

PODER, PALAVRA E SEDUÇÃO EM *AS MIL E UMA NOITES*

*La seducción representa el dominio del universo simbólico,
mientras que el poder representa solo el dominio del universo real.*

Jean Baudrillard. *De la seducción*

**Michele Fonseca de Arruda
FERLAGOS/ UFF-PG/UFRJ-PG**

RESUMO: O propósito de seduzir se estabelece com base na seguinte premissa: seduz quem tem poder e é seduzido quem a ele se sujeita, e, para que essa ordem se estabeleça, faz-se necessário um agente mediador entre sedutor e seduzido, o fio condutor, a matéria de encantamento que une ambas as partes. Em *As Mil e Uma Noites*, dito fascínio está mediado pela arte de contar histórias, pelo uso da linguagem persuasiva, pela retórica do deslumbramento, pois, para Sherazade, não basta apenas expressar-se, é necessário seduzir. Neste artigo pretendemos investigar o modo como se articulam a palavra narrada e o poder de sedução, como uma mulher aparentemente frágil, mas extremamente inteligente e criativa, consegue, por meio da admirável habilidade de contar histórias, vencer um poderoso soberano e finalmente salvar da terrível sentença de morte inúmeras amantes de uma só noite, vítimas do sultão que não perdoa a infidelidade das mulheres.

Palavras-chave: *As Mil e Uma Noites*, poder, palavra, sedução.

ABSTRACT: The purpose of seducing is established based on the premise: Someone who has power seduces someone else, and that who submit himself/herself to this power is seduced; and so that this order is established it is necessary a mediating agent between the seducer and the seduced person. It is the substance of enchantment, which connects both. In *One Thousand and One Nights* this kind of relationship is mediated through the art of telling stories, through the use of the persuasive language and of the rhetoric of the fascination. Sherazade considers that express yourself is not enough, it is also necessary to seduce. The focus in this article is to investigate the way in which the narrated word and the power of seduction are articulated. This investigation

also includes the way that a woman, apparently fragile, however, intelligent and creative, succeeds in conquering a powerful king. She saves of a terrible sentence of death, through an admirable talent of telling stories, a number of lovers that were just one night with the king - victims of a Sultan who does not forgive unfaithful women.

Key words: *One Thousand and One Nights*, power, word, seduction.

O termo “poder”, de forma corrente, é reconhecido por vários usos, assim como se lhe reconhecem vários sinônimos. Esclarecemos que não nos interessa aqui o verbo “poder”, mas o vocábulo como substantivo. O mais simples enunciado logicamente significativo em que tal palavra pode estar contida transparece a ideia do “poder” politicamente institucionalizado, que se comunica e se exerce por meio de uma autoridade representativa. Sob essa perspectiva, esclarecemos que, antes dos gregos e dos romanos, vigorava o poder despótico ou patriarcal. O detentor desse poder possuía autoridade suprema e inquestionável para decidir quanto ao permitido e ao proibido, e a lei exprimia a vontade pessoal do líder para estabelecer os vínculos com o sagrado. Assim, o poder seria considerado como uma teia de relações que não apenas reprime, exclui, interdita, domina, mas também incita, produz, perpassa a vida cotidiana, define gestos e delimita comportamentos. Dessa forma, o exercício do poder estaria organizado em um sentido vertical, fato que estabelece uma relação dicotômica entre os que mandam e dominam e os que são mandados e dominados.

Em *As Mil e Uma Noites*, o exercício do poder encontra-se personificado na figura de Shariar, que dispõe de autoridade absoluta sobre seu povo. O poder do sultão está acima de qualquer questionamento e pode ser utilizado tanto para reparar um dano pessoal como para aplicar um castigo a alguém por um prejuízo causado a todos os membros da sociedade, ou seja, o monarca pode exercê-lo em proveito próprio ou coletivo. Nesse enfoque, lembramos que Shariar determina a morte de cada mulher que despose para que nenhuma pudesse repetir o ato de traição de sua antiga esposa. Assim, percebemos que o desígnio cruel imposto pelo sultão não

tem outro objetivo senão manter sua honra inviolavelmente preservada e, ainda que à custa de inúmeras mortes, manter a fidelidade feminina.

“Pegue minha mulher e mate-a”, e, entrando no aposento dela, amarrou-a e entregou ao vizir, que saiu levando-a consigo e a matou. Depois, o rei Shariar desembainhou a espada e, entrando nos aposentos de seu palácio, matou todas as criadas, trocando-as por outras. E tomou a resolução de não se manter casado senão uma única noite: ao amanhecer mataria a mulher a fim de manter-se a salvo de sua perversidade e perfídia; disse: “Não existe sobre a face da Terra uma única mulher liberta.” (JAROUCHE, 2005, v. I, p. 49).

Em um contexto de exercício de poder regido pela oposição masculino/feminino (forte/fraco), a única forma que encontra a mulher para fazer valer sua força é a sedução. Para melhor caracterizar o tema proposto, nada mais oportuno e imprescindível do que retomar a etimologia da palavra “sedução”. O vocábulo provém do latim *seducere* (se[d] + ducere), em que *sed* significa separar, afastar, privar e *ducere*, levar, guiar, atrair. Seduzir, portanto, seria o processo pelo qual se atrai para despojar o outro de sua autonomia. A carga semântica contida no processo de formação dessa palavra abre espaço a interpretações que, de tão ambíguas, dão ao termo conotações das mais diversas. Para Jean Baudrillard, seduzir o outro é apartá-lo de sua verdade:

Fuerza de atracción y de distracción, fuerza de absorción y de fascinación, fuerza de derrumbamiento no sólo del sexo, sino de todo lo real, fuerza de desafío, nunca una economía de sexo y de palabra, sino un derroche de gracia y de violencia, una pasión instantánea a la que el sexo puede llegar, pero que puede también agotarse en sí misma, en este proceso de desafío y de muerte, en la indefinición radical por la que se diferencia de la pulsión, que es indefinida en cuanto a su objeto, pero definida como fuerza y como origen, mientras la pasión de seducción no tiene sustancia ni origen: no toma su intensidad de una inversión libidinal, de una energía de deseo, sino de la pura forma del juego y del reto puramente formal. (BAUDRILLARD, 1994, p. 67).

O que o pensador francês resume de um modo tão pleno é o fato de a sedução representar um jogo, um processo pelo qual se atrai para privar o outro da autonomia, sob a promessa de possibilitar-lhe usufruir do prazer pleno.

Dentro de um contexto religioso, a sedução é considerada uma estratégia demoníaca, que, sob a forma de serpente, seduz Eva e a leva a comer o fruto proibido, o que precipitou o gênero humano para fora do paraíso. Sobre essa acepção, disse Baudrillard: “*un sentido recae sobre la seducción. Para la religión fue la estrategia del Diablo, ya fuese bruja o amante. La seducción es siempre la del mal*”. (BAUDRILLARD, 1994, p. 9). A causa desse pecado original é a sedução feminina, e sobre ela recai toda a ira divina, marcando em seu corpo o ato da procriação como a maior expressão da dor. Além do pecado de ambos, a mulher recebe, em sua origem, a culpa por todo o mal que sucede ao homem e a toda a humanidade. Esse ensinamento bíblico é uma marca que fica no inconsciente da humanidade e que sempre agrega a imagem feminina à sedução e ao perigo da perdição.

Lendo os símbolos de *As Mil e Uma Noites*, não é difícil constatar que, em toda a obra, a sedução implica uma estratégia comandada pela linguagem, mais precisamente pela palavra narrada. O discurso narrativo de Sherazade leva implícito o poder da palavra em si mesmo e este só tem sentido se somado ao poder da sedução. No fundamento que enlaça a linguagem e a sedução, articulam-se os elementos básicos do tecido das histórias contadas pela sultana e, a partir deles, estabelecem-se as relações de poder. Nesse sentido, contar histórias funciona como metáfora do poder, formado por um saber livresco e erudito. A fim de exemplificar nossas observações, tomamos a caracterização da personagem Sherazade:

(...) tinha lido livro de compilações, de sabedoria e de medicina; decorara poesias e consultara crônicas históricas; conhecia tanto os dizeres de toda gente como as palavras dos sábios e dos reis. Conhecedora das coisas, inteligente, sábia e cultivada, tinha lido e entendido. (JAROUCHE, 2005, p. 49).

O fragmento apresenta uma resenha parca de dados físicos e pessoais da personagem, mas suficientes para levar-nos a compreender a extensão e o alcance de sua cultura e inteligência. O trecho confirma a teoria de que a coleção de manuscritos lidos pela sultana seria a base de sua

habilidade de alinhar histórias com as quais cativará o sultão e o colocará sob a magia de sua arte sedutora. Dessa forma, podemos concluir que o elemento fundamental do exercício do poder de Sherazade é a palavra, ou seja, a utilização do discurso. Por meio dessa afirmação, temos uma visão mais adequada da realidade islâmica, onde floresceu a personagem. Em uma sociedade em que a rigidez religiosa controla rigorosamente os costumes, a atração feminina continua baseada na tradicional e milenar sensualidade da declamação, da melodia, do canto e da dança. Prova disso é que a sultana seduz não pela beleza ou pela suposta sensualidade, encanta pela arte de contar histórias. É o encanto da narrativa que proporciona à Sherazade vencer o destino que a esperava: a morte. Importante observar que o fato de a vida ser trocada por uma narrativa demonstra o extraordinário apreço da cultura árabe pela arte da palavra. Como exemplo tomamos uma das histórias contadas por Sherazade ao sultão, que registra a atitude do Califa Harun Al-Rachid :

Achando, ademais, extraordinária a história, ordenou a um famoso historiador que a escrevesse com todos os pormenores. Guardou-a, depois, no seu tesouro: mas várias cópias foram tiradas do original e se tornaram públicas. (GALLAND, 2001, v. II, p. 180).

22

Em outros fragmentos, o Califa ordena que as histórias sejam “*gravadas com letras de ouro*”, o que simbolicamente demonstra o valor atribuído às palavras e às boas histórias. Tais considerações proporcionam a trama e o desenvolvimento do projeto narrativo de Sherazade. Mas seu plano requer mais do que contar histórias, exige requinte de conhecimento e astúcia, uma espécie de encantamento oral que busca fomentar a curiosidade e o desejo do sultão. A narradora não apenas joga com a imperiosa necessidade de ficção que habita o íntimo de cada ser, como também seria a grande inventora da técnica do suspense. Sherazade para de narrar no momento do clímax da maioria dos contos, incitando a curiosidade do sultão, pedindo, em seguida, que ele a deixe terminar a história no dia seguinte. A sultana inicia uma narrativa, aguça a curiosidade de seu ouvinte, seduz e não o satisfaz naquela noite. Dessa forma, consegue adiar sua morte sempre por mais um dia. No afã de contar histórias e salvar sua vida, Sherazade, por vezes, exemplifica ou justifica a narrativa com uma nova história que, por sua vez, pode deter outra inserida em seu

desenrolar. Desse modo, a sultana vai tecendo narrativas intermináveis e, nesse fio, prende Shariar e vence seu poder.

Nesse embate entre poder e sedução, há invariavelmente a construção de um “jogo” em que o sigilo das verdadeiras intenções se faz determinante para a obtenção do pretendido. Quem seduz sabe que precisa negar a realidade das coisas para, por intermédio da ilusão, atingir o objetivo. Na outra ponta está o seduzido, para quem a realidade só é percebida pelo olhar turvo da ilusão. Vigora, pois, o duelo entre dois imaginários. Sherazade enfrenta o sultão utilizando apenas as histórias que conta. Esse recurso não é entendido por Shariar como uma tentativa de suplementar sua lei, já que aquilo que foge ao discurso vigente é desconhecido e, justamente por isso, permite que, pouco a pouco, a personagem vá alcançando seus objetivos. A sultana age à maneira dos sábios, entre cujas funções, conforme a antiga preceptiva árabe, era intervir diante dos soberanos para fazê-los volver à reta conduta. Como acontece em geral com a literatura árabe e com toda a literatura oriental, sua preocupação está centrada na formação moral e na educação do leitor/ouvinte. Por isso os temas estarem quase sempre relacionados a ensinamentos de boa conduta e bons costumes, direcionados tanto ao sultão quanto ao mais pobre dos mercadores. Assim, a narrativa faz acordar no sujeito dizeres insuspeitados enquanto redimensiona seus entendimentos.

Sob essa perspectiva, percebemos algo de terapêutico nos contos de Sherazade; suas palavras não apenas seduzem, mas também provocam alterações. Assim, podemos concluir que o sultão Shariar, ao ouvir as histórias contadas por Sherazade, refletiu sobre sua própria experiência, fazendo nascer o pensamento crítico. Ouvir histórias constituiu-se, nesse sentido, em vigorosa experiência para o poderoso monarca que, à medida que ia compreendendo as narrativas, reportava-se à própria existência, ao passo que interpretava as histórias contadas, revia criticamente aspectos de sua vida, tomando consciência da própria história, estando, assim, em condições de transformá-la. Desse modo, a experiência artística se coloca como reveladora ou transformadora, possibilitando a revisão crítica do passado, a modificação do presente e a projeção de um novo futuro. A sultana não é só a portadora da palavra eloquente, mas basicamente a narradora que obtém êxito, aquela que triunfa ao tecer com palavras e cujo artifício é capaz de reordenar o mundo, transformar o ódio em amor. Para melhor ilustrar nossas

reflexões, tomamos um fragmento do texto de Izabel Morgato, pronunciado no IX Seminário da Cátedra Padre Antônio Vieira de Estudos Portugueses da PUC-Rio:

Se pensarmos na sedutora figura de Sherazade (e nas das infinitas Sherazades perdidas nas e pelas histórias), contar uma história seria exercer o ofício de narrador para poder viver, para continuar vivendo e, se possível, para seduzir e posteriormente envolver o ouvinte com a história ou, mais precisamente, na história. No fundo, no fundo, essas primitivas formas de narrar eram histórias de amor que funcionavam (ou ainda funcionam) como estratagemas para se poder viver. São estórias de enganar (o engano faz parte da sedução), são máscaras, enredos, filtros de encantamento. (MORGATTO, 2001, p. 72).

Sherazad, à primeira vista em posição de fraqueza, mostrou-se capaz de vencer o autoritarismo de Shariar por meio do poder sedutor da palavra. Sua força concentra-se no ato de narrar, mais importante que a própria narrativa, capaz não só de adiar a morte, mas também como numa verdadeira terapia que leva o sultão a abandonar definitivamente seu desejo de vingança.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

LIVRO das Mil e Uma Noites. Tradução de Mamede Mustafá Jarouche. 1. ed., v. I. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2005, 4 v.

LAS MIL y Una Noches. Traducción al español de Vicente Blasco Ibáñez, a partir de la traducción al francés de J.C. Mardrus, publicada en 1903. Ediciones elaleph.com: Argentina, 2004.

BAUDRILLARD, Jean. *De la seducción*. Buenos Aires: Red. Editorial Iberoamericana, 1994.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Obras Escolhidas*. Tradução de Sergio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1. ed., 1994, p. 197-221.

BORGES, Jorge Luis. *Los Traductores de las 1001 Noches*. In: _____. *Obras Completas Historias de la Eternidad*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974, p. 397-413.

GALLAND, Antoine. *As Mil e uma Noites*. Tradução de Alberto Diniz. Apresentação de Malba Tahan. 3. ed., v. 1 e 2. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

GOTLIB, Nádya Battella. *A Teoria do Conto*. São Paulo: Ática, 1985.

DOCUMENTOS ELETRÔNICOS:

MORGATO, Izabel. Narrar para viver, seduzir e desencantar. In: IX SEMINÁRIO DA CÁTEDRA PADRE ANTÔNIO VIEIRA DE ESTUDOS PORTUGUESES DA PUC-RIO, intitulado "A situação da narrativa no início do século XXI. Saudades de Sherazade?", 2001, Rio de Janeiro. *Conferências*. Rio de Janeiro: PUC, 2001. Disponível em: <<http://www.lettras.puc-rio.br/Catedra/revista/7>>. Acesso em: 20 jan. 2010.

HADDAD, Jamil Almansur. Interpretações das Mil e Uma Noites. In: SEMANA DE ESTUDOS ÁRABES, 1986, São Paulo. *Conferência*. São Paulo: Centro de Estudos Árabes da FFLCH-USP, 1986.

Disponível em: <<http://www.hottopos.com/collat6/jamyl.htm>>. Acesso em: 20 jan. 2010.



CONTATO: michelearruda@ig.com.br

Michele Fonseca de Arruda é Mestre em Letras pela Universidade Federal Fluminense. Atua na área do Ensino/Aprendizagem do Espanhol como Língua Estrangeira e Literaturas de Língua Espanhola. Atualmente é Professora no setor de Graduação da Faculdade da Região dos Lagos (FERLAGOS).

A viagem e as suas narrativas no Islã medieval

Dra. Beatriz Bissio / Scriptorium, UFF¹

Rio de Janeiro, Brasil

*“Aqueles que viajam à procura de conhecimento
estarão no caminho de Deus até o seu retorno.”*

Maomé

Resumo

Durante toda a Idade Média, a viagem fez parte da vida dos letrados do mundo islâmico. A dedicação à peregrinação aos Lugares Santos e a procura do reconhecimento da condição de homem erudito exigiam deslocamentos, cuja extensão no espaço e no tempo era fluida e podia consumir uma significativa parte da vida. Viajar pelos domínios muçulmanos para ir ao encontro dos grandes mestres, com os quais seria possível aperfeiçoar os estudos, era condição *sine qua non* para entrar no seletor reduto dos sábios. A viagem era uma expressão religiosa e, ao mesmo tempo, uma forma de construção do saber. Diversas narrativas de viagens se conservam dessa época com estilos diferentes. A partir do século XII, elas foram dando origem a um gênero literário próprio, o gênero *rihla*, um de cujos máximos expoentes é a narrativa do viajante tangerino Ibn Battuta (1304-1377).

Palavras-chave: Islã medieval- Historiografia islâmica- Narrativas de viagens- Religiosidade e construção do saber- Gêneros literários

Durante toda a Idade Média, a viagem fez parte da vida dos letrados do mundo islâmico. A dedicação extrema à exigência da peregrinação aos Lugares Santos e a procura

¹ bbissio@gmail.com. . Parte da tese de doutorado, indicada pelo PPGF/UFF para o Prêmio ANPUH 2010.

do reconhecimento da condição de homem erudito exigiam deslocamentos, cuja extensão no espaço e no tempo era fluida e podia consumir uma significativa parte da vida.

Viajar pelos domínios muçulmanos para ir ao encontro dos grandes mestres, com os quais seria possível aperfeiçoar os estudos, era condição *sine qua non* para entrar no seleto reduto dos sábios. A viagem era uma expressão religiosa e, ao mesmo tempo, uma forma de construção do saber.

Como expressão religiosa, a viagem cumpre um papel especial no islamismo, uma vez que a peregrinação ritual à cidade de Meca é um dos cinco pilares da fé e uma obrigação para todo muçulmano. Conseqüentemente, a não ser em períodos em que a guerra o impedia, o fluxo de peregrinos aos Lugares Santos foi constante ao longo dos séculos. Eles vinham de todos os cantos do mundo, mesmo de localidades tão distantes da Península Arábica como al-Andalus (a Península Ibérica muçulmana) ou a Índia e a China. Mas, além do seu papel ritual, a viagem desempenhou uma função de destaque nos primeiros séculos do islamismo na formação da doutrina. Nessa época, de forma progressiva, o Islã deixou de ser uma religião aberta a variadas interpretações para adotar a forma que até hoje tem na versão sunita¹ e nas diferentes correntes xiitas².

Nos primeiros momentos posteriores à morte do Profeta Maomé, a única fonte aceita pelos muçulmanos para orientar-lhes a conduta era o Livro Sagrado, o Corão. Mas logo ficou claro que ele era insuficiente para dar conta de todas as situações que iam se apresentando e exigiam respostas. Foi assim que, principalmente durante o império abácida, os muçulmanos assumiram a tarefa de procurar meios de refazer até os mínimos detalhes a vida de Maomé, em busca de inspiração. Importantes movimentos surgiram com a missão de recopilar os exemplos deixados por ele através de atos, pronunciamentos, decisões em casos específicos e até mesmo silêncios, que progressivamente foram adotados como referências para preencher os vazios de interpretação.

Especialistas foram encarregados de reunir, em todos os domínios do Islã, o maior número possível de testemunhos e de perenizá-los através da escrita. Inicialmente, as viagens eram feitas pelos membros dos primeiros círculos de estudo, constituídos nos centros urbanos da Península Arábica (Meca e Medina), do Iraque (Basra e Kufa) e da Síria (Damasco), que trocavam informações entre si. Alguns desses estudiosos costumavam fazer

périplos bem mais abrangentes, chegando à Pérsia, Iêmen, Kurasan e Transoxiana.³ Mais tarde, por volta do século X, esses materiais seriam agrupados e codificados em função de critérios predeterminados, principalmente pelos assuntos tratados.

Por mais de um século, os eruditos e os seus alunos viajaram de um lugar a outro do império muçulmano (*mamlaka*) à procura desses materiais e a viagem foi sendo progressivamente associada à construção do saber, à aquisição do conhecimento alicerçado na experiência. Como o início do processo ocorreu um século depois da morte de Maomé, exigia assegurar, de alguma forma, a veracidade dos testemunhos recopilados. O único caminho encontrado para se ter essa certeza foi o de refazer, para cada depoimento colhido, toda a corrente de homens através dos quais essas histórias chegavam aos ouvidos dos compiladores. “Garantia” da autenticidade do relato, essas correntes deviam remontar a algum dos companheiros de Maomé, ou ao próprio Profeta. Mesmo que não fosse a sua intenção, esses sábios e devotos estavam dando origem à chamada “ciência da tradição” (*ilm al-hadith*); estavam, de fato, criando a própria Tradição profética.⁴

Mesmo com todas as dúvidas que possam deixar quanto à sua autenticidade, pela metodologia utilizada nas correntes de testemunhos,⁵ essas recopilações passaram a formar um saber tradicional, a *Sunna*, área do conhecimento que acabou atingindo praticamente o mesmo estatuto jurídico do Corão e que se constituiu numa das fontes do direito islâmico.⁶ Até hoje, cada fiel sunita deve escolher uma dessas correntes, através da qual é introduzido nesse saber tradicional. Não havia nenhuma outra forma de ascender a esse conhecimento da ciência da Tradição, a não ser essa.

Um caminho para alcançar a graça divina

Ao utilizar esse método de verificação e impô-lo ao longo dos séculos como o único aceitável para assegurar a fidelidade do legado profético, esses estudiosos firmaram a idéia de que a Tradição tinha o mesmo estatuto que a palavra divina.⁷

A literatura relacionada aos exemplos deixados por Maomé aborda o tema da viagem à procura do conhecimento, colocando-a como um caminho para alcançar a graça de *Allah*. Aliás, a própria aquisição do saber é concebida como uma graça divina que permite reduzir as diferenças entre os homens decorrentes de linhagens e de hierarquias de

poder. Como consequência, a civilização islâmica medieval, “no sentido mais completo, deve a sua vibração ao constante movimento”.⁸ A literatura sobre as Tradições do Profeta cita os professores e seus alunos entre os seres humanos mais valiosos, e descreve a alta consideração com que era tratadas a preservação e divulgação do conhecimento, aí incluída a viagem como instrumento dessa procura. Com a autoridade de provir das lições deixadas por Maomé, a viagem como método de estudo foi, durante a Idade Média, assumida como um dever por todos os muçulmanos que aspiravam a integrar o círculo dos eruditos, fossem eles a especializar-se em ciências corânicas, ou em ciências naturais - astronomia, matemáticas, medicina - que também adquiriram grande desenvolvimento. A viagem pode ser considerada um tema que unificou a história do Islã medieval.

Referencie-se o fato que, partilhando com a Cristandade uma importante tradição de oralidade, o Medievo islâmico também esteve fortemente dominado pela escrita, muito mais estendida na sociedade islâmica do que no mundo “dos infieis”. A questão que se colocou, como consequência dessa duplicidade, foi definir o estatuto de cada uma delas. Na transmissão do saber, poderia o livro substituir o mestre? Isto é, a escrita assumiria, por si só, a autoridade de fazer ingressar alguém no círculo restrito dos sábios? A resposta foi: Não. Durante um longo período, pelo menos até o século X, a supremacia incontestável correspondeu ao mestre.

No século XIV, quando a predominância da escrita no mundo islâmico já era nítida, a polêmica sobre o estatuto do livro e do mestre ainda despertava paixões. Aqueles que quisessem se aprofundar nas ciências religiosas, obrigatoriamente deviam pertencer ao entorno de algum dos “tradicionalistas” (*muhaddithun*)⁹, e segui-los aonde eles lecionassem, fosse no Iraque, no Irã, na Síria ou no Egito.

Os desafios da viagem, que na maior parte das vezes implicava longas, perigosas e cansativas jornadas em diferentes meios de transporte, quando não fome e doenças, eram o preço a ser pago para aprofundar os conhecimentos. Os próprios riscos dos deslocamentos eram vistos como fonte de experiências enriquecedoras, já que os perigos não eram uma exceção. Os viajantes sabiam que, ao empreender a viagem para longas distâncias, estariam enfrentando situações que lhes poderiam, inclusive, custar a vida. Por isso, entre as providências recomendadas a quem pretendia partir estava a de pagar todas as dívidas e

deixar por escrito um testamento, validado por testemunhas. Se sugeria, também, preparar-se com uma purificação ritual e orações com pedidos de proteção.

De fato, a procura do saber era uma necessidade de primeira ordem numa sociedade que outorgava alto valor à erudição e que perseguia o *adab* - palavra árabe que não tem equivalente nas línguas ocidentais, pela amplidão de conceitos que encerra, e que, à falta de outra melhor, tem sido traduzida por “cultura”. Através do *adab* a elite política preparava os seus descendentes para a vida social e para o exercício do poder, e também por meio dele os filhos de famílias excluídas das linhagens nobres e dos círculos palacianos podiam ascender socialmente.

Mas, referencie-se que os objetivos procurados pelos viajantes muçulmanos eram diferentes dos perseguidos por aqueles que, no Ocidente cristão da época, se arriscavam a percorrer o mundo conhecido (cujo maior expoente é Marco Pólo). Se, na Cristandade, a viagem era uma forma de conhecer o “Outro”, até para ajudar a definir a própria singularidade, no Islã em vez de depender de uma hermenêutica do outro, eles se reportariam antes a uma construção exegética do mesmo.¹⁰

Os muçulmanos não saíam ao encontro do “outro”. Possivelmente sabiam que no mundo dos “infiéis”, muito menos sofisticado culturalmente, não encontrariam o conhecimento que procuravam. Eles percorriam as terras conquistadas pelo Islã - desde aquelas mais ocidentais, na Península Ibérica, aos limites orientais, próximos da China - apropriando-se desse espaço através da experiência e recopilando informações que seriam processadas depois, ao longo dos anos, dando origem a tratados, compêndios, comentários, antologias, destinados a preservar essa rica herança para a posteridade.

Do ponto de vista formal, o espaço islâmico é percebido como uma espécie de corpo, com gânglios nervosos que são as cidades, e nervos que são as rotas do comércio.¹¹ Sem fronteiras delimitadas entre os diversos reinos, porém com alfândegas a demarcarem divisões administrativas internas, esse mundo era percebido como unitário. A amplidão do espaço árabe-muçulmano seria, em si mesma, um estímulo à viagem. Poucos povos tiveram, na história, uma oportunidade semelhante de percorrer distâncias tão grandes mantendo-se sempre dentro de um mesmo contexto cultural.

Para os muçulmanos, todo conhecimento humano, seja relacionado à religião ou não, tem a sua origem em *Allah*, o Deus único e o escopo do que os seres humanos podem conhecer é claramente delimitado pelo Corão, que invoca a onisciência de Deus. Estaria, então, de alguma forma, limitada a aspiração humana à sabedoria? Não necessariamente. A viagem sob o ângulo de ferramenta para a construção do saber, abre a possibilidade de fazer comparações, e permitem discernir entre o que é não-familiar e o que é familiar.¹²

Por outra parte, a viagem proporcionava a oportunidade do autoconhecimento. A experiência de visitar outras terras implica o desarraigamento, o sofrimento da separação. O viajante deixa para trás a família e o seu entorno afetivo para penetrar em espaços de convívio social novos. Nesse sentido, alguns depoimentos de viajantes muçulmanos falam de uma espécie de ritual iniciatório que a viagem proporciona, que contribui, muitas vezes, para aumentar o sentimento místico que já naturalmente acompanha a peregrinação.

Diferentes exemplos de narrativas de viagens

No período compreendido entre os séculos VII e IX, existiam narrativas árabes de viagens referidas a experiências nas terras exteriores ao mundo muçulmano, cujos costumes e sociedades constituem o seu eixo temático. É oportuno lembrar que, mesmo em tempos de paz, as relações com o mundo dos infiéis não eram incentivadas. A Lei muçulmana distingue entre os atos proibidos (*haram*) e aqueles que não são recomendados (*makruh*). A viagem às terras do *dar-al-harb* estava incluída nesta última categoria.

É possível distinguir pelo menos quatro tipos de viagens nas narrativas da época anterior ao século X, em função das suas motivações e protagonistas: testemunhos deixados por mercadores e marinheiros (entre os temas abordados por esses autores, o comércio é o mais destacado); relatos de funcionários, entre eles, embaixadores; memórias dos peregrinos, e, finalmente, todos aqueles relatos que - não se encaixando em nenhuma dessas categorias - correspondiam a viajantes movidos por motivos pessoais ou pela curiosidade da própria viagem.

Em meados do século X, quando a unidade política do califado tinha sido substituída por vários pólos de poder, surge a viagem no interior do Islã como tema

literário. Politicamente divididas, as terras muçulmanas continuavam a ocupar a maior parte do mundo conhecido e estavam separadas do resto, dominado pelos infiéis, por fronteiras quase sempre intangíveis, de caráter cultural. Essas viagens foram as que, perenizadas através de uma escrita com características próprias, deram origem ao gênero literário *rihla*. Com trezentos anos de vida, a essa altura o Islã tinha conseguido um sucesso significativo na consolidação de sua mensagem unitária e, ao mesmo tempo, reunia sob os seus extensos domínios uma rica diversidade humana. As condições estavam dadas para voltar-se sobre si mesmo.

Outra explicação do surgimento da *rihla* como gênero literário no século X é a própria fragmentação do califado. A perenização da experiência da viagem pelos domínios do Islã através da escrita seria uma forma de discutir e de preservar a identidade muçulmana. Os alicerces dessa identidade já não estão mais na unidade política, que pertence ao passado. Se dependesse dela para sobreviver, o Islã estaria ameaçado. Mas, se essa identidade se funda na cultura, na língua e no espaço da *umma*, esse sim, unido em torno da fé comum, a ameaça de perder a identidade estaria superada.

Quando faz referência basicamente aos Lugares Santos, a narrativa recebe o nome de *rihla hiyaziyya*, já que se trata de uma descrição mais ou menos precisa do Hiyaz e das cerimônias relativas à peregrinação. O objetivo desse tipo de obra é facilitar a realização dessa obrigação religiosa. A *rihla* escrita por aqueles que viajam “em busca da ciência” não entra nessa categoria. Ela surge no final do século XI, quando as narrativas são um híbrido de tratados de geografia e relato de viagem, de texto erudito. Os primeiros exemplos da *rihla* proporcionavam informações detalhadas dos países e povos visitados, procurando manter a objetividade. Mas, com o passar do tempo, os escritores da *rihla* começaram a colocarem-se mais nos textos, não se furtando a fazer observações subjetivas e a mostrar suas próprias reações às experiências vividas.

Com variada proporção de comentários de natureza filosófica, política e religiosa, segundo os autores, o gênero *rihla* é a reflexão de testemunhas privilegiadas – sábios e freqüentadores dos círculos mais sofisticados da época – a respeito das sociedades de seu tempo. Com a obra do valenciano Ibn Yubayr, um dos primeiros a deixar por escrito as

impressões de sua viagem de peregrinação e em redigir um autêntico relato de viajante, o gênero migra da esfera do saber para a literatura.

A dedicação e até mesmo a paixão, com que esses viajantes do Medievo se lançaram nas terras do Islã à procura do conhecimento e o esforço na sua perenização, permitem extrair uma conclusão: essa sociedade se percebia como a mais sofisticada civilização da época, a depositária do conhecimento herdado dos povos sucessivamente conquistados, por sua vez enriquecido e moldado pela sua particular visão do mundo e da transcendência. Daí o enorme sentido de responsabilidade, nos séculos que se seguiram à fragmentação do califado – quando novos sujeitos históricos, como os turcos e os mongóis, conquistam o seu espaço no Islã –, com que foi assumida a tarefa de assegurar que esse legado estivesse ao alcance das gerações futuras. A construção da memória do período de auge, ou clássico, da civilização islâmica estava iniciada.

Por todos esses motivos, a viagem justificava todos os sacrifícios, e também trazia compensações em vários planos; ela podia e devia ser vivida de forma intensa e até mesmo prazerosa. Impossível não mencionar, ao falarmos do significado da viagem na cultura islâmica, de uma das mais famosas histórias da coletânea de contos *Mil e uma Noites*: as aventuras de Simbad, o marujo. Originário de Bagdá, ele fez sete viagens ao redor do mundo. Inicialmente empreende a viagem como meio de recuperar a fortuna perdida, mas logo descobre o gosto pela aventura, enfrenta numerosos desafios, recupera a liberdade depois de ser vendido como escravo... e, ainda, consegue retornar para casa com a tão almejada fortuna.¹³

A rihla de Ibn Battuta



página de um dos manuscritos preservados da obra de Ibn Battuta

Em relação ao gosto muçulmano pela vida e pela beleza, a *rihla* do famoso viajante Ibn Battuta (1304-1377) é um conhecido exemplo. Descendente de uma família da tribo berbere de Lawita, Ibn Battuta dedicou 28 anos, em oito viagens diferentes, a percorrer boa parte do mundo conhecido, especialmente os domínios do Islã. Pouco se sabe de sua infância e juventude, salvo que empreendeu a primeira viagem muito novo, aos 22 anos de idade, depois de ter estudado as ciências jurídicas e religiosas que normalmente faziam parte da formação de um muçulmano de família abastada. O livro que narra suas experiências, *Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara'ib al-Amsar wa-'Aja'ib al-Asfar* (que poderia ser traduzido como “Um presente para aqueles que contemplam as Belezas das Cidades e as Maravilhas da Viagem”), foi ditado durante dois anos ao erudito andaluz Ibn Juzayy al-Kalbi (1321-1356), que era poeta da corte merínida de Fez, durante o reinado do sultão Abu Inan (1348-1358). É um relato rico em descrições de rotas marítimas, localidades, costumes e detalhes das próprias viagens.

Ibn Battuta, educado nas ciências jurídicas e nos assuntos religiosos, tinha espírito devoto e piedoso, mas também aventureiro. O seu nome sempre aparece associado às viagens que descreveu no seu famoso livro, conhecido inicialmente em forma de fragmentos e, mais tarde, na versão completa, com a descoberta, na Argélia, do manuscrito original.¹⁴ A diferença do que hoje acontece – quando existe um distanciamento entre Oriente e Ocidente em termos culturais – na Idade Média o Mediterrâneo colocava em contato direto Córdoba e o Cairo, Bagdá, Veneza e Alexandria e a língua árabe, falada por

todas as elites (e não só por elas) era um importantíssimo veículo de comunicação. As rotas marítimas eram o elo entre o Oriente e o Ocidente, e os muçulmanos de regiões longínquas entravam em contato através da peregrinação ritual a Meca. Graças a ela, as sociedades islâmicas dos diferentes continentes podiam tomar conhecimento dos mais significativos avanços científicos e filosóficos daquele momento.

A motivação inicial da viagem de Ibn Battuta era a peregrinação ritual (*haji*) a Meca. Uma experiência que, além das recompensas no plano religioso, permitia que as sociedades islâmicas dos diferentes continentes tomassem conhecimento das novidades políticas, científicas e filosóficas do momento e trocassem informações de todo tipo. Mas, tendo chegado a Alexandria, Ibn Battuta teve um sonho que mudou os seus planos. Enquanto dormia, sentiu-se transportado nas asas de um enorme pássaro em direção a Meca, depois ao Iêmen e mais tarde rumo ao Oriente, ao Sul e finalmente, ao Oeste, onde era abandonado. Interpretado, no dia seguinte, por um xeque, o sonho mostrou-se uma revelação das longas viagens que iria empreender. Levado a sério pelo piedoso viajante, que descobrira a sua alma aventureira, esse augure lhe fez prometer que, se possível, jamais retornaria pelo caminho já visitado.

Durante a primeira viagem (1325-1326), visita o Norte da África, Egito, Síria e Palestina, a península arábica (Medina e Meca), Iraque, Irã e volta a Meca. Em 17 de novembro de 1326, sai novamente de Meca, com uma caravana, visita pela segunda vez o túmulo do profeta Maomé em Medina, retorna ao Iraque – onde, na cidade de Nejdef, visita o túmulo de Ali, o genro de Maomé que deu origem ao xiísmo¹⁵, passa por Basra e segue caminho até Ispahan. Volta mais uma vez ao Iraque e daí retorna a Meca, onde ficará durante três anos (1327-1330).

As viagens haverão de levá-lo, ainda, para a Índia, sob domínio islâmico no norte e no centro. Nesse país fica quase dez anos, aproveitando a política do sultanato de importação de emigrantes muçulmanos para fortalecer sua estrutura administrativa perante a população hostil. O fato de falar árabe e de ser formado em ciências jurídicas fazem com que Ibn Battuta seja nomeado juiz (*cadi*) de Délhi. O longo período na Índia lhe permite descrever, nas suas memórias, com luxo de detalhes, o funcionamento do sultanato.

Também visita e fica por mais de um ano nas Ilhas Maldivas e chegará depois até a China, país onde encontra poucas comunidades muçulmanas e acaba decidindo empreender o retorno. Haveria, ainda, de fazer uma outra peregrinação à Meca e de iniciar novas viagens, visitando várias regiões da Europa, entre elas, a Península Ibérica. A viagem derradeira é a que empreende rumo à África subsaariana. As suas descrições do reino do Mali, no século XIV, junto com as referências deixadas pelo historiador nascido na Tunísia Ibn Khaldun (1336-1406) são algumas das poucas fontes a respeito dessa região da África, no século XIV.

Sempre discreto quanto aos seus sentimentos pessoais, Ibn Battuta não omite detalhes, no seu relato, em relação àquilo que lhe exalta os sentidos: jardins, aromas de flores, lagos de águas cristalinas, ricas vestimentas, frutos exóticos de sabores agradáveis, músicas e danças, e, naturalmente, belas mulheres. Nada disso lhe é indiferente, muito pelo contrário. No padrão seguido pelo viajante para descrever as paisagens e as cidade, há sempre detalhes que mostram o olhar atento a tudo aquilo que estimula a sensualidade.

Um trecho delicioso da *rihla*, exemplo desse hedonismo é o referido às Ilhas Maldivas, no Oceano Pacífico. Ibn Battuta descreve a vegetação que encontrou no arquipélago, afirmando que a maior parte das árvores são coqueiros e que, junto com o peixe – servido em folhas de palmeiras, segundo o costume local – o coco constitui a base da alimentação do povo. Dele tira-se leite, azeite e mel; com o mel preparam-se doces, que se comem junto com o que chama de “noz”, seca. O mais interessante são os efeitos dessa alimentação, “a base de peixe e produtos do coqueiro”, pois ela fornece “um vigor maravilhoso no ato amoroso: os nativos são muito bons nisso”¹⁶. Se alguém imagina que ele reprovou esse cardápio afrodisíaco, engana-se, pois a seguir, Ibn Battuta nos diz que ele próprio teve nas ilhas quatro esposas, sem contar as escravas e que a todas visitava diariamente, passando depois a noite com aquela à quem correspondesse a vez; isso durante o ano e meio que esteve por lá.

A *rihla* de Ibn Battuta também permite constatar a importância da língua comum¹⁷ e o caráter cosmopolita da cultura islâmica, elementos que minimizavam eventuais diferenças regionais. Da mesma forma, o relato mostra a organização desenvolvida pela comunidade

de fiéis para dar resposta às demandas da peregrinação e da viagem empreendida para completar os estudos.

Por mais longa que fosse a viagem, os milhares de muçulmanos que se dispunham a cada ano a cumprir com a exigência ritual da visita aos Lugares Santos de Meca¹⁸ podiam confiar na rede de solidariedade criada pelos seus irmãos de fé, que lhes permitiria encontrar sempre um local para pernoitar e alimento para suprir as suas necessidades.

A rede de solidariedade criada pelos muçulmanos se fazia mais preciosa e imprescindível fora dos domínios do Islã, no território dos “infiéis”. Ibn Battuta referencia o trato diferenciado destes para com os muçulmanos – quando não a verdadeira falta de solidariedade – em várias ocasiões. Ele cita um exemplo da sua passagem pela Índia. Quando chega a Malabar, “país da pimenta, cuja extensão é de dois meses de marcha, ao longo da costa, de Sandâbur (Goa) a Kawlam (Quilon)”¹⁹, nas casas, os infiéis serviam água em pequenas jarras aos pagãos, mas davam de beber aos muçulmanos nas suas próprias mãos. A discriminação vai além: os infiéis da costa de Malabar têm o costume de não deixar entrar nas suas casas os muçulmanos, nem permitir que eles comam em seus pratos. O que salva a situação é que por todas as paradas desse caminho há casas de muçulmanos, nas que os viajantes se alojam e compram tudo o que necessitam. Se não fosse por isso, diz Ibn Battuta, nenhum muçulmano poderia viajar por esse país.

A fortuna do peregrino sempre era maior se pudesse encontrar um colega de infância ou alguém oriundo de sua cidade, ou se ostentasse um cargo de destaque na hierarquia política ou militar. Mas, mesmo os que não contassem com nenhum desses privilégios, teria a sua disposição uma infra-estrutura mínima de apoio, criada pelos membros da comunidade islâmica, a *umma*. Os mecanismos, em certa medida institucionalizados, de acolhimento aos peregrinos e viajantes, serviam igualmente para amparar os mais necessitados.

Eram formados de uma rede de conventos, pequenas mesquitas (*zawiya*)²⁰ financiadas com fundos públicos, que contavam também com doações dos fiéis. Eles constituíam um elo fundamental entre as diferentes cidades muçulmanas e contribuía para fomentar o sentimento de pertencimento à *umma*.

Ibn Battuta tem o cuidado de falar da infra-estrutura existente nas localidades visitadas para a acolhida aos visitantes e peregrinos, possivelmente com a consciência de que o seu relato serviria de referência a futuros viajantes. De suas descrições é possível deduzir que toda cidade possui pelo menos uma *zawiya*, na qual, além de um local para a oração, há quartos para hóspedes. Muitas vezes, esse local também possui uma cozinha, na qual se prepara a comida para os viajantes e caminantes, assim como para os muçulmanos pobres da cidade.

Não raro, a *zawiya* acolhe também o túmulo de alguma figura muito venerada, à qual lhe são atribuídas características de santidade, e que era chamada de morabito.²¹ Na religiosidade popular muçulmana do Medievo, a visita individual ou coletiva (no marco da peregrinação) aos túmulos de homens ou mulheres que em vida tinham se destacado por suas atividades filantrópicas ou por sua religiosidade, e que eram venerados depois de mortos ao estilo dos santos cristãos, era muito praticada. Neles procurava-se obter a graça (*baraka*) daquele morto que era objeto de veneração. A proibição formal do Islã a este tipo de ritual não impediu que o culto desses homens ou mulheres fosse corriqueiro e que o povo acreditasse na possibilidade de milagres.²²

Assinale-se, finalmente, que a escrita da *rihla* – gênero que, como se viu, surge na época que corresponde à Baixa Idade Média, quando progressivamente outras formas de narrativas de viagens vão sendo abandonadas – tem uma exigência literária bem maior que as dos séculos anteriores. Possivelmente isso se deve ao fato de que, nesse lapso de tempo, o peso da oralidade foi sendo reduzido e os livros passavam a ser apreciados mais pela forma da escrita que pela emoção da recitação.



Além de descrições detalhadas das localidades visitadas, havia a necessidade de responder à expectativa do “prazer da leitura”. Nesse sentido, a já citada *rihla* de Ibn Yubayr, apelidado pelos cristãos de “o Valenciano”, é tida como exemplo, uma vez que lhe é reconhecida uma grande beleza literária e também constitui uma rica fonte de informações e comentários. Seria também essa a razão pela qual um homem letrado como Ibn Battuta, que exerceu o cargo de *cadi* em várias partes do mundo e, portanto, não enfrentaria dificuldades em escrever pessoalmente as suas memórias, teria optado por ditar suas aventuras de quase trinta anos pelos domínios do Islã ao poeta Ibn Juzayy.

² Iluminura que ilustra o mestre e o seu aluno

-
- 1 *Sunna* significa “hábito, norma de conduta”. Ela deu origem ao termo sunismo, depois de ter assumido no léxico muçulmano o significado de “conjunto de exemplos normativos que emanam da vida do Profeta”. Nessas atitudes e hábitos de Maomé se fundamentam os juristas e os teólogos para aprimorar o conteúdo da lei muçulmana, que também se nutre do Corão. Os sunitas são os seguidores da *sunna*.
 - 2 Os “partidários” (*shia*) de Ali, primo e genro de Maomé (casou com a filha Fatimah) são conhecidos como xiitas. Ali, o quarto dos califas “*rashidun*”, ou bem guiados, foi um dos primeiros a aderir ao Islã e lutou junto ao Profeta em diversas batalhas. Suas virtudes pessoais e sua capacidade de liderança atraíram numerosos seguidores. A divisão entre sunitas e xiitas começou no plano político e não na esfera religiosa.
 - 3 **TOUATI**, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 23.
 - 4 Essa Tradição forma parte das “ciências corânicas” junto com a teologia e a filosofia, todas elas com vários ramos. Essas ciências integravam o “currículo” dos sábios especializados em questões religiosas; além das estritamente vinculadas a todos os aspectos relativos ao Corão (sua gramática, as circunstâncias em que tal versículo foi revelado a Maomé, as contradições entre os versículos etc.) Mais informações: GARCIN, Jean-Claude (org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X^e-XV^e siècle)*, v. 2 (Sociétés et cultures). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 328.
 - 5 Existem documentos, alguns deles do século IX, quando se cristaliza a regra segundo a qual um *hadith* deve estar fixado por uma corrente de transmissores, que permitem constatar uma colheita “seletiva” desses depoimentos.
 - 6 Depois de feitas as compilações, a chamada ciência da Tradição continuou a evoluir de forma original: entre outras, passaram a ser redigidas obras com os melhores exemplos sobre uma determinada problemática. De forma simultânea, os estudiosos continuavam produzindo comentários críticos das primeiras recopilações. Surgiram dicionários biográficos e catálogos de classificação dos *ahádith*, que deram origem a três categorias reconhecidas até hoje: os *ahádith* sadios, os bons e os fracos. (Mais informações: **SOURDEL**, Janine. **SOURDEL**, Dominique. *Dictionnaire historique de l’islam*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1996, pp. 324-325)
 - 7 **TOUATI**, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 42. (A respeito desse método, o autor assinala que não é uma criação dos muçulmanos. Bem antes, os judeus, ao tratar da transmissão da Lei e da doutrina rabínica, faziam uso dos “transmissores da Tradição” [*shalshélet há-qabbalah*] – ver a mesma obra, p. 43)
 - 8 **GELLENS**, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: **EICKELMAN** Dale F., **PISCATORI**, James (org.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Londres: Routledge. 1990, p. 51.
 - 9 Esses sábios ficaram conhecidos como os “tradicionalistas” (*muhaddithun*) porque consagraram as suas vidas à recopilação e transmissão da Tradição do Profeta.
 - 10 **TOUATI**, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 10
 - 11 **BENCHEIKH**, Jamel Eddine. **MIQUEL**, André. *D’Arabie et d’Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob. 1992, p. 130.
 - 12 **FARAH**, Paulo Daniel. Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso. Rio de Janeiro: BN, 2007
 - 13 Alguns pesquisadores sugerem que as aventuras de Simbad teriam influenciado Daniel Defoe ao criar Robinson Crusoe.
 - 14 **GALINDO AGUIAR**, Emilio. *Enciclopedia del Islam*. Madri: Darek-Nyumba,. 2004 p. 227.
 - 15 Ao longo de toda a *rihla*, Ibn Battuta demonstra particular interesse pelos temas religiosos. Naturalmente as referências ao Islã são as mais numerosas, e geralmente deixa expresso o seu desacordo com os xiitas e com outras seitas que considera heréticas. (Ver: FANJUL, Serafín. Introducción. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza Editorial, 2005, pp. 44-45).
 - 16 **IBN BATTUTA**, *A través del Islam*. Madri: Alianza Editorial. 2005. p. 695.
 - 17 A língua árabe continuava a ser utilizada no mundo muçulmano em função dos requerimentos administrativos e religiosos (a leitura do Corão na versão original, principalmente). Mas no século XIV o persa já era largamente falado e o turco também. Em algumas regiões essas línguas tinham substituído o árabe nos assuntos administrativos.

-
- ¹⁸ Referencie-se que, à diferença do que acontecia na Cristandade, na qual a peregrinação aos Santos Lugares de Jerusalém era uma experiência excepcional, no caso do Islã, a peregrinação a Meca era (e é ainda hoje) um dos cinco pilares da religião, e portanto, uma experiência massiva e repetida a cada ano.
- ¹⁹ **IBN BATTUTA**, *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 678
- ²⁰ A *zawija* (zaguía) é uma mesquita pequena que consta de uma sala de oração, um mausoléu, uma sala para recitação do Corão e quartos para hóspedes que estão de passagem pela localidade. Costuma haver perto um cemitério. *Enciclopedia del Islam*. Emilio Galindo Aguiar (dir.) Madri: Darek-Nyumba. 2004, p. 493
- ²¹ Morabito era o túmulo de uma pessoa que por sua atuação em vida era equiparada a um santo. Acreditava-se que o túmulo preservava a “graça” ou “dom” da pessoa (em árabe designado pela palavra “*baraka*”, que também significa bênção). Por isso surgiu e se alastrou o costume de visitar esses túmulos, em particular no norte da África. É sabido que desde os primórdios do Islã a prática de veneração de supostos santos foi condenada pelos teólogos, mas esse costume não acabou. O povo simples, assim como sucede no catolicismo, tem confeccionado uma lista de especialidades de cada *wali*, solicitando a eles tal ou qual graça. (Ver: Morabito In: **GALINDO AGUILAR**, Emilio. *Enciclopedia del Islam*. Madri: Darek-Nyumba, 2004, p. 337)
- ²² Essa prática persiste na religiosidade popular muçulmana ainda hoje. (Para mais informação, ver verbete “*baraka*” In: **GALINDO AGUILAR**, Emilio. *Enciclopedia del Islam*. Madri: Darek-Nyumba, 2004, p. 100)

Sobre a autora:

A Dra. Beatriz Bissio, uruguaia naturalizada brasileira, fez Doutorado em História na UFF (Niterói, RJ). A sua tese, “Percepções do Espaço no Medievo Islâmico - séc. XIV. O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta”, defendida em 2008, foi indicada pelo PPGH/UFF para o Prêmio ANPUH 2010. Formada em Ciências Sociais, exerceu também o jornalismo. Recebeu o Prêmio "Golfinho de Ouro", concedido pelo Conselho Estadual de Cultura do Estado do Rio de Janeiro, e o Prêmio Vladimir Herzog de jornalismo pelo conjunto da obra de revista que fundou e dirigiu, "*Cadernos do Terceiro Mundo*".

E-mail: bbissio@gmail.com

Bibliografia

- ARMSTRONG**, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- _____. *Uma história de Deus*, São Paulo: Companhia das Letras. 2001.
- BENCHEIKH**, Jamel Eddine. **MIQUEL**, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob. 1992.

-
- CAHEN**, Claude. *El Islam: desde los orígenes a los comienzos del Imperio Otomano*. Madri: Siglo XXI, 1975.
- CHEDADDI**, Abdesselam. *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard, 2006.
- _____. *Le Voyage d'Occident et d'Orient*. Paris: Sindbad, 1980.
- _____. *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*. Paris: Sindbad, 2004 (Coleção La Bibliothèque Arabe.).
- CORBIN**, Henry. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris: Gallimard, 1986.
- DÍAZ PLAJA**, Fernando. *A vida quotidiana na Espanha muçulmana*. Lisboa: Editorial Notícias, 1993.
- DJAÏT**, Hichem. *Europa y el Islam*. Madri: Libertarias, 1990.
- DUNN**, Ross. *The adventures of Ibn Battuta, a Muslim Traveller of the Fourteen Century*. Londres: Croom Helm, 1986.
- ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM**, Tomo II (E-K), Leyde: E.J. Brill., 1927.
- FANJUL**, Serafín; **ARBOS**, Federico. Introducción. In: **IBN BATTUTA**. *A través del Islam*. Madri: Alianza, 2005.
- FARAH**, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007.
- GALINDO AGUILAR**, Emilio. *Enciclopedia del Islam*. Madri: Darek-Nyumba, 2004.
- GARCIN**, Jean-Claude (org.) *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X^e-XV^e siècle), Sociétés et cultures*. v. 2. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- _____. _____. *Problèmes et perspectives de recherche*. v. 3. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES**, Maurice. Introduction. In: **IBN JOBAÏR**. *Voyages*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949.
- GELLENS**, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: **EICKELMAN** Dale F., **PISCATORI**, James (org.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Londres: Routledge, 1990.
- GRIMBERG**, Carl. *La edad media. El choque de dos mundos: Oriente y Occidente*. Madri: Ediciones Daimon, 1966.
- GRUNEBAUM**, Gustave E. Von. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.
- GUICHARD**, Pierre. *Al-Andalus. Estructuras antropológicas de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Seix Barral, 1976.
- HOURANI**, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- HOUTSMA**, M.; **WENSINCK**, A.; **LÉVI-PROVENÇAL**, E. *Encyclopédie de L'Islam*, Leyde: J.Brill, 1927.
- LACOSTE**, Yves. *Ibn Khaldun. Nascimento da História. Passado do Terceiro Mundo*. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- LÉVI-PROVENÇAL**, Évariste. *Islam d'Occident. Études d'Histoire Médiévale*. Paris: Librairie Oriental et Américaine, 1948.
- LEWIS**, Bernard. *The Muslim discovery of Europe*. Londres: Phoenix, 1982,

-
- MAILLO SALGADO**, Felipe. Introducción. In: **IBN YUBAYR**. *A través del Oriente (rihla)*. Madrid: Alianza Literaria, 2007.
- MANTRAN**, Robert. *Expansão muçulmana (séculos VII-XI)*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1977.
- MIQUEL**, André. *Du monde et de l'étranger: Orient, an 1000*. Paris: Sindbad, 2001.
- _____. Ibn Battuta. In: **JULIEN**, Charles Andre (org.). *Les Africaines*. Paris: Éditions J.A., Tome 1, 1977.
- _____. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu XI^e siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe dès origines à 1050*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2001.
- _____. _____. v. 2 (*Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger*). Paris: Éditions de l'EHESS, 200.
- _____. *L'Islam et sa civilisation. VII-XX siècle*. Paris: Librairie Armand Colin., 1968.
- _____. *O Islame e a sua civilização. Séculos VII-XX*. Lisboa: Edições Cosmos, 1971.
- MONTEIL**, Vincent. Préface. In: **IBN KHALDOUN**. *Discours sur l'histoire Universelle (Al-Muqaddima)*. Beyrouth. Commission Internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1967.
- PERCIVAL NEWTON**, Arthur. *Travel and Travellers of the Middle Ages*. Londres: Kegan Paul, 1930.
- SOURDEL**, Janine. **SOURDEL**, Dominique. *Dictionnaire historique de l'islam*. Paris: Presses Universitaires de France, PUF, 2004.
- _____. *La civilisation de l'Islam classique*. Paris: Artaud, 1968.
- T.W. ARNOLD**. Arab Travellers and Merchants, A.D. 1000 – 15000. In: **PERCIVAL NEWTON**, Arthur (org.). *Travel and Travellers of the Middle Ages*. Londres e Nova York: Kegan Paul Trench, Trubner & Co. Alfred Knopf. 1930.
- TOUATI**, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- TRABULSE**, Elias. Estudio preliminar. In: **IBN JALDÚN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- VERNET**, Juan. *El Islam en España*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- _____. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acantilado. 2006.
- YERASIMOS**, Stéphane. Introduction. In: **IBN BATTUTA**. *Voyages*. Paris: La Découverte, 1977.

**O FEMININO NA POESIA DE EXPRESSÃO ÁRABE
CONTEMPORÂNEA
(Muna Omran- Unipli)¹**

Resumo

O presente trabalho é parte de uma pesquisa sobre a presença do orientalismo (Edward Said) nas produções artísticas tanto ocidentais quanto orientais. Neste artigo discutiremos a representação da figura feminina na poesia de expressão árabe contemporânea.

Palavras-Chaves: Orientalismo – Literatura – Feminino – Poesia – Gênero

Abstract

This article analyze the presence of the orientalism theory, formulated by Edward Said in the process of artistic creation in east and west production. Here we will analyze the female representation in the Arabian contemporary literature.

Key words: orientalism – Literature – Women – Poems Gender

INTRODUÇÃO

A literatura de expressão árabe sempre reservou um espaço para as mulheres. Como exemplo, temos as narrativas de *As mil e uma noites*, na quais a narradora e protagonista é Sherazade. Quem é esta narradora?

Sherazade, a narradora de *As mil e uma noites*, constitui-se num mito do imaginário ocidental sobre as mulheres orientais, no entanto, a jovem que seduziu o sultão Sahriyar, com suas histórias cheias de aventuras e erotismo, está presente no

¹ Doutora em Literatura Comparada pela Unicamp. Professora Titular de Teoria da Literatura no Centro Universitário Plínio Leite. Desenvolve pesquisas sobre a representação feminina nas imagens e literatura sobre e do Oriente Médio.

imaginário dos autores de língua árabe, pois este mito da sedução feminina é muito mais do que uma mera imagem, “é uma expressão simbólica cujos valores são carregados de conotações afetivas, o que caracteriza seu poder de sedução”².

Essas narrativas circularam pelo mundo árabe por volta do século XIII d.C, como nos afirma Mamede Mustafá Jarouche:

No mundo árabe, circulou pelo menos desde o século III H./IX d.C. uma obra com título e características semelhantes ao *Livro das mil e uma noites*. Contudo, contudo foi somente entre a segunda metade do século VII H./ XIII d.C e a primeira do século VIII H./ XIV d.C que ela passou a ter, de maneira indubitável, as características pelas quais é hoje conhecida e o título que Jorge Luis Borges considerava o mais belo de toda a literatura.³

Assim, homens e mulheres são seduzidos pelas histórias de amor e erotismo narradas por Sherazade, personagens, ouvintes e leitores querem o prazer e o amor natural.

Nesse momento, o jovem avançou até ela – estava completamente embriagado -, pegou-a pelas pernas e ergueu-as até sua cintura, enquanto ela lhe enlaçava o pescoço com as mãos e os recebia com beijos intensos e lascivos. Imediatamente ele rasgou pela cintura as roupas que ela trajava e a deflorou.⁴

No entanto, é importante lembrar que estes textos não fogem à visão islâmica que se tem do jogo entre amor e erotismo. Nos textos corânicos a figura feminina é apresentada com diversos “ ‘ esteriótipos’ carregados de sentido.”⁵ como também

A visão islâmica da cópula, fundada na harmonia preestabelecida e premeditada dos sexos, supõe uma complementaridade fundamental do masculino e do feminino. Essa complementaridade harmônica é criadora e procriadora. Entendemos por isso que o prolongamento da vida, que é não só a felicidade e o apaziguamento das tensões mas também satisfação e gozo legítimo, não se pode fazer senão no quadro único do *nikah*⁶ de que sublinhamos o caráter global e totalizante.⁷

² NOVASKI, 1989. p 37

³ JAROUCHE, 2005, p. 11.

⁴ JAROUCHE, *As Mil e uma noites*, 2005. pp.79-80 volume 2.

⁵ BOUHDIBA, 2006. p. 36.

⁶ Nikah significa a cópula.

⁷ IDEM, p. 48.

As histórias da jovem Sherazade chegaram ao ocidente no século XVIII através de Antoine Galland, que em 1703 após voltar do Oriente publicou as duas primeiras partes de *As mil e uma noites* (*Mille et une nuite*). Entre 1704 e 1717 foram publicados outros volumes, traduzidos de alguns manuscritos e baseados em histórias da tradição oral contadas por Hanna de Alepo, dentre estas histórias estavam *Aladim e a Lâmpada Maravilhosa* e *Ali Babá e os Quarenta Ladrões*.

Galland, Lane, Gide, Burton e Masdruss divulgaram *As Mil e uma noites*⁸ para o Ocidente, porém impregnados da moral burguesa e cristã ocidental, estes autores apresentavam o Oriente em suas obras “através das intervenções cultas”⁹ suprimindo passagens ou histórias inteiras.

No entanto, a imagem da sedutora Sherazade é forte não só nas histórias que chegaram ao ocidente, como também no inconsciente coletivo de muitos autores de países de língua árabe. Muitos escritores de expressão árabe passaram, então, a ter uma visão orientalista dos orientais em relação às narrativas de Sherazade, reforçando, a tese sobre o orientalismo, de Edward Said, uma vez que para o teórico palestino, é um “estilo de pensamento”, um modo de pensar e ver abstratamente o oriente, um produto das forças da dominação ocidental, assim:

O Oriente é parte integrante da civilização e da cultura materiais da Europa. O Oriente expressa e representa esse papel, cultural e até mesmo ideologicamente, como um modo de discurso com o apoio das instituições, vocabulário, erudição, imagística doutrina e até burocracias e estilos coloniais.¹⁰

Da mesma forma que os europeus Burton, Gide e Lane criaram a “fantasia do oriente” para servir a seus próprios objetivos, os poetas contemporâneos como Taha Hussein, Tawifiq Al Hakim, Al-Tayib Salih e Suhayl Idris e Nizar Kabanni continuaram com ela e assim idealizaram o amor e a mulher em sua literatura, a mulher como fonte de prazer, a mulher como promessa da felicidade eterna ou ainda paradoxalmente numa outra perspectiva, a mulher é apresentada como fonte de

⁸ Recentemente, no Brasil, *As Mil e uma noites* foram traduzidas diretamente do árabe por Mamede Mustafá Jarouche. Ver Edição Editora Globo. Volumes 1, 2 e 3.

⁹ SAID, op.cit. p. 204.

¹⁰ SAID, 1995, p.15

perdição. Assim, a presença da voz feminina na literatura de língua árabe é capaz de seduzir e de acender o mais adormecido dos desejos masculinos.

Colocar a mulher nesta posição, na poética de expressão árabe, permitiu que muitos autores contemporâneos do oriente construíssem, na maioria das vezes, uma imagem da mulher numa perspectiva orientalista, da qual nos fala Edward Said, pois encontra-se o desejo por novas aventuras, como forma de expor a dialética entre o sagrado e o erótico da tradição do Islã.

Nosso objeto de estudo, no entanto, será parte da obra poética de Nizar Kabanni, (1923-1998). Autor de diversos poemas que elogiam e estimulam o pan-arabismo, a poesia lírico amorosa do autor destaca-se pela mestria com que trata o amor numa sociedade repleta de moralismo e religiosidade.

A poesia de Kabanni fala de, sobre e por mulheres. Estas ora se encontram envoltas pelo seu tradicional véu, ora desejadas, zoomorfizadas e ao mesmo tempo elevadas ao patamar de deusas do Olimpo ou, ainda, na voz do eu lírico feminino expõe o desejo destas filhas de Sherazade.

29

AS QASĪDAS E KABANNI

Poetas como o sírio Nizar Kabanni trazem em sua obra a forte presença deste mito feminino. A mulher ora é apresentada como fonte de prazer ora como promessa da felicidade eterna, muitas vezes, ainda, causa da perdição masculina.

Nascido na cidade de Damasco, Síria, em 1923, Kabanni talvez seja o poeta do amor mais popular da literatura árabe contemporânea. Autor de mais de cinquenta livros, sua poesia se concentra em dois grandes temas, o nacionalismo árabe e o amor.

A poesia de Kabanni é capaz de estimular as mulheres a lutarem contra a submissão imposta pela sociedade em que vivem.

O Oriente recebe meu canto, como elogio e como maldição
Para qual dos dois caminhos conduzo minha gratidão?
Para vingar o sangue da mulher oprimida
E sempre deixar claro que poderá ser temida. ¹¹

¹¹ KABANNI, 1970. Livre tradução.

Estruturalmente, seus poemas mantêm a clássica metrificação, as aliterações e assonâncias são frequentes, mas a sua linguagem é inovadora, pois aproxima o literário ao prosaico, permitindo que as pessoas mais simples pudessem entender sua obra, como afirma em sua autobiografia.

I pondered long before this language. I wondered whether people would forgive me this deliberate aggression against the history of the arabic rethoric with all its pride. Magic and majesty. This was more, this was an aggression against my own poetic history... my question led me to other questions: why should simplicity be an aggression against history?¹²

Sua forma poética predileta são as *qasīdas* (odes), expressão poética do período clássico da literatura árabe, no apogeu do Califado Abássida, com grande expressão na cultura Andaluz.

Bagdá produziu um discurso em torno da literatura cortesã, que elegeu a *qasīdah* de longa extensão a forma-poema ideal para a expressão conjunta dos propósitos amoroso e laudatório em verso.¹³

Estas poderiam ser escrita, mas predominantemente fazem parte da tradição oral. As *qasīdas* são poemas com uma única rima até o final. Com uma

extensão variável de 20 a 80 versos e, quanto aos temas, priorizou o politematismo, entendido como a combinação de duas seções no poema: uma primeira voltada aos temas do amor, da sensualidade, do vinho e da viagem do poeta até os domínios do seu elogiado.¹⁴

Kabanni retoma esta vertente da poesia clássica de língua árabe e a explora tanto na expressão amorosa quanto na laudatória, intitulando diversas obras apenas com *qasīda* como os publicados em 1956. Em 1970 lança a seleção de *Qasīda Mutwahisha* e em 1986, *Qasīda Maghdoub A'laiha*.

¹² WILD, Stefen. 1995, p. 202.

¹³ SLEIMAN, Michel. 2007, p. 15.

¹⁴ Idem.

No fragmento do poema que apresentamos, extraído do livro *Qasaïd Mutwahisha*, o eu lírico masculino se coloca totalmente submisso aos desejos de sua amada, deseja por ela ser dominado com toda sua força erótica, é o típico vassalo do amor. Pode-se ainda notar um diálogo permanente com as histórias de *As mil e uma noites*¹⁵, contadas pela narradora de todas as narrativas, Sherazade, na medida em que o erotismo se faz valer em na poesia de Kabanni.

Ama-me
com toda a fúria dos bárbaros
com todo o calor do deserto
com a fúria da tempestade
não pense como os demais seres civilizados
a civilização perdeu seus instintos
ama-me como um terremoto
como a surpresa da morte inesperada
deixa meus seios arderem em brasa
ataca-me como uma loba faminta e perigosa.

Além de cantar a figura feminina em sua poesia, Kabanni é capaz de estimulá-la a lutar pela submissão¹⁶ imposta às mulheres do mundo islâmico e árabe.

31

Quando um homem está apaixonado
Como pode usar velhas palavras?
Deveria a mulher a quem desejada
Deitar-se com gramáticos e lingüistas?
Eu não digo nada a mulher amada
Mas concentraria palavras de amor numa bolsa
E viajaria por todos os idiomas
Por louvor ao seu corpo.¹⁷

Como também assim é capaz de vê-las como fonte da perdição, é capaz de elevá-las ao patamar das grandes musas.

Eu não me pareço com outros amantes, minha amada

¹⁵ Indicam-se as histórias da tradução direta do árabe, de Mamede Mustafá Jarouche. Volumes 1 e 2, ramo sírio e volume 3, ramo egípcio.

¹⁶ Na maioria dos países árabes o percentual de mulheres que trabalha ainda é pequeno, a liberdade sexual ainda é condenada, como exemplo, muitas mulheres recorrem à cirurgia restauradora do hímen ou recorrerem ao suicídio quando perdem a virgindade.

¹⁷ *Arab Poems*. Vintage. 1978. p.56.

Se algum lhe desse a nuvem
Eu lhe daria a chuva
Se outro lhe trouxesse a luz
Eu lhe daria a lua
Se algum lhe desse um ramo
Eu lhe traria as árvores
E se um outro, ainda, lhe trouxesse o navio
Eu lhe daria a viagem.¹⁸

Considerando que os poemas de Kabanni foram escritos entre os anos 1950 e 1980, enquanto o ocidente revia seus valores morais, no oriente o poeta publicava versos libertários na medida em que apontam para uma relação livre entre homens e mulheres. Kabanni recorre ao eu lírico masculino, emprestando muitas vezes sua voz para as mulheres. Ao dar voz ao feminino, o poeta as coloca totalmente dominadas e dominadoras.

No poema *Inta*¹⁹ *O'mri*, (Você é minha vida), a mulher condiciona sua existência a dele.

(...) Meu coração nunca viu a felicidade antes de você
meu **coração** nunca viu ninguém além de você.
(...) Você é minha vida que começa ao amanhecer com o seu brilho
Como antes minha vida estava perdida
Foi um tempo perdido, meu amor.
Meu coração nunca viu a felicidade antes de você
Meu coração nada viu outra coisa além de você
E então, sentiu a dor do sofrimento
Só agora eu comecei a zelar pela minha vida. (...)

Já como eu lírico masculino, a mulher é avassaladora, assim como muitas personagens de *As mil e uma noites*.

Não pense como os seres civilizados,
Na quero você pensando como os civilizados
A civilização perdeu seus instintos
Ama-me como um terremoto
Como a morte inesperada
Deixe seus seios arderem em brasa,

¹⁸ Idem.

¹⁹ Em língua árabe o pronome *Inta* se refere ao masculino você. O eu-lírico aqui é feminino, pois o pronome “você” em árabe sofre variações para marcar o gênero.

Ataca-me como uma loba faminta e perigosa(...)

Essa alternância de vozes estabelece limites definidos em relação ao enfoque que se deseja dar. Ao assumir a voz do eu lírico masculino, as musas são submetidas aos caprichos e desejos masculinos.

No entanto, Kabanni culpa a vida moderna pela perda da delicadeza feminina, reafirmando a visão do tradicional homem árabe sobre o feminino, uma mulher que pensa e deseja apenas bens materiais, interessante notar que há uma inversão de papéis os homens são mais emotivos que as mulheres. Há uma retomada das cantigas de amor, de tradição medieval, influência da poesia Andaluz, o eu lírico masculino é o vassalo amoroso.

Você deseja como todas as mulheres
as minas de Salomão
como todas as mulheres
lagos de perfumes
pentas de ferro
horda de escravos
você deseja um lorde
que cantará suas glórias como um canário
que lava seus pés com vinho
Oh Sherazade
como toda a mulher
você quer que eu lhe dê as estrelas dos céus
banquetes confortáveis
você quer sedas de Shangai
tapetes de Isfahan
eu não sou nenhum profeta que impõe sua autoridade
e o mar se abre
Oh Sherazade
Sou um simples trabalhador de Damasco
eu mergulho meu pão em sangue
meus sentimentos são modestos
meu salário também
eu acredito em pão e profetas
e gosto de sonhos de amor.

33

Esta retomada, no entanto, vai além, novamente são as influências das histórias de Sherazade que aproximam o poeta a este tipo de pensamento.

“ ‘ Se acaso me indagais sobre as mulheres, digo que sou perito nos remédios das mulheres – um médico; se a cabeça do homem

embranquece e diminui seu dinheiro, Ele já não terá sorte nenhuma no afeto delas.”²⁰

Na poesia de Kabanni, a primeira pessoa do singular é uma recorrente, a mulher árabe contemporânea, habitante de cidades como Damasco, Cairo e Beirute, é interlocutora deste eu lírico. Ele fala para mulheres já ocidentalizadas, invocando Sherazade, uma oriental, apresentada aqui como uma mulher ardilosa e interesseira. Ele fala com mulheres que perderam sua pureza e sua força emotiva para a superficialidade da vida moderna, ocidentalizando-se, a atenção antes dedicada ao ser amado, agora cede lugar para sua vaidade.

Paradoxalmente, o poeta marca sua posição em relação ao amor pelas orientais, afirmando sua dificuldade em amar mulheres ocidentais, mulheres sem as influências do mito de Sherazade.

I felt that to love a foreigner or to marry her would be signing a marriage contract in hieroglyphs. The husband of a foreign woman will serve all his life as an interpreter. By my very nature, I cannot love a woman in which I do not smell the smell of mint, of wild, thyme, of basil, of genista, of jasmine, of guilly-flower and dahlias which fill the fields of my country.²¹

34

Por outro lado, muitas vezes recorre ao eu lírico feminino, apontando para a hipocrisia, masculina e sua dupla moral, ou ainda para a total dependência afetiva da mulher.

(...) sei quem eu sou
agradeça por me ter
você é afortunado
você é meu amado
você salvou meus seios da solidão
você colocou neles a aura da realeza
você os moldou
você os coroou
ao me tocar
transformei-me em uma das maravilhas do mundo
fiz maravilhas por você.

²⁰ JAROUCHE, p. 165. Vol II.

²¹ WILD, 1995, p. 204.

Em outros poemas, rompe os limites impostos pela sociedade conservadora em que vivia, o poeta explorou e expôs o prazer sexual feminino, como se pode ver num dos poemas de *Qasaïd Mutwahisha*.

Não entre!
sua voz cerrou meu caminho

suas palavras trancaram meus passos
você estava sem seus amigos
sua mentira foi denunciada pela voz feminina que chamava a você
foi ela quem me substituiu?
'Pare!'
esta ordem até agora envenena meu coração
enquanto isso, o vento soprava e trazia com ele a humilhação imposta pela sua voz
não se desculpe, mar em tormenta.²²

Ou ainda, no mesmo poema,

Perdoa-me, senhor
Se eu desejei uma aventura nos domínios dos homens
a literatura clássica, é claro, era domínio dos homens
e o amor era prerrogativa masculina
e sexo era o ópio dos homens vendidos
um mito em suas terras é a liberdade feminina
mas não existe outra liberdade senão para os homens...
(Id. *ibid.*)

O amor só é permitido ao universo masculino, o eu lírico pede perdão por aventurar-se nos domínios dos homens, o eu lírico reconhece seu papel social, mas o avança, quer ter o direito de amar, quer ter, no espaço masculino, sua liberdade. Kabanni avança assim todos os limites impostos pelo seu tempo. Em seus poemas reconhece que amor e morte, Eros e Tântatos, caminham juntos.

Não entre!
Sua voz cerrou meu caminho
Suas palavras trancaram meus passos
Seus amigos não estavam com você,
Sua mentira foi denunciada pela voz feminina que te chamava
Foi ela quem me substituiu?
Foi por ela que minha entrada foi proibida?

²² Kabanni, 1968.
Revista Litteris
www.revistaliteris.com.br
ISSN 1983-7429

“Pare!” Essa ordem até agora me envenena o coração (...)
(Id. *ibid.*)

O poeta associa a sua produção poética com o prazer ou a frustração do ato sexual, conforme afirma em suas memórias.

The relation of the poem with the sheet of paper I am writing on is a relation which has many of its peculiarities with sex. It begins like all physical relations with the desire to occupy a space which we do not know, in a country which we do not know. The sheet of paper in front of me is a boy which I do not know. (...) A sheet of paper – like any woman – has to master the rules of the game and the fundamentals of hunting and the catching of the prey. (...) Sometimes I feel that the paper is ready and I make love with it successfully.²³

CONCLUSÃO

A contribuição de Kabanni é inegável para a literatura árabe contemporânea. Explorando o erotismo e o amor carnal como algo não só inerente aos homens, mas também às mulheres, num espaço social onde sexo, erotismo, prazer, amor são vetados ao corpo feminino, o poeta embora, algumas vezes, mantenha um olhar orientalista, não deixa de explorar temáticas que séculos antes, Sherazade em suas narrativas havia explorado, o mérito de Kabanni se encontra em ter dado voz para a mulher na poesia de língua árabe.

Mesmo numa perspectiva ainda masculina, o poeta abre as portas para o retorno Sherazade, cujas palavras seduzem os mais desavisados dos mortais. Seus poemas como as histórias de As mil e uma noites tiram o véu que encobre a palavra, o corpo e o desejo feminino. Kabanni coloca estas mulheres num espaço real e palpável.

Referências bibliográficas

ALLEN, Roger. *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*. London/England:
Saqi Books, 1995

²³ WILD, op. cit., p. 201

LIVRO das Mil e Uma Noites. Tradução de Mamede Mustafá Jarouche. 1. ed., v. I. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2005, 1,2,3 v.

HOURANI, Albert. A História dos povos árabes. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

KABBANI, Nizar. Love Poems – Full Arabic and English Texts. Colorado/USA: Lyne Rienner Publishers, INC. 1999.

NOVASKI, “A. Mito e racionalidade filosófica”. **In:** MORAES, R. (Org.). As Razões do mito. Campinas: Papirus, 1989.

SAID, Edward. Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente. Trad. de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SLEIMAN, Michel. A arte do Zajal – Estudo da Poética Árabe. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

QABBANI, Nizar. Qasa´id min Nizar Qabanni. Cairo. 1956

_____. Yaumita imraa. Beirute. 1968.

_____. Kitab al hubb. Damasco. 1970.

_____. Qasa´id mutwahisha. Damasco. 1970.

_____. Qasaid Maghdoub alaiha. 1986.

WILD. Stefan. “Nizar Qabbani´s Autobiography: Images os Sexuality”. **In:** ALLEN, Roger & KIL`PATRICK, Hilary, MOOR. Love & Sexuality, in Modern Arabic Literature. Saqi Books. London, 1995.

POR QUE FISCALISMO?

Betty Malin¹

Resumo: Pretende-se, no presente artigo, indicar que os principais problemas com os quais a Filosofia da Mente lida têm como matriz conceitual o **dualismo de substância** que, no entanto, é considerado por esse campo filosófico como tendo sido superado. Para isso procederemos a uma crítica à defesa do *fiscalismo* aí feita, através de um comentário ao livro *Physicalism or something near enough* de JAEGWON KIM, influente filósofo da mente da atualidade.

Palavras-chave: filosofia da mente, dualismo, epistemologia, reducionismo, fiscalismo.

Abstract: We intend, in the present paper, to indicate that the main problems with which Philosophy of Mind works are provenient from the **dualism of substance** that, instead, is denied as yet constituting a problem in this philosophical field. For this purpose we shell proceed to a critical approach of the book *Physicalism or something near enough* of Jaegwon Kim, an influent mind philosopher at the present days.

Keywords: mind philosophy, dualism, epistemology, reductionism, physicalism.

Nosso propósito no presente trabalho é comentar o livro *Physicalism or something near enough* de JAEGWON KIM, especialmente no que se refere à defesa feita pelo autor do *fiscalismo* como solução ainda plausível para os problemas colocados pela Filosofia da Mente. Para isso, faremos um breve comentário acerca de algumas das principais questões colocadas por esse campo filosófico, e de alguns de seus contextos, epistemologicamente falando. Queremos indicar que os principais problemas com os quais lida podem ser, em seus termos básicos, remetidos ao *dualismo de substância*¹ que, apesar de ser considerado pelos filósofos da mente, de um modo geral, como tendo sido superado, permanece, no entanto, como *matriz básica* para as questões aí propostas. E permanecendo, permanecem todos os problemas (insolúveis) dele decorrentes. Queremos indicar com isso que o *fiscalismo*, de tão difícil defesa,

¹ **Betty Malin** é Profa. Adjunto 4 do Instituto de Psicologia/UFBA e doutoranda do PPGF/IFCS/UFRJ. Bolsista para o Doutorado da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Bahia/FAPESB. Dedicase, especialmente, à epistemologia da psicologia e à filosofia da ciência. (e-mail: malinb@ufba.br)

como o caráter vago do título de Kim sugere, é uma posição decorrente dessa matriz cartesiana.

Em relação a essa suposta superação do *dualismo de substância*, cabe citar Kim, que diz:

De todo modo, o dualismo de substância não é a fonte de nossas preocupações correntes sobre causação mental; *mentes substantivas não são mais* uma opção viva para a maioria de nós. O que é novo e surpreendente a respeito do problema atual da causação mental é o fato de que ele brotou do próprio coração do fisicalismo... (*Physicalism or something near enough*, cap. I, p. 9 - grifo no original)

Em seu capítulo inicial, onde expõe, em linhas gerais, os propósitos dos diversos capítulos do livro, nos diz que “no cap. 3, faço uma revisão da idéia de mentes como substâncias imateriais, para demonstrar que **o dualismo de corpos materiais e mentes imateriais não é mais, para ninguém, uma opção com a qual se possa trabalhar**” (op. cit, *Introdução*, p. 2 – grifo nosso).

Assim, considera-se que, estando a idéia de *duas substâncias*, uma *material* e a outra *não material*, superada, com isso o próprio *dualismo de substância* estaria superado. A concepção de duas realidades distintas, *mente* e *corpo*, *idéia* e *matéria*, não procedendo mais, não tendo inclusive mais defensores, significaria que se deixou para trás a metafísica cartesiana. Mas, o que se considera é que **só uma** das duas substâncias postuladas por Descartes é *real*, existe verdadeiramente, *a matéria*. Trata-se do descarte da *mente*, *por não ter substância material*. Ou seja, a discordância é com uma das classes postuladas por Descartes, mas não com seus critérios e sua visão partida da realidade. Em função disso, desse monismo, todos os problemas que se constituem nas preocupações centrais da Filosofia da Mente se colocam: *como explicar a consciência e o problema da causação mental* resumiria o centro dessas preocupações. Esse reducionismo materialista, no entanto, é uma forma de dualismo, porque parte da separação radical operada por Descartes, e a mantém, não a modifica, apenas afirma um dos lados do dualismo em detrimento do outro ². E observe-se que na medida em que destacamos *a matéria*, definida como aquilo que ocupa lugar no espaço, ou que pode ser empiricamente observável, como *padrão* do que seja a realidade, postulamos indiretamente uma outra realidade, que seria diferente da matéria, que **se apresenta** de

algum modo, mas que não tendo as características da matéria, seria *irreal*, ou seja, teríamos aí uma *realidade irreal*. Trata-se de uma franca contradição.

Vejam a situação com mais vagar. Temos acima, nas citações de Kim, a essência dos problemas que estamos enfocando. De um lado, o critério da *substância* como critério de realidade, e, de outro, como consequência, a surpresa de KIM ao constatar que brota *do próprio coração do fisicalismo* o problema da causação mental.

Duas observações podemos fazer aí:

- 1) a afirmação de que não existe, ou de que não se pensa mais em uma *substância imaterial*, nos leva à questão: por que se perguntar sobre a possibilidade de uma mente como *substância imaterial* ? A partir de que contexto se postula tal suposição, já que de fato, os fatos chamados “mentais” (poderíamos falar em *realidade psicológica* aqui já indicando uma outra abordagem p/ o tema) não se mostram como tendo, enquanto tais, nada de *substanciais*? A resposta é óbvia: a questão da existência de uma *mente substantiva* se coloca, porque se considera a *substância* como um critério de realidade, à maneira de Descartes. E dizer que não existem *mentes substantivas* implica em dizer que só existe a *substância material*. Ou seja, está-se operando inteiramente no contexto do dualismo substancialista de Descartes ;
- 2) **o próprio fato de a causação mental ser considerada um problema** já é derivado dessa mesma matriz epistemológica cartesiana que permite a perplexidade diante de algo que existe, *e não ocupa lugar no espaço*, ou não é caracteristicamente *físico*, nem *material* (não tem substância).

Convém, assim, observarmos que a cisão operada por Descartes permanece, mesmo quando a *substância mental* é negada. O mesmo se pode observar em várias outras posições que norteiam propostas de solução para os problemas levantados pelos filósofos da mente, como, por exemplo, o *materialismo eliminacionista*. Essas mesmas observações se aplicam também ao monismo behaviorista. São posições que negam qualquer realidade a fatos *mentais*, ou, dizendo de outra forma, qualquer realidade a

fatos que não sejam *físicos* (ou *orgânicos*, no caso do Behaviorismo, enquanto escola da psicologia). P. Churchland, em seu *Matéria e Consciência*, assim caracteriza o *materialismo eliminacionista*:

Para o materialista eliminacionista, as correspondências um-a-um não serão encontradas, e a estrutura psicológica de nosso senso comum não pode obter uma redução interteórica, *porque a estrutura psicológica de nosso senso comum é uma concepção falsa e radicalmente enganosa das causas do comportamento humano e da natureza da atividade cognitiva*. Desse ponto de vista, a psicologia popular não é apenas uma representação incompleta de nossas naturezas interiores; ela é pura e simplesmente uma representação *distorcida* de nossas atividades e estados internos. (P. Churchland, *Matéria e consciência*, p. 79 – grifos no original).

O mesmo problema está colocado na idéia de *superveniência*, que pretende ser uma solução (saída) para a questão da *imaterialidade* da consciência (ou dos *fatos mentais*)³ e cuja base permanece sendo o *epifenomenalismo*. Os fatos mentais *sobrevêm*, são produtos de determinadas configurações da matéria, são produzidos por certas condições materiais, apesar de não poderem ser, enquanto tais (*fatos mentais*), reduzidos a ela. Mas, nada determinam, nada explicam. Do físico se poderia chegar a eles, mas deles não se chega ao físico. Caberia, então, perguntar: **o que são?** Mas não é essa a pergunta que tem norteado os filósofos da mente, e sim a necessidade de compreendê-los através de uma matriz física.

Tendo em vista esse pressuposto materialista reducionista, está colocado um grande problema porque o que se concebe é que *só é*⁴ **aquilo que ocupa lugar no espaço**. Apenas para apontarmos os problemas que estão colocados quando o conceito de realidade está submetido ao físico, dado que fugiria à proposta do presente artigo nos aprofundarmos nessa questão, convém observarmos que tendo um critério de realidade desse tipo, estariam fora da mesma não só a realidade psicológica, mas também todos os fenômenos sociais, os econômicos, grande parte do cultural, do histórico, em suma, a **realidade humana** propriamente dita estaria **fora** desse critério, o que equivale a dizer, a realidade humana propriamente dita, com suas características peculiares (tão dramática ou intensamente vivida por todos nós, diga-se de passagem), **não seria real**. De fato, muitos são os autores que negam qualquer realidade/especificidade ao humano, como, por exemplo, os que advogam uma visão biológica da existência, uma visão naturalista da mesma. A própria concepção inspirada em Darwin é um exemplo disso.

Aplicar pura e simplesmente a concepção da competição como sendo o eixo norteador das relações humanas, como faz essa concepção (não Darwin, mas a concepção naturalista inspirada em sua teoria), não é tão simples... Talvez a essência mesma das relações humanas fique fora de tal concepção.

Voltemos ao nosso tema. Façamos um rápido retrospecto da metafísica cartesiana. Nossa crítica, é bom que se diga, não se dirige à filosofia cartesiana, que tem todo um sentido, importância e um papel histórico inegáveis, mas sim à sua permanência nos dias de hoje, funcionando como um paradigma inadvertidamente não questionado, o que contraria, aliás, num certo sentido e talvez em seu aspecto mais importante – o método da dúvida -, o próprio espírito cartesiano.

O *dualismo de substância*, cuja origem histórica está muito claramente colocada no início da metafísica com Parmênides, e que a partir daí tem servido de contexto p/ todo o desenvolvimento da Filosofia ocidental, com poucas e honrosas exceções (Heráclito, Hegel, Husserl), ganha sua forma radical (e atual, no sentido mesmo em que dá base aos filósofos da mente) com Descartes e sua metafísica substancialista. A realidade se compõe de *duas substâncias opostas*, uma que *ocupa espaço*, a *matéria*, e outra que *não ocupa espaço*, a *idéia*. Duas realidades independentes, que, no máximo, interagem. O homem é o único ser da natureza, ser *material*, portanto, que possui também a *substância pensante*, a *idéia* (o que corrobora a concepção judaico-cristã do homem feito à imagem e semelhança de Deus), e é capaz com isso de dizer e explicar a realidade.

Não nos deteremos mais aqui na caracterização do dualismo cartesiano, uma vez que é amplamente conhecido no meio filosófico. O que é importante notar é a divisão aprofundada por Descartes entre *mente e corpo*, *idéia e matéria*, pois é nesse contexto que, a partir do séc XIX, correntes de pensamento materialistas se colocam, por oposição ao idealismo até então reinante na Filosofia ocidental. O *fisicalismo* vem a ser uma das formas desse materialismo. A concepção aí defendida é de que tudo que existe é formado de partículas de matéria, sendo a realidade a articulação sem fim dessas partículas de matéria e nada mais que isso. Como diz Kim “eliminando substâncias imateriais, o capítulo 3 estabelece o **fisicalismo ontológico**, a tese de que **pedacinhos de matéria (“bits of matter”)** e seus agregados exaurem o conteúdo do mundo” (op. cit., p. 3 – grifos nossos).

Lembremos também, em linhas gerais, como se articula uma das teorias mais expressivas defendida por boa parte dos filósofos da mente, o *dualismo da propriedade*. Churchland assim o define:

A idéia básica das teorias que discutimos sob esse título (o dualismo da propriedade) é a de que, embora não haja uma outra *substância* envolvida nessa questão, além do cérebro físico, o cérebro é dotado de um conjunto especial de *propriedades* das quais nenhum outro tipo de objeto físico dispõe. Essas propriedades especiais são não-físicas: daí o título de *dualismo da propriedade*. (*Matéria e consciência*, p. 30, grifos no original).

Ou seja, mais uma vez, não se trata mais de postular *duas substâncias*, e com isso o dualismo cartesiano estaria descartado. Mas não se poderia deixar de postular a existência de propriedades emanadas da matéria, que não se coadunam com as características das propriedades físicas. Daí o dualismo não ser mais de substância, porque só haveria uma substância, a matéria, mas sim *da propriedade*, haveria dois tipos diferentes de *propriedades* (oriundas da matéria), um irreduzível ao outro.

Cabe então perguntar: porque o critério decisivo é o critério físico? Ou, de outra maneira: porque a referência de base ainda é ocupar ou não lugar no espaço? Porque propriedades que diferem das chamadas propriedades físicas, essas em si mesmas, a rigor, tão problemáticas, não podem ter status próprio enquanto realidade? Consideramos que esse viés se deve ao fato de que o referencial de base ainda é a distinção cartesiana entre *idéia* e *matéria*, o *dualismo de substância*. Não à toa o termo *dualismo* ainda é o que é usado. O *dualismo da propriedade* só é um dualismo, porque as propriedades “mentais” **não têm as características das propriedades físicas**. Caberia, então, mais uma vez a pergunta, agora já um pouco modificada: porque o físico é *o real*? Que critérios nos permitiriam tal asserção? ⁵ Porque aquilo que se mostra e que possui efeitos (*causação*), mas que não ocupa lugar no espaço, não pode ser considerado tão real quanto a chamada *realidade material*?

Nessa altura de nossas argumentações, poderíamos apontar, como decorrência do que até aqui argumentamos, as seguintes questões:

- 1) por que a chamada realidade física é o padrão (protótipo) para se pensar a realidade? (consideramos que esse tipo de concepção brota diretamente do *dualismo de substância* de Descartes, e **o mantém**);
- 2) mesmo que se privilegie o físico, a quem estamos nos referindo quando

assim o fazemos? a partículas? a ondas? Se hoje, em Física, já sabemos que a matéria se dissolve, se divide, *ad infinitum*, qual seria o limite para falarmos em *realidade*? Por outro lado, por que considerar um objeto físico como mais real do que um pensamento, p. ex? Sem pré-concepções e amarras epistemológicas, talvez qualquer um de nós saiba que um pensamento (ou uma percepção, um sentimento, um julgamento, etc...) pode muito mais em termos de transformar a realidade do que qualquer objeto físico...; o mesmo poderíamos dizer de uma *dor*, peça de resistência das preocupações dos filósofos da mente.

Nos detenhamos agora, finalmente, nos argumentos de Kim ainda em defesa do *fisicalismo*, expostos no cap. 6 . Trata-se, segundo o autor, de um *fisicalismo manqué* (p. 174), mas, ainda assim, *fisicalismo*. A saída para que se possa explicar os fenômenos mentais, segundo nos diz, seria *funcionalizá-los*, de modo que com isso se possa caracterizá-los “em termos do trabalho causal que têm no todo da economia do comportamento humano” (p. 165). *Funcionalizar* é “caracterizar em termos de seu trabalho causal” (p. 165). A tentativa, de todo modo, é “realizar uma redução física de algo mental” (p. 163). Para elucidar em que consiste essa “redução física de algo mental”, Kim lança mão do conceito de *gen* em biologia. Ele nos diz:

Considere-se o *gen* e como ele foi reduzido em biologia molecular. O conceito de um *gen* é o conceito de um mecanismo em um organismo que codifica e transmite informação genética. Isto, eu acredito, foi de fato o conceito que Mendel, o fundador da genética moderna, tinha em mente quando falou de “fatores genéticos”. Fatores genéticos deveriam ser quaisquer mecanismos ou processos em organismos que fossem causalmente responsáveis pela transmissão de características hereditárias. Em suma, o conceito de um *gen* é definido em termos de uma função causal, ou papel causal – em termos, quer dizer, da tarefa causal que precisa ser realizada pelo que quer que tenha que ser qualificado como um *gen* (op. cit., p. 163)

O exemplo acima nos parece bastante elucidativo do que Kim propõe. Trata-se de detectar uma *função*, uma *relação causal*, e descobrir os elementos físicos que podem ser responsáveis pela execução da mesma. A *função* em si pode ser considerada “apenas” um processo, pois não necessariamente equivale a algo concreto que ocupe lugar no espaço. No caso do *gen*, o mesmo se refere ao processo de transmissão de

características hereditárias. Fisicamente, *gens* seriam moléculas. As moléculas enquanto tais não são a função, mas a executam. Temos aí, assim, a coisa física – a molécula -, e uma função que ela realiza, mas que a ultrapassa, enquanto geradora de uma nova realidade. O mesmo poderia, segundo Kim, ser transposto para a questão dos *fenômenos mentais*. Uma vontade, p. ex., é um fenômeno psicológico, que implica em uma relação causal, no sentido de algo que o desencadeia, é, portanto, *funcionalizável* e, na mesma medida em que é *funcionalizável*, podemos descobrir que elementos físicos seriam responsáveis por essa *relação de causa e efeito*. Ou seja, descobrir o que é que, em termos físicos, resulta na ação concreta correspondente à vontade. Segundo Kim, a descrição em si do fenômeno *mental* em questão não é o fundamental, talvez jamais cheguemos a qualquer tipo de precisão nesse sentido, mas o que é importante, justamente, é a possibilidade de *funcionalizar* esse determinado fenômeno mental, e, conseqüentemente, *reduzi-lo*.

Muitas poderiam ser as observações a fazer em relação à maneira como Kim aborda a realidade psicológica quando propõe a sua *funcionalização*. Não caberia, mais uma vez, nos limites do presente artigo, fazê-las, e nos manteremos, portanto, em nosso presente propósito: indicar que o *fisicalismo* nada mais é que um remanescente inercial do **dualismo substancialista** de Descartes, inviável, portanto como resposta para os problemas que se colocam quando se quer explicar/compreender/conhecer, os processos psicológicos.

Voltando à proposta de Kim, tratar-se-ia de formular uma definição *funcional* do fenômeno *mental* em questão, uma vontade, p. ex., e descobrir os processos físicos que são capazes de realizar, ou que realizam, essa *função*. O autor argumenta que nem todo fenômeno *mental* é *funcionalizável*, como seria o caso dos *qualia*, mas ao mesmo tempo se pergunta se reduzir o *mental* ao *físico*, implicaria necessariamente em reduzir *todo* o *mental* ao *físico*, e concordando com Chalmers, diferencia o que ele chama de estados mentais *psicológicos* e *fenomenais*. Esses últimos não seriam funcionalmente redutíveis, enquanto que os primeiros o seriam. Diz-nos também que “somente propriedades mentais fisicamente redutíveis podem ser causalmente eficazes” (p. 174)

Parece-nos que mais uma vez estamos diante da “inquestionável” supremacia do *físico* enquanto realidade. A própria idéia de *funcionalizar* os chamados fenômenos *mentais* se coloca em função da crença na supremacia do *físico*. Por outro lado, a que

propriedades mentais Kim está se referindo quando se refere a propriedades mentais *não fenomenais*? O que seriam desejos, crenças, pensamentos, que, segundo ele, não seriam estados *fenomenais*? Processos ou propriedades *internos*? Mas, em que medida o que é psíquico pode ser considerado de fato *interno*? Watson, o grande iniciador do Behaviorismo, defensor de uma psicologia totalmente reduzida ao orgânico, que por isso mesmo nem mais se chamaria Psicologia, e sim Behaviorismo - estudo do comportamento - , dizia: “**dentro** do homem só existem órgãos, tecidos, líquidos, não existe nada como idéias, sentimentos, pensamentos”. Consideramos essa colocação de Watson definitiva, apesar de não advogarmos em favor da psicologia que criou. Que propriedades mentais *não fenomenais*, então, seriam essas? Ao pensarmos em processos psicológicos *internos* – e a palavra “mentais” remete essencialmente a isso -, estamos mais uma vez no terreno do mais elementar dualismo cartesiano. *Idéia e matéria, dentro e fora, interno e externo*. As correntes derivadas da Fenomenologia de Husserl têm evitado, ou mesmo abandonado inteiramente esse tipo de divisão. Veja-se, especialmente, toda a abordagem dada à questão pela psicóloga gestaltista Vera Felicidade de Almeida Campos, criadora da Psicoterapia Gestaltista ⁶.

Assim, a saída de Kim parte, na verdade, de um “problema” que só se justifica no contexto da separação cartesiana entre *mente* e *corpo*, à qual, por influência da Fenomenologia, e contrariando essencialmente a proposta desta última, acrescentou-se uma terceira realidade, os *qualia*. Dentro de uma perspectiva dualista/elementarista (realidade como soma de partes), não se tem uma visão integrada das coisas. Não se percebe as coisas *em relação*, ao contrário, se criam indefinidamente novas “realidades”, que vão se justapondo às já postuladas. Kim parece mover-se neste terreno, sua defesa ainda do *fisicalismo* denota justamente isso. O dualismo cartesiano da *idéia X matéria* é mantido e a ele se acrescentam os *qualia*, as chamadas propriedades *fenomenais*. Como se todas essas “seções da realidade” fossem distintas e separadas e como se fosse possível *funcionalizar* algo relativo ao “mental” (preferiríamos dizer, ao *psicológico*) sem com isso se estar abordando os *qualia*. De todo modo a proposta é, nas próprias palavras de Kim:

Para resumir, então, a redução pode ser entendida como consistindo de três passos: O primeiro é um passo conceitual de interpretar, ou reinterpretar, a propriedade a ser reduzida como sendo uma propriedade funcional, isto é, em termos do trabalho causal que se supõe ela realiza. Uma vez isso tendo sido

feito, o trabalho científico pode começar na pesquisa dos “realizadores” da propriedade funcional – isto é, dos mecanismos ou propriedades que de fato realizem o trabalho causal especificado – na população de interesse para nós. O terceiro passo consiste em desenvolver uma explicação *no nível mais baixo, reduzido*, de como esses mecanismos realizam o trabalho causal designado. (op. cit., p. 164 – aspas do autor, o grifo é nosso)

Mais uma vez estamos diante do *a priori* da supremacia do físico, dentro de um contexto de separação entre *idéia e matéria*. Mais ainda, a própria idéia de ciência aí postulada só se justifica num contexto empirista-positivista que, no entanto, Kim não chega a defender explicitamente. Ao contrário, é notória no livro a maneira inequívoca com a qual caracteriza em vários momentos a especificidade dos fenômenos chamados *mentais*, indicando a todo o momento, por contraditório que possa parecer, a sua irreducibilidade ao físico. É claro que daí vem sua proposta *funcionalizante*, porque não se trata pura e simplesmente de reduzir, transmutar, negar a realidade psicológica. É de se observar que, em vários momentos, em seu texto, a especificidade dos chamados *fenômenos mentais* está mantida. A propósito, diante da clareza com que caracteriza a realidade “não física”, mostrando inclusive sua importância enquanto modificadora da realidade, perguntamo-nos o que faz com que mantenha a defesa de uma posição *fisicalista* que, como ele mesmo mostra ao longo do livro, não daria conta da realidade como um todo.

Nos parece que Kim parte de um contexto teórico “herdado”, pré-determinado, e que se mantém não questionado. É aí que podemos identificar o dualismo substancialista cartesiano, referencial teórico de toda a Filosofia Moderna que, no entanto, começa a ser questionado já em Kant e, diríamos, a ser superado a partir do séc. XX com a Fenomenologia de Husserl.

Estamos argumentando que muitos dos problemas colocados pela Filosofia da Mente só se justificam tendo em vista o contexto teórico do dualismo cartesiano. Na verdade, pelo seu próprio nome, a própria Filosofia da Mente aí se justifica. No entanto, como, a rigor, o “nome” não esgota necessariamente o conteúdo, a Filosofia da Mente pode talvez superar na prática a divisão que a gerou, e, quem sabe, fazer as ressalvas necessárias ao conservadorismo de sua designação inicial. Mas, a rigor, a Filosofia da Mente enquanto tal só se justifica num contexto dualista, sua própria designação indica isso. E é nesse sentido que a solução *fisicalista* aí se justifica. A posição defendida por Kim remete justamente à problematização da realidade

psicológica em função do *a priori* da supremacia do “material” sobre o “ideal”, num contexto em que se considerou essas duas facetas da realidade como antagônicas e não conciliáveis. Note-se que não estamos advogando aqui *o oposto* do que defende Kim – a supremacia do “mental”, ou do “ideal”, pois seria manter o mesmo dualismo. O que estamos questionando é a própria divisão e, por conseqüência, **por que fisicalismo?** Por que privilegiar um aspecto da realidade, como se não houvesse espaço aí para dúvidas, especialmente quando, num certo sentido (e apesar da aparente contradição), foi justamente o questionamento dessa ingenuidade realista o que impulsionou, inclusive, a própria Filosofia Moderna? ⁷ Não estaríamos apenas reproduzindo, por inércia, o materialismo mecanicista de fins do séc. XIX e começo do séc. XX, cujo sentido só se justifica como antítese à hegemonia do idealismo cristão na Filosofia Ocidental, hoje já de todos os modos questionado e superado?

A propósito, é interessante notar uma espécie de contradição do autor na própria defesa do *reducionismo*, uma vez que nega que ao se falar em *físico*, se esteja falando em *não-mental* e vice-versa, como, p. ex., na passagem abaixo:

Temos uma tendência de ler “não-físico” quando vemos a palavra “mental” e pensar “não-mental” quando vemos a palavra “físico”. Isso tem o efeito de fazer da idéia da redução física do mental uma simples contradição verbal, levando à idéia de que a redução física de algo que estimamos ser um item mental, como o pensamento ou o sentimento, o transformaria em algo diferente daquilo que ele é. Mas isso seria o caso somente se por “físico” quiséssemos dizer “não-mental”. (p. 160, aspas do autor)

Em seguida Kim considera que “a questão substantiva que estamos colocando, ou deveríamos estar colocando, é se coisas como crença, desejo, emoção, e consciência são ou não redutíveis a processos e propriedades físico-químicas” (p. 160).

Ora, se o *físico* não significa necessariamente *não-mental*, como de fato podemos pensar, eliminando-se assim qualquer forma de *a priori* dualista, ou seja, tomando-se a realidade como um todo multifacético, onde estaria o *reducionismo*? Estar-se-ia reduzindo o que a quê? Parece-nos que nas passagens acima Kim se aproxima de considerações que de fato romperiam com a metafísica cartesiana, mas, no entanto, logo a seguir reitera a necessidade do *reducionismo*, de um *reducionismo* cercado de ressalvas, é verdade, mas totalmente inserido dentro da clássica divisão dualista da metafísica cartesiana. Assim se expressa na seqüência das argumentações

acima:

Em todo caso nossa melhor opção remanescente é o reducionismo. Quer isto dizer que estamos condenados querendo ou não, ao reducionismo? A resposta é não: o que estabelecemos, se nossas considerações foram em geral corretas, é uma tese *condicional*, “**Se a mentalidade deve ter uma influência causal no domínio físico – de fato, se ela tem qualquer tipo de eficácia causal – ela deve ser fisicamente redutível**” (p. 161 - grifo em itálico no original, em negrito, nosso)

Para finalizar, é de se observar que epistemologicamente é problemático advogar pelo que seria “mais real”, ou, mais problemático ainda, advogar em favor do que seria **a única realidade**. Não deveríamos partir, ao menos metodologicamente, de que **tudo é real**, e nos perguntarmos, aí sim, qual o tipo de realidade de cada coisa ? Se assim o fizéssemos, não caberia então, como primeiro passo (passo preliminar), e tendo em vista a realidade de todas as coisas, nos perguntarmos sobre como definir, então, **o que é realidade**? Consideramos que se assim o fizéssemos partiríamos de uma visão mais ampla das questões a abordar, em que caberiam tanto o “físico” como o “mental”, não mais como antagônicos, mas sim como aspectos de uma mesma realidade – ou **da realidade**, aspectos esses que caberia então pesquisar, e diferenciar !

¹ Consideramos que o dualismo cartesiano só se justifica enquanto momento histórico da Filosofia Ocidental, coincidindo com o despontar do racionalismo e tendo sido, desde então, alvo dos mais variados questionamentos, todos apontando para sua superação. Os próprios filósofos da mente pretendem tê-lo superado em função, justamente, dessa superação histórica da metafísica cartesiana; não cabe, no escopo do presente trabalho, uma análise dessa trajetória de críticas e superações, mas cabe aqui mencionar, ao menos a título de ilustração, a filosofia de Kant, a concepção dialética hegeliana, a Fenomenologia de Husserl; consideramos que sua permanência nos dias de hoje indica um certo alheamento das questões que se puseram como relevantes para a Filosofia Ocidental após Descartes.

² Se fosse para falar ainda em um contexto de divisão, diríamos que *idéia* e *matéria* são reais, existem, cada qual com suas características. Mas pretendemos, seguindo a orientação husserliana (real é o que se mostra, “o aparente é o real”), que essa própria divisão é arbitrária e em decorrência disso, **cria** problemas (daí serem insolúveis – são criados)

³ Insistimos que a simples colocação de um *problema da consciência* em função de sua *imaterialidade*, é um falso problema, gerado pela suposição metafísica, que inspira Descartes, entre tantos outros, de que algo para existir tem que ter *substância*.

⁴ Podemos observar aí como estamos completamente mergulhados no campo da mais pura metafísica parmenídica, que distingue ser e não ser como critérios de realidade.

⁵ Os critérios empiristas? Mas, o empirismo é apenas uma concepção filosófica basicamente *cética*! Como pode ditar os critérios do que seja a realidade ?

⁶ Indicamos aqui, a propósito, alguns de seus livros, apesar de a questão, por ser básica, perpassar toda a sua obra: (veja-se também seu site www.verafelicidade.com.br), *Psicoterapia Gestaltista – Conceituações*, Rio, Ed da Autora, 1973; *Individualidade, Questionamento e Psicoterapia gestaltista*, Brasília, Ed Alhambra, 1984; *Terra e Ouro: são iguais*, Rio, Ed Jorge Zahar, 1994; *A questão do ser, do si mesmo e do eu*, Rio, Ed Relume Dumará, 2002.

⁷ Refiro-me aqui à dúvida metódica de Descartes. Como se sabe, a própria metafísica cartesiana contraria, a rigor, a radicalidade do método inicial do genial filósofo francês.

Bibliografia:

KIM, Jaegwon. **Physicalism or something near enough**. 1a. ed. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.

CHURCHLAND, Paul. **Matéria e consciência**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

HUSSERL, Edmund. **L’Idée de la phénoménologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

_____ **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**, 2^a. ed..Aparecida, SP: Ed. Idéias e Letras, 2006.

WATSON, John B. **Behaviorism**. New York: Edit. W.W. Norton, 1970.

CAMPOS, Vera F. A. **Terra e Ouro: são iguais**. Rio: Ed. Jorge Zahar, 1994.

O RELATIVISMO POLÍTICO DE VOLTAIRE
(Um Estudo sobre a Moralidade Liberal Pragmática)

Homero Fraga Bandeira de Melo (UERJ)¹

1. Voltaire – O Corifeu da Civilização Universal

Hoje em dia vivemos em uma sociedade pós-cristã, ou seja, a autoridade paradigmática das Igrejas Cristãs se tornou secundária nas culturas onde exercera forte influência no Século XVIII. Ainda subsistem apenas alguns parques resquícios nas polêmicas acerca do aborto, eutanásia, sexualidade e assuntos semelhantes; dessa forma, a moral cristã passou a ser um fenômeno individual e deliberado, portanto, ela não mais anima a cosmovisão dos Estados Contemporâneos. A fé Ilustrada, propagada por Voltaire e os outros Enciclopedistas, se fundiu citologicamente ao D.N.A. da nossa civilização.

Não há sequer um ramo da nossa vida cotidiana que não tenha sido inspirado pelo credo Ilustrado de Voltaire e dos outros ‘*Philosophes*’. Na política e na ética tudo não passa de uma coleção de reedições e adaptações regionais das antigas idéias. Vemos sem grandes esforços as luminosas aquarelas setecentistas na produção intelectual contemporânea; a sua ubiquidade foi tamanha na vida cultural européia que vivemos um ‘eterno retorno da Ilustração’.

Numa visão mais superficial, os Enciclopedistas lograram êxito em afastar da vida européia o fantasma da cristandade, entretanto, isso não significou a adoção do credo Ilustrado; i.e., está fora de cogitação que vivemos numa era pós-cristã, mas também, em grande parte, pós-secular. O recuo da religião oficial não teve por contrapartida o aumento da racionalidade; os avanços da ciência não extirparam o pensamento mágico. O deísmo e a religião natural se mostraram um fenômeno datado, enquanto isso, o quântico e shopenhauriano ‘esoterismo científico da Nova Era’ descaracteriza o ideal das engrenagens de Newton e da ciência baconiana. As disputas entre um credo sintético e esclarecido e uma verdade metafísica e relevada são hoje apenas monumentos de um mundo que não existe mais.

¹ Homero Fraga Bandeira de Melo - Professor de Filosofia e Bacharel pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ.
Revista Litteris ISSN 1983 7429 www.revistaliteris.com.br
Número 5

Contudo, se a ‘essência’ do movimento Ilustrado se perdeu no seu próprio tempo, os ‘acidentes’ são a nossa própria posteridade. Agimos tal qual herdeiros que usufruem o imenso legado de um finado pai, portanto, devemos encarar o movimento setecentista como um grande testamento voltairiano.

Os inventariantes Cândido e Dr. Pangloss nos apresentam o espólio da tão declamada ‘tolerância’ de ‘Jenni’; o ‘relativismo’ dos ‘Gangáridas’; a ‘liberdade’ do ‘Sr. André – O Homem dos Quarenta Escudos’; a ‘sagacidade impagável’ de ‘Zadig’; a ‘doçura’ de ‘Astarté’; o realismo de ‘Cosi-Sancta’ e ‘Amabed’ – eles serão os nossos mestres – arautos da profilaxia tolerante; indispensável às reinantes desordens do pensamento liberal.

O Iluminismo – do alemão *Aufklärung* – nunca foi um projeto homogêneo por excelência e de fácil definição, ou seja, era um amálgama de diversas teorias, amiúde discrepantes, que professavam um projeto único, i.e., a crença na ‘*universalidade do elemento humano*’ e a proscrição da diversidade de tradições metafísicas e religiosas do seio da nossa história, dessa forma, soerguendo uma “*nova ética de autoridade racional e universal*”.

A ousada tarefa de exequibilidade de um projeto ético-cosmopolita assenta a sua pedra fundamental na crença de que ‘*os valores do homem sejam essencialmente idênticos*’. A moralidade cosmopolita define os valores da ‘*civilização universal*’ – *maioridade humana*.

A aventura Iluminista sem a bússola da ‘*moralidade universal*’ não passaria de um imperialismo cultural eurocêntrico ou ameríndio. Os anti-iluministas liderados por Vico e Herder denunciam a ‘*ausência*’ de um tal ‘fio condutor kantiano’ que alinhe todas as culturas em uma única escala e urda toda a humanidade numa só trama. A impossibilidade de ‘unificação’ de toda a produção intelectual colocaria a ‘civilização universal’ e a ‘razão cosmopolita’ em xeque. A Cruzada Iluminista em prol da superação dos regionalismos e das lacunas de atrasos culturais era vista por eles como um perigoso rolo compressor que intentava esmagar todas as singularidades dos povos, crenças e tradições.

Para Voltaire, a experiência civilizacional é um *hiato feliz* e difícil de sustentar na história da humanidade. A tão sonhada *maturidade*, ao contrário de Kant e Hegel, não seria um estágio necessário e intrínseco à própria evolução humana através da sua história, entretanto, esse momento mágico seria alcançado, nem que de forma efêmera, através das conquistas de uma civilização voltada à evolução científica, à religião natural e ao domínio crescente da natureza.

O apanágio eclético das teorias voltairianas passeia desde uma simples visão pautada no hedonismo responsável epicurista baseado na física atomista de Demócrito até à forte influência do otimismo baconiano. Voltaire entendia que ‘*não há uma receita de bolo para o progresso*’ tão pouco ‘*uma única seara*’; O ‘*Philosophe*’ também percebeu que *nem* a vereda do progresso é retilínea, ou seja, os ideais Iluministas devem ser ‘*adequados*’ à diversidade das empresas humanas através da história. As culturas não passariam de respostas do homem mediano adaptadas ao espaço e ao tempo, por conseguinte, pouco importa qual seja a cultura em específico, os indivíduos racionais são os mesmos em qualquer parte e tendem eqüidistantemente para uma harmonia racional, apenas diferindo em estágios e gradações.

O problema do mal não possui um estatuto ontológico para os Iluministas; ele é referido à privação de iluminação (esclarecimento) racional que é fruto da maioria intelectual. O sistema de acúmulo do saber e domínio da natureza não obedece a uma evolução processual necessária, portanto, como Voltaire tanto ironizou nos seus contos filosóficos, os povos *mais sofrem do que aprendem com os erros* e colocá-los como força motriz dialética de um sistema filosófico de três estágios é uma evidência de obtusão e grosseria intelectual.

Voltaire sempre foi um adversário implacável da prosélita Providência Cristã, mas nunca abandonou a questão da Teodicéia Iluminista da emancipação universal. Tal qual Epicuro, não prezava o conhecimento como um bem em si, ele é um meio (instrumento) de se atenuar os sofrimentos e multiplicar os prazeres. Outrossim, o nosso *Philosophe* se aproxima mais do epicurismo helenista tardio das inscrições de Enoanda² onde o hedonismo ganha um sabor cosmopolita e transpõe os muros do Jardim das Delícias. Cândido, depois das suas agruras e desventuras termina com os seus amigos cultivando o ‘*hortuli*’ – a tônica da visão Iluminista significa universalizar o jardim epicurista de Voltaire.

O Iluminismo sempre foi uma questão de fé laica – seus axiomas estão a salvo do questionamento incrédulo. A ‘*maioridade*’ e a ‘*religião natural*’ consubstanciam a

² “Já que a maioria dos homens, como que atingidos pela peste, está doente da falsa opinião a respeito das coisas e como o número das vítimas aumenta – por causa do seu ardor em imitar-se mutuamente, transmitem a doença como carneiros – e já que é justo socorrer os que virão depois de nós – pois estes também são dos nossos, ainda que não tenham nascido – e como o amor à humanidade exige que se assistam os estrangeiros que se encontram em nosso lado; assim, já que a advertência desse texto interessa a um grande número de homens, sirvo-me deste pórtico para apresentar ao mundo os remédios que salvam. Esses remédios, numa palavra, foram divulgados sob todas as suas formas. De fato, expulsamos os temores que nos dominam em vão; quanto às aflições, as que são vazias, nós as eliminamos completamente; as que são naturais, nós as reduzimos a muito pouca coisa, diminuindo a sua grandeza até o mínimo”. Inscrição Gravada no Pórtico da Cidade de Enoanda em 200 E.C.

‘apocatástase’ e a ‘providência cristã’ despojadas de suas respectivas transcendências. Na Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios 15:17 ‘O Apóstolo’ entendia a questão da crença na ressurreição de Cristo como fundamental para o cristianismo subsequente, portanto, a *descrença* no postulado da ‘*sociedade universal*’ tornaria o ideal iluminista *vão*.

Voltaire tinha ambições maiores do que uma mera teoria da apocatástase Iluminista. O mundo feliz de um homem mediano – personificado pela figura do bom Lampe de Kant – precisa de uma potestade e de um garantidor, dessa forma, o Philosophe nos ensina que a humanidade deve refinar as religiões de tudo aquilo que é motivo de censura pelas suas coirmãs e apurar, desse modo, o substrato único, consensual, extremamente necessário e intrínseco ao próprio homem, findo tal refino, eis que só sobrou o princípio prático de um “Deus Justo” – a verdadeira religião de todos os homens em todos os tempos.

O Homem moderno precisava ser educado (doutrinado mesmo) em uma religião natural e deísta que tira as suas conclusões através da inferência exclusivamente racional nas evidências de intencionalidade no mundo – relógio / relojoeiro. Voltaire repetia incessantemente que a canalha sempre obedecerá cegamente ao que melhor lhe aprouver, a ela pouco importam verdades ou mentiras, sabedoria ou estultice e loucura ou sanidade, cabendo, a alguns magistrados como Sólon e Catarina de Rússia cuidar da turba acéfala.

Voltaire era um livre pensador da Ordem Neopirronista do Templo de Filipe de Vandôme, entretanto, ele se situava a léguas do ceticismo. A sua principal tese era de que o saber era corpuscular e indutivo e tinha validade instrumental de forma pragmática para obtermos prazer e nos livrar do sofrimento. Caminhando entre a escola epicurista e os empiristas ingleses era averso às grandes racionalizações tanto físicas quanto metafísicas; na maioria das vezes invocava uma petição de bom senso natural e universal nos homens.

Por vezes a sua crença no homem esmorecia e era tentado a embarcar no ciclo da mentira nobre, i. e., uma religião manufaturada para manter a massa sob controle e se livrar do problema da insegurança referente à paz social – *religião natural para os magistrados e merda para o populacho*. Entretanto, a despeito dessa célebre anotação de pé-de-página das *Cartas Inglesas*, era sempre revigorado pelo seu amor às artes que é ‘algo humano e demasiadamente humano’; através delas entendia que a maldade e o preconceito são resquícios de barbárie que nos afastam do bem. A verdade na ética seria auto-evidente aos indivíduos de juízo claro (somos obnubilados por nossos interesses e mesquinhas). Voltaire se reaproxima das teorias

medievais do direito natural – nelas via que como não há duas geometrias por que haveria mais de uma ética? Pensadores como Hobbes, Maquiavel, Montaigne estão mais perto de nossa pluralidade ético-social do que “O Grande Pai do Iluminismo”.

2. Uma Resposta à Doença do Romantismo

Voltaire nutria simpatia por regimes políticos e formas de governo tão diversas que iam desde o despotismo esclarecido de Frederico da Prússia até alguns regimes republicanos. O Philosophe não era um oportunista, outrossim, um *‘relativista político’*, para ele (assim como para alguns utilitaristas) um sistema político deve ser aquilatado segundo o bem que proporciona aos seus seguidores, aliás, tais valores *‘político-liberais’* independem da *‘forma’* e sim do *‘conteúdo’*, por isso, nunca tentou concebê-los como uma forma única de governo. É a perfeita fusão do *‘relativismo político’* com a *‘moralidade liberal’*.

Uma abordagem pragmática e instrumental de regimes e instituições pode se combinar com a adesão incondicional a valores liberais. As formas de governo são respostas (anseios de progresso) que o homem dá diante da história natural e humana. Certos nortes de *‘liberalidade universal’* requerem estratégias diferentes para a sua persecução, i.e., os sistemas são temporais e intransferíveis; a monarquia constitucional era perfeita para o povo inglês, entretanto, a sua transposição para o sistema francês poderia ser uma catástrofe – nisto subscreve Montesquieu que considerava que os povos engendram governos adaptados a si.

A filosofia política voltairiana não possui uma teoria política tal como encontramos em Hobbes e Rousseau. O Philosophe se encontra no meio termo entre um e outro, pois, *nega todas as teorias fundamentadas nas exigências – ou de anseio ou de fuga – do estado de natureza*. O seu herói *‘Ingênuo’* não nos traz as aquarelas sombrias da Hurrônia natal como faz o primeiro, tão pouco, nos convida a embarcar na pestilência do espírito doentio e metafísico do segundo – *este grande inimigo da humanidade que quer fazer-nos voltar a andar de quatro*. Um dos principais pontos que fizeram com que Frederico Nietzsche reconhecesse em Voltaire seu legítimo predecessor foi a profunda aversão à doença romântica.

Voltaire é a consubstanciação maior do *‘espírito clássico’*, da jovialidade prática, do alegre mundano e da dedicação pragmática às melhorias possíveis. Rousseau é a égide maior do *‘quixotismo romântico’*; a sua profunda aversão à civilização (o que há de mais caro para

Voltaire) coloca-o de forma antípoda ao Philosophe. Para o músico suíço o homem natural é tudo o de mais puro e genuíno que existe e a sociedade organizada, uma forma atroz de perversão antagônica à nossa natureza.

Voltaire não chegou nem a desenvolver uma tese entre as relações natureza / civilização. Ora a tese do epicurismo primitivo de que o mundo é louco e irrecuperável lhe soava com bom tom e ora ironizava a ‘*tendência dos homens que querem fazer com que voltemos a morar em árvores*’. Se a sociedade só faz multiplicar a privação dos prazeres e o aumento dos infortúnios não devemos condená-la por causa disso, outrossim, remodelá-la sem utopias. Seria tal qual sentenciar um animal à morte porque possui carrapatos.

Na velhice, Voltaire olhava com simpatia o determinismo de Newton, i.e., a engrenagem do relógio, entretanto, não abriu mão das suas convicções éticas em prol de uma visão amoral e mecanicista da natureza como Sade e Hobbes.

A história ecoa vozes de culturas inumeráveis; mas a civilização fala uma língua só. As vezes, ele próprio era o corifeu do ‘*império do direito, da tolerância e da liberdade*’; esses valores ‘*não são culturais, outrossim, civilizacionais.*’ A humanidade cosmopolita seria uma fraternidade transnacional e metacultural a fim de proscrever os abusos contra o homem. Sistemas políticos são meios e não fins devem ser empíricos e abertos para a diversidade do homem frente ao seu tempo; tendo a função precípua de defender certos magnos valores liberais, entretanto, se são falhos ou deturpados, cabe ao indivíduo invocar a ‘civilização da humanidade’ para o seu socorro; como Voltaire o fizera no caso de Jean Calas.

3. Referências Bibliográficas

LANGE, F.A. *Histoire du Materialisme et Critique de son Importance à Notre Époque – Tome Premier ‘Histoire du Materialisme Jusqu’à Kant*. Trad. de L’Allemand sur la deuxième édition avec l’autorisation de l’auteur par B. Pommerol. Paris: Librairie Schleicher Frères, 1910.

GRILI, A. (Cura e Versione). *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*. Milano – Varese, 1960.

DE WITT, N.W. “*St. Paul and Epicurus*” – *Epicurus and his Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de, 1674-1788. *Contos / Voltaire* (François Marie Arouet); Trad. de Mário Quintana. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de, 1674-1788. *Cartas Inglesas; Tratado de Metafísica; Dicionário Filosófico; O Filósofo Ignorante / Voltaire* (François Marie Arouet); Trad. de Marilena de Souza Chauí et al. – 2ª Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GRAY, John. *Voltaire e o Iluminismo (Voltaire and the Enlightenment / John Gray)*; Trad. Gilson Sousa. – São Paulo: Ed. UNESP, 1999. (Coleção Grandes Filósofos).

BERLIN, I. “Voltaire”. In: *The Age of the Enlightenment. The Eighteenth-Century Philosophers*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

BLOCK, M. *Los Reyes Taumaturgos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CALVINO, I. “Candide ou a Velocidade”. Por que ler os Clássicos. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

CHAUÍ, M. ‘Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo – Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty’. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CHAUÍ, M. ‘Voltaire et le Siècle des Lumières’. Paris: Editions Complexe, 1994.

DARNTON, R. *O Grande Massacre dos Gatos*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DUCHET, M. “L’Antropologie de Voltaire”. In: *Antropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. Paris: Albin Michel, 1995.

FERRIER-CAVERIVIÈRE, N. *L’Image de Louis XIV Dans La Littérature Française de 1660 à 1715*. Paris: PUF, 1981.

FRAZER, J. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

GOLDZNIK, J. *Voltaire, la Legende de Saint Arouet*. Paris: Gallimard, 1994.

GUITTON, E. “Préface”. In: *Voltaire: Romans et Contes*. Paris: L.G.F., 1994.

LANSON, G. *Voltaire*. Paris: Hachette, 1960.

NASCIMENTO, M. G. *Voltaire e o Materialismo do Século XVIII*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1983.

NISBET, R. *História da Idéia de Progresso*. Brasília: ED. U.N.B., 1985.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de, 1674-1788. *O Touro Branco; A Princesa de Babilônia; Cartas de Amabed; Os Ouvidos do Conde de Chesterfield e o Capelão Goudman; Breves Contos I, II e III; As Aventuras de Jenni / Voltaire* (François Marie Arouet); Trad. Ridendo Castigat Mores – ebooksbrasil.com, 2003.

A FEMINILIDADE EM O PRIMO BASILIO

FRANCISCO MACIEL SILVEIRA FILHO¹
(USP, São Paulo, Brasil)

Resumo:

O presente artigo visa analisar as personagens Juliana e Luisa, da obra O Primo Basílio, de Eça de Queiroz, à luz das relações de gênero e da condição feminina vigente na sociedade portuguesa do século XIX.

Palavras-chave: relações de gênero, sexualidade e feminilidade.

Abstract:

This article aims intend to analyze the characters Juliana and Luisa, both characters of O Primo Basílio, by Eça de Queiroz, in the light of gender relations and the current status of women in Portuguese society of the nineteenth century.

Keywords: Gender relationships, Sexuality, femininity.

Embora Eça de Queiroz tenha sido tomado muito mais por um analista social, seria injusto com o seu talento, furtar-lhe o reconhecimento à sua fundamental contribuição para os estudos relativos aos meandros da psique humana, sobretudo da feminina, vasta que é a riqueza de detalhes e filigranas com as quais suas personagens foram construídas ao longo de sua relevante carreira.

Imbuído do espírito vigente e dominante nos anos 70 do século dezenove, Eça se compromissa com a denúncia do já deformado retrato da sociedade portuguesa, valendo-se, para tanto, de traços que caracterizaram seu estilo, como a naturalidade, a fluência, o vigor narrativo, a precisão e a oralidade antideclamatória, juntando-se a esse conjunto de

¹ Francisco Maciel Silveira Filho possui mestrado em relações de gênero pela USP, com a dissertação "Catifeiros de Papel", trabalho que realiza uma interface entre as áreas da psicologia, literatura e teatro, graduação em Psicologia pela Universidade São Marcos (2005) e em Direito pela Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo/PUC (1996). É professor das Universidades Presbiteriana Mackenzie, Salesiana e Faculdade de Medicina do ABC. e-mail: macielsf@uol.com.br

predicativos certa tendência ao lirismo melancólico quase sempre associado ao gosto pela sátira e pela ironia.

Com a obra **O Primo Basílio**, Eça de Queiroz se volta para o cenário urbano, caracterizado pela cidade grande, com o intuito de perscrutar as moléstias degenerantes já tão conhecidas nas Capitais. Penetrando no seio de uma aparente perfeição familiar, descobre a incidência da mesma podridão moral e física com a qual já se havia defrontado outrora, relatando a célebre história de um triângulo amoroso constituído a partir de um casamento frágil que se deixa sucumbir pela ausência romântica do marido, reforçada pela veuidade da tola esposa ávida pelo desejo incontrolável de fazer parte de uma grande história de amor. Desse modo, tal e qual um espelho, a narrativa do autor funciona como um reflexo doloroso da profunda decomposição moral pela qual a sociedade burguesa do seu tempo passava. Como os melhores livros da época, o romance de Eça funciona como uma obra de ataque, satisfazendo-se em mostrar os cancros sociais sem lhes apresentar soluções facilmente resolvíveis.

Tendo por objetivo alijar a classe burguesa da hegemonia social, Eça escolhe suas personagens nas várias camadas e grupos sociais de seu tempo, demonstrando seleta predileção pelas figuras patológicas que pudessem escancarar a decadência da sociedade contemporânea, personagens que viessem a contribuir com a afirmação da tese de que o ser humano “normal” é um ente por si abstrato demais e interessante de menos, consequentemente, indigno de figurar em seu rol de personagens inesquecíveis.

Praticante da estética do grotesco, Eça concebeu em **O Primo Basílio** a empregada Juliana, uma das maiores personagens da literatura portuguesa, figura secundária da trama, mas protagonista absoluta das múltiplas possibilidades de entendimento da figura feminina no final do século dezenove na sociedade portuguesa. Antítese absoluta dos parâmetros femininos da época, a pérfida criada encontra o seu reverso oposto na personagem central da trama, a adúltera Luisa, personagem que possibilita ao autor criticar a posição da mulher na sociedade de então. Afastadas em sua grande maioria da vida pública, das indústrias, do comércio, da cultura e da vida prática das cidades, nada mais restava às figuras femininas que não o seu confinamento à vida familiar, situação responsável pela deformação de seus frágeis e despreparados caracteres.

O viés da luta de classes entre patrões e empregados sempre foi o meio mais decantado para a análise do comportamento da personagem Juliana, criada que jamais aceita

sua posição subalterna, encontrando em Luisa, o bode expiatório para sua revolta. A criação da personagem acaba por revelar como nunca na obra de Eça de Queiroz a sanha de rebeldia das classes desprovidas na sua forma mais pura e primitiva. Entretanto, outra análise pode ser depreendida da relação entre as antagonistas: a tão preciosa questão das relações de gênero e da posição feminina na sociedade vigente.

Conquanto o ensejo do autor não fosse o de fazer uma acurada análise dos meandros da personalidade feminina, de formas tortas acabou por fazê-lo, fornecendo rico material para construções psicológicas relativas à constituição da posição feminina na sociedade lusa. Enquanto a beleza de Luisa é sempre exaltada, valorizando-se sua brancura e a maciez de sua pele, a criada Juliana, figura “fulgurante de vingança”, é descrita como persona “feia, magra, ossuda cuja pele é esverdeada pela bÍlis”. Do mesmo modo, no que tange à personalidade das personagens, enquanto a doce patroa é amorosa e alegre, a estaferma criada é rancorosa e amarga. Tudo isto leva a uma impiedosa consequência, que é o fato de termos Luisa desejada por dois homens, ao passo em que Juliana nunca teve namorados ou amigas a quem pudesse confidenciar suas angústias e desejos, tornando-se, invejosa de qualquer felicidade alheia.

Penetrando na análise psicológica das personagens Luisa e Juliana, patroa e empregada, amada e ignorada, inclusa e rejeitada, temos os dois lados possíveis da composição feminina no século dezenove.

Juliana, “a isca seca, a fava torrada, o saca-rolhas” é a própria caracterização da mulher solteira, pessoa abandonada à própria sorte que está em perigo ao mesmo tempo em que encarna o próprio perigo. Na eminência de morrer de fome e de perder a própria honra, constituí-se, através de suas ameaças à patroa adúltera, a materialização da queda da imagem atribuída à configuração ideal e ilusória de família e de sociedade perfeitas. Ociosa, na sua ausência de perspectivas e futuro, passará seu tempo fazendo mexericos, intrigas e vilanias, na torpe tentativa de preencher uma existência vazia de emoções e afetos verdadeiros. Sem família onde exercer seus parcos poderes, vive como parasita na família dos outros, circulando sozinha pelos espaços sociais e casas alheias. A empregada se trata de uma dentre as muitas alcoviteiras, abortadeiras e bruxas ressequidas, solitárias em seus dissabores e amarguras. Impossibilitadas de justificar suas existências solitárias e solteiras, desprovidas de vínculos familiares a justificarem suas existências, a elas restava a condição de páreas indesejadas, tal e qual a criada concebida por Queiroz.

Temos assim, de um lado, a carcomida empregada para a qual as condições e possibilidades sociais sempre foram bastante adversas e limitantes no tocante à falta de chances e horizontes, embora o seu real desejo fosse o de “ter um negociozito, uma tabacaria, uma loja de capelista ou de quinquilharias” que lhe propiciasse ser patroa, governar, dispor de seu próprio destino. Como imagem distorcida da lúgubre serviçal, encontramos Luisa caracterizada pelo imobilismo social e pelas poucas possibilidades existentes quanto ao seu protagonismo na sociedade lisboeta. Criada única e exclusivamente para a consecução do casamento, destino vital para as casadoiras moças da burguesia de então, para as quais o matrimônio se apresentava como a única opção de vida possível, a despreparada patroa encontra nos braços de Jorge a calma de um porto seguro que lhe garantisse o lugar de direito imposto pela sociedade, destino que deveria ser complementado pela emoção da aventura amorosa proporcionada por Basílio, antigo amor de infância.

Enredada em uma época cujos ditames do matrimônio eram os de unir duas famílias em prol de uma aliança economicamente vantajosa para ambas as partes e que resultasse na concepção de filhos valorosos, essa “opção” compulsória em muito deixava a desejar em relação à busca e à valorização do amor e da paixão enquanto emoções estruturantes das relações vividas. Recusando-se a paixão como base de uma vida a dois, o espectro da solidão se encarregava de substituir e justificar o inferno de uma vida conjugal mal sucedida. Muitas décadas demorariam até que o fim da simbiose marcada pela ausência do diálogo seria percebida como uma solidão muito mais aterradora do que a solteirice e todos os malefícios a ela associados.

Assolada pela divisão entre o amor-amizade vivido com Jorge e o amor-paixão, encontrado nos braços de Basílio, Luisa encontra a sua perdição e danação nos braços do irresistível primo e na raiva incontida da sua criada ressentida pelos anos de “invisibilidade”. Enquanto com o marido encontrava a relação fraterna na qual o sexo tinha lugar de pouquíssimo destaque, com Basílio vivenciava a materialização do idílio erótico. Não à toa, Luisa sucumbiu dilacerada, no meio do caminho, no limiar entre o conforto e a segurança das convenções e o ardor dos desejos reprimidos e irrealizáveis.

Não fosse o nosso intuito com este artigo o de buscar as razões humanas e os motivos estruturantes das personalidades constituídas nos encontros empreendidos nas relações de gênero, poderíamos incidir no erro de encontrar em Juliana todas as razões e justificativas para seu trágico fim, lançando a Luisa um olhar de translúcida complacência.

Muito mais próximas do que se ousou imaginar à época, patroa e empregada se encontraram no mesmo determinismo deformante, característico das personalidades femininas do final do século dezenove. Uma, concebida para aceitar o destino matrimonial, mesmo que este não fosse doce e aprazível como havia sonhado. A outra, fadada ao desterro amoroso e condenada ao desprezo alheio. Vítimas sociais, queimam na fogueira do determinismo sexual que tanto nos limitou e que tanto nos condiciona ainda hoje e contra o qual, espera-se, sempre haverá vozes mais fortes e mais poderosas dispostas a se rebelar, bradando contra os malefícios dos antigos paradigmas que aprisionam como grades e grilhões de ferro prontos a queimar como brasas.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Miguel Vale de. Senhores de si, uma interpretação antropológica da masculinidade. 2.ed. Lisboa: Fim de Século, 2000.

ARRILHA, Margareth; UNBEHAUM, Sandra G.; MEDRADO, Benedito (org). **Homens e Masculinidades: Outras Palavras**. 1.ed. São Paulo: Editora Ecos 34, 1998.

BADANTER, Elisabeth. **Um é o outro**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.

-----, **XY: Sobre a identidade masculina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira AS, 1993.

-----, -----, **Rumo equivocado: O feminismo e alguns desvios**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BARCELOS, José Carlos. Entre o passado e o futuro: Configurações do homoerotismo masculino em narrativas dos anos 50. In: **Matagra 17. Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras**. Rio de Janeiro: Editora Caetés, 2005 (ano 12, número 17).

BARON-COHEN, Simon. **Diferença Essencial: A verdade sobre o cérebro de homens e mulheres**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

BENTLEY, Eric. **A experiência viva no teatro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

BENTO, Berenice Alves de Melo. Da transexualidade oficial às transexualidades. In: **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

BERGER, Peter. I; Luckmann, Thomas. **A construção social da realidade**. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra G. (org). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. 1. ed. São Paulo: Editora FCC, 2002.

BUSCOTORFF-SILVA, Joaquim M; MIRANDA, Márcio Lopes. Ambigüidade sexual na infância: aspectos cirúrgicos da escolha do gênero na criação. In: **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

BUSTOS, Dalmiro M. **Manual para um homem perdido**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: **O Corpo Educado: Pedagogias da Sexualidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

-----. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

-----. -----. **O parentesco é sempre tido como heterossexual**. Cadernos Pagu, n. 21, p.219-260, 2003 b.

CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. **De Frankenstein ao transgênero**. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2001.

CARRARA, Sérgio; VIANNA, Adriana, R. B. "As vítimas do desejo": Os tribunais cariocas e a homossexualidade nos anos 1980. In: **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual, essa nossa (des) conhecida**. 5.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

CIAMPA, Antônio da Costa. **A estória do Severino e a história da Severina**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

COSTA, Jurandir Freire. **A Inocência e o Vício: estudos sobre o homoerotismo**. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1992.

COUTO, Edvaldo Souza. **Corpos modificados - O saudável e o doente na cibercultura.** In: **Corpo, Gênero e Sexualidade: Um debate contemporâneo na educação.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

CUSCHNIR, Luiz. **A relação mulher & homem: Uma história dos seus encontros e diferenças.** Rio de Janeiro: Campus, 2003.

DUPOIS, Jaques. **Em nome do pai: uma história da paternidade.** São Paulo: Martins Fontes, 1989.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese.** 18. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ENGELS, F. **A Origem da Família, da Propriedade privada e do Estado.** Lisboa: Presença, 1976.

FARIA, Durval Luiz de. **O pai possível: conflitos da paternidade contemporânea.** São Paulo: EDUC: FAPESP, 2003.

FLOCKER, Michel. **O Metrossexual. Guia de Estilo: Um manual para o homem moderno.** São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

FOUCAULT, Michel. **A Mulher/Os Rapazes.** 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

----- . **História da Sexualidade** 17. ed. Rio de Janeiro: Editora Graal, 2006.

FURLANI, Jimena. **Mitos e Tabus da Sexualidade Humana.** 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2003.

----- . Educação sexual: possibilidades didáticas. In: **Corpo, Gênero e Sexualidade: Um debate contemporâneo na educação.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.** Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

GOLDENBERG, Mirian. **De perto ninguém é normal: estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira.** 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GREEN, James. N & POLITO, Ronald. **Frescos Trópicos.** Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2004.

GUINSBURG, Jacó et alii. **Semiologia do teatro**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

HEILBORN, Maria Luiza. **Dois é para: Gênero e identidade sexual em contexto igualitário**. Rio de Janeiro: Editora Garamoud, 2004.

KEHL, Maria Rita. **A mínima diferença; Masculino e feminino na cultura**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996

KILEY, Dan. **Síndrome de Peter Pan**. 4. ed. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1983.

KRONKA, Graziela Zanin. A Encenação da Nudez feminina como Prática Intersemiótica. In: **Estudos da Língua (gem); Representações do feminino**. V.5, n.1 Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2007.

LOURO, Guacira Lopes. Corpo, escola e identidade. In: **Educação e realidade**, v.25, jul.-dez., Porto Alegre: (s.e.), 2000, p. 59-76.

----- (org). **O Corpo Educado: Pedagogias da Sexualidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

-----; Neckel, Jane Felipe; GOELLNER, Silvana Vilodre (org). **Corpo, Gênero e Sexualidade: Um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

MAGALDI, Sábado. **Iniciação ao teatro**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1985, p. 7-23.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1962.

MENDONÇA, Fernando. **Para o estudo do teatro em Portugal**. Assis: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1971.

MOISÉS, Massaud. **Guia Prático de Análise Literária**. São Paulo: Cultrix, 1972.

-----. **A Literatura Portuguesa através dos textos**. 25. ed. Revista e ampliada. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.

MOTTA, Leda Tenório. **“Natureza Feminina” Desconstruída**. Jornal O Estado de São Paulo, São Paulo, Caderno de Cultura, 13 jan.2008.

MURARO, Rosie Marie & BOFF, Leonardo. **Feminino e masculino: Uma nova consciência para o encontro das diferenças**. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2002.

-----; DUARTE, Albertina. **O que as mulheres não dizem aos homens**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

NOLASCO, Sócrates (1995). **O Mito da Masculinidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

-----. **De Tarzan a Homer Simpson: banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas ocidentais**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

-----. -----. **O primeiro sexo e outras mentiras sobre o segundo: as questões que mais estão mexendo com a cabeça dos homens**. Rio de Janeiro: Best Seller, 2006.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy. **Elogio da diferença: o feminino emergente**. 3.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993

PAIVA, V. Sexualidades adolescentes: escolaridade e gênero, e o sujeito sexual. In: **Sexualidades Brasileiras**. 1 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996, v. 1.

-----; COSTA, C. **Direitos dos homossexuais em debate no Brasil** (entrevista). Jornal da USP, São Paulo, p. 16, 08 set. 1997.

-----. -----. Cenas sexuais, roteiros de gênero e sujeito sexual. In: **Sexualidades pelo avesso - direitos, identidade e poder**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999, v. 1.

PARKER, Richard. Cultura, Economia e Política: construção social da sexualidade. In: **O corpo educado, pedagogias da sexualidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sergio (org). **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

PRADO, Décio de Almeida. A personagem no teatro. In: **A personagem de ficção**, FFLCH, USP, boletim nº 284, 1964, p. 67-73.

QUEIROZ, Eça de. **O Primo Basílio**. 2.ed. São Paulo: Editora L&PM, 2010.

RAMIRES, Rafael L. **Dime Capitán**. Rio Piedras: Ediciones Hurac'na, 1993.

RAMSEY, Gerald. **Transexuais: perguntas e respostas**. São Paulo: Summus, 1998.

RODRIGUES, André Figueiredo. **Como elaborar citações e notas de rodapé**. 3. ed revista e ampliada. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

----- . **Como elaborar referência bibliográfica**. 5. ed. revista e ampliada. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

RODRIGUES, Arakcy Martins. **Operário, operária; estudo exploratório sobre o operariado industrial da Grande São Paulo**. São Paulo: Editora Símbolo, 1978.

ROHDEN, Fabíola. A obsessão da medicina com a questão da diferença entre os sexos. In: **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SABAT, Ruth. Gênero e sexualidade para consumo. In: **Corpo, Gênero e Sexualidade: Um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 21. ed ver. e ampl. São Paulo: Cortez, 2000.

SCHMIDT, Mário. Nova **História crítica, moderna e contemporânea**. São Paulo: Editora Nova Geração, 1996.

SIMÕES, Júlio Assis. Homossexualidade masculina e o curso da vida: pensando idades e identidades sexuais. In: **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SPINK, Mary Jane (org). **Práticas Discursivas e produção de sentidos no cotidiano**. São Paulo: Cortez, 2004.

STOLLER, Robert J. **A Experiência Transexual**. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

----- **Masculinidade e Feminilidade: apresentações do gênero**. Porto Alegre; Artes Médicas, 1993.

SULLIVAN, Andrew. **Praticamente Normal: Uma discussão sobre o homossexualismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TAYLOR, Timothy. **A Pré-História do Sexo: quatro milhões de anos de cultura sexual**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VIEIRA, Teresa Rodrigues. **Mudança de Sexo: Aspectos Médicos, Psicológicos e Jurídicos**. 1 ed. São Paulo: Livraria Santos Editora LTDA, 1996.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: **O corpo educado, pedagogias da sexualidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

WRANAGHAM, Richard; PETERSON, Dale. **O macho demoníaco: As origens da agressividade humana**. São Paulo: Ed. Objetiva, 1998.

Guerra da Geórgia, implosão do Líbano e derrota de Israel

Ramez Philippe Maalouf (USP) ¹

Resumo: No verão de 2008, a Guerra da Geórgia teve implicações sobre todo o Oriente Médio e faz parte da guerra mundial pela seguridade estratégica travada pelas potências mundiais, a saber: EUA, Rússia e China. Em nome da seguridade energética, o Líbano tem sido palco privilegiado das turbulências regionais. Por outro lado, Israel foi o principal derrotado regional com o contra-ataque russo à Geórgia.

Palavras-chave: Geórgia, Líbano, Israel, EUA, Rússia.

Tal como as grandes invasões israelenses do Líbano (1982 e 2006) e de Gaza (2006), ocorridas durante as disputas de Copas do Mundo da Espanha e da Alemanha, a Geórgia (aliado de Israel) também aproveitou os holofotes da mídia apontados para a abertura dos Jogos Olímpicos de Beijing (Pequim) para invadir a Ossétia do Sul e a Abkházia, exterminando mais de duas mil pessoas, para impor seu poder. Desde o início da década de 1990, com a implosão da URSS, quando a Geórgia proclamou sua independência, as duas províncias de maioria russa também proclamaram independência e a união com a Rússia, o que não foi aceito pelo governo de Tbilisi (capital georgiana) e nem reconhecido pelas potências ocidentais. Em face disto, as forças georgianas atacaram as províncias "rebeldes" e provocaram um genocídio. Mais de 100 mil ossétios buscaram refúgio na Federação Russa. Para pôr um fim ao conflito, em julho de 1992, um acordo foi firmado estabelecendo a criação de uma força de paz, da qual o exército russo faria parte.

Em 2004, Mikheil Saakashvili, de extrema-direita, pró-ocidental, foi eleito presidente da Geórgia e procurou recuperar o domínio sobre a Ossétia do Sul e da Abkházia, contando com o apoio tácito dos EUA, de Israel e da Inglaterra. A situação das duas províncias se degradou nos dois últimos anos com o acirramento do conflito, onde as forças georgianas mantiveram a ofensiva, massacrando inúmeros civis. Os constantes ataques do governo de Tbilisi não encontraram nenhuma oposição efetiva do Ocidente, o que pode ter sido entendido por Saakashvili como um sinal verde para a grande ofensiva no início de agosto de 2008, para seus problemas territoriais, obtendo,

¹ (Mestrando em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo / Especialista em História das Relações Internacionais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

assim, os pré-requisitos necessários para o ingresso na OTAN. Por outro lado, o presidente georgiano enfrentava, contudo, uma impopularidade crescente devido à crise econômica, o autoritarismo e a corrupção generalizada, com isto, a invasão da Ossétia do Sul e a limpeza étnica de sua população russa devem ter-lhe parecido a melhor saída para a permanência no poder. Suas tropas, treinadas por Israel e EUA, assassinaram mais de 2 mil ossétios, em poucas horas do dia 8 de agosto de 2008, e puseram em fuga outros 35 mil para a Rússia.

A resposta russa à ofensiva georgiana foi imediata e dura. Ainda no estádio olímpico, acenando ao público em Pequim, o todo-poderoso primeiro-ministro russo Vladimir Putin declarou "a guerra começou". Milhares de tanques e caças de guerra e mais de 100 mil soldados se juntaram às tropas russas já estacionadas na Geórgia como força de paz desde 1992, em nome do "restabelecimento da ordem", o mesmo pretexto usado para a destruição da Iugoslávia, em 1999, pelos EUA e OTAN.

O contra-ataque de Moscou demonstra uma clara mensagem ao cerco que os EUA promovem à Rússia nestes últimos anos de governo W. Bush. Em 2004, no mesmo ano da eleição de Saakashvili, a Ucrânia elegeu um presidente pró-ocidental em meio a manifestações populares (a Revolução Laranja, a semelhança do que ocorreria em 2005, no Líbano, a Revolução dos Cedros), além disto, as três ex-repúblicas soviéticas bálticas, Letônia, Estônia e Lituânia, assediadas pelos EUA, ingressaram no sistema atlantista (OTAN e CEE), ao mesmo tempo em que os americanos prevêem a instalação de um escudo antimísseis nos demais países fronteiriços com a Federação Russa, dando prosseguimento à estratégia americana de dominar a Eurásia. Esta estratégia foi o real motivo do ataque e invasão do Afeganistão (país sem capacidade de se defender), em 2001. Àquela altura, russos, então sob a presidência de Putin, e chineses não censuraram o extermínio de milhares de afegãos (sunitas e xiitas, mas sempre muçulmanos) pelos americanos, tendo em vista o inimigo em comum, o "terror islâmico" liderado por Bin Laden e sua Al-Qaeda. Putin chegou a receber a visita de W. Bush com tapete vermelho, quando o líder americano retesava a musculatura militar na Ásia. Moscou calculou que a "Guerra ao Terror" proclamada por Washington após o 11 de Setembro era a mesma que se desdobrava na Chechênia (majoritariamente muçulmana sunita), onde as tropas russas foram derrotadas na guerra separatista de 1994, sob o governo de Boris Yeltsin. Ao assumir a presidência no Kremlin, em 1999, o

ex-agente da KGB, Vladimir Putin, ordenou uma nova ofensiva contra os separatistas chechenos, exterminando 50 mil pessoas. Contudo, a invasão e destruição do Iraque pelos EUA, em 2003, contrariaram os interesses russos e chineses e distanciaram a política de Washington de Moscou e Pequim.

É possível afirmar que a atual ofensiva georgiana é o mais claro sinal emitido por Washington de que a Guerra Fria não acabou, como era de se esperar com a queda dos regimes "comunistas". O objetivo principal de Moscou na guerra no Cáucaso não trata apenas de impedir o ingresso da Geórgia na OTAN, mas, sim, também quebrar o arco pró-ocidental (Azerbaijão, Geórgia e Turquia) no Cáucaso, que já estava desestabilizando a Armênia (aliado da Rússia), em crise política desde o início de 2008, dividida entre pró-ocidentais e pró-Moscou, assim como enfraquecer o Ocidente, através do controle do oleoduto BTC (Baku, capital azeri – Tbilisi – Ceyhan, porto turco).

Geórgia foi uma das ex-repúblicas emancipadas com a queda da URSS, com uma população majoritariamente cristã ortodoxa e expressivas minorias judias e muçulmanas. Sua importância estratégica, entre os Mares Cáucaso e Negro, não foi desconsiderada pelos ocidentais, que não sonharam apoio aos massacres perpetrados pelo governo de Tbilisi contra a autodeterminação da Ossétia do Sul e da Abkházia. Abria-se, com isto, uma dupla oportunidade ao poder americano: primeiro, a formação de uma coalizão pró-ocidental no Cáucaso, nas fronteiras russa e iraniana; e segundo, a possibilidade de construção de um oleoduto transportando petróleo de produtores confiáveis (do vizinho, Azerbaijão, também pró-ocidental).

Em 1999, iniciou-se a construção do oleoduto BTC, com capitais ingleses, americanos e israelenses, a ser conectado, através de oleodutos submarinos, com Israel, com quem formaria um novo eixo energético, BTC-Ashklelon-Eilat. O patrocinador do oleoduto é ninguém menos que Zbigniew Brzezinski, ex-assessor americano de Segurança Nacional do governo Carter (1977-81), discípulo de Henry Kissinger. Foi Brzezinski responsável pela retomada da corrida armamentista em fins da década de 1970, dando início da chamada Segunda Guerra Fria (1977-89). Ele também defendeu, na política externa americana, as teses de Nicholas Spykman, que apregoava a necessidade de manutenção da hegemonia americana sobre as Américas e o domínio das "franjas" eurasiáticas, cercando o Heartland (leia-se Rússia), para o controle do poder

mundial. Entretanto, o ex-assessor americano tem sido um duro opositor de um ataque ao Irã, afirmando que seria uma ameaça à segurança energética dos EUA. Todavia, para os EUA e Israel, o novo oleoduto representa a consolidação de uma aliança (Azerbaijão, Geórgia, Turquia e Israel) para minar, cercar e enfraquecer o eixo Moscou-Teerã-Pequim no mercado de energia inter-asiático. Os investimentos israelenses neste empreendimento visam também levar água, gás natural e eletricidade, através de dutos submarinos, para Israel. O oleoduto foi inaugurado dia 13 de julho de 2006, um dia após o início da segunda grande invasão israelense ao Líbano.

A coincidência das datas não é mero acaso. A operacionalidade do oleoduto implica na militarização linha costeira do Mediterrâneo Oriental. Neste sentido, a invasão do Líbano em 2006 para anexação do sul do Líbano e a imposição de um governo pró-sionista atende às geoestratégias israelenses. Assim, como a necessidade de mudança de regime na Síria. Desde a primeira metade de 2008, Turquia (um dos beneficiados pelo BTC) tem mediado um acordo de paz entre Síria e Israel. Os turcos mantêm tropas no Líbano (como "força de paz") e no Iraque, onde combatem os curdos, porém, visando controlar o Mossul, norte do Iraque, região rica em petróleo, sob controle curdo. As conversações, segundo a imprensa, nos levam a acreditar na devolução das Colinas do Golã por Israel à Síria, em favor da paz. Entretanto, o prosseguimento da guerra civil em pequena escala no Líbano, iniciada em maio de 2008, cuja principal zona de enfrentamentos, que ganham contornos de guerra sectária (sunitas vs. alaúitas), é a cidade de Trípoli, onde se encontra um oleoduto proveniente do Iraque, nos indicam a possibilidade de restabelecimento dos acordos das Linhas Vermelhas entre Síria e Israel para uma nova divisão do País dos Cedros, tal como ocorrera a partir de 1976, durante a Guerra Civil Libanesa (1975-90), quando as tropas sírias invadiram o território libanês para impedir a derrota da extrema-direita libanesa. Segundo estes acordos, o sul do Líbano ficaria sob controle de Israel, enquanto o Norte (Akkar) e o Leste (Vale do Bekaa), sob o domínio sírio. A invasão israelense do Líbano em 1982 visava romper com estas Linhas, expulsando os sírios do território libanês. Damasco respondeu liberando a ação do Hizbollah no Bekaa e no sul do Líbano, com os resultados mais que conhecidos. O ataque israelense ao Líbano, em 2006, a guerra civil dele decorrente, a ocupação do sul do país pelas tropas da OTAN sob a capa de "forças de paz", os recentes assassinatos (entre fevereiro e julho de 2008) de agentes do

Hizbollah na Síria, a guerra dos campos em 2007, assim como as conversações diretas entre Jerusalém e Damasco, em Ancara, nos revelam as intenções de divisão do País dos Cedros entre os dois inimigos e eventuais aliados. Por outro lado, Israel continua isolando a Faixa de Gaza e a Cisjordânia do resto do mundo, exterminando a população palestina, com a cumplicidade da Jordânia e do Egito. Os constantes bombardeios à Faixa de Gaza também visam neutralizar a resistência palestina, cujos contra-ataques dos mísseis *qassams* têm capacidade de atingirem Ashkelon, porto que deve ser ligado por via submarina ao BTC.

Assegurando a paz com a Síria, com a implosão do Líbano e o isolamento dos Territórios Ocupados palestinos, Israel já vislumbrava um bombardeio às instalações que supostamente fabricam armas nucleares no Irã. Ressalta-se que 1/4 da população iraniana é de origem azeri, cujo país natal, o Azerbaijão, é um novo aliado de Jerusalém. Por outro lado, o governo de Teerã programa desde o início de 2008 um ambicioso plano de privatizações (sem privilegiar os capitais americanos e israelenses), o que certamente aprofundará a crise social, abrindo a possibilidade de conflitos étnicos, onde a presença azeri pode significar um novo elemento desestabilizador no país persa, a ser capitalizado em favor das estratégias americanas e israelenses, para uma futura implosão do Irã. Entretanto, a intervenção russa na Geórgia e o virtual controle sobre o BTC põem em xeque a estratégia de Israel para a região e pode fortalecer a Síria numa negociação com Jerusalém e Ancara (que ocupa o distrito sírio, de maioria árabe, de Alexandreta, região onde o cristianismo emergiu como religião, rico em água). Os laços entre Síria e Rússia se estreitaram desde a segunda invasão do Iraque (2003) pelos EUA.

Ainda como estratégia ofensiva ao eixo Moscou-Teerã-Pequim, a deflagração de uma onda separatista na China – no Tibet e na província muçulmana de etnia uigar, Xinjiang, rica em petróleo – nos oferecem a perspectiva balcanizadora da Ásia Central. Por outro lado, o acordo nuclear entre EUA e Índia, as guerras civis no Sudão, no Zimbábue e na Somália, a ocupação do Timor Leste (rico em petróleo) pela Austrália, que atua como "força de paz", a balcanização da Bolívia e o golpe militar na Mauritânia (agosto de 2008) são os sinais da nova Guerra Fria que emerge em escala mundial. O revide russo freou (momentaneamente?) tais intentos ocidentais.

O ataque georgiano à Ossétia do Sul e à Abkházia, considerado como irresponsável e suicida pelos seus aliados ocidentais, os mesmos que incentivaram as atrocidades perpetradas pelo governo de Tbilisi nas duas regiões litigiosas nas últimas décadas, coincide também com a publicação no New York Times do artigo do historiador revisionista israelense Benny Morris – que ao contrário de seus colegas profissionais da mesma vertente historiográfica, sempre apoiou o extermínio e a expulsão dos palestinos de Israel – no qual defende o ataque (de Israel) convencional ao Irã, com conseqüências imprevisíveis, no que até analistas israelenses denominam, segundo Noam Chomsky, de "complexo de Sansão", ou seja, uma ofensiva militar ao Irã de envergadura liderada por Israel livraria os americanos das possíveis retaliações, mas não os israelenses, desta forma, tanto judeus quanto iranianos poderiam ser aniquilados, tal como Sansão ao demolir o templo sobre si e os seus inimigos, os filisteus. De fato, os EUA incentivaram os ataques da Geórgia, mas nada fizeram para conter a (esperada) retaliação russa. Tal como em dezembro de 2007, Washington enviara de sua aliada Benazir Bhutto para a morte certa no Paquistão, apostando na política do "quanto pior, melhor". Geórgia e Israel sabiam e sabem as conseqüências de um ataque a uma grande potência terrestre. É Israel um dos principais derrotados na guerra no Cáucaso, mas a derrota da Geórgia pode servir de lição a ambições que podem se revelar suicidas?

42

Fontes:

BHADRAKUMAR, M. K. O fim da era pós Guerra Fria. Disponível em: <http://www.resistir.info/russia/bhadrakumar_13ago08.html>. Acesso em: 13/08/2008.

CHOMSKY, Noam. Irán: todas las opciones están sobre la mesa. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=71285>>. Acesso em: 10/08/2008.

CHOSSUDOVSKY, Michel. Irán: ¿Guerra o privatización: Guerra total o "conquista económica"? Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=70100>>. Acesso em: 10/07/2008.

_____. A "Frente Norte" do teatro de Guerra do Irão: O Azerbaijão e a guerra ao Irão promovida pelos EUA. Disponível:

<http://www.resistir.info/chossudovsky/frente_norte_09abr07.html>. Acesso em: 10/04/2007.

_____. A guerra ao Líbano e a batalha pelo petróleo. Disponível em: <http://www.resistir.info/chossudovsky/pipeline_btc.html>. Acesso em: 28/07/2006.

Electronic Intifada/Lebanon. Displaced Allawis find little relief in impoverished north. Disponível em: <<http://electronicintifada.net/v2/article9745.shtml>> . Acesso em: 06/08/2008.

Haaretz Staff. Georgian minister tells Israel Radio: Thanks to Israeli training, we're fending off Russian military . Disponível em: <<http://www.haaretz.com/hasen/spages/1010225.html>>. Acesso em: 12/08/2008.

MAALOUF, Ramez Philippe. A Segunda Guerra do Líbano: estratégias israelenses revisitadas. Revista CADE / Faculdades Moraes Júnior – Mackenzie Rio, nº 7, vol. 13, julho-dezembro 2007.

MORRIS, Benny. Using bombs to stave off war. The New York Times. 18/07/2008. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2008/07/18/opinion/18morris.html?pagewanted=1&_r=3> . Acesso em: 18/07/2008.

REKONDO, Txente. El polvorín del Cáucaso: balance de cinco días de guerra. Disponível em: <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=71439>>. Acesso em: 14/08/2008.

Guerra da Geórgia, implosão do Líbano e derrota de Israel

Ramez Philippe Maalouf (USP) ¹

Resumo: No verão de 2008, a Guerra da Geórgia teve implicações sobre todo o Oriente Médio e faz parte da guerra mundial pela seguridade estratégica travada pelas potências mundiais, a saber: EUA, Rússia e China. Em nome da seguridade energética, o Líbano tem sido palco privilegiado das turbulências regionais. Por outro lado, Israel foi o principal derrotado regional com o contra-ataque russo à Geórgia.

Palavras-chave: Geórgia, Líbano, Israel, EUA, Rússia.

Tal como as grandes invasões israelenses do Líbano (1982 e 2006) e de Gaza (2006), ocorridas durante as disputas de Copas do Mundo da Espanha e da Alemanha, a Geórgia (aliado de Israel) também aproveitou os holofotes da mídia apontados para a abertura dos Jogos Olímpicos de Beijing (Pequim) para invadir a Ossétia do Sul e Abkházia, exterminando mais de duas mil pessoas, para impor seu poder. Desde o início da década de 1990, com a implosão da URSS, quando a Geórgia proclamou sua independência, as duas províncias de maioria russa também proclamaram independência e a união com a Rússia, o que não foi aceito pelo governo de Tbilisi (capital georgiana) e nem reconhecido pelas potências ocidentais. Em face disto, as forças georgianas atacaram as províncias "rebeldes" e provocaram um genocídio. Mais de 100 mil ossétios buscaram refúgio na Federação Russa. Para pôr um fim ao conflito, em julho de 1992, um acordo foi firmado estabelecendo a criação de uma força de paz, da qual o exército russo faria parte.

Em 2004, Mikheil Saakashvili, de extrema-direita, pró-ocidental, foi eleito presidente da Geórgia e procurou recuperar o domínio sobre a Ossétia do Sul e da Abkházia, contando com o apoio tácito dos EUA, de Israel e da Inglaterra. A situação das duas províncias se degradou nos dois últimos anos com o acirramento do conflito, onde as forças georgianas mantiveram a ofensiva, massacrando inúmeros civis. Os constantes ataques do governo de Tbilisi não encontraram nenhuma oposição efetiva do Ocidente, o que pode ter sido entendido por Saakashvili como um sinal verde para a grande ofensiva no início de agosto de 2008, para seus problemas territoriais, obtendo,

¹ (Mestrando em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo / Especialista em História das Relações Internacionais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

assim, os pré-requisitos necessários para o ingresso na OTAN. Por outro lado, o presidente georgiano enfrentava, contudo, uma impopularidade crescente devido à crise econômica, o autoritarismo e a corrupção generalizada, com isto, a invasão da Ossétia do Sul e a limpeza étnica de sua população russa devem ter-lhe parecido a melhor saída para a permanência no poder. Suas tropas, treinadas por Israel e EUA, assassinaram mais de 2 mil ossétios, em poucas horas do dia 8 de agosto de 2008, e puseram em fuga outros 35 mil para a Rússia.

A resposta russa à ofensiva georgiana foi imediata e dura. Ainda no estádio olímpico, acenando ao público em Pequim, o todo-poderoso primeiro-ministro russo Vladimir Putin declarou "a guerra começou". Milhares de tanques e caças de guerra e mais de 100 mil soldados se juntaram às tropas russas já estacionadas na Geórgia como força de paz desde 1992, em nome do "restabelecimento da ordem", o mesmo pretexto usado para a destruição da Iugoslávia, em 1999, pelos EUA e OTAN.

O contra-ataque de Moscou demonstra uma clara mensagem ao cerco que os EUA promovem à Rússia nestes últimos anos de governo W. Bush. Em 2004, no mesmo ano da eleição de Saakashvili, a Ucrânia elegeu um presidente pró-ocidental em meio a manifestações populares (a Revolução Laranja, a semelhança do que ocorreria em 2005, no Líbano, a Revolução dos Cedros), além disto, as três ex-repúblicas soviéticas bálticas, Letônia, Estônia e Lituânia, assediadas pelos EUA, ingressaram no sistema atlantista (OTAN e CEE), ao mesmo tempo em que os americanos prevêem a instalação de um escudo antimísseis nos demais países fronteiriços com a Federação Russa, dando prosseguimento à estratégia americana de dominar a Eurásia. Esta estratégia foi o real motivo do ataque e invasão do Afeganistão (país sem capacidade de se defender), em 2001. Àquela altura, russos, então sob a presidência de Putin, e chineses não censuraram o extermínio de milhares de afegãos (sunitas e xiitas, mas sempre muçulmanos) pelos americanos, tendo em vista o inimigo em comum, o "terror islâmico" liderado por Bin Laden e sua Al-Qaeda. Putin chegou a receber a visita de W. Bush com tapete vermelho, quando o líder americano retesava a musculatura militar na Ásia. Moscou calculou que a "Guerra ao Terror" proclamada por Washington após o 11 de Setembro era a mesma que se desdobrava na Chechênia (majoritariamente muçulmana sunita), onde as tropas russas foram derrotadas na guerra separatista de 1994, sob o governo de Boris Yeltsin. Ao assumir a presidência no Kremlin, em 1999, o

ex-agente da KGB, Vladimir Putin, ordenou uma nova ofensiva contra os separatistas chechenos, exterminando 50 mil pessoas. Contudo, a invasão e destruição do Iraque pelos EUA, em 2003, contrariaram os interesses russos e chineses e distanciaram a política de Washington de Moscou e Pequim.

É possível afirmar que a atual ofensiva georgiana é o mais claro sinal emitido por Washington de que a Guerra Fria não acabou, como era de se esperar com a queda dos regimes "comunistas". O objetivo principal de Moscou na guerra no Cáucaso não trata apenas de impedir o ingresso da Geórgia na OTAN, mas, sim, também quebrar o arco pró-ocidental (Azerbaijão, Geórgia e Turquia) no Cáucaso, que já estava desestabilizando a Armênia (aliado da Rússia), em crise política desde o início de 2008, dividida entre pró-ocidentais e pró-Moscou, assim como enfraquecer o Ocidente, através do controle do oleoduto BTC (Baku, capital azeri – Tbilisi – Ceyhan, porto turco).

Geórgia foi uma das ex-repúblicas emancipadas com a queda da URSS, com uma população majoritariamente cristã ortodoxa e expressivas minorias judias e muçulmanas. Sua importância estratégica, entre os Mares Cáucaso e Negro, não foi desconsiderada pelos ocidentais, que não sonharam apoio aos massacres perpetrados pelo governo de Tbilisi contra a autodeterminação da Ossétia do Sul e da Abkházia. Abria-se, com isto, uma dupla oportunidade ao poder americano: primeiro, a formação de uma coalizão pró-ocidental no Cáucaso, nas fronteiras russa e iraniana; e segundo, a possibilidade de construção de um oleoduto transportando petróleo de produtores confiáveis (do vizinho, Azerbaijão, também pró-ocidental).

Em 1999, iniciou-se a construção do oleoduto BTC, com capitais ingleses, americanos e israelenses, a ser conectado, através de oleodutos submarinos, com Israel, com quem formaria um novo eixo energético, BTC-Ashklelon-Eilat. O patrocinador do oleoduto é ninguém menos que Zbigniew Brzezinski, ex-assessor americano de Segurança Nacional do governo Carter (1977-81), discípulo de Henry Kissinger. Foi Brzezinski responsável pela retomada da corrida armamentista em fins da década de 1970, dando início da chamada Segunda Guerra Fria (1977-89). Ele também defendeu, na política externa americana, as teses de Nicholas Spykman, que apregoava a necessidade de manutenção da hegemonia americana sobre as Américas e o domínio das "franjas" eurasiáticas, cercando o Heartland (leia-se Rússia), para o controle do poder

mundial. Entretanto, o ex-assessor americano tem sido um duro opositor de um ataque ao Irã, afirmando que seria uma ameaça à segurança energética dos EUA. Todavia, para os EUA e Israel, o novo oleoduto representa a consolidação de uma aliança (Azerbaijão, Geórgia, Turquia e Israel) para minar, cercar e enfraquecer o eixo Moscou-Teerã-Pequim no mercado de energia inter-asiático. Os investimentos israelenses neste empreendimento visam também levar água, gás natural e eletricidade, através de dutos submarinos, para Israel. O oleoduto foi inaugurado dia 13 de julho de 2006, um dia após o início da segunda grande invasão israelense ao Líbano.

A coincidência das datas não é mero acaso. A operacionalidade do oleoduto implica na militarização linha costeira do Mediterrâneo Oriental. Neste sentido, a invasão do Líbano em 2006 para anexação do sul do Líbano e a imposição de um governo pró-sionista atende às geoestratégias israelenses. Assim, como a necessidade de mudança de regime na Síria. Desde a primeira metade de 2008, Turquia (um dos beneficiados pelo BTC) tem mediado um acordo de paz entre Síria e Israel. Os turcos mantêm tropas no Líbano (como "força de paz") e no Iraque, onde combatem os curdos, porém, visando controlar o Mossul, norte do Iraque, região rica em petróleo, sob controle curdo. As conversações, segundo a imprensa, nos levam a acreditar na devolução das Colinas do Golã por Israel à Síria, em favor da paz. Entretanto, o prosseguimento da guerra civil em pequena escala no Líbano, iniciada em maio de 2008, cuja principal zona de enfrentamentos, que ganham contornos de guerra sectária (sunitas vs. alaúitas), é a cidade de Trípoli, onde se encontra um oleoduto proveniente do Iraque, nos indicam a possibilidade de restabelecimento dos acordos das Linhas Vermelhas entre Síria e Israel para uma nova divisão do País dos Cedros, tal como ocorrera a partir de 1976, durante a Guerra Civil Libanesa (1975-90), quando as tropas sírias invadiram o território libanês para impedir a derrota da extrema-direita libanesa. Segundo estes acordos, o sul do Líbano ficaria sob controle de Israel, enquanto o Norte (Akkar) e o Leste (Vale do Bekaa), sob o domínio sírio. A invasão israelense do Líbano em 1982 visava romper com estas Linhas, expulsando os sírios do território libanês. Damasco respondeu liberando a ação do Hizbollah no Bekaa e no sul do Líbano, com os resultados mais que conhecidos. O ataque israelense ao Líbano, em 2006, a guerra civil dele decorrente, a ocupação do sul do país pelas tropas da OTAN sob a capa de "forças de paz", os recentes assassinatos (entre fevereiro e julho de 2008) de agentes do

Hizbollah na Síria, a guerra dos campos em 2007, assim como as conversações diretas entre Jerusalém e Damasco, em Ancara, nos revelam as intenções de divisão do País dos Cedros entre os dois inimigos e eventuais aliados. Por outro lado, Israel continua isolando a Faixa de Gaza e a Cisjordânia do resto do mundo, exterminando a população palestina, com a cumplicidade da Jordânia e do Egito. Os constantes bombardeios à Faixa de Gaza também visam neutralizar a resistência palestina, cujos contra-ataques dos mísseis *qassams* têm capacidade de atingirem Ashkelon, porto que deve ser ligado por via submarina ao BTC.

Assegurando a paz com a Síria, com a implosão do Líbano e o isolamento dos Territórios Ocupados palestinos, Israel já vislumbrava um bombardeio às instalações que supostamente fabricam armas nucleares no Irã. Ressalta-se que 1/4 da população iraniana é de origem azeri, cujo país natal, o Azerbaijão, é um novo aliado de Jerusalém. Por outro lado, o governo de Teerã programa desde o início de 2008 um ambicioso plano de privatizações (sem privilegiar os capitais americanos e israelenses), o que certamente aprofundará a crise social, abrindo a possibilidade de conflitos étnicos, onde a presença azeri pode significar um novo elemento desestabilizador no país persa, a ser capitalizado em favor das estratégias americanas e israelenses, para uma futura implosão do Irã. Entretanto, a intervenção russa na Geórgia e o virtual controle sobre o BTC põem em xeque a estratégia de Israel para a região e pode fortalecer a Síria numa negociação com Jerusalém e Ancara (que ocupa o distrito sírio, de maioria árabe, de Alexandreta, região onde o cristianismo emergiu como religião, rico em água). Os laços entre Síria e Rússia se estreitaram desde a segunda invasão do Iraque (2003) pelos EUA.

Ainda como estratégia ofensiva ao eixo Moscou-Teerã-Pequim, a deflagração de uma onda separatista na China – no Tibet e na província muçulmana de etnia uigar, Xinjiang, rica em petróleo – nos oferecem a perspectiva balcanizadora da Ásia Central. Por outro lado, o acordo nuclear entre EUA e Índia, as guerras civis no Sudão, no Zimbábue e na Somália, a ocupação do Timor Leste (rico em petróleo) pela Austrália, que atua como "força de paz", a balcanização da Bolívia e o golpe militar na Maurítânia (agosto de 2008) são os sinais da nova Guerra Fria que emerge em escala mundial. O revide russo freou (momentaneamente?) tais intentos ocidentais.

O ataque georgiano à Ossétia do Sul e à Abkházia, considerado como irresponsável e suicida pelos seus aliados ocidentais, os mesmos que incentivaram as atrocidades perpetradas pelo governo de Tbilisi nas duas regiões litigiosas nas últimas décadas, coincide também com a publicação no New York Times do artigo do historiador revisionista israelense Benny Morris – que ao contrário de seus colegas profissionais da mesma vertente historiográfica, sempre apoiou o extermínio e a expulsão dos palestinos de Israel – no qual defende o ataque (de Israel) convencional ao Irã, com conseqüências imprevisíveis, no que até analistas israelenses denominam, segundo Noam Chomsky, de "complexo de Sansão", ou seja, uma ofensiva militar ao Irã de envergadura liderada por Israel livraria os americanos das possíveis retaliações, mas não os israelenses, desta forma, tanto judeus quanto iranianos poderiam ser aniquilados, tal como Sansão ao demolir o templo sobre si e os seus inimigos, os filisteus. De fato, os EUA incentivaram os ataques da Geórgia, mas nada fizeram para conter a (esperada) retaliação russa. Tal como em dezembro de 2007, Washington enviara de sua aliada Benazir Bhutto para a morte certa no Paquistão, apostando na política do "quanto pior, melhor". Geórgia e Israel sabiam e sabem as conseqüências de um ataque a uma grande potência terrestre. É Israel um dos principais derrotados na guerra no Cáucaso, mas a derrota da Geórgia pode servir de lição a ambições que podem se revelar suicidas?

42

Fontes:

BHADRAKUMAR, M. K. O fim da era pós Guerra Fria. Disponível em: <http://www.resistir.info/russia/bhadrakumar_13ago08.html>. Acesso em: 13/08/2008.

CHOMSKY, Noam. Irán: todas las opciones están sobre la mesa. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=71285>>. Acesso em: 10/08/2008.

CHOSSUDOVSKY, Michel. Irán: ¿Guerra o privatización: Guerra total o "conquista económica"? Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=70100>>. Acesso em: 10/07/2008.

_____. A "Frente Norte" do teatro de Guerra do Irão: O Azerbaijão e a guerra ao Irão promovida pelos EUA. Disponível:

<http://www.resistir.info/chossudovsky/frente_norte_09abr07.html>. Acesso em: 10/04/2007.

_____. A guerra ao Líbano e a batalha pelo petróleo. Disponível em: <http://www.resistir.info/chossudovsky/pipeline_btc.html>. Acesso em: 28/07/2006.

Electronic Intifada/Lebanon. Displaced Allawis find little relief in impoverished north. Disponível em: <<http://electronicintifada.net/v2/article9745.shtml>> . Acesso em: 06/08/2008.

Haaretz Staff. Georgian minister tells Israel Radio: Thanks to Israeli training, we're fending off Russian military . Disponível em: <<http://www.haaretz.com/hasen/spages/1010225.html>>. Acesso em: 12/08/2008.

MAALOUF, Ramez Philippe. A Segunda Guerra do Líbano: estratégias israelenses revisitadas. Revista CADE / Faculdades Moraes Júnior – Mackenzie Rio, nº 7, vol. 13, julho-dezembro 2007.

MORRIS, Benny. Using bombs to stave off war. The New York Times. 18/07/2008. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2008/07/18/opinion/18morris.html?pagewanted=1&_r=3> . Acesso em: 18/07/2008.

REKONDO, Txente. El polvorín del Cáucaso: balance de cinco días de guerra. Disponível em: <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=71439>>. Acesso em: 14/08/2008.

UM OLHAR PARA ELAS: A REALIDADE SÓCIO-CULTURAL DA MULHER BRASILEIRA- MUÇULMANA NA CIDADE DE PONTA GROSSA – PARANÁ

Yusra Ataya ¹

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar a realidade sócio-cultural da mulher brasileira muçulmana. A pesquisa foi realizada na cidade de Ponta Grossa - Paraná, sendo os sujeitos de estudo três mulheres que nasceram no Brasil e foram criadas por pais árabes-muçulmanos. A mulher muçulmana, frente a sua realidade, passa pelas esferas da inclusão/exclusão, fazendo-se recíproco este fator e conseqüentemente provocando a auto exclusão desta mulher na sociedade brasileira definindo muitas vezes os papéis de sua identidade.

Palavras-chave: Mulher Brasileira- Muçulmana; Islamismo; Inclusão / Exclusão, Valores Orientais e Ocidentais.

¹ Yusra Ataya é Assistente Social formada pela Universidade Estadual de Ponta Grossa-Pr.Pós- graduanda em Mídia Política e Atores Sociais pela UEPG

INTRODUÇÃO

Os diferentes tratamentos dados ao gênero feminino, geralmente relacionados ao meio onde se vive e suas formas de Estado, realidade social, política, econômica e religiosa podem gerar graves problemas sociais. É o caso da mulher muçulmana, que vive tanto em países ocidentais como em países orientais. Entende-se por orientais, no presente estudo, os povos islâmicos, os quais denominam-se: iranianos, turcos, árabes, indonésios, entre outros, pois pode-se encontrar entre estes as mais variadas formas de opressão ou exploração: patriarcais, nacionais, “religiosas”.

Depois do atentado de onze de setembro, em Nova York, as atenções da imprensa mundial voltaram-se para o Afeganistão onde o modo de vida e até mesmo a conduta das pessoas estavam sob a pressão de um regime político-religioso: os Talibãs. No entanto, a população afegã já era muçulmana antes deste assumir o poder, e continuará tendo sua religião tradicional independentemente do regime que governar o país. Mas “... na mídia, por exemplo, foi notória a aparição das mulheres(...) do Afeganistão, quase sempre focalizadas e separadas pelo binômio com véu /sem véu”(VIEZZER,2002,p.13). Por se trajarem de maneira diferente, vieram a impressionar os olhos ocidentais, pois vestiam-se com a burca, onde nenhuma parte do seu corpo ou rosto pudesse aparecer. O Islã, então, passa a ser interpretado como uma “identidade contemporânea”(CASTELLS, 1999) e os seus seguidores ficam estigmatizados como terroristas no ocidente, que os desconhece. Atribuiu-se, também, um significado ideológico de que o Islã oprime as mulheres, deixando-as nas condições de submissão e inferioridade em relação ao homem. As questões pertinentes à violência, aos poderes políticos, e à repressão, perdem espaço na mídia, mais entretida com questões como o uso da burca e a miséria da população.

Pode-se dizer, portanto, que o indivíduo nascido num clã islâmico, tendo em seu cotidiano uma forma de vida voltada para o coletivo não é visto como um ator social singular, contraditoriamente em uma totalidade, naquilo que ele representa. O modo de vestir-se ou até mesmo a conduta da mulher muçulmana a torna estigmatizada, atingindo a todas as mulheres desta religião, independente dos lugares onde vivem. Acresce-se a esta situação, que ganhou páginas em jornais e revistas, o caso das mulheres muçulmanas de países africanos que são mutiladas, devido ao crescimento do clitóris, ou para que as mesmas não tenham prazer sexual, uma prática genuinamente tribal, que viera a repercutir como uma ordem religiosa

(SAADAWI, 2002). Entretanto a generalização se deu de forma tal que, em consequência destes atos, parece que todas as muçulmanas são mutiladas - o que não é verdade.

A partir do momento em que este sujeito estiver em contato, não mais com o seu igual, mas com o seu diferente, provavelmente estará sujeito às esferas da inclusão/exclusão. A inclusão responde aos princípios da reciprocidade. A exclusão, por outro lado, pode manifestar-se de diversas maneiras, de acordo com XIBERRAS (1993), sofre exclusão “todo aquele que é rejeitado para fora de nossos espaços, os nossos mercados materiais ou símbolos, para fora dos nossos valores”. (XIBERRAS apud KHUN, 2002, p.08).

Nesse sentido, uma forma típica de exclusão por ideais e valores é a de mulheres muçulmanas que, em alguns países, como a Arábia Saudita, saem às ruas vestidas com suas roupas habituais-Véus ou Xador² - acobertando o corpo por uma questão de valores, ou usufruindo espaços reservados à elas, como escolas exclusivamente femininas, por princípios ou interpretações dentro das quais o respeito entre os sexos dar-se-ia de forma separada. Este tipo de exclusão é mantido por um governo monárquico absolutista, onde não existe legislação ou partido político; seguem “leis alcorânicas”, interpretadas na tríplice junção de cultura-religião-costumes.

Existe ainda uma polícia religiosa chamada *Mutawa*³, que faz uma vigília austera às pessoas que vivem neste país, podendo molestar e deter qualquer indivíduo que supostamente quebre o código moral das leis impostas pelo governo saudita. Um caso de exclusão extrema ocorreu em março de 2002, onde quinze meninas morreram em um incêndio na cidade de Meca na Arábia Saudita, porque a polícia religiosa do país as teria impedido de deixar o prédio em chamas. Nisto os policiais teriam alegado que elas não estariam vestidas de acordo com as leis islâmicas (elas não trajavam o véu nesta ocasião) e, portanto, não poderiam sair às ruas para serem socorridas.

No Egito, por exemplo, a mulher tem instruções escolares dentro de casa, cabendo aos educadores ir até a residência para que as aulas sejam ministradas. Embora exista exclusão dentro das leis do Estado, esta exclusão não é de fundo islâmico. Já em países como o Líbano e a Turquia, o uso do véu se faz por escolha própria da mulher muçulmana.

A exclusão, portanto, pode ocorrer em diferentes graus. Exemplo disso é a realidade discriminatória no Afeganistão, onde as mulheres sofreram um processo quase extremo de exclusão e de inferiorização. Vale salientar que este país passou por uma transformação

² O xador é a roupa preta usada pelas mulheres, incluindo o véu, onde aparecem apenas os olhos.

³ Mutawa- Polícia Religiosa.

brusca devido aos poderes políticos que foram dados à uma minoria, os talibãs, que acabaram atrelando a força política a valores religiosos, misturando-os e usando-os como força repressora. Desde quando o grupo passou a governar o Afeganistão, por volta de 1996, a situação das mulheres muçulmanas modificou-se, e elas passaram a ser mais reprimidas do que as muçulmanas de outros países. Com esse tipo de regime, perderam o acesso aos direitos básicos, como trabalho e estudo, e tornaram-se obrigadas a andar com roupas que as cobrissem totalmente, sempre acompanhadas nas ruas por um parente.

Nos casos referidos anteriormente, as mulheres muçulmanas sofrem a exclusão pertencente à questão de gênero, onde estão em pauta a distinção entre os sexo. No entanto se esta mulher estiver em uma sociedade multicultural, ela estará fadada à inclusão/ exclusão, do mesmo modo, não só como gênero feminino, mas como minoria.

O ISLÃ

O Islamismo é a última religião monoteísta, sua história compreende 1400 anos, muitos povos fazem parte dele. Vale salientar que o Islã considera o cristianismo e o judaísmo como religiões monoteístas.. “E quando Jesus, filho de Maria disse: “Ó filhos de Israel, sou o apóstolo⁴ enviado de Deus para vós. Corroboro tudo que está escrito na Torá, e anuncio que virá depois de mim um profeta-apóstolo, chamado Ahmad (Mohamad)”(CORÃO apud FARES,1987,p.15).

Assim, Mohamad (Maomé) nasce em Meca, no ano de 570 d.C., pertencente a tribo Kuraish, no seio da família Hashim. “Afirma-se que Amina, durante toda a sua gravidez, não sentiu dores habituais. E ao nascer, viu sair dela uma luz, que iluminou tudo , até os palácios de Damasco! E ainda ouviu uma voz de alguém invisível, que lhe disse: “Dê- lhe o nome de Ahmad”.(FARES apud SOUZA,2001,p.55).

A juventude do profeta foi a de um jovem coraixita, participou de lutas e negociações de paz, recebeu ensinamentos quanto aos deveres e direitos em uma sociedade⁵.No entanto,

⁴ Segundo a concepção muçulmana Jesus seria um apóstolo. Neste sentido, explica GARALDY, os muçulmanos têm esta concepção devido ao contato do próprio Mohamad (Maomé), com cristãos nestorianos. “No tempo do profeta, todo cristão sendo o herege de um outro ao menos ao nível das seitas das igrejas de Alexandria, de Antioquia, de Roma ou de Alhures) e os debates sendo finalmente decididos por um imperador político, a tendência dominante no oriente era dos nestorianos. Valendo-se de Nestorius, patriarca de Constantinopla em 428, ele próprio discípulo de Teodoro Mopsuestia , eles afirmavam que só Deus(o Pai) não podia ser criado, nem gerado , que Jesus de Nazaré não poderia ser então colocado no mesmo plano e que consequentemente Maria não poderia ser chamada ‘ mãe de Deus’ mãe de Jesus .Esse nestorianismo criara raízes na Pérsia e foi provavelmente o que o profeta conheceu quando conduzia ate a Síria as caravanas de sua futura esposa Khadija. (GARAUDY,1988p.29)

⁵ Azzam (1987)

tudo ocorria normalmente em seu cotidiano; e quando Mouhamad (Maomé) contava com vinte e cinco anos de idade, surge em seu destino Khadija , vinte anos mais velha, com quem se une e constitui família.

Neste interregno, conta a história Islâmica, que Muhamad (Maomé) tinha o hábito de meditar em uma caverna, localizada no monte Hira, onde certa vez, quando encontrava-se em meditação, ouviu uma voz, que lhe ordenava:

“Lê em nome de teu Senhor que criou,
Criou o homem de um coágulo
Lê que teu senhor é generosíssimo
Que ensinou através do cálamo
Ensinou o homem o que este não sabia
Qual em verdade o homem transgride”(ALCORÃO,v.19-96)

Segundo o CORÃO a voz que o exortava era do anjo Gabriel (o mesmo que visitou Maria há mais de 600 anos antes). As palavras que o profeta do Islã ouvira no momento da revelação “(...) formam os primeiros quatro versículos do cap. 96 das escrituras muçulmanas, conhecidas como Corão (...) (LEWIS,1996,p.59). O Alcorão⁶, assim como a Torá⁷ e a Bíblia⁸, é o livro sagrado para os muçulmanos, e contém preceitos do Judaísmo e do Cristianismo. “...é evidente que esteve sujeito a influências judaicas e cristãs(...), no entanto, Muhamad (Maomé), não leu a Bíblia. A tradição muçulmana diz-nos que era iletrado” (LEWIS,1982,p.46). Agora não é mais o Muhamad (Maomé) simples mercador da cidade de Meca, torna-se isto sim, profeta de uma nova religião, o Islã. Assim, por Islamismo, entende-se “(...) palavra derivada da raiz Salam: *Aslama*, que tem o sentido de submissão” (MUHAMAD apud SOUZA, 2001, p54). Nesse sentido, “o próprio nome Islã significa submissão à vontade divina”. Ora em sua concepção da unidade, da totalidade, tudo é submetido (*muslim*, muçulmano).

A língua, a fé, a cultura e a lei ultrapassaram barreiras, conquistaram nações e povos em diversos lugares do mundo, permaneceram e ainda permanecem como um monumento duradouro do império islâmico fundado por Maomé.

⁶ Corão ou Alcorão-esta é uma palavra árabe que combina com o significado de leitura ou recitação (1996, p.60)

⁷ O texto da Bíblia Judaica é fixado no fim do SÉC.I. Divide-se em três livros: a Torá, a escritura sagrada e os profetas (Neviim) e os escritos (Ketuvim)

⁸ Bíblia-significa livro

Mulheres do Islã

Neste período a realidade da mulher árabe, antes do advento do Islã, era também de subserviência, sendo menosprezada e desconsiderada, e também faziam parte de bens que passavam de pais para filhos. Em algumas tribos as meninas eram enterradas ao nascerem (mesmo vivas). Cometia-se o infanticídio, pois nascer bebê do sexo feminino era considerado desonra ao clã. “Para os árabes (antes do Islamismo), o nascimento de uma filha mulher era motivo de mau agouro, de muito pessimismo”. (FARES, 1988, p.05)

Elas não eram olhadas como pessoas humanas. Com efeito, a mulher permanecia alhures no limbo entre o mundo animal e a humanidade. Nenhuma religião lhes permitia, até então, sinais de igualdade, muito menos direitos. Além do mais eram consideradas desprovidas de alma.

“O primeiro coração que palpitou pelo Islamismo e resplandeceu com sua luz, foi o de uma mulher: Khadija” (FARES, 1988), que era a primeira esposa de Mohamad: senhora viúva rica, 40 anos de idade e dona de uma vasta caravana que lhe proporcionava regalias, das quais mulheres ocidentais e até mesmo de sua linhagem poderia invejá-la, no intento de que através do comércio poderia ganhar seu sustento, obtendo, dessa forma, uma liberdade tanto pessoal, como social e econômica.

E, no exercício de sua liberdade, conheceu Muhamad, tendo informações de que ele se manifestava como uma pessoa idônea e responsável por seus atos. Convidando-o, então, para integrar-se como chefe da caravana que seguiria até Damasco (FARES, 1988). E por meio desta, Mohamad impressiona Khadija, com a Astúcia de um dos melhores caravaneiros, até então. Neste processo Khadija, pede a Maiçara (um dos funcionários de sua confiança), para que lhe traga mais informações sobre o novo chefe da caravana.

Mais tarde quando Khadija atinge a confiança plena de Mohamad, aprova-o e é escolhido por ela como seu novo cônjuge. “(...) unindo-se a Khadija” Muhamad alcançou, além da nobreza de linhagem que já possuía, a fartura material. Passou a morar na residência dela. “(FARES, 1987, p.18)”.

Desse modo confere a Khadija ser a primeira esposa e a primeira saber, da revelação de Muhamad no monte Hira. E ela disse a Muhamad: “Alegra-te querido esposo e firma-te”. (CORÃO apud FARES, 1988). Desta união tiveram seis filhos, sendo que os filhos varões não

sobreviveram. Elencam-se seus nomes respectivamente: Zainab, Ruquiah, Umm Kalthum, Fátima, Al-Kassem, Abdullah e Ibrahim (AZZAM, 1987).

No entanto o profeta do Islã, através de suas revelações, trouxe às mulheres igualdade, onde um dos primeiros direitos conferidos à elas, fora o direito à vida. Proibindo o infanticídio feminino, dizendo que mulheres são dotadas de alma, assim como os homens. Vejamos o que o Alcorão:

“E atribuem filhas a Allah! Glorificado seja! E a anseiam para si somente o que desejam. Quando a algum deles é anunciado o nascimento de uma filha, seu semblante se ensombrasse e fica angustiado. Oculta-se de seu povo pela má notícia que lhe foi anunciada: Deixá-la-á viver ou a enterrará viva? Que péssimo é os que julgam”(CORÃO, 16-5, p.59)

Desmistificando algumas idéias de que o profeta do Islã tivera muitas mulheres, segundo Al KHAZRAJI (ano?), o mesmo ficou casado com Khadija por vinte e cinco anos; e durante este tempo, manteve-se fiel à sua esposa, até que ela viesse a falecer. “Por causa do desgosto pela morte de sua esposa Khadija (...) chamou aquele ano de ano da tristeza”(AL_KHAZRAJI, ano?, p. 56).

Muhamad (Maomé) difere de seus predecessores (Moisés e Jesus), por ser um estadista, governante e chefe religioso. Seu Estado trouxera leis sem distinções, ou seja, leis atribuídas a ambos os sexos: feminino e masculino, denominados *Sharia* (define normas da conduta, alimentação, comportamento tanto para muçulmanos como para muçulmanas). O Islã na realidade, considera que a mulher e o homem diferem emocional e psicologicamente, tanto quanto diferem fisicamente um do outro.

MUTAHHARI (1988) elucida que existem no Islã dois tipos de casamento, um por prazo fixo e o outro por prazo temporário. No caso do casamento fixo, se a filha for solteira, “ninguém contesta o fato do pai não dispor de autoridade absoluta sobre a filha e de não poder dá-la em casamento a quem lh/e agrada a ele sem o consentimento e o desejo dela”. (MUTAHHARI, 1988, p.61).

A mulher antes do advento do Islã, era propriedade do homem, assim como a terra e os animais. Combinando a perspectiva de casamento, o Islã transforma a mulher, que antes era posse, em possuidora de bens.(...) No, Islã ao contrário do mundo antigo,(...) as mulheres estavam ainda sujeitas à poligamia e ao concubinato, receberam direitos de propriedade que só foram igualados no ocidente em tempos modernos(…)”(LEWIS, 1996.p.76).

O profeta do Islã, em seu ensinamento, pede para que a moça faça sua escolha livremente. “Ela é a vossa vestimenta e vós sois dela” (CORÃO,02,p.187). “O profeta do Islamismo nesse particular disse: “Deixai às mulheres o direito de seguirem suas preferências, (...) deixai a mulher casar-se com quem ela ama (...)”. (FARES, 1988, p.39).

FARES (1988) relata ainda um caso em que o pai concedeu a filha em casamento contra a vontade da moça, e ela então procurou Mohamad para esclarecer o ocorrido. Este então, disse-lhe: ”(...) Ide! Este enlace não é válido. Despose quem te preferir. E realmente anulou aquele casamento dizendo: Ninguém tem o direito de obrigar uma mulher a se casar” (FARES, 1988,p.39)

Segundo FARES, dentre as condições básicas para o enlace matrimonial islâmico, estão as condições seguintes: que não haja entre os noivos quaisquer impedimentos legais; que o enlace seja manifesta e espontânea aceitação dos noivos; que a noiva nomeie seu constituído; que haja duas testemunhas no (mínimo) idôneas e justas; o dote.

O dote pode ser uma quantia recebida em dinheiro ou um presente qualquer, mesmo que seja simbólico, uma garantia para que a mulher não fique desamparada ou desassistida, se acaso vier a faltar o cônjuge ou ambos se separarem. O dote é ofertado na hora do casamento, mediante autoridade religiosa e testemunhas.

Ainda de acordo com o citado autor, a mulher enquanto solteira, receberá uma quantia menor dos pais, referente a seus bens, sendo a maior parte do irmão (se ela tiver). Pois ela herdará do marido com quem se casar e o irmão, conseqüentemente, dará a outra parte a esposa, ficando equitativo. Um dos direitos de uma mulher é de receber uma soma em dinheiro se ela se casar e outra soma em dinheiro como pensão se ela se divorciar. Além disso o homem tem a obrigação de dar dinheiro, roupa e moradia se ela não se casar novamente. (SAADAWI,2002). Porém, se a filha for casada e já esta viúva, o seu genitor nada tem haver mais com sua vida, atribuindo-se à ela os mesmos direitos de um filho varão.

Existem no Islã o casamento temporário, e o casamento comum, ou seja, por prazo fixo. O casamento temporário se estende para as mulheres que atingiram certa idade (após os trinta anos) e não se casaram, onde é definido por um contrato entre ambas as partes. Caso ela venha a engravidar, o homem é responsável pela criança.

No caso anterior é preferível nas sociedades islâmicas, explica MUTAHHARI (1998), que a moça case-se em regime de casamento fixo. Se acaso vier a acontecer o divórcio, (no casamento fixo) cabe a ambas as partes decidirem. Antes que o casamento se dissocie e seja efetivado o divórcio, o casal deve seguir os seguintes passos:

1º) Se o desentendimento entre um casal começar a se manifestar por esfriamento nos sentimentos de amor, a primeira recomendação de Deus segundo o Alcorão é a paciência, suportar e tentar superar o esfriamento(Surata⁴⁸⁴, versículo 19)

4:19... conservai com as mulheres gentilmente se sentires aversão a ela (não as abandoneis pois muitas vezes detestais algo, mas Deus o fez dotado de enorme benefício.

2º) Se a paciência e a compreensão não surtirem os efeitos desejados, o Islamismo ordena que os familiares da esposa interfiram como conselho familiar, para auxiliarem a encontrar uma solução e restabelecer a relação harmoniosa entre o casal.Surata 4⁸⁴, vers. 35.

4:35... se temerdes o rompimento entre ambos(esposo e esposa), enviai um árbitro da família dele e um arbitro da família dela.Se ambos desejarem (sinceramente a reconciliação), Deus o reconciliará, porque Deus é onisciente”.

3º) Se o conselho familiar (os dois árbitros), não conseguir um resultado positivo, o terceiro passo é que o esposo, deixe de conviver maritalmente com a esposa(isto em caso de o arrefecimento sentimental, manifestar-se por parte dela) Conforme Surata 4⁸⁴, versículo 34. (Alcorão apud FARES,1988)

Seria interessante esclarecer alguns aspectos pós-divórcio (FARES,1988). Se a mulher quiser casar novamente ela é livre. No caso da viuvez é predeterminada uma data de quatro meses e dez dias, até que ela se restabeleça. No caso dela ser nutris, a mesma deve esperar para dar a luz, antes de contrair matrimônio com outra pessoa.

No entanto, a separação do casal é um dos pontos culminantes em relação à guarda dos filhos, diferente da lei brasileira, pois far-se-á necessário que os mesmo fiquem sob a tutela do pai.Os filhos ficam sob a tutela da mãe até um prazo de sete anos para a menina, e 9 para o menino (SAADAWI,2002).

Já ao homem é permitido dentro do Islã, que se case com até quatro esposas, contanto que as trate de igual em todos os setores da vida conjugal: econômico, afetivo e sexual. Segundo considerações do profeta Muhamad : “Case-se com quantas mulheres desejar, duas, três ou quatro. Se você teme não tratá-las igualmente, então case-se só com uma, você não conseguira ser justo com suas mulheres mesmo sendo muito cauteloso”(Alcorão, apud SAADAWI,2002, p.204)

É, portanto de julgo ocidental, que Muhamad, tivera várias mulheres, sem normas a seguir. Segundo AL-AMILY (2000) os outros casamentos de Muhamad ocorreram por diversas causas. Uma delas foi pela preocupação com as mulheres e os órfãos, que viessem a ficar desamparados.“casou-se com algumas viúvas a fim de ampará-las justamente com seus

filhos, protegendo-as da hipocrisia da vida, depois de terem perdido o pai e protetor, principalmente com aquelas que se encontravam no perigo de serem devolvidas à sua gente, adversários do Esaú, onde a farão retornarem a costumes pagãos, desviando-as da doutrina islâmica(...) (AL -KHAZRAJI, ANO?, p.46).

Uma vez que Muhamad era um chefe político, travou acordo com grandes tribos “(...) uniu-se em matrimônio com algumas mulheres de tribos importantes, por motivos de conveniências sagradas, a fim de confiar sua confiança(sic) e atrai--los aos princípios da nova doutrina”. (AL_KHAZRAJI(ano?),p.56-57).

Outra causa foi a dissolução dos cativeiros, onde as mulheres participantes da guerra compunham o exército. E quando ficavam cativas, Muhamad as transformava em esposa. “As contínuas guerras tribais, nas quais muitos homens foram mortos, a necessidade de construir a nova ordem islâmica, o grande numero de mulheres prisioneiras e escravas, tudo levou a fazer da poligamia uma pratica correspondente a necessidades sociais”. (SAADAWI,2002,p.177).

Para SAADAWI (2002), certamente quem poderia usufruir desta regalia, eram provavelmente homens de grandes posses, os grandes possuidores de escravos, líderes tribais, no intento de sustentar a todas.

O USO DO VÉU

“O melhor véu é o véu dos olhos” (Profeta Mohamad)

O uso do véu é outro assunto que chamou a atenção aos olhos ocidentais, parecendo um ornamento que pesa sobre a cabeça da mulher islâmica. Vale salientar, que outros povos ainda conservam o uso do véu, mesmo as freiras da igreja católica, porém estas nunca foram contestadas. As muçulmanas fazem uso do véu apenas quando estão em domínio público, no domínio privado, em suas casas, andam livremente.

Não obstante, Eduard Said Afirma: o ocidente ⁹ vê o oriente como um povo arcaico, incivilizado, inclusive na maneira de vestir-se: “(...) Mas e o que é que significa isso? E porque deveriam as roupas de civilizações muito mais antigas ser consideradas,

⁹ EDUARD SAID -ESCRITOR PALESTINO debate a questão ocidente e oriente em seu livro: ORIENTALISMO

incivilizadas?(...) civilização, significa civilização moderna, isto é, ocidental. (LEWIS, 1996, p.20) O Alcorão esclarece:

"Dize às fiéis que recatem seus olhares, conservem seus pudores e não mostrem seus atrativos, além dos que normalmente aparecem, que cubram o colo com seus véus e não mostrem seus atrativos, a não ser a seus esposos, seus pais, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres suas servas, seus criados insentos das necessidades sexuais ou as crianças que discernem a nudez das mulheres"(...) (Corão, Sura Nur, verso 31).

Neste interregno, o profeta não impõe, ao contrário, ele apenas pede que se cubram, na intenção de enobrecer a mulher. Na época, conta Fares (1988), as mulheres eram molestadas publicamente, portanto o profeta do Islã, pede que elas se vistam recatadamente para se diferenciarem das demais e obterem respeito diante da sociedade.

Circuncisão

Mais uma questão que gerou polêmica foi a circuncisão. "É muito comum ouvir-se dizer que o Islamismo é a raiz da circuncisão feminina, sendo também responsável pela situação desprivilegiada e retrógrada da mulher no Egito e em outros países árabes. Tal argumentação não é verdadeira" (...). Nesse sentido:

"(...) a circuncisão em mulheres não é um costume de origem muçulmana, tampouco está relacionado às religiões monoteístas, mas foi praticado por sociedades dos mais diferentes *background* religiosos, em países do oriente e do ocidente, entre povos que acreditavam no cristianismo e no Islamismo, ou eram ateístas. A circuncisão era conhecida na Europa até o século XIX, bem como Egito, Sudão, Somália, Quênia, Etiópia, Tanzânia, Ghana, Guiné e Nigéria. Foi também praticada em muitos países asiáticos como Sri Lanka e Indonésia e em regiões da América latina. Sabe-se que esse costume reporta-se a um passado bem remoto, à época dos reis faraônicos do Antigo Egito, e Heródoto mencionou sua existência, sete séculos antes do nascimento de Cristo, por essa razão, essa operação é chamada no Sudão de "excisão faraônica"(SAADAWI, 2002, p. 68,70)

O Islamismo nunca fez contra o prazer sexual, tanto é que não existe no Islã espaço para o celibato aos modos da religião católica. Os chefes religiosos, ao contrário do catolicismo, casam-se. E as mulheres, na maioria das vezes casam-se cedo. Nisto explica Ali (2002): "Por outro lado o Islã é quase reacionário em sua preocupação com o sexo. A vida é banhada em sexualidade. O sexo é sacro. Uma vida sexual saudável para homens e mulheres é essencial para realizar a harmonia comunal"(ALI, 2002, p.39).

Mas na mídia a divulgação que se faz é ao contrário, por causa dos sectarismos, a impressão que se dá, é de que todas as muçulmanas são circuncidadas – o que não é verdade.

Valores orientais e valores ocidentais

Os valores da mulher oriental são díspares em relação aos valores da mulher ocidental, pois a liberdade do Islã, não é a mesma da liberdade ocidental. Os direitos da mulher muçulmana, não foram travados pela luta sócioeconômica, e nem pela igualdade entre os sexos, mas pelos atributos do seu ser.

Nesse sentido, os valores da mulher muçulmana e sua conduta ainda são de grande importância, pois acredita-se que ela é o embasamento para uma sociedade bem constituída, sendo diferenciada da mulher ocidental em vários aspectos. Um deles é a conservação de sua virgindade que decaiu no ocidente, não sendo mais considerado tabu.

Entretanto, a virgindade ainda tem uma forte conotação moral nas sociedades islâmicas, onde a mulher precisa preservar-se antes do casamento (senão em todas as sociedades, isto é cobrado na grande maioria), mas esse valor também tem suas raízes no cristianismo, na figura de Maria, mãe de Jesus.¹⁰ Acredita-se ainda que se a moça casar-se virgem (formando uma família) a sociedade se encontra livre dos problemas causados por uma família sem compromisso, a questão da honra da família não será manchada. Vale elucidar que o valor dado a castidade feminina vem de práticas que antecedem o Islamismo. Explica SAADAWI(2002), que a sociedade islâmica:

“(...) semantem presa a muitas tradições antigas em defesa do Islamismo e dos padrões morais orientais, a necessidade biológica e natural do sexo para o ser humano torna-se outra questão importante dentro do Islã, pois “(...) a grande maioria das mulheres se vê forçada ao casamento como único modo de satisfazer as necessidades do corpo”(...) (2002,p.290) .

Outra questão, que chama muita atenção é a vestimenta, causando discussões e até certo atrito entre as culturas ocidental e oriental. Estes vêem a mulher ocidental como um objeto comercial e aqueles vêem a mulher muçulmana como reprimida por usar roupas mais fechadas, não exibindo sua beleza carnal.

“Os capitalistas e aqueles que trabalham para eles nunca se cansam de mudar. A corrida atrás do dinheiro, precisa prosseguir e assim diferentes partes do corpo da mulher são descobertas, novamente recobertas, para serem mais uma vez despidas. Há muitos artigos para serem vendidos, e felizmente, o corpo da mulher tem muitas partes que se prestam a argúcia desses modernos “sexólogos”. Porém as patéticas nativas que correm ofegantes de um lugar para outro, em busca dos mais recentes lançamentos de roupas e cosméticos, seguindo a moda á risca, nem imaginam que não são mais mulheres, pois deixaram transformar em simples objetos ou

¹⁰ Segundo o Alcorão Maria é apreciada no Islã da mesma forma que no cristianismo- concebeu seu filho do sobre divino(CORÃO)

partes de um objeto(...) tornam – se , sob uma inexorável pressão de uma sociedade capitalista masculina, meras mercadorias; um par de calças ou de luvas, um bracelete, um par de seios, um par de coxas, ou na melhor das hipóteses - uma vagina e um útero”(SAADAWI,2002,p.116).

Mesmo que a mulher muçulmana viva no ocidente, ela tem o livre arbítrio de trajar-se como preferir, mas será de uma maneira mais recatada, mesmo não usando o véu, ela usará vestimentas que não venham insinuar sua beleza, por princípios religiosos. Se quiser usar o véu¹¹ na praia, por exemplo, será livre, mas estará propensa a comentários e estranheza, por desconhecimento de sua cultura dadas por outras pessoas. O uso de roupas que a caracterizam pode surgir também em contraposição aos costumes ocidentais, que, na maioria das vezes, os orientais vêem o corpo da mulher ocidental tratado como um simples “objeto”, por esta estar à mostra. Ao contrário do que possa acontecer com uma mulher ocidental, vivendo em algumas sociedades islâmicas, terá que se adaptar à cultura daquele país, para não causar desconforto à sociedade e a si mesma, por exemplo: ela não poderá andar de minissaia, onde haja uma tradição rigorosa quanto à vestimenta.

Assim, sob estas duas óticas relacionadas aos valores ocidentais e orientais, onde permeiam a disparidade da diferença, seria incompatível fazer um julgamento daquilo que é certo ou errado para as duas culturas, mantendo o respeito pela manifestação das diferenças. Poderá haver entre os atores sociais uma crítica dotada na tolerância ou na intolerância dos valores e dos usos, muitas vezes aceitando ou rejeitando o outro, pesando nesta decisão os valores.

Hoje ainda percebe-se a inversão de valores propagados em nome de outro islã. Infelizmente o Islã passou a ser interpretado de várias formas e usado de várias maneiras que o diferem da sua forma genuína, e nisto, a imagem do islã e da mulher, são vendidos na mídia (ocidental), como algo nefasto.

“ Não é verdade que as mulheres (...) são oprimidas por causa do Islã. Se compararmos o Islã com o cristianismo, o judaísmo e o hinduísmo, descobriremos que o Islã, em sua origem, é bem mais suave que as outras religiões. No Alcorão, não há uma só palavra sugerindo que as mulheres devam ser obrigadas a usar o véu ou não devam estudar e ser profissionais. Bem ao contrário.Os problemas aparecem por causa dos sistemas políticos, que interpreta o Islã de acordo com seus interesses.Ou seja as mulheres não são oprimidas por causa dos princípios de sua religião, mas pelos sistemas políticos ligados ao poder religioso.(...) isto está relacionado com as políticas internacionais, nacionais e familiares”.(SAADAWI, 2002,p.11)

¹¹ Uma situação que gerou polêmica foi a proibição do governo francês, de mulheres muçulmanas usarem o véu. Neste país é proibida qualquer manifestação de símbolos religiosos, que manifestem diferenças. Seja cristão, judeus, ou muçulmanos.

Enfim, ao se referir ao Islã fala-se de quatorze séculos de história. Muitos países fazem parte dele, uma tradição e muitas transformações no decorrer do seu império. A religião de Muhamad; a religião que dignifica a mulher e estas estão submetidas à vontade de Deus.

A realidade sociocultural da mulher brasileira- muçulmana na cidade de Ponta Grossa- Pr-Brasil.

MULTICULTURALISMO

Enquanto realidade no Brasil, o multiculturalismo suscita questões que não podem ser ignoradas, pois este é um país marcado pelas múltiplas faces que vivem em efervescência, trazidas desde o descobrimento, pelas diferenças: de cor, raça, identidades, de origens, de pertencas. Manifestando-se num só corpo, uma mescla de várias pátrias, rostos e nomes. Um país onde se respeita a tolerância religiosa, onde tem uma maioria cristã e também uma minoria muçulmana¹².

Vale ressaltar, que os primeiros muçulmanos, que chegaram à terra brasileira eram oriundos da África (FREYRE, 1958), e ainda participaram da revolta do malês em 1835, tendo depois se dispersado. Mais tarde, com a chegada dos árabe-muçulmanos, houve um aumento do número de muçulmanos no Brasil, e estes chegaram a fundar a primeira mesquita, no ano de 1929, na cidade de São Paulo.

Hoje os muçulmanos manifestam a sua religião em diversas partes do país, como Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, entre outros. Mas o seu grande contingente se encontra na cidade de Foz do Iguaçu, Paraná.

No entanto, falar em multiculturalismo é de extrema importância no presente estudo, uma vez que a mulher brasileira-muçulmana faz parte das duas culturas que se distinguem entre si.

¹² Segundo dados da Federação Islâmica chegam a um milhão e meio de muçulmanos no Brasil.

Vale elucidar que em Ponta Grossa-Pr, existem aproximadamente trinta famílias muçulmanas. Nesse sentido, uma mostra de três mulheres pode ser considerada bastante significativa, pois as mesmas correspondem ao perfil dos sujeitos a serem investigados: Todas são nascidas no Brasil (1ª Geração) e cresceram em famílias onde os pais são de origem árabe muçulmana. Atualmente elas são casadas, convivem com seus cônjuges, possuem filhos de ambos os sexos e, importante dizer, trabalham fora. Duas possuem terceiro grau completo e apenas uma não concluiu a universidade. Amina¹³ é casada com muçulmano e faz questão de seguir os costumes islâmicos, enquanto tâmara é casada com brasileiro e, segundo os padrões islâmicos, transgrediu totalmente os costumes; Khadija também é casada com brasileiro, mas segue os preceitos islâmicos. As diferenças culturais, com o Brasil, e seus povos de origem, fazem com que elas sofram um processo de inclusão e exclusão sendo recíproco este fator.

Em suas falas, elas relatam suas preferências, entre não gostar do comportamento da mulher ocidental(brasileira) e preferirem o costume islâmico (por serem mais comportados, menos exibicionistas). Outro fator importante, foi o da liberdade, que as mesmas têm em seu país, ainda que respondendo pela cultura oriental. A dubiedade aqui referida aparece subentendida em seus relatos. O valor concedido à liberdade individual dentro da sociedade (e cultura) brasileira, em quase todos os aspectos, recebe especial significação para elas. No entanto sabe-se que não lhe é possível usufruir plenamente desta liberdade “tupiniquim”, devido as limitações intrínsecas em sua cultura de origem. Sabe-se também que parte da tradição cultural e religiosa do povo árabe muçulmano exerce uma influência bastante positiva e cara a estas mulheres, que conseqüentemente acabam sentindo-se como peças num jogo de valores, onde confundem-se sentimento de orgulho e alívio, inveja e medo, levando-as muitas vezes, conscientes de suas diferenças à auto- exclusão.

Conclusão

Tentou-se neste trabalho enfocar o Islamismo em diferentes sociedades, onde este possa manifestar-se. E como visto na pesquisa o mesmo é usado como forma de opressão social, religiosa e política.

As formas de opressão conferidas às mulheres muçulmanas hoje, não se devem ao Islamismo, mas sim, a poderes políticos, sociais e econômicos. Como levantado na pesquisa bibliográfica, o Islã do século VII se difere dos tempos atuais.

¹³ Amina , khadija, e Tamara foram os nomes fictícios escolhidos pelas entrevistadas, uma vez que suas identidades seriam preservadas por questões de ética.

Na Arábia antiga, foi possível, observar que as mulheres muçulmanas, tiveram regalias durante a difusão do islã pelo profeta Muhamad (Maomé). Vale salientar, que durante a pesquisa bibliográfica, não foi levantado nenhum ato de violência, discriminação e inferiorização às mulheres, durante a divulgação do Islã pelo profeta. Ao contrário, as mulheres do Islã genuíno, promoveram a guerra e a paz.

Atualmente nota-se que tais valores encontram-se distorcidos, pois ocorre o fenômeno dos sectarismos como diz Butho (2008), pois cada sociedade passou a interpretar o Islã de acordo com suas culturas, antigas práticas e/ou interesses, fazendo desta maneira uma inversão do real valor da religião Islâmica.

A inclusão/ exclusão pode se dar de diversas maneiras e também em sociedades distintas, tanto em sociedades homogêneas, como em sociedades multiculturais. No entanto falar em política, religião e sexo são fatores, que estão interligados entre si e conseqüentemente formam uma trilogia delicada, para ser analisada separadamente diante de um contexto social. Neste sentido falar da mulher muçulmana, ou até mesmo da mulher ocidental separadas de um processo sócio político, pode-se incorrer em riscos de uma falsa análise de sua realidade. Assim como acontecem com as mulheres do Afeganistão, que sofrem as opressões ditadas por um governo autoritário, que interpreta e impõe leis de acordo com interesses próprios, e ainda usa o Islã como escudo de suas atrocidades. “Nem o Islamismo nem sua cultura são os maiores obstáculos à modernidade política, ainda que líderes não democráticos usem o islã como desculpa”(BUTHO, 2008,p.22)

O Islã aparece também, como o grande mentor das atrocidades dirigidas as mulheres; seja na forma de opressão, ditados por praticas comunais, como a mutilação de mulheres na África, onde ainda se pratica isso, como um costume normal. E que segundo SAADAWi (2002) estas práticas nada tem a ver com o Islã, muito menos com os valores que estes atribuem à virgindade. Explica a referida autora, que é medica psiquiatra no Egito, que esta mutilação não tem função alguma biologicamente, servindo apenas para a retirada de um pedaço do corpo da menina ou da mulher.

Mostra-se que todas as mulheres islâmicas sofrem violência e repressão, o que não é verdade. “Muitas das interpretações extremistas do Islamismo usadas para justificar a discriminação das mulheres nas sociedades islâmica moderna são baseadas na noção tribal, repudiada pelo alcorão, de que os homens são de algum modo superiores as mulheres”. (BUTHO,2008, p53)

Mas no ocidente só se passa a imagem negativa do Islã bem como das mulheres, dificilmente ouve-se falar de mulheres muçulmanas intelectuais, que trabalham, ganham seu sustento. Assim como Benazir Butho, no Paquistão, que teve a oportunidade de ser primeira Ministra em seu país, como ela mesma define, “sou uma mulher, muçulmana, moderna”.

Discutir valores ocidentais e orientais, conforme pesquisa bibliográfica, a pesquisa qualitativa proporcionou uma ampla visão da realidade, fazendo a ligação teoria-prática. E através das entrevistas realizadas pode-se perceber a realidade sociocultural da mulher brasileira muçulmana na cidade de Ponta Grossa. Neste contexto, procurou-se trabalhar as representações sociais que as mulheres têm em relação a sua cultura, seus valores, suas opiniões. Sendo que o conteúdo das entrevistas deixou claro suas preferências, seus medos e suas lutas, para se firmarem não só como gênero, mas também como elas mesmas se colocam, como minoria, defendendo ou não os princípios islâmicos. Tolhidas muitas vezes, mas buscando uma forma de viver diante de suas realidades, mesmo vivendo a liberdade conferida dentro do Islã.

Notou-se ainda que quando elas se referem a não gostar de alguns costumes ocidentais, é porque na maioria das vezes, elas não estão preparadas para enfrentar uma outra realidade, sujeitando-se desta maneira à uma liberdade conferida aos padrões religiosos. E diante destes atos acabam gerando a auto-exclusão.

REFERÊNCIAS

KHAZRAJI, T.H. **A sombra do Islão:** O profeta Mohamad (Deus o abençoou a sua linhagem e o saudou) e os doze imames sucessores (A paz esteja com eles). Tradução de Aidah Rumi. São Paulo. Edições Loyola. (ano?)

_____ **O Mensageiro do Islã e os Ahlul Bait.** Tradução de Aidah Rumi. São Paulo. Centro Islâmico do Brasil, 2004.

AL-ÀMILY, A.C. **O porquê da poligamia no Islam:** série de perguntas e repostas. Tradução de Aidah Rumi. N. 1.2000.

ALI, T. **Confronto de fundamentalismos.** Tradução de Alves calado. Rio de Janeiro: Record,2002.

ALMANAQUE ABRIL: Brasil 2003. São Paulo: Abril 2003

ALMANAQUE ABRIL: MUNDO 2003. São Paulo: Abril 2003

BUTHO, Benazir. **Reconciliação:** Islamismo, Democracia e o Ocidente. Tradução de Alexandre Martins Morais. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

BUSATO, R. P. **Veja nas capas:** os episódios de 11 de setembro nas perspectivas do espetáculo. Ponta Grossa, 2002. 111f. TCC (comunicação social). Setor de ciências sociais aplicadas. Universidade Estadual de Ponta Grossa.

CASTELLS, M. O poder da identidade. Tradução de Klaus Brondini Gerhardt. São Paulo: paz e terra, 1999, v.2

CORÃO. Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado. Tradução Samir El hayek. 11 ed. São Paulo. Marsam ed. Jornalística, 2001.

_____ Tradução do Nobre Alcorão para a língua portuguesa: com a colaboração da Liga mundial Islâmica em Makka nobre. Dr. Helmi Nasr. 2007

FARES, M.A.A. **A verdade sobre Mohamad: Maomé:** vida, história, tradição. 2 ed. Curitiba. (s.n.). 1988.

_____ **Condição da mulher na religião muçulmana.** (S.L) Edição do autor, 1988.

FREYRE, G. **Casa grande e senzala:** formação da família brasileira sob o regime da família patriarcal. Rio de Janeiro: Nova fronteira.

GARALDY, R. **Promessas do Islã.** Tradução de Edson Darcy Heldet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

KAUCHAKJE, S. Riscos sociais da demanda pelo direito a diferença apresentada pelos novos direitos sociais. Publicato UEPG: ciências humanas, Ponta Grossa, v.8, p7-17, 2000.

KHUN, C. **O neoliberalismo um fator da exclusão social**. Ponta Grossa, 2002. Tcc (serviço Social). Setor de Ciências Sociais aplicadas. Universidade Estadual de Ponta Grossa.

LEWIS, B. **Os árabes na História**. Tradução de Quintela. (S.I): M.R. Editorial Estampa.1982.

_____ **O oriente Médio: do advento do Cristianismo aos dias de hoje**. Tradução de Ruj Jung-mam. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,1996.

MUTAHARI, M. **Os Direitos das mulheres no Islã** versão portuguesa. Revisto por Farulk Ali Gadit. (S.I). (S.N).1988/1408.

SAADAWI, El N. **A face oculta de Eva**: as mulheres do mundo árabe. Tradução de Sarah Giersztil. Gomes et al. São Paulo: Global, 2002.

SOUZA, I.J. de. **Introdução às principais religiões**: História, cauminismo e diálogo interreligioso-Maringa. Maringá: programa de Pos Graduação em Geografia, 2001.

**Natural and Man-made Evil: The War of Every Man in
*The Picture of Dorian Gray***

“Culture and corruption”,
murmured Dorian,
“I have known something of both.”

Julio Jeha (UFMG, Belo Horizonte, Brasil)¹

Paulo Wagatsuma (UFMG, Belo Horizonte, Brasil)²

Abstract

This article analyzes how Oscar Wilde’s *The Picture of Dorian Gray* supports Thomas Hobbes’s contention in *Leviathan* that men are essentially evil, and that the Commonwealth is necessary for their survival. The article also analyzes in what ways the novel questions the Commonwealth/Man analogy in *Leviathan*, and argues that evil and monstrosity are not only a natural condition, but also a construction of the same state that tries to suppress them in men.

Keywords: evil, Commonwealth, monstrosity, passions, intellect.

Introduction

Discussing the ways in which society supposedly corrupts the individual, Jean-Jacques Rousseau asserts that philosophy can loosen the bonds of mutual generosity and respect that tie men together. As soon as a man takes to philosophy, Rousseau writes, he becomes exceedingly proud and loses the interest in other people and matters. “Family, fatherland, become for him words devoid of meaning: he is neither parent, nor citizen, nor man: he is a philosopher” (apud Rorty, 2001:172). Whether this is an exaggerated position, or how it has been regarded over the years, is not the present aim to discuss. However, if we consider the term broadly as a set of thoughts and beliefs guiding a person’s conduct, we may find that an attachment to philosophy can lead to the most socially undesirable consequences. Many instances could be drawn from history. In literature, Oscar Wilde’s *The Picture of Dorian Gray* depicts the perverse side of reason by showing that it can give huge potential to human passions instead of fighting them; indeed, that it can elevate them so far above social restrictions that to pursue their

¹ Professor associado 2 da UFMG. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em O Mal na Literatura, atuando principalmente nos seguintes temas: literatura norte-americana, mal na literatura, literatura comparada, representação e ensino superior.

² Graduando na UFMG, Bolsa de Iniciação Científica.

fulfillment as a matter of principle turns man into a transgressor of earthly and divine laws, an evil creature in war against the world. *The Picture of Dorian Gray* is a fine picture of the human clash as it takes place in several, interdependent levels: between the individual and himself, the individual and society, and society and itself. This clash confirms and disagrees with Thomas Hobbes's theory of society: peaceful coexistence requires a balance that is only achieved through laws, but Hobbes's biological metaphor for the state as an artificial human being is much more an emblem of the split nature and inner battle of society than a symbol of perfect harmony and cooperation.

Concepts of man

Different philosophical views can be traced in Wilde's novel, and the recurrence of those contrasting discourses contributes to the tone of conflict pervading the narrative. On the one hand, Lord Henry Wotton's aestheticism echoes to a certain extent the Rousseauian idea that civilization mars (to use a favorite verb of Wilde's) man's innate good. On the other hand, when the painter Basil Hallward confronts his sitter as to the great amount of calumny being spoken against him, Dorian retorts: "Each of us has Heaven and Hell in him, Basil" (Wilde, 2003:150), arguing in turn that also evil is an inborn feature of human nature.

This latter view is closer to the concept developed in *Leviathan* by Thomas Hobbes, for whom men in their natural state are evil enough to kill for what they desire, which means this capacity is intrinsic and not socially developed. It is due to what Hobbes calls the violent passions, stronger and hard-to-control impulses that can lead man to commit intemperate acts like murder. The state of nature is for Hobbes a state of war of "every man against every man" (Hobbes, 1984:85), in which not even the right to live is certain as men would fight each other to survive and eventually destroy themselves. The Commonwealth was created because "the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby" (99) made men see the benefit of restraining their freedom and living under laws.

The Commonwealth, then, assures the individual bodily safety and the means to attain his ends. Simultaneously, its overawing authority prevents him from doing harm to the others. To put it briefly, it makes life possible in every aspect. But although it requires personal restraint, the freedom inside the Commonwealth is so vast that it allows some of its members, after having accumulated a great amount of means both material and intellectual, to attempt against itself. *Dorian Gray* resembles a myth, but it is a tale grounded on scientific, philosophical, and artistic arguments that prove this

proposition true and reveal the fragility of our situation before ourselves.

From science and myth into the world

The first thing Lord Henry does after meeting Dorian Gray is to discover all about him, for he is fascinated by the power of influences, both hereditary and of upbringing. The story of Dorian's parentage turns out to be a crucial element of his personality and it hints at his role in the world.

Lord Henry is enthralled by Dorian's past, and calls him "this son of Love and Death" (38). The epithet refers to the disastrous events between his conception and birth. This account serves the narrative in three ways. First, it shows that Dorian is the outcome of a serious social problem that puts the order in the Commonwealth at stake, namely class conflicts. Second, it suggests that Dorian's passionate, crime-inclined temperament is an atavistic quality that determines his actions in spite of himself. Third, it gives Dorian a tragic, myth-like origin that partly explains his monstrous behavior throughout his life, from his unspotted innocence in the beginning until his wish to put an end to his heavy conscience, thus killing himself.

According to Julio Jeha, the Greeks believed the monster was "a prodigy, a warning against an infringement of the *pax deorum*" (Jeha, 2007:20), sent to punish people for having broken the divine commandments. Wilde's depiction of the Victorian society shows it to be deserving of such punishment, for in breaking the laws of the Commonwealth, it also breaks man's covenant with the Creator, for, according to Hobbes, God wants the Commonwealth to be obeyed for life to prosper, in which case to offend it is to offend Him. In this context, Dorian Gray can be seen as a monster inflicting the Victorians with the shame of their own sins, only that this view implies he has a pre-established destiny he could never deviate from. Dorian ought not to be seen as the strange, frightening other. He is the same in his entire monstrosity. His social status, mentality and pursuits are made possible by the way he and men in general chose to live, so much so that Joyce Carol Oates writes that the social maladies portrayed in the novel are "symptoms of a highly advanced and sophisticated civilization itself (1980:426). Dorian's deeds are to a great extent the result of Lord Henry's and Basil Hallward's influences. They are the main representatives of the maladies Oates discusses, therefore they stand next to Dorian and are important for the understanding of Wilde's protagonist.

Canvas, brush, and personality: self-portraits

The novel opens with Basil Hallward and his friend beholding the painter's new

chef d'oeuvre. This scene states right at once that contemplation is the main occupation of these men, who are Victorian aristocrats on the top of the nineteenth-century socio-political hierarchy. Their position allows them to devote themselves almost exclusively to what they do. In "The Critic as Artist", an essay by Wilde, Gilbert argues in favor of doing nothing at all, as he puts it, by saying that "in the opinion of the highest culture it is the proper occupation of a man" (Wilde, 1987:978), or better still, of "the elect". For Wilde, art is the manifestation of a fully developed personality, and criticism is that of a yet superior one. He maintains that society as a whole gains when an artist or a critic realizes their perfection. Based on these reflections, we could expect that "the elect" in *Dorian Gray* to be close to perfection, but what we find instead is that they are deliberately causing their ruin (this being partly Wilde's critique of his time). Appropriately, a work of art becomes the mirror of their corruption so they can contemplate it.

Basil introduces Dorian and Lord Henry to each other when he is just about to finish the portrait. Harry, as friends call him, senses in the lad "all youth's passionate purity" (19). A wish to infuse Dorian's impressionable mind with his own possesses him, and he starts to influence Dorian with his theories. He believes what he is doing is bad because "to influence a person is to give him one's own soul" (20), and as a result that person will never develop his own personality. It is a questionable theory since influence of all kinds is inevitable, but its consequences do not prevent Harry from putting it into practice.

In chapter I, Hallward says the discovery of a new means of art is one of the most extraordinary moments in life, and for Henry Wotton such is the feeling at discovering Dorian. A means is exactly how he sees his protégé. He realizes his soul through Dorian's body, and makes Dorian his work. In this sense, the opening scene shows both Hallward and Wotton working on their masterpieces. Later, when he is wondering how his friend kept his youth through the years while he is growing old, Lord Henry says he is glad Dorian never produced anything himself: "Life has been your art. You have set yourself to music. Your days are your sonnets" (207). Ironically unaware of the monstrous pact that gave Dorian eternal beauty, Lord Henry shows satisfaction over the fact that he is responsible for turning Dorian into "what the age is searching for, and what it is afraid it has found" (207). However, the ideal of life represented by *Dorian Gray* can be considered to be the evil side of man stirred by the passions and made more dangerous by the very thing society depends on, the intellect.

The essence of Lord Henry's doctrine is contained in the "strange panegyric on youth" (27) that affects Dorian completely. It values the individual above everything, and sees in laws an impediment to the full realization of one's self: "The terror of society, which is the basis of morals, the terror of God, which is the secret of religion – these are the two things that govern us" (21). Here, we must follow Houston Baker Jr. when he maintains that we should understand *Dorian Gray* "within the framework of Wilde's major ideas" (Baker Jr., 1969:350). The critic explains, "For Wilde the progress of society was dependent upon the progress of the individual" (351), and therefore everyone should have as their primary goal in life to strive for their perfection. Art and criticism, as fine means of molding and developing the personality, have an essential role in that improvement, but the idealistic Wilde believed in changing society, not in rebelling against it. This is what Henry Wotton does through his perverted notions of Hedonism and individualism. He believes one must explore life to the fullest to realize oneself, but this quest entails that one must ignore other people's rights and indulge in experiences that morality and legislations forbid. He says,

"We are punished for our refusals. Every impulse that we strive to strangle broods in the mind, and poisons us. The body sins once, and is done with its sin, for action is a mode of purification. (...). Resist and your soul grows sick with longing for the things it has forbidden to itself, with desire for what its monstrous laws have made monstrous and unlawful." (21)

Lord Henry is not just a libertine. However inaccurate the points he draws on to maintain his position, he treats his disciple as a "study", for which he employs "scientific methods". Several critics have pointed out Wilde's familiarity with contemporary scientific theories. Discussing the place of ethnology among those, Robert Mighall explains that the writer's suggestion that "'self-denial' was actually a 'savage' vestige of a less evolved culture perverts the orthodox application of these concepts" (apud Wilde, 2003:235). What the critic calls orthodox might be another connection with Rousseau, for whom men in the natural state would not kill each other, but would survive exactly through self-denial. He writes that nature has endowed men with pity, a sentiment that, "by moderating in every individual the activity of self-love, contributes to the mutual preservation of the entire species" (177). For Lord Henry, however, this good feature of human nature is a terrible flaw. His unorthodox application of concepts means that any feeling tending a man towards another in need is bad because it prevents him from achieving the ideal stage of individualism. Following Lord Henry's argument, a "superior" culture such as nineteenth century Europe ought to

have got rid of that undesirable savage vestige, but *Dorian Gray* ultimately shows that this is impossible.

The other implication in Lord Henry's cult of the ego is that there is obviously no better time for one to realize oneself in life's pleasures than in youth. It is this idea that strikes Dorian most deeply and converts him into Lord Henry's follower:

“Time is jealous of you, and wars against your lilies and your roses. You will become
sallow, and hollow-cheeked, and dull-eyed. You will suffer horribly... Ah! Realize your
youth while you have it.” (24)

After this conversation in the garden, a place appropriately suggesting temptation Dorian is in, the two gentlemen go see the finished painting. By congratulating the author and calling the sitter to come and look at himself, Lord Henry is using cunning to entice the naïve Dorian to become aware of his youth and make the most of it. The lad comes, and the crucial event happens. First, he delights at his extraordinary beauty. Then, he is shocked: for the first time he really feels what Harry had been telling him. As man and picture stand in front of each other, a confrontation takes place: one is the triumph of nature, the other is the triumph of men, but the latter, a mere copy of the first, will remain unspoiled through time while the real person will become “dreadful, hideous, and uncouth” (27). This difference in fate, as well as the thought that in the future the world might appreciate the portrait better than him, is so outrageous to Dorian that he declares he is ready to give his soul for the eternal youth of the picture, which instantly happens even though he does not know it.

“So much more than real life”

Dorian's giving up his essence for the sake of appearance, though a unique act as he does it, is relatable to the late-Victorian attitude towards life, which came to be known as *fin de siècle* or decadence. Lord Henry is its best representative in the novel. Although what the term means has been a subject of controversy, it is a consensus that decadence was a cult of the artificial over the natural. In addition, Bernard Bergonzi explains that there was among the decadents “the conviction that all established forms of intellectual and moral and social certainty were vanishing” (1993:464), which accounts for Dorian's subversive behavior. The decadent tenets mark his journey through pleasure, sin, regret and finally death.

Soon after undergoing the transformation performed by Lord Henry, Dorian Gray is a very different man. He is full of enthusiasm, and seems to have embraced the world with all it can offer. “I had a passion for sensations...” (48). Harry is now his best

friend, and their conversation reveals much of their dangerous decadent mindset. Describing where and when he discovered Sybil Vane, Dorian asks Harry in a burst of excitement: “How different an actress is! Harry! Why didn’t you tell me that the only thing worth loving is an actress?” (51). The question/exclamation may sound trivial, but it underlines that most of Dorian’s passion is due not to Sybil’s matchless beauty and personality, but rather because she can act celebrated female characters of the stage, for example Juliet. Dorian knows almost nothing about Sybil Vane the person, but this only makes her more interesting not only to him, but also to Harry:

“When is she Sybil Vane?”

“Never.”

“I congratulate you.” (54)

Behind this shallow appreciation of Sybil lies the decadent love of art and especially artifice. Decadents value things and people not for what they really are, but rather for what they appear to be, even if this outward appearance only serves to actually conceal unpleasant realities (though this is not Sybil’s case), or, in Dorian’s approving words, to “multiply our personalities” (137). Without her gift of pretending (acting), Sybil would never have attracted Dorian.

The problem, however, is that Dorian ends up killing the thing he loves (as Wilde says every man does in “The Ballad of Reading Gaol). Unconscious that Dorian values her just as a means to have the heroines of the theater, Sybil decides to quit acting and embrace real life as the future Mrs. Gray, so she spoils his performance of Juliet, and contradicts Dorian in the presence of Harry and Basil, whom he had given his word of her talent.

To Lord Henry it is not a problem at all that Sybil should be (or appear to be) such a bad actress, for her beauty is enough: “She is beautiful. What more can you want?” (83). Dorian, however, is not so easily dissuaded, for the very thing his romance had been built on was shattered before his eyes and ridiculed him before his friends. Sybil’s explanation to her bad performance only shocks Dorian even more. As a result, he breaks up with her. He crushes her feelings as if he were acting and she were merely a creature of paper: “I loved you because you were wonderful, because you had genius and intellect, because you realized the dreams of great poets and gave shape and substance to the shadows of art. You have thrown it all away. You are shallow and stupid. My God!” (85). Soon after being repudiated in that violent manner, the hopeless Sybil commits suicide.

Sybil's death is the best example of how Dorian's evil is a union of passions and perverse intellect. Besides, Dorian never really loved Sybil, for he was never ready to deny himself for her. What he called love was just the attraction to the actress' personae. Acting was everything the girl meant to him, and beauty to Lord Henry. They found absolutely nothing else interesting about Sybil Vane the real person, her background, and especially her scant knowledge of the world.

After leaving the theater, still dominated by anger, Dorian starts roaming through London, and eventually finds himself in the marginalized areas of the city. There he begins to become a monster, while his portrait also begins to change. The dark side of his nature takes over him, and he loses power over his actions. Described as a lair to all sorts of bad creatures, those places become his proper habitat in such a state:

He remembered wandering through dimly-lit streets, past gaunt black-shadowed archways and evil-looking houses. (...). Drunkards had reeled by cursing, and chattering to themselves like monstrous apes. He had seen grotesque children huddled upon door-steps, and had heard shrieks and oaths from gloomy courts (86).

The adjectives show that the novel is conscious that evil and monstrosity are two of its major themes, and that Dorian's travels through the less favored areas of London are a major motif illustrating the social clash. Working as a liaison between the two different worlds, Dorian shows that crime and degradation are not exclusive of the poor: having their roots in every human being, they also belong to the rich and cultivated in the most calculating ways.

Dorian discovers the change on the picture, and connects that extraordinary fact to the wish he had made previously, at which point he evokes the keyword "mirror" to describe the painting. After that, he realizes he had been cruel to Sybil, and a struggle takes place in his conscience. However, his conscience is still very feeble in comparison to his passions. He swings between regret and pride several times while he reflects, but his egoism prevails. He thinks Sibyl wronged him more than he wronged her. Later on, Lord Henry comes over and effectively drowns the last bit of repentance that might have survived. Their conversation underscores once again the decadent principles behind their actions, this time when they discuss the reasons not to grieve for Sybil. To Dorian, Sybil's death was a grand finale, "a wonderful ending of a wonderful play" (98), as if even her suicide had been just acted. To Lord Henry, Sybil does not deserve their sorrow because in his mind she is devoid of significance as a person: "The girl never really lived, so she has never really died" (100). With those considerations

Dorian and Harry bury Sybil Vane in the shallow ground of their selfishness, but her death will produce bad consequences to Dorian's future.

“Sweet or bitter as they might be”

After Sybil's death, Dorian says, as if he had forgotten what he had caused her, that their affair was a wonderful experience. Lord Henry agrees by saying, “I wish that I had ever had such an experience” (98). This perverse appreciation of a terrible event like suicide is possible because they value experiences in general and regardless of their results. Experience for its sake is the chief tenet of late Victorian decadence, and it is the main force moving Dorian to fulfill his passions, sear his soul, and cause his and other people's ruin.

Russell Goldfarb defines that decadents emphasized “the value to be gained from experience of all sorts and from indulgence in a life of sensations” (1962:373). In *Dorian Gray*, both aspects are comprised in Lord Henry's new Hedonism, which can be understood as a symbol of the decadent opposition to a prohibition-based society like his. Thinking about its benefits, Dorian stresses that its aim is “experience itself, and not the fruits of experience, sweet or bitter as they might be” (126). Moreover, Dorian thinks that in that new reality sensations would not be cut short, but rather stimulated and elevated into “elements of a new spirituality, of which a fine instinct for beauty was to be the dominant characteristic” (126). Dorian and Lord Henry believe the senses can cure the soul in a cathartic way, and that the world's restrictions have always prevented such from happening.

Besides Hedonism, another symbol of decadence propelling Dorian is the book Lord Henry lends him, and on which the lad bases his own life. The book has been identified, and hinted at by Wilde himself, as Joris-Karl Huysman's *À Rebours (Against the Grain)*, in the opinion of many the quintessential decadent literary piece. Dorian is fascinated by it because its protagonist, a young, wealthy, passionate man like himself, seeks to realize his passions with a methodic combination of both “the romantic and scientific temperaments” (121). This certainly accounts for Lord Henry's artistic/scientific approach to Dorian, his work/study, as well as for the non-judgmental way in which both regard the results of their experiences. We are told that for many years Dorian “never sought to free himself from it” (123), trying to repeat the protagonist's deeds as closely as he could. Inspired by these two symbols of decadence, Dorian will challenge the world and try to get the closest possible to his mentor's idealized life.

As he indulges in forbidden pleasures and sins, Dorian is searching for constant satisfaction of his taste for beauty through his body. For the philosopher David Hume, anything is beautiful that “is fitted to give pleasure and satisfaction to the soul” (1969:350), but Hume also contends that convenience and utility help to define our judgment of beauty. Dorian, however, has parted with these two aspects; his sole aim is to have form and pleasure for their own sake. This implies that he sees no barriers in ethics, laws, self-denial, or morals, things that would make an ordinary person give up a wish like his. If we look for what philosophy has said specifically about morals, we will find that Hume considers them to be rooted in the human being, unlike virtue and vice, which he considers artificial notions. In light of this, Dorian’s disrespect of morals, among other things, becomes particularly serious; by trying to sever them off, he is attempting to break with nature and God. The consequences of doing so prove the worst to both himself and society, for, in order to achieve his ideal, Dorian embraces evil “simply as a mode through which he could realize his conception of the beautiful” (140), and starts to subject people to the cruel methods he fancies.

Dorian tries to preserve his good image in society, but he can no longer conceal the monster he has become. His name becomes a byword for infamy among his circle of acquaintances, which begin to ostracize him. Dorian, who believes to be in a mission against the “uncomely puritanism” (126) of his age, is not bothered by that; he is rather encouraged to seduce friends into his corrupted lifestyle, which he easily does through his charm, and then delights at witnessing the distortions grow on his portrait.

Basil Hallward, who cares about Dorian’s respectability, entreats Dorian to deny the several accusations against him. The painter then lets us have an idea of the disgrace Dorian has brought upon his fellows:

“Why is your friendship so fatal to young men? There was that wretched boy in the Guards who committed suicide. You were his great friend. There was Sir Henry Ashton, who had to leave England, with a tarnished name. You and he were inseparable. What about Adrian Singleton, and his dreadful end? What about Lord Kent’s only son, and his career? (...). What about the young Duke of Perth? What sort of life has he got now? What gentleman would associate with him?” (144)

Those innuendos of Dorian’s unspeakable sins, as someone put it, show that he managed to perpetuate corruption among others. Bolder passages in the book go as far as to suggest adultery and sexual depravation (women would grow pale at seeing him). But though his deeds condemn him, it is important to remember that Dorian is not the only rotten apple amid the good ones. His defense that he did not “teach the one his

vices, and the other his debauchery” (144), along with Basil’s acknowledgment that “the English society is all wrong” (145), argues that Dorian is the exacerbation of an evil that existed before he arrived. As proposed elsewhere, Dorian is metaphorically a monster horrifying the Victorians through their own sins. An instance in point is the “poisonous” novel, on which Dorian bases his actions, as it illustrates Wilde’s contention in “The Critic as Artist” that life imitates art, art which, Wilde maintains, is a privilege of Dorian’s idle social stratum, made by themselves and for their own appreciation.

Basil’s reproach ends up causing his own death. Appalled by the painter’s words, Dorian lets Basil look at the picture, but murders him. Thus Dorian reminds us that the artist had spoiled his own ideal by teaching it to be self-conscious and to love his beauty above everything.

In the next scene Dorian tries to get rid of the corpse and makes another victim in the process. Allan Campbell, formerly one of his favorite friends, tried to cut relations with Dorian before also he encountered disgrace, Dorian blackmails him to consume Hallward’s body. Soon after doing so, Allan Campbell commits suicide. His role in the novel is to show that no one can be free from a past involvement with Dorian Gray, for Dorian knows how they sinned and how (if they did) broke the law, and if necessary he will use this trump to obtain what he wants avoiding the grasp of authority himself.

“Myriad lives”

Later in the same evening Dorian attends a party, but is so distressed that he is not able to enjoy it and goes home early. There, he reaches for some “green paste waxy in luster” (175), which Mighall suggest could be hashish, but “decides this will not give him the oblivion he seeks, and resolves to visit an opium den” (250).

In the huge contrast of setting it presents, this scene is one of the best instances of another major theme in the novel, namely double life, which was common to a great deal of the literature of the period. Mighall explains that books like *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* and *Dorian Gray* caused great impact among contemporary readers because the experience of duplicity was “far from unique” (xiv) to fictitious persons. It was, indeed, closely related to the theatrical artificiality of the Victorian social codes. “The native land of the hypocrite” (145), as Dorian calls it, lives in a state of illusion that forces one to play roles all the time. He ponders that, “Form is absolutely essential to it. It should have the dignity of a ceremony, as well as its unreality” (136). But the problem with trying to turn social life into a delightful play is that if it requires that one be what one is

not in order to be respectable, it will consequently leave one no choice but to be oneself where this is unacceptable, beyond the law.

Dorian seems to be in accord with that, for his impeccable role on society's stage helps him to dismiss the rumors concerning his conduct in the backstage. He is actually an opium addict, but, as far as this is possible, there is some method in his craving: he wants to numb his senses to empty his mind of the bad memories that haunt it, so he often ventures into the foul areas of London at night, where he can buy opium and other illegal products, this being his most explicit transgression of the law for the sake of experience. As he alternates from being the most beloved gentleman among ladies to the most hated client among prostitutes, from "Prince Charming" to "devil's bargain", and from innocent young man to cold-blooded murderer, Dorian shows that from sublime to horrendous is metaphorically but a step that he and many other respectable Victorians were willing to take.

On one of those occasions, Dorian is found by the revenge-thirsty James Vane, and has to use his artifact of youth to escape. Both Dorian and James are acting outside the law, the first by breaking it and the latter by trying to do with his own hands what the law cannot, that is, to punish Dorian. Hobbes highlights this situation as very dangerous to the Commonwealth because it means men are returning to the chaotic state of nature. James Vane follows Dorian into his property, but, to Dorian's utmost luck, fate decides to favor him again by having the sailor killed accidentally, thus avoiding further danger to the Commonwealth. After checking up on the dead body Dorian cheers, for he is safe and there is nothing left to incriminate him.

"He would destroy it"

Soon after James Vane's death, Dorian resumes his normal life. Everything is perfect, and his inseparable friend, Lord Henry, wonders at the fact that Dorian still looks as young and handsome as when they first met, has enjoyed all the pleasures of the world, and continues to be admired by young ladies and gentlemen. Dorian agrees: "Yes, (...), life has been exquisite" (207).

At this point, Dorian Gray is the victory of the individual over society. He challenges and defeats society by breaking free from the restraints it imposes for the welfare of all. By failing to apply the law accordingly, the state exempts Dorian from the guilt he is supposed to feel for his transgressions, and he is led to think that theory and reality are different: "In the common world of fact the wicked were not punished, and the good were not rewarded. Success was given to the strong, and failure was thrust

upon the weak” (191). So he concludes that even under a government men are on their own, and each one must do their best to survive, a thought that keeps him ready to commit more transgressions, if necessary, to preserve his life.

To run over society Dorian and Lord Henry challenge human nature in the course of their lives. They behave respectably on the surface, but they alienate themselves from the world by ridding themselves of some of its important features. The first is sympathy, a feeling Hume considers essential for men to live together as it is the only way one can know what the other is suffering and wish the same will not happen to oneself. Lord Henry’s statement, “I can sympathize with everything, except suffering” (41), which Dorian eventually makes his as well, shows that they refuse to have the social spirit necessary for coexistence because it implies limits. They ignore the harm their action causes to others while they look for satisfaction, whether it is lawful or not.

Dorian and Lord Henry also fight conscience. “Conscience and cowardice are really the same things” (10), says Lord Henry, that is, it prevents one from exploring all sensations of life because one knows that many of them are forbidden. Conscience works in man’s mind as a set of laws, but, as a decadent and a Hedonist, Lord Henry abhors authority of any kind, so he tries to eliminate his sympathy, conscience, and his soul, following the skepticism of his age: “No: we have given up our belief in the soul” (205). By doing so he is free to live without the burdens of politics, religion, or anything else, but whether he does so or just realizes his passions through his “study” is not clear, for we only know him on the surface.

Unlike Lord Henry, Dorian is a confirmed sinner and criminal, and he is troubled by conscience. However, conscience still fails to open his heart to humaneness; it just scratches his huge egotism, for he only wants to keep his lifestyle without a constant reminder of his inner monstrosity. Dorian is struck by the thought that the portrait will shame and condemn him for as long as he lives. He thinks that just as his soul is in it, so is his conscience. This role of the portrait is emphasized in several moments through the novel, but only at the end Dorian concludes that he must destroy it in order to be free.

Dorian advances to the picture with a knife to stab it, but actually kills himself. His death is as ironic and naïve as Narcissus’s, who kills himself after trying to grab his own image on the water. Dorian had already broken the covenant with the Commonwealth and destroyed his morals, but by trying to destroy his conscience he is attempting to break the bond tying man to nature and God. Paul Ricoeur writes, “With

guilt, 'conscience' is born" (1969:143), meaning that conscience exists because there is sin, which produces guilt. Sin, according to Ricoeur, is "the loss of the bond with the origin" (103), a violation of man's covenant with God by which he was given the gift of life. Therefore, conscience can be seen as a device in human nature to remind man of the covenant, and which Dorian tries to turn off. After succeeding in becoming an unnatural creature on earth, Dorian Gray attempts directly against the divine covenant, and is punished to die. His soul returns to his body, where it is due, and his splendid face is revealed again on the canvas, as an eternal register of his purity when he still was an uncorrupted ideal of creation.

The Picture of Dorian Gray illustrates Hobbes's contention that humankind lives and prospers best under the laws of a Commonwealth, which secures the individual his primordial right to life and the means to a contented, even sophisticated, life. On the other hand, Wilde's novel argues that to compare the state to a man, as Hobbes does in the sense of a living organism, is to acknowledge that persons bound to each other stand in a fragile condition, for every man bears inside him a struggle of passions that is difficult to appease, and if anyone loses control of them, all the rest is doomed to suffer together. *Dorian Gray* depicts how this situation can be much more dangerous when a person uses intellect to maim his self-denial, master his passions and guide them to evil purposes. Hume affirms that the laws of the Commonwealth exist to assure that men will observe the laws of nature, i.e. morals, guilt, and conscience, which prevent us from doing evil. Dorian Gray becomes an outlaw exactly because he manages to extirpate those feelings from himself. As an embodiment of so many virtues and vices together, Dorian is an instance that the same state that suppresses human passions, thus making coexistence possible, propitiates the accumulation of knowledge, the flourishing of arts, and the growth of thoughts that will eventually turn against itself, a contradictory result suggesting that the greatest effort and achievement of men is useless if not used properly. If the Commonwealth is like a human being, then we must believe with Wilde that its perfection depends on the perfection of the individual first. In this sense, Dorian's quest to realize his soul in a pseudo-Hedonist way is a twisted version of Wilde's own Individualism, and therefore a critique of a society where those who possess abundant means to perfect themselves use them to break the laws, ignoring the neighbor and causing the dissolution of the Commonwealth. "Beautiful sins, like beautiful things, are the privilege of the rich" (76), says Lord Henry. Then it is on men to build an effective and just Commonwealth, one that is equally generous to and stern

on every individual, providing them with the necessary means so they can reach their perfection or be punished instead if they use them for wicked purposes.

Works Cited

- BAKER JR., H. A Tragedy of the Artist: *The Picture of Dorian Gray*. *Nineteenth-Century Fiction*. Los Angeles, v.24, n.3, p.349-355, 1969.
- BERGONZI, B. Aspects of the fin de siècle. In: POLLARD, A. (Org.). *The Victorians*. New York: Penguin, 1993. (The Penguin History of Literature 6) p. 463-82
- GOLDFARB, R. Late Victorian Decadence. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, St. Louis, v. 20, n.4, p.369-73, 1962.
- HOBBS, T. *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1984.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Middlesex: Penguin, 1969.
- JEHA, J. Monstros como Metáforas do Mal. In: JEHA, J. (Org.). *Monstros e Monstruosidades na Literatura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 9-31
- MIGHALL, R. Introduction. In WILDE, O. *The Picture of Dorian Gray*. London: Penguin, 2003. p. ix-xxxiv
- _____. Notes. In: WILDE, O. *The Picture of Dorian Gray*. London: Penguin, 2003. p. 231-253
- OATES, J.C. *The Picture of Dorian Gray: Wilde's Parable of the Fall*. *Critical Inquiry*, Chicago, v.7, n.2 p. 419-28, 1980.
- RIKOEUR, P.; BUCHANAN, E. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon, 1969.
- ROUSSEAU, J. Social Corruption. In: RORTY, A. (Org.). *The Many Faces of Evil: Historical Perspectives*. London: Routledge, 2001. p. 172-78.
- WILDE, O. *The Picture of Dorian Gray*. London: Penguin, 2003.
- _____. The Critic as Artist. In *The Works of Oscar Wilde*. Leicester: Galley, 1987. 948-998.

Paulo Wagatsuma é bacharelando em inglês pela UFMG, onde participa como voluntário do grupo de pesquisa Monstros e Monstruosidades na Literatura. daipaulig@gmail.com

Julio Jeha é doutor em estudos literários pela UFMG, onde leciona literaturas de língua

inglesa e coordena o grupo de pesquisa Monstros e Monstruosidades na Literatura.

jjeha@juliojeha.pro.br

UM OLHAR PARA ELAS: A REALIDADE SÓCIO-CULTURAL DA MULHER BRASILEIRA- MUÇULMANA NA CIDADE DE PONTA GROSSA – PARANÁ

Yusra Ataya ¹

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar a realidade sócio-cultural da mulher brasileira muçulmana. A pesquisa foi realizada na cidade de Ponta Grossa - Paraná, sendo os sujeitos de estudo três mulheres que nasceram no Brasil e foram criadas por pais árabes-muçulmanos. A mulher muçulmana, frente a sua realidade, passa pelas esferas da inclusão/exclusão, fazendo-se recíproco este fator e conseqüentemente provocando a auto exclusão desta mulher na sociedade brasileira definindo muitas vezes os papéis de sua identidade.

Palavras-chave: Mulher Brasileira- Muçulmana; Islamismo; Inclusão / Exclusão, Valores Orientais e Ocidentais.

¹ Yusra Ataya é Assistente Social formada pela Universidade Estadual de Ponta Grossa-Pr.Pós- graduanda em Mídia Política e Atores Sociais pela UEPG

INTRODUÇÃO

Os diferentes tratamentos dados ao gênero feminino, geralmente relacionados ao meio onde se vive e suas formas de Estado, realidade social, política, econômica e religiosa podem gerar graves problemas sociais. É o caso da mulher muçulmana, que vive tanto em países ocidentais como em países orientais. Entende-se por orientais, no presente estudo, os povos islâmicos, os quais denominam-se: iranianos, turcos, árabes, indonésios, entre outros, pois pode-se encontrar entre estes as mais variadas formas de opressão ou exploração: patriarcais, nacionais, “religiosas”.

Depois do atentado de onze de setembro, em Nova York, as atenções da imprensa mundial voltaram-se para o Afeganistão onde o modo de vida e até mesmo a conduta das pessoas estavam sob a pressão de um regime político-religioso: os Talibãs. No entanto, a população afegã já era muçulmana antes deste assumir o poder, e continuará tendo sua religião tradicional independentemente do regime que governar o país. Mas “... na mídia, por exemplo, foi notória a aparição das mulheres(...) do Afeganistão, quase sempre focalizadas e separadas pelo binômio com véu /sem véu”(VIEZZER,2002,p.13). Por se trajarem de maneira diferente, vieram a impressionar os olhos ocidentais, pois vestiam-se com a burca, onde nenhuma parte do seu corpo ou rosto pudesse aparecer. O Islã, então, passa a ser interpretado como uma “identidade contemporânea”(CASTELLS, 1999) e os seus seguidores ficam estigmatizados como terroristas no ocidente, que os desconhece. Atribuiu-se, também, um significado ideológico de que o Islã oprime as mulheres, deixando-as nas condições de submissão e inferioridade em relação ao homem. As questões pertinentes à violência, aos poderes políticos, e à repressão, perdem espaço na mídia, mais entretida com questões como o uso da burca e a miséria da população.

Pode-se dizer, portanto, que o indivíduo nascido num clã islâmico, tendo em seu cotidiano uma forma de vida voltada para o coletivo não é visto como um ator social singular, contraditoriamente em uma totalidade, naquilo que ele representa. O modo de vestir-se ou até mesmo a conduta da mulher muçulmana a torna estigmatizada, atingindo a todas as mulheres desta religião, independente dos lugares onde vivem. Acresce-se a esta situação, que ganhou páginas em jornais e revistas, o caso das mulheres muçulmanas de países africanos que são mutiladas, devido ao crescimento do clitóris, ou para que as mesmas não tenham prazer sexual, uma prática genuinamente tribal, que viera a repercutir como uma ordem religiosa

(SAADAWI, 2002). Entretanto a generalização se deu de forma tal que, em consequência destes atos, parece que todas as muçulmanas são mutiladas - o que não é verdade.

A partir do momento em que este sujeito estiver em contato, não mais com o seu igual, mas com o seu diferente, provavelmente estará sujeito às esferas da inclusão/exclusão. A inclusão responde aos princípios da reciprocidade. A exclusão, por outro lado, pode manifestar-se de diversas maneiras, de acordo com XIBERRAS (1993), sofre exclusão “todo aquele que é rejeitado para fora de nossos espaços, os nossos mercados materiais ou símbolos, para fora dos nossos valores”. (XIBERRAS apud KHUN, 2002, p.08).

Nesse sentido, uma forma típica de exclusão por ideais e valores é a de mulheres muçulmanas que, em alguns países, como a Arábia Saudita, saem às ruas vestidas com suas roupas habituais-Véus ou Xador² - acobertando o corpo por uma questão de valores, ou usufruindo espaços reservados à elas, como escolas exclusivamente femininas, por princípios ou interpretações dentro das quais o respeito entre os sexos dar-se-ia de forma separada. Este tipo de exclusão é mantido por um governo monárquico absolutista, onde não existe legislação ou partido político; seguem “leis alcorânicas”, interpretadas na tríplice junção de cultura-religião-costumes.

Existe ainda uma polícia religiosa chamada *Mutawa*³, que faz uma vigília austera às pessoas que vivem neste país, podendo molestar e deter qualquer indivíduo que supostamente quebre o código moral das leis impostas pelo governo saudita. Um caso de exclusão extrema ocorreu em março de 2002, onde quinze meninas morreram em um incêndio na cidade de Meca na Arábia Saudita, porque a polícia religiosa do país as teria impedido de deixar o prédio em chamas. Nisto os policiais teriam alegado que elas não estariam vestidas de acordo com as leis islâmicas (elas não trajavam o véu nesta ocasião) e, portanto, não poderiam sair às ruas para serem socorridas.

No Egito, por exemplo, a mulher tem instruções escolares dentro de casa, cabendo aos educadores ir até a residência para que as aulas sejam ministradas. Embora exista exclusão dentro das leis do Estado, esta exclusão não é de fundo islâmico. Já em países como o Líbano e a Turquia, o uso do véu se faz por escolha própria da mulher muçulmana.

A exclusão, portanto, pode ocorrer em diferentes graus. Exemplo disso é a realidade discriminatória no Afeganistão, onde as mulheres sofreram um processo quase extremo de exclusão e de inferiorização. Vale salientar que este país passou por uma transformação

² O xador é a roupa preta usada pelas mulheres, incluindo o véu, onde aparecem apenas os olhos.

³ Mutawa- Polícia Religiosa.

brusca devido aos poderes políticos que foram dados à uma minoria, os talibãs, que acabaram atrelando a força política a valores religiosos, misturando-os e usando-os como força repressora. Desde quando o grupo passou a governar o Afeganistão, por volta de 1996, a situação das mulheres muçulmanas modificou-se, e elas passaram a ser mais reprimidas do que as muçulmanas de outros países. Com esse tipo de regime, perderam o acesso aos direitos básicos, como trabalho e estudo, e tornaram-se obrigadas a andar com roupas que as cobrissem totalmente, sempre acompanhadas nas ruas por um parente.

Nos casos referidos anteriormente, as mulheres muçulmanas sofrem a exclusão pertencente à questão de gênero, onde estão em pauta a distinção entre os sexo. No entanto se esta mulher estiver em uma sociedade multicultural, ela estará fadada à inclusão/ exclusão, do mesmo modo, não só como gênero feminino, mas como minoria.

O ISLÃ

O Islamismo é a última religião monoteísta, sua história compreende 1400 anos, muitos povos fazem parte dele. Vale salientar que o Islã considera o cristianismo e o judaísmo como religiões monoteístas.. “E quando Jesus, filho de Maria disse: “Ó filhos de Israel, sou o apóstolo⁴ enviado de Deus para vós. Corroboro tudo que está escrito na Torá, e anuncio que virá depois de mim um profeta-apóstolo, chamado Ahmad (Mohamad)”(CORÃO apud FARES,1987,p.15).

Assim, Mohamad (Maomé) nasce em Meca, no ano de 570 d.C., pertencente a tribo Kuraish, no seio da família Hashim. “Afirma-se que Amina, durante toda a sua gravidez, não sentiu dores habituais. E ao nascer, viu sair dela uma luz, que iluminou tudo , até os palácios de Damasco! E ainda ouviu uma voz de alguém invisível, que lhe disse: “Dê- lhe o nome de Ahmad”.(FARES apud SOUZA,2001,p.55).

A juventude do profeta foi a de um jovem coraixita, participou de lutas e negociações de paz, recebeu ensinamentos quanto aos deveres e direitos em uma sociedade⁵.No entanto,

⁴ Segundo a concepção muçulmana Jesus seria um apóstolo. Neste sentido, explica GARALDY, os muçulmanos têm esta concepção devido ao contato do próprio Mohamad (Maomé), com cristãos nestorianos. “No tempo do profeta, todo cristão sendo o herege de um outro ao menos ao nível das seitas das igrejas de Alexandria, de Antioquia, de Roma ou de Alhures) e os debates sendo finalmente decididos por um imperador político, a tendência dominante no oriente era dos nestorianos. Valendo-se de Nestorius, patriarca de Constantinopla em 428, ele próprio discípulo de Teodoro Mopsuestia , eles afirmavam que só Deus(o Pai) não podia ser criado, nem gerado , que Jesus de Nazaré não poderia ser então colocado no mesmo plano e que consequentemente Maria não poderia ser chamada ‘ mãe de Deus’ mãe de Jesus .Esse nestorianismo criara raízes na Pérsia e foi provavelmente o que o profeta conheceu quando conduzia ate a Síria as caravanas de sua futura esposa Khadija. (GARAUDY,1988p.29)

⁵ Azzam (1987)

tudo ocorria normalmente em seu cotidiano; e quando Mouhamad (Maomé) contava com vinte e cinco anos de idade, surge em seu destino Khadija , vinte anos mais velha, com quem se une e constitui família.

Neste interregno, conta a história Islâmica, que Muhamad (Maomé) tinha o hábito de meditar em uma caverna, localizada no monte Hira, onde certa vez, quando encontrava-se em meditação, ouviu uma voz, que lhe ordenava:

“Lê em nome de teu Senhor que criou,
Criou o homem de um coágulo
Lê que teu senhor é generosíssimo
Que ensinou através do cálamo
Ensinou o homem o que este não sabia
Qual em verdade o homem transgride”(ALCORÃO,v.19-96)

Segundo o CORÃO a voz que o exortava era do anjo Gabriel (o mesmo que visitou Maria há mais de 600 anos antes). As palavras que o profeta do Islã ouvira no momento da revelação “(...) formam os primeiros quatro versículos do cap. 96 das escrituras muçulmanas, conhecidas como Corão (...) (LEWIS,1996,p.59). O Alcorão⁶, assim como a Torá⁷ e a Bíblia⁸, é o livro sagrado para os muçulmanos, e contém preceitos do Judaísmo e do Cristianismo. “...é evidente que esteve sujeito a influências judaicas e cristãs(...), no entanto, Muhamad (Maomé), não leu a Bíblia. A tradição muçulmana diz-nos que era iletrado” (LEWIS,1982,p.46). Agora não é mais o Muhamad (Maomé) simples mercador da cidade de Meca, torna-se isto sim, profeta de uma nova religião, o Islã. Assim, por Islamismo, entende-se “(...) palavra derivada da raiz Salam: *Aslama*, que tem o sentido de submissão” (MUHAMAD apud SOUZA, 2001, p54). Nesse sentido, “o próprio nome Islã significa submissão à vontade divina”. Ora em sua concepção da unidade, da totalidade, tudo é submetido (*muslim*, muçulmano).

A língua, a fé, a cultura e a lei ultrapassaram barreiras, conquistaram nações e povos em diversos lugares do mundo, permaneceram e ainda permanecem como um monumento duradouro do império islâmico fundado por Maomé.

⁶ Corão ou Alcorão-esta é uma palavra árabe que combina com o significado de leitura ou recitação (1996, p.60)

⁷ O texto da Bíblia Judaica é fixado no fim do SÉC.I. Divide-se em três livros: a Torá, a escritura sagrada e os profetas (Neviim) e os escritos (Ketuvim)

⁸ Bíblia-significa livro

Mulheres do Islã

Neste período a realidade da mulher árabe, antes do advento do Islã, era também de subserviência, sendo menosprezada e desconsiderada, e também faziam parte de bens que passavam de pais para filhos. Em algumas tribos as meninas eram enterradas ao nascerem (mesmo vivas). Cometia-se o infanticídio, pois nascer bebê do sexo feminino era considerado desonra ao clã. “Para os árabes (antes do Islamismo), o nascimento de uma filha mulher era motivo de mau agouro, de muito pessimismo”. (FARES, 1988, p.05)

Elas não eram olhadas como pessoas humanas. Com efeito, a mulher permanecia alhures no limbo entre o mundo animal e a humanidade. Nenhuma religião lhes permitia, até então, sinais de igualdade, muito menos direitos. Além do mais eram consideradas desprovidas de alma.

“O primeiro coração que palpitou pelo Islamismo e resplandeceu com sua luz, foi o de uma mulher: Khadija” (FARES, 1988), que era a primeira esposa de Mohamad: senhora viúva rica, 40 anos de idade e dona de uma vasta caravana que lhe proporcionava regalias, das quais mulheres ocidentais e até mesmo de sua linhagem poderia invejá-la, no intento de que através do comércio poderia ganhar seu sustento, obtendo, dessa forma, uma liberdade tanto pessoal, como social e econômica.

E, no exercício de sua liberdade, conheceu Muhamad, tendo informações de que ele se manifestava como uma pessoa idônea e responsável por seus atos. Convidando-o, então, para integrar-se como chefe da caravana que seguiria até Damasco (FARES, 1988). E por meio desta, Mohamad impressiona Khadija, com a Astúcia de um dos melhores caravaneiros, até então. Neste processo Khadija, pede a Maiçara (um dos funcionários de sua confiança), para que lhe traga mais informações sobre o novo chefe da caravana.

Mais tarde quando Khadija atinge a confiança plena de Mohamad, aprova-o e é escolhido por ela como seu novo cônjuge. “(...) unindo-se a Khadija” Muhamad alcançou, além da nobreza de linhagem que já possuía, a fartura material. Passou a morar na residência dela. “(FARES, 1987, p.18)”.

Desse modo confere a Khadija ser a primeira esposa e a primeira saber, da revelação de Muhamad no monte Hira. E ela disse a Muhamad: “Alegra-te querido esposo e firma-te”. (CORÃO apud FARES,1988). Desta união tiveram seis filhos, sendo que os filhos varões não

sobreviveram. Elencam-se seus nomes respectivamente: Zainab, Ruquiah, Umm Kalthum, Fátima, Al-Kassem, Abdullah e Ibrahim (AZZAM, 1987).

No entanto o profeta do Islã, através de suas revelações, trouxe às mulheres igualdade, onde um dos primeiros direitos conferidos à elas, fora o direito à vida. Proibindo o infanticídio feminino, dizendo que mulheres são dotadas de alma, assim como os homens. Vejamos o que o Alcorão:

“E atribuem filhas a Allah! Glorificado seja! E a anseiam para si somente o que desejam. Quando a algum deles é anunciado o nascimento de uma filha, seu semblante se ensombrasse e fica angustiado. Oculta-se de seu povo pela má notícia que lhe foi anunciada: Deixá-la-á viver ou a enterrará viva? Que péssimo é os que julgam”(CORÃO, 16-5, p.59)

Desmistificando algumas idéias de que o profeta do Islã tivera muitas mulheres, segundo Al KHAZRAJI (ano?), o mesmo ficou casado com Khadija por vinte e cinco anos; e durante este tempo, manteve-se fiel à sua esposa, até que ela viesse a falecer. “Por causa do desgosto pela morte de sua esposa Khadija (...) chamou aquele ano de ano da tristeza”(AL_KHAZRAJI, ano?, p. 56).

Muhamad (Maomé) difere de seus predecessores (Moisés e Jesus), por ser um estadista, governante e chefe religioso. Seu Estado trouxera leis sem distinções, ou seja, leis atribuídas a ambos os sexos: feminino e masculino, denominados *Sharia* (define normas da conduta, alimentação, comportamento tanto para muçulmanos como para muçulmanas). O Islã na realidade, considera que a mulher e o homem diferem emocional e psicologicamente, tanto quanto diferem fisicamente um do outro.

MUTAHHARI (1988) elucida que existem no Islã dois tipos de casamento, um por prazo fixo e o outro por prazo temporário. No caso do casamento fixo, se a filha for solteira, “ninguém contesta o fato do pai não dispor de autoridade absoluta sobre a filha e de não poder dá-la em casamento a quem lh/e agrada a ele sem o consentimento e o desejo dela”. (MUTAHHARI, 1988, p.61).

A mulher antes do advento do Islã, era propriedade do homem, assim como a terra e os animais. Combinando a perspectiva de casamento, o Islã transforma a mulher, que antes era posse, em possuidora de bens.(...) No, Islã ao contrário do mundo antigo,(...) as mulheres estavam ainda sujeitas à poligamia e ao concubinato, receberam direitos de propriedade que só foram igualados no ocidente em tempos modernos(…)”(LEWIS, 1996.p.76).

O profeta do Islã, em seu ensinamento, pede para que a moça faça sua escolha livremente. “Ela é a vossa vestimenta e vós sois dela” (CORÃO,02,p.187). “O profeta do Islamismo nesse particular disse: “Deixai às mulheres o direito de seguirem suas preferências, (...) deixai a mulher casar-se com quem ela ama (...)”. (FARES, 1988, p.39).

FARES (1988) relata ainda um caso em que o pai concedeu a filha em casamento contra a vontade da moça, e ela então procurou Mohamad para esclarecer o ocorrido. Este então, disse-lhe: ”(...) Ide! Este enlace não é válido. Despose quem te preferir. E realmente anulou aquele casamento dizendo: Ninguém tem o direito de obrigar uma mulher a se casar” (FARES, 1988,p.39)

Segundo FARES, dentre as condições básicas para o enlace matrimonial islâmico, estão as condições seguintes: que não haja entre os noivos quaisquer impedimentos legais; que o enlace seja manifesta e espontânea aceitação dos noivos; que a noiva nomeie seu constituído; que haja duas testemunhas no (mínimo) idôneas e justas; o dote.

O dote pode ser uma quantia recebida em dinheiro ou um presente qualquer, mesmo que seja simbólico, uma garantia para que a mulher não fique desamparada ou desassistida, se acaso vier a faltar o cônjuge ou ambos se separarem. O dote é ofertado na hora do casamento, mediante autoridade religiosa e testemunhas.

Ainda de acordo com o citado autor, a mulher enquanto solteira, receberá uma quantia menor dos pais, referente a seus bens, sendo a maior parte do irmão (se ela tiver). Pois ela herdará do marido com quem se casar e o irmão, conseqüentemente, dará a outra parte a esposa, ficando equitativo. Um dos direitos de uma mulher é de receber uma soma em dinheiro se ela se casar e outra soma em dinheiro como pensão se ela se divorciar. Além disso o homem tem a obrigação de dar dinheiro, roupa e moradia se ela não se casar novamente. (SAADAWI,2002). Porém, se a filha for casada e já esta viúva, o seu genitor nada tem haver mais com sua vida, atribuindo-se à ela os mesmos direitos de um filho varão.

Existem no Islã o casamento temporário, e o casamento comum, ou seja, por prazo fixo. O casamento temporário se estende para as mulheres que atingiram certa idade (após os trinta anos) e não se casaram, onde é definido por um contrato entre ambas as partes. Caso ela venha a engravidar, o homem é responsável pela criança.

No caso anterior é preferível nas sociedades islâmicas, explica MUTAHHARI (1998), que a moça case-se em regime de casamento fixo. Se acaso vier a acontecer o divórcio, (no casamento fixo) cabe a ambas as partes decidirem. Antes que o casamento se dissocie e seja efetivado o divórcio, o casal deve seguir os seguintes passos:

1º) Se o desentendimento entre um casal começar a se manifestar por esfriamento nos sentimentos de amor, a primeira recomendação de Deus segundo o Alcorão é a paciência, suportar e tentar superar o esfriamento(Surata⁴⁸⁴, versículo 19)

4:19... conservai com as mulheres gentilmente se sentires aversão a ela (não as abandoneis pois muitas vezes detestais algo, mas Deus o fez dotado de enorme benefício.

2º) Se a paciência e a compreensão não surtirem os efeitos desejados, o Islamismo ordena que os familiares da esposa interfiram como conselho familiar, para auxiliarem a encontrar uma solução e restabelecer a relação harmoniosa entre o casal.Surata 4⁸⁴, vers. 35.

4:35... se temerdes o rompimento entre ambos(esposo e esposa), enviai um árbitro da família dele e um arbitro da família dela.Se ambos desejarem (sinceramente a reconciliação), Deus o reconciliará, porque Deus é onisciente”.

3º) Se o conselho familiar (os dois árbitros), não conseguir um resultado positivo, o terceiro passo é que o esposo, deixe de conviver maritalmente com a esposa(isto em caso de o arrefecimento sentimental, manifestar-se por parte dela) Conforme Surata 4⁸⁴, versículo 34. (Alcorão apud FARES,1988)

Seria interessante esclarecer alguns aspectos pós-divórcio (FARES,1988). Se a mulher quiser casar novamente ela é livre. No caso da viuvez é predeterminada uma data de quatro meses e dez dias, até que ela se restabeleça. No caso dela ser nutris, a mesma deve esperar para dar a luz, antes de contrair matrimônio com outra pessoa.

No entanto, a separação do casal é um dos pontos culminantes em relação à guarda dos filhos, diferente da lei brasileira, pois far-se-á necessário que os mesmo fiquem sob a tutela do pai.Os filhos ficam sob a tutela da mãe até um prazo de sete anos para a menina, e 9 para o menino (SAADAWI,2002).

Já ao homem é permitido dentro do Islã, que se case com até quatro esposas, contanto que as trate de igual em todos os setores da vida conjugal: econômico, afetivo e sexual. Segundo considerações do profeta Muhamad : “Case-se com quantas mulheres desejar, duas, três ou quatro. Se você teme não tratá-las igualmente, então case-se só com uma, você não conseguira ser justo com suas mulheres mesmo sendo muito cauteloso”(Alcorão, apud SAADAWI,2002, p.204)

É, portanto de julgo ocidental, que Muhamad, tivera várias mulheres, sem normas a seguir. Segundo AL-AMILY (2000) os outros casamentos de Muhamad ocorreram por diversas causas. Uma delas foi pela preocupação com as mulheres e os órfãos, que viessem a ficar desamparados.“casou-se com algumas viúvas a fim de ampará-las justamente com seus

filhos, protegendo-as da hipocrisia da vida, depois de terem perdido o pai e protetor, principalmente com aquelas que se encontravam no perigo de serem devolvidas à sua gente, adversários do Esaú, onde a farão retornarem a costumes pagãos, desviando-as da doutrina islâmica(...) (AL -KHAZRAJI, ANO?, p.46).

Uma vez que Muhamad era um chefe político, travou acordo com grandes tribos “(...) uniu-se em matrimônio com algumas mulheres de tribos importantes, por motivos de conveniências sagradas, a fim de confiar sua confiança(sic) e atrai--los aos princípios da nova doutrina”. (AL_KHAZRAJI(ano?),p.56-57).

Outra causa foi a dissolução dos cativeiros, onde as mulheres participantes da guerra compunham o exército. E quando ficavam cativas, Muhamad as transformava em esposa. “As contínuas guerras tribais, nas quais muitos homens foram mortos, a necessidade de construir a nova ordem islâmica, o grande numero de mulheres prisioneiras e escravas, tudo levou a fazer da poligamia uma pratica correspondente a necessidades sociais”. (SAADAWI,2002,p.177).

Para SAADAWI (2002), certamente quem poderia usufruir desta regalia, eram provavelmente homens de grandes posses, os grandes possuidores de escravos, líderes tribais, no intento de sustentar a todas.

O USO DO VÉU

“O melhor véu é o véu dos olhos” (Profeta Mohamad)

O uso do véu é outro assunto que chamou a atenção aos olhos ocidentais, parecendo um ornamento que pesa sobre a cabeça da mulher islâmica. Vale salientar, que outros povos ainda conservam o uso do véu, mesmo as freiras da igreja católica, porém estas nunca foram contestadas. As muçulmanas fazem uso do véu apenas quando estão em domínio público, no domínio privado, em suas casas, andam livremente.

Não obstante, Eduard Said Afirma: o ocidente ⁹ vê o oriente como um povo arcaico, incivilizado, inclusive na maneira de vestir-se: “(...) Mas e o que é que significa isso? E porque deveriam as roupas de civilizações muito mais antigas ser consideradas,

⁹ EDUARD SAID -ESCRITOR PALESTINO debate a questão ocidente e oriente em seu livro: ORIENTALISMO

incivilizadas?(...) civilização, significa civilização moderna, isto é, ocidental. (LEWIS, 1996, p.20) O Alcorão esclarece:

"Dize às fiéis que recatem seus olhares, conservem seus pudores e não mostrem seus atrativos, além dos que normalmente aparecem, que cubram o colo com seus véus e não mostrem seus atrativos, a não ser a seus esposos, seus pais, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres suas servas, seus criados insentos das necessidades sexuais ou as crianças que discernem a nudez das mulheres"(...) (Corão, Sura Nur, verso 31).

Neste interregno, o profeta não impõe, ao contrário, ele apenas pede que se cubram, na intenção de enobrecer a mulher. Na época, conta Fares (1988), as mulheres eram molestadas publicamente, portanto o profeta do Islã, pede que elas se vistam recatadamente para se diferenciarem das demais e obterem respeitodiante da sociedade.

Circuncisão

Mais uma questão que gerou polêmica foi a circuncisão. "É muito comum ouvir-se dizer que o Islamismo é a raiz da circuncisão feminina, sendo também responsável pela situação desprivilegiada e retrógrada da mulher no Egito e em outros países árabes. Tal argumentação não é verdadeira" (...). Nesse sentido:

"(...) a circuncisão em mulheres não é um costume de origem muçulmana, tampouco está relacionado às religiões monoteístas, mas foi praticado por sociedades dos mais diferentes *background* religiosos, em países do oriente e do ocidente, entre povos que acreditavam no cristianismo e no Islamismo, ou eram ateístas. A circuncisão era conhecida na Europa até o século XIX, bem como Egito, Sudão, Somália, Quênia, Etiópia, Tanzânia, Ghana, Guiné e Nigéria. Foi também praticada em muitos países asiáticos como Sri Lanka e Indonésia e em regiões da América latina. Sabe-se que esse costume reporta-se a um passado bem remoto, à época dos reis faraônicos do Antigo Egito, e Heródoto mencionou sua existência, sete séculos antes do nascimento de Cristo, por essa razão, essa operação é chamada no Sudão de "excisão faraônica"(SAADAWI, 2002, p. 68,70)

O Islamismo nunca fez contra o prazer sexual, tanto é que não existe no Islã espaço para o celibato aos modos da religião católica. Os chefes religiosos, ao contrário do catolicismo, casam-se. E as mulheres, na maioria das vezes casam-se cedo. Nisto explica Ali (2002): "Por outro lado o Islã é quase reicho em sua preocupação com o sexo. A vida é banhada em sexualidade. O sexo é sacro. Uma vida sexual saudável para homens e mulheres é essencial para realizar a harmonia comunal"(ALI, 2002, p.39).

Mas na mídia a divulgação que se faz é ao contrário, por causa dos sectarismos, a impressão que se dá, é de que todas as muçulmanas são circuncidadas – o que não é verdade.

Valores orientais e valores ocidentais

Os valores da mulher oriental são díspares em relação aos valores da mulher ocidental, pois a liberdade do Islã, não é a mesma da liberdade ocidental. Os direitos da mulher muçulmana, não foram travados pela luta sócioeconômica, e nem pela igualdade entre os sexos, mas pelos atributos do seu ser.

Nesse sentido, os valores da mulher muçulmana e sua conduta ainda são de grande importância, pois acredita-se que ela é o embasamento para uma sociedade bem constituída, sendo diferenciada da mulher ocidental em vários aspectos. Um deles é a conservação de sua virgindade que decaiu no ocidente, não sendo mais considerado tabu.

Entretanto, a virgindade ainda tem uma forte conotação moral nas sociedades islâmicas, onde a mulher precisa preservar-se antes do casamento (senão em todas as sociedades, isto é cobrado na grande maioria), mas esse valor também tem suas raízes no cristianismo, na figura de Maria, mãe de Jesus.¹⁰ Acredita-se ainda que se a moça casar-se virgem (formando uma família) a sociedade se encontra livre dos problemas causados por uma família sem compromisso, a questão da honra da família não será manchada. Vale elucidar que o valor dado a castidade feminina vem de práticas que antecedem o Islamismo. Explica SAADAWI(2002), que a sociedade islâmica:

“(...) semantem presa a muitas tradições antigas em defesa do Islamismo e dos padrões morais orientais, a necessidade biológica e natural do sexo para o ser humano torna-se outra questão importante dentro do Islã, pois “(...) a grande maioria das mulheres se vê forçada ao casamento como único modo de satisfazer as necessidades do corpo”(...) (2002,p.290) .

Outra questão, que chama muita atenção é a vestimenta, causando discussões e até certo atrito entre as culturas ocidental e oriental. Estes vêem a mulher ocidental como um objeto comercial e aqueles vêem a mulher muçulmana como reprimida por usar roupas mais fechadas, não exibindo sua beleza carnal.

“Os capitalistas e aqueles que trabalham para eles nunca se cansam de mudar. A corrida atrás do dinheiro, precisa prosseguir e assim diferentes partes do corpo da mulher são descobertas, novamente recobertas, para serem mais uma vez despidas. Há muitos artigos para serem vendidos, e felizmente, o corpo da mulher tem muitas partes que se prestam a argúcia desses modernos “sexólogos”. Porém as patéticas nativas que correm ofegantes de um lugar para outro, em busca dos mais recentes lançamentos de roupas e cosméticos, seguindo a moda á risca, nem imaginam que não são mais mulheres, pois deixaram transformar em simples objetos ou

¹⁰ Segundo o Alcorão Maria é apreciada no Islã da mesma forma que no cristianismo- concebeu seu filho do sobre divino(CORÃO)

partes de um objeto(...) tornam – se , sob uma inexorável pressão de uma sociedade capitalista masculina, meras mercadorias; um par de calças ou de luvas, um bracelete, um par de seios, um par de coxas, ou na melhor das hipóteses - uma vagina e um útero”(SAADAWI,2002,p.116).

Mesmo que a mulher muçulmana viva no ocidente, ela tem o livre arbítrio de trajar-se como preferir, mas será de uma maneira mais recatada, mesmo não usando o véu, ela usará vestimentas que não venham insinuar sua beleza, por princípios religiosos. Se quiser usar o véu¹¹ na praia, por exemplo, será livre, mas estará propensa a comentários e estranheza, por desconhecimento de sua cultura dadas por outras pessoas. O uso de roupas que a caracterizam pode surgir também em contraposição aos costumes ocidentais, que, na maioria das vezes, os orientais vêem o corpo da mulher ocidental tratado como um simples “objeto”, por esta estar à mostra. Ao contrário do que possa acontecer com uma mulher ocidental, vivendo em algumas sociedades islâmicas, terá que se adaptar à cultura daquele país, para não causar desconforto à sociedade e a si mesma, por exemplo: ela não poderá andar de minissaia, onde haja uma tradição rigorosa quanto à vestimenta.

Assim, sob estas duas óticas relacionadas aos valores ocidentais e orientais, onde permeiam a disparidade da diferença, seria incompatível fazer um julgamento daquilo que é certo ou errado para as duas culturas, mantendo o respeito pela manifestação das diferenças. Poderá haver entre os atores sociais uma crítica dotada na tolerância ou na intolerância dos valores e dos usos, muitas vezes aceitando ou rejeitando o outro, pesando nesta decisão os valores.

Hoje ainda percebe-se a inversão de valores propagados em nome de outro islã. Infelizmente o Islã passou a ser interpretado de várias formas e usado de várias maneiras que o diferem da sua forma genuína, e nisto, a imagem do islã e da mulher, são vendidos na mídia (ocidental), como algo nefasto.

“ Não é verdade que as mulheres (...) são oprimidas por causa do Islã. Se compararmos o Islã com o cristianismo, o judaísmo e o hinduísmo, descobriremos que o Islã, em sua origem, é bem mais suave que as outras religiões. No Alcorão, não há uma só palavra sugerindo que as mulheres devam ser obrigadas a usar o véu ou não devam estudar e ser profissionais. Bem ao contrário.Os problemas aparecem por causa dos sistemas políticos, que interpreta o Islã de acordo com seus interesses.Ou seja as mulheres não são oprimidas por causa dos princípios de sua religião, mas pelos sistemas políticos ligados ao poder religioso.(...) isto está relacionado com as políticas internacionais, nacionais e familiares”.(SAADAWI, 2002,p.11)

¹¹ Uma situação que gerou polêmica foi a proibição do governo francês, de mulheres muçulmanas usarem o véu. Neste país é proibida qualquer manifestação de símbolos religiosos, que manifestem diferenças. Seja cristão, judeus, ou muçulmanos.

Enfim, ao se referir ao Islã fala-se de quatorze séculos de história. Muitos países fazem parte dele, uma tradição e muitas transformações no decorrer do seu império. A religião de Muhamad; a religião que dignifica a mulher e estas estão submetidas à vontade de Deus.

A realidade sociocultural da mulher brasileira- muçulmana na cidade de Ponta Grossa- Pr-Brasil.

MULTICULTURALISMO

Enquanto realidade no Brasil, o multiculturalismo suscita questões que não podem ser ignoradas, pois este é um país marcado pelas múltiplas faces que vivem em efervescência, trazidas desde o descobrimento, pelas diferenças: de cor, raça, identidades, de origens, de pertenças. Manifestando-se num só corpo, uma mescla de várias pátrias, rostos e nomes. Um país onde se respeita a tolerância religiosa, onde tem uma maioria cristã e também uma minoria muçulmana¹².

Vale ressaltar, que os primeiros muçulmanos, que chegaram à terra brasileira eram oriundos da África (FREYRE, 1958), e ainda participaram da revolta do malês em 1835, tendo depois se dispersado. Mais tarde, com a chegada dos árabe-muçulmanos, houve um aumento do número de muçulmanos no Brasil, e estes chegaram a fundar a primeira mesquita, no ano de 1929, na cidade de São Paulo.

Hoje os muçulmanos manifestam a sua religião em diversas partes do país, como Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, entre outros. Mas o seu grande contingente se encontra na cidade de Foz do Iguaçu, Paraná.

No entanto, falar em multiculturalismo é de extrema importância no presente estudo, uma vez que a mulher brasileira-muçulmana faz parte das duas culturas que se distinguem entre si.

¹² Segundo dados da Federação Islâmica chegam a um milhão e meio de muçulmanos no Brasil.

Vale elucidar que em Ponta Grossa-Pr, existem aproximadamente trinta famílias muçulmanas. Nesse sentido, uma mostra de três mulheres pode ser considerada bastante significativa, pois as mesmas correspondem ao perfil dos sujeitos a serem investigados: Todas são nascidas no Brasil (1ª Geração) e cresceram em famílias onde os pais são de origem árabe muçulmana. Atualmente elas são casadas, convivem com seus cônjuges, possuem filhos de ambos os sexos e, importante dizer, trabalham fora. Duas possuem terceiro grau completo e apenas uma não concluiu a universidade. Amina¹³ é casada com muçulmano e faz questão de seguir os costumes islâmicos, enquanto tâmara é casada com brasileiro e, segundo os padrões islâmicos, transgrediu totalmente os costumes; Khadija também é casada com brasileiro, mas segue os preceitos islâmicos. As diferenças culturais, com o Brasil, e seus povos de origem, fazem com que elas sofram um processo de inclusão e exclusão sendo recíproco este fator.

Em suas falas, elas relatam suas preferências, entre não gostar do comportamento da mulher ocidental(brasileira) e preferirem o costume islâmico (por serem mais comportados, menos exibicionistas). Outro fator importante, foi o da liberdade, que as mesmas têm em seu país, ainda que respondendo pela cultura oriental. A dubiedade aqui referida aparece subentendida em seus relatos. O valor concedido à liberdade individual dentro da sociedade (e cultura) brasileira, em quase todos os aspectos, recebe especial significação para elas. No entanto sabe-se que não lhe é possível usufruir plenamente desta liberdade “tupiniquim”, devido as limitações intrínsecas em sua cultura de origem. Sabe-se também que parte da tradição cultural e religiosa do povo árabe muçulmano exerce uma influência bastante positiva e cara a estas mulheres, que conseqüentemente acabam sentindo-se como peças num jogo de valores, onde confundem-se sentimento de orgulho e alívio, inveja e medo, levando-as muitas vezes, conscientes de suas diferenças à auto- exclusão.

Conclusão

Tentou-se neste trabalho enfocar o Islamismo em diferentes sociedades, onde este possa manifestar-se. E como visto na pesquisa o mesmo é usado como forma de opressão social, religiosa e política.

As formas de opressão conferidas às mulheres muçulmanas hoje, não se devem ao Islamismo, mas sim, a poderes políticos, sociais e econômicos. Como levantado na pesquisa bibliográfica, o Islã do século VII se difere dos tempos atuais.

¹³ Amina , khadija, e Tamara foram os nomes fictícios escolhidos pelas entrevistadas, uma vez que suas identidades seriam preservadas por questões de ética.

Na Arábia antiga, foi possível, observar que as mulheres muçulmanas, tiveram regalias durante a difusão do islã pelo profeta Muhamad (Maomé). Vale salientar, que durante a pesquisa bibliográfica, não foi levantado nenhum ato de violência, discriminação e inferiorização às mulheres, durante a divulgação do Islã pelo profeta. Ao contrário, as mulheres do Islã genuíno, promoveram a guerra e a paz.

Atualmente nota-se que tais valores encontram-se distorcidos, pois ocorre o fenômeno dos sectarismos como diz Butho (2008), pois cada sociedade passou a interpretar o Islã de acordo com suas culturas, antigas práticas e/ou interesses, fazendo desta maneira uma inversão do real valor da religião Islâmica.

A inclusão/ exclusão pode se dar de diversas maneiras e também em sociedades distintas, tanto em sociedades homogêneas, como em sociedades multiculturais. No entanto falar em política, religião e sexo são fatores, que estão interligados entre si e conseqüentemente formam uma trilogia delicada, para ser analisada separadamente diante de um contexto social. Neste sentido falar da mulher muçulmana, ou até mesmo da mulher ocidental separadas de um processo sócio político, pode-se incorrer em riscos de uma falsa análise de sua realidade. Assim como acontecem com as mulheres do Afeganistão, que sofrem as opressões ditadas por um governo autoritário, que interpreta e impõe leis de acordo com interesses próprios, e ainda usa o Islã como escudo de suas atrocidades. “Nem o Islamismo nem sua cultura são os maiores obstáculos à modernidade política, ainda que líderes não democráticos usem o islã como desculpa”(BUTHO, 2008,p.22)

O Islã aparece também, como o grande mentor das atrocidades dirigidas as mulheres; seja na forma de opressão, ditados por praticas comunais, como a mutilação de mulheres na África, onde ainda se pratica isso, como um costume normal. E que segundo SAADAWi (2002) estas práticas nada tem a ver com o Islã, muito menos com os valores que estes atribuem à virgindade. Explica a referida autora, que é medica psiquiatra no Egito, que esta mutilação não tem função alguma biologicamente, servindo apenas para a retirada de um pedaço do corpo da menina ou da mulher.

Mostra-se que todas as mulheres islâmicas sofrem violência e repressão, o que não é verdade. “Muitas das interpretações extremistas do Islamismo usadas para justificar a discriminação das mulheres nas sociedades islâmica moderna são baseadas na noção tribal, repudiada pelo alcorão, de que os homens são de algum modo superiores as mulheres”. (BUTHO,2008, p53)

Mas no ocidente só se passa a imagem negativa do Islã bem como das mulheres, dificilmente ouve-se falar de mulheres muçulmanas intelectuais, que trabalham, ganham seu sustento. Assim como Benazir Butho, no Paquistão, que teve a oportunidade de ser primeira Ministra em seu país, como ela mesma define, “sou uma mulher, muçulmana, moderna”.

Discutir valores ocidentais e orientais, conforme pesquisa bibliográfica, a pesquisa qualitativa proporcionou uma ampla visão da realidade, fazendo a ligação teoria-prática. E através das entrevistas realizadas pode-se perceber a realidade sociocultural da mulher brasileira muçulmana na cidade de Ponta Grossa. Neste contexto, procurou-se trabalhar as representações sociais que as mulheres têm em relação a sua cultura, seus valores, suas opiniões. Sendo que o conteúdo das entrevistas deixou claro suas preferências, seus medos e suas lutas, para se firmarem não só como gênero, mas também como elas mesmas se colocam, como minoria, defendendo ou não os princípios islâmicos. Tolhidas muitas vezes, mas buscando uma forma de viver diante de suas realidades, mesmo vivendo a liberdade conferida dentro do Islã.

Notou-se ainda que quando elas se referem a não gostar de alguns costumes ocidentais, é porque na maioria das vezes, elas não estão preparadas para enfrentar uma outra realidade, sujeitando-se desta maneira à uma liberdade conferida aos padrões religiosos. E diante destes atos acabam gerando a auto-exclusão.

REFERÊNCIAS

KHAZRAJI, T.H. **A sombra do Islão:** O profeta Mohamad (Deus o abençoou a sua linhagem e o saudou) e os doze imames sucessores (A paz esteja com eles). Tradução de Aidah Rumi. São Paulo. Edições Loyola. (ano?)

_____ **O Mensageiro do Islã e os Ahlul Bait.** Tradução de Aidah Rumi. São Paulo. Centro Islâmico do Brasil, 2004.

AL-ÀMILY, A.C. **O porquê da poligamia no Islam:** série de perguntas e repostas. Tradução de Aidah Rumi. N. 1.2000.

ALI, T. **Confronto de fundamentalismos.** Tradução de Alves calado. Rio de Janeiro: Record,2002.

ALMANAQUE ABRIL: Brasil 2003. São Paulo: Abril 2003

ALMANAQUE ABRIL: MUNDO 2003. São Paulo: Abril 2003

BUTHO, Benazir. **Reconciliação:** Islamismo, Democracia e o Ocidente. Tradução de Alexandre Martins Morais. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

BUSATO, R. P. **Veja nas capas:** os episódios de 11 de setembro nas perspectivas do espetáculo. Ponta Grossa, 2002. 111f. TCC (comunicação social). Setor de ciências sociais aplicadas. Universidade Estadual de Ponta Grossa.

CASTELLS, M. O poder da identidade. Tradução de Klaus Brondini Gerhardt. São Paulo: paz e terra, 1999, v.2

CORÃO. Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado. Tradução Samir El hayek. 11 ed. São Paulo. Marsam ed. Jornalística, 2001.

_____ Tradução do Nobre Alcorão para a língua portuguesa: com a colaboração da Liga mundial Islâmica em Makka nobre. Dr. Helmi Nasr. 2007

FARES, M.A.A. **A verdade sobre Mohamad: Maomé:** vida, história, tradição. 2 ed. Curitiba. (s.n.). 1988.

_____ **Condição da mulher na religião muçulmana.** (S.L) Edição do autor, 1988.

FREYRE, G. **Casa grande e senzala:** formação da família brasileira sob o regime da família patriarcal. Rio de Janeiro: Nova fronteira.

GARALDY, R. **Promessas do Islã.** Tradução de Edson Darcy Heldet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

KAUCHAKJE, S. Riscos sociais da demanda pelo direito a diferença apresentada pelos novos direitos sociais. Publicato UEPG: ciências humanas, Ponta Grossa, v.8, p7-17, 2000.

KHUN, C. **O neoliberalismo um fator da exclusão social**. Ponta Grossa, 2002. Tcc (serviço Social). Setor de Ciências Sociais aplicadas. Universidade Estadual de Ponta Grossa.

LEWIS, B. **Os árabes na História**. Tradução de Quintela. (S.I): M.R. Editorial Estampa.1982.

_____ **O oriente Médio: do advento do Cristianismo aos dias de hoje**. Tradução de Ruj Jung-mam. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,1996.

MUTAHARI, M. **Os Direitos das mulheres no Islã** versão portuguesa. Revisto por Farulk Ali Gadit. (S.I). (S.N).1988/1408.

SAADAWI, El N. **A face oculta de Eva**: as mulheres do mundo árabe. Tradução de Sarah Giersztil. Gomes et al. São Paulo: Global, 2002.

SOUZA, I.J. de. **Introdução às principais religiões**: História, cauminismo e diálogo interreligioso-Maringa. Maringá: programa de Pos Graduação em Geografia, 2001.

Os espaços público e privado subjetivados por Machado de Assis

Cláudia Medeiros de Araújo¹

(Fundação Francisco Mascarenhas – Caicó – Brasil)

Ms. Olívia Morais de Medeiros Neta²

Resumo

As obras “Helena” (2002), “Memórias Póstumas de Brás Cubas” (1997) e “Esaú e Jacó” (1981) do escritor Machado de Assis representam aqui uma fonte para que possamos pensar os espaços públicos e privados entre as últimas décadas do século XIX e primeiros anos do século XX . Este trabalho tem o objetivo de estudar as imagens destes espaços representados nas obras já citadas acima, para isso dialogamos com autores como Michel Foucault (2005), Mary Del Priore (1997), Roberto DaMatta (1984) e Lilia Schwarcz (1998) que nos auxiliaram a analisar que “verdades” foram criadas e instituídas por Machado de Assis sobre esses espaços em suas obras, já que os mesmos se configuram como uma invenção histórica, uma vez que se constitui a partir de muitos discursos que estabelecem regras, limites e saberes que produzem “verdades”.

Palavras- chave: Machado de Assis - espaços - história

ABSTRACT

The literary pieces “Helena” (2002), “Memórias Póstumas de Brás Cubas” (1997) e “Esaú e Jacó” (1981) written by Machado de Assis, represents a source able to think about public and private spaces amongst the last decades of XIXth century and the early years of the XXth century. This subject has the purpose of study the images of those spaces represented in the pieces mentioned above. Therefore we shall dialogue with authors such as Michel Foucault (2005), Mary Del Priore (1997), Roberto DaMatta (1984) e Lilia Schwarcz (1998) wich helped to analise the thruths were created and institutionized by Machado de Assis about spaces in his works, as its constituted by many speeches wich stablsh rules, limits and knowledge producing thruths.

Key words: Machado de Assis – spaces – history – literature – Rio de Janeiro

¹ Artigo resultado de um Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização em Geopolítica e História pela Fundação Francisco Mascarenhas, pelas Faculdades Integradas de Patos – FIP.

² Orientadora da pesquisa

Introdução

Cada tipo de arte faz uso de determinados saberes, instrumentos e materiais específicos. A pintura, por exemplo, faz uso de tintas, cores e formas; a música faz uso de sons; a dança faz uso dos movimentos; a arquitetura e a escultura utilizam formas e volumes. Mas, a literatura faz uso de quais materiais e saberes? De uma maneira bem simplificada, podemos afirmar que a literatura faz uso da linguagem. Marisa Lajolo em seu livro *O que é literatura* diz “O mundo da literatura, como o da linguagem é o mundo do possível.” (LAJOLO, 1986, p. 48).

E, neste mundo do possível, o artista pode inventar e reinventar, criar e recriar fatos e seres, pois ele não possui um compromisso de prender-se à realidade concreta, pois, esses fatos criados e recriados pelo artista envolvem personagens, seres imaginários cuja vida se limita aquilo que o autor nos revela ou insinua a respeito desses seres. Devemos nos lembrar, no entanto, que as personagens construídas pelos artistas, na maioria das vezes, possuem alguma relação com seres existentes na realidade concreta, por mais fantásticas que sejam. Assim, “[...] não precisam ser verdadeiras as histórias que a literatura conta. Aliás, também não precisam ser inverídicas.” (LAJOLO, 1986, p. 45).

Deste modo, parte-se dessas observações para dizer que a literatura é um objeto de saber e de poder, o qual constrói e reconstrói uma determinada realidade por meio de palavras. Dando assim, o efeito de real, como se aquilo que as pessoas não viviam e não viveram estivessem numa “ilusão referencial” de presença possibilitando que o público pense como “teria sido” aquilo que se narra.

Nesse sentido, a veracidade e a ficcionalidade do texto literário estão presentes nos dias atuais, fazendo com que a história e a literatura dialoguem num processo que derruba fronteiras e abre as portas para a interdisciplinaridade.

Sendo o objetivo deste estudo discutir os espaços público e privado presentes nas obras “Helena”, “Memórias Póstumas de Brás Cubas” e “Esaú e Jacó” de Machado de Assis. Entendemos que os espaços públicos e privados

são frutos de uma rede complexa com instituições; com processos sociais e econômicos; com procedimentos, condutas e padrões sociais aceitos ou não por indivíduos, grupos e classes sociais da cidade. Com isso, buscaremos registrar, analisar, identificar e registrar os elementos mais significativos apresentados pelas obras em relação a diferentes aspectos como as ruas, casas, cidade, paisagens, pessoas, roupas utilizadas, costumes etc..

Assim, o estudo dos espaços públicos e privados elaborados por Machado de Assis em suas obras ganham importância no sentido que nos possibilita interpretar inúmeras representações do urbano, da sociedade e das práticas culturais.

Os encontros e desencontros entre a história e a literatura

Nas três últimas décadas a linguagem literária tem sido vista pelos historiadores como um instrumento de reinvenção, reelaboração e produção do saber histórico. E esse diálogo entre a história e a literatura só se tornou possível em razão da crise dos paradigmas de análise da realidade, o qual se firmava na ideia de uma verdade única, pronta, definitiva e acabada; criadora de uma determinada ordem social.

Assim, é compreensível que no século XIX, século em que Machado de Assis nasceu e produziu a maior parte de seus textos, a literatura fosse vista pelos historiadores positivistas como uma fonte secundária e complementar, a qual não se voltava para uma verdade particular, acontecida e sim para uma verdade desejada, ficcionalizada. Entretanto,

[...] por uma mutação que não data de hoje, mas que, sem dúvida, ainda não se concluiu, a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo, não determinar se diz a verdade nem qual é o seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações. O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações. (FOUCAULT, 2000, p. 7).

Já a literatura, conforme Sidney Chalhoub (2003, p. 92), “[...] busca a realidade, interpreta e enuncia verdades sobre a sociedade, sem que para isso deva ser a transparência ou o espelho da ‘matéria’ social que representa e sobre a qual interfere.”

Deste modo, como nos mostrou Sidney Chalhoub (2003), no livro “Machado de Assis Historiador” os textos literários não são neutros ou imparciais, mas sim, um produto da sociedade na qual o autor viveu e cujas obras estão impregnadas de falas, lacunas e silêncios. Assim, o historiador ao analisar o contexto em que as obras foram produzidas, quebra alguns silêncios e preenche algumas lacunas no que diz respeito ao processo histórico. “Memórias póstumas de Brás Cubas” e “Dom Casmurro” de Machado de Assis.

Segundo a autora Cláudia Freitas de Oliveira (2003), no texto “Relações de sentidos e possibilidades”, os distintos caminhos e visões em torno da literatura no campo de trabalho do historiador, se refere com detalhes a alguns de seus sentidos elaborados no decorrer do tempo. A mesma nos lembra que o trabalho com a literatura se constitui numa nova perspectiva de se pensar a história e que o historiador ao fazer uso da literatura tem a possibilidade de reconstruir o passado, salvando a integridade do autor.

Em cena as obras machadianas

Nesse sentido, a partir dessa possibilidade de diálogo existente entre a literatura e a história analisaremos as obras “Helena”, “Memórias Póstumas de Brás Cubas” e “Esaú e Jacó”. Machado de Assis produz seus textos a partir da relação interativa existente entre as práticas e representações, ou seja, o autor e o público leitor circulavam entre esses pólos que, de certa forma, corresponderiam conforme Roger Chartier (1987), a uma forma de apreensão e percepção do social que:

[...] não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas [...] que tendem a impor uma autoridade a custa de outros por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas [...]. (CHARTIER, 1987, p.17).

Ou seja, o social é abordado através dos lugares de produção dos discursos os quais, apreendem e dispõem em uma certa ordem o real, que são as representações, que através de certas práticas, constituem uma determinada leitura de mundo em um determinado lugar. Buscando com isso, dar sentido a uma determinada realidade social.

Machado de Assis vai fazer uso da escrita que, conforme Michel Foucault (2000), em sua obra “O que é um autor” se constitui num jogo de representações as quais, organizam uma determinada imagem do autor, ou seja:

O papel da escrita é construir, com tudo o que a leitura constitui um ‘corpo’ [...] como o próprio corpo daquele que, ao transcrever as suas leituras se apossou delas e fez sua a respectiva verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida ‘em forças e em sangue’ [...]. Ela transforma-se no próprio escritor, num princípio de acção racional. (FOUCAULT, 2000, p. 143).

Mas antes de discutirmos como o autor transformou as coisas que ele viu e ouviu “em forças e sangue” teceremos uma rápida apresentação das obras nas quais ele esquadrinha a burguesia oitocentista, que vivia conforme as convenções, para isso o autor deixa as máscaras do jogo das relações sociais caírem, mostrando conforme, Marcos Bagno (2005), o contraste existente entre a aparência (o que as personagens evidenciam ser) e a essência (o que as personagens são). Daí este se preocupar muito mais em analisar as personagens do que com ações e os poucos fatos estão interligados por reflexões profundas. Mas, que fatos são esses que o autor priorizou?

Podemos dizer que Machado de Assis utiliza, em suas obras, de forma artística eventos presentes na história brasileira, pois como lembra Paul Veyne:

A história é uma narrativa de eventos: todo o resto resulta disso. Já que é, de fato, uma narrativa, ela não faz reviver esses eventos, assim como tampouco o faz o romance; o vivido, tal como ressaí das mãos do historiador, não é o dos atores; é uma narração [...]. Como o romance, a história seleciona, simplifica, organiza, faz com que um século caiba numa página, e essa síntese da narrativa é tão espontânea quanto a da nossa memória, quando evocamos os dez últimos anos que vivemos (VEYNE, 2000,p.18)

Com isso, na obra “Helena” Machado de Assis explora as situações embaraçosas vividas pelas pessoas pobres e livres que vivem numa sociedade escravista, onde os bens possuem forma mercantil. Para isso, Machado de Assis conta a história de uma jovem que, de maneira inesperada, sobe na escala social. Tudo inicia com a morte do Conselheiro Vale homem rico, que tinha um relacionamento com uma mulher que havia migrado do Rio Grande do Sul, a mesma já tinha uma filha a qual ele reconhece como sua.

E, no testamento, consta que Helena moça internada num colégio de Botafogo é sua filha, segredo que o Conselheiro mantivera até a morte. Ainda no testamento consta que a mesma deveria tomar seu lugar na família. Com isso, Helena mesmo sabendo que não é filha do Conselheiro não revela a verdade pois, deseja ascender socialmente. Com isso, passa a viver com Dona Úrsula, irmã do Conselheiro, que recebe a moça com certa desconfiança. Estácio que sempre foi um bom filho cumpri o pedido do pai sem questionar nada. Já Dr. Camargo, amigo do Conselheiro Vale e médico da família, não ver com bons olhos a chegada de Helena, pois o mesmo queria casar sua filha Eugênia com Estácio e assim ficarem ricos e Helena representava mais um familiar que diminuiria a parte da herança de Estácio.

Helena logo conquista a amizade e o carinho de Dona Úrsula e de Estácio. Mendonça, amigo de Estácio, apaixona-se pela moça. No entanto, Helena também se tornou objeto de amor do próprio irmão, que, no entanto, está noivo de Eugênia. O padre Melchior, guia espiritual da família, suspeita dos repetidos encontros entre Helena e Salvador, numa simples casa, próxima a chácara do Conselheiro. O mistério é desvendado: Salvador é o pai de Helena, que fora arrebatada pelo Conselheiro, se responsabilizando pela educação da mesma. Helena, profundamente abalada com todas as revelações, mesmo com a chance de poder casar com Estácio adoece e morre.

“Helena” se constitui num registro da estrutura de dominação senhorial, pois preocupado em revelar “verdades” históricas, Machado de Assis constrói personagens como Estácio que pode ser visto como “[...] o hábil depositário de uma tradição, um chefe de família/senhor/proprietário, garantidor e continuador de toda uma hegemonia política e cultural.” (CHALHOUB, 2003, p. 23). Com isso, Machado de Assis elabora a obra pontuando-a com dados do cotidiano os

quais, são vistos pela “Nova História” como fatos históricos localizados dentro de um contexto.

Já, em “Memórias póstumas de Brás Cubas”³, Machado de Assis faz uma autobiografia de Brás Cubas⁴, o qual depois de morto decidiu escrever suas memórias. Entre os fatos ligados a sua vida, destacam-se, como nos lembra Roberto Schwarz (2000) ao dialogar com John Gledson, fatos políticos vividos no país como por exemplo:

[...] Independência, Abdicação de D. Pedro I, a Maioridade, a Conciliação do Marques do Paraná, a Lei do Ventre Livre, a Abolição, a República. Segundo a indicação de Gledson, mais do que simples localizações no tempo, as datas apontam as questões históricas e a posição dos caracteres tomam emprestado a substancia. No extremo, esta leitura transforma o romance em alegoria política. (SCHWARZ, 2000, p. 74).

Ou seja, podemos dizer que a obra “Memórias póstumas de Brás Cubas” se constitui numa visão das grandes sínteses, uma vez que a descrição histórica é a representação dos fatos, e não o próprio fato em ação. Assim, para representá-los o autor os relaciona com a vida de Brás Cubas. Para isso, destaca seus amores ainda na adolescência por Marcela, suas intenções para a vida política, sua amizade com o filósofo Quincas Borba e seu caso amoroso com Virgília, esposa de seu amigo Lobo Neves.

E por ultimo, a obra “Esaú e Jacó” os personagens Pedro e Paulo, são irmãos gêmeos e inimigos no que diz respeito ao sistema político, pois, Pedro é monarquista e conservador e Paulo republicano e liberal além, dos dois disputarem o amor da jovem Flora. Ou seja, em “Esaú e Jacó” Machado de Assis desvenda a passagem do Império para a República de forma dialética onde predomina uma espécie de comunicação entre a obra e texto literário com “obras/textos” não literários, como também há um distanciamento crítico do narrador. Com isso, os dados da historiografia foram utilizados pelo autor como

³ Publicado em folhetim no ano de 1880 na Revista Brasileira e editado em livro no ano posterior.

⁴ No primeiro capítulo o autor diz: “Algum tempo hesitei se devia abrir estas memórias pelo princípio ou pelo fim, isto é, se poria em primeiro lugar o meu nascimento ou a minha morte. Suposto o uso vulgar seja começar pelo nascimento, duas considerações me levaram a adotar diferente método: a primeira é que não sou propriamente um autor defunto mas um defunto autor, para quem a campa foi outro berço; a segunda é que o escrito ficaria assim mais galante e mais novo. Moises, que também contou a sua morte, não a pôs no intróito, mas no cabo: diferença radical entre este livro e o Pentateuco” (ASSIS, 2002, p. 18).

fonte motivadora, mas, o que preponderou foi à relativização e a contextualização dos fatos, como resultante de um grande enredo.

Enfim, podemos dizer que a partir destas três obras, Machado de Assis faz uso de inúmeros “fios” os quais, são “tecidos”, tornando-se assim um novo texto entre os quais, o autor deixa transparecer, em sua escrita sua visão de mundo, isto é sua forma de enxergar a realidade brasileira.

O artista que fala com o leitor a respeito do Brasil

A escolha das obras discutidas acima não se deu ao acaso “Helena” foi escolhida por ter sido escrita no ano de 1876, porém, o autor relembra as práticas sociais e as condições que vigoravam nos anos de 1850. Sendo necessário ler a obra em suas duas historicidades a da narrativa e da escrita buscando discutir a crise social que vigorava neste período.

Neste período permanecia existindo senhor versus escravo; latifúndio versus dependentes; tráfico negreiro versus monocultura de exportação em contexto local e internacional alterados. As idéias de colonização e de Absolutismo estavam sendo substituídas pelas oitocentistas do estado nacional, liberdade de expressão, igualdade perante a lei, trabalho livre. Conforme Robert Schwarz (2000, p. 37),

[...] a ligação do país à ordem revolucionada do capital e das liberdades civis não só mudava os modos *atrasados* de produzir, como os confirmava e promovia na prática fundando neles uma evolução com pressupostos *modernos*, o que naturalmente mostrava o progresso por um flanco inesperado.

Já no que diz respeito, a “Memórias póstumas de Brás Cubas” podemos dizer que a mesma é revolucionária a partir da própria estrutura já que é elaborada a partir de memórias, porém póstumas! Isto é, o narrador rememora sua vida após a morte, constituindo-se desse modo, num defunto-autor. Mas qual a finalidade de Machado de Assis ao criar um narrador que não existe mais? Ora para narrar sua vida com total liberdade, Brás Cubas teria de estar totalmente desligado das relações sociais de seu país, e com a sociedade na qual ele fazia parte.

E por último, escolhemos “Esaú e Jacó” pelo fato do autor ter retirado as máscaras das “verdades” que disfarçava o projeto de modernidade do país, projeto este que estava relacionado a interesses de poucos. A partir desta rápida discussão nos questionamos que Brasil foi recriado pelo autor em seus romances? E como este Brasil foi recriado?

Podemos afirmar, entre outras coisas, que o Brasil não foi tecido por Machado de Assis de uma forma inocente. Deste modo, é notável as referências que o autor faz ao triângulo amoroso, a política, o dinheiro, o humor e o pessimismo.

No que diz respeito, ao triângulo amoroso geralmente formado por dois homens e uma mulher se constitui em tema presente nos três romances aqui apresentados. Em “Helena” e “Memórias póstumas de Brás Cubas” Machado de Assis representa por meio do Conselheiro Vale e de Brás Cubas as turbulências política e as ilegalidades consentidas pela sociedade senhorial brasileira no que diz respeito à liberdade dos africanos. Com isso, podemos dizer que os caprichos, os sentimentos de posse dos dois amantes em relação as respectivas mulheres provinha da “[...] hegemonia praticamente incontestada do paternalismo, da política de continuação assentada na imagem da inviolabilidade da vontade senhorial” (CHALHOUB, 2003, p. 73). Vontade esta sustentada no contrabando e escravização ilegal de pessoas livres.

Já na obra “Esaú e Jacó” há a disputa dos dois irmãos pela jovem Flora. Pedro que era monarquista representava o patriarcalismo, a vontade senhorial, os interesses dos grandes proprietários enquanto, Paulo representava a República, o moderno, o novo e o futuro. Mas porque Flora que era disputada por Pedro e Paulo morreu? Bem ela morreu porque a sonhada República não trouxe transformações para o povo brasileiro, já que esta só aconteceu em razão do apoio dos grandes proprietários ao marechal Deodoro.

Também as obras de Machado de Assis apresentam uma série de vícios da vida política e social do Brasil. As obras “Helena” e “Memórias póstumas de Brás Cubas”, por exemplo, possuem como pano de fundo como bem nos lembra Sidney Chalhoub (2003) e Robert Schwarz (2000) a política cotidiana dos dependentes.

Em “Helena”, Machado construiu o personagem Dr. Camargo como um homem livre, porém dependente dos favores/ proteção da elite para

sobreviver. Para isso ele se adequa, utilizando de todos os expedientes possíveis até mesmo usando sua filha para ascender socialmente. Também em “Memórias póstumas de Brás Cubas” a personagem D. Plácida é uma pobre mulher que costurava, fazia doces para vender e ensinava crianças, porém, para não cair na miséria acabou aceitando, apesar de ser uma devota do matrimônio, se tornar uma alcoviteira. Assim, ela cuidava da casa que era o lugar de encontro de Virgília e Brás Cubas em troca de proteção, casa e comida.

Já em “Esaú e Jacó” possui como contexto, como já discutimos acima, a passagem do sistema monárquico para o republicano. Para isso, Machado de Assis constrói os irmãos Pedro e Paulo tão iguais fisicamente, mas, tão diferentes nas idéias e atitudes. Assim, Pedro representa o partido monarquista centrado no Rio de Janeiro e Paulo o partido republicano centrado em São Paulo. Ou seja, Pedro e Paulo representaram muito bem os dois estados irmãos os quais, se agitavam para mudar a situação política do país como faz alusão o trecho abaixo:

Foi um recurso hábil separá-los um ficava no Rio, estudando Medicina, outro ia para São Paulo, estudar Direito. O tempo faria o resto, não contando que cada um casava e iria com a mulher para seu lado. Era a paz perpetua; mais tarde viria a perpetua amizade. (ASSIS, 1981, p. 66).

O dinheiro, também é visto nas obras de Machado de Assis como um poderoso intercessor das relações humanas. Para isso, o autor faz uso do humor, quase sempre marcado pela ironia, ele também julga o ser humano e suas fraquezas ao mesmo tempo em que demonstra piedade do homem. Assim, quando Brás Cubas diz: “Marcela amou-me durante quinze meses e onze contos de réis, nada menos” (ASSIS, 1997, p. 49). O pessimismo percebido nesta frase não é atormentado nem desesperador. Já que ao mesmo tempo que ele debocha dele mesmo, ele insinua que retirou algum prazer desta situação.

Assim, podemos afirmar que o autor Machado de Assis constrói nas páginas de suas obras um Brasil de uma sociedade tradicional cujas convenções disfarçavam toda a violência de uma sociedade sustentada na

escravidão, onde a dependência e o dinheiro eram vistos como soluções para todas as questões geradas por uma estrutura social sustentada na divisão desigual dos bens e nas prerrogativas.

Machado de Assis e a cidade do Rio de Janeiro

Refletir a respeito de uma cidade é primeiramente lembrar que a mesma não é uma realidade dada e estática. Conforme Paulo César Xavier Pereira (1997, p. 270), cidade pode ser pensada como “[...] um símbolo da mobilidade social, refletindo as evoluções estruturais da sociedade no sentido de atender às necessidades e realizar sonhos”. Neste sentido, nos questionamos como era a cidade do Rio de Janeiro escrita por Machado de Assis?

É preciso atentar para o fato de que pensar o desenvolvimento da sociedade nos conduz a refletir aspectos importantes das transformações da cidade do Rio de Janeiro e seu impacto no nível da produção de idéias no que se refere às representações sobre o espaço urbano do Rio de Janeiro.

Com isso podemos afirmar que, Machado de Assis escreve no momento que o Rio de Janeiro vive transformações como a inauguração do primeiro trecho da Estrada de Ferro Dom Pedro II, (chamada hoje de Central do Brasil), a qual possibilitou que a partir de 1861, acelerasse-se a ocupação de áreas suburbanas da cidade. Ainda no que diz respeito, aos meios de transporte o capital internacional atuou e se multiplicou nesse setor e com isso “[...] controlava as decisões sobre as áreas que seriam servidas pelas linhas de bonde.” (ABREU, 1997, p. 44). Com isso, a Freguesia da Glória e o Bairro de Botafogo, habitados pela elite econômica e política passaram a ser assistidos por esse tipo de serviço.

Essas transformações expressas na segunda metade do século XIX, articula-se em função do desenvolvimento da economia cafeeira e do capitalismo industrial que começava a se projetar, da crise do sistema escravista, da entrada em larga escala de imigrantes e da Proclamação da República. Os fazendeiros de café formavam o grupo dominante e investiam os seus lucros em comércio, bancos, indústrias e nas construções de palacetes.

Com isso, a zona comercial, o núcleo cívico e administrativo, as ferrovias, os bondes e os palacetes de propriedade da elite política e

econômica são tomados como símbolos⁵ da civilização e do progresso, passando a cidade do Rio a começar a valer pelo país. Ou seja, podemos dizer que a cidade do Rio de Janeiro era vista como um espelho que refletia uma rede de significados socialmente instituídos e expressos em bens materiais e culturais. Desta forma, observa-se uma busca de favorecer a elaboração de uma “cidade ideal”, onde o espaço urbano foi (re)construído, elaborado, alterado e transformado porém, é preciso não exagerar, as classes pobres passaram por problemas de habitação, de abastecimento de água, saneamento e higiene. A maioria dessas pessoas moravam em cortiços.

Essas habitações começaram a proliferar nos anos de 1850 e 1860, período em que o país assistiu o aumento do fluxo de imigrantes, o aumento dos aluguéis e do aumento do número de alforrias. Um importante fator para a desagregação da escravidão foi o fato dos escravos poderem “viver sobre si”, o que consistia no fato do escravo poder morar numa casa alugada, representando para o escravo “[...] a possibilidade de levar uma vida praticamente indiferenciável em relação à população livre da cidade” (CHALHOUB, 2003, p. 27). Estes escravos eram alugados pelos seus senhores, os quais viviam das rendas auferidas pelos cativos. Assim, era comum cativos transitarem pelas ruas da cidade transportando pessoas e mercadorias.

Os hábitos dos moradores dessas habitações passaram a ser vistos e ditos por médicos, higienistas e políticos como nocivos e considerados como núcleos de irradiação de epidemias, além de ser um terreno fértil de propagação de vícios. A entrada em larga escala de escravos entre os anos de 1845 e 1850 passa a ser visto como responsável pelo surto de febre amarela que atingiu a cidade entre 1849 e 1850. Esses acontecimentos foram lembrados por Machado de Assis na obra “Memórias póstumas de Brás Cubas” quando o mesmo nos informa que Nhá-Loló noiva de Brás Cubas “[...] morreu;

⁵ Neste trabalho estamos trabalhando com o conceito de “símbolo”, discutido pelo historiador José D’Assunção Barros (2005), em artigo no qual o mesmo discutiu de forma preliminar o campo de ação da História Cultural como também a perspectiva da História Cultural Francesa sendo o historiador Roger Chartier um dos seus representantes. Conforme José D’Assunção Barros “Símbolo” é categoria teórica já há muito tempo amadurecida no seio das ciências humanas, seja na História, na Antropologia, na Sociologia ou na Psicologia, e também se mostra particularmente importante para a História Cultural como um todo (e não apenas para a vertente de História Cultural proposta por Roger Chartier).

[...] por ocasião da primeira entrada da febre amarela.” (ASSIS, 2000, p.167). E nos anos de 1855 e 1856, um surto de cólera atingiu varias cidades do país entre elas o Rio de Janeiro.

Visando alcançar a civilização e o progresso, o governo buscou através de várias praticas sociais⁶ atacar a febre amarela e posteriormente a varíola, doença caracterizada por bexigas que, conforme Sidney Chalhoub (1996), atacavam a beleza das mulheres. Questão muito bem representada em “Memórias póstumas de Brás Cubas” quando Brás Cubas reencontra Marcela:

Ao fundo, por trás do balcão, estava sentada uma mulher, cujo rosto amarelo e bexiguento não se destacava logo, à primeira vista; mas logo que se destacava era um espetáculo curioso. Não podia ter sido feia; ao contrario, via-se que fora bonita, e não pouco bonita; mas a doença e uma velhice precoce desestruturavam-lhe a flor das graças. As bexigas tinham sido terríveis; os sinais, grandes e muitos, faziam saliências e encarnas declives e aclives, e davam uma sensação de lixa grossa, enormemente grossa. Eram os olhos a melhor parte do vulto, e alias tinha uma expressão singular e repugnante, que mudou, entretanto, logo que eu comecei a falar. Quanto ao cabelo, estava russo e tão poento como os portais da loja. (...) essa mulher era Marcela. (ASSIS, 2000, p. 77).

Podemos dizer com isso, que Machado de Assis difundia através da pratica da escrita, representações da “cidade real”, ou seja, o autor faz por meio das palavras “[...] uma exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou de alguém [...].” (CHARTIER, 1987, p. 20). Dessa maneira, o autor procura seguir tanto do ângulo histórico quanto do literário, os sinais da subjetividade e experiências urbanas da cidade do Rio de Janeiro vistas aqui como versões da realidade.

O autor escreve que as autoridades públicas buscavam legitimar por meio da ideologia da higiene, difundida por médicos e engenheiros os quais tinham a pretensão de fazer a civilização nos trópicos, já que estes com seus saberes eram vistos/ditos como “donos da verdade”. E com essa finalidade houve uma submissão na pratica da política a ciência.

⁶ Com a finalidade de erradicar as epidemias e transformar a capital em uma cidade burguesa, higiênica, disciplinada e civilizada eram elaboradas e discutidas leis que buscavam proibir a construção de cortiços na área central do Rio de Janeiro além do serviço de vacinação e das práticas médicas.

Assim, aos olhos de Machado as epidemias simbolizavam um problema, uma desordem pública. Mas, o que seria a ordem pública para o autor? Para o autor a ordem seria uma cidade civilizada, higiênica e organizada na qual a cultura européia seria o referencial de civilidade sendo a Rua do Ouvidor, o Teatro, a Câmara dos Deputados os locais que expressavam esses ideais como o autor nos sugere abaixo:

De noite fui ao Teatro de São Pedro, representava-se uma peça, em que a Estrela arrancava lágrimas. Entretanto, corro os olhos pelos camarotes em um deles Damasceno e a família. Trajava a filha com outra elegância e certo apuro coisa difícil de explicar, porque o pai ganhava apenas o necessário para endividar-se; e daí, talvez fosse por isso mesmo (ASSIS, 2000, p.141).

Podemos afirmar assim, que o Rio escrito a partir da pena de Machado de Assis é permeada de ambigüidades, vaidades, misérias e doenças as quais são expostas de forma clara. Neste sentido, o autor viu e interpretou a cidade do Rio, tal qual ela se apresentava aos seus sentidos.

O modelo de cidade moderna que já era valorizado desde o Império foi reforçado na República. Assim, permaneceu sendo elaborado projetos da elite política brasileira que não levavam em conta os interesses populares. Enfim, podemos afirmar que a cidade do Rio de Janeiro passou por um processo de reordenamento e de transformação se tornando numa espécie de espelho para a nação.

Assim, Sandra Jatahy Pesavento (1999), ao discutir a identidade da cidade do Rio de Janeiro (1890 – 1904) a coloca diante de um espelho, atentando para o fato de quem a vê podendo o espelho operar de modo invertido e deformante. Assim, a cidade “[...] pensada e formulada no imaginário, é o ‘reflexo’ não-mimético de uma cidade física, com seu traçado urbano e sua complexidade social, que se interroga no espelho.” (PESAVENTO, 1999, p. 158). Neste sentido, que imagens da cidade do Rio de Janeiro foram elaboradas por Machado de Assis?

Ao lermos as obras de Machado de Assis temos a sensação que o autor olhou, sentiu e entendeu a cidade do Rio de Janeiro a partir de suas experiências cotidianas. Com isso, a cidade do Rio é formada por personagens os quais, são imaginados como construtores de relações sociais que se

apropriam de lugares e de territórios atribuindo valores aos mesmos. Assim, o bairro Andaraí foi palco de vivências da família do Conselheiro Vale.

Dois outros bairros que serão palco de vivências de famílias abastadas serão Catumbi onde Brás morreu em agosto de 1869 e Botafogo onde a família Santos vivia. Durante o processo de transformação do espaço urbano as antigas fazendas e sítios foram retalhados como as localizadas na freguesia do Engenho Velho. Nesse sentido, as antigas chácaras onde as famílias passavam o fim-de-semana adquiriram a função urbana.

Em um trecho da obra “Esaú e Jacó” Machado de Assis faz menção ao Palácio Nova Friburgo⁷, como forma de fazer referência a esse processo de transformação e embelezamento da cidade como também a vaidade motivadora dos gestos nobres os quais, enche os pensamentos do personagem Sr. Augustinho Santos demonstrando com isso a ânsia civilizatória de viver numa sociedade conforme, os moldes europeus como podemos ver no trecho abaixo:

Ao passar pelo Palácio Nova Friburgo, levantou os olhos para ele com o desejo do costume, uma cobiça de possuí-lo, sem prever os altos destinos que o palácio viria a ter na República; mas quem então previa nada? Quem prevê coisa nenhuma? Para Santos a questão era só possuí-lo, dar ali grandes festas únicas, celebradas nas gazetas, narradas na cidade entre amigos e inimigos, cheios de admiração, de rancor ou de inveja. Não pensava nas saudades que as matronas futuras contariam às suas netas, menos ainda nos livros de crônicas, escritos e impressos neste outro século. Santos não tinha a imaginação da posteridade. Via o presente e suas maravilhas. Já lhe não bastava o que era. A casa de Botafogo, posto que bela, não era um palácio, e depois, não estava tão exposta como aqui no Catete, passagem obrigada de toda a gente, que olharia para as grandes janelas, as grandes portas, as grandes águias no alto, de asas abertas. Quem viesse pelo lado do mar, veria as costas do palácio, os jardins e nos lagos... Oh! Gozo infinito! Santos imaginava os bronzes, mármore, luzes, flores, danças, carruagens, músicas, ceias... Tudo isso foi pensado depressa, porque a vitória, embora não corresse (os cavalos tinham ordem de moderar a andadura), todavia, não atrasava as rodas para que os sonhos de Santos acabassem. (MACHADO, 1981, p. 41-42).

⁷ Museu da República nos dias atuais, antigo Palácio do Catete, o qual serviu de sede do governo da República até a fundação de Brasília.

Esse ideal de civilidade provinha da Europa, mas especificamente de Paris como nos lembra Machado de Assis ao retratar o personagem Mendonça da obra “Helena”, o mesmo tinha ido no ano de 1848 para Europa e quando retornou dois anos depois ao Rio de Janeiro percebeu que a cidade “[...] não lhe oferecia a mesma variedade de recursos que Paris; tendo o gênio inventivo e fértil, não lhe faltaria meio de fugir à uniformidade dos hábitos” (ASSIS, 2002, p. 58-59).

Deste modo, Machado de Assis nos revela como é fina e frágil a camada de civilidade do Brasil. Para tanto, ele coloca em xeque o processo de transformação do espaço urbano que empurrou mulheres como Eulália e Marcela, as quais por provirem de condição social inferior⁸ e em razão do próprio sistema social foram levadas a morar em cortiços.

Ainda no universo machadiano, percebemos que o autor perscruta os impulsos contraditórios existentes na cidade do Rio de Janeiro. Com isso, de forma humorada e risonha ele destaca uma cidade onde se multiplicam várias práticas religiosas. Como as de Natividade que, foi assistir missa na igreja de São Domingos em agosto de 1869 e voltou se queixando que lhe sujara a roupa naquela igreja freqüentada por pessoas que vinham a pé, vestidas com chitas, roupas brancas de algodão já estragadas, calçadas com sapatos velhos, tamancos ou até mesmo descalças; dois anos depois foi ao Morro do Castelo com a irmã Perpetua. O Morro era o núcleo originário da cidade do Rio de Janeiro sendo o mesmo marcado por uma geografia íngreme, ruas mal calçadas e sujas onde transitavam:

[...] mulheres, homens, crianças que desciam ou subiam, lavadeiras e soldados, algum empregado, algum lojista, algum padre, todos olhavam espantados para elas, que aliás vestiam com grande simplicidade, mas há um *donaire* que se não perde e não era vulgar naquelas alturas. (ASSIS, 1981, p. 02).

Natividade preocupada com o futuro dos filhos foi ao Morro do Castelo em busca da cabocla do Morro, uma adivinha que morava por lá e que tinha fama por suas adivinhações. Ainda com uma dose de ironia e sátira Machado

⁸ Fazemos uso deste termo, pois, a todo momento Machado de Assis demonstra que os representantes da classe senhorial possuem uma certa superioridade em relação as demais classes.

de Assis tece a cidade do Rio de Janeiro com os fios dos fatos corriqueiros e sem importância, do dia-a-dia. Para isso Machado de Assis ressalta que Santos, esposo de Natividade, ao retornar da missa assistida na igreja de São Domingos reclamou “[...] das ruas mal calçadas, que faziam dar solavancos ao carro. Com certeza, quebrava-lhe as molas.” (ASSIS, 1981, p. 16).

O autor, também enfatiza que o personagem Damasceno pai de Nhá – loló voltando da missa acompanhado por Brás Cubas e sua filha encontrou alguns homens de olhos fixos numa briga de galos, logo percebendo do que se tratava Damasceno, se aproximou e “[...] o espetáculo eliminou para ele todo o universo. [...] ele não respondia, não ouvia concentrava-se no duelo. A briga de galos era uma de suas paixões.” (ASSIS, 2000, p. 163).

A partir dessa rápida discussão começamos a nos questionar que anseios e expectativas Machado de Assis tinha em relação à cidade do Rio de Janeiro? No primeiro momento, podemos afirmar que a cidade escrita pelo autor é recheada de ambigüidades ficando claro a todo o momento o contraste existente entre duas Rio de Janeiro que coexistem e se digladiam: a Rio de Janeiro desejada e a Rio de Janeiro indesejada.

No que se refere à cidade desejada o autor destaca a necessidade de transformá-la numa cidade moderna, branca e civilizada onde os personagens transitarium em ruas bem pavimentadas e limpas nas quais, os protagonistas da sociedade burguesa poderiam circular sem problemas em suas carruagens.

Essa cidade desejada rompia com aquele lugar da infância que Brás Cubas lembrou ao voltar da Europa no ano de 1831. Em sua memória veio “cenas da meninice” onde Brás e seu amigo de infância Quincas Borba gazeavam aula para ir caçar ninhos de pássaros e lagartixas nos morros do Livramento e da Conceição, ou simplesmente brincar pelas ruas do Rio de Janeiro colonial onde eram encontrados “[...] a torre, o chafariz da esquina, a mulher de mantilha, o preto de ganho [...]” (ASSIS, 2000, p. 59). Esses elementos foram aos poucos desaparecendo e essas mulheres de mantilhas foram aos poucos substituídas por mulheres que saiam à noite aos ricos salões de bailes como a personagem Natividade.

Ainda caminhando em busca dessa cidade desejada Machado de Assis enfatiza a modernização dos costumes onde jardins públicos, teatros, cafés e

ricos salões de baile foram ganhando importância social com isso, e gerando nos cariocas um desejo e uma atração pelos espaços públicos.

Entretanto, não é possível fazer uma leitura homogênea dos “novos” tempos já que sua materialidade é repleta de contradições como, por exemplo, a ausência de uma política pública infra-estrutural a qual, melhorasse as condições de vida de pessoas como as personagens Eulália e Marcela que como já discutimos foram viver em cortiços necessitando muitas vezes de esmolas para sobreviverem. Ou seja, Machado de Assis destaca a todo tempo a necessidade de civilizar o Rio de Janeiro para isso seria preciso acabar com as superstições como por exemplo, adivinhações com cartomantes como também a prática de briga de galos, que podem ser vistos como espécies de testemunhos de falta de conhecimentos e resquícios de um país agrário. E a cidade indesejada que Machado de Assis descreve em suas obras é a cidade formada por morros, ruas sujas, esburacadas e por personagens como aqueles que freqüentavam a igreja de São Domingos.

Os espaços público e privado subjetivados por Machado de Assis

A importância de retratarmos os espaços público e privado a partir do olhar de Machado de Assis está no fato de podermos identificar a dimensão cotidiana presente em suas formas, uma vez que o autor retrata em suas obras a espacialidade das relações sociais. Entretanto, é preciso mencionar que ao longo da história cada sociedade, cada cultura possuiu seu imaginário social sobre esses espaços, como estes se alterou, se transformou, se construiu e se reconstruiu constantemente.

Assim, Michel Foucault (2005), nos lembra que o espaço possui história, ou seja, que o significado dos espaços sagrados, profanos, urbanos, rurais, públicos e privados; passou por modificações ao longo do tempo. Na antiguidade, no momento em que surge as pólis gregas também surgem a esfera pública e a esfera privada. Assim, essas duas esferas foram ganhando diferentes sentidos ao longo da história.

Há assim, uma dicotomia que “[...] se mantém devido à presença oculta do sagrado” (FOUCAULT, 2005, p.03). Ainda conforme, Michel Foucault (2005), historicizando o espaço no mundo Ocidental, o mesmo defende que o

espaço medieval apresentava um conjunto hierárquico de lugares. No entanto, no século XVII esses lugares se dissolveram quando Galileu criou o conceito de infinito dando lugar hoje ao sítio que "(...) define-se por relações de proximidade entre certos pontos e elementos. (FOUCAULT, 2005, p. 05).

Mas, Michel Foucault (2005), nos avisa que devemos priorizar os que se relacionam com todos os outros sítios, de um modo que neutraliza, secunda, ou inverte a rede de relações, por si designadas são espaços que se ligam um nos outros, porém contradizem todos os outros, sendo de dois tipos: em primeiro lugar as utopias que são sítios sem lugar real que não possui uma relação de semelhanças seja, de forma direta ou invertida com o espaço real da sociedade e existe também os espaços reais que são espécies de contra-sítios, "(...) espécie de utopias realizadas nas quais todos os outros sítios dessa dada cultura podem ser encontrados, e nas quais, são simultaneamente representados, contestados e invertidos (FOUCAULT, 2005, p. 06). Estes tipos de sítios em oposição às utopias são chamados de heterotopias.

Ainda no tocante, a oposição entre espaço público e privado vai ser no século XVIII que esses modernos modelos passarão a ser referencia e extensão da vida social. É nesse momento, que a casa abandona os lugares de produção e de venda e se torna exclusivamente lugar de moradia modificando com isso, as relações familiares ou seja, o espaço privado se opõe à esfera da sociabilidade se situando no domínio do individualismo. Ainda dialogando com Mary Del Priore, a mesma nos informa que Georges Duby estudou as características da história do cotidiano e da vida privada, na qual:

Ela se vincularia ao estudo de uma área claramente demarcada pelo vocabulário corrente, e que se opõe a noção de 'público': área esta que é a zona de imunidade, que é respaldada no aconchego e na proteção, onde o individuo pode abandonar as armas das quais está munido no espaço público. Esta área é a 'familiar' e doméstica. Ela também é uma zona de segredos. No privado, diz Duby, encerra-se o que se tem de mais precioso, o que não pertence a ninguém a não ser a si próprio, o que não interessa a ninguém, e que é proibido de se divulgar ou de se expor [...] (PRIORE, 1997, p.263-264)

Mas, o que é tão precioso assim, que se torna proibido de ser divulgado e exposto, no espaço público? Podemos dizer que os sentimentos como o amor e a dor física devem ser preservados da esfera da sociabilidade e mantidos no domínio da individualidade, ou seja, no âmbito privado o qual

significava estar privado de ser visto, dito e ouvido por outros que, não fossem seus parentes e amigos mais íntimos. Ainda conforme, José de Assunção Barros () e Mary Del Priore (1997), a história da separação entre espaço público e espaço privado representou no período da Idade Moderna, o agenciamento espacial da família na intimidade da casa, a qual estava relacionada à decadência do espaço da rua como lugar de trocas e também como espaço de socialização. Desta forma, com o decorrer do tempo as ruas vão também ganhando o sentido “[...] de vias de passagem de pedestres e de veículos [...] e nesta redefinição vão deixando para trás o seu caráter de socialização” (BARROS, 2007, p.77). “Rua” e “casa” se transformam em duas esferas opostas sendo a “casa” um território da vida privada e familiar, “[...] domínio que não cessa de se subdividir em lugares ainda mais privativos” (BARROS, 2007, p.77). Desta forma, cada local vai ter sua função :

[...] o quarto de dormir se autonomiza excluindo os visitantes. Os quartos de empregados e servidores são distanciados das peças usadas por seus senhores. Na frente da casa, instalam-se as peças destinadas à sociabilidade – salas, sala de jantar, escritório, às vezes capelas: no fundo instalam-se os quartos e as cozinhas (PRIORE, 1997, p.261).

Assim no que concerne ao Brasil, o contexto familiar de certo modo, formado por uma sociedade colonial de base escravista predominantemente oligárquica e excludente estabeleceu normas em relação a estilos, sinais, costumes e indumentárias aceitos pela sociedade. Essas normas constituíram o procedimento da sociedade e sua relação com os espaços públicos e privados. Também a cultura política resultou no paternalismo e no mandonismo que gerava dependência pessoal destruindo com isso, o sentido de cidadania.

Com isso, a partir desta e de outras leituras a respeito do Brasil Roberto Da Matta (1984), passa a se questionar e a refletir a respeito da construção da identidade nacional, ou seja, como um aglomerado de gente se transformou num país como o Brasil. Com esse objetivo, o autor propõe que o espaço da casa e da rua giram em torno da concepção do “espaço moral”. A moral e os bons costumes estavam associados ao espaço da casa. Esta representava – e representa até hoje – o espaço íntimo e privado da sociedade brasileira desde a época colonial. Na casa se poderia ter opinião, chamar a atenção, ter

expressão; atos que, na rua seriam condenados e negados. Já a rua é lugar de oposição, tensão constante e movimentos, formada por indivíduos anônimos, onde se fortalece nesse ambiente o discurso da impessoalidade. Também a rua é o lugar que nos liga ao trabalho, o qual é visto e dito como um castigo, uma tortura, um suplício. “Entre a casa [...] e a rua, o trabalho duro é visto no Brasil como algo bíblico. Muito diferente da concepção anglo-saxã que equaciona trabalho (work) com agir e fazer, de acordo com sua concepção original” (DAMATTA, 1984, p.31).

A casa se constitui numa linguagem para analisar o mundo ou seja, o espaço da sociedade brasileira que apresenta laços de simpatia, lealdades, complementaridades, compensações, bondades. Já o código da rua se baseia em mecanismos impessoais (modo de produção, luta de classes, subversão da ordem, lógica do sistema capitalista, onde as leis são os pontos centrais e dominantes).

Existe assim, uma tensão entre o mundo da casa (espaço privado) e o mundo da rua (espaço público). Nas palavras da historiadora Lilia Moritz Schwarcz:

[...] o local do público e do privado. Para além de se tratar de concepções polares – a afirmação de um depende da realidade do outro -, o que se verificou foi a singularidade de sua utilização no Brasil longe de um modelo fechado, no país o privado foi se afirmando [...] mediante [...] do desconhecimento sistemático da esfera pública [...] (SCHWARCZ, 1998, p.09)

Podemos assim, afirmar que esses espaços são mais do que simples espaços geográficos são duas “categorias sociológicas”, que demonstram como nossa sociedade pensava e vivia. Neste sentido, esses dois espaços se opõem e interagem sendo o mundo da casa (espaço privado) definido como lugar da tranquilidade, calma e moradia enquanto, o mundo da rua (espaço público) é definido como o local de movimento e perigo.

Por fim, a casa é o espaço privado, onde está “alguém”, nossos parentes e amigos que devem ser protegidos, auxiliados e ajudados. Já o espaço da rua é o espaço público espaço de “ninguém”, marcado pela agressividade, adversidade, inimizade e combates onde para poder se conviver nesses espaços é preciso uma negociação constante entre o “alguém” e o “ninguém”.

Como vimos, à cidade do Rio de Janeiro veio se adequando a um processo civilizador, com isso a sociedade vivenciou várias experiências nas esferas pública e privada. Conforme Iranilson Buriti de Oliveira (2002) vai ser entre o fim do século XVIII e início do XIX que se dá origem no Brasil a vida urbana, que se concretizará só no início do século XX. Sendo nesse momento que a “[...] sociabilidade doméstica confronta-se com o processo ordenador, individualizante e civilizador da urbanização.” (OLIVEIRA, 2002, p.152).

É nesse contexto que Machado de Assis através de suas obras retratou a vida social da cidade do Rio de Janeiro. A partir daí buscaremos conhecer como o autor viu e representou a vida cotidiana nos espaços públicos e privados. A partir daqui nos questionamos como Machado de Assis enunciou essas duas esferas em suas obras?

Como vimos, neste período o Brasil, e principalmente a cidade do Rio de Janeiro passou por grandes transformações que alterou o cotidiano dos fluminenses com a construção de teatros, cafés, ricos salões de baile. No que diz respeito, a estas transformações Machado de Assis ao retratar o casal Santos nos informa que quando a personagem Natividade engravidou teve de abrir mão de bailes e festas, a mesma que tinha entrado na alta vida da sociedade, tinha feito amizades com grandes damas, ainda tutelava outras. Além da casa em Botafogo, o casal também possuía uma outra na cidade de Petrópolis.

A mesma Natividade antes da gravidez freqüentava o Teatro Lírico, já que o casal dispunha de um camarote, além de freqüentar os bailes do Cassino Fluminense, sem falar “[...] nos bailes particulares ou oficiais, como aquele da Ilha Fiscal, o último do Império, visto, como um sonho veneziano [...]” (REZENDE, 2001, p.14). Com isso, Natividade aos poucos passava a ser “[...] nomeada nas gazetas, pertencia aquela dúzia de nomes planetários que figuram no meio da plebe de estrelas. O marido era capitalista e diretor de um banco.” (ASSIS, 1981, p. 17). Ainda conforme, Borges (2001, p. 15),

A alta classe tinha o Cassino Fluminense. Tal era o amor ao baile, que os médicos organizaram uma associação particular deles, a que chamaram Cassino dos Médicos.

No Cassino Fluminense, os bailes eram habituais. A eles iam os elegantes, sendo mesmo de bom-tom as famílias da alta roda tornarem sócias da casa. Muitos que ‘achavam na vida

exterior [...] a sensação de uma grande carícia pública', sempre aí iam 'recolher nova cópia de admirações'. A 'fina flor' da sociedade ajuntava-se também sob 'aqueles lustres brilhantes', que viram tantos 'colos e braços', 'tanta moda de toucados e vestidos' para 'outros divertimentos' como bilhares, conversações, leituras, partidas familiares e os concertos de música clássica, que 'pegaram' no gosto público. (BORGES, 2001, p.15).

Com isso, podemos afirmar que esses espaços são públicos e ao mesmo tempo privados. São públicos no sentido, que esses lugares eram locais de interação, convivência e sociabilidade onde as pessoas exibiam elegância, poder e status. Mas, também era privado no sentido que era restrita a uma classe social, a burguesia oitocentista. Ou seja, era nessas ocasiões que as pessoas demonstravam um aspecto civilizatório.

No entanto, esse aspecto civilizatório também podia ser encontrado no dia-a-dia no espaço doméstico, com isso era comum mulheres como D. Úrsula quebrarem um pouco da monotonia de suas vidas lendo romances estrangeiros na sala de costura, ou tocando piano durante várias horas do dia. Como nos lembrou o autor Valdeci Rezende Borges (2001), os modelos estrangeiros modificaram os costumes das famílias abastadas assim, não é de se estranhar que D. Úrsula tivesse o costume de tomar o chá da tarde, um hábito inglês.

Assim, a primeira vista podemos dizer que a casa imaginada por Machado de Assis vem ao encontro daquele 'espaço sociológico' discutido por Roberto DaMatta (1984), como um ambiente de calma, tranquilidade e proteção. Daí a personagem Natividade ter ficado reclusa se contentando com as visitas dos amigos mais íntimos, nos meses finais da gravidez. No entanto, esse mesmo espaço se modificou quando a casa foi aberta para receber anos depois familiares e amigos íntimos, se tornando um ambiente festivo e alegre onde as pessoas conversavam, dançavam e jogavam cartas. Como no dia do aniversário de Eustácio ou numa reunião na casa dos Santos,⁹ quando os amigos Batista, Santos, Senhor Plácido e Senhor Lopes jogavam voltarete numa saleta. "Aires ficava no salão, a ouvir um canto das damas, sem que os olhos de Flora se desapegassem dele." (ASSIS, 1981, p. 75).

Podemos ver a partir desta passagem que os cômodos da casa eram bem divididos assim, a casa da família Santos dispunha de um quarto para os

⁹Essa reunião aconteceu quando os gêmeos eram adultos.

pais e outro para os filhos, uma sala para jogos e um salão para visitas e festas. Já na casa de Eustácio possuía uma “[...] varanda [...], onde a família costumava conversar nas noites de luar [...].” (ASSIS, 2002, p. 34) .

Também os quartos das moças, já possuíam janelas que além de possibilitar a entrada de ventilação e luz solar se constituíam numa espécie de ponte que une a casa e a rua. Revelando com isso, que o poder patriarcal no século XIX, começa a chegar também nas mulheres com menos força, ou seja, de forma mais suave. Como bem lembrou Iranilson Buriti de Oliveira (2002); “No século XIX, a mulher sai aos poucos da atividade doméstica para estudar literatura, piano, canto, francês, substituindo a ‘mãe ignorante’. Os sobrados substituíram o tipo de, mulher por um ‘ menos servil’ e mundano [...].” (OLIVEIRA, 2002, p. 161).

Ainda fazendo coro com Iranilson Buriti de Oliveira (2002) e Valdeci Rezende Borges (2001), constatamos a partir das obras machadianas que aos poucos as mulheres começaram a ocupar espaços antes estritamente masculinos como a Câmara dos Deputados, ruas, salões, teatros, entretanto, quando as personagens Helena e Natividade saem de casa sempre são acompanhadas pelos irmãos, o marido ou um escravo. Isto por que, os pais, irmãos e maridos “[...] mesmo ‘aburguesados’ continuavam com a afirmativa de que o espaço urbano é perigoso para a ‘mulher de bem’, por ser frágil e vulnerável aos ataques do ‘sexo’ forte” (OLIVEIRA, 2002, p. 160). Também Roberto DaMatta (1984), enfatizou que a rua é um local de contradições, local de individualização, de perigo, de tensões. Assim, na passagem em que Mendonça descobre que Helena era conhecida pelo povo da rua, como ‘andorinha viajante’, por ser vista todos os dias muito cedo de forma muito suspeita “[...] trepada no cavaleiro, com o pajem atrás [...]” (ASSIS, 2002, p. 88), nos mostra ao mesmo tempo que a rua tinha o poder de manchar a imagem de uma mulher, já que a mulher nesse período só possuía uma espécie de liberdade social mal atribuída.

No entanto, Valdeci Rezende Borges (2001), nos lembra que a rua não pode ser vista simplesmente como local de boatos, tensões e contradições esta também podia ser vista como um lugar atrativo sendo a rua do Ouvidor “Para Machado o ‘rosto da cidade fluminense [...]’. Ela era vista como o lugar público

da moda e possuía horários estabelecidos para freqüentá-la, que eram respeitados por muitos” (BORGES, 2001, p.11-12).

Nessa rua, as pessoas amigas se encontravam, as elegantes senhoras viam e eram vistas fazendo suas compras a exemplo, de Natividade que encontrou Aires no bonde que a conduzia para Rua do Ouvidor. Também, podemos ver que a rua era um local onde o luxo e a miséria conviviam lado-a-lado como fica bem claro na passagem abaixo em que Brás Cubas encontra o amigo de infância Quincas Borba e nos fala que percebeu que estava:

[...] doido, e ia afastar-me, quando ele me pegou no pulso, e olhou alguns instantes para o brilhante que eu trazia no dedo. Senti-lhe na mão uns estremeções de cobiça, uns pruridos de posse.

— Magnífico! Disse ele.

Depois começou a andar à roda de mim e examinar-me muito.

— O senhor trata-se, disse ele. Jóias, roupa fina, elegante e ... Compare esses sapatos aos meus; que diferença! Pudera não! Digo-lhe que se trata. E as moças? Como vão elas? Está casado?

— Não...

— Nem, eu.

— Moro na rua...

— Não quero saber onde mora, atalhou Quincas Borba. Se alguma vez nos virmos, dê-me outra nota de cinco mil-réis; mas permita-me que não a vá buscar à sua casa. É uma espécie de orgulho...Agora adeus; vejo que está impaciente.

— Adeus!

— E obrigado. Deixa-me agradecer-lhe de mais perto?

E dizendo isto abraçou-me com tal ímpeto, que não pude evitá-lo. Separamo-nos finalmente, eu a passo largo, com a camisa amarrotada do abraço, enfadado e triste. Já não dominava em mim a parte simpática da sensação, mas a outra. Quisera ver-lhe a miséria digna. Contudo, não pude deixar de comparar outra vez o homem de agora com o de outrora, entristecer-me e encarar o abismo que separa as esperanças de um tempo da realidade de outro tempo...

— Ora adeus! Vamos jantar, disse comigo.

Meto a mão no colete e não acho o relógio. Última desilusão! o Borba furtara-mo no abraço. (ASSIS, 1997, p. 101)

Ainda no que se refere aos ambientes externos a população fluminense convergia para o Passeio Público onde possuía lago, árvores e bancos, onde as pessoas ficavam durante as tardes e noites enluaradas, “[...] sentada [...] olhando à toa, lendo gazetas ou cochilando a virgília de uma noite sem cama” (ASSIS, 1981, p. 137).

Assim Gilberto Freyre (2004), ao descrever a história social íntima da sociedade brasileira, com o objetivo de explicar o caráter nacional menciona que “As ruas da Corte que desde D. João VI vinham se tornando as mais elegantes do Império, “A do Ouvidor tornou-se a grande rua: do luxo e das modas francesas. Mas sem que a casa deixasse de ser casa e a rua de ser rua: dois inimigos” (FREYRE, 2004, p. 155). O que chama nossa atenção de imediato no que se refere ao espaço externo (público) e o espaço doméstico (privado) é que as casas davam a frente e/ou janelas para a rua que possibilitava que personagens como Flora visse

[...] a noite sem estrelas, pouca gente que passava calada ou conversando, algumas salas abertas, com luzes, uma com piano. Não viu certa figura de homem na calçada oposta, parada, olhando para a casa de Batista. Nem a viu, nem lhe importaria saber quem fosse. A figura é que tão depressa a viu como estremeceu e não desapegou mais os olhos dela, nem os pés do chão (ASSIS, 1981, p. 197).

Ainda no tocante, a conflituosa relação existente entre a casa e a rua Gilberto Freyre nos lembra que “Menino [...] que brincasse na rua corria o risco de degradar-se em moleque [...] .O lugar de menino brincar era o sítio ou o quintal; a rua do moleque” (FREYRE,2004,p. 269-270). Dessa forma, os meninos Pedro e Paulo brincavam na chácara, a qual tinha arvores que quiseram subir, porém, a mãe não permitiu por achar feio e as crianças tinham que ficar olhando frutas de baixo. Entretanto, os gêmeos sempre “[...] acabavam por comer a fruta das arvores, era um moleque que a ia buscar acima, fosse a cascudo de um ou com promessa de outro. A promessa não se cumpria nunca; o cascudo por ser antecipado, cumpria-se sempre [...]” (ASSIS, 1981, p. 45).

Ainda, no que se refere aos filhos podemos perceber a partir das obras machadianas que o carinho dos pais por estes nos primeiros anos da vida não tinha limites assim era o pai de Brás Cubas que aturava as más-criações do filho como puxar os chapéus das visitas, beliscões nos braços das senhoras, colocava rabos de papel nas pessoas às vezes; o Sr. Brás surpreendia o filho, “[...] a vista de gente fazia-o por simples formalidade: em particular dava-me beijos” (ASSIS, 1997, p. 36). Percebe-se assim, que é na intimidade do lar

longe de olhares alheios, que os pais demonstravam todo o afeto e carinho pelos filhos.

Também, a partir da segunda metade do século XIX outras transformações foram sentidas e representadas nas obras a exemplo, da entrada da ciência no espaço da casa. Assim, quando D. Úrsula adoece Helena começa a tratá-la com remédios caseiros entretanto, diante da piora de D. Úrsula, Helena foi obrigada apesar de não gostar de D. Camargo de seguir todas as suas prescrições.

Deste modo, Helena obedecia ao médico já que “[...] não tinha outra pessoa a quem interrogasse a cerca dos fenômenos da doença, nem podia achar quem melhor os observasse e referisse [...]” (ASSIS, 2002, p. 51). Com isso, podemos afirmar que D. Camargo além de poder ser visto como um representante de um grupo profissional respeitado e procurado pelas famílias dos doentes. Também não podemos nos esquecer de mencionar que ele era um amigo íntimo da família.

Enfim, constatamos a partir dos espaços público e privado imaginados pelo autor Machado de Assis, que o mesmo faz referência a uma sociabilidade restrita que colocam a mulher e a criança a margem de uma convivência ampla. Assim, estas ficam restritas a contatos com amigos e familiares, estabelecendo o culto ao espaço doméstico (privado) e a privacidade de espaços públicos, como teatros, salões, cassinos.

Articulações finais

Para concluir, vamos lembrar que a finalidade fundamental deste texto é investigar os espaços públicos e privados subjetivados por Machado de Assis, nas três obras já discutidas anteriormente. Assim, no primeiro momento, percebemos que o trabalho de Machado de Assis pode ser visto como fruto do processo civilizatório iniciado no princípio do século XIX, cuja prioridade era dar a nação uma identidade cultural mais autêntica.

Deste modo, percebemos que Machado de Assis através de seus personagens retratou momentos decisivos da História do Brasil, assim em “Memórias Póstumas de Brás Cubas”, por exemplo, o autor faz uma representação fictícia da festa de comemoração da independência do Brasil. Também é possível ler nas entrelinhas as lentas transformações no caráter e nos costumes de ser das pessoas e grupos que compõe o povo brasileiro.

Dessa forma, retratamos a cidade do Rio de Janeiro por ser além de cidade natal do escritor, também palco dos maiores acontecimentos da História do Brasil e que virou cenário das obras de Machado. Com isso, o autor retrata as várias transformações que a cidade vinha sofrendo desde o início do século XIX. Entretanto, nem tudo se modificou. Como bem retratou Machado de Assis as relações domésticas de trabalho continuaram alicerçadas nas relações escravistas até o fim do século XIX.

Também constatamos que o espaço público (passeios públicos, teatros e bailes) só era permitido as mulheres se estas estivessem acompanhadas de uma figura masculina – pai, marido, irmão. Assim, a mulher deveria viver no lar amando e cuidando dos filhos e do marido a exemplo, de Natividade. Deste modo, o mundo externo era o espaço do homem pois, este espaço era considerado como um espaço cheio de problemas e tentações. Com isso, percebemos nas obras de Machado de Assis que o autor configurou como espaço feminino o privado, isto é, o lar, os afazeres domésticos enquanto, para os homens restava o espaço público.

Dessa maneira, percebemos a partir das leituras realizadas aqui que Machado de Assis ao representar o uso de passeios públicos, teatros e cassinos os teceu como locais que se contrapõe a privacidade doméstica relacionada com o cultivo da intimidade. Com isso, o autor revelou o perfil de uma sociedade formada por famílias burguesas com estilo patriarcal.

Assim, como já foi discutido acima o espaço privado é o espaço da família. Mas, que família foi tecida por Machado de Assis? Podemos afirmar que ele teceu uma família urbana e nuclear num período, onde dar-se início a uma leve transformação dos costumes ganhando a rua importância social.

Referências bibliográficas

ABREU, Maurício A. O Rio de Janeiro no século XIX: Da cidade colonial à cidade capitalista. In: _____. **A evolução urbana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: IPLANRIO, 1997.

ASSIS, Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. 4. ed. São Paulo: 1997. (Coleção grandes leituras).

_____. **Helena**. 25. ed. São Paulo: Ática, 2002.

_____. **D. Casmurro**. 25. ed. São Paulo: Ática, 2002.

_____. **Esaú e Jacó**. Vol. 04. São Paulo: Egéria, 1981.

AZEVEDO, Sílvia Maria; ASSIS, Marília e. Exercícios literários do jovem Machado et all. In: **Seminário de Estudos Literários 2: 1992. Assis-SP. II Seminário de Estudos literários – Literatura: Leituras e releituras**. Coord. Dr. Luiz Roberto Velloso Cairo, Dra. Suely Fadul Vilibor Flory. São Paulo: HVF – Arte & Cultura, Assis: FCL – UNESP, 1994.

BAGNO, Marcos. **Machado de Assis para principiantes**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2002.

BARROS, José D' Assunção. **Cidade e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. A história cultural francesa – caminhos de investigação. **Fênix-Revista de História e Estudos Culturais**. v. 02, n. 04. Out. / Dez. 2005. Disponível em: < http://www.revistafenix.pro.br/fenix_5_josebarros.php > Acesso em: 30 mar. 2008.

BORGES, Valdeci Rezende. Em busca do mundo exterior: sociabilidade no Rio de Machado de Assis. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 28, 2001. Disponível em: < <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/309.pdf> > Acessado em: 29 maio 2008.

BORGES, Vavy Pacheco. Fontes Biográficas; Grandezas e misérias da biografia. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.

BOURDIER, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da História oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

BRESCIANI, Maria Stella (Org.). **Palavras da Cidade**. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 2001.

CARVALHO, José Murilo de . **Os Bestializados** : O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. **Machado de Assis** : Historiador. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural** – entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

_____. O Mundo como Representação. **Estudos Avançados**. v. 11, n. 5, 1991. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v5n11/v5n11a10.pdf> >. Acessado em: 16 out. 2007.

COSTA, Emília Viotti da. Urbanização no Brasil no século XIX . In: _____. **Da monarquia à república: momentos decisivos**. São Paulo: 6. ed Fundação Editora da UNESP, 1999.

DA MATTA, Roberto. **A Casa & a Rua**. 7. ed Rio de Janeiro: Rocco. 1997.

_____. **O que faz o Brasil, Brasis?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984

DEL PRIORY, Mary. História do Cotidiano e da Vida Privada. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da história – ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 259 - 274.

EL – KAREH, Almir Chaiban, BRUIT, Hector Hernán. Cozinhar e comer, em casa e na rua: culinária e gastronomia na Corte do Império do Brasil. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 33, 2004. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arg/367.pdf>> Acessado em 14 jul. 2007.

FARACO, Carlos Vida & Ombra Machado de Assis: Um mundo que se mostra por dentro e se esconde por fora. In: ASSIS, Machado de. **Várias Histórias**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1998

FISCHER, Rosa Maria Brandão. A análise do Discurso: Para Além das Palavras e coisas. **Revista Educação e Realidade**. Porto Alegre: UFRGS. v. 20. n. 02. p. 18 – 37, jul./dez. 1995.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

_____. **O que é um autor?** . 4. ed. Tradução Antônio Fernando Castais; Eduardo Cordeiro Alpiarça. Lisboa: Vargasa, 2000.

_____. **De Outros Espaços** . Trad. Pedro Moura. Conferência proferida por Michel Foucault no Cercle d'Études Architecturales, em 14 de Março de 1967. (publicado igualmente em *Architecture, Movement, Continuité*, 5, de 1984). Disponível em: <http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault_pt.html> Acesso em: 17 set. 2007.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. São Paulo: Companhia Editora Global, 2003.

LAJOLO, Marisa. **O que é literatura**. São Paulo: Brasiliense. 7ª ed. 1986.

MOTTA, Leda Tenório da . Um riso azul claro: pequeno exercício crítico em torno de Machado de Assis insólito. In: BRATT, Beth; BASTOS, Neusa. **Imagens do Brasil: 500 anos**. São Paulo: EDUC, 2000.

NORTE, Sérgio Augusto Queiroz. São Paulo como personagem literária: Experiência urbana e modernismo. **Revista História**. São Paulo, v. 9, 1990.

OLIVEIRA, Cláudia Freitas de. História e Literatura: Relação de sentidos e possibilidades. In: VASCONCELOS, José Gerardo; MAGALHÃES JR., Antônio Germano. **Linguagens da História**. Fortaleza: Imprece, 2003 (Coleção Diálogos Intempestivos, 7).

OLIVEIRA, Iranilson Buriti. **Façamos a família a nossa imagem**: a construção de conceitos de família no Recife moderno (décadas de 20 e 30). Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2002.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Fronteiras da ficção: diálogos da história com a literatura. In: NODARI, E; PEDRO, J. M. IOKOI, Z. M. G. (Orgs). **História: fronteiras/associação nacional de História**. São Paulo: Humanitas / FFLCH / USP; ANPUH, 1999.

_____. Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995. Disponível em:< <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arg/178.pdf>.> Acesso em: 31 ago. 2007.

_____. Rio de Janeiro: Uma Cidade no Espelho. In: _____. **O Imaginário da Cidade** . Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1999.

REIS, José Carlos. As diversas faces da Escola dos Annales: continuidade e descontinuidades. *In: Escola dos Annales: a inovação em História*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHWARZ, Roberto. **Um Mestre na Periferia do Capitalismo**: Machado de Assis. 4. ed. São Paulo: Editora 34. 2000. (Coleção Espírito Crítico).

SILVA, Vanuza Souza. A invenção da fala: Durval Muniz e a arte do historiador. **Balaio Universitário: Jornal do CERES**. Caicó, 22 de set. 2005. p. A -4 – 6.

VELLOSO, Mônica Pimenta. **As Tradições Populares na Belle Époque Carioca**. Rio de Janeiro: FUNARTE / Instituto Nacional do Folclore, 1988.

VENTURA, Roberto. O Caso Machado de Assis. **Estilo Tropical - História Cultural e Polêmicas Literárias no Brasil 1870 – 1914**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história - Foucault revoluciona a História**. Brasília. UNB, 1998.

Masculinidade(s) Operária(s): conflitos e representações sobre o “eu” operário

César Augusto Bubolz Queirós (UFRGS)*

RESUMO: Este artigo tem por objetivo analisar a construção das masculinidades entre os operários durante a República Velha, enfatizando os ataques à honra e à masculinidade que ocorrem entre grevistas e não grevistas. Pretende-se, ainda, destacar os elementos constituintes da identidade de homem, operário e grevista.

PALAVRAS-CHAVE: Masculinidades – Classe Operária – Gênero – Greves – Violência

ABSTRACT: This article has for objective to analyze the construction of the masculinities between the laborers during the Old Republic, emphasizing the attacks to the honor and the masculinity that occur between strikers and not strikers. It is intended, it walked, to detach the constituent elements of the man, laborer and striker identities.

KEY-WORDS: Masculinities – Working Class – Gender – Strikes – Violence

O mundo do trabalho é permeado por diversos conflitos e rivalidades, alguns deles intermediados por relações de gênero. Normalmente, quando se pretende discutir essas relações neste campo, pensa-se logo em abordar a participação feminina nas associações operárias e seu papel militante e engajado. No entanto, como sabemos, estudar gênero não é um sinônimo de uma história das mulheres: as masculinidades existentes também são construtos culturais e, portanto, importantes objetos de análise historiográfica e reflexão teórica. Neste sentido, este breve artigo tem o objetivo de analisar as masculinidades operárias e os conflitos e identidades a ela relacionados em contextos marcados pela disputa entre capital e trabalho durante a República Velha no Rio Grande do Sul.

As greves representavam um momento no qual as aspirações e necessidades dos trabalhadores eram expressas por meio de um instrumento de pressão sobre o patronato a fim de ver suas reivindicações atendidas. E ela só faz sentido enquanto um instrumento de luta política e/ou econômica quando “a re-situamos no campo das lutas do trabalho, estrutura objetiva das relações de força definida pela luta entre trabalhadores, de quem ela constitui a principal arma, e empregadores, juntamente com um terceiro ator – que talvez

* César Augusto Bubolz Queirós. Doutorando em História PPGH/UFRGS. cesardequeiros@uol.com.br

não seja um – o Estado”¹. A paralisação do trabalho é, portanto, o principal instrumento utilizado pelos trabalhadores para conseguir modificar alguma coisa em suas relações com seus empregadores – ou com o Estado. Uma greve consiste “na cessação coletiva, combinada e voluntária do trabalho, por iniciativa dos trabalhadores rompendo a relação funcional habitual entre patrão e empregado, com o objetivo de terem atendidas reivindicações não satisfeitas”², sendo portanto um instrumento de luta e pressão dos operários sobre o patronato, seja no sentido de verem algumas reivindicações atendidas ou no de promover uma revolução social que vise a transformação da sociedade. Lênin afirmava que “durante uma greve, o operário proclama em voz alta suas reivindicações, lembra aos patrões todos os atropelos de que tem sido vítima, proclama seus direitos, não pensa apenas em si ou no seu salário, mas pensa também em todos os seus companheiros, que abandonaram o trabalho junto com ele e que defendem a causa operária sem medo das provocações”³. Podemos lembrar a afirmação de Perrot sobre as greves de que elas são, ao mesmo tempo, um meio de pressão e de expressão⁴: pressão, pois é, obviamente, uma forma de pressionar o patronato a melhorar suas condições de trabalho e salário; expressão porque é um momento de dar visibilidade às angústias e aspirações dos operários, rica e vasta experiência cultural.

Neste sentido, a greve exercia o papel de “um instrumento de violência real que tem efeitos simbólicos através da manifestação, da afirmação da coesão do grupo, da ruptura coletiva com a ordem que ela produz”⁵. Todavia, esta coesão de grupo era ameaçada pela postura de não adesão por parte de uma significativa parcela dos operários, que optava pela não participação nos movimentos grevistas, colocando em risco as possibilidades de sucesso do mesmo. Esta posição de não adesão por parte de um segmento da classe reforçava e conferia uma certa legitimidade ao patronato, ao mesmo tempo em que enfraquecia a posição dos grevistas, representando uma forte ameaça aos interesses dos mesmos. Quanto maior o número de trabalhadores que não cessavam o trabalho, menor seria o poder de negociação – de pressão – dos sindicatos e de seus delegados. A continuidade do trabalho por parte de um grupo de operários representava um risco que ameaçava os êxitos do movimento paredista e essa situação acarretava um antagonismo, um conflito de interesses, que fazia com que companheiros de trabalho se vissem em posições distintas, opondo-se diametralmente. Antes colegas de trabalho e agora rivais,

encontravam-se e acabavam levando suas diferenças para fora da esfera em que elas foram produzidas, gerando conflitos e alterações visíveis hoje através de processos-crime que nos mostram a intensidade destas disputas.

Para Bourdieu, “uma das sutilezas da relação de força dominantes/dominados é que nesta luta, os dominantes podem utilizar a luta que ocorre entre os dominados”⁶. Esta luta se corporifica nas relações entre os operários grevistas e os trabalhadores que não aderiam às paredes. A postura de não adesão ao movimento é utilizada pela grande imprensa – de acordo com Bourdieu, representante da esfera ‘dominante’ – com o objetivo de deslegitimar a posição dos paredistas e criar heróis, modelos a serem seguidos pelos operários, referenciais de coragem e honestidade os quais recusavam-se a seguir as orientações de elementos estrangeiros que estariam abusando da ingenuidade do verdadeiro operário. Estes corajosos operários – enfrentando a intimidação e a coerção exercida pelos grevistas para que parassem o trabalho – constituem-se em uma construção identitária instrumentalizada no sentido de enfraquecer a posição do movimento paredista em uma luta simbólica pela representação do real.

A recusa por parte destes trabalhadores de se adequar ao comportamento esperado por aquele grupo, a cumprir com aquela expectativa gerada em torno da paralisação do trabalho, levava a um conflito incontornável no qual a posição de uns desestabilizava a postura dos outros, acarretando uma forte contestação moral. Neste sentido, esta situação acarreta uma divisão entre os trabalhadores de uma mesma fábrica ou categoria profissional: enquanto uns aderem às greves, outros prosseguem com seu trabalho, acarretando uma cisão no meio operário, uma construção de identidades antipodais, antagônicas: o grevista e o não grevistas, com a atribuição de diversos elementos a cada uma destas ‘pertencas’. Estas identidades são “processos derivados das relações sociais conflituais entre os indivíduos e os grupos”⁷ e, mais especificamente, aos indivíduos enquanto membros de um agrupamento social heterogêneo e multidimensional, sendo que a “identidade é dependente do olhar do outro”⁸.

Neste momento, as identidades de grevista/não grevista entram, então, em choque, em disputa: os operários grevistas, através de seus jornais e outros meios de divulgação, enalteciam a figura do militante ao passo que desqualificavam a do “*carneiro*”, a quem eram imputados diversos atributos que visavam desqualificar sua posição perante o grupo.

Para Goffman, “o indivíduo só terá dignidade e respeito se adoptar a linha proposta pelos grupos a que pertence, se aderir às suas ideologias, se aderir aos seus jogos de identidade e às suas políticas de identidade. A pressão socializadora dos grupos, dos rituais de interacção quotidianos, a definição da identidade altero-produzida, apresenta-se como incontornável e quase esmagadora”⁹. E esta pressão se expressava, no caso analisado, através destas pilhérias e constrangimentos morais que transformavam os ‘fura-greves’ nos inimigos da classe, nos traidores sem bríos de seus companheiros¹⁰.

Fica difícil analisar a recepção dessas zombarias e ofensas por parte dos não grevistas, uma vez que eles raramente deixavam algum registro escrito – uma vez que a cultura das classes populares é caracterizada por uma profunda oralidade, o que se comprova através da escassez de registros¹¹ – com exceção de alguns casos excepcionais, quando o antagonismo entre estes dois grupos acarretava conflitos físicos que transgrediam a ordem pública e a ‘normalidade’ e resultavam em processos por agressão física ou mesmo homicídio. De outra parte, observa-se em paralelo uma construção favorável à identidade de não grevista por parte do Estado e da grande imprensa, que utilizavam um campo de representações que objetivava deslegitimar a atitude dos grevistas e, com isso, debelar os movimentos paredistas¹².

Cabe, agora, discutir alguns elementos da(s) masculinidade(s) operária(s) presentes nestes momentos de conflito entre trabalhadores que, no momento das greves, adotavam posturas que eram, ao mesmo tempo, divergentes e excludentes. Primeiramente, deve-se considerar que entendemos masculinidade como uma noção fluida e situacional, havendo, portanto, que considerar as várias formas como as pessoas entendem a masculinidade numa determinada situação, e explorar a forma como as diversas masculinidades são definidas e redefinidas na interação social¹³. Abordarei, pois, os ataques à honra dos não grevistas e a forte presença de armas de fogo no cotidiano operário da Primeira República

Os trabalhos de Dejours e Molinier¹⁴ mostram como a virilidade, além dos benefícios (privilégios) que ela traz aos homens, é também uma estratégia de resistência para lutar contra o medo, o nojo que inspira o "trabalho sujo", e também como a virilidade só pode ser vivida transversalmente em relação às esferas públicas e privadas¹⁵.

A virilidade e a agressividade, presentes na subcultura operária em particular e masculina em geral, são associadas a “estratégias coletivas de defesa [que] são centradas

em um universo simbólico partilhado que tira sua consistência do fato de ser organizado por crenças ou atitudes que reduzem a percepção das realidades suscetíveis de gerar um estado de sofrimento”¹⁶. Para Molinier, “um homem deve multiplicar as demonstrações de coragem para convencer aqueles que com ele trabalham e partilham os mesmos riscos, que ele se controla e controla o medo”¹⁷.

Ademais, as práticas cotidianas de diversos grupos operários incluem, como indicam alguns autores, a constituição de um contexto de “relações jocosas” em que o ato de brincar durante o serviço tem a função de construir condições de suportabilidade na rotina diária de labuta. Os padrões de sociabilidade característicos dessa subcultura operária se manifestam em uma lógica na qual “a busca constante de brincadeira e de gozação com os companheiros de trabalho faz parte de um jogo humano de trabalho vivo no contexto do trabalho morto”¹⁸. Esta recriação do ambiente laboral por parte dos operários pode representar uma “microfísica da resistência que se exerce desde a reação e a resposta ao despotismo da hierarquia da administração fabril, até a reinterpretação e reambientação criativas das duras condições de trabalho”¹⁹.

A própria sociabilidade de vários segmentos das classes subalternas é permeada por uma certa “agressividade intrínseca à manifestação da capacidade pessoal masculina”, uma relação na qual a identidade do trabalhador está indissociavelmente ligada à do homem²⁰. Mesmo as brincadeiras realizadas são revestidas de um tom de jocosidade e provocação. Uma agressividade derivada de uma “sensibilidade embrutecida” que, segundo Hoggart, seria uma das características marcantes da cultura operária e estaria relacionada a uma vida e a um ambiente de trabalho pouco propícios à delicadeza, o que gera uma relação física agressiva²¹. Todavia, deve-se fazer a ressalva de que esta agressividade que permeia o comportamento masculino não pode ser vista como um elemento inato, de características biológicas, uma vez que a masculinidade é uma construção social, portanto histórica, cultural e relacional. Aliás, o correto seria usar a expressão no plural – masculinidades – uma vez que existem diferentes ‘estilos de masculinidade’ mesmo que em determinado momento um surja como hegemônico, subordinando os demais²².

Esta agressividade – que apresentava uma aparência de violência latente – pode ser entendida como uma encenação, um jogo de cena, no qual os limites estão subliminarmente estabelecidos por códigos e padrões claramente definíveis de modo que – em situações de

normalidade – o conflito latente raras vezes transforma-se em conflito instaurado. Percebe-se uma transposição dos limites estabelecidos nessa representação nos momentos de lazer, em que o consumo de bebidas alcoólicas pode reforçar ou justificar excessos²³.

Assim, as brincadeiras e apelidações já estavam presentes no universo operário mesmo nos momentos de “normalidade” – considerados aqui como os momentos em que as greves e mobilizações não estão ocorrendo – e representam uma atitude de recriação do ambiente de trabalho, de ressocialização e de transformação das condições para tornar a rotina mais tolerável aos olhos dos próprios operários, simbolizando uma silenciosa microfísica da resistência sob a ótica dos dominados. Entretanto, nos momentos de ascenso do movimento operário, em que a greve transformava colegas de trabalho em rivais, opondo interesses e visões de mundo antagônicas, esta prática – já internalizada e reconhecida pelos operários – assumia uma faceta diferente, uma resignificação, em que a oposição entre “nós” e “eles” construía-se a partir do contraste das posições individuais assumidas durante a greve.

A agressividade verbal e a apelidação pejorativa eram utilizadas, neste caso, para deslegitimar a posição de um grupo, para coagi-lo a aderir à atitude considerada correta pelos operários grevistas. Os trabalhadores que se recusavam a aderir às greves eram alvo de um conjunto de epítetos pejorativos que visavam desqualificar sua posição e afetar sua própria dignidade: não aderir à greve representava sujeitar-se a ter sua identidade de trabalhador marcada por este estigma. ‘*Fura-greves*’, ‘*crumiros*’, ‘*canalhas*’, ‘*carneiros*’ eram alguns adjetivos utilizados pela imprensa operária para designar este grupo que era acusado de traição, covardia e de abuso do álcool. Neste sentido, a imprensa operária é uma importante fonte de análise da construção da identidade do trabalhador não grevista e dos recursos utilizados para deslegitimar sua posição, utilizando um arsenal de expressões depreciativas que atacavam a dignidade e a honra destes operários e surgem como uma humilhação pública àqueles que não compartilham da mesma postura²⁴. Segundo Ansart, humilhação é “uma situação particular na qual se opõe, em uma relação desigual, um ator (individual ou coletivo) que exerce uma influência, e, do outro lado, um agente que sofre esta influência. A situação humilhante é, por definição, racional: comporta uma agressão na qual um sujeito (individual ou coletivo) fere, ultraja uma vítima sem que seja possível a reciprocidade”²⁵. Aqui, a microfísica da resistência, descrita por Leite Lopes, dá lugar a

uma nova microfísica do poder entre os dominados, uma hostilidade latente entre dois grupos que construía suas identidades, um em oposição ao outro. Essas construções identitárias constituíam-se em um “fenômeno de classificação e valoração substantivado ou reificado em formatos ‘sociológicos’ ou ‘institucionais’”²⁶, partiam, portanto, de uma atribuição de valores e classificações distintivas e subordinadas a elementos relacionados a um nível simbólico e estruturados por uma linguagem própria. Neste sentido, a greve exercia o papel de “um instrumento de violência real que tem efeitos simbólicos através da manifestação, da afirmação da coesão do grupo, da ruptura coletiva com a ordem que ela produz”²⁷.

Tais representações apontavam para uma desqualificação da honra e da postura adotada pelos não grevistas. Para Pitt Reivers, “a honra é também coletiva e pode se fixar num grupo social: família, raça, pátria, seja qual for a comunidade com a qual se identifique”. O ataque à honra destes trabalhadores, taxados de covardes, desbriados e traidores, deve-se a uma disputa simbólica pelo que de fato devia ser uma conduta honrada e, neste caso, um dos principais componentes da conduta honrada é “a lealdade aos companheiros. A forma como a honra é concebida também é matizada pelas relações de gênero que se envolviam no interior do mundo do trabalho naquele momento. Dessa forma, é interessante perceber que dos homens era cobrada prioritariamente uma conduta que manifestasse sua fidelidade pública aos companheiros e às demandas e reivindicações operárias enquanto que, para as mulheres, a conduta honrada estava muito ligada à moral sexual”²⁸.

Neste sentido, o periódico *O Sindicalista*, durante a greve dos trapicheiros e estivadores de maio de 1919, pedia aos trabalhadores que “ninguém vá trair o nosso movimento, porque quem tal fizer, trairá a sua dignidade, trairá a honra de seu lar”²⁹. Os que não aderiam à greve eram, portanto, considerados traidores da classe. Nos jornais operários eram publicadas listas com o nome dos que, a despeito da paralisação, continuavam trabalhando. Em uma nota intitulada *Traidores da Classe dos Marceneiros*, divulgava-se o nome de alguns “carneiros, tipos desqualificados da mais baixa ralé”³⁰ que não haviam aderido ao movimento grevista de 1919, seguindo uma lista com os nomes de Ângelo Machado, Alexandre Bernocchi, Carlos Schutz, José Praxedes, Jacob Pepato,

André Kasproviach, Francisco Lebnhardt, Francisco Medaglia, Salvador Alves, José Osório, João Huilica, Álvaro Faria da Silva, Pedro Fuhr, Edgar Bihers e Manoel Barbosa.

A constante presença de armas entre os operários – tanto os grevistas quanto os não grevistas – aponta para que este seja uma característica marcante relacionada à(s) masculinidade(s) operária(s). A posse de uma arma confere ao seu portador uma posição de poder, de força, um símbolo de sua masculinidade e virilidade. Para Moura, “o monopólio masculino do uso e posse de armas de fogo é uma expressão da socialização em construções de um tipo de masculinidade, violenta e militarizada”³¹. E essas manifestações desta masculinidade violenta fazem equivaler a posse e utilização de armas a uma forma de exercício de poder associada às condutas masculinas. A simbologia das armas de fogo está, neste sentido, associada à mística da masculinidade (Fisas, 1998)³² sendo uma expressão da socialização em construções de um tipo de masculinidade onde a utilização masculina de armas de fogo é a norma. “A violência armada (a posse e utilização de armas de fogo em geral) é uma construção sexuada, de gênero. Depende de construções hegemônicas e violentas de masculinidade que se opõem a noções pacíficas e passivas de feminilidade e constitui uma forma e um instrumento de exercício de poder masculino”. Deste modo, a constante presença de armas entre os operários na Primeira República pode ser interpretada como uma construção cultural de um estilo de masculinidade relacionado à cultura destes próprios segmentos sociais, bem como uma auto-afirmação perante o grupo, além de um mecanismo de auto-defesa em um contexto marcado por uma profunda agressividade associada a esta masculinidade.

Durante os conflitos sociais estudados na Primeira República, a presença de armas entre os operários pode ser verificada nas mais variadas situações: seja nas ocasiões em que pode ser percebida uma certa premeditação em virtude de uma situação potencialmente violenta, seja em momentos em que não haveria a clara necessidade de sua utilização em decorrência da inexistência de uma ameaça aparente. Neste sentido, durante um meeting ocorrido durante a greve geral de 1919 em Porto Alegre, muitos manifestantes portavam armas de fogo, inclusive o operário José Cândido da Silva que acabou respondendo a um processo criminal por ter trocado tiros com a Brigada Militar. Nesta ocasião, pode-se inferir uma certa deliberação, a avaliação de que a presença no *meeting* poderia ser potencialmente perigosa e a decisão de ir preparado para qualquer eventualidade. Todavia, como em outras

ocasiões as armas estavam presentes entre estes operários, talvez a posse de uma arma durante o comício indique tão somente uma tendência a que a utilização de tais armamentos fizesse parte do dia-a-dia destes homens. Uma forma de se afirmar como homem e se distinguir – por oposição – do ‘outro’, do feminino.

Esta afirmação se confirma quando observamos uma outra situação de conflito, entre grevistas e não grevistas, ocorrida após o término da greve da Viação Férrea em 1917. Juvenal Vasquez e Honorato Souza haviam se encontrado em um botequim após a saída do serviço. Para Godelier, o botequim é um dos espaços que pode ser definido como pertencendo à “casa dos homens”, caracterizado pela homossociabilidade responsável pela construção do eu masculino, ambientes de homens para homens que constroem a masculinidade daqueles que estão ‘entrando’ e, ao mesmo tempo, reforçam a masculinidade entre os membros ‘veteranos’³³.

Nesta ocasião, passaram a discutir sobre a greve, o que levou Vasquez a chamar Souza de “canalha e sem-vergonha” e exigir que este lhe devolvesse uma adaga que havia lhe emprestado. Ao retornar ao estabelecimento com a adaga para devolvê-la, Souza foi novamente ofendido, dando origem a um conflito físico entre ambos sendo que o primeiro feriu Vasquez com a adaga e este lhe desferiu três tiros com uma pistola que trazia à cintura. Percebe-se que, Vasquez havia saído do serviço e ido ao bar para conversar com amigos, não havendo nenhuma necessidade aparente de estar armado ou alguma ameaça em potencial. Contudo, esta parecia ser a conduta de parte destes trabalhadores: as armas de fogo eram símbolos de virilidade, de poder. Após este conflito com seu colega, Vasquez percebeu a chegada de João Guimarães, contra-mestre da empresa que não havia aderido à greve e com quem, segundo testemunhas, “Vasquez tinha uma rixa antiga”. Avistando Guimarães, Vasquez exclamou: – “És tu mesmo que eu quero!” – e desfechou tiros contra seu desafeto, atingindo-lhe no ombro. Guimarães, sacando a arma que trazia, disparou contra seu oponente, acertando-lhe, o que provocou sua morte. Guimarães, da mesma forma que Vasquez, carregava uma pistola em seu ambiente de trabalho e por mais que este ambiente seja carregado de uma forte carga de agressividade, não haveria ali uma ameaça aparente. Estes são alguns exemplos de que a posse de armas é um elemento marcante da cultura operária e um forte traço associado à conduta masculina, podendo ser acrescentados outros casos.

À guisa de conclusão, podemos afirmar que as masculinidades presentes no mundo do trabalho no período estudado podem ser caracterizadas por padrões de comportamento fortemente marcados por esta agressividade que, nos momentos em que ocorre uma cisão entre os operários em virtude de posições antagônicas no que se refere à adesão ou não às greves, emerge sob a forma de constrangimentos morais com o intuito de desqualificar e deslegitimar a posição dos ‘carneiros’ ou mesmo de agressões físicas dos grevistas sobre os não grevistas, uma vez que a postura desses representava um risco ao sucesso do movimento paredista e estes eram apresentados como traidores desbriados da classe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANSART, Pierre. As Humilhações Políticas. In: MARSON, Isabel e NAXARA, Márcia (Org.). *Sobre a Humilhação*. Uberlândia: EsuFU, 2005.
- BILHÃO, Isabel. Identidade e Trabalho: análise da construção identitária dos operários porto-alegrenses (1891-1920). Porto Alegre: tese de Doutorado, UFRGS, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. A Greve e a ação política. In: _____. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- CASTRO, Pedro. *Greve: fatos e significados*. São Paulo: Ática, 1986.
- CECCHETTO, Fátima Regina. *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- DUARTE, Luís Fernando Dias. Identidade social e padrões de agressividade verbal em um grupo de trabalhadores urbanos. In: LOPES, José Sérgio Leite (Coord.). *Cultura e Identidade Operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora*. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, s/d.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. 2ªed. Rio de Janeiro: Zahar/CNPq, 1988.
- FISAS, Vicenç. *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona/Paris: Icaria/UNESCO, 1998.
- FONSECA, Ana João Mexia Sepulveda da. A identidade masculina segundo Robert Bly: o paradoxo entre o real e o imaginado. http://www.europofem.org/contri/co_yz.htm
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. 3ª ed., São Paulo: Cia das Letras, 2003.

- GODELIER, Maurice. La production des grands hommes. Fayard, 1982. GODELIER, Maurice. As relações homem-mulher: O problema da dominação masculina. *Encontros com a Civilização Brasileira- Mulher Hoje*, nº especial, Civilização Brasileira, 1980.
- HOGGART, Richard. *As Utilizações da Cultura*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- LENIN, Vladimir. Sobre as Greves. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980.
- LOPES, José Sérgio Leite. *A tecelagem dos conflitos de classe na cidade das chaminés*. São Paulo: Marco Zero, 1988.
- MENDES, José Manuel Oliveira. O Desafio das Identidades. In: SANTOS, Boaventura (Org.). *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.
- MOLINIER, Pascale. O ódio e o amor, caixa preta do feminismo? Uma crítica da ética do devotamento. *Psicologia em Revista*. Belo Horizonte, v. 10, n. 16, p. 227-242, dez. 2004.
- MOURA, Tatiana. Masculinidades e feminilidades entre as (micro)guerras e as (macro)pazes: um estudo de caso sobre o Rio de Janeiro. <http://www.eurozine.com/articles/2007-06-28-moura-pt.html>
- O Syndicalista*. Porto Alegre. 3/09/1919. N.º 7. p. 04.
- PERROT, Michele. *Jeunesse de la Greve*. Paris: Seuil, 1984.
- QUEIRÓS, César Augusto. Cultura e identidade(s): as disputas simbólicas sobre a identidade operária na Primeira República. *Mouseion: Revista Eletrônica do Museu e Arquivo Histórico La Salle*. Nº 2. Jul/dez de 2007.
- QUEIRÓS, César Augusto. Cultura e identidade(s): as disputas simbólicas sobre a identidade operária na Primeira República. *Mouseion: Revista Eletrônica do Museu e Arquivo Histórico La Salle*. Nº 2. Jul/dez de 2007.
- QUEIRÓS, César Augusto. *O Positivismo e a Questão Social na Primeira República*. Guarapari: Ex Libris, 2006.
- QUEIRÓS, César Augusto. Páginas Operárias: imagens e representações. *História, Imagens e Narrativas*. Nº5. set/ 2007.
- Sindicato dos Trapicheiros e Estivadores. Ao Povo e aos Trabalhadores. O SYNDICALISTA. Porto Alegre, 27/05/1919. Anno I. nº 3. p. 2.
- WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia *Revista Estudos Feministas*. vol. 9. nº. 2. Florianópolis, 2001.

Notas:

-
- ¹ BOURDIEU, Pierre. A Greve e a Ação Política. In: *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 195.
- ² CASTRO, Pedro. *Greve: fatos e significados*. São Paulo: Ática, 1986. p. 13.
- ³ LENIN, Vladimir. Sobre as Greves. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980. p. 132.
- ⁴ PERROT, Michele. *Jeunesse de la Greve*. Paris: Seuil, 1984. p. 9.
- ⁵ BOURDIEU, Op. Cit. 1983. p. 201.
- ⁶ BOURDIEU, Pierre. A Greve e a ação política. In: _____. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 199.
- ⁷ MENDES, Op. Cit. 2002. 518.
- ⁸ MOLINIER, Pascale. O ódio e o amor, caixa preta do feminismo? Uma crítica da ética do devotamento. *Psicologia em Revista*. Belo Horizonte, v. 10, n. 16, p. 227-242, dez. 2004. p. 235.
- ⁹ GOFFMAN APUD MENDES. Op. Cit. 2002. p. 511.
- ¹⁰ QUEIRÓS, César Augusto. Cultura e identidade(s): as disputas simbólicas sobre a identidade operária na Primeira República. *Mouseion: Revista Eletrônica do Museu e Arquivo Histórico La Salle*. Nº 2. Jul/dez de 2007.
- ¹¹ GINZBURG, Carlo.
- ¹² Em virtude do espaço, não abordarei as representações veiculadas pelo Estado sobre grevistas e não grevistas. Ver QUEIRÓS, César Augusto. Cultura e identidade(s): as disputas simbólicas sobre a identidade operária na Primeira República. *Mouseion: Revista Eletrônica do Museu e Arquivo Histórico La Salle*. Nº 2. Jul/dez de 2007.
- ¹³ Ana João Mexia Sepulveda da Fonseca. A identidade masculina segundo Robert Bly: O paradoxo entre o real e o imaginado . http://www.europrofem.org/contri/co_yz.htm
- ¹⁴ MOLINIER, Pascale. O ódio e o amor, caixa preta do feminismo? Uma crítica da ética do devotamento. *Psicologia em Revista*. Belo Horizonte, v. 10, n. 16, p. 227-242, dez. 2004. p. 235.
- ¹⁵ WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia *Revista Estudos Feministas*. vol. 9. nº. 2. Florianópolis, 2001. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X20010002000008&script=sci_arttext&tlng=pt#17
- ¹⁶ MOLINIER, Pascale. O ódio e o amor, caixa preta do feminismo? Uma crítica da ética do devotamento. *Psicologia em Revista*. Belo Horizonte, v. 10, n. 16, p. 227-242, dez. 2004. p. 235. http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20050602160638.pdf
- ¹⁷ MOLINIER, Pascale. O ódio e o amor, caixa preta do feminismo? Uma crítica da ética do devotamento. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 10, n. 16, p. 227-242, dez. 2004. p. 235.
- ¹⁸ LOPES, José Sérgio Leite. *A tecelagem dos conflitos de classe na cidade das chaminés*. São Paulo: Marco Zero, 1988. p. 83.
- ¹⁹ LOPES, Op. Cit., 1988. p. 81.
- ²⁰ DUARTE, Luís Fernando Dias. Identidade social e padrões de agressividade verbal em um grupo de trabalhadores urbanos. In: LOPES, José Sérgio Leite (Coord.). *Cultura e Identidade Operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora*. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, s/d. p. 194.
- ²¹ HOGGART, Richard. *As Utilizações da Cultura*. Lisboa: Editorial Presença, 1973. p.110.
- ²² CECCHETTO, Fátima Regina. *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004. p. 57.
- ²³ QUEIRÓS, César Augusto. *O Positivismo e a Questão Social na Primeira República*. Guarapari: Ex Libris, 2006.
- ²⁴ Ver: QUEIRÓS, César Augusto. Páginas Operárias: imagens e representações. *História, Imagens e Narrativas*. Nº5. set/ 2007.
- ²⁵ ANSART, Pierre. As Humilhações Políticas. In: MARSON, Isabel e NAXARA, Márcia (Org.). **Sobre a Humilhação**. Uberlândia: EsUFU, 2005. p. 15..

²⁶ DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. 2ªed. Rio de Janeiro: Zahar/CNPq, 1988. p. 12.

²⁷ BOURDIEU, Op. Cit. 1983. p. 201.

²⁸ BILHÃO, Isabel. *Identidade e Trabalho: análise da construção identitária dos operários porto-alegrenses (1891-1920)*. Porto Alegre: tese de Doutorado, UFRGS, 2007. p. 75.

²⁹ Sindicato dos Trapicheiros e Estivadores. *Ao Povo e aos Trabalhadores*. O SYNDICALISTA. Porto Alegre, 27/05/1919. Anno I. nº 3. p. 2.

³⁰ *O Syndicalista*. Porto Alegre. 3/09/1919. N.º 7. p. 04.

³¹ MOURA, Tatiana. Masculinidades e feminilidades entre as (micro)guerras e as (macro)pazes: um estudo de caso sobre o Rio de Janeiro. <http://www.eurozine.com/articles/2007-06-28-moura-pt.html>

³² Fisas, Vicenç (1998), *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona/Paris: Icaria/UNESCO.

³³ GODELIER, Maurice. *La production des grands hommes*. Fayard, 1982. GODELIER, Maurice. *As relações homem-mulher: O problema da dominação masculina*. *Encontros com a Civilização Brasileira-Mulher Hoje*, nº especial, Civilização Brasileira, 1980.

A questão indígena na cultura escolar no Brasil¹

Ms. Leia Adriana da Silva Santiago (UFPR/UFSC/NIPEH, Florianópolis, Brasil)¹
Dra. Maria de Fátima Sabino Dias (UFSC/NIPEH, Florianópolis, Brasil)

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar os resultados de uma pesquisa sobre o ensino de História e as identidades étnicas, com a intenção de refletir e compreender o que tem sido veiculado sobre a questão indígena na cultura escolar no Brasil, especialmente nos manuais didáticos destinados às primeiras séries do ensino fundamental e o que é efetivamente realizado no contexto de sala de aula, através das escolhas didático-pedagógicas realizadas pelos professores, no sentido de perceber se os conteúdos, idéias, representações e as imagens que têm contribuído para a ressignificação de um ensino de História que estimule a formação de uma consciência histórica e cidadã.

Palavras-chave: Cultura escolar, livros didáticos, sociedades indígenas, professoras, ensino de História.

Abstract: The present paper aims to present findings from a research about the teaching of History and ethnic identities and it intends to comprehend and reflect about what have been discussed on the indigenous issues in the school culture in Brazil, particularly in didactic manuals reserved to initial series of basic education and what is performed effectively in the classroom context through pedagogical-didactic choices used by teachers. The study aims to realize if contents, ideas, representations, and images have been contributed for re-signifying the teaching of History and stimulating the development of a historical and citizen's conscience.

Keywords: School Culture, Didactic Books, Indigenous Communities, Teachers, Teaching of History

Este trabalho se propõe refletir e compreender o que tem sido veiculado nos livros didáticos de História no Brasil e nas práticas do professores acerca da temática indígena, e se esses conteúdos, idéias, representações, imagens têm contribuído para a ressignificação de um ensino de história que estimule a formação de uma consciência histórica e cidadã.

O livro didático tem sido considerado o principal veiculador do conhecimento sistematizado e um instrumento auxiliar, em sala de aula, para professores e alunos. O livro, juntamente com as disciplinas e o currículo, encontra-se inserido na cultura escolar. Como cultura escolar Dominique Júlia define:

¹ - SANTIAGO, Leia A. da Silva. Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Paraná, professora substituta do departamento de metodologias na Universidade Federal de Santa Catarina e integrante do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa em Ensino de História (NIPEH).

- DIAS, Maria de Fátima Sabino. Doutora em Educação, professora do departamento de metodologias da Universidade Federal de Santa Catarina e coordenadora do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa em Ensino de História (NIPEH).

Um conjunto de normas que definem conhecimentos a ensinar e condutas a inculcar, e um conjunto de práticas que permitem a transmissão desses conhecimentos e a incorporação desses comportamentos; normas que podem variar segundo as épocas (finalidades religiosas, sócio-políticas ou simplesmente a socialização). (JÚLIA, 2001, p. 10)

Para melhor compreender essa cultura escolar, utilizamos o conceito de cultura de Geertz, que a define como sendo uma teia de significados – a qual o homem se encontra amarrado e ele mesmo teceu – portanto, “não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência a procura de significados.”(GEERTZ, 1989, p. 15)

Dentro da perspectiva de Júlia (2001) e Geertz (1989), entendemos o livro didático como um dos componentes da cultura escolar, na medida em que ele exerce o papel de canal de transmissão de ideologias, de valores, de mitos e estereótipos, e é também portador de um saber escolar articulado às finalidades sócio-políticas e culturais de uma dada sociedade.

Como objeto cultural, o livro didático é resultante da interação de um conjunto de normas, disposições e determinações culturais. Este não pode ser compreendido fora do contexto escolar e social mais amplo, ele possui especificidades e é adaptado segundo a lógica da sociedade, do mercado e da escola nos quais se encontra inserido. Portanto, sendo então os livros didáticos repletos de significados, esta pesquisa inclui uma análise sobre os conteúdos veiculados pelo livro didático em relação à questão indígena, e também sobre as formas como os professores se utilizam destes conhecimentos, ou seja, os sentidos ou significados que os professores atribuem a estes conteúdos históricos, pois como afirma Júlia (2001, p. 10), para entendermos a cultura escolar através de suas normas e práticas é importante levar em conta “o corpo profissional dos agentes que são chamados a obedecer a essas ordens e, portanto, a utilizar dispositivos pedagógicos encarregados de facilitar sua aplicação, a saber, os professores primários e os demais professores”.

É necessário, portanto, compreender a relação entre os saberes veiculados pelos livros didáticos e os sentidos que são dados pelos professores. Se, por um lado, o livro didático segmenta, articula, estabelece cortes e progressões de conteúdos, cria situações de aprendizagem, de avaliação, constrói e seleciona recursos informativos e atividades práticas de ensino e aprendizagem, por outro, desde o século XV, o professor tem sido visto como o mediador entre o saber que está contido nos livros didáticos e o aluno. Por intermédio do professor, as dimensões culturais e políticas ganham visibilidade. O professor não somente expõe o conteúdo, ele transpõe, "é ele que do interior de um espaço institucionalizado, planejado e com finalidade específica, a escola, será multiplicador ou criador de representações das quais o livro é veiculador" (SOUZA, 2001, p. 22).

Assim sendo, propomos fazer neste trabalho uma relação entre o prescrito e o vivido, no campo da cultura escolar, ou seja, entre o que é veiculado nos livros didáticos sobre a questão indígena e o que é realizado no contexto da sala de aula, através das práticas pedagógicas efetuadas pelos professores sobre o conteúdo do livro. Para isto analisaremos os textos referente ao tema do trabalho dos indígenas contidos em dois manuais² didáticos de História, do segundo ciclo do ensino fundamental, produzidos no ano de 2001 e entrevistas, do tipo semi-estruturada, com duas professoras³ da rede municipal de ensino da cidade de Florianópolis, buscando aprofundar as seguintes questões: Os índios continuam sendo enfocados no passado como seres fossilizados e destribalizados? Os índios continuam sendo tematizados como atores coadjuvantes na história do Brasil? Estes ainda permanecem sendo “classificados” genericamente, sem se levar em consideração suas diferentes formas sociais de organização e cultura?

O trabalho dos indígenas

O tema do trabalho dos indígenas é trazido pelo livro destinado à terceira série, no segundo capítulo da unidade que estuda a pluralidade cultural, apresentado dentro do contexto do passado histórico dos indígenas e diz respeito a sua própria organização social do trabalho.

Inserido no tema da “Diversidade étnica e cultural” está um pequeno texto que identifica a caça, a pesca e a coleta de plantas silvestres praticadas pelos indígenas, que diz: “Os povos indígenas retiravam tudo o que precisavam da natureza. Praticavam a caça, a pesca e a coleta de plantas silvestres. Alguns povos plantavam mandioca, batata-doce, milho, abóbora, entre outros produtos” (MARIN; QUEVEDO; ORDOÑEZ, 2001, p. 25).

Com o subtema intitulado “A terra” o livro expõe um pequeno poema de Eunice D. de Paula, que assim se apresenta: “É na terra que a gente planta a roça. A gente planta mandioca. Tem muito tipo de mandioca. Tem mandioca de fazer farinha e de fazer beiju. Tem mandioca de fazer bebida. Tem mandioca de comer cozida, de comer assada. Os índios têm roça grande de mandioca” (D. PAULA apud MARIN; QUEVEDO; ORDOÑEZ, 2001, p. 26).

Através deste poema, os autores do livro inserem um texto explicativo identificando a relação especial que os povos indígenas têm com a terra. Por meio dela, eles plantavam e colhiam em grupo, retiravam os alimentos necessários para a sobrevivência, produziam suas panelas e potes para carregar água e guardar sementes. Abaixo deste texto, a questão do trabalho dos indígenas aparece novamente através do tema “A divisão das tarefas”. Num texto, contendo cinco parágrafos, está qualificada, como costume que ainda se mantém entre os diversos povos indígenas, a divisão social do trabalho que tem por critério o sexo.

Era costume e ainda se mantém entre diversos povos indígenas a divisão social de trabalho, que tem por critério o sexo.

- As tarefas eram divididas entre todos. Os homens chefiavam a tribo, guerreavam com outras tribos, caçavam, pescavam, construíam suas casas, faziam o fogo e derrubavam a mata para fazer a roça.
- As mulheres plantavam a roça, coletavam, faziam bebidas e os adornos femininos. Transportavam alimentos e cuidavam dos filhos.
- Os idosos faziam cestos e objetos de cerâmica auxiliados pelas crianças.
- A colheita era uma prática coletiva (MARIN; QUEVEDO; ORDOÑEZ, 2001, p. 27).

Falando a respeito do trabalho indígena, da economia de subsistência e os projetos de desenvolvimento econômico nas áreas indígenas, Silva (1995) observa que os índios, quando em condições ideais, trabalham poucas horas por dia, assegurando para as suas sociedades boas condições de saúde, de alimentação e de sobrevivência, através do sistema coletivo de trabalho na terra e do não acúmulo de excedentes, o que não permite a exploração do trabalho. No entanto, apesar do texto identificar corretamente uma forma social de organização de trabalho, ele não se deteve a retratar o fato de que a agricultura estava presente nas sociedades indígenas sedentárias e semi-sedentárias, que se fixavam permanentemente ou temporariamente em um local, permitindo, assim, o cultivo da terra. De acordo com Lockhart e Schwartz (2002), entre os povos não sedentários praticamente não havia nenhum cultivo de variedades domésticas e nenhuma povoação permanente. A maioria de seus habitats – desertos, costas rochosas, pântanos, áreas florestadas pouco férteis, distantes de grandes rios, e planícies – era pouco apropriada à exploração agrícola. Desde modo, a organização social de trabalho se dava através da caça e da coleta de alimentos, sendo a caça uma atividade exclusivamente masculina.

A unidade que estuda os movimentos populacionais, ao tratar a questão das migrações, fala a respeito do trabalho indígena como mão-de-obra para o colonizador do Brasil. Neste sentido, a temática indígena retratada neste texto é veiculada como aporte de um conteúdo mais abrangente. Deste modo, o subtema intitulado “A mineração desloca as pessoas” apresenta um único parágrafo (MARIN; QUEVEDO; ORDOÑEZ, 2001, p.98) que retrata os indígenas como mão-de-obra a serviço dos colonos paulistas, que diz: “[...] cada ano vêm nas frotas quantidades de portugueses e de estrangeiros para passarem às minas. Das cidades, vilas, recôncavos e sertões do Brasil vão brancos, pardos e pretos, e muitos índios de que os paulistas se servem”.

No contexto da sala de aula, a questão do trabalho dos indígenas, embora transmitido aos alunos da terceira série como um conteúdo incluído em outros temas que foram trabalhados

simultaneamente, a professora Vera pontuou aos alunos as funções do homem, da mulher e dos filhos, fazendo uma relação com o ambiente familiar do próprio aluno:

A gente viu a questão indígena de um modo geral, como te falei. Qual era a obrigação da mulher, a gente trabalhou. O que o homem fazia. De um modo geral, o homem caçava. Ao homem era caçar, os filhos plantavam e cuidavam dos animais ali próximos, então a gente viu algumas funções assim, assim bem de um modo bem geral. Até eles pesquisaram algumas coisas e a gente montou um tipo de álbum. De atividades assim: qual era obrigação dos pais, da mãe? Mas, assim, foi um texto que eu lhes dei e eles fizeram. Aí trazendo para os dias de hoje. A gente já relaciona em casa, como é em casa. Aí, hoje em dia, como é que é? Antigamente, eu relatei que na minha época, a época que eu era criança a minha mãe também já trabalhava, mas as mulheres eram mais para ficar em casa, ajudando na casa e cuidar dos filhos, mas a minha mãe saía para trabalhar, saía cedo para trabalhar e nós ficávamos em casa ajudando nas tarefas domésticas. E hoje em dia? A mãe e o pai têm que trabalhar para dar conta! Aí já vem um monte de questões, assim a questão da mulher, a questão do homem. (VERA, 2006).

Observamos que há representações presentes no depoimento da professora Vera e no livro didático que associam a organização do trabalho indígena ao critério do sexo. Em ambos, são apontadas, semelhantemente, as funções do homem, da mulher e das crianças indígenas e, em parte, a geracional. Vale lembrar, com base em autores como Ramos (1986), que, apesar da enorme diversidade das culturas indígenas brasileiras, é possível generalizar sobre a divisão social do trabalho com base nos gêneros e nas gerações. Por outro lado, apesar da referida generalização, o fato dos alunos pesquisarem, provavelmente, permitiu que percebessem determinadas especificidades a esse respeito em relação aos grupos indígenas pesquisados. Notamos, no entanto, que o trabalho indígena é caracterizado e conjugado, no relato da professora Vera, no tempo passado. No que se refere aos dias atuais, sua fala não está relacionada às atividades que os indígenas realizam como meio de subsistência, mas sim relaciona-se às atividades cotidianas das pessoas que cercam os alunos, como seu pai ou sua mãe. Pode-se supor que haja aqui um desconhecimento sobre o assunto, visto que, se pegarmos como exemplo o próprio livro didático **História com Reflexão**, como instrumento auxiliar em sala de aula, este também conjuga o trabalho indígena no tempo passado. Contudo, num outro relato da professora Vera, percebemos que o fato dela trabalhar o tema do município de Florianópolis, residir neste município e por ser nascida no mesmo, há um conhecimento sobre a atual atividade de subsistência dos índios Guarani⁴, adquirido, possivelmente, em função da própria presença destes no município:

A gente conversou sobre aqueles que vendem artesanato lá no centro. Aí, por que será? Eu vi uma vez uma palestra de uma menina falando sobre os guaranis e ela falou que é uma questão bem cultural deles que a mãe não deixa os filhos de jeito nenhum, onde ela vai ela leva o filho e daí porque as pessoas, às vezes, eu comentei isto com eles, aí pobrezinho daquele fica mamando, dando mamá, a índia está dando de mamá, né, olha só ela leva para o trabalho. Gente, eu expliquei para eles que é uma questão cultural deles. Eu expliquei para eles que a mãe não deixa em hipótese nenhuma o filho em casa, aonde ela for ela leva. Então é uma questão cultural deles e tudo, então por que é que o índio vem para cidade? Para levar eles a pensarem por que será. Que ele tinha lá o canto dele, o lugar dele e ele ficava lá. Que aconteceu que agora ele vem para a cidade e vem vender o artesanato? (VERA, 2006).

O tema do trabalho dos indígenas retratado no livro da quarta série, também se especifica pela mão-de-obra dos índios a serviço do colonizador do Brasil. Sobre o tema do trabalho, o livro traz esta referência na unidade dois, nos capítulos intitulados “No tempo do pau-brasil” e “A economia canavieira”.

O capítulo intitulado “No tempo do pau-brasil” identifica a árvore denominada de pau-brasil como o único produto da terra que os portugueses acabavam de conquistar, e que lhes despertou o interesse. Para o corte, a retirada e o transporte deste produto, o livro descreve as etapas do processamento e registra que o trabalho era realizado pelos indígenas que habitavam as regiões litorâneas.

Os indígenas que habitavam as regiões litorâneas cortavam as árvores de pau-brasil, tiravam as folhas, carregavam as toras por mais de vinte quilômetros, até as feitorias e depois levavam até os navios.

Em troca do trabalho realizado, os portugueses davam aos indígenas produtos de pouco valor: colares de miçangas, roupas coloridas, contas, pentes, espelhos, facas e, para facilitar a tarefa, também serras e machados. Esse tipo de troca recebe o nome de escambo.

De início, o relacionamento entre os habitantes da terra e os portugueses era amistoso.

Os indígenas gostavam das mercadorias que recebiam e até se ofereciam para ir buscar o pau-brasil.

Contudo, na medida em que aumentou o interesse do europeu por essa madeira, o trabalho indígena tornou-se fundamental, e os portugueses passaram a obrigar os índios a realizá-lo.

A notícia da existência de pau-brasil na América logo se espalhou pela Europa. Os franceses, particularmente interessados nele, passaram a freqüentar o litoral brasileiro. (MARIN; QUEVEDO; ORDOÑEZ, 4ª série, 2001, p. 48)

De acordo com Lockhart e Schwartz (2002), nos primeiros anos de contatos entre os europeus e o Tupi, não havia muitos problemas causados pela grande distância entre os conceitos de economia de ambos. Durante os trinta primeiros anos, as relações eram basicamente de escambo, portugueses e franceses necessitavam dos índios para levar os troncos para as feitorias e postos na costa e, em troca deste trabalho, os europeus ofereciam mercadorias baratas, enfeites, tecidos e às vezes machados e ferro. Isto não era considerado muito destrutivo para a vida dos índios, porque a própria derrubada das árvores era uma atividade masculina tradicional que podia ser organizada com base na aldeia.

O tema da mão-de-obra do indígena se encontra também no capítulo que estuda a economia canavieira. Em uma imagem pertencente ao Estúdio Lápis Mágico são retratados indígenas trabalhando nos canaviais, sob a vigilância de um colono. A imagem é toda pintada na cor azul e, por causa da palidez da cor, só foi possível definir quem são os indígenas e quem é o colono devido a alguns itens que os caracterizam como cabelo, trajas e objetos que carregam.



Ilustração 1 – Gravura representando a mão-de-obra indígena nos canaviais.

Fonte: (MARIN; QUEVEDO; ORDOÑEZ, 4ª série, 2001, p. 59)

Esta imagem (Ilustração 1) está relacionada apenas com a legenda contida ao lado da mesma, não há nenhuma conexão entre a imagem e o texto verbal junto ao qual ela está inserida. O texto contido abaixo da imagem tem como título “A grande propriedade canavieira” e fala a respeito das instalações de um engenho:

No engenho havia:

- a **casa-grande**: residência do senhor de engenho, sua família e agregados;
- a **senzala**: habitação dos escravos;
- a **capela**: anexa à casa-grande, congregava os habitantes do engenho nas cerimônias religiosas;

- as instalações do engenho propriamente dito: oficinas, estrebarias, casas de cobre, etc.;
- áreas de plantio de cana, pomar, plantações de produtos destinados à alimentação dos moradores da fazenda e matas para o fornecimento de madeira. (MARIN; QUEVEDO; ORDÓÑEZ, 2001, p. 59),

A questão da mão-de-obra e a busca por trabalhadores se tornaram o tema principal do Brasil no século XVI, tendo implicações sociais de longo alcance para o posterior desenvolvimento da colônia.

Lockhart e Schwartz (2002) observam que, para os colonos, o Brasil representava a mobilidade social por meio da aquisição de terra e da oportunidade de viver “nobrememente”, mas esse sucesso dependia da integração à estrutura comercial da Europa, que poderia ser conseguida pela exportação do pau-brasil e do açúcar. Para tanto, os colonos recorreram ao trabalho escravo dos indígenas, justificado pela antiga interpretação do fracasso no sistema de escambo. “A antiga interpretação do fracasso do escambo na década de 1530 se baseia na suposição de que tanto os portugueses quanto os índios agiam como ‘homens econômicos’, que tomavam decisões racionais em resposta a condições objetivas de mercado. Sustenta que, não satisfeitos com quinquilharias, os índios exigiam cada vez mais mercadorias caras e armas de fogo, aumentando assim o custo do trabalho” (LOCKHART e SCHWARTZ, 2002, p. 233). Segundo Lockhart e Schwartz (2002) esta interpretação superestima o efeito do mercado sobre as reações dos índios. A economia dos índios era baseada numa economia de uso e não de troca e subordinada a outras condições como a responsabilidade familiar. Os Tupi, que eram semi-sedentários, e os Tapuia – não agricultores – tinham pouco interesse em acumular bens materiais, pois, o excesso de posses dificultava o movimento da aldeia. Isto significaria a mudança para uma vida mais sedentária, o que possivelmente não seria compatível especialmente com a agricultura Tupi.

Já no contexto da sala de aula, o trabalho indígena é identificado no tema do tempo histórico, por meio da imagem do calendário Pataxó, inserida no livro **História com Reflexão**. A respeito deste tema, assim relata a professora Marli:

Quando eu comecei a trabalhar o calendário, eu falei que existiam diversas formas e tipos de calendário. Aí a gente falou de quem criou o primeiro calendário e agora eles sabem que a questão do calendário indígena veio para ajudar os agricultores, agora tem várias técnicas, mas o índio plantava em função da natureza, do clima, de acordo com o clima, se era quente, se era frio, o índio tinha essa noção, olha a inteligência do índio, porque a gente precisa de um monte de técnica, mas olha, ele sabe que em janeiro só se podia plantar feijão, e agora a gente trabalha com isso, apesar que hoje as estações não estão bem definidas, acho que na época dos índios elas eram mais definidas, naquela época o nosso clima era bem diferente, então o índio vai tudo pela natureza, então ele escuta a natureza, então o calendário do

índio é bem interessante, aí tem o calendário cristão, o calendário dos egípcios, mas é interessante porque ele fala que o calendário é do povo Pataxó, então isso aqui chamou bem a atenção deles. (MARLI, 2006).

No livro didático, a ilustração do calendário Pataxó (Ilustração 2) parece ter sido inserida apenas como forma de ilustração ou como aporte de um conteúdo mais abrangente. Veiculada dentro da unidade que estuda a medição do tempo, a imagem se encontra junto a um pequeno texto intitulado “Outros calendários no Brasil” e nele os autores descrevem que “os povos indígenas que habitam o Brasil possuem seus próprios calendários para marcar os acontecimentos da vida diária.” (MARIN; QUEVEDO; ORDOÑEZ, 2001, p. 28).

A imagem, em forma circular, contém desenhos que fazem referência aos meses do ano.

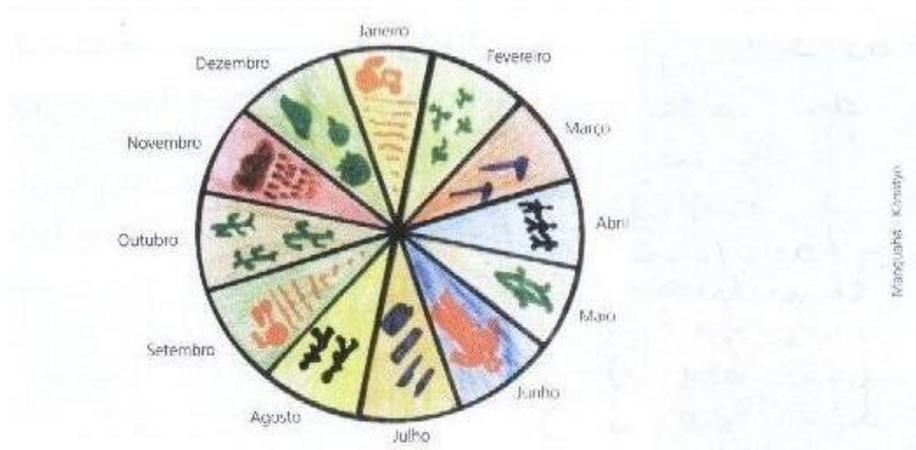


Ilustração 2 – Gravura do calendário do povo Pataxó.
Fonte: (MARIN; QUEVEDO; ORDOÑEZ, 4ª série, 2001, p. 28)

Abaixo da imagem, está transcrito o que cada dos símbolos significa relacionados aos meses do ano:

Janeiro – Mês do preparo do solo para o feijão;

Fevereiro – Mês da planta do feijão;

Março – Mês da capina;

Abril – Mês da Festa do Awê;

Maio – Colheita do milho;

Junho – Mês do Frio;

Julho – Mês do curso dos professores indígenas;

Agosto – Mês de volta às aulas;

Setembro – Mês do preparo do solo para o milho;

Outubro – Mês da planta do milho;

Novembro – Mês das águas;

Dezembro – Mês de manga, jambo e sapata.

A professora Marli, ao fazer uso da afirmativa “agora eles sabem que a questão do calendário indígena veio para ajudar os agricultores”, embora indiretamente, o trabalho indígena – veiculado através da ilustração do calendário Pataxó – contribui para ressaltar um tipo de saber indígena que foi, como tantos outros, apropriado e útil para os “brancos”, como destaca Gray (1995). Assim ela diz: “[...] olha a inteligência do índio, porque a gente precisa de um monte de técnica, mas olha, ele sabe que em janeiro só se podia plantar feijão, e agora a gente trabalha com isso.” (MARLI, 2006).

É indispensável destacar, portanto, que, embora haja indicações da presença de um parâmetro de comparação com o homem “civilizado”, no relato da professora Marli, a idéia de um etnocentrismo como uma visão do mundo na qual o “nosso” grupo é tomado como o centro de tudo, não expôs uma representação negativa do “outro”. Numa outra fala da professora, relatando o trabalho dos indígenas enquanto mão-de-obra escrava dos colonos portugueses, a construção de uma representação não negativa do “outro” também está presente:

A questão do trabalho indígena, eu comecei a dizer a eles que a primeira mão-de-obra escrava foi nesse início do pau-brasil, que os feitores colocavam lá eles para carregarem e os indígenas não gostavam daquilo, eles estavam vendo que estava desmatando e eles tinham o culto à natureza, então eles não gostavam daquilo. No início, eles recebiam colar, brincos, né, coitados, eles não tinham noção daquilo. [...] Então a gente trabalhou no pau-brasil primeiro o nome, a questão da mão-de-obra escrava, que eram os indígenas, a primeira mão-de-obra escrava no Brasil foi a dos indígenas, interessante que na época eles lançaram um chiclete, aonde vinha você sabia? E lá tinha e eu guardei e trouxe para eles e disse, vocês estão vendo? Eu disse para vocês que a primeira mão-de-obra escrava no Brasil foi a indígena, porque a criança pensa que é o negro, só o negro, nunca apareceu nos livros, nunca apareceu na televisão que os índios foram os primeiros escravos no Brasil, interessante isto! Eles já fazem a relação do escravo com a população negra, não lembram que o índio foi. Depois eles começaram a se refugiar na mata, porque eles não queriam mais trabalhar, estavam sendo judiados, por isso que o índio é chamado de preguiçoso, alguns livros trazem, não é que o índio é preguiçoso, ele tem a cultura dele, ele não era ganancioso, ambicioso, ele trabalhava para a subsistência dele, né, quando tem que comer, vai lá, pega o peixe e come. (MARLI, 2006).

Neste depoimento, além de chamar a atenção para o papel desempenhado pelos indígenas na economia brasileira na condição de escravos, chamam a atenção as observações da entrevistada sobre a não passividade dos indígenas diante da exploração de seu trabalho pelos colonizadores. Sua perspectiva crítica a esse respeito vai mais além. Em primeiro lugar, ao destacar que a não subordinação a esta forma de exploração de sua força de trabalho é uma

das razões para o estereótipo relativo à sua suposta “preguiça”. Em segundo lugar, que as concepções indígenas tradicionais sobre a finalidade do trabalho são diferentes das representações veiculadas pelas sociedades modernas. Ou seja, que ele era destinado a garantir sua sobrevivência, em uma perspectiva a curto prazo, e não para acumulação de bens.

Semelhantemente ao livro **História com Reflexão** e ao relato da professora Vera, o tema do trabalho indígena também se encontra, no relato da professora Marli, conjugado no tempo passado. Contudo, isto não significa que não seja conjugado no presente. Ao fazer aproximações com o estado de Santa Catarina, a professora cita o trabalho dos índios Guarani em um outro fragmento da entrevista:

Ali em Tijucas⁵, embaixo da ponte, tinha um grupo de indígenas que morava ali. Quando eu viajei para lá, eu fui mostrando para os alunos. Aí, quando a gente viu os cestos pendurados ali, que eles colocam na estrada, eu disse: tu vê que eles colocam! Olha! Tem cestos pendurados ali! Podem notar que aqui tem população indígena que vimos nos textos! Você vê, o índio se afastou de sua realidade, não quer mais trabalhar na pesca, na colheita, ele achou que trabalhar com os cestos era mais fácil! (MARLI, 2006).

Observamos que a professora Marli não leva em consideração que foram contingências históricas, decorrentes do contato com nossa sociedade, como a ocupação e expropriação de suas terras, que os levaram a abandonar parcialmente suas práticas econômicas tradicionais, buscando sobreviver através da venda de seu artesanato.

Por outro lado, destes dados coletados sobre o tema do trabalho indígena, percebemos que a professora Marli vincula o tema do desmatamento à mão-de-obra escrava indígena, na coleta do pau-brasil:

[...] eu comecei a dizer a eles que a primeira mão-de-obra escrava foi nesse início do pau-brasil, que os feitores colocavam lá eles para carregarem e os indígenas não gostavam daquilo, eles estavam vendo que estava desmatando e eles tinham o culto à natureza, então eles não gostavam daquilo. (MARLI, 2006).

A questão do desmatamento e do meio ambiente tem sido atualmente veiculado na imprensa, na televisão, no rádio e na internet com uma frequência cada vez maior. Os Parâmetros Curriculares Nacionais, institucionalizados em 1996, trouxeram a questão do meio ambiente como um de seus temas transversais, devido ao fato de que este tema se tornou conhecido do grande público, a partir da Segunda Guerra Mundial, pela percepção de que a humanidade pode caminhar aceleradamente para o esgotamento ou a inviabilização de recursos indispensáveis à sua sobrevivência. Nesse sentido, ao observarmos a referência trazida pela professora Marli sobre a questão do desmatamento, foi possível perceber a sua apropriação das representações atualmente construídas sobre a preservação do meio ambiente.

Essa conduta de preservação, veiculada pela professora dentro de um tema que remonta um período da História no qual não eram pensadas ainda as questões ambientalistas, pode sinalizar para a imagem de um índio estático, que vive em aldeias isoladas na floresta – onde tudo é belo e harmonioso – é feliz e conserva a sua cultura e a natureza. Mas também pode sinalizar a imagem do índio como modelo de uma conduta de preservação a ser seguida.

Assim, ao encerrarmos aqui, as análises da temática indígena - especificamente do trabalho dos indígenas - inseridas nos livros didáticos **História com Reflexão** e nas práticas efetuadas pelos professores vemos ainda que os livros didáticos permanecem com uma narrativa que representa os indígenas como atores coadjuvantes da história do Brasil, destribalizados, genéricos e enfocados no passado. Já no que se referem às professoras, vimos que estas criaram situações de aprendizagem que propiciaram ressignificações e outros sentidos aos conteúdos que se encontram fechados e organizados nos livros didáticos. Podemos destacar entre eles:

- a) a aproximação com as propostas dos Parâmetros Curriculares Nacionais quanto à identificação das populações nativas (indígena) locais;
- b) os conteúdos da história ocidental são, em parte, ressignificados através da inclusão da história local;
- c) A ministração do conteúdo da temática indígena mantém vínculos com a formação do cidadão, observados através da questão do meio ambiente e o respeito às diferenças.

Entretanto, Souza (2001) observa que o professor, em seu fazer didático, transpõe o melhor e o pior de seu conhecimento histórico. Nesse sentido, o engessamento contido no livro didático, que classifica o índio como genérico e como ator coadjuvante da história do Brasil, entrecruza-se com o saber que, por vezes, é ensinado pelas professoras no contexto da sala de aula.

Esta constatação nos leva a perceber que ainda se faz necessário contribuir para que a cultura escolar, juntamente com os especialistas e estudiosos das universidades, no campo do ensino de História, veiculem um conhecimento que potencialize nos alunos a contínua construção da identidade mescla e heterogênea do brasileiro e a formação de uma consciência histórica e cidadã.

FONTES

Livro didático:

MARIN, Marilú Favarin; QUEVEDO, Júlio; ORDOÑEZ, Marlene. **História com Reflexão**. São Paulo: IBEP, 2001.

Entrevistas:

VERA [Nome fictício]. Florianópolis/SC: 27 jul. 2006. Entrevista realizada por Léia Adriana da Silva Santiago.

MARLI [Nome fictício]. Florianópolis/SC: 01 ago. 2006. Entrevista realizada por Léia Adriana da Silva Santiago.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GRAY, Andrew. O Impacto da Conservação da Biodiversidade sobre os Povos Indígenas. In: SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís D. B. (Org). **A temática Indígena na Escola**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

JÚLIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico. **Revista Brasileira da Educação**, Campinas, Autores Associados, nº 1, janeiro/junho 2001.

LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. **A América Latina na Época Colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

RAMOS, Alcides. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Editora Ática, Série Princípios, 1986.

SILVA, Joana, A. F. Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas. In: SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís D. B. **A temática Indígena na Escola**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO. 1995.

SOUZA, Ivonete da Silva. **A autoridade da fonte**: como professores de história utilizam o livro didático. (Dissertação de Mestrado em Educação). Florianópolis: UFSC, 2001.

¹ Este trabalho é fruto da dissertação do mestrado em Educação, defendida no ano de 2007, sob a orientação da professora e doutora Maria de Fátima Sabino Dias.

² 3ª série: MARIN, Marilú Favarin; QUEVEDO, Júlio; ORDOÑEZ, Marlene. **História com Reflexão**. São Paulo: IBEP, 2001.

• 4ª série: MARIN, Marilú Favarin; QUEVEDO, Júlio; ORDOÑEZ, Marlene. **História com Reflexão**. São Paulo: IBEP, 2001.

³ Foram utilizados nomes fictícios para preservar a identidade de cada professora. A professora Vera é formada em Pedagogia e pós-graduada em Psicopedagogia, leciona a 23 anos na rede municipal, atuando nas terceiras séries do ensino fundamental. A professora Marli é pedagoga e pós-graduada em Psicopedagogia, trabalha a 24 anos na rede municipal de ensino, atuando nas quartas séries do ensino fundamental.

⁴ Há duas aldeias de índios Guarani localizadas nas imediações da Grande Florianópolis. Este grupo indígena pode ser encontrado, vendendo sua produção artesanal no centro da cidade, no bairro Lagoa da Conceição e no Campus da Universidade Federal de Santa Catarina.

⁵ Município localizado 49,9 km de distância da capital, Florianópolis. Está inserido na região denominada “Grande Florianópolis”.

O motivo da viagem na lírica de Jorge de Lima.

Luciano Marcos Dias Cavalcanti¹
(UNICAMP)

RESUMO: Neste texto, pretendemos analisar como Jorge de Lima se utiliza do motivo da viagem na construção de sua poética. Nessa perspectiva, a poesia limiana priorizará o ato da criação concordando com o significado constitutivo da imagem da viagem na modernidade, que se dá, principalmente, em sua amplitude.

PALAVRAS-CHAVE: Jorge de Lima, viagem, ilha, utopia, poesia.

ABSTRACT: In this text, we intend to analyze as Jorge de Lima if it uses of reason of the voyage-island in the construction of its poetical. In this perspective, limia's poetry will prioritize the act of the creation agreeing to the meaning constituent of the image of the voyage in modernity, that if of, mainly, in its amplitude.

KEYWORDS: Jorge de Lima, voyage, island, utopical, poetry.

O motivo da viagem encerra um caráter universal na literatura, recebemos sua influência e absorvemos algumas de suas características provindas principalmente da Literatura Portuguesa. O mito da viagem iniciou-se com os Argonautas, para posteriormente, se enraizar na modernidade com os poemas homéricos.

A viagem caracterizava-se originalmente pela presença de alguns elementos como a riqueza, a conquista, os laços familiares e as paixões, também atreladas pelas vias marítimas, havia as habitações empíreas dos deuses e de alguns heróis. Mais tarde, na literatura medieval e renascentista (como o *Auto da Alma* e o *Pilgrim's Progress*), crescerá na viagem o aspecto escatológico. Nesse sentido, a viagem representará o trânsito provisório do homem no mundo, assim como a entrada do ser na *duração absoluta da internidade*. “Ritos iniciáticos, espaços, espaços liminares e progressivos, tempos de espessura diferenciada, ritmos diversos de escalas, paragens, desvios movimentos que sempre de forma humana ou animal, com a utilização em sinédoque do meio de transporte, e em metonímia do território atravessado, se configura e se produzem em escrita.” (SEIXO, 1998: 12-13).

O movimento é a essência da viagem. É após o primeiro impulso que leva o viajante iniciar sua viagem. Portanto, para a viagem avançar em seu deslocamento o movimento é imprescindível, seja o desejado, seja o imaginado.

¹ Doutorado em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (2007). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura Brasileira, atuando principalmente nos seguintes temas/autores: Jorge de Lima, Manuel Bandeira, Poesia Brasileira Século XX, Teoria da Poesia, Literatura Comparada, Teoria da Literatura. <http://lattes.cnpq.br/9219777786891977>

A viagem antiga se diferencia da moderna, esta inacabada e inconclusa. A partir do Romantismo, ampliam-se seus limites do real e a viagem passa a se destacar por seu caráter onírico somado ao desejo de fuga e evasão do sujeito. Dessa forma, os relatos modernistas vão se fixar principalmente na distinção do observador que nos dá, em seu sentido último, sua visão (muitas vezes deformada por seu olhar expressionista) ao invés da descrição.

A poética da viagem apresenta vários desdobramentos. Maria Alzira Seixo os agrupa em três zonas, sendo que as duas primeiras características muitas vezes se relacionam entre si, estabelecendo um intercâmbio entre os relatos histórico e o relato literário e/ou vice-versa. A primeira forma diz respeito à *viagem imaginária* e “recobre mitos e textos lendários e alegóricos da Antiguidade e da Idade Média, assim como as utopias, e ainda todos os relatos de viagem da literatura mais recente sem referência do acontecimento circunstancial”; a segunda refere-se à *literatura de viagens*, que se constitui “por textos diretamente provindos pelas viagens de relação comerciais e de descobrimentos, de exploração e de indagação científica, assim como pelas viagens de escritores que decidem exprimir por escrito as suas impressões referentes a percursos concretamente efetuados”; a terceira, enfim, diz respeito à *viagem na literatura*, que é “utilizada como ingrediente literário, em termos de motivo, de imagem, de intertexto, de organização e fabulativas, etc. e que está presente ao longo de toda a história da literatura, com particular acuidade para os séculos posteriores ao Romantismo”. (SEIXO, 1998: 17).

Dentro dessa perspectiva, um aspecto marcante da viagem diz respeito ao fato de que o tempo e o espaço ocupam caracteristicamente direções opostas, enquanto que no percurso da viagem o que se ganha em espaço, se perde em tempo. Outro ponto importante na definição de viagem é o da deslocação, no sentido de que um lugar é substituído por outro durante o percurso do viajante – (o que pode efetivamente não ocorrer, pois existem vários exemplos de narrativas de viagem clássicas, dos livros de viajantes do Romantismo ou dos diários de viagem ou impressões de viagem de escritores ou de personalidades contemporâneas que eliminam o movimento da travessia). (SEIXO, 1998: 22).

Mais um elemento de destaque na literatura de viagem é o seu caráter interior, uma espécie de busca de sentido.

E sintomático é que um dos romances decisivos do século, *À la recherche du temps perdu*, faça da viagem interior e temporal o seu eixo de construção, sem desprezar a viagem física (que pelo contrário se articula em filamentos sabiamente dispersos numa ocupação decisiva do espaço, que é afinal a dimensão primeira dessa temporalidade experienciada e procurada na consciência do ser e na lucidez da escrita). Em qualquer destes romances a viagem configura uma busca do sentido, que passa pela análise do percurso do sujeito no mundo, dos materiais de que vai munido para esse percurso (modalidades do viático), entre os quais se situa a dimensão do outro (que em Conrad é mesmo estranho e estrangeiro), simultaneamente alimento e elemento metamorfoseador, porque entidade individual e atuante, intersubjetividade assumida numa relação de afeto, normalmente a relação amorosa. (SEIXO, 1998: 33).

A diversidade semântica que recobre a problemática da viagem na literatura é inegável, mas talvez o mais significativo sentido que a viagem no tempo moderno adquire é o de romper com o espaço e o tempo convencionais. A poesia moderna empreende uma reelaboração desses elementos, no sentido de redimensioná-los, a partir da personalidade individual do poeta, pois a viagem “não significa apenas conquista cumulativa de novos espaços mas, sobretudo, a criação de um espaço em que seja possível reduzir a multiplicidade individual da linguagem da poesia aos parâmetros homogêneos da linguagem do poema. Viagem: linguagem.” (BARBOSA, 1986: 32). Desse modo, acrescenta o crítico,

Assim como a historicidade do poema moderno encontra a ilusão da intemporalidade um correlato preciso para o paradoxo essencial da modernidade, assim é na ilusão da ubiqüidade de que a busca pelo poema se converte na ambição maior da destruição de todos os poemas pela instauração do poema único – convergência de todos os tempos e espaços. Até mesmo a prática do fragmento como roteiro para uma poética, como está, por exemplo, em Ungaretti, não faz senão acentuar este pendor do poema moderno: o fragmento é pensado como fragmento no horizonte de um único poema – aquele que é possível ler, somente é possível ler, pela procura incessante de uma linguagem perdida. A ilusão da ubiqüidade encontra a sua justificação na hipertrofia do espaço poético: aquele em que todas as linguagens não são senão uma só: o poema. (BARBOSA, 1986: 32).

Na literatura de viagem, o mar é um elemento de extrema importância, normalmente é por meio dele que a viagem se efetua em seus múltiplos aspectos: é por onde se realiza a trajetória do viajante, proporciona aventuras perigosas ou até mesmo encontros inusitados com o fabuloso e com as descobertas. O mar apresenta alguns traços simbólicos significativos e se caracteriza, por exemplo, pelo seu caráter mutável,

pela indefinição na forma, representa a grandiosidade e principalmente se mostra pelo seu caráter de lugar onde se gera a vida. De acordo com Torrano, ao lado da mutabilidade, do grandioso e do informe, o mar representa também “um tipo de sabedoria de inesgotáveis recursos, que prevê o imprevisível, que enxerga o recôndito e o inescrutável; – em suma: uma consciência, que como o Mar, domina, em todas as suas dimensões, a amplidão temporal e espacial.” (TORRANO, 1995: 62).

Na poética de Jorge de Lima, o mar é um elemento constante, está presente de maneira explícita ou desdobrado em suas várias significações ou elementos. Em sua poesia encontramos: sereias, cavalos-marinhos, estrelas-do-mar, corais, medusas, algas marinhas, delfins, peixes, ilhas, embarcações, marés, conchas, etc..

O poeta se identifica com o mar de maneira diversa. No “Poema do cristão” (*A Túnica Inconsútil*), o poeta se associa a um de seus elementos, a estrela do mar, de modo vivificador.

Opero transfusões de luz nos seres opacos,
posso mutilar-me e reproduzir meus membros, como a estrela
[do mar,
porque creio na ressurreição da carne e creio em Cristo,
e creio na vida eterna, amém!

No poema “O poeta que dorme dentro de vós” (*A Túnica Inconsútil*), sua relação é extremamente tranqüila e amigável.

Amava ir todas as tardes
pelas praias do mar andando,
falava com as algas e as conchas
e ia dormir nas marés cheias
embalando na águas móveis.

Em “Decassílabo de Maria Helena” (*Poesias esquecidas*), a ligação do poeta ao mar está estreitamente relacionada ao princípio e ao fim.

[...] nunca sintas a minha ânsia, o meu
bramir contínuo para o mar, incerto
onde o meu ser raquítico nasceu
para onde um dia voltará liberto...

O mar, no entanto, nem sempre será representado pelo poeta de maneira amigável. Em vários momentos, o ambiente marinho adquire aspectos negativos e se torna sombrio, angustiante, tempestuoso e perigoso, confluindo às angústias íntimas do

poeta. Os poemas seguintes expressam bem esta perspectiva negativa que o mar apresenta na poética limiana.

Numa noite longínqua eu acordei
com o tremendo rumor da ventania.
Que é isso, meu Deus? Olhai o céu,
e o vento forte me ensopou de chuva.
Vinha com o vento um bruaá de vozes.
Donde vinha essas vozes eu não sei.
O meu navio se perdeu e entrei
na mais negra confusão do mundo.
A tempestade Senhor! A tempestade
com a vossa força arrebatava o mundo.

(“O poeta perdido na tempestade” – In: *Tempo e Eternidade*)

Suores salgados e amargos de mergulhadores escravos
se diluíram no mar.
Suores salgados e amargos de remadores de galeras
desceram para o mar.
Sangues salgados e amargos de grandes batalhas navais
desceram para o mar.
Lágrimas de sangue dos que ficaram abandonados nos cais
correram para o mar.
Sangue derramado nas guerras que a terra embebeu
Correu para o mar. (...)

(“Onde está o Mar” – In: *A túnica Inconsútil*)

Mares escuros noturnos
silenciosos mares,
meu navio lá vem
com sua vela branca,
com seus mastros longos
longos mastros que tocam
nas constelações,
para colher as noites
e pescar o silêncio das águas mornas.

(“Noturnos” – In: *Poemas Dispersos*)

Sobre o mar cor de tisna vou
no meu barco pra onde não sei.
A senhora ventania toca
toca matraca pelo ar grosso
Pelo ar grosso me leva
me leva, eu irei.
Irei pelos oceanos noturnos

Onde nunca haja terra
Onde nunca haja rei
Os caminhos do mar não sei
Mas há de haver noites mais moles
Muito mais moles além
Noites quentes, noites quentes sem lei.

Sem luar, sem estrelas.
Nessas noites serei
Não serei corpo de nada.
Não quero ouvir sereias
Nem ver praias
Nem ilhas nem estrelas,
Quero ir pelos oceanos noturnos
Pelas noites, sem lei
sozinho no meu barco
Ouvindo o baque n'água
Dos meus peixes voadores.

(“Viagem, viagem, viagem” – In: *Poemas Dispersos*)

Dessa forma, as metáforas náuticas constituem um topos freqüente na poesia limiana e, como é característico das epopéias está também presente em *Invenção de Orfeu*, onde recebe um caráter especial. De acordo com Luiz Busatto, no poema de Jorge de Lima, estes elementos da epopéia se apresentam de forma diferenciada ao negar o referencial histórico de uma “navegação de fuga” (*Eneida*) ou de “descoberta” (*Os Lusíadas*), pois *Invenção de Orfeu*

é uma “viagem escritural”. O poeta torna-se marinheiro, e o barco seu espírito ou sua obra. A viagem marítima é perigosa, especialmente quando dirigida por um “nauta inexperiente” ou em “frágil batel”. Por este lado, sem maior digressão, a metáfora náutica em I.O. aproxima mais da metáfora náutica da *Divina Comédia* e a afasta mais da metáfora náutica da *Eneida* e de *Os Lusíadas*. (...) Esta “acqua” se distancia “mares nunca de antes navegados” camoniano, remetendo para um tipo de navegação bem diferente. (BUSATTO, 1978: 74).

Esse tratamento singular dado à metáfora náutica é comprovado já no início de *Invenção de Orfeu*, no Canto Primeiro.

Mesmo nesse fim de mar
qualquer ilha se encontrava
mesmo sem mar e sem fim
mesmo sem terra e sem mim.
Mesmo sem naus e sem rumos,
mesmo sem vagas e areias,

há sempre um copo de mar
para um homem navegar.

.....
há aventuras de partidas
porém nunca acontecidas (I, II)

.....
Empreendemos com a ajuda dos acasos
as travessias nunca projetadas,
sem roteiros e astrolábios
e sem carta a El-Rei contando a viagem (I, III)

Busatto conclui seu argumento afirmando que *Invenção de Orfeu* se baseia no

modelo tradicional da epopéia negando-lhe uma metaforicidade da navegação e criando outra que salienta a necessidade de reinventar o mar, as naus, veleiros, tudo. A reescrituração destas metáforas, fora de um espaço geográfico e fora de um tempo histórico é que individualiza o poema e estabelece as marcas inconfundíveis de I.O.. (BUSATTO, 1978: 48-49).

O meio de transporte mais utilizado para se fazer uma viagem na literatura é o barco (de grande importância simbólica como lugar do indivíduo e da comunidade). Juntamente com a água (o mar), ambos estabelecem uma fluidez, apresentando um movimento quase automático e espontâneo, o que sugere um ritmo semelhante no texto literário.

Em *Invenção de Orfeu* a figura do barco não será única. É representado por uma embarcação bêbada e, metalinguisticamente, pelo próprio poema. No primeiro caso, o poema de Jorge de Lima se relacionará precisamente com o poema de Rimbaud, *Le Bateau Ivre*, texto que influenciou a sua feitura. Em vários momentos de *Invenção de Orfeu* vemos referência ao poema do escritor francês: na “ébria embarcação” (I, I), no “batel ébrio” (VII, III), no “poema *Ivre*” (VII, II), e na alusão direta ao poema de Rimbaud (VII, estrofes 364-365), etc. Para Busatto, predominam nas metáforas relacionadas ao *Barco Bêbado* de Rimbaud a idéia da viagem sem destino conhecido/certo, o que expressa claramente a “inversão do metaforismo básico do gênero” épico. Orientado para uma “viagem escritural” sem categorias fixas, *Invenção de Orfeu* evidencia seu caráter metalingüístico. (BUSATTO, 1978: 52-53).

A “ilha” é outro elemento relacionado ao motivo da viagem que estará sempre presente na poética limiana. O vocábulo “ilha” pode ser lido primeiramente no sentido denotativo, de acidente geográfico, em sua referência histórica à Ilha de Santa Cruz; como imagem de Portugal, ilha dentro da Europa ou do próprio Brasil, ilha dentro da

América Latina, “lingüística, racial e social” (PICHIO, 1988: 90), passando pelas conotações de ilhas fabulosas na antigüidade e no período medieval e pelas idealizações utópicas dos filósofos renascentistas até chegar às conotações simbólicas do paraíso, lugar edênico, aproximando-se gradativamente da idéia de “lugar de poesia.” (TELES, 1988: 135). A “ilha” recebe várias características ao longo de todo o poema, e se estrutura num terreno marcadamente literário, relacionando-se, mas também transcendendo, o significado de várias outras ilhas, como as de Dante, de John Milton, de Camões, da Bíblia e também a de Thomas Morus.

De acordo com Gilberto Mendonça Teles, é em *Tempo e Eternidade*, no poema que abre o livro (“Distribuição da poesia”), que aparece pela primeira vez a palavra ilha, e é também neste momento que surgem os sinais da nova concepção poética de Jorge de Lima. A ilha passa a ser vista como o paraíso perdido, próximo de Deus e, portanto, próximo das origens, crescendo na obra do poeta até tornar-se tema central em *Invenção de Orfeu*.

Mel silvestre tirei das plantas,
sal tirei das águas, luz tirei do céu.
Escutais, meus irmãos: poesia tirei de tudo
para oferecer ao Senhor.

.....
A vida está malograda,
creio nas mágicas de Deus.
Os galos não cantam,
a manhã não raiou.
Vi os navios irem e voltarem.
Vi os infelizes irem e voltarem.
Vi os homens obesos dentro do fogo.
Vi ziguezagues na escuridão.
Capitão-mor, onde é o Congo?
Onde é a Ilha de São Brandão?
Capitão-mor que noite escura!
Uivam molossos na escuridão.
Ó indesejáveis, qual o país,
qual o país que desejais?
Mel silvestre tirei das plantas,
sal tirei das águas, luz tirei do céu.
Só tenho poesia para vos dar.
Abancai-vos, meus irmãos.

É sintomático, neste poema, o apelo que o poeta faz a Deus pelos oprimidos, como deixa evidente a referência aos escravos negros e ao homem em geral, que se encontram

errantes e perdidos num mundo conturbado. É por isso que ele pergunta “Onde é a Ilha de São Brandão?”, pois quer encontrar um lugar mítico e paradisíaco diferenciado do mundo que se encontra. O poeta utiliza-se de uma linguagem mítica numa fusão do signo com objeto como se a palavra fosse o próprio ser, bem característica de *Invenção de Orfeu*, numa tentativa de reordenar o mundo por meio da palavra poética. Assim, os versos seguintes: “A vida está malograda,/creio nas mágicas de Deus./Os galos não cantam,/a manhã não raiou.” afirmam a força do verbo, pois sem ele (se os galos não cantarem) o amanhã não nascerá.

À época da publicação de *Tempo e Eternidade* (1935), período pelo qual o poeta passa por diversas crises, até a publicação de *Invenção de Orfeu* (1952) é significativo para a biografia de Jorge de Lima. Já percebemos nos seus poemas a expressão do sentimento de desolação e angústia do poeta e seu desejo de superação revelado pelos significados simbólicos da ilha e das metáforas marinhas:

O meu navio se perdeu e entrei
na mais negra confusão do mundo.
A tempestade, Senhor! A tempestade
com vossa força arrebenta o mundo.
.....
Eu queria encontrar os meus sentidos
eu queria encontrar-me e não podia.

(“O poeta preso na tempestade”)

Capitão-mor perdi-me no mar
Onde é que fica a minha ilha?

(“A noite desabou sobre o cais”)

Ando naufragado,
ando sem destinos.

(“Pelo vôo de Deus quero guiar”)

O tema da ilha aparece como título em um poema de *A Túnica inconsútil*: “Convite para a Ilha”. Neste poema vemos a configuração da ilha limiana estreitamente relacionada ao mito do paraíso terrestre, expressão de seu desejo de evasão do mundo real, uma espécie de refúgio numa ilha utópica. Essa ilha é configurada por um ambiente imaginativo, como se nota pela união de elementos contrastantes e estranhos uns aos outros como demonstram os seres pertencentes a reinos distintos unidos ou

mesmo metamorfoseados: “peixe cantor”, “boto voador”; como também pelo contraste de cores na composição: “baleias azuis” e o “ouriço vermelho”, ou pelo próprio ambiente claramente paradisíaco no poema: “ilha mais bonita não há”, “água morna”, “rios de leite”, “terras bulindo”, etc. Desse modo, é perfeitamente visível a configuração do *topos* do paraíso; no entanto, este *topos* está configurado de um modo novo, retrabalhado e rearranjado por meio de uma escritura onírica em que não há a preocupação em configurar este mundo de maneira realista ou mimética. Há sim uma intenção de romper com esta forma de representação.

 Não digo em que signo se encontra esta ilha
 mas ilha mais bela não há no alto mar.
 O peixe cantor existe por lá.
 Ao norte dá tudo: baleias azuis,
 o ouriço vermelho, o bôto voador..
 A leste da ilha há o Geysir gigante
 deitando água morna. Quem quer se banhar?
 Há plantas carnívoras sem gula que amam.
 Ao sul o que há? _ há rios de leite,
 há terras bulindo, mulheres nascendo,
 raízes subindo, lagunas tremendo,
 coqueiros gemendo, areias se entreabrindo.

Em *Anunciação e Encontro de Mira-Celi*, o poema “23”, relaciona a figura de Mira-Celi ao mar como símbolo da fecundidade e da origem da vida em seu sentido primordial (de antes mesmo do nascimento), em um claro desejo de encontro com a origem e/ou a eternidade.

 Uma das minhas solidões repousa no lácteo mar de seu ventre;
 mas os olhos dos pastores e dos nautas
 sempre se alimentam dela.

.....
 Na verdade é apenas uma constelação cristã
 formada nos primeiros dias,
 com a aparência de cisne, de chama ou de duna
 em que se ostenta um de meus horizontes.
 Ela aspira a vida eterna, meu Deus!

Este Livro, singular em toda literatura brasileira, além de conter toda uma simbologia náutica e se caracterizar por seu hermetismo, nos revela muito do que virá adiante na poética de Jorge de Lima. É mesmo uma preparação anunciada para a elaboração de *Invenção de Orfeu*, que se torna evidente nos versos seguintes: “Os grandes poemas ainda permanecem inéditos” (poema “4”); “Os grandes poemas

começam com a nossa visão desdobrada” (no poema “56”). Chama a atenção também seu caráter circular, no sentido de que seu primeiro e o último poema começam da mesma maneira como se um fossem continuidade um do outro: “O inesperado ser começou a desenrolar as suas faixas em que/estava a história da criação passada e futura.”. Esse aspecto demonstra o desejo, expresso nos dois poemas (*Anunciação e encontro de Mira-Celi e Invenção de Orfeu*), do rompimento temporal e do encontro do poeta com a eternidade.

No *Livro de Sonetos* é grande a quantidade de poemas em que estão presentes as metáforas náuticas. A título de exemplo citamos apenas um, em que se revela a imaginação, a memória, a ilha, o tempo dos primórdios e a associação da criação poética à criação divina:

Imaginaí no firmamento de antes
dois nevoeiros em oito entrelaçados,
galo e penumbra, draga sempre em púbis
penetrada de proas dominantes.

E a calmaria toda havia há instantes
em círculo de sal e cios porfiados.
Desde a baba dos cabos bojadores.
Sobre a ilha em vermelhos tão agudos.

A brisa em nascimento cai em chuva,
abrem-se os ventres da água primitiva,
logo embebidos, logo despejados.

Cordilheiras parindo coisas como.
E outros montes mais virgens dividindo-se.
E Deus babando sobre o mundo do início.

A presença da Ilha também é notada no título de um livro *As Ilhas*, que o poeta publicou nas Edições Hipocampo de Niterói, em 1952. É o mesmo ano da publicação de *Invenção de Orfeu*, e constitui o poema VI do canto IV desse livro.

Ao ser questionado sobre o local onde decorre *Invenção de Orfeu*, Jorge de Lima responde:

Numa Ilha ideal-real, porque não existe geograficamente (toda a geografia do poema é inespacial), mas real, porque ao contrário da de Thomas Morus, onde os seres são perfeitos, nesta há miséria, sofrimentos, guerras. É uma ilha que tem um subsolo e um supersolo. O poema abrange o cotidiano, o natural, o prenatal o sobrenatural e o angélico. (LIMA, 1958: 93).

Desse modo, não é impróprio considerar que a *Ilha* possa significar uma imagem fundamental, que conduz a estruturação do poema em relação à busca empreendida pelo poeta, de encontrar a eternidade perdida com a queda do homem no paraíso. São exemplares as epígrafes bíblicas dadas ao poema: “E, quando a casa se edificava, faziam-na de pedras lavradas e perfeitas; e não se ouviu martelo, nem machada, nem instrumento algum de ferro, enquanto ela se edificava.” (III Reis, 7), simbolizando a imensidão espacial que ele ocupa, como também o caráter maravilhoso de sua construção, o que nos remete a um tempo mítico em que a criação acontece de forma espontânea. Assim também aponta a epígrafe retirada de Isaías 42,10: “Eu anuncio coisas novas, ilhas cantai um canto novo”. Utilizando-se das palavras do *Profeta* para vislumbrar uma vida feliz, o poeta convida as ilhas a cantarem um canto novo, evidenciando, desde já, antes mesmo de iniciar o seu poema, sua associação ao profeta. De maneira geral, no sentido religioso, a expressão “ilha” sempre nos remete a lugares distantes que devem ser “evangelizados” ou precisam conhecer a palavra de Deus, podendo significar, também, a imagem do homem mesmo, num sentido metonímico (o lugar pelo habitante). Em muitos momentos, esta imagem bíblica será referida, em *Invenção de Orfeu*, principalmente no que diz respeito ao desejo do poeta em encontrar a harmonia perdida e na busca da confraternização entre os homens. Ao lado da citação bíblica, aparece o texto de Apollinaire: “IL Y A”. Este texto descreve basicamente a comunhão entre pessoas que vivem felizes e em harmonia com a natureza; seu título inegavelmente revela, a partir de sua sonoridade, a semelhança com a palavra portuguesa: Ilha.

A ilha no poema de Jorge de Lima será múltipla e receberá, dentro da perspectiva adotada acima, uma variada significação: não tem uma localização determinada e também pode ser considerada total (“de aquém e além mar” [I, I]); encontrar-se no homem (“A ilha ninguém a achou/porque todos a sabíamos.” [I, II]); é seu sonho de infância (“Desse leite profundo emergido do sonho/coagulou-se essa ilha essa nuvem e esse rio” [I, XVI]), é criada pela escrita poética e é utópica (“Quem vos mandou inventar índios... Morus,/ilhas escritas, Morus, ó Morus?” [I, XXXI]), encarna a figura do poeta e seu espaço (“ó veneza dos dogmas e poetas!” [I, XXXVIII]), é originária da poesia – Inês (“As fontes dulçurosas desta ilha/promanam da rainha viva-morta” [II, XIX]); é espaço de vivência pessoal (“seu passado nos olhos ainda brilha.”

[IV, XII]); sua temporalidade é circular (“Que é uma ilha senão um círculo” [IV, XXIII]; representa o homem em conflito (“os infernos de ilhas solitárias/abandonadas aos inquietos ventos” [IV, XXVIII]); representa a própria viagem do poeta (“Viagem e ilha/ a mesma coisa” [VII, II]); é o espaço do julgamento final (“No centro um tribunal. Eu me recordo/que havia em meio a ilha um tribunal” [VII, V]); é o poeta em comunhão (“Maduro pelos dias, vi-me em ilha, porquanto/como conhecer as coisas senão sendo-as” [VII, XIV]); é particular e universal (“que não sou eu por essas ilhas vossas,/nem ilha singular, porém plural,/porém comuna de ilhas, arquipélago, federação de Deus, louvando Deus.” [VIII, p. 864]), etc.. Desse modo, é bom enfatizar que nas múltiplas significações da ilha se destaca o desejo do poeta de encontrar a união entre os homens para que possa haver uma futura comunhão universal. Seu desejo é, pois, reconquistar o paraíso perdido através do natural, do sobrenatural, de Deus e na soma de todos os tempos (passado, presente e futuro).

Invenção de Orfeu inicia-se com o canto denominado “Fundação da Ilha”, e o termo “fundação” é bem sugestivo já que denota o estabelecimento dos alicerces para a edificação de seu poema. Portanto, o que o poeta pretende é estabelecer a base de seu poema (o que sustenta e possibilita qualquer edificação).

Podemos ver nessas imagens da “ilha-poema” um artifício metalingüístico, utilizado pelo Poeta como teorização da metáfora do “poeta-engenheiro”, que se vale da técnica e do onírico para criar o modelo da escritura de seu poema. Toda sua linha metafórica questiona-se por meio de seus signos e símbolos e por sua linguagem e se estabelece na própria escritura do poema. Essa vasta multiplicidade caracterizada pelo movimento contínuo de *Invenção de Orfeu* revela-se na diversidade das imagens em movimento, que busca encontrar a verdade do início dos tempos (anterior à Queda), realizada na poesia e pela poesia.

As imagens de retorno e de recomeço estão presentes ao longo de *Invenção de Orfeu* num processo às vezes circular contínuo, às vezes em forma de espiral, onde temas de sua memória se encontram lado a lado. Assim, o poema se faz a partir da união do fragmento, o todo se faz do fragmento e o todo está também no fragmento.

A preocupação com o conteúdo do texto desloca-se para a preocupação com a forma do texto, visão metalingüística que percorre todo o poema, principalmente caracterizado pela técnica da montagem, processo de composição que desmistifica o

texto enquanto “intocável”, ou com uma tradição que conceberia a obra como “acabada”. O texto passa a se decompor em outros mais, estabelecendo uma “circularidade” e/ou “espiralidade” que possibilita o diálogo intertextual com outros textos, do mesmo modo que com ele próprio.

A Ilha de Jorge de Lima caracteriza tanto o espaço interior do poeta, sendo, portanto caracteristicamente subjetiva, como também se volta para o mundo visual e exterior, configurando este mundo através de seus significados, conciliando no poema, assim, o subjetivismo espiritualista e o realismo sensorial das coisas materiais.

A ilha figura em todo o poema como repositório de imagens, acontecimentos e aspiração. Ela resume esperanças e decepções, convertida em última mensagem. Baudelaire diz que “para se penetrar a alma de um poeta, tem-se de procurar palavras que aparecem mais amiúde em sua obra. A palavra delata qual é a sua obsessão” (apud FRIEDRICH, 1991: 45); assim, poderíamos dizer que “Ilha” é, possivelmente, uma palavra-chave que capaz revelar muito sobre a poética limiana.

O projeto poético de Jorge de Lima parece se revelar por meio da busca de algo inalcançável. A ilha, metáfora constante em sua poética está estreitamente relacionada à busca do poeta (do homem) por algo não acabado e não realizável: o absoluto, a felicidade plena, o resgate do tempo original após a Queda. Nesse sentido, a navegação empreendida pelo poeta além de caracterizar-se por seu caráter metalingüístico, também pode ser considerada a mesma viagem de cada ser humano no decorrer de sua própria vida, em busca de suas realizações íntimas e sociais.

BIBLIOGRAFIA:

- ANDRADE, Fábio de Souza. *O engenheiro noturno: A lírica final de Jorge de Lima*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- BARBOSA, João Alexandre. *As ilusões da modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- BUSATTO, Luiz. *Montagem em Invenção de Orfeu*. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1978.
- CAVALCANTI, Luciano Marcos Dias. *Invenção de Orfeu: a “utopia” poética na lírica de Jorge de Lima*. Campinas: IEL/UNICAMP, 2007. (Tese de Doutorado)
- CRUZ, Luiz Santa. Jorge de Lima. (Col. Nossos Clássicos – 5 ed.) *Jorge de Lima*. n.º. 26. Agir: Rio de Janeiro, 1958.
- CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. (Trad. Teodoro Cabral e Paulo Rónai) São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1996.
- FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da lírica moderna: problemas atuais e suas fontes*. SP: Duas Cidades, 1991.
- LIMA Jorge de. *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958.

PAULINO, Ana Maria. *Jorge de Lima – Artistas Brasileiros (Poesia e Pintura)*. São Paulo: EDUSP, 1995.

PICCHIO, Luciana Stengagno. O Poeta e sua dimensão universal. In: RÈBAUD, Jean-Paul (org.) *90 anos de Jorge de Lima (Anais do Segundo Simpósio de Literatura Alagoano)*. Maceió: UFAL, 1988.

SEIXO, Maria Alzira. *Poéticas da viagem na literatura*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998.

TELES, Gilberto Mendonça. Jorge de Lima e a geração de 1893. In: RÈBAUD, Jean-Paul (org.) *90 anos de Jorge de Lima (Anais do Segundo Simpósio de Literatura Alagoano)*. Maceió: UFAL, 1988.

TORRANO, Jaa. Estudo e tradução: HESÍODO. *Teogonia – A origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1995.