do *Orientalismo* como campo intelectual e político cujo processo de formação é explicitado por Said, como em relação ao contexto de recepção da obra em fins do século XX, início do XXI até nossos dias. Sinaliza para o processo de achatamento da experiência e, conseqüentemente, da expectativa que, se bem fizera parte do olhar deshistoricizante do *Orientalismo* denunciado por Said, marca o regime de historicidade presentista que vivenciamos na atualidade. Diante desse incômodo diagnóstico que nos coloca frente à ausência de um horizonte de expectativa mobilizado como um processo a ser percorrido, a análise não nutre o desalento: ao contrário, identifica tal ausência como uma abertura fascinante na qual a insurgência pode emergir a qualquer instante, protagonizada por atores sociais e referentes culturais de geografias e temporalidades plurais. É, pois, nessa abertura a temporalidades e criatividade não homogeneizante que se instalam as reflexões teóricas que compõem a primeira parte deste livro.

Em **Said: o Orientalismo e o estilo**, Tiago Hermano Breunig se debruça sobre o olhar de Said destinado à fase mais recente do *Orientalismo* que floresce nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial. Observa que o distanciamento da Filologia e da Literatura, característico dessa fase, teria contribuído, no entendimento de Said, para a formulação de um objeto a ser representado – o Oriente ou “os orientais” – em tons homogeneizantes e desumanizadores. O capítulo tece uma interessante reflexão acerca do papel central conferido ao estilo tanto como mecanismo de constituição dos discursos e das re-

apresentações orientalistas como, enquanto campo de análise crítica, caminho para evidenciá-los. Desse modo, reflete sobre a metodologia que Said desenvolve ao analisar os textos orientalistas, sua relação com as concepções de Filologia, de Humanismo e os elementos fundamentais da Teoria da Literatura que o autor mobiliza nessa empreitada metodológica. Faz um recorrido por diferentes concepções sobre o estilo, contextualizando a escolha de Said ao debruçar-se sobre esse aspecto do *Orientalismo* e as definições que seu método interpretativo pretende mobilizar. Diante da afirmativa de Said de que o *Orientalismo* atesta “a sedutora degradação do conhecimento”, a reflexão culmina com a instigante proposição a respeito do papel de resistência que cabe à Teoria da Literatura, atualmente, frente aos ataques ao pensamento.

Em **Labirintos de representação e esteticentrismo de si: nossa crise entre Said e Karatani**, Rafaela Cruz propõe o diálogo entre Said e Kojin Karatani a partir de questões concernentes a nosso próprio contexto de crise de representações. Discorre, entre outros, sobre os mecanismos de internalização da lógica orientalizante nas representações de si e de culturas exteriorizadas no seio de um mesmo conjunto social. Acompanha críticas ao *Orientalismo* tecidas por Aijaz Ahmad que sinalizam para os reflexos de uma estrutura que busca identificar a formação progressiva de um campo discursivo. A partir do diálogo com Karatani, mostra como certa epistemologia estética assentada a partir do Século XVIII e tributária do pensamento kantiano promove o que o pensador japonês denomina esteticentris-



mo. Relacionado ao gesto de “admirar” e “respeitar” os produtos de uma cultura sem conferir a ela e a esses mesmos produtos a dimensão da historicidade e das descontinuidades históricas, o esteticentrismo oriunda e reverbera um mesmo posicionamento hierarquizante do Ocidente em relação ao não ocidental.

No capítulo **Vozes no Sul Global: nas trilhas de Edward Said, por uma descolonização dos Estudos Literários nas Américas**, Rogério Mendes e Rubelise Cunha discorrem sobre os mecanismos analisados por Said em relação à constituição do *Orientalismo* como tributário de um ímpeto universalizante e, na articulação do diálogo entre as ideias do pensador palestino e as perspectivas decoloniais e pós-coloniais, os autores propõem a reflexão acerca de tais mecanismos nas Américas, tomando como foco o âmbito dos Estudos Literários. Com isso, discorrem sobre os impactos da Cidade Letrada e as consequências historiográficas de silenciamento e obliteração de perspectivas indígenas e afrodescendentes no continente, sinalizando para a necessidade de avaliar os paradigmas da historiografia literária. Chamam a atenção para a importância do exercício da escuta de comunidades “orientalizadas” pela experiência colonial e para a necessidade de dar legitimidade às vozes da diferença por meio do questionamento de tais paradigmas, convidando ao gesto de abertura do exercício teórico a criatividades e saberes marginalizados.

O capítulo **Caminhos não subalternizantes**, de Imara Bemfica Mineiro e Daniel Conte, encerra as reflexões teóricas que compõem a primeira parte do livro.

No exercício de indagar sobre trajetos alternativos aos caminhos excludentes e predatórios sulcados pelo projeto da modernidade ocidental, o capítulo reflete sobre a pertinência da leitura de Said para pensar o contexto continental, ponderando pontos de contato e divergência em relação aos processos históricos que constituíram o pensamento sobre dois diferentes “Outros”: o Oriente e a América. A partir daí, sinaliza para a guinada epistemológica como alternativa desde a qual emergem contrapontos às perspectivas “orientalizadoras”. Gestos como o chamado giro ecoterritorial, que vem atravessando movimentos sociais de diferentes cortes e composições na América Latina, do qual os princípios do bem viver são parte expressiva, são exemplos desse contraponto. A reflexão se encaminha, então, para a discussão dos princípios do bem viver como possibilidade para alimentar imaginários, sonhos e práticas de autonomia e, assim, de abrir caminhos não subalternizantes.

Articulados às reflexões teóricas da primeira parte, os capítulos seguintes, que compõem a segunda parte, **Entre tantos, outros vários: Do Orientalismo a possíveis lentes de análise**, traçam diálogos entre o *Orientalismo* e tradições literárias variadas que se constituem às margens dos referenciais civilizatórios ocidentais hegemônicos que serviram de parâmetro para os estamentos das hierarquias culturais. Assim, trazem para o livro vozes narrativas de migrantes libaneses, de mulheres negras e chicanas, e do pampa argentino, no gesto de situar, no campo da produção literária contemporânea, as reflexões provocadas pela leitura de Said.

Assim, em **Relatos de incerto Oriente**, Ricardo Postal e Giovani Buffon Orlandini mergulham na literatura de migração, especialmente a libanesa, pensando-a a partir da interessante noção de escritas de etnicidade memorial. Se propõem a discutir a reverberação do discurso Orientalista ou, ao contrário, os gestos que o desarmam, por meio da análise dos romances *Baal*, de Betty Milan e *A imensidão íntima dos carneiros*, de Marcelo Maluf. Buscam identificar de que formas as obras atravessam a “muralha textual do Orientalismo”, abrindo brechas no discurso homogeneizador e propagador de estereótipos sobre os árabes. Nesse processo, discutem as formas narrativas e o papel da memória como elementos cruciais na construção dos romances analisados, bem como as estratégias de encontro e articulação entre a memória, o onírico e o vivenciado em vigília como formas de desessencializar a imagem de coletividades. Enquanto discurso deshistoricizante e deshumanizador, como mostram Fernando Pureza e Tiago Hermano Breunig, o *Orientalismo* foi responsável por criar, cristalizar e propagar estereótipos por meio de visões autoritárias e essencializantes sobre o Oriente e os orientais, e o interrogante que colocam Ricardo Postal e Giovani Buffon Orlandini diz respeito, justamente, à reverberação ou à insurgência de tais discursos e visões na literatura contemporânea brasileira.

Em **A Mulher Negra e o discurso literário: contranarrativas no romance *Um Defeito de Cor***, Adriana Minervina da Silva e Raíra Costa Maia de Vasconcelos estabelecem o diálogo com o legado do *Orientalismo* para

pensar a literatura Pós-Colonial em nosso continente e, a partir de tal diálogo, contextualizam a análise que realizam do romance de Ana Maria Gonçalves. Refletem sobre a formulação de discursos e representações sobre a mulher negra, estabelecendo um paralelo com a imagem da mulher oriental formulada no âmbito do *Orientalismo* destrinchado por Said, sem deixar de abordar a especificidade que tais representações assumem no Brasil. Indicam para o gesto de autorrepresentação que sujeitos subalternizados passam a assumir em narrativas contemporâneas como estratégia de fraturar discursos e imagens subalternizantes. A partir desse gesto, refletem sobre a formulação de contranarrativas erigidas frente a relatos silenciadores, depreciadores e propagadores de hierarquias herdeiras do processo colonial. Com isso, sinalizam para a potência da literatura afrobrasileira de autoria feminina, a partir do caso de *Um Defeito de Cor*, para amplificar complexidades e desestabilizar imagens cristalizadas pelas narrativas hegemônicas sobre as identidades.

Em **A contística chicana em perspectiva anti-orientalista: o caso de Sandra Cisneros**, Luana Cristina da Silva Candido e Maria Luana Caminha Valois se propõem a analisar os contos “Mericanos” e “No te cases con un mexicano”, do livro *El arroyo de la llorona y otros cuentos* de Sandra Cisneros. Em diálogo com a proposta de Said, constroem tal análise a partir da noção de perspectiva anti-orientalista que identificam nas representações narrativas da autora. Para isso, discorrem sobre identidade e cultura chicanas, refletindo sobre sua subalternização no seio da sociedade estadunidense. Apontam

para os contos analisados como produções que, ao dar visibilidade à identidade e cultura chicanas, desarmam estereótipos e sulcam caminhos não subalternizantes.

Por fim, em **Orientalismo à Oeste: percepções de um discurso na Literatura Argentina**, Brenda Carlos de Andrade mostra como aspectos do Orientalismo foram mobilizados por narrativas fundacionais da Argentina no Século XIX, com particular atenção ao *Fa-cundo: civilización y barbárie*. Discute como se articula um jogo entre o desconhecido e o conhecido, bem como os modos de significar o espaço do pampa e seus personagens a partir de discursos e imagens veiculados pelo Orientalismo Europeu esmiuçado por Said, na simbolização do nacional. Entre eles, o olhar sobre o feminino e a emblemática imagem do deserto que Domingo Faustino Sarmiento evoca para nomear parte do território nacional. Indicando para a potência dessas imagens e para a reverberação da herança orientalista nas leituras do Pampa, mostra como seus elementos figuram no romance contemporâneo de Gabriela Cabezón Cámara, que visita o Pampa do Século XIX na releitura do clássico da gauchesca *Martín Fierro*.

As reflexões que compõem este livro resultam da empreitada coletiva de revisitar o clássico de Edward Said, analisando sua pertinência a partir de questões que urgem em nosso tempo, como gesto de tomar impulso para pensar e imaginar um porvir desenredado da reprodução tautológica do presente. Esperamos que sua leitura provoque a interrogação sobre o lugar cultural que ocupamos e sobre como tal lugar foi sendo construído

pelo discurso civilizatório da modernidade, que convida à transformação dos olhares, desarmando visões essencialistas, deshistoricizadas – e por isso preconceituosas e hierarquizantes – sobre si, sobre as comunidades e sobre as diferentes formas de ser, desnaturalizando uma geografia que se nos apresenta como neutra mas que, ao fim e ao cabo, consiste em uma dentre várias construções socioculturais alicerçadas na geopolítica do saber, do poder e do ser. Que este *Ainda Orientalismo* seja, a partir de agora, enriquecido com outros questionamentos e outras leituras.

Os Organizadores

## PARTE I





**AINDA ORIENTALISMO?**  
**UMA REFLEXÃO SOBRE A ATUALIDADE**  
**E OS MUITOS TEMPOS DA OBRA**  
**DE EDWARD SAID**

*Fernando Cauduro Pureza*

**Introdução**

Discutir a atualidade da obra de Edward Said, *Orientalismo* (2003), é um desafio. Seu impacto nas humanidades é notório e, em muitos sentidos, seu alcance e amplitude acaba ressoando ainda hoje nas análises políticas e teóricas sobre os mais diversos temas. Isto posto, enfrentar o desafio de escrever sobre a obra e sua pertinência em pleno Século XXI envolve se arriscar sobre uma abordagem que, ainda que não seja nova, talvez seja inusitada para quem espera apenas que o óbvio seja reforçado: o orientalismo ainda é um tropo dominante para boa parte do pensamento ocidental. E conforme os conflitos geopolíticos do Século XXI permanecem localizados em áreas estratégicas como a Líbia, a Síria, o Iêmen, ou a Turquia (para citar alguns), a abordagem ocidental tende a recair sobre as mesmas armadilhas que Said já destacara em sua obra em 1978.

Dessa forma, esse ensaio não se propõe a negar a permanência de uma dimensão orientalista forjada no chamado “mundo ocidental” para ler e analisar diferentes povos e culturas na Ásia – pelo contrário, pois há evidên-

cias suficientes de que o campo acadêmico dos orientalistas ainda possui suficiente força e influência, como será demonstrado ao longo deste texto. Como ressalta Harry Harootunian (2012), o que antes eram os estudos orientalistas tornaram-se os *area studies*, mas muito pouco mudou nas suas estruturas acadêmicas – e midiáticas –, o que implica reconhecer que o argumento saidiano ainda é extremamente atual. Infelizmente, convém dizer<sup>1</sup>.

Contudo, creio que dizer que pouco mudou não significa dizer que nada mudou. De fato, o que proponho aqui é um olhar para algumas temporalidades distintas da obra de Said alertando que a principal mudança entre a sua publicação e o nosso tempo atual é justamente o sentido otimista que o livro de Edward Said carregava. A escrita de *Orientalismo* na década de 1970 registra consigo um “horizonte de expectativa”<sup>2</sup> ao qual o mal-estar de nosso próprio tempo, na década de 20 do Século XXI, exerce um contraste poderoso que

---

1 Enquanto escrevo este ensaio, me deparo com a cobertura da imprensa ocidental acerca da guerra Russo-Ucraniana e vejo, em primeira mão, articulistas incrédulos com a guerra na Europa ao mesmo tempo em que normalizam os horrores em países como Etiópia, Iêmen, Sudão etc. O tropo dominante do jornalismo internacional ainda é de que a guerra é um fenômeno de povos não-brancos.

2 O termo “horizonte de expectativa” ficou consagrado dentro das humanidades a partir da obra de Reinhart Koselleck, *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Segundo o autor, expectativa e experiência são constitutivos da “condição humana universal” e, portanto, permitem a construção de conceitos que articulem passado (experiência) e futuro (expectativa). Ver: KOSELLECK (2006). Capítulo 14: “Espaço de experiência” e “Horizonte de expectativa”: duas categorias históricas.

nos faz perguntar se a atualidade da obra de Said se restringe somente à sua arguta análise, ou se os aspectos políticos que contextualizam a escrita e a recepção da obra não possuem papel determinante.

### **Apontamentos sobre Temporalidade e Orientalismo**

Em linhas gerais, é possível afirmar que a obra de Edward Said traz alguns impasses para os historiadores. Como Aijaz Ahmad argutamente percebeu, o método genealógico de análise saidiano exige saltos sobre o passado que, inevitavelmente, denotam certas valorizações e apagamentos (AHMAD, 2002, p. 117). Ainda que o foco da obra seja, inevitavelmente, a construção do Oriente no pensamento europeu a partir do final do Século XVIII, menções a Ésquilo, Maomé ou Dante indicam voos panorâmicos sobre o que, grosso modo, poderia ser chamado de *Cultura Ocidental*, mas de uma forma considerada pouco aprofundada – o que fez com que críticos como Ahmad colocassem em xeque o apego à historicidade no próprio texto de Said.

De fato, a obra de Edward Said não é propriamente uma obra historiográfica. A história da construção do Oriente como ideia é menos uma obra de história intelectual e mais uma obra de teoria crítica, ainda que inspirada em autores fundamentais da Filosofia da História, como Giambattista Vico, Antonio Gramsci e Michel Foucault. Contudo, ela carrega consigo uma perspectiva interessante para compreender um movimento que a Filosofia da História ocidental em-

preendeu, no Século XIX, para definir o Oriente. Esse movimento que eu chamarei aqui de *deshistoricização orientalista* é descrito por Said a partir das visões de inúmeros intelectuais orientalistas dos Séculos XIX e XX que acabaram por essencializar o Oriente, num movimento que suspende as transformações do tempo e do espaço para poder efetivamente transformar o outro em um objeto sólido nas mãos da intelectualidade europeia.

Esse movimento foi definido por Said como “essencialismo sincrônico” (SAID, 2003, p. 323), um termo que ele reaproveita a partir do artigo do antropólogo saudita Talal Asad, intitulado “Two European images of Non-European rule”, criticando a análise do orientalista Hamilton Gibb. Para Asad, enquanto historiador orientalista do chamado “mundo islâmico”, Gibb carregava consigo os mesmos problemas da antropologia funcionalista em relação às sociedades da África Ocidental, a dizer, uma essencialização das funções sociais em corte sincrônico, relegando a diacronia a um segundo plano (ASAD, 1973, p. 271). Asad considera que Gibb e demais orientalistas estão tão focados na necessidade de “ordem” e “ordenança” sobre sociedades não-europeias, que acabam deixando de lado a própria mudança histórica nas formas organizacionais dessa sociedade. A história islâmica, portanto, colapsa diante da narrativa orientalista, tornando-se essencialista e, em última instância, abolindo a perspectiva diacrônica.

Em *Orientalismo*, Said explora essa mesma imagem para mostrar como o campo acadêmico dos ditos “estudos orientais”, focado em estruturas de longuíssima

duração como língua e religião, acabou plasmando uma imagem de imobilidade a uma enormidade de culturas não-europeias. Gibb e outros orientistas contemporâneos são, no final das contas, uma parte de um longo processo iniciado no final do Século XVIII, quando os primeiros linguistas e teólogos se debruçaram sobre textos sagrados do Islã e do Hinduísmo, dissecando a língua e as crenças de uma infinidade de povos a partir da Europa. É a partir de aspectos singulares e relativamente estáveis dessas culturas que começa a se desenvolver um processo de essencialização dos sujeitos não-europeus dentro das universidades europeias. Nos dizeres saidianos, ocorre uma espécie de conversão histórica onde não há mais o semita enquanto sujeito, mas sim “os semitas” enquanto objeto, estabilizados e homogeneizados por um pensamento supostamente científico. Da estabilização, contudo, decorre também a paralisia, que pode ser mais bem compreendida por meio de um aforismo dualista que, à grosso modo, compreende o Ocidente como espaço da modernidade em constante transformação, enquanto seu antípoda seria o Oriente enquanto espaço da tradição e do imobilismo. Em outros termos, “a própria possibilidade de desenvolvimento, transformação, movimento humano – no sentido mais profundo da palavra – é negada ao Oriente e ao oriental” (SAID, 2003, p. 282).

Esse “essencialismo sincrônico”, para Said, remete à negação dos princípios da própria filosofia da História humanista, em especial a partir de Giambattista Vico; negada a ação transformadora dos sujeitos – convertidos agora em objeto, como num passe de mágica, o

que resta é somente o tempo imóvel. Essa imobilidade fica evidente na crítica de Edward Said ao orientalista britânico Bernard Lewis, cujo núcleo ideológico de sua obra seria precisamente a impossibilidade de mudança do Islã (SAID, 2003. p. 423)<sup>3</sup>.

Se, por sua vez, o mundo oriental não é passível de mudança – e aí, termos como Islã, árabes, hindus, chineses etc. parecem encontrar uma bizarra correlação –, as visões sobre o Ocidente abundavam em histórias épicas de transformação. O famoso sinólogo britânico, Jonathan Spence, no prefácio de sua obra *Em busca da China Moderna*, já anunciava que, não obstante escrever sua obra em 1990, não reconhecia a China como país moderno, ainda que seu processo de modernização tivesse se iniciado já no século XVII. A modernização, contudo, é vista por lentes típicas do orientalismo europeu: “entendo que uma nação ‘moderna’ é, ao mesmo tempo, integrada e receptiva, segura da sua própria identidade sem deixar de ser capaz de juntar-se a outras, em pé de igualdade, em busca de novos mercados, novas tecnologias e novas ideias” (SPENCE, 1995, p. 12). Em outras palavras, a modernidade chinesa seria um projeto ainda inconcluso e assim seria enquanto sua liderança

---

3 Livros de Lewis como *Os assassinos: os primórdios do terrorismo no Islã* e *O que deu errado no Oriente Médio*, não apenas foram traduzidos para o português, mas convém notar que suas edições brasileiras foram publicadas após os atentados de 11 de setembro. Embora não seja possível comprovar que haja uma causalidade direta, é no mínimo intrigante que um dos mais notórios propagandistas da visão imperial, dentre os orientalistas modernos, ganhou tanto destaque editorial após o início da chamada “Guerra ao Terror”.

é resumida “a uma gigantesca burocracia cujos líderes insistem no próprio direito de definir, em nome de uma verdade superior, as aspirações das pessoas em virtualmente todas as esferas da vida”.

Spence é aqui apenas um exemplo paradigmático do entendimento tradicional do orientalismo não sobre o Oriente, mas sobre a sua própria concepção de tempo e história, obstinados com a busca pela modernidade fora da Europa<sup>4</sup>. A modernidade europeia, a qual o sinólogo britânico sintetiza em termos como “busca por novos mercados” – aparentemente ignorando o quão destrutiva foi essa “busca” para coletividades inteiras fora da Europa –, pode ser visto em termos curiosos: conquanto uma cultura não atingisse esses pressupostos, o tempo de sua historicidade seria, portanto, lento e modorrento, estável e, em última instância, imóvel. Somente a modernidade europeia/ocidental daria o dinamismo necessário, acarretando consigo a aceleração ao mundo.

Talvez caiba aqui a ressalva de historiadores como Reinhart Koselleck sobre a História dos Conceitos (KOSELLECK, 2006) e de François Hartog sobre os chamados Regimes de Historicidade (HARTOG, 2011).

---

<sup>4</sup> De fato, resta surpreendente a profusão de livros e manuais que se propõem, em seus títulos, a buscar uma modernidade não-europeia. Ao invés de se colocarem como uma historiografia da modernidade chinesa, coreana, árabe, indonésia, muitas dessas obras começam justamente demarcando que essa modernidade é um projeto inacabado. Contudo, à guisa de ironia, cabe ressaltar que desconheço qualquer obra que esteja buscando a modernidade francesa, ou a modernidade britânica, estas entendidas como acabadas e finalizadas.

O que esses historiadores do final do Século XX se propuseram a analisar foi uma mudança revolucionária na forma de se escrever e de se entender a História que, em suma, pode ser sintetizada como um projeto ocidental. Nessas concepções, diante da aceleração do tempo oriunda das transformações econômicas e políticas do Século XIX, a disciplina histórica passa a incorporar novos termos historiográficos que não apenas dão conta do passado, mas estão mergulhadas em seu próprio presente: “revolução”, “horizonte”, “modernização”. Em outras palavras, numa época em que se concretiza a certeza de que o futuro não mais repetirá o passado (TOMBA, 2013), a ideia de um tempo acelerado se concentrou especificamente em terras europeias. Os povos que não vivenciaram a chamada “era das revoluções” do Século XIX e que, portanto, não experimentaram tal aceleração da percepção de tempo, foram legados à paralisia do passado pelos intelectuais europeus.

Said não estava propriamente interessado nesse debate, mas certamente é digno de nota que enquanto o historicismo europeu se internalizou dentro da nascente disciplina acadêmica da História, as concepções anti-historicistas se proliferavam dentre os orientalistas. Na intelectualidade francesa, enquanto Jules Michelet se deparava com o tema da aceleração do tempo na Revolução de 1848, Ernest Renan publicava sua “História Geral das Línguas Semíticas”. E no entendimento do próprio Said, a obra de Renan expressava uma virada sintomática do *Orientalismo* na época: deslocar da História para a Filologia o campo primordial do estudo e



interpretação de transformações de culturas inteiras, permitindo assim que do Velho Testamento ao Século XIX, a história semítica seja um grande contínuo, preso em seu “essencialismo sincrônico”<sup>5</sup>.

Nos termos de François Hartog, o “regime de historicidade moderno”, que se estabelece na intelectualidade pós-iluminista europeia do Século XIX, é invariavelmente resultado de uma distância estabelecida entre “experiência e expectativa”<sup>6</sup> (HARTOG, 2011, p. 39). No regime de historicidade moderno, os historiadores constataam, portanto, que a distância entre as experiências e as expectativas se tornaram de tal monta que seria impossível visualizar o futuro, sempre a ser conquistado. Mas essa imprevisibilidade, tão propriamente moderna, se contrasta justamente com a estabilidade que os próprios historiadores orientalistas conferem ao mundo não-europeu. Em outras palavras, o problema não reside em Jonathan Spence, ou Ernest Renan e na vasta

---

5 “O tempo é transformado no espaço da classificação comparativa, que no fundo é baseada numa oposição binária rígida entre as línguas orgânicas e inorgânicas. Assim, por um lado, há o processo orgânico, biologicamente gerativo, representado pelo indo-europeu, enquanto por outro lado há um processo inorgânico, essencialmente não gerativo, ossificado no semítico [...]”. (SAID, 2003, p. 203).

6 Convém ressaltar que Hartog parece dissecar a questão dos regimes de historicidade dentro de marcos bastante europeus. De outra forma, é Chateaubriand que ganha destaque como ponto de corte entre os regimes de historicidade antigos e modernos. Por outro lado, contudo, o Chateaubriand que escreve sobre suas viagens à Jerusalém, com as quais ajuda a consolidar uma série de tropos orientalistas na intelectualidade francesa, praticamente passa despercebido pelo historiador francês.

erudição da intelectualidade ocidental; ele se dá justamente na incapacidade de conceber a modernidade fora dos marcos do mundo europeu – e o impacto que isso gera na narrativa histórica é particularmente curioso.

O historiador indiano Dipesh Chakrabarty, em sua obra *Provincializing Europe*, sintetiza esse fenômeno a partir da própria experiência com a historiografia indiana, indicando que as histórias nacionais formuladas nesse contexto, marcado pela força dos impérios coloniais, são limitadas pela percepção da aceleração do tempo. Ao encontrarem estruturas políticas cujas mudanças não estariam sob os mesmos ditames da modernidade capitalista, passam a perceber não a singularidade do fenômeno, mas sim a “falta da aceleração” – que em termos gerais se torna uma falta constitutiva (a “falta de uma revolução burguesa”, a “falta dos direitos humanos”, a “falta da consciência de classe”) (CHAKRABARTY, 2008, p. 63)<sup>7</sup>.

Em termos semelhantes, já em 1952, Albert Memmi indicava que a dinâmica do colonialismo impunha sobre os colonizados um paradigma da falta, fosse ela é “psicológica ou ética” (MEMMI, 2007, p. 122). Ao ser

---

7 Um bom exemplo dessa difícil relação temporal estabelecida fora da Europa é demonstrado por Chakrabarty a partir do termo “capitalismo tardio”, cunhado pelo economista Ernest Mandel e popularizado pelo crítico literário Frederic Jameson. Dipesh Chakrabarty interroga se o uso do termo “capitalismo tardio” no chamado “Terceiro Mundo” não ganha outra conotação. Enquanto na Europa e nos Estados Unidos ele identificaria os estágios mais recentes do capitalismo contemporâneo, fora desse espaço a demarcação de seu caráter “tardio” poderia indicar o atraso do próprio capitalismo na periferia (CHAKRABARTY, 2008, p. 7).

retratado em sua negativa, esse sujeito colonizado é invariavelmente um não-europeu, ou um não-ocidental. E, nesse ponto, sua própria capacidade de representação histórica é limitada nos moldes do regime de historicidade moderno. Em outras palavras, se esse colonizado não viveu a separação profunda da experiência e do horizonte de expectativa nos moldes da metrópole, qual a esperança dele conseguir efetivamente representar a si próprio? Como lembra Said, parafraseando Marx, se esse outro não é capaz de representar a si mesmo, coube ao orientalismo a tarefa de representar, inclusive historicamente, o Oriental<sup>8</sup>.

O problema, contudo, é que as traumáticas experiências do colonialismo do Século XIX foram invariavelmente transformadoras do horizonte de expectativa no mundo não-ocidental. Se o choque europeu se deu ao longo dos Séculos XVIII e XIX por meio de revolu-

---

8 Uma interessante anedota pode ser lembrada aqui; o papel do jurista americano Frank Goodnow na República da China (1912). Quando a dinastia Qing entrou em colapso, o general Yuan Shikai assumiu a Presidência da nova República Chinesa, mas carente de legitimidade política e avesso à democratização do país, ele foi diretamente orientado pelo professor de Columbia a se proclamar como “Imperador da China”, considerando que pela história do país, eles não estariam prontos para uma experiência republicana. Semanas após a coroação de Shikai como o Imperador Hongxian, ele foi forçado a abdicar do trono por conta dos inúmeros protestos que se alastraram pela China. Nesse sentido, Goodnow, como boa parte dos juristas ingleses e americanos de sua comitiva, se viram surpresos diante do fato de que os chineses não desejavam o retorno do Mandato Celestial, contrariando suas concepções orientalistas sobre a história da China. Ver: Spence (1995, p. 284-286).

ções e rebeliões, fora da Europa, a principal instância desestabilizadora dos antigos horizontes de expectativa era justamente a sanha arrasadora da economia de mercado. Verdadeiros “holocaustos coloniais” (para usar o termo cunhado pelo historiador Mike Davis) ceifaram milhões de vidas humanas e transformaram profundamente a paisagem material e imaterial de outros tantos milhões de indivíduos. E essa leitura é fundamental para que se entenda que a modernidade capitalista não foi um fenômeno exclusivo do mundo europeu, mas sim uma transformação global, cujos impactos foram sentidos de forma profundamente desigual – mas nem por isso, menos combinada à modernidade europeia.

O paradigma da “falta”, que Chakrabarty e Memmi apontam, é também uma perspectiva de apagamento. Considerar a estabilidade e a imobilidade de formações sociais não-ocidentais era uma forma de imbuir aos europeus a missão civilizatória de “acelerar o tempo” e, em certo sentido, de legitimar os crimes do colonialismo. Said compreende precisamente essa afirmação ao analisar o discurso de Lorde Balfour, na Câmara dos Comuns, acerca dos problemas que os britânicos tinham de lidar no Egito. Acusado dos crimes do colonialismo, Balfour concorda que excessos foram cometidos, mas foram feitos em prol da governança daqueles que não poderiam se governar – retomando, portanto, que a incapacidade da representação não é somente estética, ou histórica, mas também (e sobretudo) política (SAID, 2003).

O inescapável fato é que o orientalismo, enquanto campo de conhecimento, apresentou-se em meio à

constituição do regime de historicidade moderno. Mas enquanto o regime de historicidade moderno reificou as transformações da realidade europeia do Século XIX e XX, ao sair fora do mundo ocidental e desbravar o restante do mundo, acabou abandonando suas pretensões historicistas para recair nos “essencialismos sincrônicos”. O motivo, como bem nos lembra Said, é menos por uma falha interpretativa de alguns dos mais brilhantes intelectuais do mundo contemporâneo, mas mais porque a própria condição do colonialismo exigia que se legitimassem as ações que ampliariam a aceleração do tempo no mundo ocidental, separando a experiência e a expectativa de forma indelével – mesmo que para isso fosse necessário “exterminar todos os brutos”, para utilizar a máxima de Kurtz, personagem de Joseph Conrad.

Nesse sentido, creio ser possível desvelar aqui alguns apontamentos pelos quais a obra saidiana ajuda a compreender os limites do regime de historicidade moderno, entendendo-o não apenas como fruto de uma cultura eurocentrada, mas também como legitimador de terríveis crimes coloniais que só foram possíveis por conta de uma visão de mundo que só reconhecia a aceleração do tempo promovida por europeus. Mas se por um lado tais questões se referem às potencialidades heurísticas desse conjunto de textos que Said denominou como “orientalismo”, por outro elas deixam muito menos evidente o próprio mundo em que Edward Said se encontrava quando escreveu sua obra, em 1978.

Penso em historicidade aqui nos termos de Michel-Rolph Trouillot, entendendo que ela é ao mesmo

tempo processo histórico e conhecimento histórico, ou seja, carrega consigo a agência específica de uma determinada época e a forma pela qual o passado é narrado (TROUILLOT, 2016). Isto posto, assim como os orientalistas estudados por Said revelaram-se como homens de Estado fundamentais para a missão imperialista do Ocidente, o próprio Edward Said merece ser entendido como um sujeito político de seu tempo, agente político numa série de instâncias<sup>9</sup>.

O tempo em que o crítico literário palestino escreve *Orientalismo* é muito pouco mencionado em seu próprio texto, mas há elementos importantes para olharmos para o tempo da própria obra sob o olhar do autor. Em um dos mais célebres prefácios (que discutirei posteriormente), Said nos dá duas pistas sobre o seu processo de escrita e publicação: a década de 1970 no mundo árabe. A rigor, três datas do mundo pós-guerra despontam na obra original: 1967, quando da Guerra dos Seis Dias; 1976, quando se instaura o cessar-fogo da guerra civil do Líbano; e, finalmente, 1978, quando a obra de Said é publicada originalmente nos Estados Unidos. Dessas marcações, se subjaz uma quarta: a mudança do eixo orientalista de França-Inglaterra para os Estados Unidos, colocando em destaque também o

---

9 O próprio autor escreveu muito sobre seu papel como intelectual político, reflexões valiosíssimas presentes em obras como *A Questão da Palestina*, *Representações do Intelectual* e *Fora do lugar*, para citar apenas algumas das principais obras. Não pretendo me alongar sobre essas questões específicas da autorreflexão saidiana, mas concebo-a como umbilicalmente ligada ao projeto político de *Orientalismo*.

ano de 1973, quando os norte-americanos intervieram diretamente no conflito do Oriente Médio, abastecendo tropas israelenses na Guerra do Yom Kippur.

É bem certo que o foco da obra não foi evidenciar esse tempo presente, mas sim notar como a construção do campo dos estudos orientalistas foi fruto de uma ficção política a serviço de um projeto imperialista. Mas na própria entrada dos orientalistas americanos em cena, em especial na terceira parte de seu livro, Said indica que o seu tempo não viu desmoronar os tropos orientalistas. Apenas viu uma nova roupagem deles, a partir do que chamou de um orientalismo vinculado a uma “questão administrativa”, deixando de lado os filólogos de outrora para dar lugar aos cientistas sociais americanos (SAID, 2003, p. 390).

Mas apesar da mudança, é inegável que os novos orientalistas americanos encaravam a temporalidade do Oriente nos mesmos termos do regime de historicidade moderno: “o Islã” ainda não teria se modernizado e se desenvolvido e precisava, portanto, de orientação para chegar a esse feito. De quem viria a orientação adequada? Ora, não mais de filólogos e teólogos que poderiam chegar a uma essência do que é o “oriental”, mas sim de cientistas sociais presos numa lógica empirista na qual, compreendendo “o que é o Islã”, poderiam então reformá-lo adequadamente (SAID, 2003, p. 411).

O que efetivamente tornava essa visão, comum ao orientalismo estadunidense dos anos de 1960 e 1970, alinhada com o regime de historicidade moderno de cunho europeu é que, mais uma vez, havia um *telos* a

percorrer. Estudar o Oriente Médio, o Islã, ou os árabes, era uma forma de conceber que esse final último da evolução histórica tinha de ser salvaguardado por intelectuais orientalistas que acreditavam que a modernidade era um fenômeno unidimensional.

É justamente a partir dessa última descrição que Said encerra seu argumento recuperando a necessidade da crítica ao orientalismo. Em suas concepções francesas, inglesas, ou estadunidenses, perpassa sempre a “essencialização sincrônica” do Oriente. Estabilizado e imobilizado, ele é desprovido de História. Nesse sentido, a importância de *Orientalismo* é precisamente a de demonstrar e analisar a história por trás desse movimento de deshistoricização vindo do Ocidente. Em certo sentido, o crítico literário palestino acreditava que seu livro poderia ser uma “contribuição modesta” para desafiar a “hegemonia mundial do Orientalismo” (SAID, 2003, p. 436). E como ele mesmo escreveu em sua célebre introdução, ele esperava com a sua obra realizar o processo que Raymond Williams chamou de “desaprender o modo dominador inerente” (SAID, 2003, p. 60)<sup>10</sup>.

---

10 A frase original, na publicação brasileira da obra, parafraseia o texto com outra escolha de vocábulo: “Vivemos em um perigo quase esmagador, no extremo de nosso controle aparente. Reagimos a esse perigo tentando assumir o controle, no entanto ainda temos de desaprender, como preço para nossa sobrevivência, o modo autoritário inerente” (WILLIAMS, 2011, p. 359). Sem querer propor uma discussão sobre a tradução da obra de Williams, creio que a tradução brasileira de *Orientalismo* foi mais feliz na escolha lexical, retomando a noção de “dominação”/“dominador” como base de um processo contra-hegemônico de desaprender.



Em outras palavras, em 1978, quando da publicação do livro, Said acreditava que era possível estabelecer um projeto contra-hegemônico (para permanecer no léxico de Williams). Havia motivos para acreditar que o projeto historicista radical do humanismo europeu não fora devidamente universalizado e, portanto, era um dever intelectual dissipar a névoa da “degradação do conhecimento” formulada pelo orientalismo (SAID, 2003, p. 438). E creio que esse é o dado crucial para entender a historicidade de *Orientalismo* em seu próprio tempo. Said encerra a introdução de sua obra, portanto, a partir de um imperativo categórico do qual a oposição ao orientalismo não se trata de mera diletância, mas sim uma necessidade diante de uma realidade que nos condiciona à visão dominadora como única e exclusiva. Em outras palavras, considerando a própria historicidade de sua obra, é preciso admitir que o texto de Said em 1978 é bastante esperançoso e, acima de tudo, pedagógico.

Contudo, essa História não termina aqui. O estudioso da obra de Said encontra nas edições mais recentes algo raro, que são justamente dois textos escritos pelo próprio autor, em diferentes épocas, que mapeiam a recepção de seu trabalho, ao mesmo tempo que travam debates com outros intelectuais. O posfácio de 1995 e o prefácio de 2003 são fundamentais para se entender não apenas a recepção da obra, mas a mudança de perspectiva saidiana que, argumento aqui, vai marcando uma transição de um regime de historicidade moderno para um regime de historicidade presentista (HARTOG, 2011). É nessa transição, acompanhada pelo próprio

autor, que se percebe uma mudança que, em certo sentido, reacende o debate da atualidade de sua obra.

De fato, considerando a década de 1990 e o fim da Guerra Fria, vivencia-se um fechamento do horizonte político em inúmeras sociedades – inclusive na própria União Soviética, como destaca Susan Buck-Morss (2018). O que Paulo Arantes chamaria de encurtamento do horizonte de expectativas (ARANTES, 2014) pode ser visto ao longo dos dois textos de Said e que, num exercício de egohistória, indicam também a própria finitude do autor<sup>11</sup>. É precisamente nessa mudança de chave que creio ser possível refletir sobre a potência daquilo que Edward Said legou ao pensamento crítico nos nossos dias atuais.

## **Orientalismo no início do Fim da História**

Considero que a obra de Said destaca a criação de cunho eurocêntrico não somente daquilo que ele chamou de uma “geografia imaginária”, mas também a criação de uma “temporalidade imaginária”, um tempo estático do qual um determinado espaço (“o Oriente”) estaria sujeito. Historicizar a obra *Orientalismo*, portanto, é propor um duplo resgate dessa ordem. Não caberia aqui prefigurar a sua imensa recepção nas últimas décadas, mas sim perceber o que o próprio Edward Said teve a comentar sobre isso. Porquanto por mais que ele comentasse o sucesso estrondoso da sua obra, tanto o

---

11 Em 2003, Edward Said já havia sido diagnosticado com leucemia e viria a falecer no ano seguinte.

posfácio de 1995 quanto o prefácio de 2003 são documentos que refletem sobre o seu esforço intelectual a partir de um determinado momento histórico. E, nesse caso, a tese que apresento é que o tom esperançoso que, em certa medida, era constitutivo do texto original de 1978, começa a se dissipar nas décadas seguintes.

Quando escreveu seu posfácio de 1995, Edward Said celebrava o alcance do livro, mas uma das primeiras questões a que ele se dirige sobre a recepção é a pecha de “antiocidentalismo” que alguns comentaristas lhe atribuíram, não obstante ele reforce – mais de uma vez – que um dos propósitos de sua obra era justamente desessencializar as imagens estanques de Ocidente e Oriente, considerando-as ficções as quais ele não tinha nenhum interesse específico em endossar. Enquanto ficção, se subentenderia que elas não teriam nenhuma correspondência “natural” e/ou “ontológica” e, portanto, lhe causava estranheza a acusação.

Isso não é só uma reclamação de um autor com seus intérpretes, mas carrega consigo um elemento que é caro para essa análise: ao ser identificado como um “antiocidental”, Said lamenta que essa percepção acaba por “esconder a mudança histórica” das ficções criadas (SAID, 2003, p. 443). A sua essencialização é, em certa medida, uma forma de retirar do campo da análise a mudança de diferentes culturas e sociedades. Identificar, portanto, o autor a um “Oriente antiocidental” é, mais uma vez, estabilizar as imagens e estagnar não apenas a cultura em seus termos mais amplos, mas o próprio esforço da obra de Said – que, em linhas gerais, formu-

la uma espécie de longa genealogia que acompanha de 1798 até 1978 no pensamento orientalista ocidental.

O que fez com que a posição antiessencialista de Said fosse, então, secundarizada por alguns de seus críticos? Como o próprio autor ressalta, um ano depois da publicação de *Orientalismo*, o Irã entrou em convulsão e sua Revolução Islâmica deu origem à República Islâmica do Irã. A seguir, em 1982, tropas israelenses invadiram o Líbano, intervindo de forma brutal e sangrenta na guerra civil do país. Em 1987, a Intifada surpreende não apenas as forças de ocupação de Israel em Gaza, mas a própria Organização para a Libertação da Palestina (OLP). Em outras palavras, “o fim da Guerra Fria não abafou nem encerrou o conflito aparentemente infundável entre o Leste e o Oeste, representado pelos árabes e o islã de um lado, e pelo Ocidente cristão do outro” (SAID, 2003. p. 444). Em meio às tensões de ordem militar, política e econômica do período imediato à publicação do livro, a recepção de *Orientalismo* acabou colocando-o como um livro representante do “pensamento Oriental” em oposição direta ao “pensamento Ocidental”. Ao mesmo tempo, alguns dos críticos de Said, como Basim Mussalam, atribuem certo “eurocentrismo” na análise saidiana e, portanto, considerando “a batalha pela sobrevivência cultural”, acabaram designando-a como menos útil no escopo das leituras fundantes dos nacionalismos do mundo árabe – uma crítica que Said parece aceitar sem maiores problemas (SAID, 2003. p. 450-451).

As críticas que mais parecem incomodar em seu posfácio são justamente aquelas que, em certa medida,

retomam os velhos argumentos orientalistas de que o “orientalismo” é um mero ofício de erudição apaixonada. Bernard Lewis teria sido a principal voz nesse debate, acusando Said de má fé e “anti-ocidentalismo”. Mas são justamente esses ataques que procuram identificar em seu texto a essencialização das posições entre Ocidente e Oriente, que o próprio Edward Said tanto abomina. Para o crítico palestino, ainda que sua obra seja “um livro de quem toma partido”, o que seus críticos se recusam a perceber é que eles mesmo estão também tomando partido, inclusive os abnegados orientalistas. Nos dizeres de Said, estes intelectuais se esforçam em esconder a relação de seu campo disciplinar com os Estados imperiais e o contexto histórico e geopolítico específico de suas obras. E, no contexto da própria crítica de Bernard Lewis, em especial em seu livro *Islam and the West* (LEWIS, 1993), cabe ressaltar que Edward Said identificou nessa crítica a particularidade do contexto vivido: o esfacelamento da União Soviética e do bloco socialista europeu e, talvez mais importante, o momento em que “eruditos e jornalistas nos Estados Unidos têm se precipitado a descobrir num islã orientalizado um novo império do mal” (SAID, 2003, p. 459).

Said é agudo em sua crítica à Lewis, colocando-o como apologista dessa visão institucional dentro dos Estados Unidos na qual, na busca por legitimar sua hegemonia geopolítica no final da Guerra Fria, acabaram por elencar no islã um inimigo a ser superado. Em 1990, isso ainda estava sendo gestado e Said via com imensa preocupação que tais posições ganhassem destaque na imprensa e na academia estadunidense, com especial

destaque para a tese do “confronto de civilizações”, de Samuel Huntington, professor de Harvard e que no ano seguinte da publicação do posfácio de Said, iria lançar seu livro seminal, *Choque de civilizações* (HUNTINGTON, 1996). Contudo, em 1995, Huntington já era alçado como uma das novas vozes desse novo orientalismo em formação, o que preocupava enormemente Said.

A leitura do crítico literário palestino sobre os anos de 1990 era, efetivamente, melancólica. Não era apenas a sombra de um novo orientalismo, a partir de uma nova lógica imperial, que se avizinhava no horizonte. O Sul Global, reduzido ao endividamento, à pobreza e ao subdesenvolvimento, viu seus problemas aumentarem nos “últimos dez ou quinze anos”, uma referência inclusive sobre como o neoliberalismo ia corroendo as bases sociais do antigo “Terceiro Mundo” que, ainda na época de *Orientalismo*, lutava contra o colonialismo.

Além disso, o movimento dos países não-alinhados sumiu do horizonte e as ideias de descolonização foram rapidamente esquecidas na ânsia de cumprir as irreais metas de desenvolvimento do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional (IANNI, 1998; TURIN, 2019). E, como se não bastasse, o recrudescimento de conflitos étnicos e guerras locais não ficava mais restrito ao Sul Global, como atestavam as tensões entre bósnios e sérvios na antiga Iugoslávia. Diante de todo esse cenário, ver Huntington e seus acólitos ganhando terreno era um marcador não apenas de uma derrota, mas de um conjunto de derrotas que invariavelmente marcavam o pessimismo de seu texto.

De fato, Said concentra seus ataques a uma espécie de tríade intelectual do momento que incluía não apenas Samuel Huntington, mas também Francis Fukuyama (o pai da infeliz expressão do “fim da história” para designar o final da Guerra Fria) e Paul Johnson, historiador recém-convertido a prócer da direita evangélica nos Estados Unidos. Esses autores de tradição acadêmica eram agora alçados a porta-vozes de um movimento que, invariavelmente, atestava a superioridade da “cultura” (ou “civilização”) ocidental, vociferando em diferentes canais uma ficção ideológica que estabelecia que determinados valores seriam essenciais do mundo ocidental. Se havia, portanto, essa superioridade tão evidente – capaz de construir não só a civilização em seu ápice, mas até mesmo chegar ao “fim da história” –, não seria de todo equivocada defender, de forma apologética, o colonialismo (coisa que Paul Johnson efetivamente fez em um artigo para o *New York Times*, em 1993).

Não obstante esses intelectuais ganharem cada vez mais espaço na esfera pública dos debates nos Estados Unidos, Said ainda considerava que o contexto nos quais eles escreviam era, em certo sentido, cada vez mais reativo. De fato, dentro da academia, o crítico literário palestino já reconhecia que novas correntes como o “pós-colonialismo” e o “pós-modernismo” estavam lançando desafios para estes intelectuais que se afirmavam na defesa do Ocidente.

Não havia mais espaço para vozes como de Huntington, Fukuyama, ou Johnson, fazerem a defesa supremacista do mundo ocidental sem agora serem

questionados a partir de diferentes posições, que identificavam mecanismos de dominação de classe, de raça e de gênero dentro e fora do mundo acadêmico, articulando com os diferentes denominadores da dominação imperialista que persistia ao redor do mundo. Por conta da menção a esses intelectuais, de fato, o próprio texto de Said abandona a melancolia em seus trechos finais e consegue, ainda que de forma fugidia, apontar para alguma esperança:

embora ainda persistam as animosidades e iniquidades que deram origem a meu interesse pelo Orientalismo como fenômeno cultural e político, há agora pelo menos uma aceitação geral de que elas não representam uma ordem eterna, mas uma experiência histórica cujo fim – ou pelo menos correção parcial – pode estar próxima (SAID, 2003, p. 466).

A luta continua, como bem lembra Said em suas linhas finais do posfácio. E, se o cenário que se coloca é de profunda transformação, o contraponto ao pessimismo é de que as posições defendidas em sua obra estavam sendo aceitas. Ainda que pareça um excessivo otimismo acreditar que o vigor do orientalismo estivesse com seu fim próximo, poderia haver uma correção parcial.

Ao leitor, chama atenção o contraste desses últimos parágrafos com o tom geral do posfácio. Ao reverberar a recepção de sua obra, o crítico palestino evidencia que os limites da época jogaram a leitura de sua obra para posições essencialistas das quais não co-



munga. De fato, tanto pior, as posições essencialistas no debate se recrudesceram justamente por conta de adversários que ganharam terreno no debate público da sociedade estadunidense e a permanência da lógica imperialista certamente não ajudava. Diante de todo esse cenário, por mais que as transformações do campo acadêmico fossem visíveis – e a obra de Said sem dúvida é responsável por essas mudanças –, não parece propriamente lógico dentro da coerência da própria exposição de Said alimentar esse tom otimista sobre o futuro da crítica ao orientalismo.

Essa dissonância entre otimismo e pessimismo, contudo, torna bastante enriquecedora a leitura que o próprio autor fez sobre a recepção de sua obra, considerando o contexto complexo que permeia os 17 anos que separavam o *Orientalismo* de seu posfácio. Certamente o tom seria muito distinto no seu último texto complementar da obra, o prefácio de 2003.

Há mudanças de ordem pessoal que precisam ser consideradas nesse meio tempo. Em 1991, Edward Said foi diagnosticado com leucemia. A batalha que se iniciara nos anos de 1990 chegava agora, nos anos 2000, ao seu fim. Seu livro de memórias, *Fora do Lugar*, escrito em 1999, já prenunciava que a batalha estava perdida: o diagnóstico era fatal – e isso justificava a própria escrita da obra. Que houvesse ainda forças para que escrevesse esse prefácio, em 2003, resta ainda mais surpreendente – em especial, se for levado em consideração que em setembro daquele ano, Edward Said viria a falecer em decorrência da doença. Em certo sentido, o prefácio de

2003 é seu último texto público e o último registro que temos de Said sobre a recepção de sua obra.

No início do texto, o autor chega inclusive a lembrar a escrita do posfácio, iniciado na primavera de 1994, de como ele pensara o texto enquanto resposta a representações e interpretações “cada vez mais equivocadas” sobre a sua obra. Mas essa lembrança é cortada por uma observação curiosa: “O fato de que eu esteja me sentindo mais irônico do que irritado em relação à mesmíssima coisa neste momento demonstra até que ponto minha idade foi me impregnando, com o inevitável declínio das expectativas e do zelo pedagógico que costuma emoldurar o avanço dos anos” (SAID, 2003, p. 11). Em outras palavras, em suas primeiras frases, Said anuncia que o tom que alimenta esse texto vem carregado de ironia – e não só, mas também tristeza e perda, considerando que alguns amigos pessoais recentemente haviam falecido, como Eqbal Ahmad e Ibrahim Abu-Lughod.

Esse tipo de exposição pessoal parece contrastar com outros momentos da escrita de Said, mas apesar de breve, ela denota já a mudança do tom que se vê entre o posfácio de 1995 e o prefácio de 2003. A proximidade da morte sem dúvida tem um fator aqui, mas como o próprio crítico discorre, o mundo mudara bastante nos 8-9 anos que separavam os dois textos. E nesse texto, que abre a edição brasileira da obra, Said ressalta que a importância de sua obra se dá justamente no contexto presente em que escreve:

O fato de que essas rematadas ficções se apresentam facilmente à manipulação e à organização

das paixões coletivas nunca foi mais evidente do que em nosso tempo, quando a mobilização do medo, do ódio e do asco, bem como da presunção e da arrogância ressurgentes – boa parte disso relacionada ao islã e aos árabes de um lado, e a “nós”, os ocidentais do outro –, é um empreendimento em escala muito ampla (SAID, 2003, p. 13).

Esse trecho, por si só, parece solapar o que havia de esperança ainda na década de 1990. Como o próprio autor destaca, no momento em que escrevia o prefácio, uma série de derrotas se somaram: o fracasso da paz de Oslo, a segunda Intifada, o fenômeno dos ataques suicidas, o ataque do Onze de Setembro e, por fim, “a invasão imperial e a ocupação do Iraque pela Inglaterra e pelos Estados Unidos prossegue, ilegal e não sancionada pelas outras nações, produzindo destruição física, inquietação política e mais invasões – uma coisa verdadeiramente terrível de se testemunhar” (SAID, 2003, p. 13). Escrevendo nos Estados Unidos, em meio a chamada *Guerra ao Terror*, Said acompanhou *in loco* a imprensa americana se deixar levar pela retórica jingoísta dos falcões de Bush, como denominava Tariq Ali. Em outras palavras, Said parece compreender que o chamado político de *Orientalismo*, tal como havia sido publicado em 1978, estava sendo derrotado. O “suposto choque de civilizações” venceu, mas há um lamento agridoce ainda: “não creio que deveria ser assim”, escreve ele.

O sentimento de derrota fica mais evidente logo a seguir: “gostaria de poder afirmar que a compreensão

geral do Oriente Médio, dos árabes e do islã nos Estados Unidos melhorou um pouco. Mas, infelizmente, o fato é que isso não ocorreu” (SAID, 2003. p. 14)<sup>12</sup>.

Contudo, é possível notar que do sentimento de derrota, há algo que ampara a reflexão de Said. Seu pessimismo, contudo, vem com a ameaça infalível de uma noção de historicidade rejeitada pelos “lacaio intelectuais” do governo de George W. Bush: a ideia de que é possível simplesmente apagar a história de diversos povos que compõem o “suposto Oriente” é tão velha quanto a própria criação do Oriente. Dos muitos fragmentos que restam diante de mais de dois séculos de empáfia colonialista sobre os povos, restam apenas as relíquias – ironicamente saqueadas dos museus de Bagdá pelos benevolentes e racionais salvadores vindos dos Estados Unidos e da Inglaterra. Há algo de profundamente benjaminiano nessa imagem construída pelo autor: a monumentalização da cultura ocidental, triunfante na sua visão *a la* Huntington, era um acúmulo de destruição no qual se encontravam povos, histórias, línguas, culturas das mais diversas. E do que restara a elas, mesmo mortas, elas ainda assim são violadas pelo saque arqueológico – arma tão tipicamente colonialista quanto a varíola.

---

12 Há algo de ainda mais melancólico nas passagens posteriores, quando Edward Said afirma que a situação na Europa era melhor do que nos Estados Unidos. Mal sabia o crítico literário que a islamofobia seria pauta da direita europeia ao longo das décadas de 2010 e 2020 – e o quanto essa extrema-direita se tornaria representativa no cenário político europeu.

A Guerra ao Terror altera de forma marcante a visão de Said, sem dúvida. Ainda que ele insista que não pretende fazer qualquer defesa do Oriente em termos essencialistas, ele reafirma sua “enorme consideração pela fortaleza das pessoas daquela parte do mundo”. Não havia nenhuma solidariedade específica com Saddam Hussein, ou o seu regime autoritário “parcialmente criado pela política americana de duas décadas atrás”, mas a compreensão de que os povos árabes, os muçulmanos e todos aqueles enquadrados como “orientais” eram agora eleitos os alvos de uma política externa insidiosa. E nessa política externa, o grupo representado por Huntington, Fukuyama e Johnson – mencionado nos anos 1990 – ganhou os reforços de outros como Bernard Lewis, ou Fouad Ajami. Estava criada uma “mesa diretora de acadêmicos a soldo”, que compartilhando dos princípios colonialistas caros aos falcões do governo Bush, entendiam que era possível compreender a “mente árabe”, o “irracionalismo islâmico”, entender o “terror” e outros termos que remetiam, em última instância, ao antigo desejo do Ocidente de espalhar sua *mission civilisatrice* pelo mundo afora.

Nesse aspecto, a reflexão de Said contempla uma interessante avaliação da lógica da “temporalidade imaginária”, na qual uma perturbadora permanência se afirma. Não se trata da estabilidade da ideia de Oriente, é claro, negada pelo autor em sua concepção crítica ao essencialismo. Trata-se, contudo, da permanência dos intelectuais orientalistas que mantêm, ainda hoje, os traços distintos de seu ofício tal como formulado no século

XIX – a criação do Oriente para legitimar sua própria conquista imperial. Essa construção fica evidente quando Said lembra que os novos intelectuais nada se diferem daqueles “aliciados pelos conquistadores holandeses da Malásia e da Indonésia, pelas armadas britânicas da Índia, da Mesopotâmia, do Egito e da África Ocidental, pelas armadas francesas da Indochina e do Norte da África” (SAID, 2003. p. 17). O máximo que Said reconhece, contudo, é que há uma contribuição americana a esse novo Orientalismo, uma ideia de eficiência na qual a memória e o passado podem ser eliminados (o que ganha uma camada a mais de violência a partir da expressão em inglês, *you are history*, que poderia ser traduzida como “você já era”).

Mas em linhas gerais, não obstante esse apagamento deliberado da memória e do passado, Said entende que o problema mais amplo é justamente se um dia o imperialismo moderno chegou ao seu fim. Em 2003, diante da *Guerra ao Terror*, seu veredito parece ser trágico e desastroso: não, pois não obstante a consciência de nosso tempo tenha avançado imensamente, que a libertação nacional estivesse na ordem do dia em boa parte do Século XX, a aurora do Século XXI anunciava que os anseios imperialistas estavam vivos – e seus porta-vozes, os orientalistas, seguiam tendo o prestígio de um Lorde Macaulay, ou de um Hamilton Gibb.

Em suas últimas páginas escritas, Said defendeu mais uma vez que somente a historicidade pode resgatar os humanistas da condescendência e do falso universalismo – um universalismo carregado do “essencialismo

sincrônico”. A “noção secular de que o ser humano deve criar sua própria história” (SAID, 2003. p. 23) ainda é central no argumento do autor, mas não se trata somente de retórica e sim do fundamento político da luta a que ele se refere. Removida a história, o que resta são “ideias abstratas que celebram a excepcionalidade americana ou ocidental”.

É curioso que nessa reivindicação da história, Said esteja se aproximando de uma lógica moderna da historicidade, calcada na possibilidade de transformação – ainda que pelos próprios sujeitos. Esse sentido específico retoma a relação entre espaços de experiências e horizontes de expectativas de Reinhart Koselleck, mas com uma dinâmica curiosa: na concepção de Said (a qual ele reverbera em toda a sua obra), a negação da experiência do “Oriental” buscava limitar a própria expectativa desse sujeito. Presa nessa dinâmica, a negação da história e da historicidade do não-ocidental é uma longa construção política – a qual, em 2003, ele constata estar longe de seu fim.

Mas é justamente nesse ponto que o texto de Said abre um interessante campo de reflexão: considerando o paradigma presentista do regime de historicidade contemporâneo, nos termos de Hartog, o Ocidente também foi vendo o apagamento da memória e da história nos seus moldes modernos – mais que transformação, a temporalidade se tornou cada vez uma marcação adequada somente à legitimação da ordem política presente. Em certo sentido, o apanágio do “fim da história” de Fukuyama demonstrou ele mesmo ser uma profecia

autorrealizada, já que ao atestar que a perspectiva de transformação sistêmica estaria distante do horizonte, acabou estabelecendo as bases para uma noção de historicidade limitante, na qual os usos do passado no presente se tornaram mais centrais do que a própria perspectiva de transformação que o regime de historicidade moderno carregava.

O que restou da historicidade na compreensão dos “neo-orientalistas” alinhados com o complexo industrial-militar estadunidense nada mais era do que uma concha vazia, uma espécie de “caixa” na qual poderiam inserir eventos e narrativas que confirmassem a superioridade dos valores da “civilização ocidental”. Obras cinematográficas como *O Último Samurai*, ou *300*, não obstante seus contextos históricos, nada mais são do que exemplos do Século XXI sobre como a arte estadunidense por excelência, o cinema, encapsulou a ideia de que a história nada mais é do que a confirmação dos valores ocidentais – tais como a liberdade, coragem e a capacidade de aprender os modos de vida dos não-ocidentais (inclusive melhor do que eles mesmos). Nessa acepção, o conflito entre valores estáticos e estáveis, facilmente divididos entre os valores do Ocidente e os valores do Oriente, são reificados de tal forma que não apenas o oriental é desprovido de historicidade, mas o próprio Ocidente vê seu “fim da história” realizado.

Não fica evidente no texto de Said se ele efetivamente está percebendo o que isso implica, mas pela primeira vez na história da cultura ocidental, Ocidente e Oriente podem efetivamente se encontrar a partir das



narrativas de intelectuais neoconservadores e próceres desse novo Orientalismo. O encontro, contudo, se dá num paradoxo inimaginável: a história e a possibilidade de transformação estão interdidas em todos os lugares. Os valores essenciais, devidamente exaltados, são mais relevantes que a capacidade de transformação – essa, secundarizada e até mesmo obliterada do horizonte de expectativas. Mais do que nunca, o Ocidente parece ter conseguido estabelecer uma noção de temporalidade aproximada à sua própria imaginação sobre o Oriente. Entre “tradição e pós-modernidade”, a única forma de compreender o tempo nessa chave é pelo presente, implodindo a história como formulação da transformação social. Como Dipesh Chakrabarty argutamente afirma, o tempo do capital se tornara tão dominante que foi possível consolidar, entre Ocidente e Oriente, uma mesma narrativa na qual o tempo é somente a métrica da acumulação imediata. Em outras palavras, somos todos universalmente esmagados por uma noção de tempo que é constitutiva de valor – o tempo do anti-valor, por sua vez, inexistente nas narrativas, exceto como fragmento (CHAKRABARTY, 2008, p. 82-83 e p. 104-105).

Fredric Jameson, ao escrever sobre o chamado “fim da temporalidade” da era atual destacou justamente o paradoxo de que as antigas distinções entre pré-moderno e modernidade foram agora reduzidas a uma ideia genérica e apática de “aldeia global”. O tempo do chamado “capitalismo tardio” não é mais um processo, mas um presentismo radical do qual as soluções imediatistas são sempre pensadas a partir da desvinculação

do presente do passado e do futuro. Disso decorre uma incapacidade de tornar o próprio presente inteligível no tempo, limitando-o a noções reificadas de espaço e de corpo (JAMESON, 2011, p. 205-206).

Todavia, há dois aspectos que permitem problematizar esse encontro entre Ocidente e Oriente na negação da história: o primeiro, como o próprio Jameson salienta, é que essa dimensão do fim da temporalidade não é tão homogênea quanto se pensa. A “modernidade incompleta” é o legado histórico do processo colonial para fora da Europa e do mundo ocidental. Isto posto, em termos mais próximos de Said, seria possível dizer que a destemporalização do Oriente é muito mais antiga do que a que os novos orientalistas formulam acerca do Ocidente – e, portanto, é justamente nesse espaço não-europeu que encontraremos resistências históricas ao próprio ‘fim da história’ (SAID, 2003, p. 192). Em uma linguagem mais benjaminiana, há toda uma “tradição dos oprimidos” a ser lembrada aqui e que, não obstante as tentativas de apagá-la, ela persiste no subsolo. Atesto inclusive que esse ponto de partida é a referência de Said para seu projeto político em *Orientalismo*, não obstante o pessimismo de seus textos de 1995 e 2003.

O segundo aspecto, por sua vez, é que há algo estranhamente fascinante na ausência de um horizonte de expectativa resultante desse “achatamento” dos espaços de experiência. Se o caminho da obliteração da temporalidade é um presentismo sufocante, isso significa que as demandas imediatas do presente se tornam necessariamente urgentes e, por sua vez, dessa urgência de futu-

ro incerto, a possibilidade de corte abrupto na história se avizinha praticamente em cada esquina. Paulo Arantes irá definir esse apagamento da temporalidade como um “regime de urgência”, um “tempo intemporal da urgência perpétua” (ARANTES, 2014, p. 94-97). Não há, nesses termos, tempo a perder e a insurreição pode emergir quando menos se espera, já que não há mais um caminho processual que se possa percorrer.

Essa noção de temporalidade diminuta, ou obliterada, invariavelmente acaba solapando as bases do regime de historicidade moderno que é justamente a ênfase na “modernização”. Termos como “pré-moderno”, ou “pré-capitalista”, que permitiam qualificar o Ocidente como um *telos* a ser seguido – um caminho pelo qual o Oriente deveria perseguir –, se tornam invariavelmente irrelevantes. Há, nesse sentido, uma profunda contradição nos propósitos de dominação imperialista que os novos intelectuais orientalistas são incapazes de enxergar. Sem essa perspectiva temporal, como justificar a dominação do Ocidente sobre o Oriente? Nesse estado de emergência, a realidade dos povos não-europeus, de lutas constantes contra o colonialismo, são elementos constitutivos de um estado de emergência constante, incrustado na própria formação nacional de muitos países. Em outras palavras, nesse pantanoso terreno da abolição da temporalidade, não obstante o pessimismo de Said, qual o espaço que a dominação ocidental encontra para asseverar sua hegemonia nos dias de hoje? Ou, por assim dizer, passados mais de 40 anos de *Orientalismo*, qual a atualidade da obra de Said?

## Oriente (e Ocidente) sem passado e considerações finais

Contemplar a dimensão da temporalidade na obra de Said é uma empreitada difícil e que, de certa forma, exige pesquisas mais sistemáticas. Os pesquisadores que aceitarem essa tarefa se depararão com um intelectual que refletiu até o final de sua vida sobre o impacto de sua obra, o que por si só já dá a ideia da quantidade de material que o próprio Edward Said leu acerca de *Orientalismo*, para além do seu próprio livro. Porém mais do que uma imensa quantidade de textos, são textos também em seu tempo, que capturam angústias referentes às dificuldades do projeto político no qual *Orientalismo* foi inicialmente concebido.

Em parte, a temporalidade nos “estudos orientais” é um campo fértil para historiadores e historiadoras que se debruçam sobre como a historiografia ocidental foi também “colonizadora” em seus intentos<sup>13</sup>. Mas para os não-historiadores, o convite a pensar sobre essa questão da temporalidade é também para entender o grau de construção hegemônica que o campo do Orientalismo disseminou sobre o Ocidente.

Contudo, da construção da ideia de temporalidade em Said, é inevitável encaminhar essa análise para a própria dimensão temporal da obra *Orientalismo*. Caso as leitoras e leitores desse ensaio se entusiasmem pela possibilidade de inquirir os diferentes sentidos do tem-

---

13 Para uma discussão mais panorâmica nesse sentido, ver: SANJAY (2013).

po na obra *saidiana*, por sua vez, eles têm pela frente a hercúlea tarefa de também problematizar as noções de temporalidade dos seus críticos. E, considerando o avanço de um pensamento neoconservador e do crescimento de um regime de historicidade presentista, há um terreno fértil para tais pesquisas. A própria dimensão temporal tornou-se uma questão de disputa, de tal forma que o pensamento Ocidental dominante concebeu para si uma dinâmica na qual a temporalidade foi reduzida a nada, não só no Oriente (“os povos sem história”), mas no próprio Ocidente. Um encontro surpreendente ocorre na suspensão do tempo histórico e aí, talvez, retomar Said seja um exercício poderoso de reflexão acerca do tempo – em certo sentido, chegamos a um momento histórico onde o “essencialismo sincrônico” parece estar difundido globalmente.

Se essa reflexão for válida, então poderá se perguntar o que efetivamente distingue o Ocidente e o Oriente hoje? Ora, é justamente o essencialismo ahistórico que permite essa diferença, a encapsulação dos valores e sua essencialização. O que difere, contudo, é que antes ainda havia a “expectativa” de que o Ocidente poderia efetivamente compreender o Oriente e até mesmo conduzi-lo para o *telos* do fim da história. Sem essa expectativa, ao invés de libertação das múltiplas temporalidades e da compreensão de uma infinitude dos tempos históricos, o que temos é um “achatamento” da dimensão temporal.

Diante desse cenário, considero central recuperar um raciocínio: a obra *Orientalismo* é, acima de tudo, um esforço político. Não se trata de um manifesto, ou

de um panfleto, mas de uma obra intelectual concebida como forma de intervenção no debate acadêmico, mas também, em sentido mais amplo, na própria esfera pública. Possui, nos dizeres do próprio Said, um sentido “pedagógico”: “desaprender o modo dominante”. E aqui surge inclusive a possibilidade de crítica a esse “essencialismo sincrônico” difundido globalmente.

Essa determinação política é constante no posfácio de 1995 e no prefácio de 2003, ela não foi abandonada ao longo do tempo, mas reforçada diante das críticas que foram direcionadas ao livro. Ainda que Said lamentasse as transformações do cenário intelectual estadunidense e suas aproximações com o orientalismo mais chauvinista, ele também reconhece que uma nova intelectualidade não-europeia (ou “não-eurocêntrica”) está surgindo e criando novas epistemologias, desafiando essa razão essencialista que coloca Ocidente e Oriente em polos opostos e homogêneos. A academia ainda não foi conquistada por esses orientalistas – e há motivos para crer que eles são posições minoritárias, ainda que ruidosas, no debate público.

Em certo sentido, isso ajuda a entender como, apesar de todo o pessimismo que Said emite em seus textos complementares a *Orientalismo*, ele ainda assim carrega consigo a certeza de que sua obra ajudou no longo processo do “desaprender o modo dominante”. É possível que se diga que esse processo certamente é mais longo do que ele imaginara – e que ultrapassou sua própria vida. Mas também é preciso reafirmar que ele nunca esteve sozinho nessa tarefa.

A atualidade de sua obra, portanto, o que a torna relevante tanto tempo depois é justamente que a missão para qual ela foi originalmente concebida, em 1978, segue atual, desafiando uma ordem social que apaga a história – mas que cada vez mais nos lança em estado de emergência. Desaprender os modos dominantes é, em certo sentido, um apelo para o resgate de uma temporalidade plural, diversa, heterogênea e, principalmente, capaz de apresentar um futuro em oposição ao “tempo homogêneo do capital” (CHATTERJEE, 2004). Em outras palavras, ler *Orientalismo* nos dias atuais é, acima de tudo, um chamado para reconstruirmos uma temporalidade baseada no encontro e no processo.

## Referências

AHMAD, A. **Linhagens do presente - ensaios**. São Paulo: Boitempo, 2002.

ARANTES, P. **O novo tempo do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2014.

ASAD, T. Two European images of non-European rule. **Economy and Society**, v. 2, n. 3, pp. 263-277, 1973.

BUCK-MORSS, Susan. “Mundo de sonho e catástrofe”. Florianópolis: Ed. UFSC, 2018.

CHAKRABARTY, D. **Al margen de Europa**. Barcelona: Ensayos Editora Tusquets, 2008.

CHATTERJEE, P. **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: Ed. UFBA, 2004.

HAROOTUNIAN, H. ‘Memories of Underdevelopment’ after Area Studies. **Positions: East Asia Cultures Critique**, v. 20, n. 1, pp. 7-35, 2012.

HARTOG, F. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. São Paulo: Autêntica, 2011.

HUNTINGTON, S. **The Clash of Civilizations and the remaking of World Order**. New York: Simon & Schuster, 1996.

IANNI, O. Globalização e neoliberalismo. **Revista São Paulo em Perspectiva**, v. 12, n. 2, pp. 27-32, 1998.

JAMESON, F. O fim da temporalidade. **ArtCultura**, v. 13, n. 22, pp. 187-206, 2011.

LEWIS, B. **Islam and the West**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993



KOSELLECK, R. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANJAY, S. Razão ou raciocínio? Clio ou Shiva? **História da Historiografia**, n. 11, pp. 173-189, 2013.

SPENCE, J. **Em busca da China moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

TOMBA, M. **Marx's temporalities**. London: Brill, 2013.

TROUILLOT, M.-R. **Silenciando o passado: poder e a produção da História**. Curitiba: Huya, 2016.

TURIN, R. Presentismo, neoliberalismo e os fins da história. In: AVILA, A. NICOLAZZI, F. F.; TURIN, R. (Orgs.). **A História (in)Disciplinada Teoria, ensino e difusão de conhecimento histórico**. Vitória: Milfontes, 2019. Pp. 245-271.

WILLIAMS, R. **Cultura e sociedade: de Coleridge a Orwell**. Petrópolis: Vozes, 2011.



## SAID: O ORIENTALISMO E O ESTILO

*Tiago Hermano Breunig*

Ao tratar da fase mais recente do Orientalismo, Edward W. Said analisa as transformações sofridas pelo campo depois da Segunda Guerra Mundial, destacando sua conversão de disciplina filológica e apreensão geral do Oriente em especialidade dentro da ciência social estadunidense, caracterizada, segundo Said, por uma minimização da filologia e uma omissão da literatura:

O que parece importar para o conhecimento da região são os ‘fatos’, que um texto literário talvez perturbe. O efeito real dessa omissão [...] é manter a região e seu povo conceitualmente emasculados, reduzidos a ‘atitudes’, ‘tendências’, estatísticas: em suma, desumanizados. Quando um poeta ou romancista árabe – e há muitos – escreve sobre suas experiências, seus valores, sua humanidade (por mais estranha que possa ser), ele efetivamente rompe os vários padrões (imagens, clichês, abstrações) pelos quais o Oriente é representado. Um texto literário fala mais ou menos diretamente de uma realidade viva (SAID, 2007b, p. 388).

A omissão da literatura e a minimização da filologia, portanto, ilustram as novidades do Orientalismo, com os efeitos anunciados por Said, que o define como um programa de propaganda e controle das populações, por meio do conhecimento com fins militares e empresariais, que deve ter sempre um “verniz liberal” (SAID, 2007b, p. 391), para o qual contribuem os eruditos. Assim, Said avalia em que medida a tradição europeia da erudição orientalista foi, se não adotada, ao menos acomodada, normalizada, domesticada, popularizada e introduzida no florescimento pós-guerra dos estudos do Oriente Próximo nos EUA, e em que medida a tradição europeia deu origem, nos EUA, a uma atitude coerente na maioria dos eruditos, instituições, estilos de discurso e orientações.

Said (2007b, p. 412-413) analisa, nesse sentido, as “operações verbais” que visam a um tipo particular de condensação e redução do árabe e do islã. Para tanto, usa, entre outros exemplos, um fragmento do livro *Temperament and Character of the Arabs* [*Temperamento e caráter dos árabes*], da libanesa Sania Hamady, resenhado na revista *Commentary*:

Figura 1

# Commentary

OCTOBER 1960 MIDDLE EAST

## Temperament and Character of the Arabs, by Sania Hamady

The Arabs burst into quarrels and threats. . . . The Arabs talk more than they act; their plans and...

by Hal Lehrman

**T**HE COMPLEX ARAB  
*Temperament and Character of the Arabs.*  
by Sania Hamady.  
*Twayne. 285 pp. \$5.00.*



The Arabs burst into quarrels and threats. . . . The Arabs talk more than they act; their plans and menaces promise more than can be actualized. Their excitement about public issues is easily aroused, but there is no persistent cooperation and no effective cohesion among them. Their public-mindedness is not developed and their social consciousness is weak. The allegiance toward the state is shaky and identification with leaders is not strong.

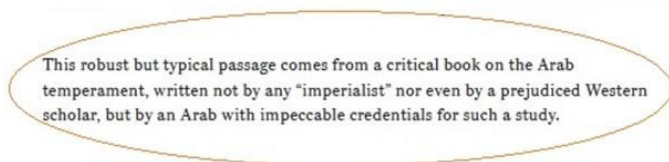
This robust but typical passage comes from a critical book on the Arab temperament, written not by any "imperialist" nor even by a prejudiced Western scholar, but by an Arab with impeccable credentials for such a study.

Fonte: Lehrman (1960).

A revista conservadora, fundada em 1945 e publicada pela organização sionista American Jewish Committee (AJC), é a mesma revista em que Bernard Lewis publica um dos textos comentados por Said, em que o historiador examina um tumulto anti-imperialista com a "intenção polêmica" de mostrar que "o islã é uma ideologia antissemita", como conclui Said (2007b, p. 422-423),

ao confrontar analiticamente duas versões do autor para o mesmo evento. Bernard Lewis exemplifica, segundo Said, o tipo de procedimento do historiador orientalista, “acompanhado por sermões sobre a objetividade, a justiça, a imparcialidade de um verdadeiro historiador”, garantidas a “orientalistas como Lewis”, conclui Said (2007b, p. 425), “pelo simples fato de serem ocidentais. Esse é o clímax do Orientalismo como um dogma que não só degrada o seu tema, mas também cega seus praticantes”. Na resenha de Hal Lehrman, um comentário a respeito do fragmento do livro de Hamady, reproduzido no quadro da Figura 1, confirma o que Said observa a respeito da fase mais recente do Orientalismo: “Esta passagem robusta, mas típica, vem de um livro crítico sobre o temperamento árabe, escrito não por qualquer ‘imperialista’ nem mesmo por um estudioso ocidental preconceituoso, mas por uma árabe com credenciais impecáveis para tal estudo” (LEHRMAN, 1960, on-line, tradução nossa).

## Figura 2



**Fonte:** Lehrman (1960).

O comentário confirma, por exemplo, a legitimação de um discurso pela autoridade do orientalista,

reproduzido agora por uma autora oriental árabe, e a emulação de imparcialidade – a passagem foi escrita “não por qualquer ‘imperialista’ nem mesmo por um estudioso ocidental preconceituoso”, alega o resenhista – para encobrir a parcialidade do discurso orientalista. Said constata que a influência do Orientalismo se espalhou para o próprio “Oriente” em análises de segunda categoria feitas, por exemplo, “por árabes sobre a ‘mente árabe’”, como Hamady, “‘o islã’ e outros mitos”. “O fato é que o Orientalismo tem se acomodado com sucesso ao novo imperialismo”, analisa Said (2007b, p. 429). Para tanto, o erudito contribui com um papel “modernizador”, dando “legitimidade e autoridade a ideias sobre modernização, progresso e cultura, que recebe principalmente dos Estados Unidos”, de modo que “o Oriente moderno, em suma, participa de sua própria orientalização”, conclui Said (2007b, p. 432-433), que comenta a seguinte passagem do livro de Hamady:

Os árabes até agora *demonstraram* uma incapacidade para a unidade disciplinada e duradoura. Experimentaram explosões coletivas de entusiasmo, mas não se empenham pacientemente em esforços coletivos, que são em geral desleixadamente empreendidos. *Mostram* falta de coordenação e harmonia na organização e na função, e tampouco *revelam* capacidade para cooperação. *Qualquer ação coletiva* para o benefício comum ou o lucro mútuo *lhes é alheia* (HAMADY apud SAID, 2007b, p. 413, grifo nosso).

Said (2007b, p. 413) analisa a passagem de Hamady empregando a noção de estilo: “O estilo dessa prosa talvez diga mais do que Hamady pretendia dizer. Verbos como “demonstrar”, “revelar” e “mostrar” são usados sem objeto indireto: a quem os árabes estão revelando, demonstrando, mostrando?”, questiona Said, que sugere uma resposta: “A ninguém em particular, é óbvio, mas a todo mundo em geral. Essa é outra maneira de dizer que essas verdades são autoevidentes só para um observador privilegiado ou iniciado”. Afinal, como nota Said, “em nenhum momento Hamady cita evidências acessíveis a qualquer um para confirmar suas observações”. Said continua:

À medida que a prosa avança, aumenta a confiança de seu tom: “Qualquer ação coletiva [...] lhes é alheia”. As categorias endurecem, as afirmações são mais inflexíveis, e os árabes foram totalmente transformados: deixam de ser um povo para se tornar nada mais que o suposto tema do estilo de Hamady. Os árabes só existem como uma oportunidade para o observador tirânico: “O mundo é *minha* ideia” (SAID, 2007b, p. 413, grifo do autor).

Os últimos períodos do parágrafo de Said, segundo os quais os árabes “deixam de ser um povo para se tornar nada mais que o suposto tema do estilo de Hamady. Os árabes só existem como uma oportunidade para o observador tirânico: ‘O mundo é *minha* ideia’”, parecem sugerir que a realidade viva, “os árabes”, cede à linguagem, “o estilo de Hamady”, ou desaparece na



imagem que a orientalista faz dela: “O mundo é *minha* ideia”, escreve Said, numa clara alusão a Schopenhauer, evocado anteriormente por Said:

Nem a “Europa”, nem a “Ásia” eram alguma coisa sem a técnica dos visionários para transformar vastos domínios geográficos em entidades tratáveis e administráveis. No fundo, portanto, a Europa e a Ásia eram a *nossa* Europa e a *nossa* Ásia – a nossa *vontade e representação*, como dissera Schopenhauer (SAID, 2007b, p. 169, grifo do autor).

Ao afirmar “O mundo é minha representação”, Schopenhauer (2005, p. 43) postula que o mundo existe apenas como objeto do sujeito, que “o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro” se reduz a “objeto em relação ao sujeito”, o que requer a “divisão em sujeito e objeto”, que constitui a “forma comum de todas as classes” de representações, segundo Schopenhauer. Resulta da representação orientalista, como observa Said (2007b, p. 414), que “a imagem do oriental árabe que emerge é decididamente negativa” e que “institucionalmente, politicamente, culturalmente, eles não são nada ou quase nada” (SAID, 2007b, p. 416), pois “só existem” enquanto representação do Orientalismo.

Notadamente, a linguagem, inserida numa ideologia e em instituições que a viabilizam, se revela fundamental ao Orientalismo: “Em tudo o que tenho discutido, a linguagem do Orientalismo desempenha papel importante”, confirma Said (2007b, p. 427). E

é nos meandros da linguagem que o Orientalismo e o orientalista podem ser problematizados, como propõe Said, ao desmontar as “operações verbais” e de “estilo” por meio de recursos que retoma da tradição filológica ou estilística. Afinal, “tanto quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente” (SAID, 2007b, p. 31). Assim, o interesse de Said pela linguagem redonda no interesse pela representação, pois, “toda e qualquer representação, por *ser* representação”, como acredita Said (2007b, p. 365, grifo do autor), “está embutida primeiro na linguagem e depois na cultura, nas instituições e no ambiente político daquele que representa”.

Portanto, a omissão da literatura e a minimização da filologia caracterizam a fase mais recente do Orientalismo, tendo, como efeito, a desumanização dos povos orientalizados, cuja literatura, em contrapartida, pode problematizar a sua orientalização e, conseqüentemente, a sua desumanização. Atento aos liames entre conhecimento e poder, bem como a suas nuances – “Existe, afinal, uma profunda diferença entre o desejo de compreender por razões de coexistência e de alargamento de horizontes, e o desejo de conhecimento por razões de controle e dominação externa” (SAID, 2007b, p. 15) – Said recorre a uma longa tradição da literatura e da teoria da literatura associada ao humanismo, problematizando, assim, as “operações verbais” orientalistas:

Minha ideia, em *Orientalismo*, é utilizar a crítica humanista para expor os campos de conflito [...] Chamei aquilo que procuro fazer de ‘humanismo’ [...] Por humanismo entendo, antes de mais nada, a tentativa de dissolver aquilo que Blake chamou de grilhões forjados pela mente, de modo a ter condições de utilizar histórica e racionalmente o próprio intelecto para chegar a uma compreensão reflexiva e a um desvendamento genuíno (SAID, 2007b, p. 19).

## Teoria da literatura e humanismo

Ao tratar de sua “qualidade de humanista que trabalha com literatura”, Said expõe a linhagem a que, de alguma maneira, se filia, explicando que parte da literatura comparada,

cujas ideias centrais remontam à Alemanha de fins do século XVIII e início do século XIX. Antes, preciso mencionar a contribuição extremamente criativa de Giambattista Vico, filósofo e filólogo napolitano cujas ideias antecipam, e mais adiante permeiam, a linhagem de pensadores alemães que estou prestes a citar. Esses pensadores pertencem à era de Herder e Wolf, posteriormente continuados por Goethe, Humboldt, Dilthey, Nietzsche, Gadamer e, finalmente, os grandes filólogos românicos do século XX: Erich Auerbach, Leo Spitzer e Ernst Robert Curtius (SAID, 2007b, p. 20).

Said retoma e aprofunda a mesma linhagem de eruditos ao explicar, posteriormente, a filologia da qual

deriva a tradição de interpretação de textos proveniente principalmente da Alemanha:

Longe de ser o estudo acadêmico árido das origens das palavras, a filologia, para Auerbach e eminentes contemporâneos seus como Karl Vossler, Leo Spitzer e Ernst Robert Curtius, era com efeito uma imersão em todos os documentos escritos disponíveis numa ou em várias línguas românicas, da numismática à epigrafia, da estilística à pesquisa de arquivos, da retórica e da lei a uma ideia abrangente da literatura que incluía crônicas, epopeias, sermões, peças, ficções e ensaios. Inerentemente comparativa, a filologia românica no início do século XX derivava suas ideias metodológicas principais de uma tradição principalmente alemã de interpretação que tem início com a crítica homérica de Friedrich August Wolf (1759-1824), continua com a crítica bíblica de Herman Schleiermacher, inclui algumas das obras mais importantes de Nietzsche (que era um filólogo clássico por profissão) e culmina na filosofia muitas vezes laboriosamente articulada de Wilhelm Dilthey (SAID, 2007a, p. 114-115).

Para Said, “a filologia é a mais básica e criativa das artes interpretativas” (SAID, 2007b, p. 20), a qual concorre para o estudo do conjunto das literaturas como um todo “aprendido teoricamente” com a preservação da “individualidade de cada obra sem perder o todo de vista” (SAID, 2007b, p. 21). Estudo formulado para prevenir, segundo Said, o tipo de standardização e homogeneidade do mundo globalizado. Nesse sentido,

o requisito básico para o tipo de compreensão filológica a que Auerbach e seus predecessores se referiam – e que tratavam de praticar – era uma penetração subjetiva e empática (*eingefüllen*) na vida de um texto escrito, vindo-o da perspectiva de seu tempo e seu autor. Em vez de alienação e hostilidade para com uma época e uma cultura distintas, a filologia, tal como aplicada à literatura universal, pressupunha um profundo espírito humanista empregado com generosidade e, se me permitem o termo, com hospitalidade. Assim, a mente do intérprete abre ativamente espaço para um Outro não familiar, e essa abertura criativa de um espaço para obras que, no mais, são estrangeiras e distantes é a faceta mais importante da missão filológica do intérprete (SAID, 2007b, p. 21-22).

Diante, portanto, dos processos de homogeneização que caracterizam o referido tipo de estandardização do mundo globalizado, Said constata uma reação diante dos riscos para o humanismo que representa a “especialização técnica amoral de autoexaltação” que acompanha o surgimento do fascismo na Europa. “Um eloquente testemunho pessoal e erudito dessa reação pode ser encontrado no magistral *Mimesis*, de Erich Auerbach”, observa Said (2007b, p. 347), para quem Auerbach prenuncia uma “sensação geral de crise cultural” (SAID, 2007b, p. 349).

Assim, a filologia e, mais especificamente, a estilística praticada pelos filólogos arrolados por Said, se revelam um modelo e exemplo de atitude diante do tex-

to e da realidade. Um modelo e exemplo de atitude que se opõe ao Orientalismo e ao orientalista, sobretudo o da fase mais recente. Para tanto, a filologia oferece uma metodologia ou, ao menos, uma forma de confrontar o Orientalismo, configurando um tipo de humanismo resistente: “o humanismo é nossa única possibilidade de resistência – e eu chegaria mesmo ao ponto de dizer que ele é nossa última possibilidade de resistência – contra as práticas desumanas que desfiguram a história humana” (SAID, 2007b, p. 26). E isso apesar e, principalmente, por causa do fato de que o humanismo “não exclui o poder”, que se insinua, como insiste Said, em todos os campos de estudo, incluindo, evidentemente, a filologia, especialmente a filologia moderna, na qual o Orientalismo representa o “paralelo mais manifesto entre poder e conhecimento” (SAID, 2007b, p. 456) que subjaz ao colonialismo e imperialismo modernos:

O meu ponto é que a metamorfose de uma subespecialidade filológica de certa forma inócua numa capacidade de controlar movimentos políticos, administrar as colônias, fazer declarações quase apocalípticas que representam a difícil missão civilizadora do Homem Branco – tudo isso está em andamento dentro de uma cultura pretensamente liberal, cheia de preocupações com suas normas alardeadas de universalidade, pluralidade e mentalidade aberta (SAID, 2007b, p. 341).

Por outro lado, Said observa que “a filologia problematiza – a ela própria, a quem a pratica, ao presen-

te” (SAID, 2007b, p. 189). E a compreende como um campo de disputa em que a revitalização da filologia, promovida pela “estilística” ou “crítica estética”, como a designa Vossler (AGUIAR E SILVA, 1976, p. 604), se opõe ao Orientalismo: “O projeto de revitalizar a filologia – assim como é encontrado na obra de Curtius, Vossler, Aeurbach, Spitzer, Gundolf, Hofmannsthal – tem sua contrapartida, portanto, na expansão da filologia orientalista estritamente técnica” (SAID, 2007b, p. 346-347). Convém, neste ponto, retomar a definição de Orientalismo de Said, para quem ele

é antes a *distribuição* de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é a *elaboração* não só de uma distinção geográfica básica (o mundo é composto de duas metades desiguais, o Oriente e o Ocidente), mas também de toda uma série de “interesses” que, por meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica, a descrição paisagística e sociológica, o Orientalismo não só cria, mas igualmente mantém; é, mais do que expressa, uma certa *vontade* ou *intenção* de compreender, em alguns casos controlar, manipular e até incorporar o que é um mundo manifestamente diferente (ou alternativo e novo); é sobretudo um discurso que não está absolutamente em relação correspondente direta com o poder político ao natural, mas antes é produzido e existe num intercâmbio desigual com vários tipos de poder, modelado em certa medida pelo intercâmbio desigual com o poder político (como

um regime imperial ou colonial), o poder intelectual (como as ciências dominantes, por exemplo, a linguística ou a anatomia comparadas, ou qualquer uma das modernas ciências políticas), o poder cultural (como as ortodoxias e os cânones de gosto, textos, valores), o poder moral (como as ideias sobre o que “nós” fazemos e o que “eles” não podem fazer ou compreender como “nós” fazemos e compreendemos). Na verdade, o meu argumento real é que o Orientalismo é – e não apenas representa – uma dimensão considerável da moderna cultura político-intelectual e, como tal, tem menos a ver com o Oriente do que com o “nosso” mundo (SAID, 2007b, p. 40-41, grifos do autor).

Ao reiterar, adiante, o seu argumento, Said resalta a relação do Orientalismo com o humanismo: “O meu argumento supõe que a realidade do Orientalismo é anti-humana e persistente” (SAID, 2007b, p. 78), escreve, confirmando a disputa no humanismo, predisposto a articular o antropocentrismo ao eurocentrismo, promovendo um pensamento desumanizado, e, de forma mais geral, no campo de estudo das humanidades, no qual a linguagem e a sua relação com a realidade exercem uma função fundamental. Afinal, o Orientalismo conforma um “tipo de linguagem, pensamento e visão” que suplanta a realidade, tomada como objeto de um discurso e pensamento fixado “com uma palavra ou frase, que então se considera ter adquirido realidade ou, mais simplesmente, ser a realidade” (SAID, 2007b, p. 114).



Evidentemente, a literatura oferece, nesse sentido, uma “contribuição significativa para a construção do discurso orientalista”, fortalecendo “as divisões estabelecidas pelos orientalistas” (SAID, 2007b, p. 149). Ao considerar o estilo um dos elementos do conhecimento especializado mais manifestos, Said observa, a respeito da literatura, que o estilo, mais do que “o poder de simbolizar generalidades”, constitui “uma forma de deslocamento e incorporação, pela qual uma voz se torna uma história inteira” (SAID, 2007b, p. 328). O estilo fornece, por um lado, uma “definição compacta” que “o Oriente sempre terá de confrontar” (SAID, 2007b, p. 329), mas, por outro, constitui a realidade material da linguagem com que a literatura e a teoria da literatura promovem a problematização, ao modo da filologia, ou seja, a problematização dela mesma, do autor e do presente, das construções que erigem o Orientalismo, como parece sugerir Said ao empregar recursos da teoria da literatura, preponderantemente o conceito de estilo, como um modelo e exemplo de atitude diante dos textos, ficcionais ou não, e da realidade.

## **O Orientalismo como estilo**

Com categorias muito semelhantes aos termos comumente empregados para tratar do intrincado conceito de estilo, Said descreve o Orientalismo inicialmente como “um modo de abordar o Oriente” (SAID, 2007b, p. 27). “O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre

o ‘Oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘Ocidente’”, escreve, adiante, Said, constatando que tal Orientalismo pode abrigar poetas e romancistas que contribuem com um “sentido mais ou menos imaginativo de Orientalismo” e, certamente, enquanto autores, para a autoridade intelectual sobre o Oriente por parte da cultura ocidental, de que trata Said. A seguir, Said resume o “Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (SAID, 2007b, p. 29).

Ao explicar sua metodologia para o estudo da autoridade, por exemplo, Said destaca a descrição da posição do autor em um texto em relação ao material oriental sobre o qual escreve, bem como a relação entre os textos e o modo como um conjunto de textos se articula intertextualmente, tanto entre si quanto com a cultura em geral. Para tanto, interessa, argumenta Said, “o tipo de voz narrativa que ele adota, o tipo de estrutura que constrói, os tipos de imagens, temas, motivos que circulam no seu texto”, que formam, conclui Said (2007b, p. 50), “os modos deliberados de se dirigir ao leitor”, de forma que o seu interesse pela autoridade na representação do Oriente se encontra na exterioridade do texto em relação ao que descreve, ou seja, “o orientalista, poeta ou erudito” representa o Oriente “por e para o Ocidente” (SAID, 2007b, p. 51).

Assim, evidenciando as representações como representações, tanto em textos ficcionais quanto “no assim chamado texto verdadeiro”, Said afirma que “os dados a serem observados são o estilo, as figuras de retórica, o cenário, os esquemas narrativos, as circunstâncias históricas

e sociais, e *não* a correção da representação, nem sua fidelidade a algum grande original” (SAID, 2007b, p. 51, grifo do autor). Para tanto, analisar os textos segundo a metodologia de Said requer “leituras textuais minuciosas, cuja finalidade é revelar a dialética entre o texto individual ou o escritor e a complexa formação coletiva para a qual sua obra contribui” (SAID, 2007b, p. 54), problematizando a “atitude textual”, ou seja, a confusão entre os textos e a realidade vivenciada, que culmina na “transição de uma apreensão, formulação ou definição meramente textual do Oriente para o ato de pôr tudo isso em prática no Oriente” (SAID, 2007b, p. 114).

As imbricações entre Orientalismo e estilo se depreendem ainda no texto de Said do “estilo para fazer afirmações orientalistas” (SAID, 2007b, p. 187) ou do “estilo” dos autores que constitui as construções que instituem o etnocentrismo europeu e que se instalam no discurso (SAID, 2007b, p. 206), em que as palavras, por obra da filologia orientalista, dizem respeito a um “reino abstrato” regido por “formulações artificiais” (SAID, 2007b, p. 209). Finalmente,

o Orientalismo pode ser considerado como um modo de escrita, visão e estudo regularizados (ou orientalizados), dominados por imperativos, perspectivas e vieses ideológicos ostensivamente adequados para o Oriente. O Oriente é ensinado, pesquisado, administrado e comentado segundo maneiras determinadas (SAID, 2007b, p. 275).

Nos “modos” e “maneiras” que definem o estilo do Orientalismo interessa observar que as verdades são “transmitidas pela linguagem”, “incorporadas pela linguagem”, pois, para o Ocidente, “o Oriente foi uma palavra a que mais tarde se acrescentou um amplo campo de significados, associações e conotações”, que “não se referiam necessariamente ao Oriente real, mas ao campo que circundava a palavra” (SAID, 2007b, p. 276). Uma das razões que explicam a primazia do conceito de estilo na obra de Said se encontra no fato de que

Dos muitos elementos que compõem o que se costuma chamar “conhecimento especializado”, o estilo – que resulta de circunstâncias específicas do mundo sendo moldadas pela tradição, pelas instituições, pela vontade e pela inteligência numa articulação formal – é um dos mais manifestos (SAID, 2007b, p. 304-305).

Mas o que, afinal, significa “estilo” na obra de Said?

## O estilo

Ao tratar do conceito de estilo, Antoine Compagnon (2001, p. 166) constata que “a noção de estilo abrange numerosas áreas da atividade humana”. Bem antes, em 1965, Susan Sontag encerrava o ensaio “Sobre o estilo” antecipando a constatação de Compagnon: “resta dizer que o estilo é uma noção que se aplica a qualquer experiência (sempre que falamos em sua forma ou suas qualidades)”, observa Sontag (2020, p. 56), que conclui:

Sempre que o discurso, o movimento, o comportamento ou os objetos mostram um certo desvio do modo mais direto, útil e imperceptível de expressar ou ser o mundo, podemos vê-los como dotados de um “estilo”, sendo ao mesmo tempo autônomo e exemplar (SONTAG, 2020, p. 57).

Para Sontag (2020, p. 32), “falar do estilo é uma maneira de falar sobre a totalidade de uma obra de arte”. Ao criticar a “ilusão de que um artista dispõe de uma autêntica escolha entre ter e não ter um estilo”, fundamentada na oposição entre estilo e conteúdo, Sontag (2020, p. 32-33) afirma que “não existem obras de arte sem estilo”. E ao tratar da “distância” da realidade vivida em que se fundam as obras de arte, em um movimento de afastamento e aproximação do mundo, e cujas convenções, grau e manipulação constituem o estilo da obra, conclui: “Em última análise, o ‘estilo’ é a arte” (SONTAG, 2020, p. 49). “O estilo de um artista, do ponto de vista técnico”, explica Sontag (2020, p. 53-55), “não é senão o modo peculiar de expressão em que ele dispõe as formas de sua arte”, enquanto “a forma – em seu modo específico de expressão, o estilo – é um esquema de registro sensorial, o veículo para o intercâmbio entre a impressão imediata dos sentidos e a memória (seja ela individual ou cultural)”, ao mesmo tempo que “todo estilo encarna uma decisão epistemológica, uma interpretação do que e como percebemos”.

Mas Compagnon (2001, p. 166), em sua constatação, pondera que a abrangência da noção de estilo seja

“uma desvantagem séria, talvez fatal, para um conceito teórico”. E, com efeito, no final dos anos 1960, o estilo e a estilística eram severamente contestados, sobretudo por conta do problema da mediação, relacionado a oposições como pensamento e expressão, forma e conteúdo, questionadas pela linguística:

O estilo foi, então, considerado um conceito “pré-teórico” a ser superado pela ciência da língua. [...] Michel Arrivé [...] declarava que a estilística estava “quase morta” e destinada a desaparecer, substituída pela descrição linguística do texto literário, segundo o modelo estruturalista ou transformacional (COMPAGNON, 2001, p. 176).

Com o “desaparecimento da retórica no século XIX”, constata Compagnon (2001, p. 173), “a estilística herdou a questão do estilo” e, conseqüentemente, a desvantagem da ambigüidade da noção de estilo: “A estilística tornou-se uma matéria instável em razão da polissemia do estilo e sobretudo em razão da tensão, do equilíbrio frágil, ou mesmo impossível, que caracteriza uma noção que pertence ao mesmo tempo ao privado e ao público, ao indivíduo e à multidão”. Curiosamente, Said insiste, portanto, no estilo e na estilística justamente em um contexto em que se encontram descreditados ou, ao menos, desvalorizados, da mesma maneira como insiste no humanismo e na filologia. Provavelmente porque permitem trabalhar o problema da representação e da realidade, da autoria e da autoridade, e da função do

intelectual, contrariando, assim, os “cultos” que, como critica Said (2011, p. 462) “descolam-nos totalmente da realidade; um assombroso sentido de desvinculação da história e da responsabilidade individual desvia a atenção dos assuntos públicos e do discurso público”.

Ainda a respeito da abrangência da noção de estilo, Compagnon destaca alguns de seus sentidos em seu uso moderno:

O termo é fundamentalmente ambíguo em seu uso moderno: ele denota ao mesmo tempo *individualidade* – “O estilo, é o próprio homem”, dizia Buffon –, a singularidade de uma obra, a necessidade de uma escritura e ao mesmo tempo uma *classe*, uma escola (como família de obras), um gênero (como família de textos situados historicamente), um período (como o estilo Luís XIV), um arsenal de procedimentos expressivos, de recursos a escolher. O estilo remete ao mesmo tempo a uma *necessidade* e a uma *liberdade* (COMPAGNON, 2001, p. 166-167).

E ao tratar do seu sentido como “visão singular”, aponta o sentido do termo herdado pela estilística, representada pelos mesmos eruditos mencionados por Said. O estilo se define, continua Compagnon (2001, p. 170), como “visão singular, marca do sujeito no discurso. Foi esse sentido que a estilística, nova disciplina do século XIX, herdou do termo”. A “definição de estilo como visão de mundo, própria de um indivíduo ou de uma classe de indivíduos”, nota Compagnon (2001, p. 184-185), “lembra a tradição linguística romântica e

pós-romântica alemã que, de Johann Herder e Wilhelm von Humboldt até Ernst Cassirer, identificava língua com literatura e cultura”, baseando-se, como Leo Spitzer, no “princípio orgânico do pensamento e da língua, ao mesmo tempo do ponto de vista da coletividade e do ponto de vista do indivíduo”. Nesse sentido, o estilo “se manifesta por um detalhe, um fragmento, um indício sutil e marginal que permite reconstruir toda uma visão do mundo” (COMPAGNON, 2001, p. 186).

Para Said, como nota Michael Wood (2009, p. 14), ao considerar o seu interesse pela “tensão entre o que se representa e o que não se representa”, “o estilo tinha a ver com o que o estilo não sabe dizer”. Ao empregar a noção de estilo em sua obra, a palavra pode nomear um “idioma” para a obra e o pensamento de um autor (SAID, 2009, p. 20), uma expressão particular de um determinado tema “no tom e no estilo” de um autor (SAID, 2011, p. 218), uma forma de desvio em relação a normas (SAID, 2009, p. 27) ou, contrariamente, o rigor e a precisão em que “não se nota nenhum desmazelo ou desvio” (SAID, 2009, p. 90), uma forma epocal que permite distinguir a obra de um autor (SAID, 2009, p. 42), ou o tom e o teor que caracterizam uma obra (SAID, 2009, p. 99), geralmente relacionado com a subjetividade do autor (SAID, 2009, p. 144) e eventualmente com sua nacionalidade (SAID, 2011, p. 331), e que pode, em todos os casos e em alguma medida, ser descrito.

O estilo pode pertencer a um autor individual ou a um coletivo de autores, vinculados por questões de periodismo ou de escola, ou ser ainda um conjunto de



particularidades que permite identificar, de forma mais complexa, similaridades entre diferentes autores, como ocorre com o Orientalismo. Afinal, como nota Schapiro (1982 apud COMPAGNON, 2001, p. 172), “por ‘estilo’ compreende-se a forma constante – e às vezes, os elementos, as qualidades e a expressão constantes – na arte de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos”. Nessa acepção coletiva, enquanto “estilo de uma civilização”, continua Schapiro, “o estilo é uma manifestação da cultura como totalidade; é o signo visível de sua unidade. O estilo reflete e projeta a ‘forma interior’ do pensamento e do sentimento coletivos” (SCHAPIRO, 1982 apud COMPAGNON, 2001, p. 172).

Para Said, o estilo permite articular o autor com o seu contexto intelectual, social e epocal, ao menos quando se trata de obras de arte:

Todo estilo pressupõe o vínculo do artista com sua época, período histórico, sociedade e predecessores; a obra estética, a despeito de sua singularidade irreduzível, sempre participa — ou, paradoxalmente, não participa — da era em que foi produzida e apresentada. Não se trata, aqui, de mera sincronia política ou sociológica, mas de uma questão, bem mais interessante, de estilo formal ou retórico (SAID, 2009, p. 132).

O estilo permite, ainda, identificar a ideologia, presente “no estilo e na forma” dos textos, a exemplo da “ideologia da expansão ultramarina” dos “relatos de viagem” que habilitaria um personagem romanesco, como o de Defoe (SAID, 2011, p. 128). Da mesma

maneira que, em outro sentido, permite identificar um estilo de dominação colonial, como o cartesianismo, o empirismo, o platonismo, inscritos, como observa Said, na iniciativa humanista das diversas escolas, faculdades e universidades coloniais (SAID, 2011, p. 217), que, no entanto, penetram os textos cujas narrativas podem, finalmente, ser enfrentadas por um “novo estilo” de literatura (SAID, 2011, p. 338 e 376).

O estilo define, por fim, o modo como se estuda o estilo, ou o próprio estudo do estilo, a exemplo do “estilo de erudição agora quase extinto” que caracterizou, no passado, a “principal tradição nos estudos de literatura comparada na Europa e nos Estados Unidos”: “O principal traço desse estilo mais antigo era a própria erudição como elemento principal” (SAID, 2011, p. 91), nota Said, a respeito de Erich Auerbach e Leo Spitzer. Quanto ao modo, Said (2007a, p. 112) observa que “Auerbach preserva o mesmo estilo ensaístico de crítica” em suas obras, com “uma detalhada *explication de texte* num ritmo descansado e ruminativo”, formando “um conjunto de comentários memoráveis sobre a relação entre o estilo retórico da citação e seu contexto sociopolítico”, de modo a “elucidar as relações entre os livros e o mundo a que pertencem” (SAID, 2007a, p. 113).

“Auerbach sempre volta ao texto e ao meio estilístico usado pelo autor para representar a realidade” (SAID, 2007a, p. 131), compreendendo a “representação” como uma apresentação de como o autor percebe e esclarece o seu mundo, explica Said (2007a, p. 128). Said (2007a, p. 143) compreende o “esforço de Auer-

bach [...] para representar uma história alternativa da Europa (a Europa percebida por meio da análise estilística)” como uma “tentativa de resgatar o sentido e os significados dos fragmentos de modernidade com que, a partir de seu exílio turco, Auerbach via a queda da Europa e da Alemanha em particular”. Assim, da mesma maneira que “compreende que, como o romancista, o erudito deve reconstruir a história de seu próprio tempo como parte de um compromisso pessoal com o seu campo de estudo”, Auerbach “afirma o projeto humano restaurador e redentor do qual, no seu paciente progresso filológico, seu livro é o emblema” (SAID, 2007a, p. 143), e no qual se sugere que “interpretar a literatura é ‘um processo de formulação e interpretação cujo tema é o nosso próprio eu’” (SAID, 2007a, p. 144).

Notadamente, Said compartilha com Auerbach tanto o seu estilo de crítica, o “exemplo humanista” (SAID, 2007a, p. 145) do que “parece encarnar o melhor trabalho humanista” para Said (2007a, p. 110), quanto a “sensação geral de crise cultural” prenunciada por Auerbach (SAID, 2007b, p. 349). Assim, Said defende um “regresso à filologia”, enquanto “prática humanista”, compreendida como “um escrutínio paciente e detalhado e uma atenção de vida inteira que têm como foco as palavras e as retóricas pelas quais a linguagem é usada por seres humanos que existem na história” (SAID, 2007a, p. p. 84). Para tanto, insiste na leitura, cuja realidade “é fundamentalmente um ato modesto de emancipação e esclarecimento humanos” (SAID, 2007a, p. 90), afirma Said, depois de concordar

que “a literatura fornece o exemplo mais intenso que possuímos de palavras em ações, sendo portanto a mais complexa e gratificante – por toda espécie de razões – das práticas verbais” (SAID, 2007a, p. 83-84).

Said reclama, por fim, um “componente intelectual, em oposição ao meramente técnico” (SAID, 2007a, p. 95), como uma forma de resistir diante da “sensação geral de crise cultural” (SAID, 2007b, p. 349):

se, como acredito, está em andamento em nossa sociedade um ataque ao próprio pensamento, sem falar no assalto à democracia, à igualdade e ao meio ambiente, pelas forças desumanizadoras da globalização, valores neoliberais, ganância econômica (eufemisticamente chamada de livre mercado), bem como ambição imperialista, o humanista deve oferecer alternativas agora silenciadas ou indisponíveis pelos canais de comunicação controlados por um pequeno número de organizações de notícias (SAID, 2007a, p. 95).

Ao concluir *Orientalismo*, frequentemente considerado como obra fundadora do pós-colonialismo, teoria pós-colonial ou estudos pós-coloniais, e hoje parte da teoria da literatura, com um impacto fundamental na problematização do Orientalismo e de outros tantos orientalismos, Said (2007b, p. 436) afirma considerar que “a deficiência do Orientalismo foi tanto humana quanto intelectual”, o que se acentuou na sua fase mais recente, com a minimização da filologia e a omissão da literatura, cuja teoria significa, agora mais do que nunca,

uma forma de resistir ao ataque ao pensamento ou degradação do conhecimento exemplificado pelo Orientalismo. Pois se, como observa Said (2007b, p. 437), “o conhecimento do Orientalismo tem algum significado, é o de registrar a sedutora degradação do conhecimento, de qualquer conhecimento, em qualquer lugar, em qualquer época”.

## Referências

AGUIAR E SILVA, V. M. **Teoria da literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 1976.

COMPAGNON, A. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

LEHRMAN, H. Temperament and Character of the Arabs, by Samia Hamady. **Commentary**, New York, out. 1960. Disponível em: <https://www.commentary.org/articles/hal-lehrman/temperament-and-character-of-the-arabs-by-samia-hamady/>

SAID, E. W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, E. W. **Estilo tardio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Recurso eletrônico (*ePub*).

SAID, E. W. **Humanismo e crítica democrática**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

SONTAG, S. Sobre o estilo. In: SONTAG, S. **Contra a interpretação e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, pp. 30-57.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: UNESP, 2005.

WOOD, M. Introdução. In: SAID, E. W. **Estilo tardio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Recurso eletrônico (*ePub*).

**LABIRINTOS DE REPRESENTAÇÃO  
E ESTETICENTRISMO DE SI: NOSSA CRISE ENTRE  
SAID E KARATANI**

*Rafaela Cruz*

**No começo era a nossa crise**

Comparado à monumental pertinência e impacto do *Orientalismo* e ao virtuosismo teórico da obra de Kojin Karatani em geral e de *Origens da Literatura Japonesa Moderna* em particular, o presente ensaio será, com sorte, inconsequente. Ainda assim, salvaguardada a inescapável inconsequência, ele encontra seu ponto de partida, como os textos de Edward W. Said e de Kojin Karatani encontraram os seus: na experiência de uma crise de representação. Começemos pela nossa.

Por mais problemático que seja o conceito unitário de nação, na experiência do presente no Brasil, a questão nacional nos constrange a todas. Ano de copa do mundo, seleção desacreditada e parte de nós já não sabe mais usar verde e amarelo. Quem somos nós se não o país do futebol? Ano de eleição, o país rachado ao meio; discórdia, violência e *fake news* em grupos de WhatsApp, pedidos de intervenção militar com tradução para o inglês. Quem somos nós, se não os homens cordiais? Há como se reconciliar em tempo para o primeiro carnaval em três anos? Já nos explicaram uma vez e outra mais que por cordial Sér-

gio Buarque de Holanda não queria dizer gentil, mas sanguíneo, movido pelas paixões do coração, para um lado ou para o terrível outro. Já nos explicaram também que nunca fomos um, que a tensão e violência racial e de classe nos é constitutiva. Ainda assim, a pergunta insistente segue, quem somos nós? Existe é claro o questionamento anterior que indaga se é possível definir este nós, se há suficientes pontos em comum para delimitar o que quer que possa ser (ou ter sido) uma identidade brasileira – ou qualquer identidade nacional. Mesmo que a resposta seja negativa, ela não é suficiente para minar o desejo, a pulsão por uma identidade nacional. Se tal identidade tem ou não algum lastro com a realidade é menos importante do que como ela termina informando projetos políticos cuja agência sobre o real nos parece inquestionável, basta observarmos os discursos sobre o nacional que permearam a disputa eleitoral de 2022. Os diferentes projetos defendidos levam em consideração o que *queremos* ser sempre com base no que *já somos*, ou melhor, no que *cremos ser*. Somos a terra da diversidade racial e de crenças mil ou da tradicional família cristã com Deus acima de todos? Muito provável que as duas, mais provável ainda que nenhuma. Não há dúvidas de que um projeto político de país é disputado diariamente e em todos os campos, mas ao menos nas democracias liberais é nos períodos eleitorais que a nação entra mais claramente em disputa e os lados vêm armados de representações do nacional.

Se por um lado a extrema direita apela para uma representação do nacional baseada na superioridade das culturas brancas/europeias, isto é, “civilizadas”, que informa-



ram a constituição do Brasil institucional. Por outro, parte da esquerda, dentro e fora da academia, se esforça para fazer uma resistência cultural cujo um dos principais métodos, nos parece, tem sido a meticulosa escavação de outros mitos de formação nas tradições e narrativas das nossas populações indígenas ou das nações e povos africanos que foram escravizados e trazidos para o Brasil. A título de exemplo, uma breve pesquisa no catálogo de teses e dissertações da CAPES nos mostra que o termo “ancestralidade” teve oitenta e nove ocorrências em 2021, o que configura mais que o dobro da média dos dez anos anteriores: 2020 (47), 2019 (50), 2018 (39), 2017 (31), 2016 (29), 2015 (35), 2014 (26), 2013 (27), 2012 (54), 2011(54).

Ora, sabemos que a ascensão da extrema-direita não é um fenômeno particular nosso e sim uma tendência mundial que, embora pareça contraditório, segundo autoras como Wendy Brown (2019), pode ser explicado com o avanço do neoliberalismo nas democracias burguesas. Será que a crescente busca por nossas ancestralidades também não é uma pulsão de caráter mais amplo como resposta do campo progressista àquele fenômeno? Seja negativa ou positiva esta resposta, o que nos interessa perguntar é se a construção e desenvolvimento da nossa identidade nacional é formatada por tendências extranacionais circunscritas ao jogo do capitalismo global e à epistemologia que o sustenta. Isto é, se estamos presas em um labirinto de representação, disputamos sempre apenas o conteúdo das nossas identidades, mas somos incapazes de escapar/subverter a forma estabelecida e limitada pela lógica do pensamento ocidental.

Oferecer respostas satisfatórias e responsáveis para tais inquietações é, sem dúvida, uma missão demasiado complexa para as pretensões do presente ensaio. Contudo, é no esforço inicial de descobrir possíveis caminhos teóricos para pensar tais questões que vamos nos aproximar das obras de Said e Karatani e das crises de representação com as quais se confrontaram. A importância de pensar Said já nos é muito clara, pois o *Orientalismo* informou o desenvolvimento dos Estudos Culturais e Crítica Literária no Brasil, principalmente em nossas discussões sobre e como entendemos nossa posição como “o outro” do Ocidente global. A obra de Karatani, por outro lado, é menos conhecida em nosso campo<sup>1</sup>, mas irá nos oferecer uma perspectiva ainda mais ampla – já que parte do outro Oriente<sup>2</sup> –, de como as bases epistemológicas daquilo que Said chamou Orientalismo estão em ação, conformando nossas representações e, também, nossos labirintos.

### **Ainda (e sempre) sobre o Orientalismo**

A crise de Said já nos é em grande medida familiar, é posta antes mesmo do prefácio, na controversa<sup>3</sup> epígrafe do texto de Marx – “Eles não podem represen-

---

1 Apesar de, como Said, Karatani ser crítico literário por formação, no Brasil ele é principalmente conhecido por seus trabalhos em Filosofia e suas obras sobre Marx e Kant.

2 Como definido por Said, o foco de o *Orientalismo* são os discursos produzidos sobre o Oriente Médio/Mundo Árabe.

3 Em Marx, o grupo que não era capaz de representar a si mesmo eram os pequenos proprietários de terras da França.

tar a si mesmos; devem ser representados”. Trata-se da crise representativa intrínseca aos anseios da empreitada Orientalista, ou seja, a impossibilidade de representar o Oriente *de facto* por um lado e, por outro, a impossibilidade de não o representar de todo. Esta impossibilidade é de ordem política, aquela de ordem epistemológica. Pois bem, não obstante sua incrível pervasividade, a impossibilidade de carácter político é consideravelmente fácil de identificar e resumir, visto que trata do papel crucial que o Orientalismo, como exposto por Said, teve e continua tendo no desenvolvimento e implementação dos aparatos de controle e dominação político-econômico-administrativa sobre o Oriente real. Muito embora Said, no momento da escrita do livro, tenha sido em certa medida cauteloso ou, em suas próprias palavras, circunspecto (SAID, 2007, p. 145) ao afirmar a delicada – talvez a melhor palavra fosse melindrosa – proximidade entre a política e o Orientalismo, quarenta anos depois tal proximidade se apresenta substancialmente menos contenciosa. Tanto o legado direto de Said nos desdobramentos dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, bem como outras correntes teóricas do Sul global, para nós especificamente os avanços das teorias decoloniais emergidas da América Latina, mostraram que representar o Oriente em particular, e o *outro* do Ocidente em geral, significa delimitar suas necessidades, sua inferioridade estrutural, sua incapacidade não apenas em representar a si mesmo, mas principalmente de reproduzir-se materialmente de maneira satisfatória – e aí temos a imagem do Oriente faminto, miserável, desigual, pri-

mitivo. Com esse conjunto de representações posto pelo Orientalismo disciplinar, o Ocidente pode então propor e implementar as medidas *necessárias* para realizar sua missão civilizatória. Ou seja, o Orientalismo como discurso acadêmico/de produção de conhecimento legitima as operações políticas que sustentam a reprodução do domínio político ocidental no Oriente, retroalimentando a necessidade prática do Orientalismo. Tão grande é a necessidade política em jogo que, como disciplina, o Orientalismo se vê ameaçado e entra em crise quando nas primeiras décadas do século XX o “terceiro mundo” começa a responder ao império:

Incapaz de reconhecer o “seu” Oriente no novo Terceiro Mundo, o orientalismo estava então em face de um Oriente desafiador e politicamente armado. Duas alternativas abriam-se diante do orientalismo. Uma era continuar como se nada houvesse acontecido. A segunda era adaptar os antigos modos aos novos. Mas para o orientalista, que acredita que o Oriente nunca muda, o novo é simplesmente o antigo traído pelo novo, *des-orientais* (se nos permitem o neologismo) equivocados. Uma terceira alternativa revisionista, *desfazer-se totalmente do Orientalismo era considerada apenas por uma pequena minoria* (SAID, 2007, p. 156, grifos nossos).

Mas se o Ocidente não pôde escapar à impossibilidade política de abandonar o Orientalismo como parte de seu aparato de controle sobre o Oriente, tam-

pouco ele pode escapar às impossibilidades e contradições epistemológicas que lhe são constitutivas. Essas impossibilidades e contradições são resistentes a simplificações e se apresentam não apenas porque o Oriente que interessa ao Orientalismo é, como já definido no subtítulo da obra de Said, uma invenção do Ocidente, mas justamente porque não admitido o fato de que o objeto é criatura de seu próprio interesse, o Orientalismo precisa forjar os limites que definem seu campo sem ter que recorrer ao Oriente *propriamente dito*. Pois, de acordo com Said, quando confrontado com o Oriente real, a maioria das vezes o orientalista se via decepcionado, contrariado com a materialidade de um Oriente/ espaço e até mesmo de um oriental/indivíduo particular que não estivesse conformado com suas expectativas, ou melhor, com sua invenção.

É certo que não existe identidade entre o eu da invenção e sua criação, contudo nos termos dos métodos da ciência moderna cartesiana – sobre a qual se sustenta a face disciplinar do Orientalismo – a indissociação entre o sujeito do conhecimento e seu objeto é, no mínimo, indesejável visto que implica de saída uma contaminação tanto do objeto de estudo quanto do sujeito da pesquisa. O que configura uma contradição dentro do exercício orientalista, uma vez que, como aponta Said, a representação (do Oriente) é o principal produto da radical exterioridade deste em relação à prática orientalista.

O Orientalismo é postulado sobre a exterioridade, isto é, sobre o fato de que o orientalista, poeta ou erudito, faz o Oriente falar, descreve o Orien-

te, esclarece os seus mistérios por e para o Ocidente. Ele nunca está preocupado com o Oriente exceto como causa primeira do que diz. O que ele diz e escreve. Em virtude do fato de ser dito ou escrito, pretende indicar que o orientalista está fora do Oriente, não só como um fato existencial, mas também moral (SAID, 2007, p. 51).

Desta forma, a contradição é resultado de uma *hubris*, pois a exterioridade do que se representa é fabricada. Muito embora o orientalista faça questão de enfatizar o seu estar fora do Oriente como marca de sua superioridade em relação a este, ele não pode estar de fato fora da sua própria invenção. Porque tal contradição não pode ser resolvida pelo Orientalismo, visto que a tese de que o Oriente é sua própria invenção lhe é alienígena, a crise disciplinar se radicaliza resultando em seu enfraquecimento, mas não em seu desaparecimento.

Há muito que ser falado sobre as contradições do Orientalismo moderno em relação a bases metodológicas que ele estabelece para si mesmo e como sua ilusória alienação em relação ao seu objeto termina por minar em algum grau sua relevância e capacidade de auto-reprodução como tal num cenário acadêmico global com outros jogadores, mas o que deve nos interessar mais é observar se sua sobrevivência dependeu primordialmente do apagamento destas contradições quando o pensamento orientalista é assumido pelo representado, isto é, quando o Orientalismo termina por doutrinar o Oriente sobre si mesmo. Desde a nossa posição geopolítica, os entraves para averiguar esta questão são muitos. Te-

mos, é claro, as barreiras linguísticas que nos impedem de acessar textos e documentos em geral, escritos ou não, vindos do Oriente propriamente dito, mas principalmente nos confrontamos com a radical mediação do próprio Orientalismo, que nos forneceu as (poucas) informações sobre o Oriente nos níveis básicos de educação institucional. Quero dizer com isso, por exemplo, como os livros didáticos construíram nosso imaginário sobre o Antigo Oriente Próximo através das (apressadas) unidades sobre as civilizações da costa ao Sul e ao Leste do Mediterrâneo, os povos do Egito e da Mesopotâmia, bem como Hebreus, Fenícios e Persas. E sobre o Oriente Médio – o Oriente Próximo acrescido de Irã, Iraque e Afeganistão – em unidades sobre história e geografia contemporâneas. É importante notar que quando tratando do Oriente próximo o foco recaía em quais aspectos e partes dessas culturas teriam sido legadas pela civilização ocidental, já nas unidades contemporâneas, quando tratando do Oriente Médio, o recorte é feito em torno dos conflitos étnicos e bélicos na região pós Segunda Guerra Mundial (BRAGA, KAROL, VIANA e VIEIRA, 2012). Contudo, ainda que de forma pontual, é possível demonstrar como o Orientalismo foi capaz de orientalizar a autorrepresentação do Oriente justamente através de: 1) o próprio texto de Said; e, 2) o trabalho de Mansour Challita, um dos principais referentes do “Orientalismo” no Brasil. Começemos então por este que é menos controverso.

Um dos confrades da Academia Brasileira de Letras, Challita, filho de libaneses, nasceu na Colômbia,

mas passou toda sua infância e adolescência no Líbano, onde se graduou em Letras e Filosofia. Nos anos de 1950 imigrou para o Brasil onde serviu como Embaixador da Liga dos Estados Árabes. Além de diplomata, Challita foi escritor e tradutor, responsável pela mais recomendada tradução do Alcorão em língua portuguesa e por haver traduzido a obra completa de Gibran Khalil. Atuou também como presidente da ACIG (Associação Cultural Internacional Gibran), cujo lema “Aumentar ao *progresso* do Ocidente a *sabedoria* do Oriente” (grifo nosso) é a perfeita síntese do que almejo demonstrar. Ademais, escreveu uma série de livros sobre literatura e cultura árabe, entre eles: a) *Literatura árabe, fonte de beleza e sabedoria*; e, b) *Este misterioso Oriente Médio* (1989), no qual, logo nas primeiras páginas adverte:

Quando se pensa no Oriente Médio, é bom lembrar ter sido naquela parte do mundo que a humanidade iniciou sua marcha rumo à civilização. Foi lá que o homem aprendeu a arar, a rezar, a arrepender-se do mal cometido. Foi lá que foi erigido o primeiro templo, lavrado o primeiro campo de trigo, celebrado o primeiro casamento, construído o primeiro lar, promulgado o primeiro código. Mais tarde, foi lá que se desenvolveram as grandes civilizações que constituem, ainda, a base da nossa civilização. E foi nas montanhas luminosas daquela região abençoada que Moisés recebeu os Dez Mandamentos, que Jesus pregou seu Sermão da Montanha, que Maomé encontrou o anjo Gabriel – fundando, assim, sucessivamente, as três grandes religiões do mundo (CHALLITA, 1989, p. 13).



Embora seja a obra de um orientalista profissional, o que observamos aqui é exatamente a mesma lógica empregada nos livros didáticos do Ensino Básico que mencionamos anteriormente. De certo, não há dúvidas que a obra de Challita em português esteve dedicada ao avanço e difusão da Cultura Árabe em geral e da Cultura Libanesa em particular, isto é, da sua própria cultura, mas também não nos parece de todo absurdo afirmar que seu discurso está impregnado de uma forma de Orientalismo nostálgico, que tenta validar o Oriente através dos elementos do seu passado que serviram à construção do Ocidente moderno. Ou seja, ele está preocupado em afirmar que há algo *válido* das antigas grandes civilizações orientais, muito embora não necessariamente do Oriente atual, que ajudou na construção do Ocidente, este aparecendo como civilização última, a civilização do fim da história, a civilização global.

Lembremos que em 1990, Fukuyama já havia declarado o triunfo da cultura do capitalismo ocidental, por isso não devemos confundir o uso que Challita faz do adjetivo possessivo “nossa” para se referir à civilização ocidental com a comum representação da radical exterioridade dos orientalistas europeus que desejam marcar sua diferença absoluta em relação ao Oriente. O que está em jogo no trecho acima é mais grave, pois indica a rendição completa da exterioridade *de facto*. Diferente daqueles orientalistas cujo objetivo, como vimos, era representar o Oriente para o Ocidente, Challita almeja *cavar* um lugar para o Oriente dentro do Ocidente, pois em termos de civilização nada mais pode existir a não

ser dentro da sua atmosfera, sendo que do lado de fora tudo é barbárie e, portanto, resta tentar conferir alguma *sabedoria* vinda do passado perdido do conquistado ao *progresso* inquestionável do conquistador.

Nesse sentido, não podemos deixar de apontar como o Orientalismo disciplinar enquanto parte da totalidade da epistemologia ocidental e assumido desta forma por alguém do Oriente *real* é índice daquilo que Aníbal Quijano chamou de colonialidade:

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de raça, *uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico* (QUIJANO, 2005, p. 1, grifos nossos).

Existe ainda outro lado do Orientalismo como índice da colonialidade e é aí que, em nossa opinião, Said sede a uma de suas principais armadilhas. Diferente de Challita, o objeto que Said almeja desvelar, ao menos em

*Orientalismo*, não é o Oriente. Ele não está interessado no esforço de representar um Oriente verdadeiro em contraponto ao Oriente inventado pelo Ocidente. Entretanto, ainda que esteja consciente de que o Ocidente que inventa um Oriente através do *Orientalismo* é ele mesmo também uma invenção, há partes constitutivas desta invenção que Said, para provar a extensão, longevidade e alcance do *Orientalismo*, parece assumir sem maiores questionamentos, principalmente no que diz respeito à origem do Ocidente como uma id-entidade moderna. Como bem sabemos, um dos objetivos de Said é precisamente traçar as origens do que ele entende como *Orientalismo* Moderno, o qual seria uma continuação de um *Orientalismo* Clássico, embora não oficial/institucional.

Desta forma, Said conecta os relatos de comissários e acadêmicos imperiais sobre a cultura e os povos dos lugares aos quais foram instituídos para gerir e/ou estudar aos versos homéricos na *Iliada* e à tragédia infernal de Dante. Sendo assim, como Said o concebe, o *Orientalismo* Moderno possui o *pedigree* de uma extensa tradição eurocentrada cuja autoridade, apesar de já bastante questionada na época em que Said escreveu sua principal obra, e ainda mais no momento em que escrevo estas palavras, é a pedra sobre a qual se erguem outras estruturas de legitimação, sendo a principal delas, sem dúvidas, a estrutura epistemológica da ciência moderna cartesiana; a ciência do sujeito frente ao qual tudo é objeto e que, apesar de ser minoria numérica absoluta, detém a autoridade para falar não apenas *sobre*, mas também *pelo* objeto.

Embora tente encobrir suas marcas de existência, sua *corporificação*, sua historicidade e localização, o sujeito do *cogito* cartesiano é ocidental. Em consequência, ao *outro* do ocidental resta apenas tão somente o lugar de objeto. Said defende que toda a práxis orientalista se justifica na diferença radical entre as posições de sujeito (ocidental) e objeto (oriental) e “Se a essência do orientalismo é a distinção inextirpável entre a superioridade ocidental e a inferioridade oriental, temos então de estar preparados para notar de que maneira, no seu desenvolvimento e subseqüente história, o Orientalismo aprofundou e até endureceu a distinção” (SAID, 2007, p. 52). Consequentemente, revelar as engrenagens do Orientalismo Moderno teria como objetivo último desestabilizar esta distinção, pondo em xeque o Orientalismo e, junto com ele, a suposta superioridade do Ocidente e a conseqüente inferioridade do Oriente.

Entretanto, revelar as engrenagens do Orientalismo Moderno não será suficiente se não pusermos em dúvida duas outras narrativas sobre as quais ele se sustenta. A narrativa do Ocidente Milenar e a narrativa da Modernidade Ocidental, aquela resultado desta. Quero dizer com isso que ao apontar, por exemplo, Homero com um precursor do Orientalismo Moderno, Said deixa passar a oportunidade de questionar a nova perspectiva temporal da história que a organiza numa única linearidade evolutiva as histórias culturais de todos os povos colonizados culminando emblematicamente na Europa cuja superioridade cultural, porque subordinada à superioridade racial, se impunha inquestionável (CRUZ, 2019, p. 48).

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas (QUIJANO, 2005, p. 122).

Além dessa linearidade evolutiva que conecta a produção cultural de todos os povos até a culminância na Europa, há uma outra lógica de herança histórica que liga o pensamento epistemológico europeu com a tradição grega (e posteriormente com a romana) e ao mundo mediterrâneo. Tal linhagem constitui, na verdade, como bem explicou Enrique Dussel, uma invenção ideológica que *rapta* a Cultura Grega como exclusivamente europeia e ocidental, estabelecendo a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa como conhecemos hoje (CRUZ, 2019). O Ocidente Moderno deseja estabelecer sua associação com a Antiguidade Clássica para afirmar precisamente sua *Modernidade*, isto é, seu ímpeto ao novo, o desejo por avanços tecnológicos, o elogio da razão e do desenvolvimento científico-filosófico. Mesmo que em menor medida, é também atrás dos sinais de sua autocelebrada modernidade que tanto os livros didáticos,

quanto obras como a de Challita, buscam as civilizações do Oriente Próximo.

Este ponto cego em Said, por assim dizer, não é difícil de entender principalmente para aqueles que, como ele, fomos treinados para um tipo de teoria e crítica literária humanista aos moldes de autores como Erich Auerbach, uma das mais fortes referências de Said, para os quais a erudição – o acúmulo de conhecimento evolutivo e domínio da tradição – se apresenta simultaneamente como método e objetivo último. *Mimesis*, o *magnum opus* de Auerbach e figura inquestionável dentre os grandes monumentos da erudição ocidental canônica, é um dos maiores exemplos da assunção da diacronia unilinear que conecta o Mundo Ocidental Moderno, em especial a Europa, com a Antiguidade Clássica. Seu objetivo é investigar como a realidade é *representada* na literatura ocidental e para tanto ele começa com Homero e termina com Virgínia Woolf. Em diversas partes do texto de *Orientalismo*, Said apresenta sua admiração pela obra de Auerbach em particular e pelo fazer filológico como um todo: “Para os jovens da geração atual, a mera ideia de Filologia sugere uma coisa absurdamente antiga e embolorada, mas na realidade a Filologia é a mais básica e criativa das artes interpretativas” (SAID, 2007, p. 20) e ainda:

Seu grande livro, *Mimesis*, publicado em Berna em 1946, mas escrito enquanto Auerbach era exilado de guerra e lecionava línguas românicas em Istambul, seria um testamento sobre a diversidade e concretude da realidade representada

na literatura ocidental, de Homero a Virginia Woolf. [...] O requisito básico para o tipo de compreensão filológica a que Auerbach e seus predecessores se referiam – e que tratavam de praticar – era uma penetração subjetiva e empática (*eingefüllen*) na vida de um texto escrito, vendo-o da perspectiva de seu tempo e seu autor. Em vez da alienação e hostilidade para com uma época e uma cultura distintas, a Filologia, tal como aplicada à literatura universal, pressupunham profundo espírito humanista empregado com generosidade e, se me permite o termo, com hospitalidade. Assim, a mente do intérprete abre ativamente espaço *para um Outro não familiar, e essa abertura criativa de um espaço para obras que, no mais, são estrangeiras e distantes é a faceta mais importante da missão filológica do intérprete* (SAID, 2007, p. 21-22, grifos nossos)

Said, não há dúvidas, é ciente e crítico da centralidade absoluta da Europa no pensamento de Auerbach, mas sua admiração pelo método filológico e pela obra de Auerbach, demonstrada já no prefácio da edição de 2003 de *Orientalismo*, denuncia seu treinamento e marca uma afiliação epistemológica que termina por trair sua denúncia da autoridade que o Ocidente forjou para si. A questão é que o método de Auerbach em particular e a Filologia Clássica em geral são profundamente dependentes da existência e *manutenção* de uma determinada lógica de tradição e de vozes e corpos autorizados a “abrir ativamente espaço para um Outro não familiar”.

Na apresentação da sua tradução do ensaio de Auerbach “Philology and *Weltliteratur*”, produzida em

conjunto com sua esposa Maire, Said resume a empreitada do texto de Auerbach como o esforço por defender a *boa* prática filológica informada pelo humanismo do projeto de Goethe. O texto de Auerbach está saturado por uma profunda nostalgia em relação a um momento da história no qual, de acordo com o filólogo alemão, o mundo era ao mesmo tempo menos homogeneizado e mais capaz de experimentar uma verdadeira troca espiritual entre os povos, o refinamento dos costumes e a reconciliação das raças. Ao longo do texto, Auerbach reforça uma e outra vez mais o senso histórico como condição *sine qua non* para a prática da Filologia:

Sob a rubrica da história deve-se entender não apenas o passado, mas a progressão dos eventos em geral; a história, portanto, inclui o presente. A história interior dos últimos mil anos é a história da humanidade alcançando a auto-expressão: é disso que trata a filologia, disciplina historicista. Esta história contém o registro do avanço poderoso e aventureiro do homem para a consciência desta condição humana e para a realização de seu potencial dado<sup>4,5</sup> (AUERBACH, 1969, p. 5).

---

4 Tradução nossa do original em inglês: Under the rubric of history one is to understand not only the past, but the progression of events in general; history therefore includes the present. The inner history of the last thousand years is the history of mankind achieving self-expression: this is what philology, a historicist discipline, treats. This history contains the record's of man's mighty, adventurous advance to a consciousness of this human condition and to the realization of his given potential.

5 São nossas todas as traduções que aparecerão ao longo do resto do ensaio.



Mas o senso histórico em questão é a narrativa linear do alto humanismo ocidental, uma história contínua de mais de mil anos que segue os traços da jornada do *homem* na descoberta de si mesmo e da sua autoexpressão através do estudo cuidadoso de textos para uma e outra vez mais, apresentar os grandes monumentos, documentos preciosos desta jornada. Muito embora seu conteúdo seja radicalmente crítico desta *tradição*, o método de Said é, para todos os efeitos, idêntico ao de Auerbach no que concerne a atitude histórica que enxerga a construção progressiva de um determinado discurso, no caso a história do sujeito ocidental descobrindo as formas mais convenientes de expressar o outro.

Essa crítica específica do texto de Said não é nossa e nem é nova. Desde sua publicação, diversas vezes, desde dentro e fora do Ocidente, observaram como, nas palavras do filósofo marxista, Aijaz Ahmad, Said subscreve a *estrutura* dessa metafísica idealista, embora obviamente questione a grandeza de alguns desses grandes livros. Em outras palavras, ele duplica todos os procedimentos, ao mesmo tempo em que tenta minar a própria tradição da qual os emprestou (AHMAD, 1993, p. 167).

A crítica de Ahmad nos é particularmente interessante não apenas por apontar a relação dúbia de Said com grandiosa narrativa humanista que o Ocidente criou sobre si mesmo a partir do Século XVI, mas principalmente porque: 1) questiona uma das principais contradições no projeto de Orientalismo: a ausência da discussão sobre a recepção dos textos orientalistas no Oriente propriamente dito; e, 2) Denuncia como, no

campo dos Estudos Culturais, a proposição de Said de se apresentar como um “sujeito oriental” foi extrapolada indistintamente e assumiu as mais diversas formas de sujeitos conformados pela diferença em relação ao Eu autorizado do pensamento ocidental, isto é, sujeitos-ou-tros. O primeiro ponto sinaliza a oportunidade perdida de demonstrar, mesmo que brevemente, que a construção Orientalista, por mais violenta que seja, nunca é sem resistência, mas também faz ver outra inconsistência teórica da obra. Como sabemos, para o desenvolvimento do Orientalismo, Said se valeu de movimentos metodológicos e do vocabulário conceitual foucaultiano, para quem as relações de poder sempre aparecem como poder/resistência. É, porém, o segundo ponto, no entanto que denuncia aspectos problemáticos da herança da obra de Said, que devemos observar mais de perto:

[...] qualquer leitura atenta de *toda* a obra mostrará como ele emprega estrategicamente a palavra ‘nós’ para se referir, em vários contextos, a palestinos, intelectuais do Terceiro Mundo, acadêmicos em geral, humanistas, árabes, árabes-americanos, e aos cidadãos americanos em geral. [...] A frase superficial ‘o sujeito oriental’ seria então reformulada em uma série de vertentes radicalistas na teoria literária subsequente como ‘o sujeito colonial’ e, ainda mais tarde, como ‘o sujeito pós-colonial’. [...] agora, a noção de um ‘sujeito-colonial’ - ou ‘sujeito pós-colonial’, diga-se de passagem - pressupõe, é claro, que somos de fato constituídos pelo colonialismo; depois, em rápida sucessão, pela

pós-colonialidade; se não formos constituídos pelo colonialismo, então o termo 'sujeito colonial' é teoricamente sem sentido<sup>6</sup> (AHMAD, 1993, p. 171).

O cerne da crítica de Ahmad que nos interessa é observar como o emprego do termo 'sujeito oriental', ao ser extrapolado para as formas 'sujeito colonial' e 'sujeito pós-colonial' perde qualquer especificidade positiva que possa ser oferecida por uma dada identidade regional e se transforma num termo geral constituído inteiramente pela diferença e pela experiência de dominação. Embora não reste dúvidas de que a 'colonialidade do ser' que tem adestrado nossas subjetividades transcendeu o Colonialismo e o Pós-Colonialismo como momentos da experiência político-administrativa do Sul global, não podemos ler a obra de Said substituindo Oriental por Colonial e suplantando todas as atitudes denunciadas por Said para a nossa experiência com a colonialidade. Em primeiro lugar porque estaríamos fazendo uma inversão, já que o Orientalismo

---

<sup>6</sup> No original em inglês: Any careful reading of the whole of his work will show how strategically he deploys words like 'we' and 'us', to refer, in various contexts, to Palestinians, Third World intellectuals, academics in general, humanists, Arabs, Arab-americans, and the American citizenry at large. (...) The cursory phrase 'the Oriental subject' was then to be revamped in a number of radicalism strands in subsequent literary theory as 'the colonial subject' and, yet later, as 'the post-colonial subject'. (...) now, the notion of a 'colonial-subject'- or 'post-colonial subject', of that matter - presumes, of course, that we are indeed constituted by colonialism; then, in quick succession, by post-coloniality; if we are not constituted by colonialism, then the term 'colonial subject' is theoretically meaningless.

é, ao menos em nossa opinião, uma expressão particular da lógica de dominação colonial global. Segundo porque implica no desenraizamento das condições históricas e geopolíticas específicas que fomentaram o discurso Orientalista, condições diferentes, por exemplo, do discurso sobre a América Latina. Contudo, o mais grave, é que acabamos por fortalecer a ideia de uma subjetividade mais ou menos homogênea constituída pela experiência de uma alteridade indistinta e, assim, entramos em outro labirinto, no qual apenas reafirmamos a nossa condição de objeto dentro dos nossos próprios discursos.

As paredes de tal labirinto são construídas, entre outras coisas, pelo que estou chamando de esteticentrismo de si e é um alargamento da noção de esteticentrismo proposta por Karatani.

### **Esteticentrismo e Inversão**

São muitos os pontos de convergência entre as obras de Said e Karatani, tanto de interesse quanto de posicionamento. Também são muitos os pontos de divergência, principalmente quando da questão do método e de como cada um deles movimenta e se relaciona com o cânone do pensamento ocidental. O ensaio de Karatani, *Uses of aesthetics: after orientalism*, presente em uma coletânea publicada ainda no ano 2000 sobre a obra de Said, apresenta uma boa síntese de tais pontos e, em nossa opinião, aponta interessantes caminhos para pensar as questões problemáticas de *Orientalismo* das quais tratávamos anteriormente.

O ensaio inicia com uma anedota que penso ser importante reproduzir em sua integridade:

Deixe-me começar com um evento recente – uma troca entre dois romancistas ganhadores do Prêmio Nobel: Kenzaburo Ôe do Japão e Claude Simon da França. Tudo começou quando Ôe se recusou a participar de uma conferência na França em 1995 como forma de protesto contra os testes nucleares realizados pela França. Em resposta, Claude Simon escreveu uma carta a Ôe, que foi publicada no *Le Monde* em 20 de setembro de 1995. Nem o antagonismo de Ôe e nem a defesa de Simon eram particularmente novas em suas respectivas posições. Simon relembrou suas experiências durante a ocupação alemã da Segunda Guerra Mundial e insistiu que armas e testes nucleares eram necessários para a França evitar futuras invasões. O que foi notável, no entanto, foi que ele invocou o passado do Japão – sua invasão da Ásia – para refutar Ôe. Além disso, ao trazer este argumento, Simon omitiu totalmente qualquer referência ao próprio passado da França, à sua colonização de muitas regiões do mundo antes da Segunda Guerra Mundial, e especialmente ao fato de que os testes nucleares ocorreram perto de uma determinada ilha do Pacífico Sul, vestígio de seu passado colonial. *Mas ainda mais notável foi uma reviravolta em seu raciocínio: ao mesmo tempo em que repreendeu o Japão por sua invasão passada da Ásia, Simon não deixou de acrescentar que se comoveu com a caligrafia japonesa. [...] se os japoneses podem oferecer alguma coisa à Fran-*

*ça, só pode, e só deve, ser algo estético*<sup>7</sup> (KARATANI, 2000, p. 139, grifos nossos).

Simon representa, segundo Karatani, uma tendência não rara entre os intelectuais franceses, que tendo já há muito esgotado seus gestos revolucionários, bradam com convicção suas elogiosas saudações aos valores da Modernidade Ocidental que representam. Em consequência, tais intelectuais não estão dispostos a escutar qualquer crítica intelectual ou ética vinda de um país como o Japão. Isto não significa que Simon, ou outros artistas e pensadores europeus como ele, despreze o Japão, mas sim que ele prefere se dedicar a discutir seu amor e respeito pela Cultura Japonesa. Cultura esta que deve sempre aparecer para a mente do intelectual ocidental apartada da realidade mundana e das preocupações do Japão-lugar. É imperativo para a manutenção desse amor e interesse pela Cultura Japonesa que ela permaneça como algo mais ou menos estático e *profundamente* diferente da vida ocidentalizada e da dicção da epistemologia ocidental – vida e dicção que marcam e informam a existência do e no Japão real desde a restauração imperial no Século XIX. A esta atitude em relação

---

7 No original em inglês: Until then, I, as many others, had been rebuking Marxist states and communist parties; that criticism had unwittingly taken for granted their solid existence and the appearance that they would endure forever. As long as they survived, we could feel we had done something just by negating them. When they collapsed, I realized that my critical stance had been paradoxically relying on their being. I came to feel that I had to state something positive.

a uma outra cultura Karatani dá o nome de esteticentrismo (aestheticentrism).

Para o autor, esta adoração da cultura do sujeito inferior é precisamente a atitude complementar do Orientalismo como denunciado por Said. Isto é, ainda que por um lado a existência ética e intelectual do indivíduo não-ocidental seja completamente ignorada em prol da sua utilidade como objeto de análise, o *sujeito* da análise orientalista – o intelectual/cientista social ocidental – pode marcar sua diferença em relação, e superioridade ética e moral, no tanto que ele, ao contrário da maioria do mundo ocidental culpado de um completo desconhecimento do Oriente, trata o não-ocidental com “respeito” (KARATANI, 2000, p. 140).

Karatani prossegue então para esclarecer as condições e desvelar as engrenagens desta atitude estética e a lógica interna desta aparente ambivalência/contradição que existe entre enxergar o outro como inferior ao passo que se *admira e respeita* sua cultura, mas não sem antes enfatizar que tal atitude não é necessariamente tradicional, mas que encontra suas raízes na ciência e estética moderna. Tanto a atitude estética quanto a atitude das Ciências Sociais, o autor nos explica, encontram suas bases no desenvolvimento da Ciência Natural Moderna, na medida em que para esta, como bem sabemos, tomar um determinado objeto como objeto de análise implicava extirpá-lo de seus elementos constitutivos como, por exemplo, atributos mágico-religiosos.

A personificação desta postura pode ser vista no Iluminismo do século XVIII. Depois, no

romantismo do final do século XVIII, a atitude mudou: uma postura estética em relação ao outro - a adoração ambivalente em relação àqueles que são considerados intelectualmente inferiores - passou a existir. Os europeus começaram a descobrir “selvagens sagrados” externamente e “pessoas medievais sagradas” internamente. *Portanto, as posturas científicas e estéticas nunca são contraditórias; a postura estética não poderia ter existido antes da ciência* (KARATANI, 2000, p. 141 grifos nossos)<sup>8</sup>.

Além de explicar que a contradição de atitudes é apenas ilusória e que, na verdade, a atitude científica e os procedimentos mesmos da Ciência Natural Moderna são as condições para a existência da atitude estética, este trecho é particularmente importante na medida em que marca a distância entre as perspectivas históricas assumidas por ele e por Said. Neste sentido, fica claro que Karatani se afasta daquela linearidade temporal oferecida pela modernidade ocidental e assumida pelo autor de *Orientalismo*. Pontuar que o esteticentrismo existente nos discursos Orientalistas encontra suas raízes não, como o faz Said, em Ésquilo e Homero, mas no Ilumi-

---

8 No original em inglês: The embodiment of this stance can be seen in the eighteenth-century Enlightenment. Then, in the romanticism of the late eighteenth century, the attitude changed: An aesthetic stance toward the other - the ambivalent worship toward those who are deemed intellectually inferior - came to existence. Europeans began to discover “sacred savages” externally and “sacred medieval people” internally. *Therefore, these scientific and aesthetic stances are never contradictory; the aesthetic stance could not have existed prior to the scientific*



nismo e Romantismo Oitocentista, põe em xeque o *pedigree* do ocidente herdeiro da Antiguidade Clássica, desestabilizando a narrativa sobre a qual ele construiu sua própria autoridade em relação ao restante do mundo.

É importante aclarar que Karatani, ao negar a linearidade desta história de mil anos contada por vozes como Auerbach e assumida sem muitos questionamentos por Said, não subscreve a uma perspectiva fragmentária que abdica da noção de uma possível história comum do desenvolvimento dos povos, mas sim que localiza a origem desta história em outro lugar, em outros processos. Voltaremos em breve para discutir esta origem.

Foi Kant, nos explica Karatani, que propôs a mais clara e mais distintiva explicação da atitude estética que surge no Século XVIII. Seguindo as categorias tradicionais, o filósofo alemão distingue em três domínios a forma com a qual estabelecemos relação com objetos. A primeira trata de preocupações cognitivas que estabelecem juízos de verdadeiro ou falso, a segunda de preocupações éticas que buscam determinar o que é bom e o que é mau, e a terceira de preocupações de gosto que desejam determinar se um objeto é prazeroso ou desprazeroso. Para Kant, e este é um ponto que o separa de seus antecessores, estes três domínios representavam diferentes atitudes e que intervinham uns nos outros, mas que estavam organizados de uma forma não hierárquica. Sendo assim, ao nos confrontarmos com um determinado objeto nós podemos respondê-lo simultaneamente em, ao menos, três domínios diferentes, domínios estes que nos aparecem interconectados e, não

raras vezes, de forma contraditória. Ou seja, um determinado objeto pode parecer-nos prazeroso, mesmo que o reconheçamos como perverso; assim como outro pode parecer-nos verdadeiro ao passo que desagradável ou tedioso. A condição para o julgamento de gosto segundo Kant seria a atitude de desinteresse frente ao objeto, isto é, uma suspensão<sup>9</sup> das preocupações cognitivas e éticas. Tal suspensão é necessária porque não é possível que descartemos – e nem deveríamos desejar descartar – qualquer das outras categorias e, claro, ela não se limita ao juízo de gosto: para a realização do reconhecimento científico, as preocupações éticas e estéticas devem ser suspensas. Karatani nos explica que esta operação suspensiva é inerente à Modernidade, uma vez que o desenvolvimento do juízo científico moderno dependeu da suspensão de atitudes anteriores frente à natureza: como significação religiosa ou motivação mágica (KARATANI, 2000, p. 142). Em consequência, no campo da Estética Kantiana, a beleza não reside no objeto, mas sim no esforço efetivo do sujeito de abandonar seus interesses e investimento, isto é, de suspender os outros domínios e tomar o objeto tão somente como objeto estético. A identificação do belo e o prazer que ele causa no sujeito dependem sempre de um procedimento, de um ato subjetivo de suspensão e existe apenas de forma relacional. E quanto mais desafiador seja executar as ne-

---

9 Karatani usa o termo *bracketing* assim como aparece nas traduções para o inglês da obra de Kant. Decidimos usar 'suspensão' também para seguir como o conceito geralmente aparece nas edições em português dos textos kantianos.

cessárias suspensões dos interesses, mais intenso será o prazer de tal execução e mais belo o objeto parecerá.

O próximo movimento de Karatani para esclarecer as condições da atitude estética é característico da sua obra<sup>10</sup>. Ele parte de Kant em direção à crítica da mercadoria apresentada por Marx para esclarecer de que forma os processos de suspensão das quais dependem as atitudes científica e/ou estética se fazem necessários porque existe um outro domínio, não considerado por Kant, para o qual todas as diferenças são indiferentes: o mundo da economia monetária, mundo este em que os valores de uso dos objetos e o trabalho investido para produzi-los são reduzidos indistintamente a valor de troca. Se, como Marx a descreveu,

a mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que por meio das suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades - se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação - não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência, isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção (MARX, 2017, p. 113).

É porque todas as outras preocupações são suspensas, restando apenas o interesse. Isto é, os juízos cog-

---

10 Ver: KARATANI, K. **Transcritique: On Kant and Marx**. Cambridge/London: The MIT Press, 2003.

nitivos, éticos e estéticos e quaisquer outros que possam se apresentar estão perpetuamente suspensos em prol do julgamento de utilidade. Sendo assim, o desinteresse Kantiano serviria principalmente para suspender o domínio do interesse característico da economia mercantil, o que se manifestou no clamor da “arte pela arte”. O que Karatani pretende demonstrar é que não apenas a atitude estética – manifestada na suspensão de outros possíveis posicionamentos frente a um determinado objeto – está enraizada na Ciência Moderna Ocidental, mas também como ela surge por uma necessidade frente à lógica do capitalismo mercantil. Ou seja, desde o primeiro momento que a arte aparece como arte ela esteve conectada com o processo de comodificação.

Deve ficar claro que o esforço de suspender o domínio do interesse possui diversas faces, faces revolucionárias e faces reacionárias, mas principalmente que existe um processo de autoengano em curso que faz com que as faces reacionárias se convençam de terem assumido uma missão revolucionária. Quando os românticos ingleses, em busca de negar a fragmentação e crescente alienação da vida na alvorada do capitalismo industrial, começam seus elogios da produção artesanal do passado como forma de se rebelar contra a o advento da reprodução mecânica o que se (re)descobre, ou melhor, o que está em jogo, não é qualquer qualidade intrínseca deste objeto artesanal particular, mas antes a atitude estética, o prazer encontrado na capacidade de suspender o interesse. Desta forma, o artista romântico encontra prazer no objeto produzido pelos artesãos camponeses *apesar* deles.

Significativamente, o esteticismo que valoriza o artesanato é indissociável do culto estético (esteticentrismo) às culturas coloniais dominadas e destruídas pela cultura do adorador; no mesmo sentido que a antropologia, que estuda os aborígenes externos e as sociedades não ocidentais, e o folclore, que tenta retornar a uma pré-modernidade interna, andam de mãos dadas (KARATANI, 2000, p. 145)<sup>11</sup>.

É bem verdade que a atitude/postura estética como aparece em Kant se estabelece apenas quando é realizada de forma satisfatória a suspensão dos outros elementos, mas para o filósofo alemão, o sujeito que realiza a suspensão deve estar sempre pronto para desfazê-la. Para Karatani, o que caracteriza os esteticentristas é justamente o fato de que eles se *esquecem* de interromper a suspensão, de retirar os parênteses. Em consequência, eles confundem a realidade do outro com aquilo que alcançaram através da suspensão e/ou confundem seu respeito pelo belo – alcançado sempre no ato subjetivo de suspensão dos outros domínios – com respeito pelo outro.

Por isso, os processos violentos de colonização aparecem sempre escurecidos ou ao menos matizados na mente do esteticentrista, ele *realmente* acredita que seu

---

11 No original em inglês: Significantly, the aestheticism that appreciates handicraft is inseparable from aesthetic worship (aestheticentrism) toward colonial cultures that are dominated and destroyed by the worshiper's culture; this is in the same sense that anthropology, which studies external aboriginals and non-western societies, and folklore, which attempts to return to an internal pre modernity, go hand in hand.

trabalho não apenas é fruto do respeito pelo *outro*, mas que ele expressa tal respeito e serve para o avanço deste outro. “O colonialismo e imperialismo são acusados de serem formas sádicas de invasão e dominação. Mas a subversão mais típica do colonialismo é sua forma esteticentrista de apreciar e admirar o outro” (KARATANI, 2000, p. 145). Para o autor japonês, o Orientalismo seria precisamente isto. Não uma atitude que negligencia a existência do outro, mas sim, aquilo que existe dentro de uma excepcionalização estética dele. Agora que já temos mais ou menos delimitada a compreensão de Karatani sobre o funcionamento do Orientalismo, ou melhor, do esteticentrismo que configura o Orientalismo, podemos pensar de que forma seu método difere do de Said, mas principalmente como ele pode apontar direções para fora do nosso labirinto de representação.

A ponta do fio vermelho para fora do labirinto aparece ainda nos primeiros passos do ensaio quando, depois de afirmar que a atitude estética encontra suas raízes na Ciência Moderna, Karatani pontua que, em consequência, tal atitude não pode ser limitada apenas ao Ocidente, mas também deve ter permeado zonas não ocidentais. Ou seja, que a adoração estética do outro inferior é também praticada fora do Ocidente e, adicionando ao argumento de Karatani, nas periferias dele. É uma relação de consequência porque a ciência moderna se desenvolve num momento quando o capitalismo mercantil já havia conectado um mundo de forma a fazer emergir, pela primeira vez, um mundo de fato conectado de Leste a Oeste. Assim, a epistemologia que

informa essa Ciência Moderna, e a atitude estética que dela brota, se fazem presentes em todos os espaços ocupados pela lógica do capitalismo global. Esta percepção da organização histórica inerente ao raciocínio de Karatani também está presente, por exemplo, no pensamento da crítica decolonial mencionada anteriormente e na teoria do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein com a qual tal crítica conversa.

A pergunta que devemos fazer então é qual é o *outro* confrontado pela atitude esteticentrista assumida fora do centro do Ocidente/do capitalismo global? Karatani esclarece que sua crítica não deve ser confundida com um ataque à França especificamente ou às grandes potências do Ocidente em geral, pois ela também pode ser dirigida ao próprio Japão que tendo escapado do domínio ocidental no campo político, o aceitou sem grandes resistências em outras dimensões; tornando-se, ao final do Século XX, ele também uma potência imperialista em relação a outras nações asiáticas. É mais, que este fenômeno não é uma idiosincrasia do Japão e pode ser observado em outros lugares como Israel, China, Índia e o Vietnã pós-independência. Ou seja, ainda que as nações ocidentais tenham conseguido se livrar do colonialismo como domínio político/administrativo, a epistemologia moderna que configura uma determinada forma de se relacionar com o outro não vai embora uma vez que a emancipação política é declarada. Não deve ser difícil perceber como neste raciocínio ecoa a diferença entre colonialismo e colonialidade como apresentada pela crítica decolonial. E porque tal crítica tem

insistido na importância de entender a colonialidade como o lado obscurecido pela Modernidade e não como um momento superado por ela. O método através do qual Karatani conduz este ensaio, e também *As Origens da Literatura Japonesa Moderna* no qual adentraremos em breve, depende de fazer revelar isto que foi convenientemente obscurecido. Para isto, não basta apenas denunciar as vozes coloniais/imperiais como tais, mas aproximar-se delas com cuidado, justamente porque é nelas que encontramos os índices das estruturas que, por sua vez, nos apresentam manuais para melhor compreender as engrenagens que fazem o mundo rodar da forma com ele roda – para depois poder imaginar manuais de engrenagens outras, de como o mundo *deveria* ou *poderia* rodar.

Muito embora o conceito de esteticentrismo não apareça em *Origens*, ele é crucial para facilitar nosso entendimento da crise de representação com a qual Karatani irá se confrontar nesta obra e como o movimento de inversão (*tento*) performado pelo autor desestabiliza a atitude esteticentrista autóctone, ou como chamaremos daqui em diante, a atitude esteticentrista/o esteticentrismo de si. Por “esteticentrismo de si” entenda-se quando o objeto frente ao qual o sujeito se confronta é ele mesmo (ou sua cultura), mas que aparece para ele em trajes de *outro*. Não quero dizer com isso que o sujeito não compreende que determinado objeto/elemento, no caso aqui o objeto estético e/ou elemento cultural, é parte da sua cultura, mas antes que, como a epistemologia ocidental hegemônica tratou as culturas de acordo com



uma classificação hierárquica baseada na divisão racial da população mundial estabelecida ainda no Século XVI, uma vez internalizada esta hierarquia, tal sujeito tende a responder aos objetos autóctones fazendo concessões e suspensões similares à da atitude esteticentrista vinda do centro.

Vamos então às *Origens*.

No segundo parágrafo de sua apresentação da edição em língua inglesa, Fredric Jameson faz a seguinte consideração: “Suponho que qualquer reflexão sobre a Modernidade – é um pouco como a pergunta sobre o ser, ou melhor ainda, sobre a natureza da Linguagem, quando você está dentro dela, não pode imaginar nada que esteja fora”<sup>12</sup> (JAMESON in KARATANI, 1993, p. vi ). O que nos é interessante deste trecho reside não apenas no fato que Jameson equipara a questão da Modernidade com a da Linguagem, mas sim que esta parece ter precedência inclusive frente à questão do ser, já que independente das querelas entre sistemas filosóficos distintos, entre os que afirmam ou negam a existência do ser anterior à sua realização na Linguagem, a linguagem segue ali, insistente, inescapável, parecendo organizar todas as coisas, inclusive todos estes sistemas.

---

12 No original em inglês: I take it that any reflection on modernity-it is a little like the question about the self, or better still, about the nature of language, when you are inside it and cannot be expected to imagine anything which is outside-has known three renewals, three moments of an intense and speculative questioning.

Aproximar desta forma a questão da Modernidade à da Linguagem justamente quanto a seu caráter irrestrito pode parecer um tanto desmedido, ou até absurdo. Não apenas pelo aparente dado de que já estaríamos fora da Modernidade pelo simples fato do decorrer histórico manifesto na aceitação e presença do termo Pós-Modernidade como definindo o momento atual da História da Humanidade, mas precisamente porque a palavra Modernidade (assim como Pós-Modernidade) nos parece saturada de história, no sentido de algo cuja origem, cuja data de emergência e extinção, ainda que disputada, supomos conhecer. A Linguagem por outro lado, muito embora saibamos que ela também nem sempre existiu, parece se apresentar em relação à história de uma forma radicalmente diferente, uma vez que a História, não apenas enquanto disciplina instituída, mas como o ímpeto de organizar uma série de acontecimentos e eventos sobre um eixo temporal, isto é, o ímpeto *narrativo*, teve e tem como condição *sine qua non* a pré-existência da Linguagem em uma forma incrivelmente evoluída e complexa.

Contudo, o que penso ser crucial da afirmação de Jameson é que, se nos permitimos extrapolá-la um pouco, somos confrontadas com uma cara ironia: a despeito do nosso ímpeto narrativo, da nossa obsessão pelas origens – obsessão que se manifesta de formas tão diversas como as narrativas fundacionais das nações, as produções hollywoodianas sobre as origens de seus heróis e vilões e a recorrência do termo *ancestralidade* em discursos acadêmicos e posts de redes sociais – vivemos

numa espécie de pesadelo de um presente metafísico, incapazes de concebermos seriamente a possibilidade da *diferença* do hoje.

É claro, esta deficiência também tem sua origem, sua história, mas para além desta deficiência há também algo no caráter, na *natureza*, de certos fenômenos que trabalha para encobrir sua própria historicidade, uma vez que tal encobrimento é fundamental para sua manutenção e reprodução. Se o encobrimento nutre tais fenômenos, qualquer esforço radical para confrontá-los e miná-los deve conseqüentemente implicar no desvelar destas histórias. Karatani confronta o problema da Modernidade justamente como apresentado por Jameson, como algo cujas estruturas são tão robustas que, uma vez dentro delas, não conseguimos *de fato* conceber nada fora. Ou ainda, como lentes que se impõe entre nossa capacidade de visão e qualquer objeto que almejamos vislumbrar e cuja falsa transparência nos impede de perceber seu incalculável grau de distorção. Ao adotar como foco a questão das *origens* da Literatura Japonesa Moderna, seu interesse não reside em localizar temporalmente a emergência de certas obras e autores comumente compreendidos como *modernos*, mas sim em revelar a historicidade, as origens *materiais*, de uma série de fenômenos *formais* e *estruturais* que aparecem num dado momento nas produções literárias japonesas e como tais fenômenos foram revestidos de uma ilusória naturalidade que funciona para encobrir suas *verdadeiras* origens. Karatani identifica tais origens nas mudanças paradigmáticas

que resultaram do processo de modernização do Japão durante a era Meiji<sup>13</sup>.

Brett de Bary, em sua introdução às *Origens*, caracteriza o livro como a proposição de uma crítica ideológica radical, uma agressiva desfamiliarização. “O texto de Karatani tomou como seu objeto de estudo aquilo que parecia mais natural e auto-evidente – as categorias ao redor das quais se organizam livros textos e colunas de jornais, prateleiras de livrarias e departamentos universitários” (BARY apud KARATANI, 1993, p. 2). À época do aparecimento dos textos que compõe o livro, anteriormente publicados como ensaios individuais, os estudos literários no Japão já haviam passado por pelo menos duas fases de crítica da Modernidade, uma na década de 1930 – um movimento que clamava por uma transcendência do moderno por parte do Japão; e outra na década de 1980 – esta focada em questionar tanto a noção de “moderno” como algo desejável a ser alcançado, quanto a apresentação neutra de Modernidade como um termo puramente descritivo e cronológico. Nos dois momentos, a modernização já

---

13 “Quando, após mais de dois séculos de isolamento em relação ao Ocidente, o país se vê forçado - por forças externas e internas – a abrir os portos. O que seguiu foi um rápido movimento de modernização/ocidentalização no sentido mais compreensivo possível. Estabeleceu-se um novo sistema parlamentarista, as forças armadas foram remodeladas em acordo aos modelos europeus e uma revolução industrial vertiginosa garantiu que, de fato, ao final do século XIX o Japão configurasse uma das principais potências capitalistas em contexto global. Diz-se, inclusive, que o grau de evolução das forças produtivas que a Europa levou dois séculos para alcançar, o Japão experimentou em apenas um” (CRUZ, 2019, p. 119).

aparece para os intelectuais japoneses como algo idêntico à ocidentalização. Como forma de resistência, além da crítica negativa da Modernidade, estes movimentos também buscavam a proposição positiva do retorno ou redescobrimto da literatura em particular e de elementos culturais em geral *essencialmente* japoneses. Esta abordagem era problemática não apenas porque, como Bary vai nos explicar, o corpo deste cânone aos quais estes intelectuais se voltavam fora escrito antes do desenvolvimento do sistema linguístico escrito japonês usando os ideógrafos chineses – com anotações fonéticas para possibilitar aos leitores japoneses a reconstrução das sentenças chinesas de acordo com os padrões gramáticos japoneses; mas principalmente porque esta busca por origens, por literaturas fundacionais, já é ela mesma extremamente saturada pela epistemologia ocidental. Ou seja, para pudessem estabelecer determinados textos como *verdadeiramente* japoneses, era necessário suspender, entre outras coisas, tanto o caráter constitutivo deles, isto é, o fato de que haviam sido, para todos os efeitos, produzidos em chinês, quanto a incidência da lógica moderna/ocidental que motivava a busca destes.

Para confrontar esta crise de representação, Karatani, por sua vez, propõe o abandono de qualquer ímpeto pelo puro e vai insistir em uma radical impossibilidade de conhecer um outro-que-não-o-moderno. O que ele pretende, é claro, não é uma sujeição inquestionável, uma rendição aos processos de modernização/ocidentalização que formataram o Japão contemporâneo e suas produções culturais, mas ao contrário, é fazer conhecer a complexidade de tais processos e suas implicações para a literatura japone-

sa e seus desafios de futuro. Para tanto, ele irá demonstrar como a origem da Modernidade Japonesa está localizada numa inversão dialética (*tento*), na qual a descoberta de um determinado evento (a emergência da Literatura Japonesa Moderna) depende da repressão e do esquecimento da sua própria origem. Como Treat e Kojin (1995) precisamente observaram, o projeto intuitivo de Karatani é não outro que “historicizar” aqueles termos chave na história literária japonesa que se apresentavam como fenômenos sempre ontologicamente seguros, um necessário corolário de como sistemas de pensamento trabalham para reprimir sua própria historicidade. Por exemplo, “quando a noção de universalidade surge na Europa do Século XIX, sua própria historicidade teve que ser ocultada” (KARATANI, 1993, p. 13). É interessante notar como este esforço de Karatani, esta forma particular de crítica da Modernidade, ecoa os esforços do pensamento decolonial latino-americano para desnaturalizar (historicizar) os processos que possibilitaram ao Ocidente estabelecer seu domínio em relação ao seu outro.

Os seis ensaios que constituem a obra original – um sétimo fora adicionado à edição em língua inglesa –, lidam cada um com um fenômeno literário diferente. Para que fique mais claro o que está e joga nos movimentos metodológicos de Karatani, traremos uma pequena sistematização<sup>14</sup> do terceiro capítulo da obra, que trata da descoberta da interioridade (subjetividade) na literatura japonesa.

---

14 Este trecho foi retirado da nossa tese, intitulada **Sobre a tensão superficial: Kazuo Ishiguro e a tradição literária da modernidade/colonialidade**. [Tese de Doutorado]. Recife: UFPE, 2019. Pp. 121-122.

A compulsão modernizante que se instaura no Japão durante a era Meiji, como é de se esperar, atinge todas as esferas da experiência social, não escapando nem a Língua e, em consequência, menos ainda a Literatura. Sendo a alfabetização massiva da população japonesa uma das principais metas de desenvolvimento durante a era Meiji, o sistema tradicional de escrita japonesa, que havia sido padronizado por volta do Século VIII, se mantendo mais ou menos estável ao longo dos séculos, representava uma barreira imensa ao projeto. Por ser majoritariamente logográfico, em oposição a sistemas fonéticos/silábicos, o japonês clássico escrito, especialmente o literário, era praticamente inalcançável para qualquer pessoa que não tivesse meios materiais e tempo ocioso para dedicar-se a seu aprendizado, o que não caía bem com a retórica do período que afirmava querer derrubar a organização hierárquica das classes em funcionamento antes da restauração imperial. Além do mais, a estreita conexão entre o desenvolvimento científico e a língua escrita observada na lógica de disseminação educacional do ocidente começa a fazer mais e mais sentido para a população japonesa, antes acostumada com uma Educação de base confucionista cujo foco era o desenvolvimento do caráter em detrimento a qualquer noção de *praticidade*; diversos *Yogakushas*, acadêmicos especializados em Educação Ocidental, tendo percebido como nas línguas europeias os registros escritos em muito assemelhavam-se aos orais, começam a advogar por reformas linguísticas.

O movimento *genbun itchi* (言文一致, “correspondência de palavras”) surge então como uma tentati-

va de padronizar e simplificar o sistema de escrita através da unificação entre este e o japonês coloquial falado no Século XIX. Para nós, falantes de línguas cuja expressão escrita se baseia na lógica de um alfabeto de inclinação fonética, entender as implicações cognitivas e filosóficas de uma língua iconográfica pode ser um desafio inalcançável, mas principalmente nos é custoso abandonar o senso comum, compartilhado nas culturas falantes de línguas fonéticas, que entende a expressão escrita de uma língua como tecnologia de reprodução de sua modalidade falada. Karatani nos lembra que a língua escrita diverge da falada porque são, de fato, práticas diferentes e em nenhum sistema linguístico as práticas da fala e da escrita “correspondem”, sendo assim não é o pretenso desencontro entre fala e escrita – e a empreitada unificadora – que deve nos chamar atenção, mas sim o fato de que o movimento *genbun itchi* emerge como uma nova ideologia de escrita, uma que advogava, como o fazia o modelo da Linguística Estruturalista encabeçado por Saussure, a noção da subordinação “natural” da língua escrita diante da falada, mas que ia muito além disso. Embora o movimento propriamente dito tenha experimentado uma vida curta, ele deve servir principalmente para iluminar uma mudança paradigmática de cunho não apenas linguístico, mas epistemológico, que visa minar o status privilegiado da língua escrita. Apontando o trabalho de André Leroi-Gourhan, Karatani recorda-nos que, originalmente, voz e escrita eram categoricamente distintas uma da outra,



[...] não foi a pintura que deu origem à escrita, mas a escrita hieroglífica que deu origem à pintura. Com a evolução da escrita fonética onde a voz e a escrita se combinaram, perdeu-se a memória das origens da escrita. [...] o caractere chinês tem um significado direto, figurativo. Uma vez que uma ideologia fonocêntrica da linguagem foi adotada, no entanto, mesmo quando os kanji foram usados, seu significado foi subordinado ao som (KARATANI, 1993, p. 57)<sup>15</sup>.

Essa observação serve para iluminar o movimento através do qual o sentido se desloca da figura, do caractere chinês, para sua vocalização. Como novo repositório de sentido, a voz emerge na literatura (e na cultura) japonesa da era Meiji como índice e expressão de uma *interioridade*. Karatani considera a noção de voz como expressão de uma determinada interioridade uma inversão de uma constelação semiótica; já que para ser “expressa”, uma coisa tem que primeiro existir, e depois ser descoberta, temos a impressão de que sua existência precede o meio de expressão, no caso que existe uma interioridade antes de sua expressão na voz, o que não é verdade.

O cerne de tal discussão é, evidentemente, a chegada e adoção do sujeito moderno ocidental, em seu caráter

---

15 No original em inglês: [...] it was not painting that gave birth to writing but hieroglyphic writing that gave birth to painting. With the evolution of phonetic writing where voice and script combined, the memory of the origins of writing was lost. [...] the Chinese character has a direct, figural meaning. Once a phonocentric ideology of language had been adopted, however, even when kanji were used their meaning was subordinated to sound.

de sistema, no Japão da era Meiji. Karatani insiste na historicização da interioridade, ou seja, a negação de que ela possua qualquer caráter metafísico, para descobrir como, no Japão, ela foi forjada pelo movimento de “unificação” entre língua falada e escrita, e que o *genbun itchi* não apenas possibilitou a “descoberta do sujeito”, como também ajuda a manter mais ou menos protegida a ilusão que afirma a existência autodeterminada de um “ser interior”.

Eu gostaria de sugerir que as manifestações prototípicas da interioridade japonesa não apareceram até o final da terceira década de Meiji, quando o *genbun itchi* estava solidamente estabelecido, na verdade, tão firmemente entrincheirado que os escritores japoneses nem mais tinham consciência disso (KARATANI, 1993, p. 65)<sup>16</sup>.

Essa sugestão serviria como evidência de que tal movimento, como prática da inversão semiótica que torna possível a noção da interioridade transcendental, foi mais diretamente responsável pelas transformações na Literatura Japonesa durante a era Meiji que, necessariamente, as ideias e ideais importadas da Europa Ocidental. A consequência disso é a assunção de uma agência japonesa em seus próprios processos de transição, contudo, não é possível ignorar que a diferença qualitativa que estabelece

---

16 No original em inglês: I would like to suggest that the prototypical manifestations of Japanese interiority did not appear until the end of the third decade of Meiji, when *genbun itchi* was solidly established, indeed, so firmly entrenched that Japanese writers were no longer even conscious of it.

a superioridade de culturas de línguas fonocêntricas frente a culturas de línguas iconográficas depende do contato, o que só evidencia o caráter estruturante da influência epistemológica ocidental. Uma vez que essa nova forma de escrever, ou seja, a escrita como expressão de uma interioridade, reclama o estatuto da naturalidade, a ilusão da pré-existência de uma verdadeira “subjetividade interior” se enraíza profundamente na cultura japonesa, “nasce a pessoa psicológica, que começa e termina na interioridade” (KARATANI, 1993, p. 69).

### **Interromper suspensões para representar outros futuros**

No prefácio de *Transcritique*, Karatani conta que, até a mudança de clima de 1989, ele era veementemente contra qualquer ideia de possíveis futuros:

Eu acreditava que a luta contra o capitalismo e contra o estado era possível sem ideias de um futuro, e que devíamos tão somente sustentar uma luta constante e resposta a cada contradição que viesse a surgir de uma situação real. O colapso do bloco socialista me obrigou a mudar de postura. Até esse momento, eu, como muitos outros, repreendia os estados marxistas e os partidos comunistas; inconscientemente, tal crítica tomava como dada sua existência sólida e a aparência de que perdurariam para sempre. Enquanto eles sobreviviam, nós podíamos sentir que havíamos feito algo simplesmente negando-os. Quando caíram, me dei conta que minha postura críti-

ca dependia, paradoxalmente, da sua existência. *Senti que devia propor algo positivo* (KARATANI, 2003, p. ix, grifos nossos)<sup>17</sup>.

De forma semelhante, frente ao desenrolar histórico da última década no Brasil e no mundo, do avanço combinado do capitalismo financeiro, de inúmeras tragédias ambientais e da racionalidade fascista, nos vimos trabalhando ativamente para defender as democracias burguesas representativas que tanto nos dedicamos a negar. Não obstante a validade e a importância da crítica negativa, nos parece cada vez mais claro a urgência da construção de novos projetos de futuro. Contudo, tais projetos não poderão, é claro, se furtar de demonstrar de que forma o estado das coisas é indesejável não apenas para a emancipação real dos povos, mas para a manutenção da vida em geral. O primeiro movimento é o da desnaturalização radical de tal estado e é o que aprendemos sempre que nos voltamos para as obras de Said e Karatani. Desnaturalizar a racionalidade do capitalismo ocidental/moderno/colonial como um sistema de pensamento que trabalha para encobrir sua própria historicidade. No campo da representação, dos Estudos

---

17 No original em inglês: Until then, I, as many others, had been rebuking Marxist states and communist parties; that criticism had unwittingly taken for granted their solid existence and the appearance that they would endure forever. As long as they survived, we could feel we had done something just by negating them. When they collapsed, I realized that my critical stance had been paradoxically relying on their being. I came to feel that I had to state something positive.

Culturais, da crítica literária dissidente – cujo um dos principais esforços tem sido o questionamento do cânone – este movimento tem tomado a forma de uma “interrupção das suspensões” (*unbracketing*) e encobrimientos que trabalharam para garantir a autoridade da tradição ocidental. Esta dinâmica tem como exemplo

os recentes logros da crítica feminista e das teorias queer. Ela revela aquilo que fora sempre suspenso e desconhecido para os leitores homens e heterossexuais. Em outras palavras, ela interrompe as suspensões que foram suprimidas sob a dominação heterossexual (KARATANI, 2000, p. 146).

No Brasil, temos nos voltado para ler os textos que conformaram a nossa identidade nacional agora através da interrupção de diversas suspensões. Não sem dor, temos nos esforçados para desencobrir, entre outras coisas, o racismo virulento disfarçado pelo esteticentrismo do nosso Romantismo Indigenista, mas também foi na interrupção de outras suspensões que descobrimos um Machado de Assis negro.

Deve estar claro agora que Karatani não propõe a negação absoluta da atitude estética – a suspensão das preocupações cognitiva e ética –, com tanto que a suspensão de outras preocupações em prol da apreciação estética esteja sempre consciente de si mesma e seja sempre temporária. Da mesma forma, através de um jogo de suspensão e interrupção, podemos ler e aprender com o cânone do pensamento ocidental. O bom exemplo de como tal jogo é produtivo mesmo em suas contradições

é justamente como Marx aparece de forma diferente em Said e Karatani. Não se trata de um relativismo ou um ecletismo teórico. Ao contrário, a suspensão do que seria a postura orientalista de Marx nos trabalhos de Karatani nos parece mais produtiva – no tanto da movimentação da obra marxiana propriamente dita – que sua denúncia em Said. Contudo, se a interrupção dessa suspensão serviu à existência do argumento proposto em *Orientalismo*, sua pertinência também é inquestionável. Se, por um lado, temos nos utilizado da dinâmica de interrupção de suspensões em nossas críticas negativas do cânone e da sua lógica etnocêntrica, acredito ser necessário fazê-lo também em nossas proposições positivas.

No começo deste ensaio questioneei a crescente escavação de outras fontes de representação – exemplificada pelo aumento da recorrência do termo ancestralidade nas teses e dissertações publicadas no país. Sem dúvida, este movimento demonstra uma pulsão pelo positivo e é fundamental para disputar as narrativas dentro e fora da academia e, principalmente, como elas figuram no jogo político propriamente dito, aqui no sentido que teóricos como Jacques Rancière empregam a palavra política. Entretanto, se a descoberta e apresentação dessas fontes ancestrais necessita da suspensão da sua própria historicidade, no sentido de que a motivação da busca é sempre sincrônica e saturada por nosso presente vivido nas margens do capitalismo global e por suas diversas contradições, caso não interrompamos em algum momento tais suspensões, corremos o risco de incorrer num esteticentrismo autóctone. Ainda que estejamos buscando um

“Eu”, ele aparece sempre na forma de um “Outro” puro e primitivo. Se vamos construir nossas autorrepresentações em lugares outros que não (apenas) nas heranças da Modernidade Ocidental, precisamos interromper também a suspensão do moderno. Não apenas porque é a negação dele, do estado das coisas, que nos motiva a encontrar outras formas, mas principalmente para demonstrar que tampouco ele fora construído sem resistências; resistências que deixaram sementes por toda a sua extensão. Precisamos demonstrar como estas sementes germinaram e seguem germinando e que sua manifestação não é da ordem (apenas) de um passado ancestral imemorial. Ao contrário, se não é possível conhecer um nós que não um nós-moderno é urgente demonstrar como ele é constituído também por todas as “sementes de coisas outras” que tentou exterminar e como tais sementes aparecem na vida toda e em todas as nossas vidas, inclusive nas dos nossos patriotas reacionários com seus embranquecidos delírios de Primeiro Mundo.

Interrompamos as suspensões para mostrar o que não somos (e que nunca fomos), mas também para construir o que queremos ser.

## Referências

AHMAD, A. **In Theory. Classes, Nations, Literatures.** Londres/Nova York: Verso, 1993.

AUERBACH, E. Philology and “Wiltliteratur”. **The Centennial Review**, v. 13, n. 1, pp. 1-17, 1969.

BRAGA, J. L. R.; KAROL, E.; VIANA, L. D. R.; VIEIRA, L. M. Visões e concepções do Oriente Médio nos livros didáticos. **Plures Humanidades**, v. 13, n. 1, pp.179-200, 2012.

BROWN, W. **Nas Ruínas do Neoliberalismo: a Ascensão da Política Antidemocrática no Ocidente.** São Paulo: Politeia, 2019.

CHALLITA, M. **Este misterioso Oriente Médio.** São Paulo: Revan, 1989.

CRUZ, R. **Sobre a tensão superficial: Kazuo Ishiguro e a tradição literária da modernidade/colonialidade.** [Tese de Doutorado]. Recife: UFPE, 2019.

KARATANI, K. **Origins of modern Japanese literature.** Durham: Duke University Press, 1993.

KARATANI, K. Uses of aesthetics: after Orientalism. in: BOVÉ, P. (Ed.). **Edward Said and the work of the critic: speaking truth to power.** Durham and London: Duke University Press, 2000. Pp. 139-151.

KARATANI, K. **Transcritique: On Kant and Marx.** Cambridge/London: The MIT, 2003.

MARX, K. **O Capital.** [Volume 1]. São Paulo: Boitempo, 2017.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. **A colonialidade do sa-**



**ber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005. Pp. 117-142.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TREAT, J. W.; KOJIN, K. Origins of Modern Japanese Literature. **Journal of Japanese Studies**, v. 21, n. 2, pp. 440-447, 1995.



**VOZES NO SUL GLOBAL:  
NAS TRILHAS DE EDWARD SAID,  
POR UMA DESCOLONIZAÇÃO DOS ESTUDOS  
LITERÁRIOS NAS AMÉRICAS**

*Rogério Mendes  
Rubelise Cunha*

As relações e diferenças políticas e sociais observadas entre os espaços do hemisfério Norte e Sul possuem raízes históricas que reiteram a noção de colonialidade e configuram o corrente sistema geopolítico global. Do século XV aos dias de hoje, o legado colonial aperfeiçoou mecanismos de controle de trabalho; modos de produção, (inclusive, de conhecimento); comunicação e linguagens, fundamentados a partir de princípios éticos, supostamente privilegiados, tendo como base uma espécie de missão integradora universal. Desse modo, a partir de espaços de convivência interculturalizados, coabitados também por interesses em desacordo, gerou-se racismos e negou-se genealogias de povos independentes, submetidos a referencialidades estrangeiras distantes e que se tornaram hegemônicas. Desde então, negros, indígenas e mestiços, bases étnicas constitutivas predominantes do Sul Global, são compreendidos como “outros” e seus sistemas criativos e políticos são questionados pelo desdobramento de uma complexidade colonial que persiste.

A estratégia de induzir a reiteração de discursos instituídos globalmente, como afirma Arturo Escobar

(ESCOBAR, 2000), tende a fazer com que espaços com pouca visibilidade política sintam a necessidade da revisão epistemológica no intuito de garantir não apenas isonomias, mas também, indistintamente, soberanias. Acredita-se, desta forma, que preservando o patrimônio cosmogônico, individual e coletivo, seria possível otimizar as relações entre as diferenças e garantir a legitimidade de particularidades em meio ao gradual processo de uniformização histórica, política e cultural planetária. Nessa perspectiva, as atenções voltam-se para os estudos dos discursos e (meta)narrativas por serem mediadores de fronteiras e fluxos que justificam, em tese, domínios políticos subjetivos. São mecanismos que incutem, no tempo, imaginação e outras sugestões valorativas e narrativas como forma de ampliar ocupações de domínio. É nesta circunstância que se reconhece o momento propício para (re)pensar o *modus operandi* das formações e relações crítico-educativas que envolvem as responsabilidades dos caminhos dos Estudos Literários e, mais especificamente, epistemologias ao Sul.

Este texto, portanto, volta-se para a preservação e reconhecimento de patrimônios que constituem as identidades, por reconhecer como de suma importância as histórias e autonomia como referenciais matriciais contínuos no processo de desenvolvimento de sociedades periféricas na medida em que há

[...] urgência do diálogo a partir do Sul entre as distintas esferas culturais envolvendo a ação descolonizadora das subalternidades mediante a ênfase nas experiências singulares, na tradu-

ção e na articulação das diferenças em torno de projetos plurais de reconhecimento de sujeitos e suas vozes para a ampliação do universal como “diversalidade” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 66).

As matrizes de natureza política e subjetiva, como a Literatura, por exemplo, na conjuntura global, também possuem raízes históricas que contribuem para compreender as tensões e distensões de um sujeito que não pode, em absoluto, dar conta isoladamente de sua totalidade. Por meio de narrativas, a noção de colonialidade – do imaginário – ainda se faz presente e, inevitavelmente, relaciona-se a uma diplomacia perversa que aproxima territórios, mas incute violências ao não reconhecer, ou reconhecer parcialmente, valores e tradições culturais distintos.

Toma-se como referencial o interesse pela contribuição epistemológica dos povos afrodescendentes e originários, considerando-os, dentro de perspectiva situada ao Sul, de alta relevância, principalmente se enunciados a partir de seus próprios sujeitos, por oportunizarem valores e representações ignoradas por muitos. É dessa maneira que se perfazem pertinentes os questionamentos feitos por Mignolo (2003) sobre a importância de revisar, e reavivar, histórica e epistemologicamente, as disposições sobre o patrimônio crítico e criativo que tornam invisibilizadas autonomias e vozes culturais independentes.

A perspectiva descolonial, que até aqui fundamenta este texto, questiona os caminhos e objetividades epistemológicas das humanidades nos últimos anos. A ideia, em síntese, questiona parâmetros integradores eurocên-

tricos sob o argumento da universalidade em espaços periféricos. Sabe-se que a imposição desses valores comprometeu, do ponto de vista histórico, político e cultural, autonomias de sistemas de convívio e legitimação que deveriam figurar indelévels. No entanto, é curioso observar que esse é um sentimento compartilhado por intelectuais, não apenas latino-americanos e africanos, mas também de outras regiões, a exemplo do professor e crítico literário palestino, naturalizado norte-americano, Edward Said, comprometido em dar visibilidade ao pensamento crítico relegado ao que se considera margem a partir da experiência do Ocidente com a Ásia pela Literatura. Nesse propósito, é possível identificar a base fundamental para a construção dos pilares de seu legado crítico: reconfiguração de um Humanismo possível sem que para isso se esteja alheio à ideia de Humanidade.

Não há dúvida sobre a relevância das obras *Orientalismo* (SAID, 1990), com sua primeira edição em 1978, e *Cultura e Imperialismo* (SAID, 1993) do intelectual de origem palestina, pois apresentaram marcos norteadores para os estudos literários nos séculos XX e XXI. Em razão de suas obras, foi possível observar a importância de não dissociar o processo de formação das sociedades dos processos de formação das literaturas. Com a concomitância, torna-se possível e importante a contribuição disciplinar de outras humanidades como a História, a Sociologia, a Geografia, a Antropologia, a Linguística, as Artes Plásticas e Cênicas, admitindo-as como narrativas distintas e complementares, na compreensão da síntese literária. Dessa maneira, sugeriu Said que os gêneros li-

terários podem apresentar-se insuficientes na lida com a representação/representatividade do mundo, mas que se apresentam importantes, em suas particularidades, com outras narrativas disciplinares na integração de seu Humanismo. Diante da forma e complexidade do mundo como Humanismo e Literatura, repercutiu uma escala e valores influenciados pela política e cultura na relação dos povos. As relações primitivo/civilizado, letrado/iletrado, regional/cosmopolita, particular/universal, por exemplo, afirmaram-se determinantes na percepção das fissuras que se estabeleceram integradas e situadas entre a Modernidade e a Colonialidade, dado importante nos processos de formação das sociedades e literaturas das sociedades periféricas.

No livro *Orientalismo* (SAID, 1990), ao apresentar *Kim* (1901), romance do escritor indiano naturalizado inglês Rudyard Kipling, folhetim publicado entre dezembro de 1900 e outubro de 1901 na revista *Cassell's Magazine* e, posteriormente, editado e impresso pela editora inglesa MacMillan, em outubro de 1901, Said analisa Kipling a partir da percepção do olhar inglês colonizador, o “Homem Branco”, sobre a cultura de um povo colonizado, o indiano. Das questões elucidadoras em seu projeto crítico, destaca-se a compreensão histórica, sociológica, antropológica, linguística, literária do “Homem Branco” e os fundamentos de sua autoridade. Para Said (2007), o Homem Branco, que aparece em romances como *Kim* (1901), e poderíamos acrescentar, em poemas como “The White Man’s Burden”, do mesmo autor, seja como ideia, persona, estilo, conquista ou

glória sobre outros povos, relaciona-se à pretensa distinção da cor da pele que remete a uma tradição. Tradição essa que se vincularia à imaginação, arbitrária e soberba, que conferiu *status* ontológico superior e enorme poder sobre grande parte do mundo habitado na crença do triunfo de uma tradição. Para Said (1990, p. 233):

Ser um Homem Branco era, portanto, uma ideia e uma realidade. Implicava uma posição ponderada em relação ao mundo branco e também ao não-branco. Significava – nas colônias – falar de um certo modo, viver de acordo com um código de regulamentos e até mesmo sentir certas coisas e não outras. Significava juízos, avaliações e gestos específicos. Era uma forma de autoridade diante da qual se esperava que os não brancos, e até os próprios brancos, se curvassem. Nas formas institucionais que assumia (governos coloniais, corpos consulares, estabelecimentos comerciais), era uma agência para a expressão, difusão e implementação de políticas em relação ao mundo; nos marcos dessa agência, embora houvesse espaço para uma certa latitude pessoal, a ideia comunitária impessoal de se ser um Homem Branco imperava. Ser um Homem Branco, em resumo, era um modo bem concreto de estar-no-mundo, uma maneira de controlar a realidade, a linguagem e o pensamento.

Observa-se, então, a imposição de um modelo, exemplar, que, na representação das forças, acreditava-se generoso e instrutivo do ponto de vista das relações coloniais. A cultura e seus imaginários, como narrativas,



sem dúvidas, tornaram-se espaços a serem conquistados para que também assim fosse possível o domínio político dos projetos críticos e criativos que definiram o Oriente sob o ponto de vista dos “orientalistas”. Seria o Oriente uma invenção? O que compõe uma Invenção?

Said apresenta três ideias – estilo, perícia e visão – que são importantes na elucidação de seu projeto que esclarece o Oriente como invenção das narrativas que o tornam possível. Oriente como criação orientalista que se distingue de maneira ontológica e epistemológica – Leste e Oeste – a partir de epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos. O Orientalismo seria o estilo Ocidental de pensamento com autoridade de descrevê-lo, traduzi-lo, explicá-lo, ensiná-lo e situá-lo.

A compreensão do ‘estilo’, para Said, relaciona-se à construção da imagem e pensamento, significado e significante, que torna possível o espaço orientalista. A ideia resulta no fundamento de critérios e percepção do orientalismo como definição ética e estética, o que ele chama ‘visão’. Esses critérios, estruturadores, poderiam apresentar-se como religião, cultura, história e sociedade que ofereceriam à base orientalista sua fundamentação conservadora e contrastiva que resultaria, também, no que ele chama ‘perícia’, entendida aqui como a autoridade das narrativas, comunicação e expressão, autoridades que tornariam possíveis a invenção do mundo orientalista.

As ideias estruturadoras do *Orientalismo* de Said embasam duas teses distintas e complementares de desenvolvimento e submissão. A primeira tese é centrada na ideia de retórica como método de desenvolvimento

de autoridade e expressão. Assim, o código (Língua), a referência (Cultura) e as origens (História) seriam motricidade para tornar o movimento de domínio subjetivo. As ideias da escrita, religiosidade e tradição poderiam, e foram, utilizadas como argumentos de superioridade civilizacional que pelo direito parcial e uso da força poderiam, e foram, suficientes como garantia hegemônica.

A outra tese diz respeito ao campo que significaria, em outras palavras, o modo, comportamento capaz de discernimento do que são as coisas e as pessoas. O que determinaria, na prática, a validade do que poderia ser reconhecido como digno, humano e civilizado. Como prática, apresentaria duas frentes exógenas: vocabulários e epistemologias e, também, a transferência de tradições e políticas. Em ambos os casos, determina-se o humano como invenção do humano. Como “sobrevivência” e fortalecimento civilizatório, a sobreposição de invenções de povos superiores e inferiores. Invenção de escalas e valores segundo o tipo, a raça, as cores e mentalidade onde podem ser observadas como estilo, visão e perícia cuja complexidade narrativa só poderia ser compreendida por meio de multiplicidade narrativa.

Há, nessas ideias, o reconhecimento de que a literatura, as narrativas de modo geral, estabelecem as relações de poder entre as culturas. As elucubrações de Said baseiam-se em questionamentos norteadores como: que outras espécies de energias intelectuais, estéticas, eruditas e culturais entraram na elaboração de uma tradição imperialista como a orientalista? Como foi que a Filologia, a Lexicografia, a História, a Teoria

Política e Econômica, a criação de romances e a poesia lírica se colocaram a serviço da visão amplamente imperialista do mundo apresentada pelo Orientalismo? Que mudanças, modulações, refinamentos e até revoluções ocorrem dentro do Orientalismo?

[...] as ideias, culturas e histórias não podem ser estudadas sem que a sua força, ou mais precisamente a sua configuração de poder, seja também estudada. Achar que o Oriente foi criado – ou, como eu digo, “orientalizado” – e acreditar que tais coisas acontecem simplesmente como uma necessidade da imaginação é agir de má fé. A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variados de uma complexa hegemonia (SAID, 1990, p. 17).

Isso porque a tradição Orientalista está relacionada, a partir da leitura de *Kim* que Said realiza em *Orientalismo*, por exemplo, a um projeto vinculado à expansão da Modernidade, da Universalização/Expansão de tradições particulares e projetos críticos e criativos. A experiência moderna significa a persistência de domínio, julgamento e exploração não apenas material, mas subjetiva, dos espaços que se irradiam pela força determinante da escrita, que tornam possíveis as (meta) narrativas. A percepção de Said é contraponto, antítese, discordância, desafio e resposta ao domínio da razão parcial, que se queria apresentar universal aos confins de mundos que se desconhecia. Ao valorizar o método e o rigor intelectual que tornassem possível epistemologias outras, Said tornou possível o debate amplo, a democra-

cia possível, na pluralidade de vozes, como metáfora de seu Humanismo possível.

Esta natureza crítica não se difere da ordem estrutural e complexa proposta pelos Estudos Culturais, Pós-Coloniais e Decoloniais, que nada mais defendem do que a autonomia, soberania crítica, política e artística de povos subjugados e subalternizados por razões arbitrárias. É nesse processo que se legitimam traumas civilizacionais como marcos teóricos e espelha-se a grandeza dos povos pensarem a si mesmos. É nesse momento que o Oriente se torna outros Orientes e aproxima-se do que compreendemos como Américas, América Latina, África como palavras, literaturas e culturas.

É preciso aceitar o outro como se é e a partir do que o torna possível, porque é nesse esforço que se reconhece a legitimidade e experiência do valor humano. Said faz-nos compreender que o Oriente, a América Latina e África devem ser, antes, invenções de si mesmos e não invenções de outrem. Ressalta as palavras de Sylvain Lévi, presidente da *Société Asiatique* entre 1928 e 1935, professor de sânscrito no *Collège de France* sobre o assunto:

Nosso dever é entender a civilização oriental. O problema humanístico, que consiste, no nível intelectual, em fazer um esforço solidário e inteligente para entender as civilizações estrangeiras em suas formas passadas e futuras, está colocado especificamente para nós, franceses, [embora sentimentos similares pudessem ser nutridos também por um inglês: o problema era *européen*] de modo prático, com relação às nossas grandes colônias asiáticas... Esses povos são herdeiros de

uma grande tradição de história, arte e religião, cujo sentido eles não perderam inteiramente, e que devem estar provavelmente ansiosos para prolongar. Assumimos a responsabilidade de intervir no desenvolvimento deles, às vezes sem consultá-los, às vezes em resposta a um pedido deles. [...] Pretendemos, correta ou incorretamente, representar uma civilização superior, e devido aos direitos que nos foram concedidos em virtude dessa superioridade, a qual reafirmamos regularmente com tal segurança que ela parece incontestável para os nativos, pusemos em questão todas as suas tradições nativas... De modo geral, portanto, onde quer que o europeu tenha intervindo, o nativo percebeu-se com uma espécie de desânimo geral, que era realmente pungente, posto que ele sentia que a soma do seu bem-estar, na esfera moral mais que em termos meramente materiais, havia diminuído em vez de aumentar. Tudo isso fez com que as fundações da sua vida social parecessem frágeis e desmoronassem, e os pilares dourados sobre os quais ele pensara reconstruir sua própria vida pareceram então não passar de papelão pintado (SAID, 1990, p. 254).

E justifica:

O nexó do conhecimento e poder que cria “o oriental” e o oblitera, de certo modo, como ser humano, portanto, não é para mim uma questão exclusivamente acadêmica, mas é uma questão *intelectual* de uma importância bastante óbvia. Fui capaz de utilizar os meus interesses políticos e humanísticos na análise e na descri-

ção de uma questão bem terrena, a ascensão, desenvolvimento e consolidação do orientalismo [...]. Mas eu também gostaria de ter contribuído aqui com um melhor entendimento da maneira como a dominação cultural operou. Se isso estimular um novo tipo de relações com o Oriente, se, na verdade, isso eliminar o “Oriente” e o “Ocidente” como um todo, teremos avançado um pouco no processo daquilo que Raymond Williams chamou de “desaprendizado” do modo dominativo inerente (SAID, 1990, p. 38-39).

É curioso, e importante, observar o quanto as bases de desenvolvimento da Cidade Letrada (RAMA, 2018) definiram as diretrizes do processo de formação das sociedades latino-americanas. Das impressões dos navegadores, às arbitrariedades dos conquistadores e passando pelas impertinências da evangelização e administração colonial, o pragmatismo na transferência e estabilidade dos valores, políticos e imaginários europeus foram instaurados e perpetuados pela escrita e firmaram a construção de uma História outra no espaço que passou a ser chamado de América. Não foi possível às culturas originárias contarem suas versões dessa História porque a validade e acesso à História requeria o conhecimento duto em idiomas específicos e domínio de escritas.

Após quase cinco séculos, os povos originários e afrodescendentes, a partir de políticas públicas e outras oportunidades solidárias de inclusão, aprenderam o idioma colonizador e adentraram à Cidade Letrada. Passaram a ocupar e conduzir espaços políticos, formativos, edito-

riais, virtuais e afetivos, além de apresentar a versão de uma História que não havia sido contada. Se durante séculos não foi possível ouvir e reconhecer a pertinência das vozes originárias e afrodescendentes pela Cidade Letrada, nos tempos atuais o mundo é diferente. É possível não apenas ouvir e reconhecer a pertinência dessas vozes, mas dar a elas protagonismos para contar e propor a História e o mundo de outra maneira. Daí a importância de rever os referenciais comuns de historiografias diversas, inclusive, a literária, cuja complexidade de relatos e narrativas também pode educar pelo desconhecimento, ignorância ou omissão não apenas da relevância dos afrodescendentes, originários e outros aqui não elencados. É preciso dar ao mundo a justa história de suas inteligências. O que se observa no campo das Letras, no que se oferece ao saber, espaço e episteme é que o lugar privilegiado da escrita no contexto colonial latino-americano relaciona-se ao triunfo da política sobre a diferença e agora apresenta-se importante saber o que pensa a diferença sobre a política que a afasta do mundo e outras pessoas.

A questão sempre se apresentou complexa. Como contar a história das nações latino-americanas a partir da presença, e/ou da ausência, dos afrodescendentes? Saberiam os críticos e historiadores da literatura admitir, não apenas a inclusão, mas as devidas contribuições dos legados afro-diaspóricos nas Américas com a mesma responsabilidade a que fora dispensada aos legados *criollos*? Como se sabe, a escrita e seus arquivos, o mercado editorial, a curricularização da Educação e os interesses mais restritos das políticas públicas estiveram distantes,

excetuando eventuais oportunismos, das manifestações culturais dos “outros” latino-americanos ao longo da história e, dessa forma, consolidaram relações hierárquicas e outros distanciamentos, pela noção mínima, política e parcial de *intelligentsia* e civilidade que consolidou privilégios à casta dos letrados e indiferença aos que não eram considerados da mesma maneira. *Intelligentsia* e civilidade que desumanizaram a ideia de um mundo diverso em prol de um mundo cêntrico. Método que se apresentou fundacional nas “origens” da civilização latino-americana e permaneceu irredutível ao longo de seus dilemas como se se envergonhasse das diferenças que nega e nas quais constitui-se.

Nação, conceito desconhecido ou obsoleto para os periféricos, realiza-se pela admissão e orgulho histórico de suas origens e desenvolvimento civilizacional. No caso da América Latina, espaço diverso, o esforço para compreender a alteridade radicalmente estrutural como patrimônio histórico é o que define, relega e paralisa a América Latina em seus binômios fundacionais como origem e, ao que muitas vezes se sugere, destino como elucidação. Negar as agruras do passado colonial em defesa da prevalência de valores modernos e imaginários utópicos distantes, que tornaram o passado colonial também um presente (im)possível, significa afirmar condição que supõe a permanência dos racismos. Dessa forma, do ponto de vista didático das humanidades, a Historiografia Literária, que se apresenta como oportunidade para se discutir o processo de formação das várias Literaturas em consonância com o processo de formação



das sociedades a que pertencem. Compreender e visibilizar as diversas vozes literárias, portanto, do ponto de vista didático que a Historiografia e Crítica Literária oferecem, significa operacionalizar isonomia e democracia, participação ampla e irrestrita, e tornar possível uma educação, olhar crítico, comprometido e responsável com valores e direitos, de fato, humanos. Um movimento que sugere sensibilidades mais particulares que universais para pensar a complexidade de problemas estruturais e, quiçá, a continuidades das utopias, agora redimensionadas por outras maneiras de pensar a configuração política e humana da realidade. Para que essa ideia se torne possível, é preciso que também seja possível o desenvolvimento de uma “Pedagogia da Escuta”. Há muitas maneiras de compreender a América Latina como espaço e processo de desenvolvimento civilizacional ao sul-global.

Entre as várias possibilidades, o reconhecimento dos saberes da afrodescendência, sem dúvida, é uma delas. No entanto, seria preciso também, a partir do pressuposto da indissociabilidade que relaciona a Literatura e a Cultura, uma ideia que não se limite ao estético, mas que também compreenda o ético ao relevar tradições que fundamentam ações capazes de admitir outras formas de conceber o mundo e, dentre elas, a percepção de que há, inclusive, várias afrodescendências dentro do que compreendemos como hispanismo que, por sua vez, também se apresenta diverso.

Isso poderia (res)significar o aprofundamento e a (re)qualificação de debates que antes restringiam-se como legítimos tão somente a partir da referencialida-

de-matriz de domínio da cultura espanhola que, por sua vez, reiterava o fortalecimento e prevalência política de suas tradições nas Colônias. Tradições essas que se comprometeram em afirmar uma plataforma administrativa na América que primou pela unidade civilizacional metropolitana, desconsiderando as particularidades de outros elementos étnicos e culturais envolvidos na Empresa Colonial. Acreditava-se serem os espanhóis universais quando, na verdade, eram, assim como os indígenas, orientais, além dos africanos, que contribuíram para o desenvolvimento do processo de formação das sociedades americanas, particulares.

Não possuíam esses “outros” suas próprias Cosmogonias e Cosmovisões? Não possuíam eles seus patrimônios e projetos intelectuais que se desenvolveriam e se complexificariam ao longo de um pouco mais de quinhentos anos de convívio intercultural? Eis aqui o fundamento conceitual do Pensamento Liminar que aproxima e ao mesmo tempo distancia culturas que traduzem a noção complexa de um espaço situado entre a Modernidade e a Colonialidade.

“Ainda Orientalismo” significa admitir que seguem persistindo visões orientalistas e afirmar a compreensão de que o mundo ainda é um grande Oriente. Na compreensão de alguns, talvez, seja. No momento, observa-se, dessa forma, que há uma insurgência cada vez mais promissora à medida que surgem novas formas de interpretação e mediação da diversidade dos povos periféricos em prol do protagonismo de cultura antes silenciados. E, nessa compreensão de como poderia resultar a com-

preensão do mundo, Said tem contribuição significativa. Trata-se de uma perspectiva que agrega fundamentos críticos e criativos que dependeriam do (re)conhecimento e valorização de seus próprios projetos intelectuais.

Um desses exemplos é a obra que se apresenta com o sugestivo título *Qué Significa Pensar desde América Latina?*, do filósofo e sociólogo indo-boliviano Juan José Bautista Segales (2014). Tal autor propõe a retomada da perspectiva transmoderna (DUSSEL, 1995) centrada no processo de construção de um pensamento crítico, original e integrativo latino-americano que se aproxima do que motiva especificamente a busca dos intelectuais afro-hispano-americanos: uma “Ética da Libertação”. Ética esta que possui como base as premissas que desenvolvem, por exemplo, Walter Mignolo (2003) e Santiago Castro-Gomez (2013, 2015), que compreendem como um entrave a adoção, na América Latina, de uma Filosofia Moderna Ocidental que, ao longo do tempo, contribuiu para a desvalorização das origens e estruturas formais dos pensamentos que configurariam as origens e particularidades do povo latino-americano.

A pretensa ideia do projeto iluminista de universalidade que conformou uma noção (parcial) de racionalidade compreende como consolidação de um sistema de pensamento que difundiu uma ordem cultural que aperfeiçoou mecanismos de dominação subjetiva dos povos, instaurando em nativos e escravizados ideias hierarquizantes civilizacionais e, com isso, contribuiu para o aumento da desigualdade, pobreza, exclusão e racismo dentro de um sistema-mundo distante da realidade dos

povos latinos e que, com base na subserviência histórica, permite-nos observar que não existe modernidade sem colonialidade, já que esta é parte indispensável da Modernidade (LANDER, 2000). Desse modo, é possível localizar e pensar a origem dos problemas que ocasionaram a inviabilidade e o reconhecimento da autonomia e contributo dos povos periféricos como os indígenas e africanos no continente até os dias de hoje.

No caso específico dos povos indígenas, povos originários no território das Américas, um pensamento que surja a partir desses “outros” silenciados na experiência colonial, também “orientalizados” pelo discurso eurocêntrico, necessariamente parte de uma crítica à modernidade e necessita que façamos o exercício da escuta. A própria crítica de Said ao Orientalismo, como uma disciplina que se insere na colonialidade e está filiada a um discurso eurocêntrico, mostra sua contribuição através de uma crítica contrapontual ao discurso que forja a soberania das sociedades modernas do Ocidente ao se apossar do mundo e nominá-lo. A própria denominação América Latina, por exemplo, também pode ser compreendida como parte da prática colonial da modernidade de nominar o mundo, sendo hoje questionada a partir de um discurso crítico que defende uma perspectiva a partir da ancestralidade do território, bem representada pelo nome originário Abya Yala, como foi nomeado o continente americano pelo povo Kuna, antes da chegada dos europeus.

Pensar as contribuições de Said em *Orientalismo* ainda hoje deve-se também ao fato de sua crítica

aos discursos e disciplinas das Humanidades, na forma como se aliaram ao colonialismo e aos projetos da modernidade, apresentar o espaço intersticial no qual essas mesmas disciplinas podem se tornar o espaço de onde as vozes desses outros silenciados emergem. Nesse cenário delicado do embate entre forças desiguais de poder, a consciência dos riscos que se inserem nos espaços dos saberes eurocêntricos faz-se sempre necessária.

Said concede destaque à literatura ao falar sobre a configuração do império britânico, tanto em *Orientalismo* quanto em *Cultura e Imperialismo*, mostrando como obras da literatura vinculadas ao colonialismo também podem deixar um espaço para mais de uma visão, como o autor demonstra em sua análise do *Coração das Trevas* de Joseph Conrad em *Cultura e Imperialismo*, ao reconhecer que a estratégia de Conrad de dar voz a Marlow para contar sua história em um barco no rio Tâmbisa, anos após a missão ao Congo, possibilita que o personagem reconheça as trevas, inicialmente associadas ao coração de África, em seu próprio território, na Inglaterra, ao relembrar a invasão do Império Romano. O que se observa como um passo adiante na contemporaneidade, no entanto, é o fato dos “outros” descritos e silenciados no discurso colonial se apropriarem de tais formas de discurso, surgindo literaturas que se definem como espaços de resgate e resistência de epistemologias outras, como é o caso da Literatura Indígena.

No que se refere às questões que envolvem a soberania das epistemologias ameríndias, é necessário destacar o papel da Antropologia como uma ciência moderna

que iniciou esse processo de desconstrução de sua constituição enquanto discurso marcado pela colonialidade. A antropóloga canadense Julie Cruikshank, após anos de trabalho com as anciãs do território Yukon no Canadá, os quais resultaram em duas obras referenciais na área: *Life Lived Liked a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders* (CRUIKSHANK, 1990) e *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in the Yukon Territory* (CRUIKSHANK, 1998a), sendo a primeira delas em co-autoria com as anciãs Angela Sidney, Kitty Smith e Annie Ned, reflete sobre o risco de repetirmos as práticas coloniais em nossa aproximação aos saberes indígenas, esperando que “as tradições indígenas apresentem respostas para problemas criados pelos Estados modernos em termos que sejam convenientes para os Estados modernos” (CRUIKSHANK, 1998b, p. 152).

Por isso a noção de perspectivismo ameríndio, desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro em obras como *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (VIVEIROS DE CASTRO, 2013) e *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* (VIVEIROS DE CASTRO, 2018), tem sido tão discutida ultimamente, pois quando o autor afirma que “fazer antropologia é comparar antropologias”, e que “comparabilidade direta não significa necessariamente tradutibilidade imediata, e continuidade ontológica não implica transparência epistemológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 84), ele propõe uma prática de aproximação dos saberes ameríndios pautada pela escuta, desestabilizando o lugar de poder daquele

que conduz o estudo antropológico ao desvelar sua posição limitada para compreensão desses saberes outros. A partir da antropologia perspectivista ameríndia, Viveiros de Castro propõe a noção de “equivocidade” para reconceitualizar o procedimento da comparação que é emblemático da antropologia euroacadêmica: o equívoco enquanto dimensão constitutiva do projeto de tradução cultural próprio da Antropologia, uma condição de possibilidade de seu discurso, pois “traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 90). No que se refere à comparação inerente ao método antropológico,

O equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funde e a propela: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós “estávamos dizendo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 91).

No que se refere aos Estudos Pós-Coloniais, também foi necessário que se reconhecesse a “equivocidade” que inevitavelmente acompanha a aproximação dessa disciplina aos estudos da literatura dos povos originários, visto que o grande marco desses estudos foi a independência das últimas colônias na segunda metade do século XX. A perspectiva dos povos que tiveram seu território invadido, sem que o colonizador deixasse o território ou houvesse um processo de independência,

sendo esse o caso de países como o Canadá, por exemplo, é de um colonialismo interno que nunca acabou. É disso que J. Edward Chamberlin nos fala em seu ensaio “*From Hand to Mouth: The Postcolonial Politics of Oral and Written Traditions*” (CHAMBERLIN, 2000), quando reconhece as contribuições do pós-colonialismo, mesmo para o estudo de literaturas que ainda se consideram parte de um colonialismo interno no Canadá, como a Literatura Indígena. O autor menciona que um dos *insights* mais fundamentais da Teoria Pós-Colonial é o reconhecimento das contradições e a rejeição às escolhas simplistas, e enfatiza que, como qualquer outra teoria, o pós-colonialismo apenas nos oferece um foco, uma leitura possível da experiência literária e cultural.

No entanto, a Teoria Pós-Colonial, e também a perspectiva decolonial com a qual dialogamos neste texto, nos lembram que não possuímos territórios ou histórias; ao contrário, somos possuídos pelas histórias e pelos lugares de onde viemos. A constatação de Chamberlin em seu livro *If This Is Your Land, Where Are Your Stories?: Finding Common Ground* (CHAMBERLIN, 2003, p. 240) de que as histórias, como o próprio lar, nosso lugar de origem, diferenciam e ao mesmo tempo aproximam as culturas dos povos, pois são o espaço habitado que determina nossas crenças, pode ser considerada o ponto chave que propiciou reconfigurações teórico-literárias necessárias para o estudo da Literatura Indígena.

Esse foco na narrativa e no ato de contar uma história une discursos advindos tanto da Antropologia e da Sociologia, quanto dos Estudos Literários. Tal argu-



mento nos remete às formas através das quais tanto o mundo da realidade quanto o mundo da imaginação se configuram enquanto espaços de luta por autenticidade e autoridade, e por estratégias de sobrevivência e poder (CUNHA, 2014, p. 73).

No cenário atual, é imprescindível referendar o quanto as vozes dos silenciados contribuem para desvelar os equívocos e as estratégias do poder colonial que continuam presentes em disciplinas das Humanidades, como é o caso dos Estudos Literários. A escritora e crítica teórica canadense Lee Maracle (1950-2021), de origem ameríndia Salish, questiona o processo de classificação tradicional envolvido na designação dos gêneros literários e demonstra o quanto é mais efetivo para as nações indígenas se verem através das narrativas, das histórias, e não através de paradigmas eurocêntricos.

Embora não possamos esquecer que Maracle se refere especificamente à contação de histórias e à oratória do povo Salish, ela também contribui para um questionamento de abordagens literárias ocidentais preconcebidas, apontando para o significado e a função das histórias (CUNHA, 2014). Sua teorização refere-se aos textos escritos, que se tornam os relembradores da história (*story*) no mundo moderno (MARACLE, 2007), sendo seu argumento desenvolvido através de uma perspectiva que reconhece a história (*story*, que poderia ser melhor traduzido pelo termo menos usual “estória”), o ouvinte/leitor e o processo de transformação que resulta dessa experiência:

A razão para se ouvir (e agora ler) a história é estudá-la por si mesma, examinar o contexto no qual é contada, compreender os obstáculos à existência que apresenta, e então vermos através da história, ou seja, transformarmos-nos de acordo com nossa concordância e entendimento da história (MARACLE, 2007, p. 55, *tradução minha*).

Para Maracle, o espaço literário habitado pelo indígena é necessariamente um espaço de resgate das práticas ancestrais de contação de histórias, constituindo-se também num espaço de ativismo e transformação.

No contexto brasileiro, a escritora e crítica teórica potiguara Graça Graúna (2013, p. 15) também reconhece ser o espaço da Literatura Indígena contemporânea “um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos mais de 500 anos de colonização”. O compromisso que os escritores indígenas assumem com o resgate do cerne que constituía as performances orais nas quais circulavam (e através das quais eram construídos) os saberes desde tempo imemoriais faz com que narrativas míticas e cosmogônicas outras se insiram e sobrevivam através da língua do colonizador europeu, circulando através de um sistema literário forjado na modernidade e no eurocentrismo a fim de questioná-lo, transformá-lo, subvertê-lo.

Acompanhando também as discussões que se estabelecem na crítica e teoria literárias na contemporaneidade, a literatura de autoria indígena expande as noções

do literário e problematiza binarismos como oralidade x escrita, ao sinalizar a presença da literatura anteriormente à invasão do colonizador europeu através de performances orais e de escritas outras, as quais circulavam na forma de hieróglifos, petróglifos, e também dos mantos e cintos utilizados nas performances de contação de histórias.

É inegável que a literatura dos outros silenciados exista e persista num contexto de violência epistêmica, por isso sua forte filiação aos movimentos políticos de resistência e ao ativismo. Essa perspectiva que impulsiona os estudos da Literatura Indígena no Brasil está presente em obras crítico-teóricas como *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* (2020), organizada pela escritora indígena macuxi Julie Dorrico, por Fernando Danner e Leno Francisco Danner. Na apresentação da obra, os organizadores situam o pensamento indígena brasileiro como crítica à modernização conservadora e periférica, produto da correlação de eurocentrismo, colonialismo e racismo, cuja ação central consiste na produção do que denominam “menoridade político-cultural”, na qual se originam noções como de índio/a:

O/a índio/a, essa noção simbólico-semântica que “conhecemos”, essa imagem folclórica que compartilhamos no dia a dia e que está no mais fundo de nossa psique coletivo-individual, foi construído pela tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo, foi nomeado desde o início pelo invasor que, ao utilizar tal tríade, inverteu a lógica da colonização: de invasão, roubo, assas-

sinato, estupro, ela passou a se chamar desbravamento, construção civilizacional, humanismo (mesmo que ao preço das guerras justas de ontem e hoje); e, no mesmo diapasão, o colonizador, mais uma vez pela assunção daquela tríade, transformou-se “essencialmente”, tornando-se desbravador, agente da civilização e do progresso, profundo humanista, ele que é, utilizando categorias jurídicas tão caras aos “liberais na economia e conservadores na cultura”, em particular quando se trata da justificação do sagrado direito à propriedade (deles), apenas um ladrão, assassino, terrorista e estuprador (DORRICO, DANNER e DANNER, 2020, p. 8).

De acordo com os autores, o pensamento indígena surge como reação ao discurso de minoridade político-cultural que foi justificado pela ideia de que o/a outro/a é um sujeito infantilizado, degenerado e até animalesco, tendo de ser afastado da esfera pública e escondido no mato, na cozinha, no armário ou na senzala. Ao ser mantido na esfera privada, invisibilizado e silenciado, seu “senhor” falaria por ele. Por isso consideram que o enfrentamento dessa perspectiva colonial exige a politização alcançada através da “publicização da própria voz-práxis”:

um pensamento-práxis que desnaturaliza e, então, politiza intersubjetivamente as condições, os sujeitos, as histórias, os valores e as práticas, assim como os símbolos, construídos em termos de colonização e por meio do racismo. E, ao fazer isso, traz para o centro da vida de-

mocrática novas ontologias, epistemologias, éticas, estéticas e utopias. Acreditamos que o pensamento indígena pode ser a base para uma nova perspectiva teórico-prática de crítica e de reconstrução da modernização (DORRICO, DANNER e DANNER, 2020, p. 10).

O propósito do pensamento indígena como base para uma nova perspectiva teórico-prática de crítica e reconstrução da modernização está diretamente ligado à crítica à modernidade e ao eurocentrismo que alavancaram os Estudos Pós-Coloniais e hoje também pautam as discussões dentro do que denominamos “Estudos Decoloniais”, em contraposição à colonialidade, ou “perspectiva decolonial”, em contraposição ao colonialismo. Por isso a contribuição de Edward Said em desvelar as ferramentas discursivas que o Ocidente utilizou (e utiliza) ainda ressoa quando vemos a organização de um *corpus* teórico-crítico que parte dos outros silenciados, pois o autor palestino foi contundente ao sinalizar como o próprio discurso de disciplinas das Ciências Humanas e Sociais, assim como as obras literárias, também aparecem como ferramentas extremamente eficientes para impor categorias e métodos, cerceando e controlando os saberes outros a partir de sua posição de poder.

A obra de Said foi fundamental para uma crítica às disciplinas e para o desnudamento do discurso eurocêntrico de uma forma global. Hoje, a partir de suas posições locais e histórias específicas, as vozes silenciadas utilizam esses mesmos espaços discursivos para problematizá-los e proporem, como nos dizem

Dorrigo, Danner e Danner, novas ontologias, epistemologias, éticas, estéticas e utopias, as quais, por meio da diferença, transformam os sistemas de significação que embasam as disciplinas das humanidades e as artes verbais. Em seu prefácio ao livro de Graça Graúna *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil* (GRAÚNA, 2013, p. 11), Roland Walter reconhece que, na contemporaneidade, a Literatura e os Estudos Literários assumem um papel no processo descolonizador, associando-se com a ecocrítica pós-colonial para a compreensão do mundo e da realidade:

É por meio da literatura enquanto espaço mnemônico que escritores multiétnicos das Américas recriam os mitos necessários para se enraizar como sujeitos autóctones. A reapropriação do espaço via memória possibilita a colocação do sujeito na sua própria história. A renomeação do seu lugar e da sua história significa reconstruir sua identidade, tomar posse de sua cultura; significa, em última análise, resistir a uma *violência epistêmica* que, nas suas diversas formas e práticas continua até o presente. Desta forma, a literatura molda ideias, crenças e ideais históricos e éticos contribuindo para a constituição da episteme cultural coletiva.

O desafio que nos cabe, então, enquanto agentes críticos vinculados aos Estudos Literários, é seguir na trilha crítica teórica daqueles que problematizaram nosso próprio espaço de ação e atuação como parte dessa violência epistêmica. Por ser essa uma questão estética,

ética e política, além de nos engajarmos no exercício de escuta de epistemologias outras, como as que nos apresentam os povos originários em suas obras críticas, teóricas e literárias, ainda é preciso que deixemos nossa posição de poder no campo das humanidades. Através do exercício de “desaprender” nosso privilégio, como nos diz Gayatri Spivak (2010, p. 88) ao analisar o papel do intelectual pós-colonial, poderemos contribuir para que os métodos e as estruturas sejam transformados, descentralizando o eurocentrismo que norteia os espaços científicos e acadêmicos.

## Referências

CASTRO-GÓMEZ, S. **Hybris del Punto Cero: Ciencia, Raza y Ilustración em Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, S. **Crítica de la Razón Latinoamericana**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

CHAMBERLIN, J. E. **If this is your land, where are your stories?: Finding Common Ground**. Toronto: Alfred Knopf, 2003.

CHAMBERLIN, J. E. From Hand to Mouth: The Postcolonial Politics of Oral and Written Traditions. In: BATTISTE, M. **Reclaiming Indigenous voice and vision**. Vancouver: University of British Columbia Press, 2000. Pp. 124-141.

CRUIKSHANK, J. **Life Lived Like a Story**. Vancouver: University of British Columbia, 1990.

CRUIKSHANK, J. **The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in The Yukon Territory**. Vancouver: UBC Press, 1998a.

CRUIKSHANK, J. Tradição Oral e História Oral: Revendando Algumas Questões. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998b. Pp. 149-164.

CUNHA, R. O Arco em Palavra: A Reinvenção do Presente nas Crônicas de Daniel Munduruku. **Pontos de Interrogação**, v. 4, n. 2, pp. 71-84, 2014.

DORRICO, J.; DANNER, F.; DANNER, L. F. (Orgs.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Autoria, Autonomia, Ativismo**. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.



DUSSEL, E. **Filosofia da Libertação. Crítica à Ideologia da Exclusão**. São Paulo: Paulus, 1995.

ESCOBAR, A. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? In: LANDER, E. (Org.). **La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. Pp. 246-246.

GRAÚNA, G. **Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

LANDER, E. (Org.). **La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

MARACLE, L. Oratory on Oratory. In: KAMBOURELI, S.; MIKI, R. (Eds.). **Trans.Can.Lit: resituating the study of Canadian Literature**. Waterloo: Wilfrid Laurier, 2007. Pp. 55-70.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. Por uma Razão Decolonial. Desafios Éticos-Políticos-Epistemológicos à Cosmologia Moderna. **Revisas Civitas**, v. 14, n. 1, pp. 66-80, 2014.

MIGNOLO, W. **Histórias Locais/Projetos Globais. Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Linear**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

RAMA, Á. **As Cidades e as Letras**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

SAID, E. W. **Orientalismo. O Oriente como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAID, E. W. **Culture and Imperialism**. New York: Knopf, 1993.

SEGALES, J. J. B. **Qué Significa Pensar desde America Latina**. Madri: Ediciones AKAL, 2014.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: UBU Editora, 2018.

## CAMINHOS NÃO SUBALTERNIZANTES

*Imara Bemfica Mineiro*  
*Daniel Conte*

Alimentada pelo convite para a (re)leitura do *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* e pela diversidade de interpretações do livro de Edward Said compartilhadas no âmbito do projeto *Ainda Orientalismo*, nossa reflexão parte da indagação por trajetos alternativos àqueles sulcados pela persistência de olhares, discursos e instituições subalternizantes, que caracterizam a Modernidade Ocidental.

No diálogo com o *Orientalismo*, buscamos refletir sobre as contribuições da análise de Said para pensar nosso contexto continental, ponderando pontos de contato e divergência em relação aos processos históricos que constituíram o pensamento sobre dois diferentes “Outros”: o Oriente e a América. A partir daí, sinalizamos para a guinada epistemológica como alternativa desde a qual emergem contrapontos às perspectivas “orientalizadoras”, entre os quais se situam os princípios do bem viver.

Olhares etnocentros e míopes, discursos naturalizadores de hierarquias forjadas, cristalizadas por instituições coloniais, ora operadas por sistemas conformados por poderosos aparelhos de Estado, ora per-

petuadas em projetos nacionais, que alicerçaram uma noção de modernidade teleológica, sob a insígnia do desenvolvimento, implícita ou explicitamente baseada em práticas de predação natural, social e cultural. Nesse marco, gestos como o chamado giro ecoterritorial, que vem atravessando movimentos sociais de diferentes cortes e composições na América Latina – movimentos indígenas, camponeses, feminismos, quilombolas entre outros – do qual os princípios do bem viver são parte expressiva, são exemplos de contraponto que alimentam imaginários, sonhos e práticas de autonomia que sinalizam caminhos não subalternizantes.

Como Said mostra ao longo de seu livro, o Orientalismo tem mais a dizer sobre a Europa e a cultura que o produziu do que sobre um suposto, abstrato e genérico Oriente, “esse constructo semimítico que, desde a invasão do Egito por Napoleão, no fim do Século XVIII, já foi feito e refeito um sem-número de vezes” (SAID, 2007, p. 14). Nesse processo de confecção, os

inúmeros sedimentos de história que incluem incontáveis histórias e uma variedade estonteante de povos, línguas, experiências e culturas, tudo isso é desqualificado ou ignorado, relegado ao montouro, juntamente com os tesouros esmigalhados até formar fragmentos insignificantes (SAID, 2007, p. 14).

Embora o trecho se refira à formação do campo discursivo do Orientalismo, o procedimento de esmigalhar os tesouros da cultura que não lhe é própria, desqua-

lificando e ignorando sua variedade estonteante não foi exclusivo em relação a essa região, muito embora tenha engendrado relações diferentes em outros tempos e latitudes. Concomitantemente, uma geografia e uma história imaginativas se constituíram na demarcação mental entre um “nós” e um “eles”, colaborando para a intensificação da percepção de si, do que está próximo ou distante. E desse processo a Literatura tomou parte ao tomar para si o esforço de representação aportando, desta feita, com seu quinhão para a formação de imagens da “cultura” e do “espaço” de alteridade. Os esforços de representar e significar o Outro foram dando, assim, forma e consistência à identidade própria, ao espaço do “mesmo” – Europa.

Sabemos que as imagens oriundas das narrativas ficcionais que criaram o Oriente, reunindo sempre uma espécie de permanente vulnerabilidade conjugada a uma vocação do corpo-território dado à espoliação, sustentaram não só um constructo discursivo que colocava a Europa como centro irradiador do conhecimento e da civilidade, mas, também, macularam com o véu do eterno estranhamento o imaginário de uma imensidão de sujeitos e de culturas que foram narrados ao longo de séculos de História. Essas narrativas, que se capilarizaram na ossatura social, traziam a representação de povos bárbaros, homens infantilizados e dotados de uma parvice natural, bem como a de mulheres vocacionadas ao sexo fácil e ininterrupto, à perversão moral e à animalização doméstica de seus corpos.

Lane deixou em seus alfarrábios, por exemplo, a ideia de que, em seu Egito inventado, o sexo oferecia

um perigo latente, ameaçando a “higiene e o decoro doméstico com uma excessiva ‘liberdade de relações sexuais’, expressando-se, para seu público cativo, de forma mais irreprimível que a habitual” (LANE apud SAID, 2007, p. 233); não bastasse a perversão e o recalque de Lane desvelados em seu olhar sobre o feminino, os homens eram pautados como imbecilizados, inoperantes e selvagens, como registra Chateaubriand, ao escrever que o árabe oriental “era o homem civilizado caído de novo em estado selvagem” (CHATEAUBRIAND apud SAID, 2007, p. 239).

Os delírios ficcionais de escritores como Lane, Nerval, Chateaubriand e, especialmente, Flaubert – que foi um dos responsáveis por construir um Realismo francês ajustado a uma pormenorizada estética genealógica do corpo-disponível da mulher – recheiam centenas de páginas impressas que foram espalhadas pelo território europeu e, ainda hoje, seus efeitos de sentido significam na ordem imaginária das manifestações coloniais e colonizantes. A doutrina colonial pautada sobre a descartabilidade desse Outro orientalizado e objetalizado ainda é recorrente nos discursos conservadores dos atores políticos que trabalham a ordem discursiva conformada pelos pilares de uma branquitude desde a qual se regem governos e administrações conservadores, que empreendem um genocídio programado.

Faz-se importante que registremos que o Oriente é, sim, a imagem que conformou o centralismo político e a revolução científica europeus. Foi a imagem do Oriente que organizou e acalmou as crises domésticas

das jovens nações da Europa Ocidental no período pós-Reforma, Contrarreforma e pós-Contrarreforma, ao longo dos Séculos XVI, XVII e XVIII, fornecendo elementos de toda ordem e natureza para que se inventasse, inclusive, uma longa tradição estética, principalmente na literatura, responsável em grande parte pela neocolonização dos imaginários das Américas e da(s) África(s).

Nessa ordem, o poder político europeu constituiu-se de uma narrativa histórica infundada pela qual o conhecimento do mundo e do Outro – leia-se, aqui, a dominação – passa, inexoravelmente, pela ordem da peregrinação. A ideia do sujeito peregrino está representada em maior ou menor grau de verticalização em obras fundamentais para o entendimento da dominação europeia, podendo-se pensar, aqui, em *Amadis de Gaula*, *El cantar de Mio Cid*, *Dom Quixote*, *Werther*, *Madame Bovary*, entre outras que de alguma maneira valorizaram essa espécie de circum-navegação íntima do sujeito intelectual europeu como constituidora natural de sua personalidade, além de formar o cânone fundante do sujeito europeu universal.

Isso significa que o Orientalismo, o conhecimento sistematizado e orgânico sobre o Oriente, desenhou-se no seio da elite intelectual eurocêntrica como matéria de conhecimento específico, apresentando-se como uma disciplina tão ou mais importante que a própria História europeia e tinha sua divulgação operada por todos os braços possíveis que os Estados Nacionais possuíam, e que o trabalho dos orientistas foi essencial para a organização, captação imagética e resolução das

pautas governamentais e administrativas que envolvessem o Oriente e sua repercussão.

Se, como coloca Said, “a cultura europeia ganha força e identidade ao se contrastar com o Oriente” (SAID, 2007, p. 30), enquanto identidade cultural coletiva ela é forjada, séculos antes, no contato com a América, “primeira identidade da modernidade” (QUIJANO, 2005, p. 117). Porém, naquele momento, os povos originários e seus modos de lidar com o tempo e com o espaço não foram sequer computados, não havia o que ser “feito e refeito”. Tratava-se de um outro tipo de “Outro”. E o contato com ele foi seminal para o desenvolvimento e para a consolidação da noção de superioridade da “raça” e, mais tarde, da “cultura” europeia, instalando a Europa em posição nuclear da geopolítica mundial e como culminância das narrativas emblemáticas de modernidade e civilização.

As identidades coletivas que vão tomando forma por olhares etnocentros – bem ou mal-intencionados – não se esgotam na dimensão etérea da erudição e do universo letrado. E esse é o cerne do problema que Said propõe demonstrar. As “rubricas falsamente unificadoras como ‘América’, ‘Ocidente’ ou ‘Islã’”, diz Said, “não podem continuar tendo a força que têm e devem ser combatidas; sua eficácia assassina precisa ser radicalmente reduzida tanto em eficácia como em poder mobilizador”, escreve no Prefácio da Edição de 2003 (SAID, 2007, p. 25).

Não se deve supor que a estrutura do Orientalismo não passa de uma estrutura de mentiras



ou de mitos que simplesmente se dissipariam ao vento se a verdade a seu respeito fosse contada. [...] o que devemos respeitar e tentar compreender é a pura força consolidada do discurso orientalista, seus laços muito próximos com as instituições do poder político e socioeconômico, e sua persistência formidável (SAID, 2007, p. 33).

Embora as imagens que a Europa traça do Outro digam mais sobre si, mesmo que a história e a geografia contadas e descritas se sujeitem à imaginação (e ao imaginário) daqueles que teceram as narrativas e retroalimentaram todo um campo teórico e prático como o Orientalismo, não se trata de uma “fantasia” inofensiva da Europa sobre o Outro, mas da elaboração de um campo epistemológico. Uma *episteme* desde a qual seus operadores tentam consumir o Oriente, apropriando-se de seu território, de suas imagens, de seus corpos e inventando significações distantes do imaginário primevo, anulando e pervertendo, portanto, a ordem natural na malha antropológica em nome da dominação e da libertação desse Outro imaginado. Como registra, o Oriente é menos um lugar

que um *topos*, um conjunto de referências, uma coleção de características, que parece ter sua origem numa citação, num fragmento de um texto, num trecho citado da obra de alguém sobre o Oriente, em algo imaginado antes, ou num amálgama de todas essas possibilidades. A observação direta ou a descrição circunstancial do Oriente são as ficções apresentadas pelos es-

critos sobre o Oriente, mas de maneira invariável essas ficções são totalmente secundárias em relação a tarefas sistemáticas de outro tipo (SAID, 2007, p. 246).

As palavras de Said conformam nossa ideia de que aventar reflexões sobre caminhos não subalternizantes, como nos propomos aqui, requer buscar alternativas epistemológicas, que são, guardadas as específicas dimensões, possibilidades outras de re-narrar as significações que a história oficial organizou estrategicamente com a finalidade de rearticular, ao largo do tempo, seu perverso exercício de colonização.

Uma “ideia de Europa” é o que transparece ao olharmos para as regiões que ela inventa, uma “noção coletiva” que delinea o “nós” em contraste com aquilo que não está sob o mesmo regime de referências e que se entende sob outros pesos e medidas. Tal “ideia” pauta-se por uma noção de superioridade cuja flexibilidade se ajusta aos variados cenários, constituindo-se, de acordo com Said, como elemento vital para a longevidade da posição de dominação na relação com os diferentes povos e em distintos momentos históricos: “o principal componente da cultura europeia é precisamente o que tornou hegemônica essa cultura, dentro e fora da Europa: a ideia de uma identidade europeia superior a todos os povos e culturas não europeus” (SAID, 2007, p. 34). Também nessa direção, Aníbal Quijano lembra que a hegemonia europeia se concentrou “nas formas de controle da subjetividade, da cultura e em especial do conhecimento e da produção de conhecimento” (QUI-

JANO, 2005, p. 121) e, na esteira desse processo, consolidou-se em posição chave na composição do padrão de poder mundial no seio da Modernidade.

O que assombra nessa narrativa da Modernidade não é o fato de que a Europa tenha se colocado como centro e culminância de sua própria visão sobre a história, a civilização e a geografia, mas o fato de que tal visão tenha se instalado noutras latitudes e em outros solos. É essa saturação da cultura que atravessa para os campos da política e estende a hegemonia cultural para o âmbito da instrumentalização do poder. Com isso em vista, Said explicita a motivação de seu trabalho: “A minha esperança é ilustrar a formidável estrutura de dominação cultural e, especificamente para os povos outrora colonizados, os perigos e as tentações de empregar essa estrutura em si mesmos e em outros” (SAID, 2007, p. 56), e sugere que “talvez a tarefa mais importante de todas seja a de empreender estudos das alternativas contemporâneas ao Orientalismo, perguntar como é possível estudar outras culturas e povos a partir de uma perspectiva libertária, ou não repressiva e não manipuladora” (SAID, 2007, p. 55).

Ou, nos perguntamos, antes disso, como é possível olhar e estudar a própria cultura a partir dessa perspectiva “libertária” e que fomenta autonomia, seja como contraponto à saturação da hegemonia cultural, forçando aberturas de visibilidade, seja em sua interação com aquilo que Gramsci identifica com o âmbito da política. Para tanto, talvez seja preciso “esfregar o nariz da cultura na lama da política”, nas palavras de Said. Não de forma

iconoclasta ou puramente destrutiva, mas de forma necessária e incontornável.

Pensar em caminhos não subalternizantes, na medida em que envolve identificar alternativas epistemológicas, exige desaprender algumas coisas para aprender de novo. Como chamou a atenção o filósofo boliviano Juan José Segales, o gesto de pensar caminhos alternativos requer, necessariamente, uma transformação interna (SEGALES, 2014). Os caminhos não subalternizantes, que passam pela identificação de epistemologias não hegemônicas, exigem que essa guinada epistemológica aconteça, primeiro, em nossa profunda intimidade, na dinâmica de nossos afetos e subjetividade.

No gesto de reconhecer, como sinalizou Donna Haraway (1988), os saberes como situados, é fundamental discernir desde que lugar pensamos. Isso não significa, de maneira alguma, pensar estritamente sobre o local. Para além disso, trata-se da consciência de pensar o mundo a partir de olhares que se sabem investidos de territorialidade. O exercício foi, portanto, pensar em caminhos não subalternizantes desde o que chamamos América Latina. Ao nos apresentarmos como latino-americanos, reconhecemos toda uma história compartilhada de violência e dominação ao mesmo tempo em que reconhecemos, também, projetos compartilhados e gestos de resistência.

No diálogo entre Orientalismo e América Latina, é importante assinalar pontos de divergência. Muitas das operações descritas e analisadas por Said não têm correlato na América.

O conhecimento do Oriente, porque gerado pela força, *cria* num certo sentido o Oriente, o oriental e seu mundo. [...] o oriental é descrito como algo que se julga (como num tribunal), algo que se estuda e descreve (como num currículo), algo que se disciplina (como numa escola ou prisão), algo que se ilustra (como num manual de zoologia) (SAID, 2007, p. 73 – grifo do autor).

As criações “Oriente” e “América” ocupam posições e funções bem distintas na formulação da identidade europeia e de sua exportação cultural sobre “como é o mundo”. Nunca houve tamanho esforço de sistematização e constituição de um campo de saber em relação à América. O gesto parece ter sido contrário: a América foi, primeiro, tomada administrativamente e sua população não foi vista – exceto em poucos debates, como, por exemplo, no de Frei Bartolomé de Las Casas, que denunciava a extrema violência contra os indígenas, mas que, não por isso, deixou de defender e justificar a escravização de povos africanos. Por sua vez, o Oriente foi primeiro estudado para, depois, ser administrado.

Um foi de estrangeiro à colonial e a outra foi de colonial à estrangeiro de maneira que, se no caso das relações da Europa com o chamado Oriente, o teórico precede o empírico (SAID, 2007, p. 285-286), na América, o empírico precedeu o teórico. Enquanto primeira identidade espaço/temporal da Modernidade, a América se funda, como mostra Quijano, através de dois processos históricos, que alicerçam as condições de possibilidade para a expansão imperial séculos adiante: o primeiro

deles foi a “codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados” na formulação da ideia de uma superioridade natural, “principal elemento constitutivo das relações de dominação” (QUIJANO, 2005, p. 117); e, o segundo, a “articulação das formas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial” (QUIJANO, 2005, p. 117). Ambos os processos fundamentam o padrão de poder que ecoa, mais tarde e de maneira mais sofisticada e livresca, na constituição do campo do Orientalismo.

Said (2007, p. 30) lembra que “o oriente não é um fato inerte da natureza”, o mesmo ocorre com a noção de Sul, lembrando-nos de que as fronteiras não estão na Geografia, mas na História. Pensar e falar desde a América Latina é reconhecer, por um lado, o processo de ocupação dos territórios, reconhecer o genocídio que inaugura nossa entrada na modernidade; por outro, é rechaçar a ideia de que as formações nacionais tenham inaugurado tempos de ruptura contundente com a estrutura colonial, excludente e dependente. É oportuno recordar que os processos de independência e fundação das nações latino-americanas contaram com a participação incisiva tanto da Grã-Bretanha quanto dos Estados Unidos, conectando a História da América Latina ao período e a personagens do *Orientalismo* de Said.

Nesses processos de conformação nacional, mantiveram-se abafados e excluídos povos, saberes, lógicas e formas de viver e conviver com as gentes e com as terras. E assim permanece a maioria dos projetos nacionais até hoje. Um gesto de reversão dessa condição foi ensaia-

do pelo chamado período constituinte na Bolívia e no Equador – atualmente em curso no Chile – que, neste século, reformularam suas constituições, declararam-se Estados Plurinacionais e basearam as cartas magnas nos princípios do bem viver, reconhecendo a natureza como sujeito de direitos e dando lugar institucional às cosmovisões suplantadas pelo processo colonial. Antes disso, em fins do Século XX, o levante zapatista e suas estratégias políticas e cênicas colocaram em diálogo saberes dos povos da terra e a militância anticapitalista no espaço de atenção internacional. Mais recentemente, a visibilidade de figuras como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Silvia Cusicanqui, entre outros, atesta para os caminhos que, antigos na história, vêm sendo abertos recentemente no espaço da política cultural e acadêmica e se oferecem como antídotos à hegemonia ocidental.

A América Latina encontra-se, ainda hoje, subordinada à organização geopolítica global que lhe reserva, historicamente, o lugar de “exportador de Natureza”, cujos impactos incidem tanto sobre as estruturas sociais como sobre questões socioambientais. A opção, ao mesmo tempo política e civilizatória, pelo extrativismo na região fomenta “novas assimetrias econômicas, políticas e ambientais entre o Norte e o Sul geopolíticos” (SVAM-PA, 2016, p. 142) e tem levado o continente a um processo paulatino de reprimarização da economia. Dessa inflexão extrativista resultam conflitos socioambientais que colocam em questão o tema dos bens comuns nas diversas esferas do tecido social, sem dúvida complexificados nas últimas décadas. Reagindo às consequências

estruturais tanto das marcas da colonialidade que reverberam nas instituições contemporâneas como dessa inflexão extrativista que, ao fim e ao cabo, ecoa o padrão global de poder e inflama as desigualdades consequentes dos modelos de Modernidade e desenvolvimento pre-valetentes, movimentos sociais de diversos recortes vêm comungando uma reapropriação social da natureza:

Las demandas ambientales propugnan la participación democrática de la sociedad en gestión de sus recursos actuales y potenciales, así como en el proceso de toma de decisiones para la elección de nuevos estilos de vida y la construcción de futuros posibles bajo los principios de pluralidad política, equidad social, diversidad étnica, sustentabilidad ecológica, equilibrio regional y autonomía cultural (LEFF, 2004, p. 400-401).

Sobretudo em contextos marcados pela experiência colonial e pela consequente dependência econômica, essa reapropriação social da natureza está articulada às condições de produção e subsistência, à apropriação dos bens comuns como patrimônio histórico e ao gesto de ressignificação das identidades culturais e de práticas tradicionais (LEFF, 2004, p. 404). A convergência de demandas sociais de caráter comunitário – de movimentos indígenas, cimarrones/quilombolas, camponeses, feminismos e mesmo de movimentos urbanos mais recentes – e as pautas ambientais centradas na defesa da terra e do território conferem forma ao chamado giro ecoterritorial como referência para “marcos da ação coletiva que funcionam como estruturas de significação e esquemas de



interpretação contestatários ou alternativos” (SVAMPA, 2016, p. 148). Não é a disputa pelos recursos naturais que está no centro da questão, mas a proposição de uma territorialidade alicerçada na preservação dos bens comuns, sejam eles naturais, sociais ou culturais.

No marco desse giro ecoterritorial, o bem viver situa-se como uma das diretrizes de maior visibilidade. Originário da cosmovisão andina, o bem viver vem se estabelecendo como horizonte de articulação entre convivência comunitária e preservação das diversas formas de vida, contrapondo-se à economia para a acumulação na forma de princípios que vão se delineando em torno a uma economia para a vida. À dispensabilidade da vida que, como sinaliza Mark Fisher (2016), caracteriza o modelo econômico vigente, são contrapostos princípios de reciprocidade, cooperação e complementaridade (LEÓN, 2009). Nos debates atuais, a noção de bem viver vem sendo revisitada e pode ser pensada como um conceito em construção, na medida em que se abre à inscrição de sentidos emancipatórios diversos (SVAMPA, 2016). Não obstante, tal diversidade inspira-se na lógica de organização de povos originários de diferentes regiões do continente e sinaliza para a busca de alternativas epistemológicas ao projeto de Modernidade forjado nos últimos séculos sobre mecanismos de silenciamento, subalternização e orientalização.

Assim compreendido, o giro ecoterritorial subentende um giro epistemológico, daí sua potência para, de um lado, resistir ao epistemicídio que acompanhou os processos coloniais e, de outro, abrir caminhos alheios

ao artifício da naturalização de hierarquias com suas consequências estruturais de ordem subjetiva, cultural e material. No cenário que prenunciava o fim das alternativas ao paradigma do capitalismo, no último decênio do Século XX, o levante zapatista em Chiapas trouxe à tona a escolha por escutar e tornar visíveis os saberes e as formas de organizar-se dos povos indígenas como questões que ultrapassam os interesses e as pautas dessas próprias comunidades. As estratégias de comunicação do EZLN lançaram aspectos da lógica dos povos silenciados no palco internacional como algo a ser ouvido e aprendido para a construção de futuros outros:

Quando o grupo urbano chegou às montanhas de Chiapas, pensando em instalar um foco guerrilheiro e ‘conscientizar’ os camponeses indígenas, aplicando a sua doutrina, se encontrou com uma situação totalmente diferente da que seus integrantes tinham imaginado. As comunidades indígenas já estavam organizadas, tinham plena consciência da sua realidade, tinham suas instâncias de decisão, suas organizações representativas e lutavam por seus direitos, diante de um processo de exclusão social e expulsão das terras originais, que havia começado muito antes (MARCOS *apud* ORTIZ, 2006, p. 167-168).

O movimento que dá origem ao Exército Zapatista de Libertação Nacional se articula a partir dessas formas de organização e instâncias decisórias que fazem parte de uma tradição até então sem espaço de visibilidade. Nos inúmeros documentos produzidos e divulga-

dos pelo EZLN a partir do levante de 1994, transparece a cosmovisão de povos indígenas como eixo de projetos e de práticas dos zapatistas. Sua visibilidade e alcance tomam dimensões até então inéditas em função das estratégias de comunicação das quais lançaram mão. Sem expectativa de diálogo com o Estado desde 2006, as comunidades autônomas se organizam conforme parâmetros cuja lógica é herdeira da tradição Maia, expressos nos sete princípios: *obedecer e não mandar, representar e não suplantar, baixar e não subir, servir e não servir-se, convencer e não vencer, construir e não destruir, propor e não impor*. A atuação política zapatista conferiu alcance global ao imperativo de organizar-se, atuar e viver consoante outras matrizes epistemológicas bem como à necessidade de escutar as vozes silenciadas, que guardam saberes obliterados pelo processo colonial.

Mais adiante, no alvorecer do Século XXI, a perspectiva do bem viver – não apenas filosófica, mas de ordem essencialmente prática – também vai adquirindo maior visibilidade, entre outros fatores, pelo papel que ocupa no processo denominado de novo constitucionalismo latino-americano. No Equador em 2008, na Bolívia em 2009 e, atualmente, em discussão no Chile, princípios do bem viver, o entendimento da natureza como sujeito de direitos, o reconhecimento da composição plurinacional e do direito à autodeterminação dos povos, bem como a concepção de bem comum como patrimônio a ser preservado dos processos de monetarização, marcam os processos de refundação nacional e são expressos na reformulação das cartas magnas.

A diversidade dessas alternativas epistêmicas encontra, não obstante, pontos em comum que atravessam modos de conceber os temas do mesmo e do Outro, da relação com o espaço, com os seres e com a própria subjetividade, que desarmam os alicerces das perspectivas predatórias e subalternizantes, instituídas com os processos coloniais. Entre outros, são aspectos dessa convergência: o sentido comunitário da vida; o reconhecimento da interdependência entre os seres e a terra que habitam; o cultivo do olhar e da escuta de si e do Outro como ato político; e a preservação de uma dignidade que se assegura na relação com a temporalidade, abrindo-se, ao mesmo tempo, ao passado e ao futuro.

Tendo em vista a convergência entre o que se pode chamar de uma “episteme zapatista” (DARLING, 2020), trazemos para o diálogo relatos que fazem parte da coletânea *Los otros cuentos: relatos del Subcomandante Marcos* (2008; 2013), para apresentar e ilustrar alguns dos princípios do bem viver.

Os princípios do bem viver assentam-se no solo básico de entendimento da dimensão comunitária da vida, reconhecendo a interdependência como característica fundamental da existência dos sujeitos. Ilustra bem essa concepção o conto “El yo y el nosotros”, um dos relatos do Subcomandante Marcos (2013, p. 4), que remete à criação do mundo. Nesse relato, ao se darem conta de que havia homens vivendo às custas de outros de forma injusta, os deuses que criaram o mundo resolveram ajudar os povos indígenas, suprimindo de seu vocabulário a palavra “eu”. Assim, entre muitos povos

de raiz Maia, não existe o pronome de primeira pessoa no singular. Somente no plural. É nessa perspectiva que os princípios do bem viver de *saber comer, saber beber, saber trabalhar, saber dar e receber* são concebidos como gestos que extrapolam a dimensão individual, começando e terminando na coletividade. Tal dimensão do coletivo, por sua vez, articula-se ao cuidado e respeito com o ambiente e com os demais seres que compartilham a mesma territorialidade. São diluídas, portanto, as relações hierárquicas que dão fundamento ao antropoceno e que serviram de justificativa para a naturalização do escalonamento do valor das diferentes vidas.

Complementar ao propósito comunitário da vida é o cultivo do olhar e da escuta que torna possível o reconhecimento e o respeito às diferenças. O olhar é aqui concebido como a abertura à observação – dos mundos interno e externo – e a escuta, como a abertura à fala do Outro e, também, ao silêncio. O princípio de *saber escutar* fundamenta as práticas de assembleia, uma vez que a comunidade não se sustenta na homogeneidade, mas na convivência entre as diferenças. *Saber escutar* relaciona-se, portanto, à prática política da disponibilidade a aprender com o Outro, a dar voz ao Outro como parte fundamental da constituição da comunidade. Também nos relatos do Subcomandante Marcos, que narram a criação do mundo, os deuses logo percebem que existem pensamentos outros, diferente dos seus, e que reconhecer, escutar e respeitar esses outros é importante para aprender mais sobre si mesmo. Assim, o conto “La historia de los otros” relata como a noção da diferença

passa a fazer parte do mundo no momento mesmo de sua criação (MARCOS, 2008, p. 16).

Por sua vez, em “La historia del ruido y el silencio” (MARCOS, 2008, p. 25), é ilustrada a sabedoria de escutar o silêncio para discernir o melhor caminho. Nesse conto, os deuses, que caminhavam dançando, ainda no início do mundo, se veem em meio a muito barulho. Não conseguem dançar nem, portanto, caminhar. Decidem, então, sair para procurar o silêncio. Cada um dos deuses vasculha um lado do mundo, mas só encontram barulho por toda parte. Até que começam a procurar o silêncio dentro de si. Aí o encontram e conseguem, por fim, caminhar em meio ao mundo. O *saber escutar* é, assim, vinculado aos princípios do *saber meditar* e do *saber caminhar*. O primeiro, *saber meditar*, diz respeito ao cultivo da serenidade através da ausculta interna, para tomar as decisões mais conscientes e responsáveis. O segundo, *saber caminhar*, diz respeito ao caminhar consciente sobre a terra, cuidando das pegadas que se imprimem sobre ela ao passar.

Se um dos alicerces do bem viver é a dimensão comunitária da vida, outro é uma relação com a temporalidade que dilata as aberturas do presente em direção tanto ao passado como ao futuro. Nesse sentido, a relação com o tempo não remete a uma historicidade de caráter linear ou progressivo, tal como foi se delineando na concepção histórica na Modernidade, mas aos primórdios míticos de uma comunidade que se significa com definitiva anterioridade em relação ao que se tem registrado. E, por não ser de cunho teleológico,

essa temporalidade não comporta as noções de avanço ou atraso, não comunga do sentido de desenvolvimento difundido como ontologicamente positivo pelas narrativas do progresso. A abertura em direção ao passado diz respeito à valorização dos saberes dos antigos e à preservação da memória como catalisador da ação no presente. “Boa é a memória”, dizem os deuses, “porque ela é o espelho que ajuda a entender o presente e que promete o futuro”, lemos em “La historia de la medida de la memoria” (MARCOS, 2013, p. 21). Nesse conto, é relatado que os deuses distribuíram igualmente a memória entre os homens, na medida de uma xícara para cada um. No entanto, dada a diferença de tamanho e de poder entre os humanos, ela acabou sendo uma qualidade proporcionalmente maior para os povos menores e de menor poder. Daí a potência desses povos para a construção do futuro.

Se a história foi campo de ação de narrativas subalternizantes e a perspectiva do desenvolvimento civilizatório conferiu sentido à naturalização da hierarquização entre culturas, como mostrou Said, a memória será o campo de reação e resistência a tais narrativas. E é a partir dela, em diálogo com o presente, que se formulam projetos de futuro. O princípio do *saber sonhar* remete, desse modo, à valorização da dimensão do imaginário para a construção do porvir. Ao mesmo tempo, esse porvir é concebido dentro da temporalidade comunitária em que as ações no presente preparam o mundo que será vivido por gerações futuras. Os caminhos da autonomia são, portanto, concebidos como

construção permanente, conforme cada escolha no presente. Da mesma forma como o bem viver é um conceito em construção que vem indicando possibilidades de emancipação epistêmica e, também, política e cultural, os caminhos não subalternizantes e os espaços de autonomia são igualmente construídos permanentemente no diálogo do presente com a memória.

Embora possam parecer, à primeira vista, genéricos ou ingênuos, descolados da realidade concreta e cheia de urgências que experimentamos, os princípios do bem viver expressam outra forma de conhecer e de se relacionar com o mundo. É um sistema de pensamento que vem informando, de modo muito concreto, práticas políticas de norte a sul da América Latina.

Após a releitura de Said, parece-nos que qualquer trajeto efetivamente não subalternizante requeira partir da consciência de si, ampliando a concepção de sujeito. Precisaria ser caminho não excludente, e precisaria ser projetivo, assegurando o espaço dos sonhos. Afortunadamente, como o mundo é mais vasto e diverso do que foi pintado nos últimos 500 anos pelos painéis do saber “moderno e ocidental”, são igualmente variadas e diversas as possibilidades de caminhos outros.



## Referências

DARLING, V. I. La epistème zapatista. Otra forma de ver el mundo y hacer política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 35, n. 104, pp. 1-22, 2020.

FISHER, M. **Realismo Capitalista**. Buenos Aires: Caja Negra, 2016.

HARAWAY, D. Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, pp. 575-599, 1988.

LEFF, E. **La racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza**. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2004.

LEÓN, M. Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida. In: ACOSTA, A.; MARTÍNEZ, E. (Orgs.). **El Buen Vivir: una vía para el desarrollo**. Quito: Abya Yala, 2009. Pp. 63-74.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. **Los otros cuentos: relatos del Subcomandante Marcos**. Buenos Aires: Red de Solidaridad con Chiapas, 2008. [Volume 1].

MARCOS, Subcomandante Insurgente. **Los otros cuentos: relatos del Subcomandante Marcos**. Buenos Aires: Red de Solidaridad con Chiapas, 2013. [Volume 2].

ORTIZ, P. Entrevista com o Subcomandante Marcos. In: ORTIZ, P.; BRIGE, M.; FERRARI, R. **Zapatistas: a velocidade do sonho**. Brasília: Entrelivros, 2006. Pp. 163-208.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber, eurocentrismo e Ciências Sociais**. Buenos Aires, Clacso, 2005. Pp. 107-130.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SEGALES, J. J. B. **¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental**. Madrid: Ediciones Akal, 2014.

SVAMPA, M. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais: um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas? In: DILGER, G.; LANG, M.; PEREIRA FILHO, J. (Orgs.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. Pp. 140-173.

## PARTE II



## RELATOS DE INCERTO ORIENTE

*Ricardo Postal  
Giovani Buffon Orlandini*

Vir de longe e pretender se estabelecer na terra de outrem é uma tarefa ingrata e que requer uma associação de coragem e medo profundo. Dizer da grandeza (e tudo que gira em torno do imaginário das viagens diaspóricas envolve um gigantismo de sentimentos) acaba pedindo um trato com as palavras para que nada escape, visto que pelo trajeto, das poeiras e ondas atravessadas, muito ficou para trás: terra natal, tradições locais, modos familiares, gestos e crenças.

O modo regular de tentar resgatar o que não se trouxe na bagagem pouca da viagem definitiva (ou da fuga) é lançar-se, pelo enfileirar no retrós da memória, à organização da matéria rememorada num íntegro filamento que, esgarçado e emendado pelos vários nós de quem de uma parte se lembra, formam a Literatura de Imigração, ou as escritas migrantes, “textos que, além de abordar os desdobramentos do trânsito espacial e cultural e a representação do sujeito fora do lugar, impõem-se como fonte de reflexão sobre os fenômenos culturais e políticos da contemporaneidade” (CARREIRA e OLIVEIRA, 2018, p. 38).

O fito do presente texto é o de investigar a representação do oriental na Literatura Brasileira Contemporânea. Mais especificamente, se preocupa em analisar as características dos imigrantes libaneses em romances recentes e, ao testar se existem recorrências, procurar por uma imagem e/ou linguagem dominante que ecoe na história literária. O ponto de apoio da investigação é compreender se a visão literária sobre as existências migrantes libanesas traz os efeitos do Orientalismo, como definido e estudado por Edward Said em *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*, de 1978 (SAID, 2007).

Dentre tais escritas, nos interessa pensar junto com aquelas que, na recuperação de uma memória cultural, estabelecem em torno de sua etnicidade, resgatada e reafirmada na matéria representada, um foco enunciador que espalha pela forma como narra elementos intrínsecos das culturas mesmas as quais narram.

Isso por acreditarmos na possibilidade de uma prática “desorientalista” que só pode ocorrer na materialidade textual, visto que o Orientalismo, conforme estabelecido por Said “não é uma visionária fantasia europeia sobre o Oriente, mas um corpo elaborado de teoria e prática em que, por muitas gerações, tem-se feito um considerável investimento material” (SAID, 2007, p. 33). Sendo essa prática imagético-discursiva, portanto, textual, é nessa concretude que pensamos buscar os modos com que se contrapõem a ela escritores que deixam transparecer em suas obras a vontade de apresentar outros vieses, não estereotipados, dos libaneses, dos árabes, dos orientais.

Portanto, não é simples a tarefa de apresentar uma cultura, especialmente mediada pela recuperação fragmentada da memória, recolando pedaços de vivências e lembranças estilhaçadas pela migração e pelo desenraizamento. Autores brasileiros, descendentes de sírio-libaneses ou não, sempre lidarão com alguns séculos de imaginário e discursividade sobre os árabes, na formulação de um diálogo represado por uma muralha textual já instituída, a tradição:

[...] esses textos podem *criar* não só o conhecimento, mas também a própria realidade que parecem descrever. Com o tempo, esse conhecimento e a realidade produzem uma tradição, ou o que Michel Foucault chama discurso, cuja presença ou peso material – seja qual for a originalidade de um determinado autor – é responsável pelos textos a que dá origem (SAID, 2007, p. 142-143).

Logo, escrever sobre uma população que devido ao Império Otomano chegou ao Brasil com passaportes turcos, e que em sua maioria era de denominações religiosas várias, mas não necessariamente muçulmana, porém de língua e cultura árabe, é, certamente, enfrentar um imaginário sobre o Oriente estabelecido como realidade pela imensa carga textual gerada pelo projeto colonizador europeu no Levante.

Apesar de estarmos cientes de haver um corpus que atravessa trinta anos da história literária brasileira<sup>1</sup>,

---

1 Não se tratará, neste momento, de investigar os motivos dessa proliferação de escritas sobre árabes no Brasil nesse momento histó-

a partir de *Relato de um certo oriente* (1989) de Milton Hatoum, passando pelo incontornável *Nur na escuridão* (2008 [1999]) de Salim Miguel, nossa atenção se centra em dois romances recentes que cremos dialogarem entre si e com seus precedentes, avançando as discussões e modos de narrar os árabes no Brasil: *A imensidão íntima dos carneiros* (2019 [2015]), de Marcelo Maluf, no qual acreditamos acontecer um processo de desorientalismo nos elementos formais do romance, e *Baal* (2019) de Betty Milan, que oscila entre uma voz diversa e a estereotípi.

Não estaremos procurando o Orientalismo nos romances, mas, a contrapelo, tentaremos compreender se é possível, na periferia do capitalismo, num país também colonizado e exotizado pelo projeto imperialista europeu, construir estratégias de se dizer literariamente, especialmente na recuperação de uma etnicidade, sem recorrer constantemente a tipificações e preconceitos que sabemos terem sido consolidados sobre os árabes.

A constituição dos personagens árabes típicos pela escrita Orientalista, que será considerada em suas características gerais para cotejo ‘em negativo’ com os romances de imigração libanesa da Literatura Brasileira, se formula a partir de um modo de escrita e de inscrição do poder na mesma escrita, que é totalizante, assertiva, conclusiva e generalista:

---

rico, nem mesmo pensar em razões para essas publicações acontecerem com regularidade mais para o final das décadas (*Relato...* 1989, *Nur...* 1999 – *Amrik*, de Ana Lisboa, é de 1997 –, *A Imensidão...* 2016 e *Baal* 2019). Essas questões de produção e contextualização do sistema literário ficam sugeridas para futuras investigações.



[...] o estilo não é apenas o poder de simbolizar generalidades tão enormes como a Ásia, o Oriente ou os árabes; é também uma forma de deslocamento e incorporação, pela qual uma voz se torna uma história inteira e – para o branco ocidental, como leitor ou escritor – o único tipo de Oriente que é possível conhecer (SAID, 2007, p. 328).

Tal escrita funda um espaço e o controla, ancorado tanto no poderio militar e de ocupação, quanto na autoridade que vai elaborando a partir desse poder, em que o que diz sobre o Oriente é o Oriente, e o escritor orientalista é mantido na posição de autoridade pelos seus leitores ocidentais, a quem educa sobre a exótica e distante região (distante na escala que o orientalista mesmo estabelece entre civilizações, posto que beiram eles também o Mediterrâneo) devido ao fato de ter experimentado a vida entre os orientais:

O orientalista pode imitar o Oriente, sem que o oposto seja verdade. O que ele diz sobre o Oriente deve ser, portanto, compreendido como uma descrição obtida num intercâmbio unilateral: enquanto *eles* falavam e se comportavam, *ele* observava e anotava. O seu poder era ter vivido entre eles como um falante nativo, por assim dizer, e também como um escritor secreto (SAID, 2007, p. 224, grifos do autor).

Assim, aquele que lá esteve, aquele que tudo viu e soube, não pode ser questionado quando escreve livros

a respeito, mostra fotos e porta vestimentas de como são os de lá. A incontestável autoridade do escritor e pesquisador orientalista nutre um conjunto de representações que geram em seus descendentes, os futuros orientalistas, a biblioteca fundamental sobre o tema, sem que nenhum oriental nunca seja consultado a respeito de si mesmo.

Esse empreendimento de como dizer o outro nos interessa porque na intrincada e inseparável relação entre a escrita (imaginário, texto e estilo) e as instâncias do poder, podemos compreender também os usos da palavra e os mecanismos e estratégias para a decolonização dos modos de nos pensarmos no Brasil.

Partindo do aprendizado da metodologia de leitura e de crítica propostas na obra capital de Edward Said, cremos ser possível estender o olhar para como outras subalternidades são obstruídas de se dizerem pelo poder hegemônico; porém acreditamos que nas frestas existentes na sólida representação de uma tradição, uma vez que é ela fruto também de textos repetidos, entrecitados e não questionados, é possível uma “contra-insurgência” textual operada por meio da forma literária, demonstração inclusive do cansaço desse sistema de poder via palavra.

Notemos que se a historicidade das publicações parece demonstrar uma tendência a permanências (o que pode ser um sintoma orientalista), existe esporadicamente, a partir do aprendizado do funcionamento do dizer-se árabe no Brasil, uma forma outra de fazer com que a voz do imigrado diga tanto de sua situação atual,

quanto recupere, de maneira coerente com o assunto, o passado, a terra e a palavra libanesa.

A instância dessa atitude para com a elaboração formal da cultura na linguagem é a perspectiva narrativa. Pensar a respeito de quem narra e de como o faz, procurando os meios de inserção dessa voz na cultura árabe que se apresenta nos romances é um caminho para investigar os diálogos entre a tradição representacional estabelecida e formas divergentes a ela que também formulam o incerto oriente em que está o Brasil.

É preciso, portanto, discutir o que vem se dizendo sobre o narrador na literatura brasileira contemporânea para, depois, pensar nas especificidades e intersecções dos narradores de etnia libanesa no Brasil.

Tratando dos narradores pós anos de 1960, Jaime Ginzburg estabelece uma análise da tendência de contraposição a “uma tradição brasileira, no interior da qual é necessária uma presença (como personagem ou narrador) que corresponde, no todo ou em parte, aos valores da cultura patriarcal” (GINZBURG, 2012, p. 200).

Nessa linhagem, que segundo o crítico vem modelada desde José de Alencar, existe uma homogeneidade de narradores instaurados na hegemonia, onde não há lugar para as diversidades culturais, de classe, de gênero, que são partícipes da sociedade brasileira. Porém, na

literatura recente, alguns escritores têm desafiado essa tradição, priorizando elementos narrativos contrários ou alheios à tradição patriarcal. [...] Trata-se de um desrecalque histórico, de uma atribuição de voz a sujei-

tos tradicionalmente ignorados ou silenciados  
(GINZBURG, 2012, p. 200)

Mulheres, negros, pessoas LGBTQ+, presidiários, todos eles estariam se inscrevendo na narratividade contemporânea depois de terem sido alijados à margem da representação. Os migrantes entram nesses grupos silenciados portando também o aspecto de estrangeirismo, que vai friccionar inclusive o adjetivo “brasileira” dessa literatura contemporânea apresentada por Ginzburg.

Porém, quando as obras tentam recuperar uma etnicidade através das memórias, conseguiriam elas fugir à elaboração patriarcal? Em *Baal* temos a narrativa da derrocada de uma casa por um narrador (o pai, o senhor) já sem pátrio poder, uma vez que está morto. Em *A imensidão íntima dos carneiros* temos a reelaboração da memória fugidia do pai por esse narrador entitativo que talvez queira um acerto de contas com o ancestral ao dar voz à ignomínia. As possibilidades anti-patriarcais da literatura de etnicidade memorial precisam ser postas em evidência e em tensão, posto que essa insurgência é tomada aqui, também, como uma agência contra o poder discursivo ordenador e institucional do Orientalismo.

Essa visada é mais produtiva quando se olha para a forma como é constituída a narração, como se age de maneira contestatória na linguagem provocando-se a fissura nos modos como a sociedade vem hegemonicamente se dizendo:

[...] poderíamos avaliar a contemporaneidade como um período em que parte da pro-

dução literária decidiu confrontar com vigor tradições conservadoras no país, em favor de perspectivas renovadoras. [...] Trata-se de avaliar um processo histórico, em que a recorrência de alguns recursos de escrita pode ter um significado político crítico e afirmativo. *Para fazer isso, cabe examinar como temas e formas se relacionam, entendendo que* o deslocamento com relação aos princípios tradicionais de autoridade social, que estruturam o patriarcado, é um movimento de escolha de temas, questões, e também de construção formal, em suma, de elaboração de linguagem (GINZBURG, 2012, p. 201, grifos nossos).

Portanto, passa-se para o reconhecimento de que, dentro de um movimento tendencial da escrita narrativa no Brasil contemporâneo e a partir de então, o exercício crítico esmiúça nas obras os aspectos temáticos que elas procuram salvaguardar, posto que, na percepção que esses escritores têm de que algo está sendo perdido, que a existência de um grupo, de um local, de uma época é frágil demais para se sustentar frente às ameaças da dissolução e do esquecimento, está um dos motores de sua escrita:

A ambiguidade consiste em que, quando os protagonistas estão sujeitos a riscos de destruição (a tortura, a violência paterna, a vulnerabilidade na perda de referências seguras), fica clara a necessidade de realização de relatos. A descoberta e a elaboração da fragilidade são cruciais. É a fragilidade, e não a consumação de

uma plenitude ou a superação de limites, que se apresenta como base da necessidade de um discurso narrativo (GINZBURG, 2012, p. 210).

No caso da literatura de memória, especificamente da libanesa em nosso texto, existe a vontade de preservar uma cultura que, devido à imigração e às inter-relações com o território de acolhida, o Brasil, perdeu naturalmente sua integridade mais codificada (como é percebida no lugar de origem). Assim, tomando a etnicidade como o estudo

dos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores identificam-se e são identificados pelos outros na base de dicotomizações Nós/Eles, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma origem comum e realçados nas interações raciais (POUTIGNAT, 1998, p. 141).

E, percebendo os conflitos que o ‘ser árabe de uma certa maneira’ presentifica nas narrativas, cremos ser mais conveniente pensar nesses romances como pertencendo a uma literatura de etnicidade memorial, que está incorporada e se encontra em movimento de tensão com a literatura brasileira contemporânea, mas que realiza um afrontamento temático-formal modulado diversamente da escrita com que dialoga, visto gerar uma intersecção entre memória, cultura, arquivamento, pertença e afeto para com a matéria vertida em linguagem.

Serão políticos tanto como o são os demais romances que inserem vozes antes minoritárias no siste-

ma literário canônico, e retratam, nesse conjunto, um processo ainda em andamento na sociedade, em que as dissonâncias de perspectivas gera ainda um incômodo em sua inconclusão e na fugacidade de sua linguagem não estabelecida, visto que:

A hipótese a que chegamos é de que esses textos literários estejam voltados para uma concepção de linguagem que contraria a ideia de uma articulação direta entre palavra e referente externo, que sustentaria um efeito de real. Diferentemente, trata-se de uma concepção de acordo com a qual a linguagem estabelece descontinuidade com as expectativas de referência habituais. Com isso, não pensaríamos os textos como representações de processos históricos previamente compreendidos. Os textos poderiam ser interpretados, nesta perspectiva, como elaborações da História a partir de perspectivas não hegemônicas, não dominantes, que podem muitas vezes remeter a segmentos sociais tratados como minorias ou excluídos (GINZBURG, 2012, p. 212).

Portanto, a escolha de narradores entitários nos dois romances em análise permite pensar numa linguagem aberta, visto que os modos de se escutar um morto (em *Baal*) e um espírito de outras épocas (em *A imensidão...*) são descontínuos e não factuais, promovendo uma adequação dessas vozes à desarticulação da “palavra e referente externo” que sustenta um efeito vago do real, na imprecisão do que está sendo dito por entes que não estão no âmbito das “referências habituais” dos

leitores, ainda que o narrador-defunto seja conhecido desde Machado de Assis.

A problemática que esse tipo de voz instaura pode agir numa escala de reformulação da mimese dependendo da ligação cultural de quem enuncia, como aponta Sarah Burnautzki ao analisar narradores do além em Nelson Rodrigues e J. P. Cuenca (esse último mais ligado à contemporaneidade narrativa proposta por Jaime Ginzburg):

[...] rupturas de ilusões espectrais não servem necessariamente ao desafio de estruturas normativas, mas podem também ser apenas uma brincadeira modernista ou pós-modernista. Na tentativa de anulação da mimese, com certeza pode ser visto um afastamento de modelos narrativos tradicionais, por exemplo, de literatura realista, mas a isto não está necessariamente conectado um projeto progressivo. Efeitos espectrais, da mesma forma, podem estar carregados de significados reacionários e expressar, por meio da reprodução simbólica das relações, uma forma de concordância com as mesmas. As aparições espectrais [em Nelson Rodrigues e J.P.Cuenca] são unidas pela mesma função sociocultural, a da conservação da ordem estabelecida. O que assombra estes dois textos não é uma herança cultural que poderia justificar a identidade coletiva de uma minoria social discriminada no meio ficcional, mas sim, pelo contrário, a herança fantasmagórica renegada de uma história nacional marcada até o presente por violência e opressão (BURNAUTZKI, 2019, p. 28).



O que estamos desenvolvendo aqui é que os narradores entitários dos migrantes árabes presentes nos romances em análise são uma “identidade coletiva de uma minoria social discriminada no meio ficcional” e que encontram, na etérea plasticidade dessa voz narrativa, a ancoragem (por mais paradoxal que pareça) no espaço que lhes é negado no sistema literário por uma “história nacional marcada até o presente por violência e opressão”.

Poderíamos pensar que em *Baal* estamos próximos de uma autotanatografia – “histórias que tem como objeto a morte de uma certa pessoa e que são contadas pelo próprio morto” (WEINMANN apud BURNAUTZKI et AL., 2019, p. 2, tradução nossa) – porém o que assistimos, juntamente com o falecido narrador, são mais aos ecos de sua morte do que a ela propriamente, acompanhando-se sua angústia por não poder ajudar a filha a combater a derrocada da casa e da família.

Sabemos de sua morte logo no início, quando também temos justificada a narrativa:

Vivi suando em bicas. Agora já não sinto calor. Morto nenhum sente, porque não tem corpo. Nem por isso morto deixa de existir. Para os povos primitivos, ele é sobre-humano... fazem mais de um culto em sua homenagem. Não quero ser cultuado, apenas contar a história e vencer o esquecimento (MILAN, 2019, p. 21).

Omar se instaura no campo do ambíguo, articulando culturas diferentes (os povos primitivos x nós), ao mesmo tempo em que torna natural sua fala de entidade

morta. O desejo é o de permanência, de salvaguarda da memória uma vez que seu neto Henrique planeja destruir o casarão que o avô construía para Aixa:

Para ela, fiz neste lugar, onde cheguei sem nada, um palácio que é um oásis, [onde a] natureza está tão presente fora quanto dentro. Tudo concebido para alojar várias gerações...atravessar o tempo (MILAN, 2019, p. 11).

Ele é um narrador que quer preservar seus costumes e tradições do esquecimento, atravessando o tempo, e que mantém uma posição de homem, comerciante instituído, senhor da família o qual desqualifica a alteridade, tendo esquecido que em sua trajetória já foi o “outro” no território de acolhida:

[...] fui devidamente carpido. *Devidamente* talvez seja exagero, porque uma das carpideiras descarrilhou. Tivemos uma aventura e, em vez de lamentar a morte do grande homem [...] a mulher lamentou a desapareição do “homem mais quente, o mais... que viveu nos trópicos”. O nome dela era o de uma índia do rio Amazonas, Yara, que atraía os homens com uma melodia irresistível e cegava o indivíduo com quem desejava casar. Não era conhecida de ninguém e talvez estivesse no velório para seduzir algum outro com seus lábios grossos e seios fartos (MILAN, 2019, p. 22-23, grifo da autora).

Enquanto se lança na autocongratulação, Omar parece valorizar a mitologia ameríndia que trata da Yara,

porém logo estabelece que uma mulher assim estaria à procura de nova presa sexual, lembrando as mulheres orientais fixadas por Gustave Flaubert analisadas dentro do âmbito orientalista por Said.

Esse movimento de essencializar o outro em traços estereotípicos, que é a tônica do que foi feito com os orientais pelos europeus, poderia aparecer de modo mais crítico numa narrativa que tenta fornecer uma aproximação do leitor com a cultura árabe. Porém mesmo essa demonstração de que o narrador faz parte da cultura é falho, visto que no romance se explicam situações e fatos culturais que seria desnecessários para quem está inserido na comunidade:

– Vem comigo, Dona Íris, não sei fazer o *baka* sozinha. A mulata Maria, de carapinha e olhos verdes, queria dizer *baklava*. Como não se concebia sem o dever dos doces, Íris foi fazer a massa folhada, rechear depois com amêndoas e regar com calda de mel. Continuou a cozinhar para a família até o fim, mas parou de falar depois que eu morri (MILAN, 2019, p. 25).

Lembrando da esposa no seu velório, Omar expõe o fato culinário que presentifica a cultura, porém que fica jogado como informação, não colaborando para o imaginário ou o enredo. Fica só a noção de que não se ensinam os traços culturais para os de fora da família, pois a personagem “outra”, a mulata, não conhece nem o nome do doce. Os diálogos transculturais estão bloqueados pela tradição e pela família.

Para um contraponto em que o traço culinário está indelevelmente tecido no enredo e nos contatos culturais, lemos, do *Relato de um certo Oriente*:

Mas o rosto de Anastácia Socorro [a empregada] se crispava por outra razão: depois de arrumar a mesa, ela se refugiava numa das alfurjas da casa, para não presenciar a cena da comilança. No centro de um pátio iluminado pelo sol equatorial, homens e mulheres repetiam o hábito gastronômico milenar de comer com as mãos o fígado cru de carneiro. Não era a um ritual bárbaro ou ao sacrifício de um animal que eu assistia do quarto dos pais, mas sim a uma novidade assombrosa, a uma festa exótica que tanto contrastava com o ritmo habitual da casa. Havia extravagância e prazer nos gestos para saciar a bulimia. Na entrega deliberada às carnes do animal, contrariando a assepsia do dia a dia, as mãos levavam à boca um pedaço de fígado fresco, e o pão circulava de mão em mão, despedaçado por dedos lambuzados de azeite e zatar. Havia quem cantasse a última canção na moda no Cairo, quem recitasse um poema místico ou uma fábula de Attar [...] Elogiavam-se os temperos, os doces de semolina com nozes e mel, e a compota de pétalas de rosa, que todos aspiravam demoradamente antes de provar (HATOUM, 1989, p. 31).

Temos também uma empregada de outra cultura e a narradora que se espantam com a comilança, mas a atitude frente ao observado ameniza o choque e passa ao relato da convivialidade, do prazer, da afirmação cul-

tural em que entram comida, música, poesia, palavra e prazeres que os árabes compartilham. Não é um “ritual bárbaro [...] mas sim uma novidade assombrosa, [...] uma festa exótica” que mantém, na narrativa, a memória de uma etnia. Em *Baal* o preparo das *baklavas*, ou das azeitonas, parece informação distante, e não emoção partícipe, no correr do que se conta:

As azeitonas, Hani preparava apenas para a família. Depois de postas na água, ficavam quarenta dias no sol antes de ir para o óleo perfumado. Quem recolhia era eu [Omar], e ter ajudado Hani na cozinha foi uma sorte (MILAN, 2019, p. 38).

O narrador entitário em *Baal* hesita em se tornar identitário, perdido entre o que é árabe, o que é brasileiro, o que deve ser didaticamente explicado ou meramente sugerido, deixando fluidos os diálogos transculturais, ainda que tenha consciência das mudanças causadas pela migração:

Sempre fui de paz e nunca me passou pela cabeça que os meus se digladiaram. Mas a violência que existia lá se reproduziu aqui, tomou conta deles. Aixa viu os filhos se oporem uns aos outros. [...] O maior responsável pela briga, na verdade, foi meu genro Dib. O imprudente fez testamento secreto, igual ao que se fazia na aldeia... a parte do leão para os homens, o restante para as mulheres. *Quis perpetuar a tradição. Mas a tradição de lá não é a daqui, e ele dividiu os filhos. Não levou em conta a realidade, agiu*

*como se não tivesse passado de um continente para o outro* (MILAN, 2019, p. 33, grifos nossos).

Depreende-se disso que não é possível ser árabe no Brasil como se era no Líbano, a travessia cobra um preço à tradição, os costumes mudam a partir dos contatos com outras etnias. Esse narrador parece observar criticamente a manutenção do patrimônio cultural e suas transformações com o passar do tempo e a mudança de território:

Gostava mais de estar com os que vieram da aldeia, os que falavam a mesma língua. O som dela me acalentava, as lembranças comuns... Quem emigra não tem uma personalidade só. Com os do país natal, é um. Com os do país da imigração, é outro. Os da aldeia eram como eu; os descendentes, já não. Para transmitir a cultura de lá, eu teria precisado contar a eles como era a vida na aldeia. Não fiz isso (MILAN, 2019, p. 27-28).

Então o romance serve como sucedâneo do que não se pôde fazer em vida, já que houve a negação do passado no Líbano, esse espaço do não dito que vive só como um longe lembrado, assim como em outro momento, o lugar atual foi o longe sonhado: “Por sorte, quando ela me deu a ordem de largar do país, eu já havia sonhado com o longe. Não por ter lido, e sim por ter ouvido falar. O passatempo na aldeia era contar e ouvir” (MILAN, 2019, p. 16).

Então se entra no âmbito da defesa da palavra como característica da cultura árabe, berço de encantado-

ras contadoras de histórias, com as quais driblam a sentença de morte, assim como de comerciantes que, a partir da lábia, conseguem mover mundos e se instituir socialmente. O imaginário das *Mil e uma noites* é acessado pela admiração que Omar sente por seu amigo da aldeia:

Uad tinha orgulho de ser quem era, porque foi para um carregador que Simbad, o marinho, contou suas viagens. Na aldeia, Simbad não era um personagem, um ser fictício - ele era um deus. Todos descendiam de gente do mar... gente que gostava de se aventurar (MILAN, 2019, p. 17).

Vão se unindo aspectos da cultura árabe no êxtase de se ouvir e bem contar estórias, no caráter aventureiro, na circulação pelos mercados:

Depois de passar o dia em silêncio, estendendo e enrolando tapete, era uma bênção ir para o mercado e ouvir as histórias que ele contava. Dizia *era uma vez* e ia em frente. Se deixava embalar pela própria voz. Às vezes, fechava os olhos para não se distrair (MILAN, 2019, p. 19).

Ecoa o poder sedutor da palavra, que conquista e constrói impérios, à qual já fomos apresentados em *Dois Irmãos*, de Milton Hatoum:

Então, na manhã daquele sábado, Halim entrou cambaleando no Biblos. Os olhos dele fixaram a moça no meio da sala. O viúvo Galib notou o fogo no visitante. [...] Talheres silen-

ciaram, rostos viraram-se para Halim. [...] Ele deu três passos na direção de Zana, aprumou o corpo e começou a declamar os gazais, um por um, a voz firme, grave e melodiosa, as mãos em gestos de enlevo. Não parou, não pôde parar de declamar, a timidez vencida pela torrente da paixão, pelo ardor que irrompe subitamente. [...] Então ele se retirou do Biblos. E dois meses depois voltou como esposo de Zana. Os gazais de Abbas na boca do Halim! Parecia um sufi em êxtase quando me recitava cada par de versos rimados (HATOUM, 2000, p. 33).

Em *Baal*, Omar admira Uad pela capacidade de contar, e toma como particularidade de sua etnicidade esse saber: “A palavra é poderosa... Qualquer homem do comércio sabe da importância da *persuasão, a verdadeira arma dos meus...*” (MILAN, 2019, p. 20, grifos nossos). Ou ainda: “O negócio, na aldeia, se fazia saboreando o gosto de hortelã. Inclusive porque o tempo do negócio é o de quem esquece o relógio ou faz que esquece. *Sem o faz de conta, o comércio não existe*” (MILAN, 2019, p. 48, grifos nossos).

Porém, essa persuasão pode ser tomada com uma característica insidiosa, negativa, gerando no imaginário sobre os “turcos” no Brasil, que assumiram desde sua chegada a prática da mascateação<sup>2</sup>, uma pecha de men-

---

2 Sobre a chegada ao Brasil dos libaneses com passaportes do Império Otomano, suas práticas de mascateação e como elas formaram uma unidade na comunidade, bem como reverteram estereótipos no imaginário nacional sobre os árabes, ver GATTAZ (2007) e TRUZZI (2000).



tirosos, enganadores pela ação mesma da palavra, visto que há uma ligação entre regateio e logro, entre sedução e pecado: “Uma noite, Djamila subiu no telhado com um tapete de pele de cabra e contou histórias até o amanhecer. Djamila era a única loira da aldeia. Bastava olhar para ela que a gente cometia o pecado capital... uma Xerazade de olhos azuis” (MILAN, 2019, p. 109).

Tanto que o aprendizado da mascateação: “– Viu como faz? [...] Se a mulher diz *não*, você diz *sim* e vai de vagarinho. Do contrário não vende nada. O total, você só fala quando o comprador já se encantou. Se a mulher se zanga, você não rebate, diz que houve um mal-entendido” (MILAN, 2019, p. 160 grifos da autora) vem seguido da lembrança do encantamento de outra palavra, a do amigo na aldeia: “Se pudesse ouvir Uad... as histórias de Simbad, que driblou tantas vezes a morte... A voz do amigo era tão melíflua quanto o ataúde” (MILAN, 2019, p. 160).

Estamos pretendendo fazer saltar do texto uma construção do árabe posta pelo narrador, modulada pela sua tentativa de resgate cultural e pelos movimentos assentes ou resistentes quanto ao orientalismo. Pelo esboçado, o oriental é ao mesmo tempo, por sua palavra, sedutor e enganador na mesma medida. Ele faz parecer que a vantagem no negócio é do comprador, enquanto o ganho é sempre seu, que educado nas estórias, no contar e recontar que mantém a vida, e na lábria que garante sua sobrevivência, mantém sempre algo escondido, que não está disponível à clareza, à lógica e ao trato ocidental.

Esse árabe assim estereotipado, generalizado em linhagens e tradições, congelado numa essência imutá-

vel, não deixa de ter muitas semelhanças com o que o Orientalismo formulou, o que nos instiga a investigar se é o resgate memorial que oblitera a diversidade e a complexidade das identidades étnicas, ou se esse segue sendo o aspecto inescapável do “poder referencial” do Orientalismo de que fala Said.

O procedimento se complexifica ao olharmos para como o narrador olha seu entorno, como interage nas trocas transculturais e como defende manutenção ou mudança dentro da tradição a que pertence.

A essencialização do outro ocorre em comentários em relação aos brasileiros, como quando Dau, responsável pela dispensa da hospedaria dos imigrantes, diz: “Até agora, não encontrei um único homem de palavra aqui. Não dá pra prever nada...” (MILAN, 2019, p. 140), e “Promessa aqui nunca foi dívida” (MILAN, 2019, p. 146), ou “Não sabia ainda que o desperdício era a norma aqui” (MILAN, 2019, p. 149), e ainda quando Omar observa a violência para com uma escravizada:

Eforçau não imaginava os atos de que os brancos eram capazes. Para se curar da sífilis: fazer sexo com escrava virgem. A doença ficaria com ela. Para se vingar da escrava com quem o marido cometeu adultério: quebrar a dentadura dela com o salto, cortar os seios ou queimar as orelhas. Podia haver aqui terra que não acabava nunca e uma flora sem igual. Mas também havia uma gente sem escrúpulos, feroz (MILAN, 2019, p. 116).

Desconsiderar que são os ricos, que possuem escravizados os que são ferozes, alargando essa característica

para todos que habitam aquela geografia é um mecanismo imagético similar ao procedimento de barbarização dos orientais pelos europeus como apontado por Said. E essa empatia pelos escravizados, pela população negra, submetida aos atos que “os brancos eram capazes” não horizontaliza a percepção do imigrante libanês para com os demais não-brancos, mesmo sabedor que também ele veio para uma lida subalternizada: “A maioria [dos imigrantes] havia sido recrutada para substituir a mão de obra escrava na lavoura. [...] O coitado não sabia que, para o fazendeiro, trabalho era coisa de negro, e ele seria visto como um escravo branco” (MILAN, 2019, p. 125).

Mesmo que a narrativa aconteça no final da vida, com o acúmulo de saberes e experiências, não temos um sentido crítico maior sobre como os imigrantes e escravizados foram subalternizados, de maneiras e com opressões bem diversas, mas no mesmo plano de manutenção de uma classe rica no Brasil. Assim, ao se entrar no esquema de ascensão social, deixa-se para trás o imigrante miserável que se foi, o trabalho árduo e mal recompensado, e se oblitera o fato de que a população recém liberta também sofria ao lado e o que parece ser a manutenção de memória torna-se realmente uma narrativa de etnicidade memorial. Não se fala da reminiscência de uma época, mas sim da época em que viveram os meus, os da minha terra, os da minha aldeia.

O choque inicial ao ser exposto à seminudez das mulheres negras no porto, passa à exotização sexualizada delas, assumindo Omar o papel de estrangeiro homem que naturalmente usufrui do que está ali disposto para seu

prazer, como quando a mulher que lhe recepciona na hospedaria passa a ser sua presa sexual, convencido ele que ela é que tudo causou: “Pela forma de caminhar, parecia me dizer *se me quiser, tem*” (MILAN, 2019, p. 124, grifos da autora) e ainda “[...] a mulher que descadeirava atravessou o jardim [...] Fui atrás e me surpreendi quando, em vez de ir para casa, ela seguiu para o jardim, em frente da estação, e deitou na grama. [...] *Vem*, ela me disse, e eu deitei para ser desvirginado” (MILAN, 2019, p. 137-139, grifo da autora). Além desse “Vem” não existe diálogo com a mulher que fez ele renascer nas “águas do amor”.

Esse homem, que já no início da narrativa tinha se vangloriado de ter contraído sífilis, “porque nunca resisti às belas” (MILAN, 2019, p. 26), segue sempre demonstrando que tinha, livremente, mulheres ao seu dispor: “Sempre gostei das mulheres e pode até ser que tenha gostado demais... As belas se sucederam antes de Íris chegar. Por ser desconhecido na cidade, nem precisava da capa que os outros usavam para encontrar as prostitutas...” (MILAN, 2019, p. 150). É como se pelo anonimato de ser um ninguém se arvorasse também no direito de ser estrangeiro, o outro, e das locais, colonialmente, desfrutar.

Essa alteridade flutuante, em que o homem árabe não é nem o escravizado, nem o senhor, nem o negro, nem o branco, lhe permite, na brecha desse sistema, falar. Pode ele contar da jornada de trabalho, ganho e ruína de sua família, que lembra a de muitas outras que compartilham de sua etnicidade, seja pela derrocada da família em *Dois Irmãos* (HATOUM, 2000), seja pelo medo de

a loja não ser bem administrada se não for por um patrício em *A descoberta da América pelos turcos* (AMADO, 2008), porém, fica-se com a impressão de que todo árabe chegado ao Brasil enriqueceu. Dos que mesmo com a ajuda da comunidade não conseguiram prosperar, dos que emigraram, dos que fracassaram, nada sabemos.

Desse modo, ainda que estejamos falando de uma população, os migrantes, que foram estigmatizados como “outros”, subalternizados pela história local, seu direito à representação acontece numa esteira de aquisição de postura hegemônica nas relações sociais, obtidas pelas posses econômicas, mesmo que saibamos que, segundo Omar, em *Baal*, foi esse ‘tudo ter’ que causou o declínio da família e a implosão de sua cultura: “[Henrique] Não tem educação... É como os amigos – todos ricos e mal-educados” (MILAN, 2019, p. 150) e ainda: “Como nunca precisou fazer nada para ser reconhecido, considera que está acima do bem e do mal. Imagina que a história começa e acaba com ele...” (MILAN, 2019, p. 88).

Omar passa a articular a vida fácil que deu, com muito custo pessoal seu, à sua família, com uma responsabilidade pelos descendentes não respeitarem os laços sanguíneo-culturais:

A história da família teria sido diferente se eu tivesse falado da travessia para os meus, do custo do berço de ouro que eu proporcionei. Mas sempre me comportei como se a vida fosse um mar de rosas. Quem fala do sofrimento afasta as pessoas, e eu não queria correr este risco. Tudo, menos ficar sozinho.

Até porque um grande senhor tem gente à sua volta (MILAN, 2019, p. 96).

Em sua rememoração, ele vai assumindo que há um egoísmo (a vontade de ter “gente à sua volta”) e o sacrifício (a vontade de que saibam das agruras do caminho) unidos para formatar um narrador, fazendo-nos pensar nos motivos pelos quais ele quer essa atenção e essa manutenção, que vão se delineando quando ele se autointitula: “Quis tanto esquecer a pobreza que ensinei o esquecimento... fui *o pai dos memoricidas*, o primeiro que atentou contra a memória na família” (MILAN, 2019, p. 221, grifo nosso).

Aquele que nada teve e tudo conquistou, ao assistir, da instância em que tudo vê, o desperdício dos netos e o sofrimento da filha, vai alinhavando as responsabilidades, pessoais e culturais pela situação atual: “O fato é que não passei o bastão. Sou obrigado a reconhecer que não fiz isso por Aixa ser mulher” (MILAN, 2019, p. 222) e o machismo, a sucessão da herança patrilinear, a tradição mantida como reprodução espelhada, na terra nova, das experiências conhecidas da terra de origem:

Henrique não quer ouvir falar da imigração. Vergonha de ser quem é. Em mais de um retrato ele aparece vestido como um lorde inglês. [...] Como pode ele ter se tornado tão orgulhoso? Isso tem a ver com o nosso orgulho. O simples nascimento de um menino foi considerado uma glória... Um filho homem! Aixa acabava de dar a Dib o que ele mais queria... e eu me orgulhei ao ver o futuro herdeiro (MILAN, 2019, p. 87-88).

Notamos que a ambiguidade desse narrador segue flutuando entre a manutenção da cultura e a consciência de que as relações e modos de agir poderiam ser diversos no contato transcultural a que são submetidos os que migram, fato com que parece ele novamente se responsabilizar pela decadência histórico-cultural:

O resultado da omissão é que a família não sabe da história. Figuro no álbum com uma única foto. Bigode negro retorcido nas pontas, como os homens de lá; terno e gravata, como os daqui. Sem me dar conta, eu favoreci o esquecimento (MILAN, 2019, p. 96).

Portanto Omar narra, porque propiciou, ao não contar as dificuldades da trajetória a seus netos, que eles tivessem contato próximo com a cultura libanesa. Culpado por, ao temer perder seu auditório, ter mantido somente os faustos da família, ele tenta, em desespero: “[...] eu, que me esforço para não desistir do meu propósito de lembrar” (MILAN, 2019, p. 164), fazer com que Baal, o palácio, não se torne ruína, mesmo sabendo que não pode alcançar os seus, vendo que um movimento favorável só acontece da parte de Francis, o neto bondoso para com Aixa, quando é tarde demais.

Impotente, esse narrador apresenta um conjunto de vozes que foram ultrapassadas pelas gerações seguintes sem que no interior das famílias e da comunidade houvesse uma atualização dos diálogos culturais, restando então a centelha da lembrança em prol do farol da etnicidade:

Se eu fosse um fantasma, poderia amedrontar Henrique, para ele desistir da venda do palácio. [...] Mas eu não sou um fantasma, sou um morto que não descansa em paz por causa dos vivos e meu poder é só o de rememorar...um guardião da memória (MILAN, 2019, p. 36).

Essa escolha narrativa foi uma tentativa de inserção da voz na cultura do que é narrado, como explicita a autora: “Acho que o narrador precisa mesmo ser um morto, um contador morto e não um autor, como no caso do Machado de Assis. [...] Brás Cubas é um morto autor [,] o meu morto é um morto contador, como no Oriente” (MILAN, 2017, s/p, grifos nossos).

Isso nos faz reafirmar que no conjunto, Xerazade, e principalmente Simbad são mecanismos imagéticos de transposição da cultura árabe como recebida pela Europa (através das *Mil e uma noites*) para uma metáfora dos grandes narradores, os hakawati, tanto na imagem daquela que enfrentou o sultão pela argúcia, como aquele que enfrentou o dono do palácio pela ousadia. Portanto, a palavra como arma de salvação e de sobrevivência é ressaltada no romance, assim como garantidora que é da etnicidade memorial.

O que cabe perguntar é se só criar um contador “como no Oriente” é suficiente para ocupar as frestas na muralha textual do Orientalismo. Outro ponto muito interessante é que vindo ele de uma cultura de narradores, que garantem a passagem da sabedoria pelas histórias, e tendo o modelo do amigo por quem tem tanto afeto, como pôde perder essa meada ao não contar aos filhos e netos a totalidade das aventuras?



Nas últimas linhas ele manifesta que adorou tanto o deus Baal quanto sua figuração demoníaca, dualidade que ele também porta por ser daqui e ser de lá, mas nas suas escolhas, e pelas consciências que tem (ou melhor dizendo, que é), tem ele ferramentas para articular o bem e o mal, as vicissitudes e as delícias do que viveu.

Se ele teve a persuasão da palavra enquanto negociante, lamenta-se de não ter tido a sedução da palavra que faz sonhar, o que nos leva a crer que os orientais não são todos iguais, já que ele é representante dos que são falhos em manter sua cultura, porém ele acredita que os árabes são todos iguais, ao insistirem em tradições que deveriam ter ficado para trás, como nas heranças, casamentos etc.

A essencialização de cunho orientalista, que homogeneiza todo árabe na cupidez, na ostentação nababesca do palácio, nas recepções em que Aixa manifesta ser uma princesa, no desejo de Henrique de ser como um rei francês, também é operada pelo narrador em relação aos escravizados do Brasil, tornando esse narrador alguém que coaduna com as atitudes da elite cujos interesses trouxeram essas massas populacionais deslocadas para seu serviço e bel-prazer.

Mesmo que Omar cite a guerra e as dissensões que o obrigaram a migrar, quando ele consegue trazer a mãe, a tia e a esposa para a nova terra, nada mais se diz sobre o Líbano, parecendo que ele ficou realmente para trás, congelado nas memórias doces da infância que seguem ecoando:

Na aldeia, a vida não existia sem o balido da cabra. *Nunca deixei de ouvir...* onde quer que estivesse. Nós até podemos nos esquecer da in-

fância, mas ela não se esquece de nós. Sobre-  
tudo quando a pessoa emigra. Quem deixa o país  
onde nasceu e cresceu *está destinado a uma sa-  
dade sem fim*. Sinto falta da água da bica. *Ne-  
nhuma outra* matou minha sede como aquela.  
*Nunca* comi pão como o de lá (MILAN, 2019,  
p. 38-39 grifos nossos).

A factualidade da aldeia se encerra numa crista-  
lização sem história, sem posteridade, sem memória,  
visto que não se conta e nem há interesse pelo que  
se passa lá no depois da vinda da família. Os árabes  
continuam em guerra, porque assim é por lá, diria um  
orientalista, e nosso contador de histórias, por sua ati-  
tude narrativa, concordaria.

As inscrições com que o narrador de *Baal* se insur-  
ge contra o Orientalismo pela sua voz entitória, por sua  
menção aos grandes mestres orientais da palavra, pela  
sua vontade de manutenção da cultura, não parecem ser  
suficientes para conter sua própria homogeneização de  
traços da tradição que são incontornáveis, mesmo sabe-  
dor que migrados devem dialogar. Ambíguo e incons-  
tante, esse narrador não tem domínio da sua posição  
“desorientalista”, ainda que avance frente aos estereóti-  
pos dos migrantes libaneses no Brasil.

De outra parte, temos *A imensidão íntima dos car-  
neiros* (2019 [2015]), de Marcelo Maluf, um pequeno  
romance em que também se viaja pela história da famí-  
lia do narrador por distintas épocas.

Diferentemente de *Baal*, no qual os capítulos  
corridos estavam divididos em três partes, sem que de-

monstrem nelas alguma unidade, aqui temos quatro capítulos intitulados: ‘O vento’, ‘A montanha’, ‘O fogo’ e ‘O oceano’, fazendo com que se pense, a partir dessas determinações (que escapam já da homogeneização), nos elementos e geografias em que se passa a estória.

Enquanto em *Baal* tínhamos uma epígrafe de T. S. Eliot, em *A imensidão*... encontramos uma do evangelho de João, uma de Buda e uma de Rumi, instaurando na leitura um misto de vertentes e tradições religiosas, filosóficas e poéticas orientais-ocidentais.

Instauram-se por princípio duas afirmações: “O MEDO estava no princípio de tudo” (MALUF, 2019, p. 9) e quem narra faz parte da história: “O medo dominou gerações e bebeu em pequenas doses a coragem de muitos homens e mulheres *de nossa família*. Nós sempre estivemos sob o seu domínio. O medo estava em *nossas* ancestrais [...]” (MALUF, 2019, p. 9, grifos nossos). Para além disso, no primeiro parágrafo também se mostra a violência e o preconceito religioso de muçulmanos para com cristãos, apresentando-nos o fato de que nem todos os árabes são iguais.

Conhecemos a linhagem paterna que nos traz até a voz que lemos: Simão, pai de Assaad, pai de Michel, pai do narrador. Temos ainda notícia da “corda envolvendo os pescoços de Adib e Rafiq” (MALUF, 2019, p. 9) que será muito importante, mas de que nada sabemos nessa primeira página, que termina com uma melancólica constatação: “Temos medo e por isso preservamos tanto as nossas vidas a ponto de não vivermos tudo o que poderíamos ter vivido” (MALUF, 2019, p. 9).

Se Omar, em *Baal*, se sentia culpado e arrependido do que fez (a trajetória) e do que não fez (o que não contou aos netos), aqui já temos o tom de que algo não se fez, vidas tentaram se preservar e evitaram experiências, e disso também provém a narração, que começa com essa falta de atitude em salvar a vida dos outros:

ALGUNS dias após a morte de meu pai, [...] eu me vi numa pequena praia no litoral norte de São Paulo. [...] Sentado na areia, [...] eu me deparei com um grupo de carneiros se debatendo em alto-mar. Caminhei desorientado pela praia, esfregando os olhos, esforçando-me para acordar, caso estivesse sonhando. Mas os carneiros continuavam ali e outros iam surgindo, como se brotassem das águas. [...] A praia estava deserta. Não havia com quem eu pudesse dividir a minha dúvida: era uma miragem ou os carneiros estavam realmente lutando por suas vidas? [...] Fiquei assistindo, passivo, durante horas os carneiros se debaterem e se entregarem aos braços de Iemanjá (MALUF, 2019, p. 11).

Os carneiros do título manifestam-se deslocados de seu território habitual, morrendo no oceano, esperando pela ajuda do narrador, que nada faz, justificando-se por nada poder fazer, quando confrontado pela fala de um dos carneiros sobreviventes. Não estamos no ambiente do fantástico, mas muito mais no do onírico e de uma incerteza calma quanto ao que se vê e se experimenta. Marcelo fala que sonhou com o avô e com o pai, e então o carneiro falante surge exigindo uma ação frente ao

abate “de seus irmãos”. Ao mesmo tempo o avô aparece repetindo constantemente: “Tenho uma história para te contar” (MALUF, 2019, p. 12). Assim, temos uma dívida para com o carneiro e seus iguais (“Os seus antepassados teriam vergonha de você. Agora vá e me deixe sozinho aqui com a minha dor.” Fui. Envergonhado.” (MALUF, 2019, p. 12), e um chamado, do avô e sua linhagem. O que teremos é uma resposta a esses dois estímulos de recitação, e a voz vai se mostrando enquanto entende o que é preciso contar, inserida que está na família, na etnicidade, na poética e no imaginário em que se inscreve.

A consciência sobre o modo de abordar a matéria narrada é manifesta na própria narração, esgarçando a impossibilidade de o neto estar presente em outras épocas, precisas, para acessar o desvelamento da estória:

ASSAAD está sentado à janela de sua casa em Santa Bárbara D’Oeste, um ano antes de sua morte, em janeiro de 1966. Algumas palavras saltam de sua mente e desabrocham em um sussurro: “O tempo de calar a dor ficou para trás”. Digo tudo isso, mesmo sabendo que ele não pode me ouvir. Mas o que importa? Mesmo ignorando as minhas palavras, eu o levarei comigo. Mesmo que ele grite, esperneie, chore como uma criança mimada, eu o conduzirei aos berros, como um carneiro que sabe que será sacrificado (MALUF, 2019, p. 14).

Marcelo vai ao passado para buscar o avô, para construí-lo, para recuperá-lo com vontade violenta, já que foi escolhido em sonho e ofendido pelo carneiro,

que volta aqui como aquele que sabe que vai morrer, parecendo ambos serem sabedores que uma dor que virá desse encontro, como predito por Assaad, na união dos tempos, já que a vinda do neto, que ele parece perceber, cessará “o tempo de calar a dor”, para a qual haverá um vetor narrativo.

Um aspecto importante para nosso argumento se ressaltava aqui: não há apenas uma ida ao passado pelo narrador, observador objetivo das matérias de memória a serem preenchidas pelo relato. Há também uma convivência (a princípio impossível) e um diálogo efetivamente recíproco entre o passado e o presente, entre a origem do que se quer dizer e o que vai dizê-lo:

Mas Assaad não fará nada disso. Há tempos que o seu corpo foi consumido pelos vermes. Em frente ao retrato de São Charbel<sup>3</sup>, na sala de sua casa, um relógio de cuco, na parede, anuncia que são nove horas da manhã de um sábado. Eu também estou ali. Ele não me vê. Ainda não nasci. Estamos separados pelo tempo. Só irei existir nesse mundo daqui a oito anos, em janeiro de 1974. Mesmo diante da impossibilidade do tempo que nos separa, insisto. Não me interessa o monólogo mudo com o seu retrato. Quero lhe falar contemplando os seus olhos vivos. Por isso estou em sua casa, me coloco à sua

---

3 São Charbel Makhoul é um santo libanês ligado à Igreja Maronita. Como é referido no romance, seu pai foi levado involuntariamente pelo exército turco otomano para trabalhar e nunca mais voltou. Conforme: <http://www.igrejamaronita.org.br/conteudos/?eFh4fDE0NA==>

frente e digo: “Você me parece um estranho, Assaad. Suas mãos estão suadas. Minhas mãos também se inundam” (MALUF, 2019, p. 14).

Esse contemplar “os seus olhos vivos” é um passo adiante no sobrevoo da onipresença de um narrador entitário, posto que essa consciência se aproxima de maneira contundente, causando estranhamento e similitude no encontro entre “suas mãos” e “minhas mãos”, ambas inundadas como a afogar carneiros.

O narrador aqui não é ambíguo, pois tem domínio do seu procedimento, ainda que seja carregado de incertezas sobre os motivos de sua ação:

Michel me falava dele. E é da voz de Michel falando a respeito de meu avô que sinto saudade, não dele. Qual é o motivo de sua presença em minha vida, se não consigo sentir a sua falta? *O que se move dentro de mim com tamanha força, a ponto de não permitir que a sua existência se anule dos meus pensamentos? O que, afinal, resta de Assaad em mim?* Qual segredo? [...] Qual palavra ainda pronuncio como eco de sua existência em mim? O que devo guardar? E o que devo abandonar? Ou mesmo lançar ao fogo? Olhe para mim, meu avô. Estou aqui, em pé. Na sua frente. Pronto para ouvir a sua história. Ou você deseja que eu suplique e me ajoelhe? (MALUF, 2019, p. 15, grifos nossos)

Esse diálogo com o ancestral é angustiado (na vontade de saber o que há por dizer) e afrontoso (de-  
mandando frontalmente ao avô uma manifestação para

que se siga a meada narrativa) e disposto à imolação (como a de um carneiro) frente a uma missão que Marcelo assumiu para si. O ancestral, ele vê em presença, se põe a escrever memórias, e os gestos se manifestam em herança “do mesmo modo como fazia o seu pai, [...] no Líbano. [...] Eu, num ato involuntário, reproduzo os mesmos gestos.” (MALUF, 2019, p. 15).

O ganho narrativo, produzido por esse narrador entitativo, se deve aqui também pelo modo de acessar o registro da memória dos antepassados, mesmo sem a materialidade impressa dos mesmos (como é o caso de Salim Miguel acessando a autobiografia do pai, José Miguel, para a composição do romance *Nur na escuridão* (MIGUEL, 2008)), já que posteriormente saberemos, e veremos, como as páginas de Assaad não chegarão efetivamente aos filhos e netos. Por ser um espírito de outras épocas, além de ser o neto do imigrante, Miguel pode tudo ver, saber, e mesmo conhecer o que seu avô escreveu e ele não leu, pois sua consciência, mesclada na e partícipe da cultura do relatado, lhe dá aptidão para essa onisciência.

A ida à matéria da memória do avô se inicia branda: “É manhã. Não há nada de extraordinário com ela. Apenas reproduz os milênios de muitas outras manhãs, com o seu mesmo sol a incidir seus raios e a produzir luz e calor. Assaad está preenchido pelas memórias do passado.” (MALUF, 2019, p. 16) para em seguida mostrar a crueza, numa escrita abreviante, do grande medo que move a família:

A imagem dos dois irmãos mais velhos pendurados na árvore do quintal da casa, enforcados



na frente de toda a família pelos soldados turcos, é um segredo trágico que ele guarda desde que chegou ao Brasil, ainda menino, em 1920. Ele se lembra de como os soldados do império turco-otomano caminhavam pela aldeia exibindo seus típicos chapéus em forma de cone, de ponta amassada, suas botas de couro, adagas e pistolas na cintura. Lembra-se de como viviam a cuspir no chão e a rosnar para os cristãos da aldeia (MALUF, 2019, p. 17).

Somos lançados num vórtice de acontecimentos condensados que demonstram tanto a violência sofrida, o trauma que provoca o silenciamento desse passado, as nenhuma lembranças da viagem do Líbano ao Brasil, o não se referir mais ao passado, bem como, para nós um ponto muito importante, as diferenças e complexidades, além da historicização, dos árabes, turco-muçulmanos e cristãos, em seus embates territoriais, políticos e religiosos na região. A partir desse ponto, sabemos que os “turcos” no Brasil não são turcos (porque esses, os otomanos, os expulsaram de sua terra natal – e o medo de ser cooptado para tal exército é que promoveu a fuga de Omar para o Brasil em *Baal*), que professam religiões diversas e que não há um grupo homogêneo e harmoniosamente ausente de especificidades, como o imaginário e discurso orientalistas insistem em propagar.

Contra essa muralha textual, se ergue o relato de Marcelo, plenamente conhecedor de sua atividade, e infiltrando-se na necessidade de não só contar, mas de mostrar, estando ali presente, a estória dos seus: “Já tentei começar a contar essa história de diversas manei-

ras, já me coloquei em terceira pessoa, por exemplo: [...] Mas não me senti à vontade. Ou seja, estou aqui porque preciso. [...] Eu preciso me abrigar e saciar a minha fome” (MALUF, 2019, p. 17).

A inclusão do eu-narrador instaura tanto um conhecimento do que se passou, visto que ouviu histórias da família, quanto poderia prejudicar essa autenticidade, já que não há como saber o que pensava o avô, como contaria sua própria versão. Assim, a duplicação da voz narrativa no que existe, pois o narrador tem o mesmo nome que o escritor, e sua consciência entitatória, que pode viajar pelas épocas e por pensamentos, é um trufo entre os mecanismos narrativos, fazendo com que a forma de contar traga para dentro da economia da obra uma abertura frente ao realismo e uma segurança ante o relato, pelo manejo da autobiografia familiar.

A firmeza da condução vai sendo demonstrada numa vontade de participar e mostrar seu mundo junto com o dos seus, ao mesmo tempo em que parece haver uma justificativa para não ter ido ao encontro dos antepassados antes:

Vivi minha infância em Santa Bárbara D’Oeste durante os últimos anos da ditadura militar, enquanto no Líbano acontecia, desde 1975, a guerra civil, que durou até a minha adolescência, em 1990. Ambas aconteceram distantes dos meus olhos. [...] Longe do fogo cruzado. Ileso da guerra civil libanesa. Longe de tudo. Ileso do mundo, confabulando desejos em meu planeta imaginário. Mais uma vez, descendente do medo. Ileso da história familiar [...] (MALUF, 2019, p. 18).

Porém o que causa mais impacto, e ao que o romance responde, preenchendo o silêncio intergeracional dos traumas, é que, falando sobre o avô, Marcelo assume: “Eu vivi longe da sua língua materna e da sua cultura, ileso da sua história” (MALUF, 2019, p. 18).

O narrador segue demonstrando sua habilidade de tessitura, porque dessa manifestação do que não sabia e não conhecia, sai para contar como o Líbano veio até ele na visita de uma tia-avó e de sua filha, Rita, prima distante do narrador.

O estranhamento para com os “modos de ser criança” da prima, seus lamentos em árabe, vai sendo contado como amenidade e até afeto por essa alteridade, quando se escorrega para uma informação que será fundamental: “devo a ela minha primeira visão de um djinn” (MALUF, 2019, p. 19).

Ana Miranda, no glossário que anexa ao seu romance sobre imigração libanesa, *Amrik* (1997), assim define um djinn: “seres hostis, que representam a natureza insubmissa e personificam noções fantásticas dos terrores do deserto e da vida animal selvagem” (MIRANDA, 1997, p. 199).

Em “*A imensidão...*” o encontro é assim narrado:

Foi quando ela me puxou pelas mãos e me levou até uma mangueira que ficava no fundo do quintal da casa e fez com que eu me sentasse, e fazendo mímica sugeriu que eu fechasse os olhos. Quando fui tocado no ombro, senti o peso de sua mão quente. *Abri os olhos e o vi. Foram poucos segundos, mas eu o vi.* Tive medo,

suas unhas eram pontudas e azuladas, seus olhos brilhavam. Sua pele era translúcida. *Ele sorriu para mim e atravessou como um vento o meu corpo, e desapareceu.* Mas Rita não tinha medo, ele parecia protegê-la. Assim que ele se foi, Rita pôs as suas mãos na minha e, em seguida, me beijou nos lábios. Eu compreendi que era para manter segredo. E mantive o segredo daquela aparição e do beijo (MALUF, 2019, p. 19, grifos nossos).

Marcelo é tocado pela prima, pela entidade, pelo afeto, em suma, pela cultura árabe que o atravessa, e confessa: “foi o contato mais próximo que eu tive com a terra de onde veio o meu avô” (MALUF, 2019, p. 19) e, a partir disso, sabemos que ele pode acessar e nos transportar volatilmente para essa terra, suas maneiras de ser, seus habitantes e seus hábitos.

E como utilizando-se do recurso que ficou famoso pelas *Mil e uma noites*, a narrativa em moldura, a entidade Marcelo, olhando o avô Assaad escrever, adentra a escrita do ancestral para saber tudo que nunca ouviu: a infância do avô e a aproximação do segredo que ainda permanece oculto, porém indiciado pelos jogos de metáforas: “Os carneiros carregam tanto a doçura quanto a ira. Preferem a brisa, não tempestades, mas são capazes de explosões que amedrontariam uma alcateia” (MALUF, 2019, p. 23).

Enquanto Assaad vai contando sua infância, sua relação com os irmãos e principalmente tratando da religiosidade e correção moral de Simão, seu pai, deixa escorrer o fluxo do relato do passado de sua meninice para o presente da escrita no caderno, que é o passa-

do presenciado por Marcelo, que ainda não nasceu: “É claro que naquela época eu não percebia as coisas dessa maneira, mas hoje posso entender que era por esse motivo que eu gostava tanto da montanha” (MALUF, 2019, p. 24). Ao falar do seu desejo por solidão, e de como contava segredos a um rio, Assaad instaura outra moldura, e o rio lhe conta uma estória de três ladrões e um gênio, demonstrando a naturalidade em sua linhagem, da passagem entre sonhos e realidade, sendo que a ida para a instância irreal fornece sabedoria produzida pela escuta da história.

Reiteramos que não estamos tratando do fantástico<sup>4</sup>, mas sim de um escorregamento entre o onírico e o real, ou mesmo entre o inatural e o real permitido tanto pela instância narradora entitária quanto pela bagagem que a mesma traz do imaginário cultural árabe entrelaçado com a religião dos ancestrais:

Eu podia conversar com os carneiros e ouvir as suas queixas. Assim como tio Salomão, eu também compreendia a língua deles. Poucos em nossa família tinham esse dom. Para mim, na verdade, uma maldição. Minha maldição hereditária. Tio Salomão contava que éramos descendentes do carneiro que assistiu ao nascimento do menino Jesus, e por ter visto Maria dar à

---

<sup>4</sup> “Evitemos cuidadosamente, por ora, o termo “fantástico”, ao qual a crítica prestigiosa de Tzvetan Todorov conferiu um sentido plenamente consolidado em nossos dias, e que não se aplica às narrativas do *Livro das mil e uma noites*, pois pressupõe, na verdade, textos e leitores que só existem a partir do século XIX” (JAROUCHE, 2013, p. 9).

luz, havia se tornado homem. Por esse motivo, muitos de nós compreendíamos o que diziam (MALUF, 2019, p. 24-25).

Marcelo ao subir ao monte na praia fala com um carneiro, assim como seu avô Assaad também o fazia e, ao falar em maldição, o avô faz pensar que ela possa ser quebrada, caso seja redimido o erro que a causou. O carneiro com quem usualmente conversa Assaad revela que é seu bisavô, pai de Simão, que reencarnou assim para servi-lo e os encontros diacrônicos e interinstâncias seguem quando Assaad estende a mão para o São Charbel do quadro na parede, o qual pega a mão dele e de Marcelo, numa comunhão transexistencial.

Nesse ponto já estamos habituados, dentro de uma memória imaginal do Oriente, a esses eventos inaturais, como se a magia, o encantamento e o insólito tivessem ligação com os povos árabes apresentados nas *Mil e uma noites*:

[...] seria razoável falar em elementos “sobrenaturais” nas *Noites*? Sobrenatural, sabemos-lo, é “mágico”, está fora das leis naturais, ou a elas se impõe. E as “leis naturais” pertencem, obviamente, ao domínio da ciência. Estamos diante, portanto, de um conceito historicamente mutável. Quando, numa história qualquer das *Noites* (ou de qualquer outro conjunto narrativo da época), aparece um gênio aprisionado há séculos pelo rei Salomão, uma ponderação a se fazer é: como reagiria um leitor, ou ouvinte, do século XIV, por exemplo, a isso? Embora o fato certa-

mente lhe fosse espantoso e admirável, isso não o tornaria, em absoluto, “sobrenatural”, dado que semelhante ocorrência fazia parte do horizonte de expectativas e possibilidades de então. Era possível, ponto. Logo, não era sobrenatural. Mas, claro, tratava-se de criaturas por assim dizer “sobre-humanas”, isto é, cuja força superava em muito a do ser humano. Em todo caso, a expressão “sobrenatural” deve aqui ser tomada *cum grano salis* (JAROUCHE, 2013, p. 9).

Não pretendemos cair num orientalismo simplório de assumir que toda obra que apresente árabes tem relação direta com as *Noites*, porém, estamos dizendo que o modo de apropriação narrativa entitária que articula entrecchos dentro de entrecchos, que possui uma relação entre relatar e manter a vida, e que se apropria da presença de djiins e elementos sobrenaturais como quotidianos da cultura em que se participa, faz uma aproximação entre *A imensidão...* e as *Noites* não no modo de débito para com um original, mas de inscrição dos árabes desse incerto oriente brasileiro no fluxo discursivo daqueles que não puderam se dizer devido à ação textual europeia.

Existe um parentesco cultural gerado pelo narrar para sobreviver, no migrar para evitar a violência e no rememorar para preservar a memória, já que parte das trajetórias não são acessíveis aos descendentes, pelo que se quer esquecer tanto em *Baal* “Nos dias de receber, a fumaça do *tambac* perfumava o salão, enquanto a conversa servia para evocar as origens. Ninguém falava de guerra ou de imigração” (MILAN, 2019, p. 108), quanto em *A imensidão...*

Por todos os filhos, Assaad temia. Por isso não lhes ensinou o árabe, amaldiçoou o Líbano e não lhes contou de sua infância, nem de como Rafiq e Adib foram mortos. Assaad dizia sempre que havia renascido para o mundo dentro do navio cheio de imigrantes que o trouxera para o Brasil (MALUF, 2019, p. 29).

Em ambas as narrativas, o medo e a violência são os causadores da ação de migrar, porém é a vingança que elabora relações com a tradição, em *Baal*, de maneira negativa, quando o patrão de Omar persegue a filha que fugira com seu amado, matando os dois e cometendo suicídio:

O patrão morreu, fulminado pelo ódio, depois de uma vida inteira de luta. O que matou Saad foi a tradição da vingança. [...] Saad foi vítima dos mandamentos da aldeia. Se voltou apaixonadamente contra a paixão. Acabou com a própria família e consigo mesmo (MILAN, 2019, p. 209).

Aos poucos atravessando *A imensidão...*, a vingança, o acerto de contas e a libertação que isso promove nos são reveladas sutilmente, numa cadeia de eventos que semeia a narrativa com cordeiros, abates e degolas.

A infância de Assaad é invadida pelos turcos otomanos, seus dois irmãos são enforcados na frente da família porque os soldados estavam entediados, gerando a decisão de Simão de enviar Assaad para o Brasil, e a decisão deste: “As palavras do pai me preencheram de coragem. E foi em nome de vingar os meus irmãos que



eu fugi de casa naquela noite, disposto a matar um soldado turco” (MALUF, 2019, p. 56) pois “os turcos deveriam pagar pelo que fizeram” (MALUF, 2019, p. 57).

Os soldados, porém, não são todos iguais, há os cruéis: “não se preocuparam com a minha presença. O algoz que forjava lentamente o nó da corda olhou-me nos olhos. Ele estava calmo e parecia se importar com o sofrimento de minha mãe” (MALUF, 2019, p. 50), porém também há outro tipo: “Os soldados turcos riam do desespero do meu pai. Menos um. Havia um soldado que parecia ter compaixão pelo nosso sofrimento” (MALUF, 2019, p. 53) e ainda: “Eu avancei sobre um soldado que com apenas uma das mãos agarrou-me pelos cabelos e me lançou ao chão e me chutou. Percebi que apenas um dos doze soldados mantinha os olhos fixos em meus irmãos e parecia chorar” (MALUF, 2019, p. 54).

Portanto, mesmo dentre os piores algozes, o narrador foge do essencialismo, da homogeneização, e reconhece a diversidade dentro de um grupo coeso, posto que os turcos não são uma massa indistinta, dentre eles existem indivíduos, com experiências e éticas divergentes. Esse, em suma, é um olhar desorientalizante que alguém que foi estereotipado consegue ter, e isso ocorre porque tanto Assaad quanto Marcelo são também complexos e paradoxais.

Tal embate com a alteridade, e a percepção de que há nela algo de símile com os do nosso grupo emerge no clímax do romance, ou no que é a explicitação do grande segredo e culpa de Assaad ao matar o soldado turco:

Cometi dois erros: o primeiro foi olhar para o rosto do soldado dormindo e mirar apenas algumas partes, como o nariz, depois as orelhas, o queixo e o contorno das sobrancelhas. Era preciso olhá-lo por inteiro, como algo, como coisa e não alguém com suas particularidades (MALUF, 2019, p. 58).

Note-se que é preciso homogeneizar, estereotipar, e não ver aquela massa composta por indivíduos particulares, caso se queira exterminar alguém. Os preceitos básicos do Orientalismo estão mimetizados na regra de como não ter piedade, assim como na metáfora da degola dos carneiros, os quais nunca devem ser olhados nos olhos, para não haver afeição, algo que só se cria por sujeitos singulares. Assaad prossegue: “Segundo e pior erro: vi-me sentado em seu lugar. Vestindo a sua roupa, dormindo o seu sono, usando as suas botas” (MALUF, 2019, p. 58).

Ao colocar-se no lugar do outro, fica patente que o soldado turco poderia ser um dos seus irmãos levados à força, caso não tivessem sido enforcados, poderia ser o pai de São Charbel e tantos outros, o que por fim se confirma: “Jamais me esquecerei da sensação da lâmina rasgando a pele do seu pescoço [...]. E jamais me esquecerei do crucifixo que saltou de dentro de sua farda. E da frase que, em seguida, escapou da minha boca, minúscula: ‘Ele era um dos nossos.’” (MALUF, 2019, p. 58).

Marcelo nos conta que esse crime não era do conhecimento nem de seu tio que tantas histórias do avô lhe contara. Ele está conhecendo junto conosco, nessa jornada volátil que sua condição entitária permite, o que lhe

foi tomado da memória da família, já que “Assaad prefere esquecer. Era sempre assim que lidava com aquela memória, como se ela não lhe pertencesse, como uma história das *Mil e uma Noites*, como um lugar que ele só visitava quando estava sozinho [...]” (MALUF, 2019, p. 50).

A expiação da culpa e o acerto de contas intergeracional, depois do avô destruir suas memórias escritas – “Assaad rasga as páginas do seu caderno e deixa que o vento as leve. Flutuam imitando pássaros. ‘Libertem-se!’” (MALUF, 2019, p. 82) – vai ocorrendo numa aceleração dos movimentos em que ambos estão juntos e o ancestral, falando com seres de suas memórias, ou com o ente que vê junto a si, seu neto, saca a adaga com a qual matara o soldado. Essa mesma arma revela a vertigem em que Marcelo, o soldado que matou os irmãos do avô, o soldado morto pelo avô, um dervixe, um carneiro e um djiin se amalgamam numa mesma voz. O título do livro é explicado por ser a imensidão íntima dos carneiros o seu grito. E o que lemos é o grito definitivo dos carneiros antes sem voz.

Não basta fazer menções às *Mil e uma Noites* para se gerar um narrador contador oriental. Acreditamos e aqui propomos que o mergulho no modo de articular elementos da cultura árabe se dá, de maneira desorientalizante, no atravessamento de diversos aspectos imagéticos que envolvem mitologia, religião, relações familiares, tradições, sinestésias, memórias e o poder da palavra.

Assaad, criado católico maronita, ao conhecer o ermitão descobre o sufismo e dança como um dervixe, ao passo que odeia os turcos não por serem muçulma-

nos, mas por serem ignóbeis. Ele não é isento de pecados, tornando-se assassino e mesmo adúltero, como nos é contado também. Marcelo se sente fraco por não ter vingado os seus, e por não ter se relacionado bem com o pai, e por não saber do passado dos seus, mas demonstra-se covarde também. Ninguém é uma coisa só, ninguém é uma inteireza e essa suposta obviedade, quando dita sobre personagens árabes, se torna um grito contra o Orientalismo.

O que temos, portanto, nesses dois romances recentes sobre a imigração libanesa é uma parecida recuperação do passado familiar, com vozes narrativas não concretuais, entitárias, que por isso tem a liberdade de sobrevoar os espaços e atravessar as temporalidades gerando onisciência e amplitude, porém sem que isso garanta compreensão direta de como isso se processa, nem exatidão da memória que elas resgatam.

A modulação aqui proposta foi a de investigar a posição de um narrador dentro da enunciação cultural que formula nos romances e a relação entre escritas de etnicidade memorial que elabora, com narradores entitários, uma inscrição na cultura árabe mais intrincada com a matéria que pretendem representar/auto-apresentar.

Se a culinária, a mascateação, a fuga da violência e a decadência causada pela falta de registro do passado e de contato com a cultura étnica geram uma vontade de trazer o Oriente para o relato através da entidade contadora em *Baal*, como vimos isso não sustenta uma atitude de todo desorientalizante, visto que um conjunto de tipificações ainda se mantém.

Já em *A imensidão...* o narrador, que se assemelha a um djiin e que mostra a complexidade e a profundidade dos diversos árabes (maronitas, muçulmanos, sufis, pastores, poetas, soldados, santos, ermitões), consegue nos transportar para uma apreciação matizada das circunstâncias, histórias e memórias das vivências dos libaneses. Desse modo, a matéria vertida em narração encontra uma adequada expressão em que ambas, vinculadas, afrontam com maturidade de escrita, a muralha textual do Orientalismo.

## Referências

AMADO, J. **A descoberta da América pelos turcos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BURNAUTZKI, S. Personagens natimortas e efeitos espectrais em ‘Doroteia’ e ‘Descobri que estava morto’ de uma perspectiva hauntológica. **Brasiliana: Journal for Brazilian Studies**, v. 7, n. 1, pp. 12–29, 2019.

BURNAUTZKI, S.; HERMANNNS, U.; SCHOLZ, J. Voices from the Beyond: A Poetics of Dead Protagonism in Brazilian Literature. **Brasiliana: Journal for Brazilian Studies**, v. 7, n. 1, pp. 1–11, 2019.

CARREIRA, S. S. G.; OLIVEIRA, P. C. S. Escritas migrantes: deslocamento e identidade na narrativa brasileira contemporânea. **Aletria**, v. 28, n. 2, pp. 35–50, 2018.

GATTAZ, A. Líbano uno e diverso: as múltiplas identidades entre imigrantes libaneses no Brasil. **História Oral**, v. 10, n. 1, pp. 43-62, 2007.

GINZBURG, J. O narrador na literatura brasileira contemporânea. **Tintas – Quaderni di letterature iberiche e iberoamericane**, n. 2, pp. 199-221, 2012.

HATOUM, M. **Relato de um certo Oriente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HATOUM, M. **Dois Irmãos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

JAROUCHE, M. M. Breves considerações sobre os conceitos ‘ajíb e gharíb nas *Mil e Uma Noites*. In: SENA, A. **Literatura Fantástica e Orientalismo**. Recife: EdUFPE, 2013. Pp. 9-14.

MALUF, M. **A imensidão Íntima dos Carneiros**. São Paulo: Reformatório, 2019.

MIGUEL, S. **Nur na escuridão**. Rio de Janeiro: Record, 2008

MILAN, B. **Correspondência com Cláudio Willer sobre Baal**, 2017. Disponível em: <https://www.bettymilan.com.br/betty-milan-e-claudio-willer-sobre-baal/>.

MILAN, B. **Baal: Um romance de imigração**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

MIRANDA, A. **Amrik**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

POUTIGNAT, P. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TRUZZI, O. Sírios e libaneses e seus descendentes na sociedade paulista. In: FAUSTO, B. **Fazer a América**. São Paulo: Edusp, 2000. Pp. 315-351.





**A MULHER NEGRA E O DISCURSO LITERÁRIO:  
CONTRANARRATIVAS NO ROMANCE  
UM DEFEITO DE COR**

*Adriana Minervina da Silva  
Raíra Costa Maia de Vasconcelos*

**Literatura e Pós-colonialismos**

Eu sempre tive medo da inveja, mas era um medo misturado com orgulho, porque ter nascido preta não me impediu de conseguir muitas coisas com as quais alguns brancos nem ousavam sonhar. Eu fui melhor do que muitos deles, embora não gostassem de reconhecer isso (GONÇALVES, 2016, p. 711).

Amplificadora de complexidades que constroem nossa teia identitária, a literatura afro-brasileira encontra no contradiscurso e nos desvios aos pensamentos cristalizados e hegemônicos a massa poética para suas construções ficcionais. Se cabe à linguagem literária o diálogo e a tradução de tradições como preceito básico à sua constituição, podemos perceber dentro da pluralidade dessa produção a retomada de tradições historicamente negligenciadas e de saberes e linguagens (re)inventados como significações pulsantes dentro dos projetos estéticos.

Encarar as formas de representação e a ação dos signos artísticos inseridos nas relações históricas de po-

der aponta para um dos fundamentos dos Estudos Pós-Coloniais que, bebendo das contribuições de Edward Said e do seu *Orientalismo*<sup>1</sup>, exibem maneiras de pensar e entender as sociedades, sobrepujando exclusões e planificações de modos de ser. Isto é, se para o crítico palestino as formulações orientalistas seguiam as roldanas do empreendimento francês e britânico, por exemplo, as representações de tal mundo oriental seguiam atadas à mundanidade dos poderes e de suas pretensões. A modulação de leituras e a formulação de imaginários, assim, seriam filtrados por talhas políticas e culturais das pedagogias oficiais.

No Brasil, os Estudos Pós-Coloniais se estendem por ramificações diversas, mas que, de maneira geral, observam os fluxos e as produções dos povos subjugados nas relações coloniais, bem como as reminiscências e recorrências vivas dessa tensão. Destacam-se, agora, vozes antes interrompidas nas malhas das leituras culturais etnocêntricas, que condecoravam a experiência da civilização ocidental, sem questionamentos aos seus equívocos.

Assim, aliar as contribuições dos Estudos Pós-Coloniais às leituras literárias é um caminho em que, conforme Heloísa Toller Gomes (2012, p. 7), “cumpre

---

1 Para o autor palestino, a discussão do orientalismo perpassa fatos políticos e culturais, mas não se restringe a meros temas de trabalho nem a campos que se refletiriam passivamente nos textos e arranjos culturais. Said aponta o orientalismo enquanto uma “distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é uma elaboração [...]” (SAID, 1990) que não apenas se cria, mas se mantém a partir das vontades e dos jogos de poder.

priorizar os gestos alternativos, iluminar as sombras e os espaços desdenhados”. Esta é uma ferramenta de abordagem que potencializa o debate sobre obras literárias – de ontem e de hoje – que (des)alinham o discurso do “outro”, aquele cujo olhar colonial invisibilizou.

Trilhar esse caminho no Brasil é deparar-se com textos como o de Ana Maria Gonçalves, *Um defeito de cor* (2016 [2006]), em que a estrutura narrativa apresenta o passado colonial brasileiro não como mero fragmento histórico, mas como elemento vivo na nossa sociedade e na sua construção ficcional. Como veremos em seções posteriores, na obra de Gonçalves, as complexidades das representações se coadunam a repertórios e memórias negligenciadas pelos discursos históricos, verticalizando fontes, diálogos e tradições, num processo de releitura e reescrita de identidades e subjetividades.

Valendo-se de estratégias comuns à literatura pós-colonial, vemos em romances como *Um defeito de cor* um “novo texto”, através das fraturas de pressupostos etnocêntricos e da subversão a bases literárias canônicas, tensionando as formas consagradas de representação. As estratégias de releitura e reescrita dos arquivos culturais revelam novas formas de relação com a realidade, a história e a sociedade e, dessa maneira, novas vozes atravessam o discurso literário. Como exemplificado por Thomas Bonnici:

Um fenômeno literário não limitado à literatura de língua inglesa, a re-escrita tornou uma prática discursiva pós-colonial através da qual, e aproveitando-se de lacunas, silêncios, ale-

gorias, ironias e metáforas do texto canônico, surge um novo texto que subverte as bases literárias, os valores e os pressupostos históricos do primeiro. *Foe*, do sul africano J.M. Coetzee, retoma a lacuna deixada pelo silêncio da mulher e o tema do “feliz encontro” de Friday com o europeu. Portanto, constrói um novo texto problematizando a possibilidade de fala dos colonizados: esse novo texto interroga o texto “canônico” e, ao mesmo tempo, se constrói como discurso legítimo (BONNICI, 2005, p. 196).

Entendemos, portanto, que a volta a textos culturais diversos é procedimento caro às narrativas pós-coloniais, seja através de uma revisita por intertextualidade, como no exemplo acima, atualizando temáticas e/ou personagens específicos, como também por meio de retomadas críticas a sistemas literários e a seus caracteres simbólicos. Ou seja, como veremos em *Um defeito de cor*, podemos perceber o procedimento de releitura de arranjos culturais e a (re)escrita de certos aspectos como operação de tradução de tradições, tendo a subversão como engrenagem para construção de novos projetos literários e percepções sociais e culturais. Ao lado disto, a necessidade de dessacralização e ampliação do cânone literário tornam-se também pauta dessas mesmas discussões.

A potencialidade transformadora e a possibilidade de construção de novas perspectivas sociais, conforme apontamos acima, são aberturas proporcionadas pela leitura literária e já postuladas pela crítica brasileira há algumas décadas. A ampliação da visão crítica do leitor, em relação ao texto e ao mundo, é propiciada, como

defendeu Antonio Candido (2011), pelo poder de humanização da literatura e comprova como esta não passa ilesa às questões ideológicas e políticas. Se a literatura, como defendeu o crítico brasileiro, deve ser encarada como um bem essencial a todos, devemos isso a seu papel fundamental na construção e desconstrução de formulações simbólicas, culturais e dos imaginários sociais. Contudo, é válido sublinhar que a defesa de Antonio Candido (2011), cravada nas disposições de classe e na garantia de direitos aos menos privilegiados, não abarca o direito à fala destes, isto é, a feitura de suas próprias narrativas não ocupa centralidade na discussão do autor. Limites estes que ainda se somam a uma pretensa hierarquização de formas e categorias dos produtos literários que a contemporaneidade supera e constantemente questiona. Logo, é nessas lacunas que a presença de uma perspectiva atenta aos postulados do pós-colonialismo é necessária, na medida em que são pontos nodais de sua atenção. As produções das frestas, os saberes da memória e as ancestralidades marginais, que gingam com os padrões sociais e artísticos, são postos em foco e em tensão frente às normatizações de representatividade.

Como veremos, o romance de Ana Maria Gonçalves, inserido na pungente produção afro-brasileira, configura sua protagonista e ambienta situações do enredo dando vez e voz a vivências negras, silenciadas pela nossa tradição literária, ou ainda reconstruindo novas formas de representação ao transgredir antigos paradigmas. A reformulação de cenários coloniais brasileiros exhibe, através das preocupações ficcionais, costuras de nossa

formação identitária e sociocultural de matriz africana e “derrama sua cultura – transformadora e transformada” (SIMAS, 2020) no seio de nossa brasilidade. Contudo, como é sabido, os colonialismos são marcados por facetas e modos diversos de operação. A partir disso, é válido sublinhar a importância de se conhecer a experiência colonial luso-brasileira e reconhecer ali e nos tempos de agora seus prolongamentos e sequelas, pois assim, alicerçados no fenômeno colonial e no conhecimento de suas violências, poderemos indicar os momentos de ruptura e de transgressão construídos pelo romance histórico de Gonçalves, em especial, relacionados à imagem da mulher negra no Brasil.

### **Do orientalismo à mulher negra brasileira**

Antes de pensarmos sobre como as marcas identitárias que os brasileiros carregam hoje foram cravadas no nosso seio histórico, talvez seja oportuno relembrar algumas indicações de Edward Said sobre o Oriente e as formulações orientalistas como modos de pensamento e representação europeus. Como mencionado acima, Said vê nos postulados orientalistas os sinais e projeções do poder europeu sobre o Atlântico e o Oriente. Seria incoerente para ele pensar as culturas, as ideias e as histórias isoladas de uma contextualização das contingências e da força desse poderio exercido pelo homem europeu. Mais do que incoerência seria, diz o palestino, má-fé afirmar que o mundo oriental foi estudado e “orientalizado” unicamente pautado pela imaginação e necessida-

de de fabulação sobre esse “outro” lugar. As relações de dominação e as mais diversas faces hegemônicas tecem e filtram tudo aquilo que é dessemelhante de si. E nessa perspectiva, cabe ao crítico um posicionamento de apreensão de tais discursos e dos laços íntimos que as forças hegemônicas travam como instituições políticas e capacitantes duráveis para essas formulações.

Dentro do material estudado por Said, a literatura ocupa lugar de centralidade, uma vez que são também nas vozes ficcionais que são encontradas as relações do sujeito com determinada realidade e/ou “verdade”. Exemplo disso é a elaboração de uma imagem de mulher oriental em escritos de Gustave Flaubert que montaram um perfil feminino erótico e exotizado amplamente difundido entre escritores não-orientais. De acordo com o crítico, do encontro de Flaubert com uma egípcia formulou-se um modelo de mulher oriental em que se vê a ótica do estrangeiro delimitada pelas estruturas de poder:

O Oriente foi orientalizado não só porque se descobriu que ele era “oriental” em todos aqueles aspectos considerados como lugares-comuns por um europeu médio do século XIX, mas também porque *podia ser* – isto é, permitia ser – *feito* oriental. Há muito pouca anuência, por exemplo, no fato de que o encontro de Flaubert com uma cortesã egípcia tenha produzido um modelo amplamente influente da mulher oriental; ela nunca falou de si mesma, nunca representou suas emoções, presença ou história. *Ele* falou por ela e a representou. Ele era estrangeiro, comparativamente rico, homem, e

estes eram fatos históricos de dominação que permitiram não apenas que ele possuísse Kuchuk Hanem fisicamente como também que ele falasse por ela e contasse aos seus leitores de que maneira ela era “tipicamente oriental” (SAID, 1990, p. 17, grifos do autor).

Como elemento contextual, a presença e a vivência do autor francês em solo egípcio tornaram-se pontos importantes para a compreensão de um repertório artístico-literário em torno da mulher não-ocidental e para a análise imaginativa de como aspectos orientais seguem a lógica de soberania europeia. Kuchuk Hanem, mulher egípcia, tornou-se figura-chave dos escritos orientalistas de Flaubert e, a partir do suposto vínculo entre os dois, apenas a perspectiva unilateral das subjetividades é (re) contada: a do homem branco, europeu e “civilizado”. O orientalismo destrinchado por Said nos põe diante, portanto, da força imperialista que se espalha por espaços diversos, pois, como afirma, “domina todo um campo de estudo, imaginação e instituições eruditas –, de tal modo que torna o fato impossível de ser ignorado intelectual e historicamente” (SAID, 1990, p. 25).

De maneira a continuar a reflexão em torno da persistência e enraizamento dos modos de pensamento e dos movimentos de cultura, podemos aliar as considerações de Said sobre as percepções únicas e as formações de arquétipos, mas alinhados agora às ideologias que firmaram os discursos em torno da identidade brasileira e, mais especificamente, da mulher negra no Brasil. Sobre isto e numa tentativa de lançar as bases para um pensamento



feminista afro-latino brasileiro, Lélia Gonzalez (2020) indica que voltarmos ao mito da democracia racial brasileira e à política de embranquecimento da população auxilia-nos a costurar a representação da mulher negra nesses cenários. Para Gonzalez (2020), refletir sobre a situação da mulher negra no Brasil é deparar-se com situações de discriminação e depreciação mesmo em espaços instituídos para a intelectualidade e a educação. A propagação de estéticas racistas nas mídias de massa e a sua abrangência perturbadoramente ainda presente nas escolas e demais contextos de ensino exibem, de acordo com a autora, como nunca saímos da violenta lógica colonial de opressão. Diz Lélia: “Se a gente dá uma volta pelo tempo da escravidão, pode encontrar muita coisa interessante. Muita coisa que explica essa confusão toda que o branco faz com a gente porque a gente é preto” (GONZALEZ, 2020, p. 81). E se os mitos freyrianos<sup>2</sup> da democracia racial lançam as imagens do carnaval numa constatação da suposta harmonia, a autora também afirma:

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabili-

---

2 Referência ao ideal de democracia racial brasileira lançado por Gilberto Freyre, nos anos 1930, parte fundamental para a compreensão da visão oficial de identidade brasileira.

dade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos “mulata” e “doméstica” são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas (GONZALEZ, 2020, p. 80).

A partir das reflexões de Gonzalez, entende-se que o endeusamento à mulher negra durante o carnaval não nega as violências cotidianas vivenciadas por ela, na medida em que a festa e a inversão de papéis ali exposta fazem parte da mesma engrenagem social, isto é, lados da mesma moeda opressora, mas que se constroem em nome de uma aparente democracia. Ao historicizar a objetificação escravocrata às mucamas e a permanência dessa representação na atualidade – através das noções de mãe preta, doméstica e da profissão “mulata” – a autora reconhece a força do racismo e do sexismo na sociedade brasileira enquanto sintomáticas da neurose<sup>3</sup> cultural brasileira, determinante na inclusão daquela mulher na categoria de objeto sexual.

De modo paralelo ao questionamento de Said às representações de mulheres orientais pela literatura, temos, aqui, do outro lado do Atlântico, a seguinte afirmação de Gonzalez sobre as referências artísticas que cantam a mulher negra no Brasil, através da noção de mulata:

Quando se analisa a presença da mulata na literatura brasileira e na música popular, sua apa-

---

3 Lélia Gonzalez vale-se de aspectos da Psicanálise Freudiana para a apreensão do comportamento racista brasileiro.

rência física, suas qualidades eróticas e exóticas é que são exaltadas. Essa é a razão pela qual ela nunca é uma musa, que é uma categoria de cultura. No máximo – como alguém já disse – ela pode ser uma fruta a ser degustada, mas de todo modo é uma prisioneira permanente da natureza (GONZALEZ, 2020, p. 166).

A autora reconhece a durabilidade da percepção em torno da mulher enquanto mercadoria e a lógica de dominação que é espelhada, ou melhor, construída no complexo tecido que envolve os sistemas artísticos e as suas sociedades. A observação acima está em paralelo ao comentário de Sueli Carneiro (2019, p. 314), para quem:

São suficientemente conhecidas as condições históricas nas Américas que construíram a relação de coisificação dos negros em geral e das mulheres negras em particular. Sabemos, também, que em todo esse contexto de conquista e dominação, a apropriação social das mulheres do grupo derrotado é um dos momentos emblemáticos de afirmação de superioridade do vencedor. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação.

Dessa maneira, quando voltamos às tradições artísticas em torno da mulher-musa, inspiradora dos poetas, Sueli Carneiro nega que essa condecoração mítica tenha sido atribuída à negra, já que, de acordo com a autora, o padrão de beleza estética seria o da mulher branca. Diante desses termos, reconhece-se a importância, dentro das discussões literárias, da dessacralização

do cânone e da importância de abrir espaços para textos que a nossa historiografia literária negligencia. As narrativas dos subalternizados, as representações das mulheres negras construídas por elas mesmas, o diálogo com e a transgressão às tradições literárias movem-se como motivos de constante renovação das artes e apontam para a (re)construção de rotas alternativas dentro de sociedades. Tal como na tradição flaubertiana, no desenho da literatura brasileira também assistimos aos arquétipos e modelos que reproduzem os padrões de violência simbólica às mulheres. Em contrapartida, vemos na contemporaneidade, como em *Um defeito de cor*, possibilidade de contranarrativas.

A narrativa de *Um defeito de cor* é contextualizada no início do Século XIX, tendo o passado histórico da escravização como principal tecido para compor a teia narrativa. O romance trata sobre a vida da personagem Kehinde, mulher negra, africana (de Savalu), que foi capturada ainda criança e trazida ao Brasil para ser escravizada. A trajetória de Kehinde é marcada por muitos sofrimentos, experiências de aprendizado, fortes elos ancestrais, religiosidade e muitos movimentos de resistência que demonstram a perspectiva de escrita da autora.

### **A autoapresentação da mulher negra em *Um defeito de cor***

Podemos compreender, na esteira do pensamento de Karina Calado (2018, p. 239), Ana Maria Gonçalves “ocupa um lugar em uma tradição romanesca nas

escritas negras, que vêm se consolidando desde o século XIX”. Pioneiramente, nas letras brasileiras, temos a autora Maria Firmina dos Reis, que com seu romance *Úrsula* (1859) trouxe personagens negros em uma abordagem abolicionista para o tema da escravização e que, provavelmente, inaugurou essa perspectiva na literatura. Seguindo essa lógica, *Um defeito de cor* (2016), explora esse tema como “possibilidade de releitura do passado” (CALADO, 2018, p. 240), que aponta para uma abordagem não eurocêntrica, um discurso que diverge não somente da chamada história oficial, mas também de outras representações da mulher negra já consolidadas pelo cânone literário brasileiro.

Adentrar nesse espaço de escritas negras é um ato simbólico e muito representativo, que nos leva a refletir sobre a importância da existência desses discursos dissonantes em meio a uma sociedade ainda presa a padrões estéticos que desvalorizam a cultura negra de um modo geral, conforme Gonzalez (2020) teorizou. Sobre esse tema, Fernanda Miranda (2019) esclarece que a ideia de uma literatura negra promove uma fratura no discurso europeu e rompe o silenciamento imposto às vozes negras durante tantos séculos, promovendo esse espaço de fala a homens e mulheres negras, para que possam falar de si, por si. Com isso, a literatura afro-brasileira possui uma “potência irreduzível de ruptura” e chega a causar incômodo, pois posiciona o negro como “sujeito da escrita” (MIRANDA, 2019, p. 18).

Acredito que aquela temporada da sinhazinha conosco foi muito importante para que ele co-

meçasse a me ver de um modo diferente, a perceber que eu poderia ser gostada, respeitada e admirada por outros brancos, apesar de minha cor. O padre Heinz não contava, com aquele jeito de tratar todos muito bem, jeito de verdadeiro soldado de Cristo. Mas a sinhazinha contava, ela que já tinha sido minha dona e que me tratava de igual para igual, e o marido dela contava mais ainda, advogado formado e patrício, que pedia minha opinião nas nossas conversas a quatro e me ouvia com mais interesse do que ouvia à própria esposa (GONÇALVES, 2016, p. 372).

O excerto acima apresenta uma reflexão de Kehinde em um momento de sua vida em que vivia como casada com um homem branco, Alberto. Ela aborda como ele muda de ideia sobre ela ao vê-la ganhar a confiança da sinhazinha e do doutor José Manoel, que a tratava muito bem, pedia sua opinião e conversavam sobre diferentes temas, tais como a situação política da cidade de Salvador e sobre literatura. Kehinde é apresentada como uma intelectual negra vivendo constantes conflitos e deslocamentos, mas sempre narrando suas histórias, revisitando memórias e construindo aprendizados. Em *Um defeito de cor* temos, portanto, não apenas um caso de uma representação da mulher negra, mas sim de uma autoapresentação.

De acordo com Conceição Evaristo (2005, p. 54), se há uma literatura que nos ficcionaliza a partir de estereótipos vários, apresentando personagens negras a partir de um olhar de hipersexualização e de baixa capacidade intelectual, há também outro discurso literário que

pretende “rasurar modos consagrados de *representação* da mulher negra na literatura”. Assim, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de autorrepresentação, criando uma literatura em que o *corpo-mulher-negra* deixe de ser objeto representado, descrito e passe a se impor como *sujeito-mulher-negra*, que se descreve a partir de sua própria subjetividade e de suas vivências (EVARISTO, 2005). Dessa forma, essas autoras buscam produzir um discurso literário próprio, superando o discurso hegemônico que subalterniza vidas negras, que pode ser considerado como uma autoapresentação da mulher negra e de suas experiências na sociedade brasileira. Se, conforme exibido anteriormente, Lélia Gonzalez (2020) e Sueli Carneiro (2019) apontam os estereótipos negros em termos de superficialidade e exotismo, na narrativa de Ana Maria Gonçalves (2016), temos um contradiscurso representativo:

Quando abri os olhos, não percebi de imediato que eram a minha imagem e a da Esméria paradas na nossa frente. Eu já tinha me visto nas águas de rios e de lagos, mas não com tanta nitidez. [...] Eu era muito diferente do que imaginava, e durante alguns dias me achei feia, como a sinhá sempre dizia que todos os pretos eram, e evitei chegar perto da sinhazinha. [...] E assim foi até o dia em que comecei a me achar bonita também, pensando de um modo diferente e percebendo o quanto era parecida com a minha mãe (GONÇALVES, 2016, p. 85-86).

No excerto em destaque, podemos observar o momento em que Kehinde vê pela primeira vez a sua imagem refletida num espelho. A princípio, ela tem um movimento de choque e até estranhamento de seu reflexo, pois ela tem presente na lembrança as situações de racismo e demais violências já sofridas por causa de sua aparência. Com o passar dos dias, ela supera essa distorção de sua autoimagem a partir do elo afetivo ancestral que é a memória de sua mãe, ao se achar parecida com ela. Com isso, destacamos nesse trecho a capacidade de resiliência da personagem, que a partir de uma experiência de racismo é capaz de manter-se ligada aos seus mortos, a fim de superar a situação de opressão pela qual passava.

Assim, reafirmamos a importância histórica e literária do romance *Um defeito de cor* para o ecoar dessas vozes anteriormente silenciadas e que por meio da literatura podem expressar suas vivências, dores e sentimentos. Toda a narrativa desse romance nos recorda momentos de luta e resistência da mulher negra, nos quais destacamos o protagonismo narrativo pela presença de uma personagem negra, ex-escravizada que constrói o relato escrito, a escrita permeada de experiências e um posicionamento ideológico que vai contra o pensamento eurocêntrico, apresentando um novo olhar, uma nova perspectiva de pensar a realidade de pessoas negras.

### *Um defeito de cor* e a contranarrativa histórica

De acordo com Jaime Ginzburg (2012), na literatura recente, alguns escritores desafiam a historiografia e



a crítica literária que priorizam valores canônicos em suas análises. O que se percebe nos textos contemporâneos é um posicionamento ideológico narrativo contrário às tradições patriarcais e eurocêntricas. São postas em cena percepções renovadoras que atribuem voz a sujeitos anteriormente ignorados pela tradição canônica. É o caso do romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. Quando pensamos sobre seu ponto de vista narrativo, podemos compreender que a perspectiva de escrita que nele se estabelece apresenta aspectos inovadores, a exemplo, o protagonismo de uma personagem negra.

Kehinde relata sua história de vida apresentando suas opiniões, críticas e reflexões, o que já pode ser considerado um elemento chave para a discussão do tema da escravização. Conhecemos a história a partir da experiência de uma personagem que sentiu na pele o peso da cor e sofreu todas as consequências de ser uma mulher negra, africana, no Brasil no Século XIX. Estar distante de casa, em constante conflito identitário e em deslocamento contribuem para reafirmar o posicionamento discursivo da personagem, sua revolta pela sua condição e o desejo de superar todas essas violências.

Olhando para um deles, que tinha tombado perto de mim, o corpo caído de costas e se debatendo, meu peito foi ficando apertado com a visão do riozinho de sangue, ao mesmo tempo em que nascia uma revolta muito grande pela nossa condição. Apesar da pouca idade, acho que foi naquele momento que tomei consciência de que tinha que fazer alguma coisa, pelos

meus mortos, por todos os mortos dos que estavam ali, por todos nós, que estávamos vivos como se não estivéssemos, porque as nossas vidas valiam o que o sinhô tinha pagado por elas, nada mais (GONÇALVES, 2016, p. 144).

No excerto acima, temos em destaque o momento em que há uma revolta de escravizados de uma fazenda vizinha, que saem em fuga. Kehinde, ainda criança, tinha por volta de sete anos quando presencia esse episódio de fuga em que muitos negros foram atingidos e mortos. Ela se sente profundamente tocada com a imagem cruel dos corpos no chão com sangue escorrendo (a imagem do riozinho de sangue é frequente na narrativa), e a menina toma consciência de sua condição de escravizada e afirma nascer em si uma revolta muito grande. Além da revolta, nasce o sentimento de busca por justiça pelos seus mortos e por todos os mortos que ali estavam.

Percebemos que a narrativa de Kehinde conduz a uma percepção até então desconhecida: a de como os escravizados se percebiam e se sentiam naquele contexto. A consciência da própria condição, os sentimentos de dor, tristeza e revolta são expressos na narrativa por alguém que viveu essas experiências. A personagem Kehinde assume, assim, um protagonismo narrativo ao ser colocada nessa condição (narradora e personagem), por toda imagem simbólica e cultural que ela representa. De acordo com a análise de Jaime Ginzburg (2012), podemos afirmar que a voz de Kehinde enquanto narradora configura algo recorrente na literatura contemporânea que é a presença de “narradores descentrados”, ou seja, que apresen-

tam discursos voltados contra a “exclusão social, política e econômica” (GINZBURG, 2012, p. 201).

Sendo uma narradora descentrada, a voz de Kehinde representa não apenas um discurso contra exclusões, mas é um convite para que revisitemos a história oficial e possamos refletir sobre a narrativa que ouvimos enquanto “verdade histórica” e possamos constantemente questionar perspectivas narrativas que anteriormente não se preocupavam em expor o lado do oprimido, mas sim, somente do opressor e suas conquistas. Conforme afirma ainda Jaime Ginzburg (2012, p. 204), “para narrar estórias de contra-memórias, é necessário rever o papel dos narradores”. Nesse sentido, a narrativa de Kehinde funciona como uma voz que busca falar sobre essas “contra-memórias”, expondo o seu olhar crítico sobre as situações que ela vivenciava. Enfatizamos, assim, a importância da presença dessa personagem na construção narrativa de *Um defeito de cor*.

Outro aspecto importante a ser destacado na narrativa de *Um defeito de cor* (2016) é a presença de relatos de experiência, algo muito caro quando pensamos em obras escritas por mulheres negras. Conceição Evaristo (2005) afirma que o fazer literário das mulheres negras possui significado simbólico além do sentido estético, semantizando as suas próprias lutas: “toma-se o *lugar da escrita*, como direito, assim como se toma o *lugar da vida*” (EVARISTO, 2005, p. 54). Por esse motivo, a escrita das mulheres negras sempre será permeada de aspectos de suas vivências, pois não é possível dissociar a escrita de suas experiências.

Ao longo de suas vidas, as mulheres negras precisam aprender a conviver com o contexto de violência, passando por situações de racismo e outras milhares de micro violências, que visam desautorizar suas falas e diminuí-las em suas subjetividades. Patrícia Hill Collins (2020), apresenta um ponto de vista que nos parece muito útil ao pensar nesse tema: a distinção entre conhecimento e sabedoria. Para viver a vida enquanto mulher negra, é preciso se utilizar de tudo que é aprendido por meio da sabedoria e não apenas dos conhecimentos epistêmicos. A pesquisadora afirma que “o conhecimento desprovido de sabedoria é adequado para quem detém o poder, mas a sabedoria é essencial para a sobrevivência do subordinado” (COLLINS, 2020, p. 149).

Trazendo essa reflexão para a narrativa de *Um defeito de cor*, sendo Kehinde uma narradora descentrada, com um discurso em favor de seu povo, as suas experiências são constantemente apresentadas na narrativa por meio de suas reflexões, aprendizados e, principalmente, pelo modo como ela consegue se modificar e amadurecer a partir dos acontecimentos em sua vida. A cada situação, guarda-se um novo aprendizado que a conduz para trilhar seu caminho, tecendo novas escolhas e buscando obter melhorias em sua condição de vida.

Todos me acharam diferente e disseram que não era apenas por causa do corte de cabelo e do vestido, mas que eu estava com aparência de menina mais nova e jeito de mulher mais velha, mais séria e instruída, quase estrangeira. Eu

também achava que estava mudando, e muito, na companhia dos ingleses (GONÇALVES, 2016, p. 221).

No trecho em destaque, observamos Kehinde após se tornar escrava de ganho na família dos Clegg, que eram ingleses. Após a convivência diária com a família, Kehinde aprende a língua e alguns costumes dos ingleses, o que a torna visivelmente diferente, tanto que ao ir visitar o filho que deixou com a sinhá, ela conversa com outros escravizados que afirmam que ela está mais “séria e instruída”. A experiência da escravidão lhe trouxe muitas opressões e com o passar do tempo, aprendizados, pois somente assim ela conseguiria superar aquele contexto hostil em que vivia. Com sua inteligência, Kehinde desenvolve estratégias de como conviver naquele sistema e utiliza isso ao seu favor. É o que ocorre na convivência com os Clegg.

Acumulando sabedorias e adquirindo conhecimentos, Kehinde pôde aprender a ler, a escrever (em português e em inglês), bem como conhecer alguns aspectos da cultura dos ingleses, principalmente da culinária. Após conseguir sua liberdade, Kehinde vende *cookies*, biscoitos tradicionais ingleses, para sobreviver e consegue obter lucros durante um bom tempo. Os conhecimentos atrelados à experiência serão importantes para que ela saiba como funciona o sistema político e econômico no qual ela estava inserida e, a partir disso, busque meios para sobreviver àquelas situações.

Dessa forma, conforme afirma Conceição Evaristo (2005, p. 54), a “escre(vivência) das mulheres negras

[aponta para] novos perfis [de mulheres negras] na literatura brasileira, tanto do ponto de vista do conteúdo [da obra], como da autoria”. Nesse sentido, destacamos aqui a importância da escolha do ponto de vista da autora, Ana Maria Gonçalves, que ao revisitar um momento importante do nosso passado histórico, proporciona voz a personagens subalternizados pela história oficial, que a partir desse tipo de narrativa, promove um outro discurso ou contranarrativa, quebrando a ideia de passividade desses sujeitos imposta pela história oficial.

Um último aspecto a ser destacado nesse estudo é o caráter de resistência do povo negro apresentado em *Um defeito de cor*. Pelo modo como a narrativa foi construída, percebemos em diversos episódios que a personagem Kehinde se preocupa em buscar meios de sobreviver ao contexto de violência e controle colonial, conforme já dito anteriormente. Nesses movimentos, podemos afirmar que ela demonstra o que Karina Calado (2018, p. 241) chama de “força ativa da mulher negra”, um atributo que fora silenciado pela história oficial. Por meio dessa força ativa, Kehinde consegue obter sua liberdade, superar a morte de seus parentes e exercer a maternidade. Além disso, a personagem ainda participa ativamente na organização e realização da Revolta dos Malês, importante momento histórico que aparece no romance.

Quando saímos para o corredor, tendo o Manoel Calafate à frente, o Mussé atirou e matou um dos policiais. Do lado de fora da loja, na rua, já estavam os homens que tinham pulado o muro do quintal, e logo dominaram o restante

da patrulha, formada por quatro oficiais e alguns paisanos [...]. Eu tentava me acostumar ao barulho para saber como agir, e, misturados aos gritos de guerra em árabe, hauçá e iorubá, além da luta de corpo a corpo, os tiros era o que mais incomodava (GONÇALVES, 2016, p. 525).

No trecho acima descrito, podemos observar um momento da Revolta dos Malês em que negros escravizados atacam soldados nas ruas e continuam o movimento. Percebemos, assim, que além da Kehinde, os demais personagens negros do romance também são representados como insubmissos, pessoas que não concordam com a situação da escravização e decidem, por seus próprios meios, tentar resolver a questão. Para Karina Calado, este discurso “funciona como uma contranarrativa da nação oficial, fechada pelas fronteiras do espaço e da história nacionais, que é imaginada pela cultura dominante” (CALADO, 2018, p. 247).

Assim, a ideia de contranarrativa aqui funciona como um movimento de resistência que demonstra a insubmissão dos escravizados ao colonialismo. Em última instância, funciona ainda como uma forma de subversão ao discurso da história oficial e da ideia de um comportamento passivo dos negros diante do sistema escravocrata. Diante disso, entendemos que a narrativa de *Um defeito de cor* nos proporciona enxergar a história da escravização por outra perspectiva, através de vozes dissonantes do sistema, e que propõe uma nova compreensão a partir de seu ponto de vista. O romance nos impulsiona à compreensão de contranarrativa à medida em que avançamos

em sua leitura e experimentamos do conhecimento, sabedoria e vivências dessa voz narrativa descentrada, que cria contra-memórias e desvela a narrativa de si.

### **Considerações Finais**

Visto como o pontapé essencial para o surgimento dos Estudos Pós-coloniais, as ideias de Said propiciam a postura necessária para as revisitações críticas ao arcabouço dos discursos institucionais. Das reflexões presentes em *Orientalismo* passamos a enxergar a literatura enquanto linguagem circunscrita a questões de dominação e poder.

A postura da crítica literária pós-colonial funda-se, portanto, na revisitação de lócus simbólicos e do cânone literário como forma de revelar e questionar os mecanismos coloniais dispostos nos textos artísticos e consolidados ao longo das gerações. Ao lado disso, a disposição crítica também enxerga nos textos da contemporaneidade novas formas de representação, como as vozes e as fraturas dos subalternizados e esquecidos pelas tradições literárias.

Das marcas coloniais e das brechas dos discursos oficiais, vemos como a literatura afro-brasileira põe em relevo a voz dos subalternizados e projeta epistemologias negligenciadas ou distorcidas pela nossa tradição. Assim, das lições de Said em torno das literaturas francesa e inglesa, por exemplo, apreende-se a necessidade de tais representações que não se tangenciam pelos filtros hegemônicos.



Se a crítica especializada já defendia com unanimidade o acesso à literatura e o seu caráter transformador, hoje, também a isso se alia a importância das autorrepresentações e do direito à fala, com especial destaque às narrativas em contradiscurso, das vivências e sabedorias descentralizadas.

No cerne das discussões sobre contra-narrativas e autorrepresentação, temos as representações femininas dentro dos sistemas literários. Historicamente marcadas pela presença sutil nos mercados editoriais e espaços institucionais, a literatura produzida por mulheres negras, e que protagonizam seus textos com a potencialidade da negritude, aprofundam enfaticamente o enfrentamento às situações de silenciamento. A ausência de tais representações se torna ainda mais complexa quando costuradas às opções estéticas dedicadas às mulheres negras pelo cânone literário brasileiro.

Diante disso, sublinha-se a relevância dos procedimentos de construção literária em *Um defeito de cor*, que por meio de uma voz narrativa feminina e negra, põe em Kehinde a relevância das contranarrativas e reconstrói artisticamente as margens e as histórias da identidade brasileira. Recursos estéticos estes que dialogam e rompem com as tradições, mas que também (re)semantizam as vivências e experiências da realidade negra no Brasil.

## Referências

BONNICI, T. Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no limiar do século XXI. **Língua e Meia – Revista de Literatura e Diversidade Cultural**, v. 4, n. 3, pp. 186-202, 2005.

CALADO, K. A. Ficções do Atlântico Negro em Um defeito de cor. **Revista Communitas**, v. 2, n. 4, pp. 238-248, 2018.

CANDIDO, A. **Vários Escritos**. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2011.

CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento Feminista – conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. Pp. 01-11.

COLLINS, P. H. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. Pp. 139-170.

EVARISTO, C. Da representação à auto-apresentação da mulher negra na literatura brasileira. **Revista Palmares**, setembro de 2005.

GINZBURG, J. O narrador na literatura brasileira contemporânea. **Tintas – Quaderni di letterature iberiche e iberoamericane**, v. 2, pp. 199-221, 2012.

GOMES, H. T. Condição Pós-Colonial, Cultura Afro-Brasileira. **Revista Odisseia**, n. 2, pp. 01-15, 2012.

GONÇALVES, A. M. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

MIRANDA, F. R. **Silêncios prescritos: estudos de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)**. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2019.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SIMAS, L. A. Procissão de santo é festa de caboclo. In: SIMAS, R.; Et AL. (Orgs.). **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. Pp. 16-19.



# A CONTÍSTICA CHICANA EM PERSPECTIVA ANTI-ORIENTALISTA: O CASO DE SANDRA CISNEROS

*Luana Cristina da Silva Candido*  
*Maria Luana Caminha Valois*

## Introdução

Entendemos que Edward Said define o Orientalismo como uma construção discursiva do poder<sup>1</sup>, ou seja, uma instituição simbólica que enxerga o “outro” como inferior. Tal estrutura se impregna no imaginário ocidental de várias maneiras, como por exemplo, pela associação com o exotismo nas relações sociais entre cul-

---

1 Quando nos referirmos ao termo poder, estamos relacionando-o ao conceito de hegemonia, do grego “egemonía”, que significa a supremacia entre cidades, nações ou povos. A utilização do termo no meio político se iniciou por meio das concepções de Lênin, mas tomou forma a partir dos estudos realizados pelo filósofo marxista Antonio Gramsci (1891-1937). Para pensar como o conceito é aplicado na análise das relações sociais, neste trabalho, iremos focar na visão de Gramsci sobre este termo. Assim, segundo Natalia Alvarez Gómez (2016), em seu texto *El concepto de Hegemonía en Gramsci: Una propuesta para el análisis y la acción, política a hegemonia*, hegemonia é a capacidade de um ou mais grupos sociais comandarem outros. Esse domínio pode ser alcançado tanto pela introdução cultural e persuasão quanto pelo uso da força. Nota-se, sendo tal, que quanto mais difundida é uma ideologia mais estável se torna a hegemonia, havendo menor necessidade de violência física.

turas hegemônicas e periféricas. Por conseguinte, percebemos a estreita relação entre o conceito desenvolvido pelo crítico palestino e as dinâmicas sociais estabelecidas entre os povos de origem hispânica que migram<sup>2</sup> para os Estados Unidos da América (EUA) e os (considerados) nativos deste país.

Com base no exposto, e apoiando nossa reflexão nos conceitos anteriormente mencionados, decidimos investigar, a partir dos escritos de Sandra Cisneros em *El arroyo de la llorona y otros cuentos* (1996), os contos ‘Mericanos’ e ‘No te cases con un mexicano’ pela perspectiva anti-orientalista<sup>3</sup>. Neste trabalho, então, iremos pensar sobre as personagens chicanas<sup>4</sup> construídas pela

---

2 Desde o início dos anos 1980, a globalização econômica tem facilitado a circulação de mercadorias e de capitais (especialmente financeiros). Sob estas circunstâncias, é crescente a circulação de pessoas. À vista disso, as migrações são, para os mexicanos, o meio de enfrentar a pobreza generalizada que se aplica ao seu território.

3 Consideramos o anti-Orientalismo como um projeto político e também pedagógico, que busca desenvolver contra-narrativas críticas aos clichês que representam as culturas subalternizadas. Nossa compreensão corrobora com o entendimento de Lila ABU-LUGHOD, em seu *Do Muslim Women Need Saving?* (2013).

4 Como esclarece Carla Portillo (2019), no artigo *Filhos de culturas divorciadas: uma introdução à literatura chicana*, este é um termo destinado aos sujeitos de ascendência hispano-americana que vivem nos EUA. Referia-se, também, ao trabalhador recém-chegado ao país e sem documentação. No entanto, esta expressão foi assumida e popularizada conscientemente em meados da década de 1960 pela população mais jovem, dando-lhe um significado político orientado para a militância, fazendo, então, sobressair o orgulho e a nova consciência contemporânea e revolucionária destas comunidades.

autora estudada que estão localizadas no contexto territorial imperialista norte-americano que as marginaliza.

Vale evidenciar que a literatura de Cisneros nos convida a: conhecer sua gente; pensar nas dificuldades das mulheres que vivem na fronteira; considerar a quebra/reformulação dos mitos; e a estimular a fraternidade entre os seres como caminho para uma libertação coletiva. Frisamos ainda que a escritora transita entre o inglês e o espanhol, sendo este fluxo linguístico um dos fatores que caracteriza sua obra, bem como a cultura chicana em sua essência. Da mesma forma, enfatizamos que a obra que iremos analisar é uma tradução do inglês ao espanhol, publicada em 1996, sendo Lilian Valenzuela a responsável pela tradução. Salientamos, também, que na referida coletânea temos uma reunião de contos que descrevem, entre fatos ficcionais e factuais, a vida cotidiana na fronteira, através do influente olhar de Cisneros.

Faz-se necessário registrar, mais, que Sandra Cisneros nasceu em Chicago (filha de um mexicano com uma mexicana-estadunidense) e começou sua trajetória como escritora ao publicar o livro de poemas *Bad Boys* (1980), mas foi o romance *The House on Mango Street* (1984) que a tornou internacionalmente reconhecida como uma das mais notáveis autoras chicanas. Isto significa dizer que o enfoque no espaço geográfico – fronteira entre os EUA e o México – e o uso metafórico que ela faz dele, converte Cisneros em expoente de uma literatura de margem. À vista disso, salientamos que a obra dela nos ajuda a refletir acerca dos caminhos per-

corridos por mulheres-personagens e sobre como estas se relacionam com a interseccionalidade de violências às quais são submetidas.

Fundamentados no exposto até o momento, desenvolvemos no presente texto duas partes: na primeira, pensamos a literatura como uma condensação das movimentações sociais, e nela percebemos, ainda, a potência da resistência e a possibilidade de refutar a tradição. Decorrente disso, evidenciamos os movimentos ondulatórios feministas, de maneira mais específica a terceira onda (responsável por pensar as faltas das ondas anteriores) e o feminismo Chicano (o qual nos dá suporte para pensar a obra de Cisneros, bem como o contexto em que ela está inserida). Mais adiante, questionamos os tradicionais dualismos de geopolítica abrindo espaço para as vozes marginalizadas. Já na segunda parte, nossa reflexão se constrói com base na análise dos contos já mencionados.

Vale antecipar que nossa investigação das narrativas põe luz na identidade chicana, algo germinado a partir do contato entre culturas e construída, continuamente, em meio à tensão. Tal percepção nos orienta por caminhos não subalternizantes, onde a hierarquização entre culturas é, a partir da perspectiva anti-orientalista, refutada. Desta réplica depreendemos a resistência necessária para entender que a cultura de soma, onde os textos se encontram inscritos, demonstra que está nas trocas, nas negociações e na convivência a horizontalidade que desejamos como sociedade.



## Conjecturas sobre o movimento Feminista Chicano

O reconhecimento de limites, fronteiras e identidades, antes bem estabelecidos nas sociedades ocidentais pelos discursos hegemônicos se reconfigurou, pois, desde o fim dos anos 1980 até os dias atuais, percebemos uma radicalização da globalização e do domínio do sistema capitalista, com isso, o mundo passou a viver sob uma nova ordem, a pós-modernidade<sup>5</sup>, baseada na ideia de pluralidade e integração entre *quase* todas as nações.

Esta complexa definição nos acompanha na análise da obra literária que escolhemos como objeto de estudo, pois notamos que a literatura é, entre outras coisas, uma ferramenta para pensar o sujeito e suas subjetividades – em relação ao coletivo –, não mais como alguém perene, mais sim, como uma pluralidade fluida e infinita de possibilidades. Assim sendo, defendemos que os contos de Sandra Cisneros são uma condensação literária do social, do econômico e do cultural. E, desde a perspectiva da cronista, as narrativas buscam refutar à tradição heteronormativa<sup>6</sup> que vigora.

Dessa maneira, é sabido, a partir da historiografia oficial ocidental, facilmente conferível em livros,

---

5 Partiremos da noção de Hall (1992), quando discute sobre a identidade cultural na pós-modernidade e enfatiza o quanto o conceito de identidade mudou desde o período do Iluminismo, por conseguinte compreendemos a construção identitária enquanto experimentação infundável, em constante remodelação.

6 Estabelece como norma a heterossexualidade e a instituição de categorias distintas e rígidas, de masculino e feminino, ou que é relativo à heteronormatividade.

artigos e outros materiais de consulta e estudo, que a luta na qual nossa escritora se insere, – das mulheres no movimento feminista – já existe há mais de 200 anos, sendo assinalada por diversos momentos e fatos marcantes. Este movimento ideológico, pensado e liderado por mulheres, que lutavam pela igualdade de direitos, se expandiu por todo o mundo e, atualmente, os grupos feministas têm crescido de maneira considerável, graças ao empenho de diversas ativistas. Cabe mencionar, desde já, que Sandra Cisneros e seu fazer literário são ferramentas para a ampliação destas ideias, pois identificamos na escrita da autora um feminismo cotidiano, feito e tecido na simplicidade das relações, que é regado por solidariedade e fraternidade entre os sujeitos.

Consequentemente, torna-se necessário expor que a trajetória do movimento feminista pode ser analisada historicamente em três ondas, como discute Jacilene Maria da Silva em seu livro *Feminismo na atualidade: a formação da quarta onda* (2019): a primeira, no início do Século XIX, se refere principalmente ao sufrágio feminino; a segunda, nas décadas de 1960 e 1970, que ampliou o debate para outras demandas femininas. De maneira mais específica, centra sua atenção nas ideias e ações do movimento de liberação sexual, pelos direitos reprodutivos e mercado de trabalho. Por fim, temos a demarcação historiográfica da terceira onda, datada da década de 1990 até a contemporaneidade. Ela seria uma reação às faltas da primeira e segunda onda, cuidando, à vista disso, trazer para o debate outras representações da mulheridade. Neste contexto, o movimento começou a

desafiar as definições essencialistas da feminilidade perpetradas pelas ondas anteriores (nas quais a ênfase era, principalmente, senão completamente, pautadas nas vivências das mulheres brancas de classe média-alta).

E foi o discernimento de que as subjetividades são diversas, bem como suas necessidades, que marcou um novo *telos* dentro do movimento feminista, assim como segue pontuando Jacilene Maria da Silva (2018, p. 16): “a ideia, portanto, girava em torno de que era fundamental reconhecer as variedades de identidades e diferentes experiências de mulheres distintas”. É sob este panorama, aludido anteriormente pela autora, que o feminismo negro e de cor (onde se inscreve Sandra Cisneros) ganha força e ascende enquanto campo político de enfrentamento às opressões, e neste enquadramento, portanto, o Feminismo Chicano se avulta.

Este braço do feminismo surge dentro do Movimento Nacionalista de Direitos Civis, como resposta à discriminação sofrida pelos sujeitos de origem mexicana nos EUA. As principais lutas estavam centradas nos sindicatos e as reivindicações pleiteavam a licença maternidade, controle de natalidade assistido pelo Estado, além de uma melhor estrutura econômica, já que as chicanas sobreviviam de trabalhos domésticos mal pagos. O conflito entre mexicanos e estadunidenses se dá ostensivamente desde meados do Século XIX, quando, por conta da política expansionista norte-americana, mais de um terço do território mexicano foi incorporado ao mapa do país anglofóno. Dessa forma, a emergência do Movimento Chicano como afirmação

de uma identidade ocorreu com maior vigor e visibilidade a partir dos anos 1960.

Já na década de oitenta, os trabalhos das escritoras chicanas feministas lésbicas, Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga ganharam destaque, e o discurso delas desvela os códigos de poder e violência de uma sociedade patriarcal, indo contra as limitações culturais norte-americanas e mexicanas, além de fazer um contraponto ao discurso feminista hegemônico que falhou em não avaliar a opressão de classe e racial. Elas ainda se colocam entre o local representado pela tradição da cultura patriarcal mexicana e aquele reivindicado pela projeção de um discurso feminista predominante.

As palavras dessas autoras nos elucidam a importância da consciência interseccional de gênero e, além disso, promovem a luta para que as possibilidades vislumbradas pelas (e para as) mulheres se ampliem. Por consequência, o conceito de gênero vem sendo ressignificado ao longo dos anos, devido às inúmeras demandas reivindicadas nas ruas pelos movimentos sociais. Com base em tudo que foi discutido até o momento, assinalamos que nossas observações partem, majoritariamente, do Feminismo Chicano, representado aqui por Sandra Cisneros e seus contos, que serão analisados posteriormente.

Isto posto, a próxima parte do nosso trabalho se ocupa de analisar os contos – *Mexicanos* e *No te cases con un mexicano* – e, como resultado, de demonstrar a construção de seus personagens pela perspectiva anti-orientalista.

## Mericanos e No te cases con un mexicano: sob o enfoque anti-orientalista

Consideramos que a Literatura, a Cultura Chicana e os Estudos de Gênero estão estabelecidos a partir de uma noção de trocas e negociações, agregando, assim, a possibilidade de ponderar sobre questões históricas de vozes marginalizadas. Isso significa, então, questionar os tradicionais dualismos impostos pela hegemonia sistêmica (feminino/masculino, inglês/espanhol, mexicano/estadunidense) que colaboram para a permanência das desigualdades sociais.

Por este motivo, reiteramos a escolha de Sandra Cisneros, uma transgressora de fronteiras que questiona valores tradicionais, comportamentos e normas historicamente determinadas pela cultura de dominação. Logo, por não partir de um centro cultural hegemônico, Cisneros tece críticas às culturas, contextos e ao sistema patriarcal desde uma perspectiva feminista e transcultural, denunciando situações de desigualdade.

Portanto, reconhecemos que a literatura retrata bem o espírito de um tempo. O termo alemão *zeitgeist* abrange este fenômeno no sentido de nos permitir considerar que o espírito de um tempo e de uma época pode ser percebido através do momento sociológico e cultural que determinadas obras refletem. Deste modo, podemos notar que os contos de Cisneros nos possibilitam este diálogo com as colocações de Edward Said (1990) feitas há mais de 40 anos.

Consequentemente, através do conto *Mericanos* construímos uma análise, sob a perspectiva anti-orien-

talista, para refletir a respeito das subalternizações expostas pela autora em sua obra. Na referida narrativa, conhecemos Micaela (ou Michele) – narradora e personagem – que descreve minuciosamente sua ida a uma igreja em companhia de sua avó e seus irmãos; Júnior, mais velho, e Kiks, o mais novo. A partir daí, a história se desencadeia, nos revelando, deste jeito, uma série de acontecimentos interessantes que demonstram a complexa relação entre a comunidade mexicana-estadunidense e os ditos “nativos” no sudeste dos EUA.

Nossa primeira observação acerca deste relato é a síntese da conexão de duas culturas, a mexicana e a estadunidense, expressa já no título. Entendemos, assim, que tais culturas coabitam em sujeitos, cuja forma de falar parece não estar em consonância com a imposição imperialista dicotômica (inglês ou espanhol) a que estão submetidos. Visto que, ao se auto-classificarem *Mexicanos*, os personagens deste conto demonstram uma fluidez no trânsito entre culturas, e estas os constituem. Ou seja, os Chicanos descritos por Sandra Cisneros não estão aprisionados a uma ou outra cultura, eles são constituídos, efetivamente, no deslocamento, no entre-lugar<sup>7</sup>. Uma ilustração do mencionado está no seguinte trecho:

---

7 Bhabha (2013) destaca que as identidades se constroem não mais nas singularidades, mas nas fronteiras das diferentes realidades. Isso é inovador e politicamente importante, pois são nesses terrenos que ocorrem as novas estratégias de construção de identidades. É daí que brotam os novos signos que colaborarão e contestarão as definições e ideias sobre as sociedades. Para o autor, esses “entre-lugares” fornecem novos signos de identidade e permitem maior visibilidade das estruturas de poder e de saber.

“A Virgem de Guadalupe está em um altar maior porque é um *big* milagre; o *crooked* crucifixo em um altar ao lado porque é um *little* milagre” (CISNEROS, 1996, p. 19)<sup>8</sup>. Este fragmento ratifica a maneira espontânea na qual os Chicanos passam de um ao outro idioma, concretizando nesta cinesia sua manifestação cultural.

No que concerne à língua-linguagem, ainda, destacamos que “La abuela enjoadá”<sup>9</sup> (CISNEROS, 1996, p. 18), assim referenciada no conto, fala com um “Purito espanhol”<sup>10</sup> (CISNEROS, 1996, p. 19), mesmo estando em território estadunidense. Ela mantém, dessa forma, uma conexão com a cultura de origem, neste caso a mexicana. E, além disso, – “Igual que la Virgen de Guadalupe, la abuela enjoadá intercede por ellos”<sup>11</sup> (CISNEROS, 1996, p. 19) –, conserva em suas práticas cotidianas uma conexão com um dos maiores mitos mexicanos. Dito de outra forma, a personagem da anciã simboliza os costumes do México que se apresentam como resistência ao imperialismo.

Deste modo, a cultura subalternizada não sucumbe ao autoritarismo da cultura dominante. Esta personagem funciona, ainda, como guardiã de uma cultura que ameaça desaparecer, por isso, sua função é fazer emergir uma nova consciência. De outro lado, a narradora-personagem Mi-

---

8 Todas as traduções relativas à obra de Sandra Cisneros, encontradas neste texto, são feitas pelas autoras do artigo: “La Virgen de Guadalupe está en un altar mayor porque es un *big* milagro; el *crooked* crucifijo en un altar de al lado porque es un *little* milagro”.

9 “A avó zangada”.

10 “Purinho espanhol”.

11 “Igual que a Virgem de Guadalupe, a avó zangada intercede por eles”.

caela (CISNEROS, 1996, p. 20) – ou Michele (CISNEROS, 1996, p. 21) –, sua neta, que representa a síntese, já que nasceu do outro lado, segue construindo o novo: “Le pregunto en inglés, aunque no es próprio ni educado”<sup>12</sup> (CISNEROS, 1996, p. 21). Finalmente, o conto nos revela as tensões constitutivas da relação neste entre-lugar:

Mi hermano Júnior, acucillado contra la entrada, anda hablando con una señora y un señor. No son de aquí. Aquí las señoras no vienen a la iglesia de pantalones. Y claro que los señores no deben de usar *shorts* con todas las rodillas dejuera<sup>13</sup> (CISNEROS, 1996, p. 21).

Com a chegada dessas duas pessoas ao local onde estão os irmãos e a avó, percebemos a busca de identidade e a luta pela autodeterminação, tendo em vista os desafios enfrentados pelos chicanos no que concerne às distorções e estereótipos mantidos pela sociedade dominante: “¿Quieres chicles? la señora le pregunta en un español demasiado grande para su boca”<sup>14</sup> (CISNEROS, 1996, p. 21). A ironia construída por Cisneros nos revela o quanto a cultura dominante entende o chicano como sujeito inferior, já que a turista estadunidense gesticula exageradamente para falar com as crianças chicanas. Tal

---

12 “Pergunto em inglês, embora não seja próprio, nem educado”.

13 “Meu irmão Junior, de cócoras na entrada, está conversando com uma senhora e um senhor. Eles não são daqui. As senhoras aqui não vêm à igreja vestindo calças. E é claro que os cavalheiros não devem usar *shorts* com todos os joelhos para fora”. (Grifos nossos).

14 “Você quer chiclete? a senhora pergunta em um espanhol grande demais para sua boca”.



atitude nos leva a refletir que a mulher pressupõe que Júnior e seus irmãos, por não serem nativos, não compreenderiam sua forma de comunicar.

Ao final do conto, dessa forma, a autora escreve sobre resistência: “Somos mericanos, somos mericanos, y allí dentro la abuela enojada reza”<sup>15</sup> (CISNEROS, 1996, p. 22). Sublinhamos, então, que a noção de pertencer, para os chicanos, constrói-se a partir da compreensão de relação entre os pares (GLISSANT, 2005), e que nessa lógica, a narrativa discutida nos incita a pensar que a identidade não está só na raiz (mexicana da avó), mas sim no convívio, em constante construção, pois designar-se chicano é um ato político manifesto.

Dessa maneira, destacamos que a Literatura Chicana se estabelece como consequência das lutas pela igualdade e pelos direitos civis. Notamos, ainda, que há resistência às imposições culturais, como Said nos permite refletir, pois, compreendemos que resistir à injunção dos poderes imperialistas ainda presente nas nações antes colonizadas é vital para a permanência da existência do subalternizado. Vinculamos a este debate outro conto da referida escritora, “*Nunca te cases con un mexicano*”<sup>16</sup> o qual nos apresenta mais pilares para seguir com esta argumentação.

---

15 “Somos *mericanos*, somos *mericanos*, e ali dentro a avó zangada reza”.

16 A partir da leitura, é possível inferir que esses relacionamentos entre mexicanos são evitados, pois a esperança está fincada, exatamente, no movimento de conseguir um casamento com um estadunidense, para que assim, seja possível se afastar das raízes, ou melhor, se aproximar do poder.

Clemencia, personagem principal, é filha de uma mãe estadunidense e de um pai mexicano. Ao chegar à fase adulta, a personagem se apaixona por Drew, homem branco e mexicano. Apesar das advertências de sua mãe, *nunca te cases con un mexicano*, Clemencia se permite viver essa relação desaprovada em muitos aspectos, pois além da nacionalidade que sua mãe não aceita, Drew é casado e tem um filho. A protagonista, dessa forma, vai de encontro a todas as regras impostas e à cultura moral na qual foi criada. Clemencia se opõe às estruturas dominantes e mantém um relacionamento com Drew. Pouco tempo depois, o personagem mexicano se arrepende da traição e reata a relação com sua esposa estadunidense. Tal atitude desperta em Clemencia um sentimento de vingança e rejeição, a partir daí, ela se envolve com o filho de Drew.

Nessa perspectiva, ressaltamos a hierarquização entre culturas, em que os grupos que possuem melhores condições econômicas podem exercer seu poder sobre aqueles em situações mais vulneráveis. Este desnivelamento cultural, que foi naturalizado ao longo dos anos, gera, em grande parte da sociedade, o entendimento de que os detentores do capital são o grupo socialmente relevante, e que seus interesses devem ser priorizados. Além disso, muitos dos subalternizados cristalizam a ideia de que efetivamente tem menos valor, e isto percebemos no início do conto, quando a narradora afirma: “Nunca te cases con un mexicano: – Dizia mi doradita en español. Le gustaba falar comigo en mi idioma”<sup>17</sup> (CISNEROS, 1996, p. 81).

---

17 “Nunca te cases com um mexicano: – Dizia minha douradinha em espanhol. Gostava que falasse comigo em meu idioma”.

Nesse sentido, a citação em destaque nos elucida a dominação de um Estado sobre outro (EUA<sup>18</sup> e México, respectivamente), em âmbito físico, moral e até mesmo intelectual. Como observado, o exercício do poder estadunidense é notável, uma vez que o país instrumentaliza os meios de comunicação, as escolas, as igrejas, os sindicatos, entre outras instituições sociais, isto significando que esses instrumentos são os encarregados de gerar o consenso necessário para o exercício da hegemonia estadunidense.

Destacamos, desta forma, que nas palavras de Sandra Cisneros é desvelado um dos mecanismos das ideias dominantes, a instituição do casamento: “Hubo un tiempo en que lo que más deseaba era pertenecer a un hombre. Portando un anillo de oro en la mano izquierda”<sup>19</sup> (CISNEROS, 1996, p. 74). Porém, mesmo com o alcance e influência que as grandes instituições hegemônicas têm sobre o coletivo, existem brechas nestas concepções, como constatamos no seguinte trecho do conto analisado:

Y nunca me casaré. Sin hombre. Conocí a los hombres íntimamente. Fui testigo de sus infidelidades y las ayudé con ellas. Florecí y con-

---

18 Com o fim da Guerra Fria, os EUA conseguiram um grande desenvolvimento tecnológico, possibilitando também maior poder econômico e destaque no mercado internacional. Isto fez deles um dos primeiros países capitalistas a obter êxito por meios econômicos impondo, assim, sua cultura ao resto do mundo.

19 “Houve uma época em que o que mais queria era pertencer a um homem. Levar um anel de ouro na mão esquerda”.

cedí sus maniobras clandestinas. Fui cómplice, cometiendo crímenes premeditados. Soy culpable de causar intencionalmente dolor a otras mujeres<sup>20</sup> (CISNEROS, 1996, p. 75).

Segundo a citação, a protagonista decide, depois de várias reflexões internas ao longo da narrativa, que não se casará. Tal fissura abala um dos pilares da hegemonia, a família tradicional. Não estar ocupada em alcançar tal feito abre para a protagonista novas possibilidades de vida.

Neste conto, ao final, a personagem rompe com o que é esperado na cultura da qual faz parte, não se submetendo ao projeto político de uma classe. Tendo tal desfecho como base, depreendemos que leituras como a da narrativa em questão friccionam nossas consciências e desautomatizam nossa percepção de mundo, possibilitando, desta feita, construções mais generosas de cidadanias.

A partir das reflexões de Said (1990), e conectando seu pensamento às palavras de Cisneros, sublinhamos que ambos objetivam ressaltar, em suas obras, a estrutura de dominação cultural sobre os povos outrora colonizados. Assim, inferimos que autores fora do eixo de poder, o palestino e a chicana, desvendam os perigos óbvios e invisibilizados nas construções culturais pre-

---

20 “E nunca vou casar. Com nenhum homem. Conheci os homens intimamente. Fui testemunha de suas infidelidades e ajudei eles com elas. Desabrochei e concedia as suas manobras clandestinas. Fui cúmplice, cometendo delitos premeditados. Sou culpada por causar dor em outras mulheres intencionalmente”.

ponderantes: “Mejor no casarse que vivir una mentira”<sup>21</sup> (SANDRA CISNEROS, 1996, p. 76).

Por isso, ao longo destas análises, buscamos identificar caminhos não subalternizantes, o que nos foi possível tendo como fundamento uma leitura particular do conceito de Said atrelado à leitura dos contos de Sandra Cisneros, pois ambos nos revelam, desde uma postura crítico-analítica, caminhos para questionar as imposições da hegemonia e, com isso, não corroborar com seu projeto de homogeneização cultural.

O caminho que possibilita uma nova consciência consiste em quebrar os dualismos por meio de uma luta para subverter o pensamento dicotômico tanto na consciência individual quanto na coletiva. A ideia chicana não é abrir mão de sua cultura nem demandar que o outro o faça. Seu desejo é de que ambas as culturas se encontrem no meio do caminho, formando uma terceira possibilidade, de modo a não mais procurar optar por uma ou outra, e sim por todas, transformando a ambivalência em um elemento novo. Esse caminho é uma via que não se completa, a eterna transição entre duas culturas. Isso significa escolher habitar a fronteira.

### **Considerações finais**

Acreditamos que não existe prática revolucionária sem teoria revolucionária, e neste sentido, a obra de Sandra Cisneros se inscreve como um dos caminhos

---

21 “Melhor não casar que viver uma mentira”.

anti-orientalistas, visto que através dos contos analisados percebemos que sua escrita busca demonstrar que a cultura chicana é construída a partir da relação entre culturas outras.

Isto posto, ao pensarmos que os escritos de Cisneros se contrapõem ao imperialismo estadunidense, logo, ao “Orientalismo” (enquanto prática de menosprezo da alteridade), enxergamos que a autora se propõe a romper com esse sistema hegemônico de poder, visto que gira o olhar em direção à comunidade chicana, a seu povo, de forma crítica, desde as suas experiências, apartando as visões estereotipadas que o coloca como inferior.

Portanto, as literaturas de margem, em que é, muitas vezes, classificada a escrita chicana, nos conduz à novas vivências, antes não narradas e por muitas vezes silenciadas. Estes novos lugares de enunciação nos guiam em direção à alteridade e a nos sentirmos representados pelas questões abordadas (aqui materializadas através dos personagens cisneirianos). Por meio destes é constituído um espaço de diálogo entre a comunidade chicana e a academia, na contramão das imposições hegemônicas, com as representações das comunidades chicanas estabelecendo, pela sua igual natureza, a possibilidade de reflexões, debates e trocas não subalternizantes.

## Referências

ABU-LUGHOD, L. **Do Muslim Women Need Saving?** Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

BHABHA, H. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CISNEROS, S. **El arroyo de la LLorona: y otros cuentos.** New York: Vintage Books, 1996.

GLISSANT, E. **Poética da diversidade.** Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

GÓMEZ, N. A. El concepto de Hegemonía en Gramsci: Una propuesta para el análisis y la acción política. **Revista de Estudios Sociales Contemporáneos**, n. 15, pp. 150-160, 2016.

HALL, S. **A Identidade cultural na pós-modernidade.** Belo Horizonte: UFMG, 1992.

PORTILHO, C. Filhos de culturas divorciadas: uma introdução à literatura chicana. **Revista Abeache**, v. 10, n. 15, pp. 2238-3026, 2019.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SILVA, J. M. **Feminismo na atualidade: a formação da quarta onda.** São Paulo: Independently Published, 2019.

SILVA, J. M. **Feminismo na Atualidade: A Formação da Quarta Onda.** São Paulo: Independently Published, 2018.





## ORIENTALISMO À OESTE: PERCEPÇÕES DE UM DISCURSO NA LITERATURA ARGENTINA

*Brenda Carlos de Andrade*

Em 1994, Carlos Altamirano, intelectual e acadêmico argentino, publicava no *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”* um ensaio com o curioso título de “El orientalismo y la idea de despostismo en el Facundo”. Talvez o adjetivo curioso aqui indique, em minha percepção, uma relação não evidente entre a obra basilar para Argentina, e extensivamente para América Latina, de Domingo Faustino Sarmiento, e o discurso em torno do Orientalismo, comentado e analisado por Edward Said.

A estranheza parte de uma percepção de que os dois polos, a instituição de formas simbólicas na Argentina e o Orientalismo, não poderiam estar mais distantes, geográfica e ideologicamente. No entanto, em um mundo cuja esfericidade já foi comprovada, nada mais natural que extremo ocidente e extremo oriente se toquem, em sentido meramente geográfico.

Pensando de um ponto de vista simbólico e ideológico, tanto as Américas (o Novo Mundo) como o Oriente foram espaços construídos discursivamente por um discurso e uma razão, inicialmente, europeia e colonial. Nesse ponto, ambos se estruturam, guardadas

as distinções históricas de cada espaço, a partir de uma leitura determinada por um olhar externo, assim podendo-se dizer que se constituiu uma tradição de discursos sobre o Oriente e as Américas que desenhavam esses espaços como o Outro em relação a cultura europeia<sup>1</sup>.

Em *Facundo*, Sarmiento revela uma engenhosa ambiguidade construída ao longo do texto. Ambiguidade esta que repousa no binômio indicado no subtítulo da obra – *civilización y barbarie*. Civilização e barbárie indicam comumente uma percepção de confronto e contraposição entre o Eu e o Outro, que evoca uma divisão da Antiguidade Greco-Latina em que bárbaro era definido como estrangeiro, os que estavam além da fronteira das cidades-estados. Não pretendo, aqui, fazer uma arqueologia do termo, mas ressaltar uma origem e uma consequente apropriação, que associam o bárbaro a tudo aquilo que foge às estruturas de uma racionalidade vinculada a uma cultura que é considerada simbolicamente o berço cultural do Ocidente, da racionalidade filosófica e científica desse Ocidente. Gostaria de ressaltar que não se trata de uma “culpa” dos gregos e/ou do Ocidente, me parecendo muito mais um acúmulo histórico de imagens e significados que partem de uma distinção que, na Antiguidade, talvez fosse mais simples e mais prática.

---

1 Refiro-me aqui a cultura europeia de um modo genérico como sinônimo de cultura ocidental, que também é outro termo bastante homogeneizador, mas que usamos, e uso, no sentido de valores culturais surgidos no berço da Europa Ocidental e divulgados como universais e vinculados a uma estrutura de dominação através do poder exercido por estruturas coloniais.

A questão fundamental reside no fato de que civilização vai se convertendo em um sinônimo para um “Eu” ocidental, considerado evoluído e civilizado de acordo com a própria visão desse Ocidente europeu (só muito mais recentemente norte-americano); enquanto bárbaros eram todos aqueles que fugiam a esse padrão, eram todos aqueles entendidos como o Outro. Ao retomar a noção de civilização e barbárie, pensada no contexto argentino do Século XIX, Sarmiento instaura uma ambiguidade primeira porque o bárbaro, frente a uma cultura europeia modernizante da época, era o argentino.

No entanto, sua obra busca a civilização para o argentino, passando por um processo civilizatório que bebe na cultura europeia moderna vigente, mas o faz em um tempo em que se buscam os parâmetros para o estabelecimento de uma identidade nacional. Esses parâmetros costumavam repousar em aspectos típicos regionais, *criollos*, que não necessariamente coincidiam com os padrões europeizados. O que se observa em sua obra então residiria no estatuto do ambíguo, do ambivalente que pode ser observado nesse fragmento da “Advertencia del autor”, publicada na primeira edição do texto<sup>2</sup>:

A fines del año 1840 salía yo de mi patria, desterrado por lástima, estropeado, lleno de cardenales, puntazos y golpes recibidos el día anterior en una de estas bacanales sangrientas de soldadesca y mazorqueros. Al pasar por los baños de Zonda,

---

2 Essa advertência foi suprimida por Sarmiento nas edições 2, 3 e 4 e reincorporada de novo no volume VII da Obras Completas, de acordo com nota à edição crítica elaborada por Susana Zanetti e Nora Dottori.

bajo las armas de la patria que en días más alegres había pintado en una sala, escribí con carbón estas palabras: // On ne tue point les idées. // El gobierno, a quién comunicó el hecho, mandó una comisión encargada de descifrar el jeroglífico, que se decía contener desahogos innobles, insultos y amenazas. Oída la traducción, “¡y bien! – dijeron –, ¿qué significa esto?” [...] (SARMIENTO, 1977, p. 4-5)

Se, por um lado, é claro o desprezo que ele sente por esse contingente iletrado e selvagem que marcou com violência seu corpo, provocou seu exílio e não é capaz de ler em outra língua nem de entender um pensamento quando traduzido; por outro lado, está posta a necessidade de incluir de alguma maneira esse povo, uma vez que agora ele constitui simbolicamente um grupo comum de “argentinos”. Isso pode ser notado não só nas apropriações externas como também na descrição que o autor esboça da sociedade argentina ao longo da obra.

Assim como *Angelus Novus* de Paul Klee descrito por Walter Benjamin como simbolicamente representativo do que seria o anjo da história, também muitos intelectuais latino-americanos do Século XIX se encontraram em uma posição semelhante de olhar para o passado tendo os olhos “escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas” (BENJAMIN, 1994, p. 226). O rosto dirigido ao passado e as asas presas a uma tempestade chamada progresso que os impelem em direção ao futuro caracterizam esse espaço de busca de referente e de

simultânea ausência dele, em parte porque a força que simboliza o futuro impele sempre para mais adiante.

Quando se pensa em uma figura como Sarmiento<sup>3</sup>, tão emblemática para tentar colidir e escapar às imagens de um passado próprio e, ao mesmo tempo, fugir do espaço de atraso em que foi constituído esse espaço mesmo, pode-se entender o esforço desses intelectuais que tentaram juntar fragmentos de uma história esparsada e aparentemente mais incoerente que a história europeia de forma a responder os anseios do presente que se tentava projetar no futuro. Como também afirmou Benjamin (1994, p. 229): “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’”. Esse tempo saturado de “agoras” é o que me faz ecoar a argumentação de Sarlo ao afirmar que a narração funda temporalidades:

A narração inscreve a experiência numa temporalidade que não é a de seu acontecer (ameaçado desde seu próprio começo pela passagem do tempo e pelo irrepetível), mas a de sua lembrança. A narração também funda uma temporalidade, que a cada repetição e a cada variante torna a se atualizar (SARLO, 2007, p. 25).

---

3 Domingo Faustino Sarmiento foi um escritor, político e jornalista argentino nascido em 1811 e morto em 1888. É conhecido pela publicação de várias obras, sendo uma das mais importantes *Facundo - Civilización y Barbarie - Vida de Juan Facundo Quiroga* (1845). Também ficou conhecido por seu trabalho na implementação de programas formais de educação e na instituição de escolas.

A narração a que alude a autora argentina é mais claramente a narrativa ficcional conhecida como literatura. No entanto, também é importante entender a narração como forma expressiva ou produto material da produção da disciplina chamada história. A Literatura, como a História, funda uma temporalidade e, embora ambas tragam formas diferentes de explorar esse aspecto fundador, não é possível escapar a ele. A narração é uma forma de organizar as ruínas do passado e criar de forma cognoscível uma história sobre tal povo, tal país, tal grupo social, assim como faziam os mitos que perderam seu espaço justamente para uma forma mais “científica” da narrativa, do discurso, sobre o passado.

O confronto desse binômio barbárie *versus* civilização, tão caro ao Século XIX especialmente na Literatura Argentina com autores como Echeverría e Sarmiento, emerge em vários momentos nas escritas latino-americanas. Esse binômio, que parece como bastante significativo da América Latina, ganha características ainda mais intensas no contexto argentino e a obra de Sarmiento revela a ênfase nas relações e percepções desenvolvidas sob essa linha.

Nascido em San Juan, Domingo Faustino Sarmiento adere, em toda sua obra, ao pensamento liberal corrente que associa a barbárie ao território semi-ignoto dos desertos e dos pampas e a civilização à cidade, como uma forma de reflexo da cultura europeia. Nesse sentido, existe um culto ao externo, europeu e civilizado, e um temor latente em relação às massas que representam uma espécie de força obscura. Echeverría, assim como José Mármol, tende a

identificar esses elementos nas classes mais baixas de uma forma geral. Sarmiento parece localizar esse elemento com mais frequência nas forças das paisagens desérticas, austeras e/ou monótonas do interior que formam as classes de *gauchos*, indígenas selvagens e caudilhos, consideradas selvagens e brutas, cada uma a seu modo<sup>4</sup>.

O ensaio de Carlos Altamirano, mencionado no início do texto, evoca de maneira pontual e explícita a forma como o Oriente se transforma numa chave de leitura para os bárbaros americanos, ou os bárbaros à Ocidente. O autor abre seu texto citando um parágrafo que aparece mais ou menos na sexta página do primeiro capítulo do livro de Sarmiento em que se lê a seguinte frase: “[e]sta extensión de las llanuras imprime, por otra parte, a la vida del interior, cierta tintura asiática, que no deja de ser bien pronunciada” (SARMIENTO, 1977, p. 26). Altamirano identifica essa como a primeira referência explícita ao Oriente de um longo sistema de comparações que Sarmiento usa para construir sua obra. Apesar de ser a primeira não será a única, como detalha na sequência Altamirano:

Ésta es la primera analogía orientalista o asiática en el *Facundo*. El sistema de comparaciones, sin embargo, no ha hecho más que ponerse en

---

<sup>4</sup> Carlos Altamirano (1997) em capítulo sobre o orientalismo em *Facundo* demonstra como, tomando motivos orientais conhecidos da literatura europeia que relacionavam o deserto com formas de despotismo, Sarmiento repete esses esquemas ao estabelecer uma linha de argumentos que relacionam essas zonas dos pampas com as formas de despotismo e tirania registradas no contexto argentino e atribuídas normalmente aos *caudillos*.

marcha en el pasaje citado: a partir de allí serán pocos los capítulos del libro en que algún rasgo natural o social, algún signo individual o colectivo de la realidad argentina, no traiga aparejada la evocación de una imagen oriental. El capataz de las caravanas de carretas que atraviesan la pampa argentina es un “caudillo”, como en Asia “el Jefe de la caravana” (p. 30); “las hordas beduinas” proporcionan “una idea exacta de las montañas argentinas” (p. 67); Facundo Quiroga miraba “por entre las cejas, como el Alí-Bajá de Moinvoisin” (p. 82); el paisaje de La Rioja trae a la imaginación “reminiscencias orientales” (p. 94); el bosque que rodea la ciudad de Tucumán es descrito en términos que pueden hacer pensar en un plaggio de “las Mil y una Noches, u otros cuentos de hadas a la oriental” (p. 195); en fin, la América de Rosas es “bárbara como el Asia, despótica y sanguinaria” (p. 259). Hay más: tres de los quince capítulos que componen la obra van presididos por epígrafes que refuerzan la floración orientalista. Esta insistencia no escapó a la atención de algunos de los estudiosos del libro de Sarmiento, cuyas interpretaciones quisiera aprovechar en este artículo (ALTAMIRANO, 1997, p. 83-84).

Observa-se no fragmento uma enumeração de elementos que constituíam o universo do deserto oriental transposto para o deserto dos pampas. O interessante dessa descrição é que, ao relacionar o deserto argentino com esse deserto oriental genérico, Sarmiento cria uma imagem/narrativa fundacional da nação argentina que é em sua natureza atravessada pela experiência oriental. Apesar de parecer uma operação um tanto estranha, Sarmiento



não foi o único a utilizar-se de uma referência oriental na construção do exótico outro no contexto latino-americano *decimonônico*. Rosa Guerra, autora argentina, que escreveu a *Lucía Miranda: novela histórica* (1860) também utiliza esse recurso, o que demonstra certa produtividade dessa chave de leitura durante o Século XIX argentino. A descrição de Lucía na obra de Guerra também tem certo caráter sensual, diferente de outras versões do mito que a exaltam por ser um paradigma de virtude mais do que um modelo de beleza ou sensualidade, fato também ressaltado por María Rosa Lojo (2007), na introdução à edição crítica do romance *Lucía Miranda*, de Eduarda Mansilla.

El manto que la cubriera ha caído de sus hombros, y su mórbido seno, así como sus hermosísimas espaldas estuvieran expuestas a las miradas profanas de los salvajes, si su hermosa cabellera de ébano no le cubriese casi toda entera, dejando sólo a la vista de las codiciosas miradas de los bárbaros, sus blancos bien torneados brazos, cayendo y uno a discreción sobre la espalda tostada del cacique, y el otro a lo largo de su inanimado cuerpo (GUERRA, 1860, p. 56).

Pode-se observar que essa descrição está cheia de uma sensualidade latente que difere da imagem de Lucía como modelo de virtudes. Conforme analisado em Traçado de uma história (ANDRADE, 2019, p.279), essa imagem remete aos tradicionais meios de representação pictográfica da mulher branca como cativa que Claudia Luna (2000), em “La cautiva”, localiza como herdeiros do quadro *O Rapto de Rebeca* (1846) de Delacroix.

Na tela do pintor francês, observa-se Rebeca, desmaiada e com os seios desnudos, sendo carregada por um homem, que parece mouro, a cavalo. A descrição que aparece em Guerra é quase uma repetição desse modelo, os dois diferenciam-se na composição do ambiente que, no quadro de Delacroix, remete a traços de orientalismo e, na obra de Guerra, aparece sob o manto de um nativismo americano. Ambos têm seu componente de exotismo, ambos estão carregados de sensualidade.

A comparação insere certo orientalismo na leitura do material que, à primeira vista, pode soar estranho. No entanto, é inegável que o uso de leituras do Oriente para traduzir o universo paisagístico e sociocultural não foi algo desconhecido da realidade hispano-americana. Altamirano (1997) chama atenção para essa estratégia na obra de Sarmiento. Também aparece revigorado durante o modernismo hispano-americano, que era obcecado por essa relação com o exótico oriental, porém talvez, na obra de Sarmiento, apresente algo de curioso nas formas como ele vai estabelecendo equivalências entre um mundo conhecido por ele, e mais desconhecido para o universo ocidental, e o mundo desconhecido por ele (o Oriente), mas aprendido por ele através do saber Ocidental. Na sua obra, encontramos uma estrutura de pressupostos e equivalências que convergem na direção de uma forma ocidental de saber, mas que não exclui a percepção local. Como analisa Altamirano (1997, p. 85-86):

Las equivalencias orientalistas se insertan dentro de este procedimiento en virtud del cual Sarmiento compara lo conocido con lo desconocido

o, más bien, con aquello a lo que sólo accede a través de la lectura: “Sarmiento no conoce Palestina, pero el epígrafe de ese capítulo (Roussel, *Palestine*) explica el origen de la comparación”. (...) En realidad, era un procedimiento extendido en el campo de lo que hoy llamaríamos ciencias humanas, era corriente en la literatura de viajes y entre quienes, sin ser viajeros, se consideraban lo suficientemente ilustrados como para entregarse a la comparación de las instituciones, las costumbres o la psicología de los pueblos. Se puede decir, por cierto, que la singularidad radica en que Sarmiento, al comparar, establece semejanzas entre lo que conoce y lo que desconoce.

Essa comparação de Sarmiento entre o que ele conhece e um arquivo letrado que desconhece soa ainda mais interessante porque o desconhecido por ele era um saber ratificado por uma cultura na qual ele tentava pautar um projeto de modernidade e civilização para a nação argentina e, por outro lado, o que ele não conhece funciona como um símile para uma situação conhecida por ele – os bárbaros e selvagens nativos e mestiços americanos. Dessa forma, seu mundo conhecido é traduzido por uma leitura distante (Europa) feita para uma região ainda mais distante e difusa (o Oriente), transformando-se assim num tópicos de leitura, numa chave criada por um saber Ocidental, que funciona para ler genericamente povos distantes.

Talvez a produtividade disso que parece uma simples reprodução apareça justamente quando, sendo um desses povos distantes, usa-se essa chave de leitura para si mesmos e, por mais que ela possa em alguns pontos

se enquadrar, criam-se zonas porosas de ambiguidade. A ambiguidade está tanto em transformar seus territórios conhecidos em paisagens ficcionais mediadas por leituras simbólicas e abstratas como pelo fato de que, por tal leitura, esperar-se-ia que a região retratada fosse tomada por um aspecto inquestionavelmente negativo, o que efetivamente não ocorre na obra de Sarmiento. Seu Facundo é um homem violento e irascível, mas corajoso, capaz de enfrentar de frente seus inimigos. Nisso, ele se distinguiria do principal alvo de Sarmiento ao escrever sua obra, o General Rosas, que sequer teria essas últimas qualidades.

Na verdade, a ambiguidade desse escrito reside, quiçá, no fato de que temos um ensaio escrito contra certa ideia de “barbaridade” e tirania em favor de uma nova nação, a argentina, que, em suas raízes (os povos que representam essas raízes), é vista pelo próprio autor como bárbara. Nacionalidade e modernidade/avanço acabam sendo dois conceitos que necessitam de certo jogo retórico e discursivo para coexistirem em seu argumento. O Orientalismo, segundo argumenta Altamirano (1997, p. 89), opinião da qual partilho, não estaria, assim, destinado “a imprimir sobre la particularidad americana la imagen del ‘bárbaro’ o del ‘outro’ genéricos, sino, más específicamente, a dar figura a una idea y a un fantasma, la idea y el fantasma del despotismo”.

A revisão de estratégias argumentativas postas durante o Século XIX acaba surgindo como um ponto de crítica na literatura contemporânea. A estratégia de desconstrução do Orientalismo que toma forma em algumas produções contemporâneas costuma se ater me-

nos na questão da tirania revisitando esses tópicos como uma forma de desconstruir a noção de barbárie, muitas vezes invertendo a polaridade dessas classificações segundo a perspectiva do Século XIX.

Nesse caminho segue a obra de Gabriela Cabezón Cámara, *Las aventuras de la China Iron* (2018). O romance em si já é uma releitura, com mudança de perspectiva, de outra obra monumento da Literatura Argentina do Século XIX, a obra gauchesca *Martín Fierro*, de José Hernández. A obra de Hernández, composta de dois livros *El gaucho Martín Fierro*, de 1872, e *La vuelta de Martín Fierro*, de 1879, conta as desventuras de Martín, um *gaucho* que é recrutado forçosamente para servir nas milícias que trabalham na expansão das fronteiras da Argentina e deixa sua mulher e seus filhos. O livro relata todas as desventuras decorrentes desse fato, e são muitas, mas, para além desse ponto que era realmente reflexo de um fato histórico ocorrido na Argentina do período, vemos nas duas partes da história também a exposição do binômio civilização e barbárie, tão presente na obra de Sarmiento.

O livro de Cabezón Cámara retoma a história a partir da visão da esposa que fica sozinha e precisa seguir seu destino. Ao fazer isso a autora inverte signos, por exemplo ao realocar e reverter elementos da sexualidade e gênero, mas também os inverte pela pura repetição dos estereótipos esvaziados, alterando sutilmente pequenos pontos. Veja-se, por exemplo, o segundo e terceiro parágrafos da obra – a passagem é longa, mas bem interessante de ser lida.

Hambre no teníamos, pero todo era gris y polvoroso, tan turbio era todo que cuando vi al cachorro supe lo que quería para mí: algo radiante. No era la primera vez que veía uno, incluso había parido a mis criaturas, y no es que no destellara nunca la llanura. Refulgía con el agua, revivía aunque se ahogara, toda ella perdía la chatura, corcoveaba de granos, tolderías, indios dados vuelta, cautivas desatadas y caballos que nadaban con sus gauchos en-el lomo, mientras cerca los dorados brincaban veloces como rayos y caían para lo hondo, para el centro del cauce desbordado. Y en cada fragmento de ese río que se comía las orillas se espejaba algo del cielo y no parecía cierto ver todo eso, cómo el mundo entero era arrastrado a un vértigo barroso que caía lentamente y girando sus cientos de leguas rumbo al mar.

Primero luchaban hombres, perros, caballos y terneros huyéndole a lo que asfixia, a lo que chupa, a lo fuerte del agua que nos mata. Unas horas después ya no había guerra, era larga y era ancha la manada, cimarrón como el río mismo ese ganado ya perdido, arrastrado más que arriado, dando vueltas carnero los carneros y todo lo demás; las patas para arriba, para adelante, para bajo, para atrás, como trompos con eje horizontal; avanzaban veloces y apretados, entraban vivos y salían quilogramos de carne putrefacta. Era un cauce de vacas en veloz caída horizontal: así caen los ríos de mi tierra, con una velocidad que a la vez es un ahondarse, y así vuelvo al polvo que todo lo opacaba del principio y al fulgor del cachorro que vi como si nunca hubiera visto otro y como si no hubiera visto nunca las vacas nadadoras, ni sus cueros relumbrantes, ni toda llanura echando

luz como una piedra mojada al sol del mediodía  
(CABEZÓN CÁMARA, 2018, p. 11-12).

A descrição do deserto dos pampas é oscilante, entre a voluptuosidade que encanta e seduz e a violência da barbárie e da selvageria. A descrição se faz através de contrapontos. Primeiro não se tinha fome, mas o mundo conhecido era acinzentado e polvorento. Nesse fragmento o contraponto subjetivo do mundo acinzentado é a luminosidade radiante de um filhote, mas essa luminosidade do filhote que se destaca não era a única, a água refulgia – só que afogava. A autora segue estruturando a imagem em um fluxo que associa e desassocia ao mesmo tempo. Esse jogo, tão próprio da construção das imagens do orientalismo, impõe à imagem do Outro seu desejo e sua repulsa, propondo-o como sedutor e violento ao mesmo tempo. É evidente e quase histriônica a imagem evocada de cativas libertadas, de gaúchos no lombo de seus cavalos que nadavam no rio junto a dourados que pulavam ao seu redor.

Podem parecer uma passagem curta, mas é possível ver todo um rol de autores argentinos do Século XIX nesse fragmento – Esteban Echeverría, Lucio V. Mansilla, Sarmiento e o próprio José Hernández. Os gaúchos, as cativas libertas e os cavalos são menos uma descrição do ambiente e mais uma repetição de motivos literários que habitaram (e habitam) a Literatura Argentina de fundação, por esse motivo ao ler essa passagem um leitor mais familiarizado com essa literatura do Século XIX argentino (contemporânea a Sarmiento), vê o motivo que se repete como estereótipo significativo e ressignificado.

A imensidão do deserto também é outro tópico. Isso vemos na última frase do primeiro parágrafo no excerto – um rio que come as suas próprias margens, espelha fragmentos do céu e arrasta numa voragem borrosa o mundo inteiro. A imagem é poderosa e lida em duas articulações: a do deserto enganador que espelha o mundo, presente nas leituras orientalistas, e a da terra incógnita que pautou a literatura do descobrimento e da conquista (em muitos casos ainda a do processo de colonização) nas Américas.

O segundo parágrafo do excerto começa descrevendo a violência desse rio: os homens, cavalos, bezerreros e cachorros que eram arrastados pela correnteza. De repente esse curso de água que brilhava com os gaúchos e as cativas libertas se torna uma correnteza brumosa que arrasta para morte todos esses seres. A cena idílica se converte em algo que evoca um universo de morte ligeiramente semelhante ao conto “El matadero”, de Esteban Echeverría. A narradora, que é a própria China Iron do título, segue associando esse rio ao afundar-se e ao fulgor de uma pedra molhada que brilha. Também chama a atenção a divisão do romance em suas três partes denominadas “El Desierto”, “El Fortín” e “Tierra adentro”. Esse encadeamento mostra um sentido entre a estrutura do deserto conhecida, a tentativa de civilização desses espaços desérticos (representados pelo forte comandado pela força do exército e cheio de gaúchos recrutados obrigatoriamente para servir a pátria) e a terra adentro, talvez um sinônimo da terra incógnita, desconhecida e ameaçadora em um sentido, mas plena de possibilidades de mudanças.



Nessa terra, no meio da natureza, funda-se ao final da obra uma comunidade plurilíngue e livre de imposições sobre comportamentos sexuais – uma espécie de centelha utópica, ou a nação como ela deveria (poderia) ter sido. Nisso também Cabezón Cámara parece usar do aparente estereótipo, talvez exotismo, de uma comunidade livre para rever (e propor) uma visão que permita o olhar crítico sobre a fundação da nação argentina.

Nesse sentido, não deixa de ser relevante que o trajeto da China Iron seja acompanhado e guiado por uma inglesa que ela encontra no caminho e com quem vive suas aventuras ao longo da obra. Em certa medida, a educação/formação que a China recebe da inglesa sobre o mundo geral, mas muitas vezes sobre si mesma e sobre seu próprio território remete à operação levada a cabo pelos orientalistas europeus que recriam o Oriente e o ensinam, muitas vezes, para os povos orientais. Outro elemento explorado pela autora poderia ser a questão linguística, tanto da interação linguística de China e Elizabeth/Liz, a inglesa, como a partir da atribuição de nomes. Nesse último caso, podemos observar o trecho abaixo:

Le puse Estreya y así se sigue llamando y eso que yo misma cambié de nombre. Me llamo China, Josephine Star Iron y Tararira ahora. De entonces conservo sólo, y traducido, el Fierro, que ni siquiera era mío, el Star, que elegí cuando elegí a Estreya. Llamar, no me llamaba: nació huérfana, ¿es eso posible?, como si me hubieran dado a luz los pasitos de flores violetas que suavizaban la ferocidad de esa pampa, pensaba yo cuando escuchaba el “como si te hubieran parido los yuyos”

que decía la que me crió, una negra enviudada más luego por el filo del cuchillo da la bestia de Fierro, mi marido que quizás no veía de borracho y lo mató por negro no más, porque podía, o quizás, y me gusta pensar eso aun de ese que era él, lo mató para enviudarla a la Negra que me maltrató media infancia como si yo hubiera sido su negra (CABEZÓN CÁMARA, 2018, p. 12-13).

O fragmento começa com referência ao nomear do filhote que a China encontra logo na abertura do romance, Estreya, que quer dizer estrela em latim e pode soar como uma corruptela de *estrella* em espanhol. Só na sequência ela revela que seu nome, China, como é conhecida e como vem nomeada no título do romance, é na verdade um nome genérico vindo do período colonial e usado para referir-se a pessoas descendentes de índio e zambo (mestiço de índio com negro, segundo as classificações de castas do período colonial). A dimensão curiosa está no fato de que a China na verdade era “una bebé rubia [que] no caía así nomás en manos de una negra” (CABEZÓN CÁMARA, 2018, p. 13). Dessa forma, os símbolos das mestiçagens parecem se embaralhar ainda mais. O nome Josephine, que é o nome próprio, nunca é usado na obra. Já o Iron e o Star são os nomes de sua vida pregressa, a vida antes de entrar terra adentro, e se referem ao sobrenome do marido, que marca seu passado, e o nome da cachorra, que marca a possibilidade de um futuro reluzente da forma como aparece na abertura do livro. Só que ambos aparecem traduzidos para o inglês, como se só pudessem significar algo de distinto

em outra língua ou como se necessitassem da mediação de Liz para se tornarem signos compreensíveis.

Algo que também surge nesse fragmento, assim como no mencionado anteriormente, é a ferocidade e a violência que toma o espaço dos pampas e que nesse ponto surge com o relato do assassinato do marido da negra que havia criado China por Martín, seu marido. Apesar de ela especular que a morte deveria ter sido consequência de um simples estado de embriaguez, ela gostaria de acreditar que teria sido uma espécie de vingança em seu nome, já que ela havia sido maltratada por essa mãe de criação. A violência, assim, é uma expressão de qualquer tipo de afeto nesse entorno como nas descrições do Oriente. Em outro momento mais adiante quando encontra com Liz na narrativa, podemos observar essa descrição:

Nos subimos con Estreya, nos hizo un lugar en el pescante. Estaba amaneciendo, la claridad se filtraba por las nubes, garuaba, y cuando empezaron a moverse los bueyes tuvimos un instante que fue pálido y dorado y destellaron las mínimas gotas de agua que se agitaban con la brisa y fueron verdes como nunca los yuyos de aquel campo y se largó a llover fuerte y todo fulguró, incluso el gris oscuro de las nubes; era el comienzo de otra vida, un augurio esplendoroso era. Bañadas así, en esa entraña luminosa, partimos. Ella dijo “England”. Y por ese tiempo para mí esa luz se llamó light y fue Inglaterra (CABEZÓN CÁMARA, 2018, p. 17).

A natureza, nesse fragmento, muda com a perspectiva; surge dourada com a umidade do amanhecer. A garoa inicial se transforma em chuva forte e a aparente visão suave do amanhecer se cerca de nuvens cinzas. A mudança dessa natureza indômita deixa claro o rastro desse traço selvagem/silvestre, do que não foi submetido ainda ao jugo civilizatório. Nisso, talvez haja um esvaziamento da natureza por descrição meio idílica, porque, embora marcada pela chuva torrencial que chega, a mistura de chuva e luz parece indicar para China e Liz um bom augúrio; as possibilidades refletidas na exuberância da natureza. Entretanto, essa natureza parece, também nesse excerto, estar moldada pela visão do outro, pois a palavra “England” pronunciada por Liz se torna, para China, o significativo para designar essa luz nos pampas. Assim, por uma operação de atribuição/tradução de significados, a Inglaterra passa a ser os pampas, mas esse evento é, na verdade, a representação de um atravessamento por uma impossibilidade da comunicação. Essa impossibilidade gera zonas porosas que permitem atribuições errôneas e tentativas de simetrias de lugares e línguas dissímeis.

A linguagem aqui permite criar uma zona em que tudo é criação de realidades. Também podemos observar, em fragmentos como esse, dois elementos: (1) uma espécie de reencenação do descobrimento, em que possíveis dificuldades linguísticas pareciam ser resolvidas como movimentos de interpretação que talvez extrapolasse as condições possíveis; (2) uma releitura da maneira como procediam alguns orientalistas que desconheciam efetivamente a língua e a cultura. No fragmento abaixo

vemos essa presença importante da língua como uma construção. Nela a repetição e o eco das frases de uma e outra constroem misturas inusitadas entre línguas que apontam em uma direção senão única ao menos possível e semelhante para as duas, permitindo vislumbrar um futuro possível entre essas experiências de culturas.

Fuimos lamidas por esa luz dorada nuestras [sic] primeras horas juntas. Una very good sign, dijo y entendí, no sé cómo le entendía casi todo casi siempre, y le contesté sí, ha de ser un buen augurio, Colorada, y cada una repitió la frase de la otra hasta decirla bien, éramos un coro en lenguas distintas, iguales y diferentes como lo que decíamos, lo mismo y sin embargo incomprendible hasta el momento de decirlo juntas; un diálogo de loros en el nuestro, repetíamos lo que decía la otra hasta que de las palabras no quedaba más que el ruido, good sign, buen augurio, good augurio, buen sign, güen saingurio, güen saingurio, güen saingurio, terminábamos riéndonos, y entonces lo que decíamos se parecía a un canto que quién sabe hasta dónde llegaría: la pampa es también un mundo hecho para que viaje el sonido en todas direcciones; no hay mucho más que silencio. El viento, el chillido de algún chimango y los insectos cuando andan muy cerca de la cara o, casi todas las noches menos las más crudas del invierno, los grillos. // Partimos los tres. No sentí que dejara nada atrás, apenas el polvo que levantaba la carreta que era, esa mañana, muy poco; avanzábamos despacio sobre una vieja rastrillada, uno de esos caminos que habían hecho los indios

cuando iban y venían libremente, hasta dejar la tierra tan firme que seguía apisonada todos esos años después, no sabía cuántos, sí que eran más que los que llevaba vividos (CABEZÓN CÁMARA, 2018, p. 18-19).

O jogo de língua mistura os dois idiomas num aparente sem-sentido ressignificado por aparente relação de amizade. O som que viaja sendo um deserto sonoro que espelha o deserto físico/geográfico. Os caminhos dos índios repisados por elas como se repetissem a história, mas agora ressignificada pela repetição feita pelas duas mulheres que cruzam sós os pampas recriando uma história de violência, e consequentemente transformando-a. Cabe aqui pensar no conceito de mímica de Bhabha, contemporâneo à crítica ao Orientalismo de Said. A repetição do mesmo só que não exatamente, assim como o Quixote do Pierre Menard no conto de Borges. Observa-se, então, como Gabriela Cabezón Cámara revisita certa reconstrução do mundo argentino na revisitação de uma literatura de formação argentina. Ao tomar esse caminho, determinadas visões do orientalismo são retomadas ainda que pareçam retomadas de maneira indireta, isto porque, muito da literatura do Século XIX argentino, acabou incorporando estruturas de leitura e interpretação do país através da chave de leitura Orientalista aplicada à América, incorporando, de alguma maneira, o orientalismo ao ocidente do Ocidente.

## Referências

ANDRADE, B. C. **Traçado de uma história: ficção e realidades nas narrativas hispano-americanas do século XIX.** Recife: Editora UFPE, 2019.

ALTAMIRANO, C. El orientalismo y la idea de despotismo en el *Facundo*. In: ALTAMIRANO, C.; SARLO, B. **Ensayos argentinos: de Sarmiento a la vanguardia.** Buenos Aires: Ariel, 1997. Pp. 83-98.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** São Paulo: Brasilienses, 1994.

CABEZÓN CÁMARA, G. **Las aventuras de China Iron.** Buenos Aires: Random House, 2018.

GUERRA, R. **Lucía Miranda: novela histórica.** Buenos Aires: Imprenta Americana, 1860.

LOJO, M. R. Introducción. In: LOJO, M. R.; GUIDOTTI, M.; MOLINA, H. B. **Lucía Miranda: 1860.** Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana Vervuert, 2007. Pp. 11-87.

LUNA, C. La Cautiva. In: CÁRCAMO, S. I. **Mitos españoles: imaginación y cultura.** Rio de Janeiro: APEERJ, 2000. Pp. 135-142.

SARLO, B. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva.** São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SARMIENTO, D. F. **Facundo o civilización y barbarie.** Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1977.





## SOBRE OS AUTORES

**Adriana Minervina da Silva** possui mestrado e doutorado em Teoria da Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco. Atua como professora de Língua Portuguesa no Estado de Pernambuco (Seduc-PE). Tem interesse nas áreas de Literatura Brasileira, com ênfase nos Estudos sobre Colonialidades e na representação literária de mulheres negras.

**Brenda Carlos de Andrade** é professora associada de literaturas de língua espanhola na Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE. Atua como professora permanente no PPG em Letras da UFPE e no PROGEL da UFRPE. Pesquisadora do CNPq. Doutora em Letras/Teoria da Literatura pela UFPE (2014), com período sanduíche na UNAM/México. Publicou *Traçado de uma história: ficção e realidades narrativas hispano-americanas do século XIX* (2019).

**Daniel Conte** é Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Processos e Manifestações Culturais (PPGPRO) da Universidade FEEVALE. Atua como membro do Comitê de Assessoramento na FAPERGS. Realizou Doutorado em Literatura Brasileira, Portuguesa e Luso-africana pela UFRGS. É professor permanente e pesquisador da Universidade FEEVALE atuando no PPGPRO e no Mestrado Profissional em Indústria Criativa.

**Fernando Cauduro Pureza** é professor adjunto do departamento de História da Universidade Federal da Paraíba e membro do GEPEHTO (Grupo de Pesquisa e Estudos em História do Trabalho). É doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e atua como docente na disciplina de História do Oriente Contemporâneo, desenvolvendo projetos de ensino sobre o tema do orientalismo e sua recepção contemporânea e historiográfica.

**Giovani Buffon Orlandini** possui licenciatura em Letras (Português e Literaturas de Língua Portuguesa) pela UFRGS. É mestre em Estudos Literários (Literatura Brasileira) também pela UFRGS. Atualmente, é doutorando em Teoria Literária (Literatura Comparada) pelo PPG em Letras da UFPE.

**Imara Bemfica Mineiro** é bacharel em História, Mestre em Teoria Literária e Doutora em Literatura Comparada pela UFMG. Atua como docente no Departamento de Letras da UFPE e tem como campos de interesse de pesquisa as literaturas e culturas latino-americanas. É vice-líder do grupo de pesquisa SUTRA – Subalternidades, Transculturalidade e Perspectivas decoloniais.

**Luana Cândido** é mestranda em Teoria Literária pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPE. Possui Licenciatura plena em Língua Portuguesa e Espanhola pela FAFIRE – Faculdade Frassinetti do Recife, onde também cursou a Especialização em Língua Espanhola: Linguagem e Interculturalidade. Atua principalmente no Ensino da Língua Espanhola em Empresas Nacionais e Multinacionais.

**Maria Luana Caminha Valois** é mestre em Teoria da Literatura pela UFPE, atuou na mesma instituição como professora substituta no curso de Letras/Espanhol. Atualmente é professora do NEL – Núcleos de Estudos de Línguas – no Estado de Pernambuco. É membro do Núcleo de Pesquisa SUTRA – Subalternidades, Transculturalidade e Perspectivas Decoloniais, ambos da UFPE. Por último, está vinculada como doutoranda ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) – UFPE.

**Rafaela Rogério Cruz** é doutora em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Pernambuco e é professora Adjunta de Literaturas de Língua Inglesa na Universidade Federal Rural de Pernambuco, Unidade Acadêmica de Serra Talhada.

Raira Costa Maia de Vasconcelos é professora adjunta do Departamento de Letras, na Universidade Federal de Pernambuco. Possui doutorado em Literatura pela Universidade Federal da Paraíba. Desenvolve pesquisa na área de literatura produzida por mulheres e poesia contemporânea em Língua Portuguesa.

**Ricardo Postal** é doutor em Literatura pela UFRGS, atua como docente do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPE. Lidera o Grupo de Pesquisa SUTRA – Subalternidades, Transculturalidade e Perspectivas Decoloniais. Coordena o GT Imaginário, Literatura e Deslocamentos Culturais da ANPOLL.

**Rogério Mendes** é professor associado responsável pela disciplina de Literatura Hispano-Americana da UFRN e docente do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco (PPGL-UFPE). Atualmente desenvolve pesquisas sobre as contribuições africanas e originárias para o pensamento crítico Latino-Americano.

**Rubelise da Cunha** é doutora em Teoria Literária pela PU-CRS, professora associada de Literaturas de Língua Inglesa e Coordenadora do Núcleo de Estudos Canadenses na Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Pesquisa Literaturas Indígenas no Canadá e no Brasil. Colaborou no livro *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* (2020), organizado por Julie Dorrico, Fernando Danner e Leno Francisco Danner.

**Tiago Hermano Breunig** é doutor em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, com período sanduíche na Universidade de Yale. Professor de Literatura do Departamento de Letras da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Atua nos grupos de pesquisa DERIVA – Derivações e Representações Interartísticas das Vozes do Atlântico e SUTRA – Subalternidades, Transculturalidade e Perspectivas Decoloniais.





**Aviso importante:** Ao comprar um livro você não somente está a adquirir um produto qualquer. Você também remunera e reconhece o trabalho do autor e de todos aqueles que, direta ou indiretamente, estão envolvidos na produção editorial e na comercialização das obras, tais como editores, diagramadores, ilustradores, gráficos, distribuidores e livreiros, entre outros. Se quiser saber um pouco mais sobre isso, acesse:

<https://www.youtube.com/watch?v=XQkpZA6qFhc>