

JULIA KRISTEVA

ESTRANGEIROS PARA NÓS MESMOS

Tradução de
MARIA CARLOTA CARVALHO GOMES

Rocco

Rio de Janeiro — 1994

Titulo original
ETRANGERS À NOUS-MÊMES

© 1988, Librairie Arthème Fayard

Direitos para a língua portuguesa reservados
com exclusividade para o Brasil à
EDITORA ROCCO LTDA.
Rua Rodrigo Silva, 26 — 5º andar
20011-040 — Rio de Janeiro, RJ
Tel.: 507-2000 — Fax: 507-2244
Telex: 38462 EDRC BR

Printed in Brazil / Impresso no Brasil

preparação de originais
MAIRA PARULA

revisão
SANDRA PÁSSARO / MAURÍCIO NETTO
WALTER VERÍSSIMO
VIVIAN MARA CABRAL

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

K93e Kristeva, Julia, 1941-
Estrangeiros para nós mesmos / Julia Kristeva; tradução
Maria Carlota Carvalho Gomes. — Rio de Janeiro: Rocco,
1994.

Tradução de: Etrangers à nous-mêmes

1. Estrangeiros. 2. Estrangeiros — Aspectos psicológicos.
3. Estrangeiros na literatura. I. Título

94-0012

CDD - 302.5
155.8
CDU - 301.161

Leitor hipócrita, meu semelhante, meu irmão...

BAUDELAIRE

Mas o que é próprio deve ser tão aprendido
quanto o que é estrangeiro.

HÖLDERLIN

Em país estranho no meu próprio país.

ARAGON

SUMÁRIO

Tocata e fuga para o estrangeiro.....	9
Os gregos entre bárbaros, suplicantes e metecos...	47
O povo eleito e a eleição da estranheza.....	70
São Paulo e Santo Agostinho: terapia do exílio e da peregrinação	82
Com que direito você é estrangeiro?.....	100
Esse renascimento, “de uma contextura tão informe e diversa”.....	110
Das luzes e dos estrangeiros.....	134
A universalidade não seria a nossa própria estranheza?.....	177
Praticamente... ..	203

TOCATA E FUGA PARA O ESTRANGEIRO

Estrangeiro: raiva estrangulada no fundo de minha garganta, anjo negro turvando a transparência, traço opaco, insondável. Símbolo do ódio e do outro, o estrangeiro não é nem a vítima romântica de nossa preguiça habitual, nem o intruso responsável por todos os males da cidade. Nem a revelação a caminho, nem o adversário imediato a ser eliminado para pacificar o grupo. Estranhamente, o estrangeiro habita em nós: ele é a face oculta da nossa identidade, o espaço que arruína a nossa morada, o tempo em que se afundam o entendimento e a simpatia. Por reconhecê-lo em nós, poupamo-nos de ter que detestá-lo em si mesmo. Sintoma que torna o “nós” precisamente problemático, talvez impossível, o estrangeiro começa quando surge a consciência de minha diferença e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros, rebeldes aos vínculos e às comunidades.

O “estrangeiro”, que foi o “inimigo” nas sociedades primitivas, pode desaparecer nas sociedades modernas? Lembremos alguns momentos da história ocidental onde o estrangeiro foi pensado, acolhido ou rejeitado, mas também onde a possibilidade de uma sociedade sem estrangeiros pôde ser cogitada no horizonte de uma religião ou de uma moral. Hoje coloca-se novamente a questão, ainda e talvez sempre utópica, diante de uma integração econômica e política na escala do planeta: poderemos viver intimamente, subjetivamente, com os outros, viver os *outros*, sem ostracismo, mas também sem nivelamento? A modificação da condição dos estrangeiros, que atualmente se impõe, leva a refletir sobre a nossa capacidade de aceitar novas formas de alteridade. Nenhum “código de na-

cionalidade” poderia ser praticável sem a lenta maturação dessa questão em cada um de nós.

Inimigo a ser abatido nos grupos humanos mais selvagens, o estrangeiro, na esfera das concepções religiosas e morais, torna-se um homem diferente que, sob a condição de aderir a elas, pode ser comparado à aliança dos “sábios”, dos “justos” ou dos “naturais”. No estoicismo, no judaísmo, no cristianismo e até no humanismo das Luzes, variam as figuras dessa aceitação que, apesar dos seus limites e dos seus defeitos, permanece uma barreira séria contra a xenofobia. A violência do problema hoje colocado pelo estrangeiro provém, sem dúvida, das crises das concepções religiosas e morais. É causada, sobretudo, pelo fato de que a absorção do estranho proposta por nossas sociedades revela-se inaceitável para o indivíduo moderno, defensor de sua diferença, não somente nacional e ética, mas essencialmente subjetiva, irredutível. Saído da revolução burguesa, o nacionalismo tornou-se o sintoma, primeiramente romântico, em seguida totalitário, dos séculos XIX e XX. Ora, se o nacionalismo se opõe às tendências universalistas (sejam elas religiosas ou racionalistas), dispondo-se a segregar e mesmo a perseguir o estrangeiro, nem por isso chega, por outras vias, ao individualismo particularista e intransigente do homem moderno. Mas talvez seja a partir da subversão desse individualismo moderno, a partir do momento em que o cidadão-indivíduo cessa de se considerar unido e glorioso para descobrir as suas incoerências e os seus abismos, em suma, as suas “estranhezas”, que a questão volta a se colocar: não mais a da acolhida do estrangeiro no interior de um sistema que o anula, mas a da coabitação desses estrangeiros que todos nós reconhecemos ser.

Não procurar fixar, coisificar a estranheza do estrangeiro. Apenas tocá-la, roçá-la, sem lhe dar estrutura definitiva. Simplesmente esboçar o seu movimento perpétuo através de alguns rostos disparatados desfilando hoje sob nossos olhos, através de algumas de suas imagens antigas, mutantes, dispersas na história. Tornar também mais leve essa estranheza, voltando a ela incessantemente — mas cada vez de forma mais rápida. Fugir do seu ódio e do seu fardo, não pelo nivelamento e pelo esquecimento, mas pela retomada *harmoniosa* das diferenças que ela estabelece e propaga. *Tocatas e Fugas*: aos

meus ouvidos, as peças de Bach evocam o sentido que eu gostaria que fosse o atual da estranheza reconhecida e pungente, uma vez que transcendida, suavizada, disseminada, inscrita num jogo novo em formação, sem finalidade, sem limites, sem fim. Estranheza levemente tocada e que já vai se afastando.

Felicidade que se queima

Existem estrangeiros felizes?

O rosto do estrangeiro queima a felicidade.

Primeiramente, a sua singularidade impressiona: esses olhos, esses lábios, essas faces, essa pele diferente das outras o destacam e lembram que ali existe *alguém*. A diferença desse rosto revela um paroxismo que qualquer rosto deveria revelar ao olhar atento: a inexistência da banalidade entre os seres humanos. Entretanto, é o banal, precisamente, que constitui uma identidade para os nossos hábitos diários. Porém esse discernimento dos traços do estrangeiro, que nos cativa, ao mesmo tempo nos atrai e repele: “Pelo menos, sou também — singular e portanto devo amá-lo” diz para si o observador; “não, prefiro a minha própria singularidade e portanto devo matá-lo”, pode ele concluir. Do amor ao ódio, o rosto do estrangeiro nos força a manifestar a maneira secreta que temos de encarar o mundo, de nos desfigurarmos todos, até nas comunidades mais familiares, mais fechadas.

Além do mais, esse rosto tão *outro* traz a marca de um limite transposto que se imprime, de modo irremediável, numa calma ou numa inquietação. Seja ela perturbada ou alegre, a expressão do estrangeiro assinala que ele está “a mais”. A presença de uma tal fronteira interna e visível desperta os nossos sentidos mais arcaicos através de um gosto de queimado. Preocupação ou exaltação que se consomem pelo fogo, depositadas ali naqueles traços diferentes, sem descuido, mas também sem ostentação, como um convite permanente a alguma viagem inacessível, exasperante, cujo código o estrangeiro não possui, mas cuja memória silenciosa, física, visível, ele guarda. Não que o estrangeiro pareça necessariamente ausente, ator-

doado ou desvairado. Mas a insistência de um revestimento — bom ou mau, agradável ou mortífero — perturba a imagem jamais uniforme de sua face e lhe imprime a marca ambígua de uma cicatriz — o seu próprio bem-estar.

Pois, curiosamente, para além da perturbação, esse desdobramento impõe ao outro, observador, a sensação de uma felicidade especial, um pouco insolente no estrangeiro. A felicidade parece transportá-lo, *apesar de tudo*, porque alguma coisa foi definitivamente ultrapassada: é uma felicidade do desenraizamento, do nomadismo, o espaço de um infinito prometido. Contudo, felicidade cabisbaixa, de uma discrição medrosa, apesar de sua intrusão penetrante, pois o estrangeiro continua a se sentir ameaçado pelo território de outrora, traçado pela lembrança de uma felicidade ou de um desastre — sempre excessivos.

É possível ser estrangeiro e ser feliz? O estrangeiro suscita uma nova idéia de felicidade. Entre fuga e origem: um limite frágil, uma homeostase provisória. Assentada, presente, por vezes incontestável, essa felicidade, entretanto, sabe estar em trânsito, como o fogo que somente brilha porque consome. A felicidade estranha do estrangeiro é a de manter essa eternidade em fuga ou esse transitório perpétuo.

A perda e o desafio

Uma ferida secreta, que geralmente o próprio estrangeiro desconhece, arremessa-o nesse vagar constante. Entretanto, esse mal-amado não o reconhece: o desafio emudece a queixa. Raros são aqueles que — como certos gregos (em *As Suplicantes*, de Ésquilo), os judeus (os fiéis no muro das Lamentações) ou os psicanalistas — levam o estrangeiro a confessar uma súplica humilhada. “Não foi você que me fez mal”, recusa-se a admitir, feroz, esse intrépido, “fui eu que escolhi partir”; sempre ausente, sempre inacessível a todos. No ponto mais longínquo em que sua memória remonta, ela está deliciosamente magoada: incompreendido por uma mãe amada e contudo distraída, discreta e preocupada, o exilado é estranho à própria

mãe. Ele não a chama, nada lhe pede. Orgulhoso, agarra-se altivamente ao que lhe falta, à ausência, a qualquer símbolo. O estrangeiro seria o filho de um pai cuja existência não deixa dúvida alguma, mas cuja presença não o detém. A rejeição de um lado, o inacessível do outro: se tiver forças para não sucumbir a isso, resta procurar um caminho. Fixado a esse outro lugar, tão seguro quanto inabordável, o estrangeiro está pronto para fugir. Nenhum obstáculo o retém e todos os sofrimentos, todos os insultos, todas as rejeições lhe são indiferentes na busca desse território invisível e prometido, desse país que não existe mas que ele traz no seu sonho e que deve realmente ser chamado de um além.

O estrangeiro, portanto, é aquele que perdeu a mãe. Camus soube reconhecê-lo: o seu *Estrangeiro* revela-se na morte da mãe. Pouco se observou o quanto esse órfão frio, cuja indiferença pode voltar-se para o crime, é um fanático da ausência. Adepto da solidão, incluindo a que se sente no meio das multidões, ele é fiel a uma sombra: um segredo mágico, um ideal paterno, uma ambição inacessível. Mersault está morto para si mesmo, mas vive exaltado por uma embriaguez insípida que lhe serve de paixão: da mesma forma o seu pai, ao vomitar numa cerimônia de execução, compreende que a condenação à morte é a única coisa de verdadeiramente interessante que pode acontecer ao homem.

Sufrimento, exaltação e máscara

Os dissabores que, necessariamente, o estrangeiro encontrará — ele é uma boca a mais, uma palavra incompreensível, um comportamento incomum — ferem-no violentamente, mas por instantes. Eles o depuram imperceptivelmente, deixam-no liso e duro como um cascalho, sempre pronto para prosseguir a sua caminhada infinita, mais longe, para além, em outros lugares. O objetivo (profissional, intelectual, afetivo) que alguns se dão nessa fuga desenfreada já é uma traição à condição de estranho, pois ao escolher um plano, o estrangeiro se propõe uma trégua ou um domicílio. E, ao contrário, segundo

a lógica extrema do exílio, todos os objetivos deveriam se consumir e se destruir no louco impulso do errante em direção a um alhures sempre recuado, insaciado, inacessível. O prazer do sofrimento é um quinhão necessário nesse turbilhão insensato e os *próxenos* casuais sabem disso inconscientemente, ao escolherem parceiros estrangeiros para lhes infligir o suplício do seu desprezo, de sua condescendência ou, mais sorrateiramente, de sua ofensiva caridade.

O estrangeiro é um esfolado sob a carapaça de ativista ou de incansável “trabalhador imigrado”. Ele sangra de corpo e alma, humilhado por uma situação em que, mesmo nos melhores casais, ele/ela ocupa o lugar da empregada doméstica, daquele/daquela que incomoda quando ele/ela cai doente, que encarna o inimigo, o traidor, a vítima. O prazer masoquista explica somente em parte a sua submissão. Na realidade, esta reforça o estrangeiro por trás da sua máscara: segunda personalidade impassível, pele anestesiada com a qual se cobre para proporcionar a si mesmo um esconderijo onde goza por desprezar as fraquezas histéricas do seu tirano. Dialética do senhor e do escravo?

A animosidade suscitada pelo estrangeiro, ou no mínimo a irritação (“O que você está fazendo aqui? ‘Aqui não é o seu lugar!’”) pouco o surpreendem. De bom grado ele sente uma certa admiração para com os que o acolheram, pois em geral acredita serem eles superiores, seja material, política ou socialmente. Ao mesmo tempo não deixa de julgá-los um pouco limitados, cegos. Pois os seus anfitriões desdenhosos não possuem a *distância* que ele possui, para se ver e para vê-los. O estrangeiro fortifica-se com esse intervalo que o separa dos outros e de si mesmo, dando-lhe um sentimento altivo, não por estar de posse da verdade, mas por relativizar a si próprio e aos demais, quando estes encontram-se nas garras da rotina da monovalência. Os outros talvez possuam coisas, mas o estrangeiro sabe que ele é o único a ter uma biografia, isto é, uma vida feita de provas. Nada como catástrofes ou aventuras (embora tanto umas quanto as outras possam acontecer), simplesmente uma vida onde os atos são acontecimentos, porque implicam escolhas, surpresas, rupturas, adaptações ou estratégias, sem rotina ou repouso. Aos olhos do estrangeiro, os que não o são não têm vida alguma: mal existem, sejam es-

plêndidos ou medíocres, estão fora da corrida e, portanto, quase já corpos sem vida.

Afastamento

A indiferença é a carapaça do estrangeiro: insensível, distante, no fundo ele parece fora do alcance das agressões que, contudo, sente com a vulnerabilidade de uma medusa. É que o afastamento onde o mantemos corresponde àquele em que ele próprio se aloja, recuando até o centro indolor daquilo que chamamos de alma, essa humildade que, definitivamente, constitui-se de uma nítida brutalidade. Ali, purgado de emotividade fingida, mas também de sensibilidade, tem o orgulho de possuir uma verdade que talvez seja uma simples certeza — a capacidade de expor claramente o que as relações humanas têm de mais abrupto, quando eclipsa-se a sedução e as conveniências cedem em proveito do julgamento dos confrontos: choque dos corpos e dos humores. Pois o estrangeiro, do alto dessa autonomia escolhida unicamente por ele, quando os outros permanecem, prudentemente, “entre si”, de forma paradoxal confronta a todos com um simbólico que se recusa à civilidade e reconduz a uma violência desnudada. O cara-a-cara dos brutos.

Não pertencer a nenhum lugar, nenhum tempo, nenhum amor. A origem perdida, o enraizamento impossível, a memória imergente, o presente em suspenso. O espaço do estrangeiro é um trem em marcha, um avião em pleno ar, a própria transição que exclui a parada. Pontos de referência, nada mais. O seu tempo? O de uma ressurreição que se lembra da morte e do antes, mas perde a glória do estar além: somente a impressão de um sursis, de ter escapado.

Segurança

Permanece entretanto a segurança de ser, de poder se estabelecer em si, com uma certeza doce e opaca — ostra fecha-

da sob a maré ou alegria inexpressiva das pedras quentes. Entre as duas fronteiras patéticas da coragem e da humilhação contra as quais o choque com os outros o arremessa, o estrangeiro persiste, fixado em si mesmo, seguro desse estabelecimento secreto, de sua sabedoria neutra, do prazer embotado por uma solidão fora de controle.

Narcisismo inveterado? Psicose branca sob o turbilhão dos conflitos existenciais? Passando uma fronteira (... ou duas), o estrangeiro transformou as suas inquietações em foco de resistência, em cidadela de vida. Aliás, se tivesse ficado em casa, talvez fosse um marginal, um doente, um fora-da-lei... Sem lar, pelo contrário, propaga o paradoxo do comediante: multiplicando as máscaras e os "falsos selfs", ele jamais é inteiramente verdadeiro nem inteiramente falso, sabendo adaptar aos afetos e aos desafetos as antenas superficiais de um coração de basalto. Uma vontade insensata, mas que se ignora, inconsciente, desvairada. A raça dos durões que sabem ser fracos.

O que equivale a dizer que, estabelecido em si, o estrangeiro não tem um *si*. No limite, uma segurança oca, sem valor, que centra as suas possibilidades de ser constantemente outro, ao sabor dos outros e das circunstâncias. *Eu* faço o que *se* quer, mas não sou "eu" — meu "eu" está em outro lugar, meu "eu" não pertence a ninguém, meu "eu" não pertence a "mim"... "eu" existe?

Fragmentação

Entretanto, essa insensibilidade, essa dureza em estado de ausência de gravidade é um absoluto que não dura muito. O próprio traidor se trai. Seja ele um lixeiro magrebio preso à sua vassoura ou uma princesa asiática escrevendo as suas memórias numa língua que não é a sua, a partir do momento em que os estrangeiros têm uma atitude ou uma paixão, eles fixam raízes. De forma provisória, com certeza, mas intensamente. Pois o desligamento do estrangeiro é apenas a resistência com a qual ele consegue combater a sua angústia matricida. Sua insensibilidade aparece como a me-

tamorfose de uma fragmentação arcaica ou potencial que arisca reduzir ao caos o seu pensamento e a sua palavra. Assim ele se apegando a esse desligamento, a essa insensibilidade — que não se toque nisso.

A chama que trai o seu fanatismo latente só aparece quando ele se liga seja a uma causa, a uma profissão, ou a uma pessoa. Então ele encontra nisso mais do que um país: uma fusão onde não existem dois seres, mas um único que se consome, total, aniquilado.

A categoria social ou o talento pessoal, evidentemente, imprimem variantes sensíveis nesse apostolado. Entretanto, quaisquer que sejam as suas diferenças, todos os estrangeiros que fizeram uma *escolha* acrescentam à sua paixão pela indiferença uma certa intransigência fervorosa, que revela a origem do seu exílio. Pois é por não ter *ninguém* dentro de si mesmos para saciar essa raiva, essa combustão de amor e de ódio, e por encontrar forças para não sucumbir a isso, que eles vagueiam pelo mundo, neutros, mas consolados por haverem conseguido atingir uma distância interior contra o fogo e o gelo que outrora os queimara.

Uma melancolia

A dura indiferença talvez seja somente a face confessável da nostalgia. Conhecemos o estrangeiro que chora eternamente o seu país perdido. Enamorado melancólico de um espaço perdido, na verdade, ele não se consola é por ter abandonado uma época de sua vida. O paraíso perdido é uma miragem do passado que jamais poderá ser reencontrada. Ele sabe disso, com o saber desolado dos que desviam a raiva dos outros (porque sempre existe um outro, uma causa ruim do meu exílio) contra si mesmo: "Como pude abandoná-los? Eu mesmo me abandonei." E mesmo aquele que, aparentemente, foge do veneno viscoso da depressão, não se priva disso, no fundo do seu leito, nos momentos glaucos entre a vigília e o sono. Pois em meio à nostalgia, embebido de perfumes e de sons aos quais não pertence mais e que, por causa disso, o ferem menos que os

daqui e de agora, o estrangeiro é um sonhador que faz amor com a própria ausência, um deprimido extravagante. Feliz?

Ironistas e crédulos

Entretanto, ele jamais está simplesmente dividido entre aqui e alhures, agora e antes. Os que se acreditam assim crucificados esquecem que nada mais os fixa lá longe e que nada ainda os prende aqui. Sempre em outro lugar, o estrangeiro não é de parte alguma. Mas não nos enganemos: na maneira de viver essa ligação com um espaço perdido, há dois tipos de estrangeiros que dividem os desterrados de todos os países, profissões, posições sociais, sexos... em duas categorias inconciliáveis. De um lado, os que se consomem na divisão entre o que não existe mais e o que jamais existirá: os adeptos do neutro, os partidários do vazio, insensíveis ou melodramáticos, mas sempre desiludidos; não forçosamente derrotistas, em geral eles se transformam nos maiores ironistas. Do outro lado, os que transcendem: nem antes, nem agora, mas além, eles são levados por uma paixão, certamente jamais saciada, mas tenaz, para uma outra terra sempre prometida, a de uma profissão, de um amor, de uma criança, de uma glória. São os crédulos, os que, às vezes, transformam-se em céticos.

Encontrar

O encontro equilibra o nomadismo. Cruzamento de duas alteridades, ele acolhe o estrangeiro sem fixá-lo, apresentando o anfitrião ao seu visitante, sem engajá-lo. Reconhecimento recíproco, o encontro deve a sua felicidade exatamente ao provisório, pois os conflitos o dilacerariam se ele tivesse que se prolongar. O estrangeiro crédulo é um curioso incorrigível, ávido por encontros: alimenta-se deles e os atravessa, eterno insatisfeito, eterno farrista também. Sempre em direção a ou-

tros, sempre mais longe. Convidado — ele sabe se convidar —, sua vida é um desfilar de festas desejadas mas sem futuro, cujo brilho ele aprende a embaçar imediatamente, pois sabe que elas não têm consequência. “Acolhem-me, mas isso não conta... À próxima! ... Não passam de uma despesa a mais para garantir uma consciência tranqüila...” Consciência tranqüila tanto do anfitrião, quanto do estrangeiro. O cínico está ainda mais apto para o encontro: ele nem mesmo o procura, nada espera dele, mas participa de qualquer modo, persuadido de que mesmo se tudo desmoronar, vale mais a pena ser “um deles”. Ele não deseja os encontros, porém estes o desejam. Vivencia-os numa vertigem onde, desvairado, não sabe mais quem viu nem quem ele mesmo é.

O encontro em geral começa com uma festa do paladar: pão, sal e vinho. Uma refeição, uma comunhão nutritiva. Um confessa-se bebê faminto, o outro acolhe essa criança ávida: num instante, eles se fundem no rito da hospitalidade. Mas o pequeno espaço da mesa que lhe cabe é agradavelmente devorador, ele o percorre por caminhos da memória: surgem lembranças, projeções, narrações, louvores. O nutritivo banquete é inicialmente um pouco animal, elevando-se nos vapores dos sonhos e das idéias. Os celebradores da hospitalidade, por algum tempo, também se aliam espiritualmente. Milagre da carne e do pensamento, o banquete da hospitalidade é a utopia dos estrangeiros: cosmopolitismo de um momento, fraternidade dos convivas que acalmam e esquecem as suas diferenças, o banquete está fora do tempo. Ele se imagina eterno na embriaguez daqueles que, entretanto, não ignoram a sua fragilidade provisória.

Única liberdade

Livre de qualquer laço com os seus, o estrangeiro sente-se “completamente livre”. O absoluto dessa liberdade, no entanto, chama-se solidão. Sem utilidade ou sem limite, ela é tédio ou disponibilidade supremos. Sem os outros, a solidão livre, como o estado de ausência de gravidade nos astronautas,

destrói os músculos, os ossos e o sangue. Disponível, liberado de tudo, o estrangeiro nada tem, não é nada. Mas está pronto para o absoluto, se um absoluto pudesse elegê-lo. “Solidão” talvez seja a única palavra que não tenha sentido. Sem outra, sem ponto de referência, ela não suporta a diferença que, sozinha, discrimina e faz sentido. Ninguém melhor do que o estrangeiro conhece a paixão da solidão: ele acredita tê-la escolhido para gozar ou tê-la suportado para padecer. Assim ele define num forte sentimento de indiferença que, por ser algumas vezes embriagador, encontra-se inevitavelmente sem cúmplice. Este é o seu paradoxo: o estrangeiro quer estar sozinho, porém cercado de cúmplices. No entanto, nenhum cúmplice está apto a se associar a ele no espaço tórrido de sua unicidade. Os únicos cúmplices possíveis seriam os participantes de uma comunhão, cuja monotonia e facilidade ele repele; enquanto que, por outro lado, a falta de cumplicidade dos espíritos distintos o remete irremediavelmente para a sua própria desolação. A cumplicidade é a miragem do estrangeiro: mais atroz quando ausente, ela é o único elo, utópico, perdido; ela se apresenta sob a forma desfrutável da caridade ou de qualquer outro humanismo bem-pensante que, é claro, ele aceita, porém mantendo-se insensível, cético e indiferente. O estrangeiro aspira à cumplicidade para, ao recusá-la, melhor sentir a sua virgindade.

Um ódio

“Viver o ódio”. Frequentemente o estrangeiro formula assim a sua existência, mas o duplo sentido da expressão lhe escapa. Sentir constantemente o ódio dos outros, não ter outro meio social senão aquele ódio. Como uma mulher que se dobra, complacente e cúmplice, à rejeição que seu marido lhe expressa logo que ela esboça a menor palavra, gesto ou propósito. Como uma criança que se esconde, medrosa e culpada, antecipadamente convencida de merecer a cólera dos seus pais. No universo de defensivas ou de falsas aparências que constituem as suas pseudo-relações com os pseudo-outros, o ódio

proporciona uma consistência ao estrangeiro. É contra essa parede dolorosa, mas segura — e, nesse sentido, familiar —, que ele se choca na tentativa de se afirmar para os outros e para si mesmo. O ódio o torna real, autêntico de alguma forma, sólido ou, simplesmente, vivo. Mais ainda: ele faz ressoar no *exterior* um outro ódio, secreto e inconfessável, tão vergonhoso a ponto de se apagar, que o estrangeiro traz *nele* contra todos, contra ninguém, contra si mesmo e que, se implodisse, seria motivo de grave depressão. Mas ali, entre as fronteiras de si mesmo e dos outros, o ódio não o ameaça. O estrangeiro o espreita, tranqüilizado a cada vez que descobre que ele não falta ao encontro, ferido pela eterna ausência do amor, mas quase feliz por essa permanência constante — real ou imaginária? — da aversão.

Viver com o outro, com o estrangeiro, confronta-nos com a possibilidade ou não de *ser um outro*. Não se trata simplesmente, no sentido humanista, de nossa aptidão em aceitar o outro, mas de *estar em seu lugar* — o que equivale a pensar sobre si e a se fazer outro para si mesmo. O “Eu é um outro” de Rimbaud não era somente a confissão do fantasma psicótico que assedia a poesia. A expressão anunciava o exílio, a possibilidade ou a necessidade de ser estrangeiro e de viver no estrangeiro, prefigurando assim a arte de viver numa era moderna, o cosmopolitismo dos esfolados. A alienação de mim mesmo, por mais dolorosa que seja, proporciona-me esse distanciamento requintado, onde se inicia tanto o prazer perverso quanto a minha possibilidade de imaginar e de pensar: é o impulso de minha cultura. Identidade desdobrada, caleidoscópio de identidades: poderíamos ser para nós mesmos um romance interminável sem sermos vistos como loucos ou falsos? Sem ter de morrer por esse ódio do estrangeiro ou pelo estrangeiro?

A aversão, para você, significa que você é um chato, irritante, e que isso vai lhe ser mostrado francamente e sem precauções. Ninguém neste país pode defendê-lo ou vingá-lo. Você não conta para ninguém e já é muito ter de suportá-lo à nossa volta. Os civilizados não têm que ter consideração para com o estrangeiro: “Toma, e se isso não te agrada, tens mais é que ficar em casa!” A humilhação que rebaixa o estrangeiro confere ao seu senhor um tipo qualquer de grandeza mesquinha.

Pergunto-me se o marido de Wanda teria se permitido representar, de forma tão insolente, o Dom Juan. Se teria se permitido revelar seus gostos libertinos, exhibir suas amantes que ela, infelizmente, não tinha suficiente senso de humor para apreciar. Não sei se ele agiria assim se a sua mulher não tivesse vindo da Polônia, isto é, de lugar algum, sem família e sem amigos, os quais, apesar do que se fala, constituem um abrigo para o narcisismo e uma muralha contra as perseguições paranóides. Pergunto-me se a família da esposa de Kwang teria, de forma tão brutal, feito com que ele perdesse a posse de seu filho, no momento de sua separação de Jacqueline, se Kwang não tivesse essa maneira incompreensível de pronunciar as palavras e de esquecer os verbos; essa maneira que todos reconheciam como obsequiosa de se comportar, que vinha a ser a sua própria civilidade. Se não tivesse também essa incapacidade de se juntar aos colegas em torno de um copo, durante uma pescaria... Mas é possível que Wanda e Kwang não sofriam de suas estranhezas sozinhos. Marie ou Paul talvez pudessem ter os mesmos problemas se estivessem um pouco à parte, se fossem um pouco diferentes, especiais, se não entrassem no jogo, se fossem como estrangeiros por dentro. Ou será que devemos admitir que nos tornamos estrangeiros num outro país porque já o somos por dentro?

O silêncio dos políglotas

Não falar a sua língua materna. Habitar sonoridades e lógicas cortadas da memória noturna do corpo, do sono agri-doce da infância. Trazer em si, como um jazigo secreto ou como uma criança deficiente — benquista e inútil —, essa linguagem de outrora, que murcha sem jamais abandoná-lo. Você se aperfeiçoa num outro instrumento, como nós nos expressamos com a álgebra ou o violino. Pode se tornar um virtuose com esse novo artifício que, aliás, proporciona-lhe um novo corpo, igualmente artificial, sublimado — alguns dizem sublime. Você tem o sentimento de que a nova língua é a sua ressurreição: nova pele, novo sexo. Mas a ilusão se despedaça quan-

do você se ouve, no momento de uma gravação, por exemplo, em que a melodia de sua voz lhe volta esquisita, de parte alguma, mais próxima da gagueira de outrora do que do código atual. Sua falta de jeito, tem encanto, dizem. Pode até mesmo ser sensual, supervalorizam os sedutores. Ninguém corrige os seus erros, para não feri-lo, além do mais eles não acabariam nunca e, afinal, pouco importa. Mesmo assim, exprimem a sua irritação, apesar de tudo. Às vezes, uma sobancelha levantada ou um enfático “como?” fazem-no compreender que “você jamais conseguirá”, que “não vale a pena”, que “pelo menos nisso não somos ingênuos”. Ingênuo você também não é. No máximo crédulo, pronto para todos os aprendizados, em todas as idades, para atingir — segundo essa expressão alheia e muito usada que todos julgam perfeitamente assimilada: *um dia* — sabe Deus que ideal, para além da confissão implícita de uma decepção devida à própria origem que não cumpriu a sua palavra.

Assim, entre duas línguas, o seu elemento é o silêncio. De tanto falarmos de diversas maneiras, igualmente banais, igualmente aproximativas, não falamos mais. Um cientista de renome internacional ironizava sobre o seu famoso políglotismo, dizendo que falava russo em quinze línguas. No entanto, eu tinha a sensação de que ele era mudo e que esse silêncio estagnado, às vezes, o impelia à longa monotonia dos entoadores de salmos para finalmente dizer alguma coisa.

Quando Hölderlin aprendia grego (antes de buscar as fontes do alemão), ele exprimia dramaticamente essa anestesia da pessoa tragada por uma língua estrangeira: “Um signo, assim somos e de sentido/nulo. Mortos para todos os sofrimentos e quase/perdemos a nossa linguagem num país estrangeiro” (*Mnémosyne*).

Encurralado nesse mutismo poliforme, o estrangeiro talvez tente, em vez de dizer, fazer: fazer a faxina, jogar tênis, futebol, velejar, costurar, cavalgar, correr, fazer filhos... sei lá mais o quê. Mas isso continua sendo um desperdício, um desgaste, além de propagar ainda mais o silêncio. Quem o escuta? No máximo, toleram você. Aliás, você quer realmente falar?

Por que então cortar a fonte materna das palavras? O que você imaginava desses novos interlocutores aos quais você se dirige com uma língua artificial, uma prótese? Para você, eles

eram idealizados ou desprezados? Ora, vamos! O silêncio não lhe é somente imposto, ele está em você: recusa de dizer, sono preso a uma angústia que quer permanecer muda, propriedade privada de sua discrição orgulhosa e mortificada — luz cortante, esse silêncio. Nada a dizer, vácuo, ninguém no horizonte. Uma completude impenetrável: diamante frio, tesouro secreto, cuidadosamente protegido, fora de alcance. Nada a dizer, nada é para ser dito, nada é dizível. No início, foi uma guerra fria com o novo idioma, desejado e rejeitador: depois a nova língua lhe cobriu como uma calmaria de águas estagnadas. Silêncio, não o da cólera que empurra as palavras para a fronteira entre a idéia e a voz, mas o silêncio que esvazia o espírito e enche o cérebro de abatimento, como o olhar de mulheres tristes, envolto por alguma espécie de eternidade inexistente.

"...os antigos desacordos com o corpo"

(Mallarmé)

Não estar de acordo. Não estar de acordo nunca com nada, com ninguém. E tomar isso com espanto e curiosidade, como um explorador, um etnólogo. Cansar-se disso, emparedar-se no seu desacordo desbotado, neutro, pois você não tem o direito de dizê-lo. Não mais saber exatamente o que se pensa, a não ser que "não é bem isso". Saber apenas que as palavras, os sorrisos, as raivas, os julgamentos, os gostos do nativo são exagerados, falhos ou somente injustos e falsos e que ele nem desconfia — orgulhoso de estar na sua própria terra — de que se pode falar, pensar, fazer de outro modo. Então, por que não lhe dizer isso, "discutir"? Mas com que direito? Talvez dando a si mesmo esse direito, desafiando a segurança dos autóctones?

Não. Os que jamais perderam qualquer mínima raiz não lhe parecem poder entender qualquer palavra capaz de relativizar os seus próprios pontos de vista. Então, quando nós mesmos somos desterrados, para que falar àqueles que acreditam ter os pés firmes em sua própria terra? O ouvido somente se

abre para os desacordos quando o corpo perde seu pé no chão. É preciso um certo desequilíbrio, flutuar sobre algum abismo, para poder ouvir um desacordo. Entretanto, quando o estrangeiro — estrategista silencioso — não enuncia sua discordância, por sua vez ele se enraíza no seu próprio mundo de rejeitado que, supostamente, ninguém entende. O sedentário, surdo ao desacordo, e o errante, cujo desacordo o aprisiona, instalam-se assim frente a frente. Uma coexistência aparentemente pacífica que dissimula o abismo: um mundo abissal, o próprio fim do mundo.

Imigrados, portanto trabalhadores

O estrangeiro é aquele que trabalha. Enquanto os nativos do mundo civilizado, dos países adiantados, acham o labor vulgar e assumem os ares aristocráticos da desenvoltura e do capricho (quando podem...), você reconhecerá o estrangeiro pelo fato de que ele *ainda* considera o trabalho como um valor. Certamente uma necessidade vital, o único meio da sua sobrevivência, que ele não coroa necessariamente de glória, mas reivindica simplesmente como um direito básico, grau zero da dignidade. Ainda que alguns, uma vez satisfeito o mínimo, também sintam uma felicidade aguda em se afirmarem no trabalho e pelo trabalho: como se *fosse ele* a terra eleita, a única fonte de sucesso possível e, sobretudo, a qualidade pessoal inalterável, intransferível, mas transportável para além das fronteiras e das propriedades. Que o estrangeiro seja um trabalhador pode parecer um paradoxo fácil, deduzido da existência tão discutida dos "trabalhadores imigrados". Entretanto, conheci num vilarejo francês camponeses ambiciosos, vindos de uma outra região, mais laboriosos do que os outros e querendo "fazer o seu canto" com o suor do seu rosto, odiados por serem tanto intrusos quanto obstinados e que se faziam tratar (o cúmulo do insulto durante uma briga) por... portugueses e espanhóis! De fato, confienciavam eles, os outros (no caso, a palavra designava os franceses seguros de si) jamais se obstinam tanto no trabalho. É preciso realmente estar sem nada e,

portanto, ter vindo de fora, para se agüentar tanto. Ora, em suas cidades, não eram eles que faziam os trabalhos sujos? Não, simplesmente, faziam sempre alguma coisa, esses “estrangeiros” vindos de uma outra região.

É verdade que, na segunda geração, pode acontecer um relaxamento. Como um desafio aos pais labutadores ou por imitação exagerada dos costumes dos nativos, os filhos de estrangeiros quase sempre acostumam-se à *dolce vita*, ao deixar para lá, até mesmo à delinquência. Cheios de “razões” para isso, é claro.

Porém o imigrante, este não está ali para perder o seu tempo. Batalhador, audaz ou espertalhão, segundo as suas capacidades e circunstâncias, ele amalha todos os trabalhos e esforça-se por se sobressair nos mais difíceis. Não só nos trabalhos que ninguém quer, mas também naqueles em que ninguém pensou. Empregado e empregada doméstica, mas igualmente pioneiro das disciplinas de vanguarda, especialista improvisado das profissões insólitas ou de ponta, o estrangeiro investe em si mesmo e se gasta. Se é verdade que fazendo isso tem em vista, como todo mundo, o lucro e a poupança futura para os seus, a sua economia passa (para atingir esse objetivo e mais do que nos outros) por uma prodigalidade de energia e de meios. Já que ele não tem nada, já que não é nada, pode sacrificar tudo. E o sacrifício começa pelo trabalho: único bem exportável, sem alfândega. Valor, refúgio universal em estado errante. Que amargura então, que desastre quando não obtém a sua carteira de trabalho!

Escravos e senhores

Dialética do senhor e do escravo? A medida das forças muda a própria relação das forças. O peso dos estrangeiros é calculado não somente pela sua superioridade numérica — desse ponto de vista, os escravos não foram sempre uma maioria esmagadora? —, mas ele igualmente vem de nossa consciência de sermos, nós também, um pouquinho estrangeiros. Por um lado porque, nesse mundo mais aberto do que nunca, ca-

da um é levado a se tornar por um momento estrangeiro, enquanto turista ou funcionário de uma empresa internacional. Por outro lado porque a barreira, outrora sólida, entre o “senhor” e o “escravo” hoje está abolida, se não no inconsciente, pelo menos em nossas ideologias e em nossas aspirações. Todo nativo sente-se mais ou menos “estrangeiro” em seu “próprio” lugar e esse valor metafórico do termo “estrangeiro” primeiramente conduz o cidadão a um embaraço referente à sua identidade sexual, nacional, política, profissional. Em seguida, empurra-o para uma identificação, certamente casual, mas não menos intensa — com o outro. Nesse movimento, evidentemente a culpa tem o seu lugar, mas também se eclipsa diante de uma certa glória sorradeira de ser um pouco como esses outros “metecos” de quem se sabe, agora, que por mais desfavorecidos que sejam, estão de vento em popa. Um vento que desvia, atrapalha, mas que nos leva para o nosso próprio desconhecido e para não se sabe qual futuro. Assim, estabelece-se entre os novos “senhores” e os novos “escravos” uma cumplicidade secreta, que não tem, necessariamente, consequências práticas na política ou na jurisprudência (mesmo que elas, progressiva e lentamente, ressintam-se disso), mas cava uma suspeita, sobretudo no nativo: será que estou realmente em casa? Será que sou eu ou serão *eles* senhores do “futuro”?

Esse hábito da suspeita provoca reflexão em alguns, quase nunca humildade, e nunca mesmo generosidade. Mas também suscita em outros a raiva regressiva e protecionista: não será preciso permanecermos unidos para, juntos, expulsarmos o intruso ou, pelo menos, colocá-lo no “seu” lugar? O “senhor” transforma-se então em escravo, perseguindo o seu conquistador. Pois o estrangeiro, perseguido como um invasor, deserta no nativo uma paixão sepulta: a de matar o *outro*, inicialmente temido ou desprezado, depois promovido da categoria de dejetos ao estatuto de perseguidor poderoso, contra o qual um “nós” se solidifica para se vingar.

Palavra nula ou barroca

Não contar para os outros. Ninguém o escuta, a palavra jamais é sua, ou então, quando você tem a coragem de tomá-la,

rapidamente ela é apagada frente aos propósitos da comunidade, quase sempre mais volúveis e cheios de desembaraço. A sua palavra não tem passado e não terá poder sobre o futuro do grupo. Por que a escutariam? Você não tem cacife suficiente — não tem “peso social” — para tornar a sua palavra útil. Ela pode ser desejável, surpreendente também, estranha ou atraente, até. Porém tais atrativos têm um peso fraco diante do *interesse* — que falta, precisamente — dos interlocutores. O interesse é interesseiro, ele quer poder utilizar os seus propósitos contando com a sua influência que, como qualquer influência, está vinculada aos laços sociais. Ora, precisamente estes você não os tem. As suas palavras, ainda que fascinantes por sua própria estranheza, não terão consequência, efeito e não provocarão, portanto, nenhuma melhoria da imagem ou do renome de seus interlocutores. Somente o escutarão distraidamente, como uma diversão, e o esquecerão rapidamente para poderem tratar de coisas mais sérias. A palavra do estrangeiro pode contar somente com a sua pura força retórica e com a imanência dos desejos nela investidos. Mas ela é desprovida de qualquer apoio da realidade exterior, pois exatamente o estrangeiro é mantido afastado dela. Nessas condições, se a palavra não soçobrar no silêncio, torna-se de um formalismo absoluto, de uma sofisticação exagerada — a retórica é soberana e o estrangeiro um homem barroco. Gracián e Joyce deviam ser estrangeiros.

Órfãos

Ser desprovido de pais — ponto de partida da liberdade? Certamente o estrangeiro se embriaga com essa independência e, sem dúvida, o seu próprio exílio inicialmente não passa de um desafio à fertilidade parental. Quem não viveu a audácia quase alucinatória de se pensar sem pais — isento de dívidas e de deveres — não compreende a loucura do estrangeiro, o que ela proporciona como prazer (“Sou meu único senhor”), o que ela contém de homicídio raivoso (“Nem pai, nem mãe, nem Deus, nem senhor...”).

Chega, contudo, o tempo da orfandade. Como toda cons-

ciência amarga, esta provém dos outros. Quando os outros lhe fazem saber que você não conta porque os seus pais não contam, que invisíveis eles não existem, você se sente bruscamente órfão e, às vezes, responsável por sê-lo. Uma luz estranha ilumina, então, essa sombra que estava em você, jubilosa e culpada, a sombra da dependência originária, para transformá-la em solidariedade com aqueles que haviam ficado para trás doravante perdidos. Como? Não estava implícito que você estava sempre com eles, solidário a esse passado que unicamente os pais conhecem, a essa preciosa e delicada dor que você não partilhará com mais ninguém? Como podem ignorar que os seus pais estão sempre ao seu lado, testemunhas invisíveis de suas alterações com os nativos? Pois bem, não! Eles não sabem disso, não querem saber. Assim eles lhe revelam a sua própria rejeição longe daqueles que você abandonou sem realmente fazê-lo — “eu sei, mas assim mesmo...”. Desse modo lhe revelam também a sua própria perversão sorradeira. Então, você sente como assassinos esses autóctones que jamais lhe falam de sua família. Sim, a família de outrora e de outro lugar, inominável, enterrada numa outra língua. Ou então fazem alusão a ela com tanta distração, com um desprezo tão desenvolto que você acaba se perguntando se esses pais existem realmente e em que espaço fantasma de um inferno subterrâneo habitam. Dor diante desses olhares vazios que jamais os viram. Perda de si diante dessas bocas longínquas que não medem o artifício das palavras que os invocam.

Mas, de fato, quem é o assassino? Aquele que ignora os meus ou eu mesmo, que construo a minha nova vida como um mausoléu onde a sombra deles está integrada, como um cadáver, ao princípio do meu vagar? A indiferença dos outros para com os meus pais torna-os, para mim, imediatamente meus. A comunidade dos meus — diáfana, distendida por milhares de quilômetros e por um esquecimento diurno quase permanente — cria-se, assim, pela distração desdenhosa de meus interlocutores com relação aos meus pais. Diante dessa injustiça, da qual sou a fonte e a vítima, emerge um “nós”. Oh, não! Eu não os idealizo. A indiferença dos outros não me serve para acentuar os seus méritos. Conheço muito bem a sua pequenez, a minha... Mas uma ternura, contudo, liga o além-túmulo ao túmulo, o sobrevivente que sou aos meus antepassados. Ouço

sinos, um perfume de leite quente enche as minhas narinas: são eles, os pais do estrangeiro que ressuscitam nos meus sentidos, sob os olhos cegos de um paternalismo desdenhoso.

E, entretanto, não tenho nada a dizer aos meus pais. Nada. Nada e tudo, como sempre. Se tentasse — por audácia, sorte ou aflição — partilhar com eles algumas dessas violências que me tornam tão inteiramente sozinha, eles não saberiam onde estou, quem sou, o que me aborrece nos outros. Doravante sou estrangeira para eles. Eles são meus filhos que não me seguem, às vezes admiradores, às vezes temerosos, mas já magoados, resignados a ficarem sozinhos e condenados a não compreender. Preciso me decidir e, com essa sensação de fome não saciada no corpo, depois de ter falado com eles, acostumar-me à idéia de que o nosso “nós” é uma miragem calorosa a ser mantida no centro da desordem, mas ilusória e privada de força real. A menos que seja, precisamente, a força da ilusão que, talvez, condicione todas as comunidades e cuja irrealdade necessária e aberrante o estrangeiro sente permanentemente.

Você tem amigos?

Os amigos do estrangeiro, excetuando as boas almas que se sentem obrigadas a fazer o bem, somente poderiam ser aqueles que se sentem estrangeiros de si mesmos. Senão, claro, existem os paternalistas, os paranóicos e os perversos que têm cada um o seu estrangeiro predileto e até mesmo o inventariam se este não existisse.

Os paternalistas... como eles nos compreendem, como se compadecem, como apreciam os nossos talentos, sob a condição de mostrar que os têm “mais” — mais dor, mais saber, mais poder, incluindo o de poder nos ajudar a sobreviver.

Os paranóicos. Ninguém é mais excluído do que eles e, para demonstrá-lo, escolhem como pano de fundo do seu delírio um excluído de base, o estrangeiro comum, que será o confidente predileto das perseguições, das quais eles mesmos sofrem ainda mais do que ele — antes de “descobrir” nesse es-

trangeiro *stricto sensu* o usurpador e uma das causas da sua infelicidade, pois se o mundo não os compreende, é precisamente porque “os estrangeiros monopolizam agora todo o interesse da opinião pública”.

Já os perversos, têm o seu gozo secreto, inconfessável e, escondidos em sua casca, de bom grado alojariam dentro dela um estrangeiro que ficaria muito contente em construir ali o seu domicílio, mesmo que fosse ao preço de uma escravidão sexual ou moral que lhe é oferecida viciosamente, inocentemente.

Então, nada mais restaria aos estrangeiros do que se unirem entre si? Estrangeiros de todos os países, uni-vos? Não é tão simples, pois se deve levar em conta o fantasma da dominação/exclusão próprio de cada um. Não é porque se é estrangeiro que não se tem, igualmente, o seu próprio estrangeiro. Além disso, a fé extinta nas origens desperta bruscamente na terra de chegada, criando uma identidade completa, mais exclusiva quanto mais dela foi anteriormente perdido. Na França, os italianos tratam os espanhóis de estrangeiros; os espanhóis culpam os portugueses; os portugueses, os árabes ou os judeus; os árabes, os negros, *et coetera* e vice-versa... E mesmo se restam pequenas pontes entre uns e outros (não se está do mesmo lado, em relação aos autóctones?), estas se rompem, invariavelmente, quando os laços fanáticos reagregam comunidades consolidadas por puros e insensíveis fantasmas. Aqui, no solo estrangeiro, a religião dos ancestrais abandonados erige-se como pureza essencial e imagina-se preservá-la melhor do que o fazem os parentes que ficaram “lá longe”. Enclave do outro no outro, a alteridade cristaliza-se então como autêntico ostracismo: o estrangeiro exclui, antes mesmo de ser excluído, muito mais do que o excluem. Os fundamentalistas são mais fundamentais quando perdem toda ligação material, inventando para si próprios um “nós” puramente simbólico que, por falta de solo, enraíza-se no rito até atingir a sua essência, que é o sacrifício.

O “caso Mersault” ou “Somos todos como Mersault”

Tão estranho, esse Mersault de Camus (*O Estrangeiro*, 1942), tão anestesiado, privado de emoções, desarraigado de

qualquer paixão e sem nenhuma escoriação por isso. Ele seria facilmente tomado por um “borderline” ou um “falso-self”, em suma, por um quase psicótico, mais do que por um protótipo do estrangeiro.

Um “caso”, esse Mersault, e de forma alguma um “francês típico” entre os árabes. Evidentemente, podemos pensar que foi a morte de sua mãe que o arrancou dessa comunhão com o gênero humano, como só o luto é capaz de fazer. Entretanto, Mersault parece endossar um luto endêmico. De fato, a partir de quando ele assume esse desligamento dos laços, supostamente muito próximos, com a sua mãe, a quem ele sabe precisamente que não tem nada a dizer? Desde muito tempo? Desde o início? Seu luto é sem melancolia, claro e cortante como a luz de Oran — desértica, quente e inelutável. A paixão, talvez esteja no ponto infinito de uma queimadura que, para o psiquismo, equivale ao ponto zero do congelamento: branco, vazio. Sexualmente, sim: os seus enlaçamentos com Marie são intensos e ávidos, o sabor de suas bocas na água perturbam de prazer o leitor mais frio, mais precavido. Amor? Ou um sentimento reabsorvido em sensação? Em todo caso, um estado estranho, onde a sensação não ousa se refletir. Por medo ou então falta de tempo, ela se reprime em pele irisada, em olhares mais do que penetrantes, em olfato apurado e... em palavras, mas palavras breves, densas, exatas. Elas sugerem uma experiência que acredita poder passar pela palavra sem transitar pelo psiquismo. Até a alucinação final: nenhuma maldade nem cólera contra os árabes, nenhuma afeição viscosa pelo adversário deles, Raymond — o estrangeiro não tem alma —, nada, senão uma perda de consciência, uma onda de calor e um repente de despersonalização sob o corpo suado — e o gatilho dispara.

Compreende-se, então, que Mersault sempre viveu como se estivesse num estado de inconsciência de alguma forma num estado de transconsciência e que essa oculta vertigem que, no fim, faz dele um assassino esteve sempre lá, sorradeira e vaga, porém permanente. Assim, ele não fica chocado com a sua perturbação. Nada o choca. Ele não pode compreender o que os outros sentem como um choque. Os choques somente existem para a consciência. A sua é indiferente. Por quê? Não se saberá.

Por uma decepção, sem dúvida, insinua Camus. O rapaz

perdeu cedo a fé na humanidade, em tudo. Há também o seu pai, cuja única paixão, vivida num vômito, foi a de assistir a uma execução que o revoltou. *Ergo*: a humanidade assassina não mereceria somente a indiferença? O lugar-comum seria muito claro, muito denso para a luz incolor que é a alma de Mersault. Ele não tem princípios, não tem interioridade, desliza e registra sensações. Mersault, a “fortaleza vazia” de Bet-elheim que teria se tornado... escritor. Quem, na verdade, conta a história do estrangeiro? Camus? Mersault? A menos que os dois se confundam...

Somente o confessor, que acredita que todo mundo crê, é capaz de tirar do sério o narrador. O homem sem valores, o “estrangeiro”, em suma, teria como único valor, negativo, a sua raiva contra a religião. *Religere*, religar. Raiva contra as relações e os funcionários das relações. Nesse sentido, ele é um estrangeiro típico: sem ligação e blasfemador do laço paroxístico que é o sagrado.

A estranheza do europeu começa pelo seu exílio interior. Mersault está tão — se não for mais — afastado de seus compatriotas quanto dos árabes. Em quem ele atira na alucinação opaca que o aterroriza? Em sombras, francesas ou magrebianas, pouco importa. Diante dele elas deslocam uma angústia condensada e muda que o aperta por dentro. A paixão sexual de seu amigo Raymond, transformada em querela homossexual entre irmãos inimigos, com ciúmes da mesma mulher, serve de gatilho para levar ao ato assassino, o que Mersault sente como uma indiferença em relação aos outros. O outro, abafado em mim, torna-me estrangeiro para os outros e indiferente a tudo: a neutralidade de Mersault é o contrário da “inquietante estranheza”, o seu negativo. Enquanto a inquietante estranheza que sinto diante do outro me mata lentamente, a indiferença anestesiada do estrangeiro, em compensação, explode em assassinato de outrem. De fato, antes de ser encenado na praia, o assassinato já estava lá, silencioso e invisível, povoando com uma presença vazia os sentidos e o pensamento do estrangeiro, aguçando-os, tornando-os de uma precisão estridente, repentinamente fria em sua ternura abatida e murcha. Sentidos e pensamentos que são como objetos, armas reais. Ele se serve deles, atordoado e eficaz, mas sem dar lugar às imagens, às hesitações, aos remorsos, à inquietação. Palavras-

objetos no nível dos objetos, pungentes somente por serem perfeitamente *clean*:

“Hoje mamãe morreu, ou talvez ontem, não sei. Recebi um telegrama do asilo: ‘Mãe falecida. Enterro amanhã. Nossos respeitos.’ Isso não quer dizer nada. Talvez fosse ontem. [...] Mas, no fim de algum tempo, estava com a boca queimada pela amargura do sal. Marie então veio e se colou em mim na água. Pôs a sua boca na minha. Sua língua refrescando os meus lábios e rolamos nas ondas durante um tempo. [...] Ela quis saber se a amava. Respondi, como já havia feito uma vez, que isso não significava nada, mas que sem dúvida eu não a amava. ‘Por que, então, se casar comigo?’ — disse ela. Expliquei-lhe que isso não tinha nenhuma importância e que se ela o desejasse podíamos nos casar. [...] Mas o calor era tanto que me era também difícil permanecer imóvel sob a chuva ofuscante que caía do céu. Ficar aqui ou partir, dava no mesmo. Ao cabo de um momento, virei-me em direção à praia e me pus a caminhar. [...] O árabe puxou a sua faca que ele me havia mostrado no sol. A luz salpicou sobre o aço e era como se fosse uma longa lâmina cintilante que me atingia de frente. [...] Essa espada incandescente roía os meus cílios e remexia nos meus olhos doloridos. Foi então que tudo oscilou. O mar arremessou uma aragem espessa e ardente. [...] O gatilho cedeu.”

De uma exatidão metálica, essas palavras não são contagiantes, não comovem. Elas dissociam, dissolvem a comunidade possível dos interlocutores. Elas nos devolvem — a propósito desses objetos e desses estados — essa lucidez “à parte” que as comunidades tentam suprimir. Os propósitos de Mersault portam o testemunho de uma distância interior: “Nunca estou *uno* com os homens, nem com as coisas,” ele parece dizer. “Ninguém me é próximo, cada palavra é signo menos de uma coisa do que da minha desconfiança para com as coisas. E se falo, não falo a alguém, eu *me* falo das coisas ou mesmo das pessoas enquanto coisas, estando ao mesmo tempo dentro e fora, mais fora. Não tenho realmente um interior. Sou o desdobramento, a tensão posta em palavras, que suspende qualquer ação: não faço nada e, se às vezes acontece-me de fazer algo, é como se não tivesse feito nada, pois é fora de mim, meu eu está fora de mim. Portanto, fazer ou falar são iguais para mim, incluindo a morte.”

Aliás, se as palavras do estrangeiro descrevem atos ou são elas mesmas atos, é porque são apenas símbolos, insignificantes — somente podemos fazê-los ou dizê-los, precisamente, para nada fazer ou nada dizer. As palavras são neutras.

“O cachorro de Salamo era tão insignificante quanto a sua mulher. A mulher baixa, automática, era tão culpada quanto a parisiense que Masson desposara ou quanto Marie, cuja vontade era que eu me casasse com ela. O que importava que Raymond fosse meu amigo tanto quanto Celeste, que valia mais do que ele? O que importava que Marie desse hoje a sua boca a um novo Mersault?”

O assassinato aparece como o último ato dessa tensão indecisa, sem escolha nem valor, que as palavras não haviam cessado de roçar, sem conseguir expulsá-la. A execução em lugar da verbalização de um nada, do outro emparedado em mim como um nada. O assassinato, como as palavras, será então indiferente e, mais do que elas, insignificante.

Como numa psicoterapia, somente a cólera contra o capelão revela a Mersault o que, finalmente, ele aceita como a sua identidade psíquica: “Abria-me pela primeira vez à terna indiferença do mundo. Por senti-lo igual a mim, enfim, tão fraterno, senti que eu tinha sido feliz e que ainda o era.” Um cura que se tornara psicoterapeuta sem querer, por provocar a cólera libertadora no estrangeiro. Sem isso, Mersault fica fora de interlocução, fora de comunicação, fora de ação, fora de paixão. Condenado, ele mal prova a sentença. Ele está morrendo? O leitor supõe, mas de forma alguma acredita nisso, de tanto que a indiferença do estrangeiro parece colocá-lo fora do alcance da morte. Entretanto, por ter reencontrado o ódio, Mersault se põe a desejar: ele se oferece, em imaginação, aos gritos de ódio dos espectadores da sua execução, e a visão do ódio dos outros, finalmente, torna-o feliz. Não sem uma ironia rangelante: “para que eu me sinta menos só”.

O grotesco dessa condição de estranho, que atrairá os psiquiatras e os estetas mais do que os políticos e os juristas, entretanto, não é estranho aos estrangeiros comuns. Mersault leva ao extremo a dissociação do desarraigado: a sua dor indolor, a sua violência aprisionada em presença do outro, o seu agnosticismo, às vezes tranqüilo, às vezes revanchista. Além disso, esse estranho *Estrangeiro* assinala que aqueles estrangei-

ra de Tanatos. Conheci uma estudante estrangeira, que chegou virgem e pudica a Paris e que lançou-se de corpo e alma no “sexo grupal” dos anos 60, impressionando o seu amante por suas audácias. Alguns meses mais tarde, depois de terem rompido, eu a reencontrei num hospital público, sofrendo de uma doença dos pulmões. O recalque zomba um bocado de nós! Pensamos tê-lo desmantelado mas ele está apenas se deslocando perfidamente, mais abaixo, nas fronteiras entre o soma e a psique, ali onde as comportas do gozo se entravam e onde o erotismo abandonado encontra-se obrigado a recorrer a novos limites, os dos órgãos que, então, falham. O estrangeiro, que se imagina livre de fronteiras, do mesmo modo recusa qualquer limite sexual. Em geral, mas não de forma absoluta. Pois uma ferida narcísica — ofensa, traição — pode perturbar a sua economia do gasto sem limites, que por um momento ele pensara ser imperturbável, e invertê-la em destruição da identidade psíquica e corporal.

Mas, para começar, que insólita liberação da linguagem! Privado das rédeas da língua materna, o estrangeiro que aprende uma nova língua é capaz de cometer as mais imprevisíveis audácias: tanto no terreno do intelecto quanto do obsceno. Essa pessoa que, na língua materna, mal ousava falar em público e expressava conceitos de um modo confuso, no outro idioma sente-se como um interlocutor intrépido. O aprendizado de novos campos abstratos revela-se de uma leveza inaudita, as palavras eróticas sobre as quais pesava a proibição familiar não provocam mais medo. Entretanto, a língua estrangeira permanece uma língua artificial — álgebra, solfejo — e é necessária a autoridade de um gênio para criar nela outra coisa diferente das redundâncias factícias. Pois, em geral, o estrangeiro loquaz e “liberado” (apesar do seu sotaque e dos seus erros gramaticais, que ele não percebe) povoa com esse segundo e secundário discurso um mundo fantasmático. Como numa alucinação, as suas construções verbais — eruditas ou escabrosas — rolam no vazio, dissociadas de seu corpo e de suas paixões, deixadas como reféns para a língua materna. Nesse sentido, o estrangeiro não sabe o que diz. O seu inconsciente não habita o seu pensamento, assim ele se contenta em fazer uma reprodução brilhante de *tudo* o que existe para ser aprendido, raramente uma *inovação*. A sua linguagem não o incomoda, pois

ele guarda silêncio sobre as suas pulsões; o estrangeiro pode dizer toda espécie de incongruências sem que nenhuma repulsa, nem mesmo excitação, o abale, de tanto que o seu inconsciente se protege do outro lado da fronteira. Um tratamento psicanalítico ou, de forma mais excepcional, uma intensa viagem solidária pela memória e pelo corpo podem, contudo, produzir o milagre do recolhimento que unirá a origem ao adquirido, resultando numa dessas sínteses móveis e inovadoras de que são capazes os grandes cientistas ou os grandes artistas imigrados. Pois, por não pertencer a nada, o estrangeiro pode se sentir filiado a tudo, a toda a tradição, e essa ausência de gravidade no infinito das culturas e das heranças proporcionale a facilidade insensata de inovar. De Kooning não diz outra coisa: “No final das contas, sou um estrangeiro, sou outro porque tenho interesse pela arte na sua totalidade. Tenho acima de tudo a impressão de pertencer a uma tradição” (1936).

Um vagar irônico ou a memória polimorfa de Sébastien Knight

Se o vagar converge para a busca da lembrança, então esta se exila de si mesma e a memória polimorfa que dela se livra, longe de ser simplesmente dolorosa, tinge-se de uma ironia diáfana. A categoria mais amável, mais requintada dos estrangeiros tem esse privilégio de viver a sua estranheza como uma... *Montanha cômica* — título que Nabokov atribui a um dos seus personagens, o romancista Sébastien Knight.

La Vraie Vie de Sébastien Knight (1938), sem dúvida, não é nada mais do que a sua própria escritura, de forma que ninguém poderia fazer dela uma “biografia” — nem mesmo o seu meio-irmão — sem mutilá-la ou traí-la, projetando-se ali, no lugar do escritor, como é normal na ternura feroz de todos os intérpretes e leitores. Em seu romance policial e metafísico, trágico e cômico, sobre a inapreensibilidade do escritor, Vladimir Nabokov vai mais longe e, de um modo mais saboroso que o dos “novos romancistas”, desvenda o polimorfismo essencial da própria escrita. Se o meio-irmão russo do grande es-

critor inglês Sébastien Knight não pode (ou não quer?) reconstituir a sua biografia, é porque o “detetive” e o “herói” sejam (talvez?) somente duas facetas de um mesmo processo: “E, portanto, sou Sébastien Knight. Tenho as mesmas impressões, como se o encarnasse num palco iluminado”, conclui o irmão, biógrafo fracassado, no final do livro. Pois a maestria polifônica da escrita consiste, incessantemente, em fazer e desfazer por fragmentos o quebra-cabeça, não de um “mundo” considerado inacessível pelo artista metafísico, como consequência de sabe-se lá que falta, mas de um *enigma essencial*. “E, como todas as coisas, a forma deixava transparecer o significado; chegavam até nós agora numerosas idéias e acontecimentos que pareciam ter uma extrema importância, mas que se viram reduzidos, não à insignificância, pois nada agora podia ser insignificante, mas à mesma importância que outrora se negava a outras idéias e outros acontecimentos.” Não existe “solução final”, não mais do que “palavra final”. “O asfódelo da outra margem continua mais obscuro do que nunca”, porque a escrita do cavaleiro errante Knight justapõe e relativiza as formas e essa virtuosidade digna de Cervantes passa, agora, a ser perseguida com um distanciamento irônico (Knight é o autor de *Íris no espelho* — um espelho gasto? — e de *A montanha cômica*, depois escrevia *O asfódelo obscuro*). Como um absoluto desenvolto, como uma desenvoltura obstinada.

Não se trata aqui de sondar a estética de Nabokov, a sua dívida para com a literatura russa, logo de início polifônica, porque consciente de vir “fora do tempo”, nem a sua modernidade que encarna no imaginário da mídia — a infinita preocupação formal de Flaubert ou de Joyce. Trata-se somente de assinalar uma das fileiras desse relativismo implacável: o cosmopolitismo, a travessia — ida e volta — de dois idiomas (o russo e o inglês), colocada, em relação a Knight, no centro desse inapreensível que descentra um homem e o substitui por uma língua arranhada em estilo. Vale lembrar das palavras que o romance atribui a um velho crítico na ocasião da morte prematura de Sébastien Knight: “Pobre Knight! Na verdade, ele teve duas fases na sua vida: primeiramente um homem obscuro arranhando o inglês, depois um homem arranhado escrevendo um inglês obscuro!” Inútil dizer que o pouco de biografia reconstituído por seu irmão não atesta, de modo algum,

este repente no qual, ainda assim, muitos estrangeiros poderão se reconhecer.

Estrangeiro, evidentemente, Sébastien o é, por causa dessa memória fragmentada — será a sua própria ou a do irmão? — que não consegue restaurar um passado contínuo e compacto, pois o exílio rompeu qualquer elo de ligação. “A imagem de Sébastien se apresenta a mim de modo fragmentado, reduzida a algumas aparições sem muita clareza, como se ele não tivesse sido um membro constante de nossa família, mas algum visitante errante, que atravessa a sala iluminada para desaparecer de novo, por muito tempo, na noite.” Noturno, esse Knight que retirou-se da família de espectadores e não deixa aos outros e a si mesmo a não ser retalhos de lembranças. Um “si mesmo” disseminado...

Estrangeiro, mas distanciado de sua estranheza, ele a toma entre aspas e, sem ignorá-la, suaviza-a com uma doce ironia que não participa da frieza do verbo “ironizar” a não ser com a condição de ali incluir o pudor: “Nunca nenhum sentimento errante terá permissão de desembarcar na rocha de minha prosa pouco acolhedora”, escreve o romancista, citado por seu irmão.

Estrangeiro angustiado por se ver confinado ao seu domicílio de origem. Ao velho professor de Cambridge que se obstina em conversar com ele em russo, Sébastien declara que ele vem de Sófia e, quando o lingüista se lança, intrépido, no búlgaro, Knight substitui esse idioma por uma outra língua de sua lavra, pretendendo que aquela seja realmente a sua língua “materna” e “búlgara”.

Estrangeiro, que por muito tempo teve dificuldade em falar o inglês pois preservava o seu sotaque (os erres no início de cada palavra asperamente pronunciada; os erros estranhos que cometia ao dizer por exemplo, “eu agarrei um resfriado”, ou ao empregar o adjetivo “simpático” no sentido francês e russo. Ele pronunciava mal o acento tônico em palavras como “*interesting*” ou “*laboratory*”), Knight era sobretudo um solitário: “Com mais clareza, Sébastien se dava conta de que não fora feito para se enquadrar. Ele acabou compreendendo isso plenamente e, lamentando, pôs-se a cultivar esse sentimento de ser diferente dos outros, como se isto fosse algum talento ou uma paixão rara. Foi somente aí que tirou satisfação do

monstruoso e útil desenvolvimento dessa consciência de si e que o fato de ser discordante deixou de ser um tormento..."

A partir de então, o escritor atinge uma solidão que somente tem de prestar contas à sua cultura sem fronteiras. Assim se obtém a têmpera dos estrangeiros que Knight inspira, propagando o sorriso exilado de Joyce num imaginário mais banal e menos árido, sem a sagração austera do irlandês. Nem revoltado, nem provocante, nem nostálgico, nem sombrio, nem doloroso, nem anestesiado, o errante Knight chega a ser de uma "deslumbrante gaiatice" que, mesmo mais tarde, "ainda atravessava, como um arco-íris, a tempestuosa tristeza das suas mais sombrias narrações". O "desolado corpo-a-corpo com um idioma estrangeiro", que talvez com razão o crítico suponha existir nele, é o irmão biógrafo que o vive e o confessa. Num último sobressalto de masoquismo ou de nostalgia, esse *alter ego* de Sébastien, essa face descoberta de sua noite, planeja mesmo traduzir para o russo e assim restituir às origens toldadas a obra-prima final do escritor. Esse irmão tem uma psicologia um tanto romântica e um pouco freudiana. Ele chega a sonhar, de maneira premonitória, às vésperas da morte do escritor, que este lhe "aparece com uma estranheza inquietante"!

Mas e Sébastien? Ele não pára de vagar, e a doença cardíaca que tornará gogoliana a última fase de sua vida não o protege dos erros ou das divagações de moleque: espécie de arco-íris que o irmão, à sua maneira não menos gogoliana, refletirá nos erros e inabilidades de sua investigação.

O auge dessa gaiatice de cores góticas concentra-se nas histórias de mulheres. Depois da tranquilizadora inglesa Clara, junto da qual o escritor, por um instante, pensou encontrar refúgio, Knight cai vítima de uma verdadeira regressão sob a forma de um amor por uma russa fatal. Mas quem é essa mulher? As pistas divergem e se embaralham: uma mulher leviã, desaparecida na Côte d'Azur; uma russa afrancesada, que esconde a sua aventura ou então protege uma amiga... o narrador ali se perde, o leitor também. Existiu realmente a ressurreição da mãe morta, a qual S.K. sucumbe no fim de sua vida? Ele amou? Ou foi pura imaginação? As cartas em russo, que ele pediu que queimassem depois de sua morte... teria sido uma maquinação? Por que ele próprio escreve em russo a última carta ao seu irmão? O drama da nostalgia, subita-

mente, caminha ao lado do subterfúgio mais histriônico. Mas quem ri? Certamente não o estrangeiro. O escritor, talvez.

A mulher perdida — terra perdida, língua perdida — não é encontrável. Longe de ser unicamente trágica, essa cruel situação presta-se a uma insolência praticada, ao final do livro, contra o próprio escritor. Depois de ter esquecido na pressa, o endereço do seu irmão moribundo, esse meio-irmão biógrafo se engana de cadáver e, em vez de velar S.K., assiste à agonia de um outro. Sébastien, portanto, não deixou memória disponível e, pior ainda, o seu próprio corpo escapa às buscas familiares. Entretanto, lembremo-nos: quando o jovem Sébastien procurava a tumba de sua própria mãe, inglesa morta na França, ele acreditava estar louvando a sua memória no jardim de sua última morada, chamada "Les Violettes", em Roquebrune, perto de Monte Carlo; contudo, alguns meses mais tarde, ele descobriu em Londres que sua mãe morreu numa cidade chamada Roquebrune, localizada no Var. Cabe ao escritor encenar essa ironia da origem e da morte no seu romance *Objets trouvés*, como uma escrita premonitória de sua própria morte não-encontrável. Como um bumerangue, o embuste que, na verdade, romperia o laço materno, arrancando-o de qualquer solo possível para abrigá-lo somente na memória fugidia da escrita, termina afetando a imagem e o corpo do próprio escritor. Não se celebrará a memória de S.K. mais do que ele próprio celebrou a de sua mãe. Não, ninguém blasfema, nem o filho nem o leitor. Simplesmente, quando a mãe está disseminada em lembranças e em palavras, quando as mulheres amadas são esquecidas-abandonadas-inventadas, a própria memória que garante a nossa identidade revela-se uma metamorfose em curso, uma polimorfia. Aos amantes das sínteses, sugiro aqui uma ligação possível entre Sébastien Knight e Lolita. Não seria o mesmo polimorfismo, mnêmico de um lado, sexual do outro?

Contrariamente ao *Estrangeiro*, de Camus, o desenvolvimento cosmopolita Sébastien Knight perdeu cedo a mãe, jamais assistiu ao seu enterro, não associa a sua tumba a nenhum lugar preciso. Mas, russo de pai, tomou o nome dela, da inglesa. Ele deu a si mesmo uma nova língua, escolhendo o inglês que, sem ser a sua língua materna, pois não a falou durante a infância, foi entretanto a da sua mãe quase desconhecida — lín-

gua morta de uma mãe morta, que ele tratava de fazer reviver. Depois ele tentaria a viagem de volta a sua língua da infância russa, que foi a da segunda mãe. E daí se perdera no caleidoscópio de suas múltiplas identidades e de suas lembranças insuportáveis, para deixar, dos seus exílios acumulados, somente um traço em palavras.

O cosmopolita, feliz por tê-lo, abriga na noite do seu vagar uma origem pulverizada. Ela irradia em suas lembranças fatos ambivalentes e de valores bífidos. Esse turbilhão é um riso estridente. Ele seca imediatamente as lágrimas do exílio e, de exílio em exílio, sem nenhuma fixidez, transmuta em jogos o que, para uns, é uma desgraça e, para outros, um vazio intocável. Uma estranheza assim, sem dúvida, é uma arte de viver para os *happy few* ou artistas. E para os outros? Penso no momento em que chegamos a nos considerar como não-essenciais, simples passantes, retendo do passado somente o jogo... Uma estranha maneira de ser feliz, de nos sentirmos imponderáveis, aéreos, tão leves que bastaria um nada para nos fazer voar.

Fantasmagoria efêmera? Ou perpétua?

Por que a França?

Em nenhum lugar se é mais estrangeiro do que na França. Sem ter a tolerância dos protestantes anglo-saxões, nem a tendência à despreocupação dos latinos do sul, ou a curiosidade tão excludente quanto assimiladora dos alemães ou dos eslavos, os franceses opõem ao estrangeiro um tecido social compacto e de um orgulho nacional imbatível. Sejam quais forem os esforços — ao mesmo tempo consideráveis e eficazes — do Estado e das diversas instituições para acolherem o estrangeiro, na França, mais do que em outro lugar, este se choca contra uma tela. Trata-se da própria consistência de uma civilização fiel a valores elaborados, protegidos das grandes invasões e da grande mescla de povos. Uma civilização consolidada pelo absolutismo monárquico, pela autonomia galicana e pelo centralismo republicano. Mesmo quando é legalmente

e administrativamente aceito, nem por isso o estrangeiro é admitido nas famílias. Seu emprego desastroso da língua francesa o desconsidera profundamente — conscientemente ou não — aos olhos dos autóctones que, mais do que nos outros países, identificam-se com o seu falar polido e amado. Os seus hábitos alimentares ou de vestuário logo de início são considerados como uma falta imperdoável para o gosto universal, isto é, francês.

Esse estado de coisas pode suscitar no estrangeiro duas atitudes opostas. Primeiro ele pode tentar a qualquer preço confundir-se com esse tecido homogêneo que desconhece qualquer outro; pode querer identificar-se com ele, perder-se nele, assimilá-lo. Tal conduta é lisonjeira, pois o exilado valoriza tanto ou mais do que os próprios franceses os benefícios dessa civilização, junto à qual ele vem buscar refúgio. Ou, então, ele se encolhe no seu isolamento, humilhado e ofendido, consciente da terrível desvantagem de jamais poder ser... um francês.

No entanto, em nenhum lugar se é *melhor* estrangeiro do que na França. Uma vez que permanece irremediavelmente diferente e inaceitável, você é objeto de fascinação: é observado, falam de você, odeiam-no ou admiram-no, ou as duas coisas ao mesmo tempo. Mas você não é uma presença banal e negligenciável, um fulano ou um sicrano. Você é um problema, um desejo positivo ou negativo, jamais neutro. De fato, em todos os países do mundo, os estrangeiros suscitam dificuldades econômicas ou políticas que são resolvidas via administrativa ao sabor de explosões, em geral não-domináveis. Mas o “SOS-Racismo” existe somente na França e — da mesma forma, toda uma reflexão nacional, mais ou menos serena, sobre o “código da nacionalidade”.

Não que a França seja mais racista, mas porque o debate, sendo ali imediatamente ideológico e passional, atinge os princípios da civilização e as fronteiras do psiquismo individual. “Como eu sou com o outro?” “Quais são os limites e os direitos de um grupo?” “Por que qualquer homem não teria os direitos de um cidadão?” Na França, as questões pragmáticas são imediatamente éticas. O “todo político” aspira tornar-se o “todo humano” nesse espírito de universalismo leigo que, necessariamente, devia confrontar a Nação, que é universal, porque orgulhosa de ter inventado os “direitos do homem”,

com a *legitimidade mesmo da noção de "estrangeiro"*. A questão dos estrangeiros coloca-se a um povo quando, tendo atravessado o espírito da religião, ele reencontra uma preocupação ética... para não morrer de cinismo ou de quedas da Bolsa. A figura do estrangeiro vem na condição e no lugar da morte de Deus e, entre os que crêem, o estrangeiro está ali para restituir-lhe a vida.

Enfim, quando a sua estranheza torna-se uma exceção cultural — por exemplo, se você é reconhecido como um grande cientista ou um grande artista —, a nação inteira assimilará a sua performance, as suas melhores realizações, reconhecendo o melhor do que em outro lugar; não sem uma certa piscadela de olhos concernente à sua esquisitice tão pouco francesa, mas com muito brio e esplendor. Como Ionesco, Cioran, Beckett... E mesmo o espanhol Picasso que, juntamente com Rodin, é o único artista em Paris a se beneficiar de um museu monográfico, enquanto que o totalmente francês Matisse não o tem. A cada um os estrangeiros que merece...

OS GREGOS ENTRE BÁRBAROS, SUPLICANTES E METECOS

Como se pode ser estrangeiro?

Raramente a pergunta vem à mente, tão persuadidos estamos de sermos naturalmente cidadãos, emanações necessárias do Estado-Nação. Ou então, quando deixamos a pergunta nos tocar levemente, é para logo nos instalarmos do lado dos que têm direitos nacionais e para rejeitar, numa estranheza irracional, os que pertencem a um outro lugar que eles não souberam manter, que não têm mais como seu, ficando expropriados de suas identidades de cidadãos. De fato, hoje, a noção de *estrangeiro* possui um significado jurídico: ela designa aquele que não tem a cidadania do país em que habita. Certamente, tal enquadramento acalma e permite resolver por leis as espinhosas paixões que a intrusão do *outro* suscita na homogeneidade de uma família ou de um grupo. Isso também deixa passar em silêncio, sem absolutamente resolvê-los, os incômodos dessa condição singular, que consiste em se colocar como diferente no seio de um conjunto — por definição, formado pela exclusão dos dessemelhantes. Coação ou escolha, evolução psicológica ou destino político, essa posição de *ser diferente* pode aparecer como finalização da autonomia humana (não somos seres falantes, que nos distinguimos dos outros, para lhes comunicar o nosso sentido pessoal, a partir dessa diferença percebida e assumida?) e, portanto, como uma ilustração maior daquilo que a civilização tem de mais intrínseco, de mais essencial. Por outro lado, por ocupar explicitamente, manifestamente, ostensivamente o lugar da diferença, o estrangeiro lança à identidade do grupo, tanto quanto à sua própria, um desafio que poucos dentre nós estão aptos a aceitar. Desafio de violência: “Não sou como você”. Intrusão: “Faça co-

migo o mesmo que com você”. Apelo de amor: “Reconheça-me”. Vemos aí mesclados humildade e arrogância, sofrimento e dominação, fragilidade e onipotência. Em suma, um furor, um estado limite, que os mitos gregos relataram e que Ésquilo nos transmite, recolhendo a memória da época arcaica, em *As Suplicantes*,¹ antes que os filósofos e as leis os racionalizassem, propondo estatutos para os estrangeiros. Portanto, por ora, esqueçamos as leis e abordemos os estrangeiros da tragédia antiga.

*Os primeiros estrangeiros: estrangeiras
(de Io às Danaides)*

Fato notável. Os primeiros estrangeiros que vêm da auro-ra da nossa civilização são estrangeiras: as Danaides. Essas nativas do Egito que, apesar disso, descendem de uma nobre, embora dramática origem grega, chegam a Argos. Ésquilo inspira-se numa lenda primitiva decantada em epopéia. *A Danaide*, datando provavelmente da primeira metade do século VI, que reúne e delinea as narrações sagradas (*hiéroï logoi*) sobre o santuário de Argos. A lenda diz que as Danaides remontam a uma ancestral prestigiosa: Io, sacerdotisa de Hera, em Argos. Amada por Zeus, Io é invejada pela esposa legítima, Hera, que a transforma em vaca. Zeus não se desencoraja e, metamorfoseado em touro, continua a amá-la. Contudo, Hera prossegue na sua vingança enviando um moscardo que transforma a infeliz. Io põe-se a vagar da Europa à Ásia, antes de atingir o Egito. Imagem perturbadora a dessa vaca transtornada por um moscardo. Como uma filha incestuosa punida pela cólera de sua mãe, de quem é rival, sua única saída é fugir sem parar, banida do lar natal, condenada a vagar como se nenhuma terra pudesse lhe ser própria. Loucura, portanto, essa paixão ilegítima por Zeus. Loucura na qual o moscardo representa bem a excitação animal e — por que não? — se-

¹ Para uma análise desse texto, cf. A.F. Garvie, *Aeschylus' Supplies, Play and Trilogy*, Cambridge University Press, 1969.

xual. Loucura que conduz uma mulher, não à viagem de retorno a si — como Ulisses que, apesar dos desvios, volta para a pátria — mas em direção a uma terra de exílio, desde o início maldita. Entretanto, é somente longe da terra materna, no Egito portanto, que Zeus — origem erótica desse périplo — se permite “tocar” Io na testa para acalmá-la, restituir-lhe a forma humana e deixar que ela dê à luz um filho. Epafo (o “tato” de Zeus).

Seria o delírio errante de Io a versão feminina do drama de Édipo? O homem incestuoso adivinha os enigmas da Esfinge, mesmo desconhecendo a sua paixão amorosa pela mãe e a sua raiva assassina para com o pai. Édipo quer saber, ainda que isso vá lhe custar, literalmente, os olhos da cara. Em compensação, a filha que ama o seu pai, é, antes de tudo, infratora da autoridade materna que Hera, a argiva, sacerdotisa dos direitos matrimoniais, possui. Uma oposição dessas desencadeia a sua psicose — o agulhão do moscardo, agente da vingança materna, não pára de transtorná-la. E mesmo que Zeus acabe livrando-a de sua metamorfose enlouquecedora — o que acontece em solo estrangeiro —, a marca da violência e da angústia perseguirá os seus descendentes.

O filho Epafo, saído da vaca tocada por Zeus, será o ancestral dos reis do Egito. Mas parece que a maldição de Hera persegue as gerações seguintes. Os bisnetos de Epafo, Danao e Egípto — respectivamente pais de cinquenta meninas e de cinquenta meninos — entram em guerra um dia, pois os Egípcios querem esposar à força as Danaides, para atribuírem a si próprios os direitos reais sobre o país. E foi assim que começou o exílio das Danaides, fugindo da brutalidade dos cinquenta filhos de Egípto. Como lembrança (que hoje se dirá inconsciente, mas também invertida) de sua ancestral Io, as Danaides fogem da terra natal, para escaparem, ao mesmo tempo, do comércio sexual. Virgens guerreiras e cruéis, guardam de Io somente uma paixão fria que as arrasta para fora do casamento e para fora da lei. A menos que se decifre na sua própria virgindade um resquício do destino incestuoso da linhagem de Io. Afinal, não são as virgens,² no panteão de seu pai,

² Cf. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Payot, 1974, que lembra que as vestais romanas, “no tempo em que o *rex* reinava [...], deviam, por algum meio místico,

que permanecem fiéis a ele e recusam-se a dar-lhe uma descendência, precisamente para salvaguardar o poder simbólico e único do pai, excluindo qualquer outro homem?

Assim, as Danaides são duplamente estrangeiras: vindas do Egito e avessas ao casamento. Estranhas à comunidade dos cidadãos de Argos, recusam igualmente a comunidade de base, que é a família. Esse processo de exclusão encontra o seu apogeu quando, segundo uma versão da lenda, as Danaides assassinam os Egípcíades por sua própria iniciativa ou, segundo uma outra versão, seguindo a vontade de seu pai. Somente duas das cinquenta irmãs não participam do crime. Detenhamo-nos na história dessas duas irmãs excepcionais: elas levantam a questão da ambivalência das Danaides, certamente assassinas, mas também descobridoras de água, oficiantes de cultos primordiais (segundo Hesíodo e Pausânias), fundadoras da aliança.

Amazona como suas irmãs, Amimone, ao perseguir uma corça, erra o seu alvo e desperta um demônio em forma de centauro, um sátiro que se prepara para violentá-la. Ela é salva por Poseidon, o deus dos oceanos — que lhe dirige palavras, não de desejo, mas de conforto propondo-lhe casamento: “O teu destino é ser esposada, o meu é ser o teu esposo.” Amimone torna-se então hidrófora e preside a liturgia das águas, bem como o ritual das núpcias, sob os olhares de Hera. Uma Danaide rebelde transforma-se assim em cúmplice de Hera e, portanto, do contrato social baseado no casamento.

Da mesma forma, Hipermnestra se recusa a degolar o seu marido Linceu, e o casamento — entre esses consangüíneos que deixam de ser inimigos — dará origem à dinastia real de onde sairá Hércules, o mais célebre herói dórico. Diante do tribunal, que deverá decidir se ela teve ou não razão de renunciar à vingança, Hipermnestra será auxiliada por Afrodite e Hermes, que lhe soprarão palavras sedutoras. Absolvida e libertada, ela se tornará a primeira sacerdotisa de Hera.

Restam as quarenta e oito Danaides que degolam os seus maridos durante a noite de núpcias. A desmedida aqui atinge

contribuir para a sua salvaguarda”, unindo-se assim à tradição galesa “segundo a qual o rei legendário Math somente podia viver, fora das expedições guerreiras, se tivesse os pés colocados no regaço de uma moça virgem” (p. 577). Num sentido análogo, do mesmo autor, cf. *Tarpeia*, 1947, pp. 100-109, e *Mithra et Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, PUF, 1940.

o seu auge no crime. A estranheza termina em revolta proibida, em *hybris* que provoca a abjeção. Essa desmedida é sancionada (segundo outra versão da lenda) pela condenação à morte das Danaides e do seu pai, ou então, de uma maneira mais moderada (como sugere Píndaro), pela renúncia dessas moças recalcitrantes à sua pretensão de constituírem exceção: elas devem esposar, na ordem, os vencedores de uma corrida, mas sem que essas uniões dêem lugar a descendências de prestígio. Aquelas que pretendiam permanecer fora da lei devem se submeter à banalidade de uma regulamentação comum e uniforme. A mentalidade grega somente condena a estranheza quando esta aspira afrontar os limites comuns. As amazonas e as assassinas são destituídas, enquanto que à estranheza — dissociada da desmedida moral, depois de haver sido misturada a ela — serão aplicados os ritos e as leis da cidade.

De qualquer forma, as Danaides colocam um problema mais complexo e mais arcaico do que o do direito do estrangeiro. A sua história, por um lado, aponta para os tempos imemoriais em que uma sociedade endogâmica torna-se exogâmica. Não esposar o seu consangüíneo é a primeira condição — que as Danaides, é verdade, realizam com brutalidade, matando os seus primos — para se tornar esposa de um estranho ao clã. Sem dúvida, é necessário atravessar essa violência contra os seus (irmãos e primos), carregada de paixões incestuosas, para fundar a nova aliança, o casamento entre pessoas “iguais em direitos”, assim como Hera pretende ser igual (*isotélès*) a Zeus, seu companheiro no leito.³ Contudo, tal violência permanece subjacente à instituição matrimonial, sua face secreta: é a sombria paixão entre os esposos, um estranho ao outro, que se manifesta no momento das cerimônias iniciáticas relativas ao culto de Deméter e de suas Tesmofórias santas, que teriam sido introduzidas na Grécia pelas Danaides. Ali, as mulheres apartadas da cidade, mas em seu próprio seio, formam uma ginecocracia temível que lhes dá o direito de derramar o sangue, e não somente a água do tonel que elas estão condenadas a encher. Assumindo funções tão contraditórias, as Danaides aparecem precisamente como o elo de ligação entre os

³ Cf. Marcel Detienne, *Les Danaïdes entre elles ou la Violence fondatrice du mariage* (a ser lançado).

“limites jurídicos do domínio de Hera” e o “reino de Deméter”.⁴ Como se a lenda das Danaides, pela própria ambivalência que atribui a essas estrangeiras, reconhecesse a necessidade da violência passional (ou, no plano social, a necessidade de legalização da própria origem, desenraizamento, da própria estranheza, enfim) para fundar a aliança de base da família.

A estranheza — face política da violência — estaria subjacente à civilização elementar, o seu revestimento necessário, talvez mesmo a sua fonte, que nenhum tonel doméstico — e para começar o das Danaides — poderia captar definitivamente. Mais ainda, a estranheza das Danaides levanta também o problema da adversidade dos sexos em si, em sua aliança extraconjugal, na “relação” amorosa e sexual. Que “relação”, em suma, entre o “povo” ou a “raça” dos *homens* e o “povo” ou a “raça” das *mulheres*? A diferença sexual, cujo alcance, no passar das épocas, pouco a pouco, foi apagado ou exagerado, certamente não está destinada a se imobilizar em adversidade. De qualquer modo, na Grécia, a esposa é pensada como uma estrangeira, uma suplicante — é preciso dizer uma Danaide? O ritual matrimonial prescreve não tratar a esposa nem como presa, nem como escrava, mas como “suplicante colocada sob a proteção do lar e conduzi-la pela mão até a sua nova morada”.⁵ O que vem a ser, portanto, uma suplicante?

Suplicantes e próxenos

A moderação de Ésquilo — que não condena as Danaides, pois considera, claramente, que a sua desmedida é, em grande parte, a réplica da brutalidade dos Egípcíades — coincide bem com o acaso histórico que faz com que a parte conservada da tragédia trate somente da *acolhida política* concedida às Danaides pelos Argólidas. Assim apresentado, o drama das estrangeiras perde um pouco do seu aspecto passional

⁴ Cf. M. Detienne, *op. cit.*

⁵ Segundo Jâmblico, citado por M. Detienne, *op. cit.*

e se oferece a nós para esclarecer a concepção política, jurídica e religiosa que os gregos faziam dos estrangeiros.

Segundo o texto, os estrangeiros são aceitos se forem suplicantes, se depositarem diante do altar dos deuses ramos, símbolo de sua terra (*As Suplicantes*, 506). Dânao aconselha às suas filhas nestes termos: “Minhas filhas, vale mais a pena [...] vos sentardes nesse montículo destinado aos deuses de uma cidade; ainda melhor do que uma fortaleza, um altar é um escudo inquebrantável. Vamos, apressai-vos e, com vossos ramos de guirlandas brancas, atributos de Zeus suplicante, piedosamente seguros no braço esquerdo, correspondei aos estrangeiros em termos suplicantes, gementes e lacrimosos, assim como convém aos que chegam, dizendo nitidamente que o vosso exílio não está manchado de sangue. Que nenhuma audácia sustente a vossa voz; que nenhum atrevimento em vossos rostos, de frente modesta, seja lido em vosso olhar firme. Enfim, nem tomai muito rapidamente a palavra, nem a guardeis por muito tempo: as pessoas daqui são irritáveis. Sabei ceder, sois uma estrangeira, uma exilada no infortúnio: uma linguagem muito segura não convém aos fracos” (*ibid.*, 188-203).

O abrigo do templo de Zeus Suplicante, pai do Sol “que é também o puro Apolo, deus outrora exilado do céu” (*ibid.*, 214), gestos rituais e a modéstia do comportamento garantirão às estrangeiras uma acolhida conveniente. Um espaço religioso, portanto, antes e talvez a despeito do político, assegura ao estrangeiro um lugar onde ele é intocável. Pois os Argólidas sentem vivamente a condição de estrangeiras das Danaides, como testemunham os propósitos do seu rei: “Donde vem então essa tropa trajada de forma tão pouco grega, faustamente enfeitada com roupas e faixas bárbaras, a quem falo aqui? Esta não é, absolutamente, a vestimenta das mulheres, nem em Argos, nem em nenhuma região da Grécia. E contudo, terdes ousado, intrépidas, vir até aqui sem arautos nem próxenos — sem guias! — eis o que me surpreende” (*ibid.*, 235-240).

Os ramos suplicantes, depositados aos pés dos deuses, aparentemente não bastam. Entra em jogo, então, a função do *próximo*, que talvez ainda não seja uma instituição muito difundida na época de Ésquilo, mas que já é um hábito. Um habitante do país toma sob o seu patrocínio uma comunidade, assegura a sua representação diante da cidade e defende os que

são da sua competência. Trata-se de um patrocínio coletivo, impessoal, bem diferente dos laços de clientela, de homem a homem, do patronato romano. Este é o papel do próxeno que, para as Danaides, será o próprio rei. Ele deve estabelecer a justa distância entre o respeito devido aos estrangeiros e a salvaguarda dos interesses do seu próprio povo: “Qualquer que seja o meu poder, nada poderia fazer sem o povo. E que os céus me livrem de ouvir Argos dizer um dia, se tal desgraça acontecesse: ‘Para honrar estrangeiros, perdeste a cidade’” (*ibid.*, 400). Contudo, a prece das suplicantes deve ser respeitada antes de qualquer coisa a: “Se não satisfaço o vosso pedido, a mácula que evocais ultrapassa o alcance do espírito. [...] E, entretanto, sou obrigado a respeitar a indignação de Zeus Suplicante: para os mortais, não há mais alto objeto de pavor” (*ibid.*, 475-485). As Danaides serão, portanto, protegidas das “desmedidas de macho” dos seus primos e o rei-próximo as introduzirá, assim como o pai delas, como suplicantes diante do povo. “Teremos a residência [*métōikein*] nesse país, livres e protegidas, contra qualquer retomada, por um direito de asilo reconhecido [ou: pela inviolabilidade reconhecida]; nenhum habitante ou estrangeiro poderá se apoderar de nós; se usarem de violência, qualquer cidadão de Argos que não nos der ajuda será atingido por atimia, exilado por sentença do povo. Esta é a fórmula que o nosso patrono, o rei dos Pelasgos advogou, convidando a Cidade a não abastecer-se de alimento nos dias subsequentes à terrível indignação de Zeus Suplicante e evocando a dupla mácula, ao mesmo tempo nacional e estrangeira [em Argos, as Danaides são, ao mesmo tempo, concidadãs e estrangeiras], que então, a cidade veria vir até ela” (*ibid.*, 608-618).

A cidade reconhece a queixa das Danaides, cerca Dânao com uma guarda protetora e concede uma residência, “da qual podemos mesmo usufruir sem pagamento” (*ibid.*, 1.010). Grato por essa acolhida, nem por isso Dânao perde a consciência do fato de que as suas filhas estão longe de serem consideradas como integradas à cidade: “Uma turba desconhecida somente se faz apreciar com o tempo; quando se trata de um estrangeiro [*métōikos*], cada um tem prontas palavras maldosas e nada vem mais rapidamente aos lábios do que um propósito maculante.” Como consequência, ele as aconselha: “Ponham a modéstia acima da vida” (*ibid.*, 992-1.114).

O estatuto dos estrangeiros na época arcaica

Desde os tempos homéricos, tanto o anfitrião quanto o suplicante são protegidos por Zeus Xênio e por Atena Xênia e a *Ilíada* proclama que é um delito religioso maltratar o anfitrião.

A proxenia, que será institucionalizada na época clássica, já está, então, amplamente difundida nos costumes. Sob o patronato do seu protetor Hermes, o “Hábil Descobridor”, o próxeno é “aquele que procura”; é na realidade, o *intermediário* entre a cidade e os oriundos de uma comunidade estrangeira, atenuando a sua incapacidade estatucional. A proxenia é sempre a função de um indivíduo escolhido por uma comunidade estrangeira, às vezes em função dos seus méritos particulares, como foi o caso de Píndaro, que se tornou próxeno de Atenas, ao mesmo tempo em que obteve uma recompensa por seu ditirambo em honra à cidade.

O mundo arcaico permanece fechado em si mesmo. As viagens causam medo e, levando-se em conta Homero, atraem preferencialmente os marginais (por exemplo, os bastardos, segundo a *Odisséia*, XIV, 199-286). A própria filiação patrilinear fechou a sete chaves a cidade; uma vez que é a cidadania grega do pai que permite transmitir a qualidade de grego; os preconceitos contra o estrangeiro são fortemente manifestados.

No quadro dos cidadãos “pares”, cujo ideal, realizado em Esparta, é a “paridade” (*homoioi*), os estrangeiros de passagem são acolhidos com desconfiança, se não com hostilidade. Esses pássaros migratórios não seriam aves de rapina? Em compensação, os estrangeiros que escolherem se instalar no país e cujo comércio e artesanato são julgados úteis à cidade, representam a categoria dos *metecos*, residentes domiciliados, termo que em Êsquilo indica a mudança de domicílio (cf. *métōikein*). Impõe-se aos metecos uma taxa de permanência, mas em Atenas, às vezes eles gozam de uma imunidade fiscal, sem dúvida a fim de atrair a sua presença, preciosa para a cidade.

Desde a metade do século V, Atenas dá aos estrangeiros uma proteção judiciária, da qual é encarregado um político, que se torna o seu patrão, o *próstate*. *Proxenia* e *prostasia* são, portanto, duas formas diferentes de proteção cívica, ambas já mencionadas em *As Suplicantes*. Mas, somente raras vezes concede-se ao estrangeiro o direito de propriedade: as Danaides são locatárias. Como assinala, quanto a isso, o belo estudo de Marie-Françoise Baslez, *L'Étranger dans la Grèce Antique*: “De fato, nessa época, não se trata de integrar os não-gregos aos quadros cívicos.”⁶ As Danaides, de alguma forma, são excepcionalmente bem incorporadas e isso porque são de natureza dupla, *astoxenoi*, ao mesmo tempo cidadãs por sua descendência argiva e estrangeiras porque vindas do Egito (como são bestiais e tão femininas — à imagem de Io —, iniciadas de Deméter e servas de Hera, criminosas matadoras de homens e agentes do contrato matrimonial).

Os bárbaros e os metecos na época clássica

Opondo, entre 490 e 478, as cidades gregas à Pérsia, as guerras médicas mudam a relação da cidade com os estrangeiros; a noção de “bárbaro” cristaliza-se, enquanto que a guerra do Peloponeso, lançando frente a frente as cidades gregas agrupadas em torno de Esparta e de Atenas, atrai a atenção sobre o estrangeiro grego, aquele que vem de um outro Estado. Atenas elabora a noção de coerência cívica — a *koinomia*⁷ — concebendo a unidade dos cidadãos na base de sua participação na vida pública e não a partir de critérios raciais ou sociais. Todavia uma lei vem consolidar o fermento étnico homogêneo da *koinomia*: a lei de Péricles, de 451, que exige que todo cidadão justifique uma dupla ascendência ateniense, paterna e materna: “E no terceiro ano seguinte, sob

⁶ Marie-Françoise Baslez, *L'Étranger dans la Grèce Antique*, Les Belles Lettres, 1984, p. 82.

⁷ Aristóteles, *Política*, 1276 b.

Antídotos, por causa do número crescente de cidadãos e por proposta de Péricles, decidiu-se não deixar gozar de direitos políticos quem quer que não tivesse nascido de dois cidadãos”.⁸ Aquele que infringe essa regra é comparado aos bastardos “Serei chamado de um Nada, filho de Nada.”⁹

O termo “bárbaro” torna-se então freqüente para designar os não-gregos. Homero aplicava a palavra “barbarófonos” aos naturais da Ásia Menor que combatiam com os gregos¹⁰ e parece ter forjado o termo a partir de onomatopéias imitativas: *bla-bla*, *bara-bara*, balbucios inarticulados ou incompreensíveis. Ainda no século V, o termo se aplica tanto aos gregos como aos não-gregos que têm um discurso lento, pesado ou incorreto. Bárbaros, todos os que têm pronúncia pesada e empastada.”¹¹ Todavia, na Antiguidade, podia-se usar de glosso-lalia nos santuários e as preces dos bárbaros eram entendidas. As guerras médicas acentuam a rejeição do bárbaro, mas podemos compreender esse fenômeno também como uma consequência do maravilhoso desenvolvimento da filosofia grega, fundada no *logos*, ao mesmo tempo idioma dos gregos e princípio inteligível na ordem das coisas. Os bárbaros são estranhos a esse universo pelo ridículo de seus discursos e trajes, por sua adversidade política e social. Entre os três autores trágicos, Sófocles, Ésquilo e Eurípides, que utilizam sistematicamente o termo *bárbaros*. Eurípides se distingue de seus predecessores por um emprego freqüente dessa palavra num sentido mais pejorativo, indicando que a estranheza, para ele, é mais intolerável e, de um modo geral, torna-se mais perturbadora com o tempo. Para os três autores, “bárbaro” significa: “incompreensível”, “não-grego” e, finalmente, “excêntrico” ou “inferior”. O sentido de “cruel” que lhe atribuímos deverá esperar as invasões bárbaras de Roma para se manifestar.

⁸ *Id.*, *Constitution d'Athènes*, XXVI, 451/0. Da mesma forma, desde Clístenes, os cidadãos são identificados segundo o dema ao qual pertencem, “isso para impedir de se interpelarem pelo nome de seus pais e de denunciarem assim os novos cidadãos” (*ibid.*, XXI, 508/7). “O estado atual do governo é o seguinte: tomam parte do governo os que nasceram de pais que têm, ambos, direito de cidadania” (*ibid.*, XLII).

⁹ Eurípides, *Ion*, 589-591, citado por M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 94.

¹⁰ M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 184.

¹¹ Strabon, XIV, 646, in M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 185.

Entretanto, já em Eurípides, “bárbaro” indica uma dimensão de inferioridade que inclui a inferioridade moral, não se referindo mais à nacionalidade estrangeira, mas exclusivamente ao mal, à crueldade e à selvageria.¹² Quando Andrômaca se dirige aos gregos, dizendo “*barbara kaka*” (*Tro.*, 764-765), a expressão pode ser traduzida por “males [suplícios] inventados pelos bárbaros” ou então “males [suplícios] selvagens”.¹³ O termo se aplica tanto aos gregos quanto aos troianos. Longe de indicar qualquer aceitação do estrangeiro, essa interiorização da barbárie marca a perenidade do sentimento de hostilidade em relação a ela, assim como a importância desse sentimento na apreensão dos outros, no interior do grupo pretensamente homogêneo. Em compensação, em Ésquilo, a palavra se aplica à conduta estranha para com os gregos de Argos, do arauto egípcio que acompanha as Danaides (*As Suplicantes*, 825-902) e tem como valor, sobretudo, o de se opor aos benefícios da civilização democrática grega. De fato, quando Ésquilo avança o conceito de “democracia” (“poder do povo”) em *Agamemnon* (458), o leitor supõe que o autor dos *Persas* é sensível à diferença entre a sua própria civilização e a do Grande Rei persa. Em suma, é o contraste com o estrangeiro que faz surgir a consciência da liberdade grega e o bárbaro será, desde então, identificado como o inimigo da democracia.

Entretanto, os bárbaros fascinam e, como que fazendo eco aos sofistas, os autores distinguem os bons dos maus; os melhores sendo, evidentemente, os perfectíveis: aqueles que poderão se tornar gregos de cultura. Para Sócrates, a palavra “grego” não designa uma raça, mas “aquele de cultura e chamamos de gregos mais aos que participam da nossa educação do que aos que têm a mesma origem que nós”.¹⁴ Esse antegozo de cosmopolitismo permanecerá estritamente intelectual, pois a “isonomia” dos cidadãos (eles têm peso igual na política porque são idênticos entre si) rejeita a excentricidade, o irracio-

¹² Cf. Helen Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy*, New Haven, 1961.

¹³ Notaremos que, no espírito irônico da peça, os bárbaros são os gregos e não os troianos: o termo perde o seu sentido étnico para reforçar o seu valor ético.

¹⁴ *Panegírico* 50, citado por M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 199.

nalismo ou — de forma mais fundamental — a palavra incompreensível, esse *outro* que sempre será um *bárbaro*.

Da massa bárbara se destacará o estrangeiro domiciliado na Grécia. Encontramos essa distinção entre estrangeiros estabelecidos e estrangeiros de passagem no início do segundo milênio, na Mesopotâmia, no império de Hamurabi: a classe social dos *muskênu*, os “mesquinhos”, era composta por estrangeiros mais ou menos fixados e que possuíam certos direitos, enquanto que os estrangeiros de passagem estavam desprovidos de qualquer um.

O *meteco* dos gregos entra em relação contratual com a cidade. De que maneira? Marie-Françoise Baslez o chama, com propriedade, de *homo economicus* da cidade grega. Por oposição ao homem político e guerreiro — que é o cidadão — e sem ser o que hoje chamamos de trabalhador imigrado, o meteco é “aquele que habita com”, “aquele que mudou de domicílio”. Ele paga uma taxa de moradia que equivale a uma jornada de trabalho por mês. Inferior ao cidadão, contudo, ele não é escravo, conforme dão a entender espíritos aristocráticos como Platão ou pseudo-Xenofonte. Artesãos, de preferência, mas também agricultores, os metecos são igualmente banqueiros, detentores de capital mobiliário, armadores. Em Atenas, alguns se tornam verdadeiros capitalistas (Lampis de Egina) ou ilustres intelectuais (Lísias, Iseu e, o mais célebre, Aristóteles). Como com os bárbaros, distinguem-se os bons (por exemplo, Kéfalos, o pai do orador Lisias, que “arma a resistência democrática com escudos” e em cuja morada Platão situa o seu diálogo *A República*), que, a rigor, podem obter a igualdade fiscal com os cidadãos, mas nunca a propriedade dos seus bens; e os maus (como Atenógenes, escroque, covarde e traidor, a serviço das mulheres e dos tiranos). Atenas fixa cada vez mais os encargos financeiros dos metecos. Desde 378, um imposto extraordinário de repartição onera os domiciliados em um sexto; eles participam, mas discriminadamente, dos pesados encargos honoríficos das liturgias. Em compensação, os metecos podem, somente de forma excepcional, tomar parte nas competições, nos coros e na defesa nacional (quando uma guerra se alonga muito ou se trata da “salvação do povo e de todos aqueles que vivem no país”). Em caso de usurpação de cidadania, o meteco é rebaixado ao grau

de escravo. Platão (*As Leis*, 915 b) recomenda expulsar da cidade os metecos cujo capital atinge o dos proprietários exploradores. Entretanto, menos por reconhecimento do que para se mostrarem fiéis à mentalidade esbanjadora dos gregos, esses estrangeiros domiciliados, em geral, impunham-se como generosos benfeitores da cidade. Sem serem adeptos liberais da democracia ateniense — como pensaram, a partir de outros exemplos, alguns estrangeiros — os metecos se infiltravam, sem se integrarem, em todas as cidades que tinham necessidade de seu apoio econômico. Somente a *xenelasia* de Esparta, constituindo exceção à regra, rejeitava qualquer participação estrangeira. Definitivamente,¹⁵ percebe-se que a instituição dos metecos era concebida como uma medida política e demográfica conciliatória, evitando tanto o *cosmopolitismo* quanto a *xenofobia*.

Observando as reações atuais em relação aos estrangeiros domiciliados nos países ocidentais, podemos nos perguntar se a nossa mentalidade não permanece semelhante à dos gregos, já que as reações espontâneas se inclinam menos a favor dos direitos humanos para todos — inclusive para os estrangeiros — do que a favor de um equilíbrio do estatuto desses “metecos” a partir do critério dominante, que é o de sua utilidade econômica para a cidade. A necessidade econômica continua sendo uma passarela entre xenofobia e cosmopolitismo.

Quando o comércio vai de vento em popa e os comerciantes invadem os portos, quando o turismo se desenvolve e se pode viajar por curiosidade intelectual, ao mesmo tempo em que os professores se infiltram junto aos entusiastas da cultura, faz-se sentir a necessidade de isolar os estrangeiros. A partir do século V, os estrangeiros de passagem não ultrapassam os limites dos portos. Ainda que não seja um verdadeiro gueto, o *emporion*, porto autônomo, é uma zona comercial (lojas, vestíbulos, cais) e sexual (bordéis) que se distingue da *ágora*, centro de vida política e militar. Aristóteles propõe mesmo dobrar a *ágora* em “livre” (política e cidadã) e “comerciante” (reunindo os produtos importados e os importadores!).

¹⁵ Cf. M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 146.

Os estrangeiros de passagem, nitidamente separados dos nacionais, não partilham, portanto, dos privilégios dos metecos.

Ao mesmo tempo, a *proxenia* individual e espontânea torna-se uma função pública: o *próxeno*, que protegia o estrangeiro, doravante é escolhido por “decreto da cidade, cujos interesses ele defenderá”.¹⁶ O seu “*evergetismo*”¹⁷ transforma-se numa verdadeira carga diplomática. Fato notável, a *proxenia* permanece aberta aos cidadãos e aos não-cidadãos, aos gregos e aos bárbaros — e aí temos um sinal suplementar, caso necessário, de abrandamento nas relações interiores, entre as cidades gregas, e exteriores, com o mundo não-grego. Com a preocupação, não de integrar os estrangeiros, mas de favorecer as trocas entre estrangeiros para o benefício da cidade, Platão formula magistralmente essa tolerância inteiramente pragmática em relação aos estrangeiros que, ao mesmo tempo em que os mantém afastados da vida pública, utiliza-os com uma benevolência não desprovida de cinismo: “Ora, é uma coisa muito natural que, de país a país, faça-se, em todos os gêneros, uma mistura de costumes: estrangeiros que, na terra de outros estrangeiros, introduzem novidades. Portanto, haveria ali, para os homens cuja organização política e regulamentada de forma excelente por leis justas, o princípio de um prejuízo sem igual. Mas, para a maioria dos Estados, enquanto são completamente desprovidos de uma boa legislação, é inteiramente indiferente que eles sejam modelados e remodelados pelo fato de acolherem estrangeiros em suas terras. Além disso, aos olhos do resto dos homens, seria rude e selvagem o procedimento das pessoas que, além de usarem essa expressão intolerável ‘banimento dos estrangeiros’, também apresentem uma disposição a se comprazerem e a serem intolerantes com relação aos outros” (XII, 950). Essa tolerância para com os outros povos proporciona uma boa reputação às nações acolhedoras. Mas ela somente se aplica com um discernimento circunspecto, levando-se em conta os *diversos tipos de estrangeiros* que Platão distingue: os *visitantes de verão*, “pássaros migratórios” que vêm “ganhar dinheiro para o seu comércio”,

¹⁶ M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 111.

¹⁷ Reconhecimento dos méritos cívicos do indivíduo e que o tornavam digno de *proxenia*.

são acolhidos nos edifícios públicos fora da cidade e controlados por magistrados que “devem cuidar para que nenhum estrangeiro dessa espécie introduza algum outro”; *os espectadores*, que vêm buscar espetáculos para os olhos e para os ouvidos junto aos santuários, com os quais devem se ocupar os sacerdotes e ajudantes, salvo se cometeram delitos que dependem, então, dos inspetores dos mercados; os diversos *dignitários* dos países estrangeiros; e, finalmente, os estrangeiros, “coisa rara, sem dúvida”, “vindos como observadores de um outro país”, seja para visitar uma bela instituição que sobrepuja a dos outros Estados, seja para nos mostrar uma instituição análoga. O caso do estrangeiro que teria algo a nos ensinar é considerado excepcional. Platão além disso, deseja que, uma vez realizada a sua missão, o estrangeiro “se afaste, como um amigo deixando amigos, recebendo presentes e as honras que lhe cabem serem prestadas” (XII, 952-953 d). O pragmatismo político, pode-se notar, não cessa de guiar a moral que pretende ser a mais esclarecida com relação aos estrangeiros.

O cosmopolitismo helenístico

Idéias pan-helênicas, antes impensáveis, começam a aparecer. Intelectuais como Heródoto de Halicarnasso, o historiador, ou Hipódamo de Mileto, o arquiteto, ambos refugiados, de bom grado participam do projeto de Péricles relacionado a uma colônia “fundada por representantes de toda a Grécia”.¹⁸ Essa mudança, que se manifesta desde o século IV, acentua-se graças à mescla de povos, conseqüente do progresso das técnicas de navegação que encurtariam as distâncias geográficas. O helenismo mostra-se mais curioso do que reticente em relação ao estrangeiro. Nota-se, por exemplo, em frases como estas: “A única pátria, estrangeiro, é o mundo em que habitamos; um único Caos produziu todos os mortais” (Meléagro de Gadara, século I a.C.); ou, segundo a tradução latina de Terên-

¹⁸ M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 181.

cio, a célebre sentença de Menandro: “Sou homem e nada do que é humano me é estranho”.¹⁹ É aos estóicos e à sua ética, fundada na sabedoria individual, que devemos o primeiro cosmopolitismo político. Que a cidade possa englobar até os limites do mundo, eis o ideal desses lógicos, físicos, médicos, advinhos e, antes de tudo, moralistas; um ideal que, contudo, não encontrará nenhuma aplicação política real. “Uma multidão de homens morando juntos e regidos por uma só lei”, proclama Cleantes.²⁰ Esse projeto refere-se mais a uma comunidade religiosa, uma participação mística dos estrangeiros membros de fraternidades, do que a uma jurisdição política, que continua sempre preocupada com os interesses econômicos da *polis*.

A conciliação estóica: universalismo

O antigo estoicismo, sem dúvida já com o seu fundador Zenão de Cício (335-264 a.C.), mas de forma mais explícita com Crisipo (281-205 a.C.), considerava que todo ser vivo repousa sobre o princípio de *oikeiôsis*, noção complexa que se traduz pelo termo “conciliação”. Por outro lado, *oikeiôsis* designa a apreensão constante de si mesmo, uma espécie de “toque interior”, de dinamismo vital que põe o sujeito em convivência consigo mesmo. O que os estóicos romanos traduzem por *conciliatio* e *commendatio* (Cícero) ou *committo* (Sêneca) — “Sou empregado de mim mesmo”: donde, as noções de *amor nostri* e de *caritas*, consideradas como bases da vida consciente entre os estóicos. Além do mais, essa conciliação originária nos une não somente a nós mesmos, mas também às esferas concêntricas que representariam a posição de nossos semelhantes: parentes próximos da humanidade inteira, segundo a teoria de Hiérocles. Em sentido contrário, comprimindo os círculos, conseguimos assemelhar todos os homens, sem distinção de raça ou de sangue, a nós mesmos. Essa universalidade humana, que assim se afirma pela primeira vez,

¹⁹ *Ibid.*, 261.

²⁰ *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 329.

está fundada na comunidade da razão. Racionais, os homens aplicam o *amor nostri* e a *caritas* a todo o gênero humano: *caritas generis humani*.²¹ Essa ética estoica encontra a sua expressão final no célebre texto de Terêncio. Menedemo pergunta: “Cremes, os teus próprios negócios te deixam tanto tempo livre para ainda te ocupares dos negócios dos outros, que em nada te dizem respeito?”, Cremes responde: “Sou homem; logo, nada do que é humano me é estranho”.²² Cícero comenta o enunciado, lamentando que “como das sortes e azares que nos acontecem, temos uma sensação mais viva do que daqueles que acontecem aos outros e vemos como se um grande espaço se interpusesse entre eles e nós, julgamos a respeito dos outros de forma bem diferente do que a respeito de nós mesmos”,²³ aproximando-se, desse modo, do preceito bíblico e cristão que ordena amar ao próximo como a si mesmo.

Fundada assim sobre a *oikeiôsis*, sobre a conciliação, essa ética universalista leva, no plano político, à recusa das cidades separadas, para substituí-las por um cosmopolitismo tolerante. A *megálópolis*, a grande cidade, é um ideal frequentemente desenvolvido durante a época imperial, que engloba o universo inteiro, dos cidadãos aos astros. Eratóstenes já aconselhava Alexandre, o Grande, a tratar os bárbaros como os gregos, e Crisipo não via diferença entre o escravo e os outros servidores. Segundo os antigos estoicos, não se é escravo nem por natureza, nem por conquista. Para eles, apaga-se a diferença entre gregos e bárbaros, homens livres e escravos, assim como entre homens e mulheres, sendo a aspiração à mesma virtude reconhecida para todos. Habitantes de uma morada comum, todos os homens são “uma parte de Deus e o Todo que nos contém também é Deus: somos os seus associados [*socii*] e os seus membros”.²⁴

Entretanto, esse universalismo cosmopolita devia permanecer uma utopia, mesmo se, paralelamente ao estoicismo, grandes monarquias helenísticas tomaram a vez das cidades-estados

anteriores.²⁵ Uma das razões da impossível aplicação prática da doutrina estoica reside no fato de que, sob o seu aspecto igualitário, manifestava-se o elitismo do sábio racional separado do resto da humanidade que, quaisquer que fossem os esforços didáticos considerados, não estava de acordo com a virtude. Na verdade, o orgulho do sábio estoico engendra, sob o manto de uma razão aparentemente reconhecida para todos, uma outra classe de estrangeiros: os que não acedem à virtude, que não vivem segundo a lei, ou que perdem a razão.²⁶

Nesta ótica, a noção de estrangeiro muda de sentido: é estrangeiro aquele que é incapaz de interpretar as leis da Providência (“Se ser estrangeiro ao mundo é ignorar as leis que estão nele, não se é menos, ignorando o que nele acontece. Exilado, o que se afasta da norma da cidade. Cego, o que fecha os olhos à sua inteligência”)²⁷ ou, ainda, aquele que se exclui da solidariedade comunitária fundada na razão. “Enfim, aquele que separa a sua alma daquela dos outros cidadãos, que não devem fazer com a sua senão uma única e mesma alma, aquele, afirmo, está na cidade como um membro inútil e rompe todos os laços com a sociedade”.²⁸

Sem dúvida parece que o estoicismo é menos um pensamento a respeito do outro que integraria a diferença do estrangeiro, do que uma *autarcia* que assimila o outro e o apaga sob o denominador comum da razão, caindo na categoria de insensato aquele que não se enquadrar ali. “Não se deve estimar a quem se ama, mas amar a quem se estima!”, proclama Teofrasto.²⁹ Todavia, é também verdade que alguns daqueles que não o merecem caem nas graças da amizade de Cícero, quando este exige justiça para os inimigos e classifica a clemência acima de todas as virtudes guerreiras.³⁰

Na realidade, a partir de Panécio de Rodes, que faz o antigo estoicismo penetrar em Roma, a severidade moral se abrandada, esfumaça-se o abismo entre o sábio e o insensato e a di-

²¹ Cícero, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, V, 23, 65, Les Belles Lettres, 1961, t. II, p. 149.

²² “Heautontimoroumenos”, *Comédies*, II, p. 149.

²³ Cícero, “*Traité des devoirs*”, I, 9, 30, in *Les Stoïciens*, La Pléiade, p. 505.

²⁴ Sêneca, *Lettre à Lucilius*, 92, § 30.

²⁵ Cf. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I., pp. 330-331.

²⁶ J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol., Leipzig, 1921-1924 II, 351-360.

²⁷ Marco Aurélio, *Pensées*, IV, 29.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Citado por Plutarco, *De frat. am.*, 482b.

³⁰ *De Officiis*, I, 23, 79; 25, 88-89.

versidade das naturezas humanas começa a ser levada em conta. Contudo, mesmo prefigurando alguns dos seus aspectos, o estoicismo não é o cristianismo, o *oikeiôsis* não é a *agapê*,³¹ mas um individualismo esclarecido pela razão. A distinção do *outro* eclipsa-se imediatamente em apologia do *si* nessa moral que somente percebeu a alteridade para denegá-la: “Amigos, irmãos, próximos, parentes por aliança, concidadãos e todos, enfim, uma vez que queremos que a sociedade dos homens seja uma, merecem ser procurados por si mesmos [*propter se*]: cada um é um fim em si.”³²

... e perversão

Por outro lado, existe no cosmopolitismo dos estóicos gregos uma *marca cínica* que, sem dúvida, remonta aos seus predecessores (como Antístenes e sobretudo Crates, etc.), mas prefigura o cosmopolitismo libertário do século XVIII.³³ Assim, *A República* de Zenão, polemizando com *A República* de Platão, rejeita a convenção constrangedora inventada pelos homens, em proveito de um “*logos puro*”, sem pudor e compostura, retornando à naturalidade universal dos homens. Pecado de juventude ou obra escandalosa, os comentaristas são confundidos pelo texto perdido de Zenão, sobre o qual restam alguns testemunhos que permitem entrever o ideal cosmopolita do fundador do estoicismo. Nada mais de Estados nem de povos distintos, mas uma única lei governando o rebanho humano, feliz no seu pasto. O Amor ali reina sobre os homens e mulheres que se pertencem livremente, vestidos da mesma maneira, tendo abolido o casamento, as escolas, os tribunais, o dinheiro e mesmo os templos, sendo venerado somente o deus interior do Espírito. A antropofagia, o incesto, a prostituição, a pederastia e, bem entendido, a destruição da família são igualmente admitidos entre os traços desse Estado ideal. Tem-se a impressão de que o cosmopolitismo surgiu no seio de um movi-

³¹ A. J. Voelke, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panéti*, Vrin, 1961.

³² Cícero, *Des termes extrêmes, des biens et des maux*, V, 23, 67.

³³ Cf. *infra*, pp. 147-152, as posições de Fougeret de Monbron.

mento global que, fazendo tábua rasa das leis, das diferenças e dos interditos, desafiando a cidade e a sua jurisdição, implicitamente desafia os interditos fundadores da sociedade instalada e, talvez, da própria sociedade, já que a abolição da fronteira estatal implica, lógica e previamente, uma ultrapassagem dos interditos que garantem a identidade sexual, individual, familiar. É um questionamento do próprio princípio da *associação humana* que ocorre através da utopia cosmopolita. Abolidas as regras das trocas com o outro (nada mais de Estado, família, ou diferença sexual), pode-se viver numa sociedade sem outras coações — sem limites, sem fronteiras — que não sejam os imperativos individuais? Abrem-se então duas possibilidades: ou vive-se o cinismo absoluto fundado no prazer individual ou, então, o elitismo de seres lúcidos e senhores de si mesmo, de sábios que conseguem aceitar os insensatos.

Os estóicos escolhem, racionalmente, a segunda, como farão os filósofos do Iluminismo e os fundadores dos direitos do homem baseados na razão ou, mais tarde, os cosmopolitas da Internacional marxista, editando as coações dos “interesses do proletariado” além das convenções nacionais. As diferenças essenciais entre essas três doutrinas surgidas em três momentos fundamentais da história ocidental não poderiam esconder o que as une. O universalismo e a conciliação cosmopolita representam a face pura, utópica, da qual o cinismo de Zenão e do *Sobrinho de Rameau* revela o recalque corrosivo que, se não é dito e gasto, corre o risco de tornar-se fermento da arbitrariedade, do terror e do totalitarismo. Em outros termos, o cosmopolitismo será ou libertário, ou totalitário — caso contrário, não será.

O cosmopolitismo estóico prefigura uma nova religião em que se confundem o individualismo grego, a introspecção da piedade egípcia, os banquetes das comunidades sírias, a moralidade judaica... A partir daí, abre-se a questão de saber se o cosmopolitismo é outra coisa além de uma realidade religiosa, sem jamais poder se tornar uma realidade política. Questão sempre atual. O vício talvez esteja no próprio projeto. “Cosmopolitismo” significa que o ideal da *polis*, da cidade política com os seus direitos e a sua isonomia, é conservado, mas ampliado para escala mundial, pois o mundo inteiro ali se aloja. Ora, é possível que a extinção das diferenças somente se reali-

ze no âmbito da piedade. Em compensação, a ordem política, administradora das necessidades, pode proteger somente os seus, instalar isoladamente as disparidades, separar contendas e, no máximo, gerar as modalidades destinadas a preservar as diferenças.

Comparada à época clássica e arcaica, a Grécia helenística, contudo, faz uma política cosmopolita. Em que sentido? Continuando a distinguir os *estranhos à cidade* (isto é, os gregos de um outro quadro político) e os *estranhos ao mundo grego* (isto é, os indivíduos diferentes de raça ou de cultura), os gregos da época helenística reconhecem a comunidade dos primeiros através do nascimento do direito internacional e da coabitação; e a dos segundos, através da criação de imensas cidades internacionais ou multirraciais como Alexandria, onde os intelectuais mesclam judaísmo e helenismo, traduzem a Bíblia para o grego e, mais tarde, integrarão a filosofia antiga ao cristianismo. Entretanto, a classe dos estrangeiros continua separada dos autóctones; mesmo em Alexandria, os gregos se casam entre si e os estrangeiros não pertencem à cidade. Em Delos, constata-se uniões entre atenienses e outras populações, mas os estrangeiros não votam. Assinala-se a exceção do Egito romano que, pela via indireta dos "corpos mistos", permite aos estrangeiros gerirem a comunidade a nível local. Quanto à unidade pan-helênica entre cidades, ela se realiza menos pela fusão de uma cidade com outra do que por federações (como a das Cíclades), garantindo uma monarquia poderosa que domina o conjunto.

Entre os sinais políticos do abrandamento cosmopolita, notar-se-á a atitude para com os de "sangue misto". No século III, os mestiços, que não têm direito de cidadania, estão, entretanto, acima dos metecos. Em Rodas, sob o nome de *matroxenoi*, eles são cidadãos inferiores, mas que fazem parte da sociedade. Desde o século II, a ascendência materna proporciona direitos cívicos. Os filhos dessas famílias mistas podem ser naturalizados, mas formam uma nova categoria, a dos *apátridas*, diferente da categoria dos estrangeiros. Com a condição de se submeter à educação grega, o apátrida helenístico parece ter mais chances do que o estrangeiro. Mesmo os ginásios, tradicionalmente fechados aos estrangeiros no fim do século IV, abrem-se para eles: primeiramente em Delos, porto

internacional, depois em Atenas. As listas dos efegos distinguem, entretanto, os atenienses em primeiro lugar, depois os romanos e finalmente os estrangeiros (em Delos até o século II). Em Atenas, os efegos estrangeiros jamais serão confundidos com os outros.³⁴

Sendo mais um centro de difusão cultural do que um quadro de integração política, a cidade helenística propaga, com o seu cosmopolitismo, a civilização grega para além da política. O que equivale a dizer que, na época helenística, não existe um novo estatuto do estrangeiro: o estrangeiro é sempre o outro do cidadão. Mas o seu papel na cidade aumenta e assinala um recuo — específico à Grécia dessa época — das características jurídico-políticas em proveito do que é próprio a uma ideologia, uma mentalidade ou um estilo de vida que também definem, cada vez melhor, o helenismo. Embora não se possa falar de uma minoração do aspecto político, digamos que o fato de os estrangeiros serem considerados pela cidade leva, entre os membros de uma comunidade, à introdução de critérios identificadores que transcendem a política, critérios que colocam na frente os fatores culturais e simbólicos. É sobre esses critérios e a partir do espaço da própria cidade antiga que se fundará o cristianismo, persuadindo os estrangeiros, os comerciantes e os marginais. Ora, o cristianismo nascente não se situa mais no recinto da cidade, mas pede-lhe uma comunidade espiritual invisível: *a igreja substitui a cidade*.

Todavia, por seu lado, o monoteísmo bíblico incluiria a condição de estrangeiro na Aliança divina. Contrariamente à imagem recebida de forma exageradamente fácil, de um ostracismo do povo eleito opondo-se aos outros, ele inscrevera, há milênios, no próprio fundamento da realeza hebraica, os estrangeiros capazes de aceitarem o contrato divino.

³⁴ M.-F. Baslez, *op. cit.*, p. 325.

O POVO ELEITO E A ELEIÇÃO DA ESTRANHEZA

Estrangeiro ou prosélito

A aliança com Deus faz do povo judeu um povo eleito (particularmente desde Jacó e a saída do Egito) e, se ela constitui o fundamento de um nacionalismo sacro, nem por isso deixa de abrigar, na sua própria essência, uma inscrição originária da condição de estrangeiro. Numerosas são as passagens da Bíblia que afirmam a eleição do povo judeu, excluindo os outros: “Estabelecerei a minha aliança contigo”, diz Javé a Abraão, “e com a tua raça depois de ti, de geração em geração, para uma aliança eterna, a fim de que eu me torne Deus para ti e para a tua raça depois de ti”.¹ Os que se opõem a essa aliança ou que não fazem parte dela serão violentamente rejeitados: “Assim falou o Senhor dos exércitos: ‘Vou punir a cidade de Amalec pelo que fez contra Israel, atacando seu povo na estrada, quando saía do Egito. Vai agora, e destrói Amalec e condena ao anátema tudo o que lhe pertence: não tenhas piedade: matarás homens e mulheres, crianças e recém-nascidos, bois e carneiros, camelos e asnos’”;² “[Nós decidimos] não dar nossas filhas aos habitantes da terra e não tomar suas filhas para os nossos filhos”;³ “O mestiço⁴ não en-

¹ Gênesis, XVII, 7.

² I Samuel, XV, 2-3. Observe-se que a cidade de Amalec ataca o povo de Israel pela sua retaguarda, no momento da saída do Egito; os amalecitas Agag e Hamam também se distinguem por sua hostilidade para com Israel, chegando a pensar num decreto de aniquilamento total.

³ Neemias, X, 31.

⁴ Traduz-se por “mestiço” o termo *mamzer*, que indica inicialmente o filho (judeu) de uma união proibida (adúltera).

trarará na assembléia de Javé, mesmo na décima geração. O amonita e o moabita não entrarão na assembléia de Javé, mesmo na décima geração; para sempre, eles não entrarão na assembléia de Javé, porque eles não vieram à vossa frente no caminho com o pão e a água, quando saístes do Egito e porque [o moabita] pagou o salário, para vos maldizer, a Balaão, filho de Beor, filho de Fetor, na Mesopotâmia. Mas Javé, teu Deus, não quis escutar Balaão, e Javé, o teu Deus, trocou para ti a maldição em bênção, pois ele te ama. Javé, o teu Deus! Para sempre, não terás cuidado com o bem-estar nem com a felicidade deles no decorrer de tua existência!”

Contudo, outros tipos de estrangeiros são aceitos: “Não abominarás o edomita, porque é teu irmão. Não abominarás o egípcio, porque foste hóspede em sua terra. Os seus descendentes, à terceira geração, poderão entrar na assembléia de Javé.”⁵

Por mais exclusivista que seja, e mesmo justificando tal exclusivismo com os delitos morais dos amaldiçoados, a aliança do povo judeu com o seu Deus não resulta de um favoritismo, mas de uma escolha decorrente da prova, o que implica que, ininterruptamente ameaçada, ela continua sempre a ser conquistada e permanece objeto de um aperfeiçoamento constante dos eleitos. A tradição conta: “Por que o Santo-Único (bendito seja Ele!) escolheu Israel? Porque todos os povos repudiaram a Torá e recusaram recebê-la, enquanto Israel aceitou e escolheu o Santo-Único (bendito seja Ele!) e a sua Torá.”⁶

Por outro lado, surge um universalismo bíblico, que traça o perfil da possível dignidade do gênero humano no seu conjunto, podendo o próprio estrangeiro ser o revelador insólito, mas forçado, de Deus. Aos olhos dos rabinos, a Torá, em definitivo seria destinada a toda a humanidade.⁷ Assim, “Moisés expõe a Torá em sessenta e seis línguas”.⁸ Observareis os meus preceitos e as minhas leis. O *homem* que os observar viverá por eles”.⁹ Conclui-se que *todo homem*, mesmo o pa-

⁵ Deuteronômio, XXIII, 3-9.

⁶ Comentários de Números, XIV, 10.

⁷ Cf. A. Cohen, *Le Talmud*, Payot, 1970, p. 108.

⁸ Comentário de Gênesis, XLIX, 2.

⁹ Levítico, XVIII, 5.

ção, que obedece à Torá é semelhante ao grande sacerdote. “É esta a lei dos homens, Senhor Javé?”.¹⁰ Interpreta-se: não é a lei do sacerdote, dos levitas ou de Israel, mas a de todos os homens”.¹¹

Uma vez que todos os homens são feitos à imagem de Deus”,¹² o preceito “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo”,¹³ aplica-se não somente ao próximo imediato, da mesma família ou do mesmo povo, mas ao “homem [que é o] bem-amado”.¹⁴ Da mesma forma que se diz, a propósito do homem de Israel, amarás o teu próximo como a ti mesmo, a mesma fórmula é empregada a propósito do estrangeiro”.¹⁵

Vários textos afirmam ainda mais nitidamente a consideração em relação aos próprios estrangeiros: “Não ofenderás o estrangeiro [o hóspede], nem o oprimirás, pois fostes estrangeiros nas terras do Egito”.¹⁶ O pagão pode reivindicar os mesmos direitos que o judeu se abraçar o monoteísmo. Incessantemente a Torá volta aos deveres dos judeus em relação aos estrangeiros e se nota que nenhum outro mandamento (circuncisão, restrições alimentares, proibições da mentira e do roubo) é repetido com tanta frequência. O Talmude vai mais longe: “Se um prosélito vem aprender a Torá, não lhe diga: ‘A boca que comeu animais impuros, vermes e répteis, gostaria de aprender a Torá, que nos foi dada por Deus’”.¹⁷ Além disso, o fato de terem sido “estrangeiros nas terras do Egito” não é interpretado como uma razão suficiente que garantiria a benevolência dos judeus em relação aos estrangeiros. Não é verdade que a amargura acumulada na alma do exilado pode se exprimir pela perseguição de um outro exilado? Somente Deus vela por todos os estrangeiros e a lembrança da estada no Egito induz os “eleitos” a serem mais humildes, que poderiam assim se ver como tendo feito parte, outrora, dos homens inferiores. Justiça, mais do que misericórdia, parece decorrer des-

¹⁰ II Samuel, VII, 19.

¹¹ Da mesma forma, Isaías, XXVI, 2, e Salmos CXVIII, 20; 33, 1; 125, 4; etc.

¹² Gênesis, IX, 6.

¹³ Levítico, XIX, 18.

¹⁴ Aboth, III, 18.

¹⁵ Cf. Levítico, XIX, 34, segundo Torat Cohanim, *Kedoshim*, 19.

¹⁶ Êxodo, XXII, 21.

¹⁷ Baba Mezia, 58b.

se versículo. Num sentido análogo, lembraremos: “Se um estrangeiro vier habitar convosco em vossa terra, não o oprimireis. Ele será para vós como um dos vossos compatriotas, e tu o amarás como a ti mesmo, porque fostes já estrangeiros nas terras do Egito”.¹⁸ “Amareis o estrangeiro porque fostes estrangeiros no Egito”.¹⁹ “O próprio Abraão é considerado como o primeiro “prosélito”:²⁰ os textos assinalam que ele deixou atrás de si a sua pátria, a casa do seu pai e todos os outros povos do mundo, para ir em direção ao país que Deus lhe mostrou, como faz o prosélito que escolhe Israel”.²¹

O universalismo dos profetas, de Amós a Jeremias, afirma ainda com mais ênfase a idéia de que toda a humanidade é respeitável em sua dignidade intrínseca e isto antes mesmo da filosofia grega e do estoicismo cosmopolita. Pobres, viúvos, órfãos, serviçais, estrangeiros são acolhidos na mesma justiça. “Se violei o direito dos meus escravos, ou de minha serva, em suas discussões comigo. O que farei quando Deus se levantar para me julgar? O que responderei? Aquele que me criou no ventre, não o criou também a ele? Um mesmo criador não nos formou no seio da nossa mãe? [...] Um estrangeiro não passava, absolutamente, a noite fora. Eu abria a minha porta ao viajante”.²²

O termo hebreu *guer*, para “estrangeiro”, não deixa de causar problemas. Ele significa, literalmente, “aquele que veio habitar [convosco]” ou “residente” e envolve a idéia de “convertido”. Essa mesma palavra, tanto na Bíblia quanto no Talmude ou no Midrash, é traduzida ora por “prosélito” ora por “estrangeiro”. Dois subconjuntos são criados a partir da mesma noção: por um lado, *guer-tochav*, estrangeiro residente; por outro, simplesmente *guer*, que remete à conversão-naturalização. O *guer-tochav* conserva a sua identidade de estrangeiro mas, residindo ou não em Israel, ele observa as leis mosai-

¹⁸ Levítico, XIX, 33-34.

¹⁹ Deuteronomio, X, 9. As citações e os comentários deste parágrafo são tomados da tradução de Elie Munk, *La Voix de la Thora*, comentário do Pentateuco, Fundação S. & D. Lévy, Paris, 1972.

²⁰ Gênesis, XII, 1.

²¹ Agradeço a Betty Rojzman, professora na Hebrew University of Jerusalem, por suas preciosas indicações e por seus comentários sobre este capítulo.

²² Jó, XXXI, 13-32.

cas, leis morais indispensáveis à sociedade e que conferem, no espírito do judaísmo, uma dignidade espiritual semelhante à do judeu. Assim, *guer* é um estrangeiro que adere à religião/nação judaica. Muitos rabinos da época talmúdica, dos quais o célebre rabi Arciba (século II, revolta contra Roma), são convertidos”.²³

Alguns textos talmúdicos ou do Midrash não escondem, todavia, a sua rejeição ou a sua desconfiança para com os prosélitos. R. Helbo diz: “Os prosélitos são tão incômodos [para Israel] quanto uma chaga”.²⁴ Tais propósitos representam somente uma opinião individual, reconhecendo-se a maioria, pelo contrário, no espírito de hospitalidade. Sem proselitismo, a religião judaica apresenta-se aos candidatos à conversão como uma alta exigência, mas em seguida oferece a sua acolhida àqueles que aceitaram a prova da aliança. Assim, todo candidato à conversão recebe solenes advertências relativas às punições que sancionam as faltas aos preceitos, mas ele também é informado das recompensas. “Não obstante, não se deve repeli-lo excessivamente”.²⁵ E igualmente: “Diante do prosélito, mesmo depois de dez gerações, não insulte um arameu”.²⁶

Uma exigência dessas, concernente à integração do estrangeiro, que pode perturbar o conceito atual de tolerância e parecer excessiva, não difere radicalmente, entretanto, daquelas exigidas dos estrangeiros por outras doutrinas religiosas ou morais (estoicismo, cristianismo) que, ao mesmo tempo em que pretendem ser universais, somente aceitam em seu seio aqueles que adotam a *mesma* universalidade. Por outro lado se notará que, no espírito do judaísmo, a integração total do estrangeiro à comunidade judaica é simétrica à idéia do “povo eleito”: sou um “eleito”, mas o privilégio da eleição, contudo, está “aberto a qualquer indivíduo, a qualquer momento” — donde resulta uma “concepção híbrida da eleição que passa pela hereditariedade e pela livre reunião de toda consciência indi-

²³ Existe uma outra palavra, *noheri*, que designa o estrangeiro ou o “outro (no sentido do inglês *alien*) e se refere ao apóstata (Exodus Rabbah, XIX, 4.).

²⁴ Yebamoth, 47b.

²⁵ A. Cohen, *Le Talmud*, op. cit., pp. 110-111.

²⁶ Sanhedrin, 94a; “Arameus” é o termo genérico para designar os não-judeus.

vidual ou coletiva”. Como prova, esse conceito do tratado talmúdico de Pessahim, 876: “Eleazar também diz: ‘Deus, bendito seja o Seu nome, exilou Israel entre as nações unicamente com a finalidade de que os prosélitos pudessem se reunir a Ele’”.²⁷

Exemplar quanto a isso, a história de Rute, a moabita, mostra que uma unidade somente pode ser realizada se um exterior, um “fora de” se reúne ao “mesmo”.

Rute, a moabita

“Nos dias em que os Juízes julgavam, aconteceu haver penúria no país.” O Talmude situa essa época de provas em que “os Juízes julgavam”, como um momento caótico da história judaica: “um tempo sem rei”,²⁸ cada um seguia a própria idéia, nenhum chefe conseguindo ganhar a confiança do povo. De fato, durante os três séculos que separam a entrada de Israel na Terra e a época de Rute, a Lei foi corrompida, esquecida. Se o juiz Ivtzan é mesmo Booz²⁹ — o que a Bíblia não menciona explicitamente —, então o seu casamento com Rute ocorre no ano 2792 (968 antes da nossa era).

Por duas vezes, o tema do estrangeiro se inscreve nessa história. Inicialmente, um homem venerável, de nome Elimelec, deixa o seu país, a Judéia, em vez de socorrê-lo nesse tempo de infortúnio, e ousa se instalar em Moab — reino estrangeiro e que, pior, está proibido de fazer aliança pois, como vimos, os seus habitantes não acolheram os judeus que fugiam do Egito.³⁰ Esse exílio é uma traição que vai ser punida: Elimelec morre, bem como, mais tarde, os seus dois filhos, Maalon e Quelion, sem deixar herdeiros. Restam a mãe, Noemi e as duas noras, Orfa e... Rute. A condenação divina que se abate sobre esse exílio-traição é evidente e severa, mas não deixa de

²⁷ B. Rojtman, comunicação pessoal.

²⁸ Juízes, XVII, 6; XVIII, 1; XIX, 1; XXI, 25.

²⁹ Baba Batra, 91a.

³⁰ Deuteronômio, XXIII, 3-9.

ter ambigüidade, como a continuação da história mostrará, pois não somente Rute será salva, como se tornará a matriarca do reino judeu, a ancestral da linhagem de Davi. Quem é Rute?

Princesa de Moab, ela jamais teria esposado um judeu se Elimelec não tivesse emigrado. A imigração condenável inverte-se, portanto, em condição necessária à realização do destino de Rute. Segundo uma interpretação da lei, somente os moabitas homens não podiam fazer aliança e não as mulheres, mas aparentemente, isto ficou desconhecido até o momento em que Rute voltou para a Judéia, depois da morte do seu marido.³¹ De sorte que, para Booz e os seus compatriotas, Rute primeiramente era uma estrangeira. Ela já estava convertida? Segundo alguns, as princesas moabitas não se teriam convertido para esposar os dois irmãos judeus, Maalon e Quelion, imigrados para o seu país — o que é um pecado suplementar para estes últimos (“Eles não as converteram nem as introduziram ritualmente”).³² Aliás, se as suas noras tivessem sido convertidas, Noêmi não teria tido o direito de enviá-las de volta ao seu país de idólatras, como ela o fez. (I, 8). Segundo outros, a conversão realmente se realizou, pois os dois irmãos eram homens poderosos e podiam perfeitamente impor a sua religião às duas jovens irmãs estrangeiras, mesmo sendo princezas. Caso contrário, o texto não designaria Noêmi como sua “sogra” e não falaria da submissão de Rute às regras do casamento levita.³³

De qualquer forma, somente Orfa, “aquela que vira a cabeça” (*oreph*, “nuca”) volta para a sua casa (e, gerações depois, o descendente de Orfa, Golias, será vencido por Davi, o descendente de Rute), enquanto Rute insiste em acompanhar a sua sogra a Belém. Os seus propósitos indicam uma adesão a Javé, certamente, mas muito mais ainda uma fidelidade — por que não dizer passional? — entre as duas mulheres.

“Não insistas para que eu te deixe, indo para longe de ti,

³¹ *O livro de Rute*. Uma nova tradução com os comentários das fontes talmúdicas, rabínicas e do Midrash feitos pelos rabinos Meir Zlotavitz e Nosson Scherman, publicado por Mesorah Publications Ltd., Nova York (1976, p. XLVI).

³² Rabi Mair no Midrash, Rute Rabba, I, 4.

³³ É a opinião do Zohar Chadash, em *O livro de Rute*, op. cit., p. XLIX.

pois onde fores eu irei e onde te alojares me alojarei: o teu povo será o meu povo e o teu Deus será o meu Deus. Ali onde morreres, eu morrerei e ali serei colocada no túmulo! Que Javé aja assim para comigo e que faça ainda mais, se não for somente a morte que perdoe uma separação entre nós! (I, 16 e 17).

Não sendo de raiz hebraica, o nome de Rute foi objeto de múltiplas interpretações pseudo-etimológicas que tentam uma reaproximação simbólica de sua história. Assim, considera-se que *rut* vem da raiz *rao*, “ver”, “bem considerar”, as palavras de sua sogra (Rute Rabba, 2, 9); ou de “fartar” porque ela é a ancestral de Davi que saciou Deus com hinos e preces até a saturação (Beraht, 7b). Pensa-se também que as letras que formam *Rute*, do ponto de vista esotérico (*Rut* → *Tor*) significam a pomba prestes ao sacrifício diante do altar, como Rute entrando na aliança divina (Zohar Chadash); ou que o valor numérico do nome é 606, o que coincide com a Torá que contém 606 mandamentos, além dos 7 mandamentos dados a Noé, referentes também aos não-judeus. Enfim, se a letra *H* representa Deus, *Rut(h)e* a Ele se liga e, pelo jogo literal e permutação, obtém-se *Rut(h)e=T(h)orah*.

Doravante, o dever de Noêmi — cujo nome, segundo o Midrash, significa “agradável”, “divertida”, “pois as suas ações eram divertidas e doces” — é o de encontrar para Rute um “resgatador” que, segundo as regras do levirato, deve ser o parente mais próximo do marido defunto, ao qual ele substitui quando a viúva ficou sem filhos. O primeiro na linhagem é Tov, irmão de Elimelec e tio de Maalon. O segundo é o primo de Maalon, Booz. Na época, os judeus consideravam uma obrigação moral dar uma descendência à viúva, mesmo se não fosse, como a estrita lei exige, pelo irmão do defunto.

O encontro entre os dois esposos, Booz e Rute, ao qual não falta astúcia inocente e sedutora, é marcado por um estranho destino, guiado — devemos lembrá-lo — pela divertida Noêmi. Rute foi, então, recolher espigas num campo atrás dos ceifeiros e a sua sorte quis que fosse uma parcela do campo de Booz, que era da família de Elimelec” (II, 3). Notaremos, com o Rav S. R. Hirsch,³⁴ que a idéia judaica de “o que

³⁴ *O livro de Rute*, op. cit., p. 88.

acontece” é estranha à idéia de “sorte” e remete aos momentos da vida que o homem não dirige, mas é dirigido: momentos da mensagem divina. Booz, então com oitenta anos, é devidamente avisado pelo seu servo de que Rute é uma moabita, mas ele a aceita no seu campo, sob a sua proteção e, ao mesmo tempo em que a chama de “minha filha”, deixa-a fazer um trabalho de simples respigadora,³⁵ talvez para melhor observá-la e pô-la à prova. “‘Entendes, não é, minha filha? Não vás respigar num outro campo. Não te afastes mesmo daqui, pois assim te reunirás às minhas jovens servas. Terás os olhos nos campos em que colhes e andarás atrás delas. Não ordenei às pessoas jovens para não te tocarem?’ (...) Ela precipitou-se para o seu rosto e prosternou-se no chão, depois disse: ‘Como caí nas tuas graças para que me reconheças, visto que sou uma estrangeira?’ ” (II, 8-10). Booz respondeu-lhe que apreciava a fidelidade da qual Rute dera provas à sua sogra e a levava a deixar o seu país natal por “um povo que não conhecias nem de ontem nem de anteontem ” (II, 11). Booz parece indicar que a lei que autoriza a aliança com as mulheres moabitas acaba de ser reconhecida e que Rute, que conseqüentemente, devia ignorá-la, tem muito mais mérito espiritual em se desligar de seu país para vir junto do povo judeu.³⁶ Assim, ele já reconhece que a sua recompensa será *perfeita*: “Que Javé te devolva o que fizeste e que a tua recompensa seja perfeita por parte de Javé, Deus de Israel, sob as asas do qual vieste te abrigar” (II, 12). Como não insistir, com certos comentaristas, no fato de que o mérito de Rute seria mais sólido do que o de Abraão e, por conseguinte, digno de uma *perfeita* recompensa? Não seria absolutamente porque Abraão deixou a sua casa paterna respondendo ao apelo de Deus, quando Rute, a estrangeira, o fez por sua própria iniciativa?³⁷

A continuação do relato continua a revelar o encanto dessa liberdade discreta, porém firme, da moabita. Sempre dócil para com a sua sogra, Rute faz-se auxiliar do seu desejo. Assim,

³⁵ Era proibido voltar atrás para recolher as espigas esquecidas, pois estas estavam destinadas aos pobres. (Levítico, XIX, 9 e XIII, 22). Da mesma forma, era proibido ceifar no pedaço de terra reservado aos pobres.

³⁶ O livro de Rute, op. cit., p. 95.

³⁷ Ibid., p. 96.

seguindo o conselho de Noêmi, ela se banha, perfuma-se, esconde-se sob o seu manto e desliza aos pés de Booz. Seduzido uma segunda vez, o velho (cuja prova, nessas circunstâncias, em geral é considerada mais dura do que a de José com a mulher de Retifai) insiste, não sobre o encanto físico evidente da estrangeira, mas sobre a sua “piedade” ou “benevolência, misericórdia, bondade” (*hésed*): primeiramente obedeceu à sua sogra, em seguida escolheu um homem idoso. “Realizaste um segundo ato de piedade, melhor do que o primeiro, indo não em busca dos adolescentes, pobres ou ricos. E agora, minha filha, não temas nada: tudo o que pedires, eu o farei por ti, pois toda a multidão do meu povo sabe que és uma mulher de valor” (III, 10-11).

No entanto, Booz quer realizar a lei do levirato e ceder Rute a Tov, o parente mais próximo. Quando este declina dessa função (que o priva do seu próprio nome, assim como da sua herança, em proveito daqueles do defunto), Booz toma o povo de Javé como testemunha, depois esposa Rute. “Assim Booz tomou Rute e ela se tornou a sua mulher, ele veio em sua direção e Javé concedeu-lhe a possibilidade de conceber, depois ela deu à luz um filho” (IV, 13). Não é um casamento segundo a verdadeira lei do levirato: Booz “tomou” Rute e mandou consagrar o casamento, cerimônia que não se impunha, pois, segundo o levirato, a viúva é destinada normalmente ao parente mais próximo. Segundo a tradição, Booz morre na própria noite da consumação do casamento, enquanto que Rute concebe imediatamente e toma lugar na história judaica. Se o seu nome não é mais mencionado, todavia Rute goza de uma longevidade excepcional, pois verá o seu descendente Salomão subir ao trono.³⁸ O seu filho, cujo nascimento foi favorecido pelo desejo de Noêmi — que testemunhou o casamento de Rute e Booz — entrou na linhagem judaica desde o parto. Quanto a Noêmi, ela é reconhecida como a mãe — diríamos simbólica — dessa criança: “E as mulheres dizem a Noêmi: ‘Bendito seja Javé, que hoje não te deixa mais ficar sem um resgatador cujo nome seja proclamado em Israel’ ” (IV, 14). A conversão de Rute inscreve o nome da criança na história do povo judeu

³⁸ Baba Batra, 91b, — cf. O livro de Rute, op. cit., p. 131.

e lhe promete mesmo um destino célebre. Entretanto é Noêmi que amamenta a criança e a educa — o Talmude deixa bem claro que Rute o carregou e Noêmi o educou (Sanhedrin, 19b). “E as vizinhas o chamaram por um nome, dizendo: ‘Nasceu um filho de Noêmi!’ e elas o chamaram pelo nome de Obed” (IV, 17). Obed é aquele que “serve” a Deus. Ele serviu de intermediário entre os dois povos e duas mães, para se inserir na linhagem simbólica de Booz e de Noêmi. Ele terá por descendência a raça dos reis: “Foi ele o pai de Isaías e o avô de Davi” (IV, 17). Segue a lista de toda a linhagem paterna de Davi, que remonta a Farés, filho de Judá e que, contudo, omite a história incômoda de Judá e de Tamar, mencionada no versículo IV, 12 (em vez de esposar o jovem irmão, após a morte do seu marido, Tamar concebe Farés do seu sogro Judá).

De resto, essa inserção da condição de estrangeiro na raiz mesmo da realeza judaica não deixa de ser perturbadora: “Quanto tempo eles vão me falar, encolerizados, dizendo: ‘ele não é de uma linhagem indigna? Ele não é o descendente de Rute, a moabita?’”, implora Davi, dirigindo-se a Deus.³⁹

Entretanto, o lugar da condição de estrangeiro não é excepcional nessa linhagem eleita. Salvos da destruição de Sodoma, Loth e as suas filhas, julgando-se os únicos sobreviventes do mundo, têm dois filhos de suas relações incestuosas, Amon e Moabe. Rute, a moabita, é portanto a descendente do fruto desse incesto. Também foi evocada a transgressão que Judá e Tamar cometem. Depois de Rute, Naamá, a amonita, torna-se esposa do rei Salomão.

A condição de estrangeiro e o incesto estão, portanto, no fundamento da soberania de Davi. O relato bíblico sugere assim que uma eleição é paga e é merecida pela possibilidade de transgredir a estrita obediência e de correr o risco do desvio, sob a condição de subordinar este a um desígnio global. Também supõe uma concepção da soberania que repousa no rejeitado, no indigno, no fora-da-lei. Segundo a tradição, a epístola *dalet* significa “pobre”: Davi é duas vezes pobre e a sua ancestral Rute, a estrangeira, está ali para lembrar aos que não poderiam ler que a revelação divina em geral necessita de afas-

³⁹ Ruth Rabba, 8, 1; — *O livro de Rute*, op. cit., p. 134.

tamento, a acolhida de uma alteridade radical, o reconhecimento de uma condição de estrangeiro que se teria tendência a considerar, à primeira vista, como a mais decaída. Não é, absolutamente, um encorajamento ao desvio nem ao proselitismo, mas um convite a se considerar a fertilidade do outro. Este é, de fato, o papel de Rute: a externa, a estrangeira, a excluída. Contudo, se o “fora-da-aliança” aceita as regras morais da aliança, esta encontra ali o seu motor, o seu impulso vital, a sua soberania. Arruinada, talvez, de qualquer modo inquieta, essa soberania se abre — pela condição de estrangeiro que a funda — à dinâmica de uma eterna interrogação curiosa e hospitaleira, ávida do outro e de si mesma como outro.

Os fiéis devoram o estrangeiro, assimilam-no e integram-no sob a proteção do código moral de sua religião, ao qual ambos, o integrante e o integrado, aderem. Envolvidos nesses ideais religiosos, os fantasmas devoradores não se exprimem e a culpabilidade que eles poderiam suscitar é afastada. Mais ainda, sob a proteção dos ideais morais próprios à religião, o estrangeiro incorporado trabalha a sua própria fidelidade interior, mas o título de “duplo” — recorrendo a uma identificação com o “baixo”, o “excesso” e o “fora-da-lei”, que permanentemente é oferecida ao crédulo e que estimula a dinâmica de sua perfeição. Se Davi é *também* Rute, se o soberano é *também* um moabita, então a quietude jamais será a sua sina, mas uma busca permanente para a acolhida e a ultrapassagem do outro em si.

SÃO PAULO E SANTO AGOSTINHO: TERAPIA DO EXÍLIO E DA PEREGRINAÇÃO

Paulo cosmopolita

“Quando estou com os judeus, vivo como eles para ganhá-los para o Cristo [...]. Da mesma forma para com os que não têm lei, eu me faço como se não tivesse lei para ganhá-los, ainda que eu não esteja isento da lei de Deus, porquanto estou sob a lei de Cristo [...]. Fiz-me tudo para todos, para, a qualquer preço, salvar alguns.”¹

Assim se exprime Paulo, judeu de Tarso, na Cilícia, poliglota, viajante incansável do Mediterrâneo oriental dos anos 45-60 de nossa era, que vai transformar a pequena seita judaica, chamada Igreja primitiva cristã, em uma... *Ecclesia*. Adaptando a palavra dos Evangelhos ao mundo grego, a *Ecclesia* acrescenta à comunidade dos cidadãos na *polis* uma comunidade diferente: a dos diferentes, dos estrangeiros, transcendendo as nacionalidades pela fé no Corpo do Cristo ressuscitado.

Inicialmente vejamos o estrangeiro Paulo. O seu retrato num mosaico siciliano do século XII assemelha-se ao que dele fazem os amigos romanos de Sêneca: “monstro”, mas “iluminado”, careca, o nariz meio grosso, as sobrancelhas juntas, as faces encovadas, a barba pontuda... Alguns afrescos, nas catacumbas, representam-no com os olhos esbugalhados; em outros, ele aparece vesgo, como uma referência ao “espinho na carne”, que é um modelo do apóstolo.

Esse fariseu, esperando com outros uma época messiânica, “judeu nascido de judeus”, como ele próprio se define,

é cidadão romano e tem orgulho em sê-lo (“de uma cidade que não deixa de ter renome”). De língua materna grega, Paulo foi educado num meio helenístico, mas não recebeu cultura grega clássica. Discípulo de Gamaliel, ele tem uma formação rabínica e o Cristo lhe fala “em hebraico”, isto é, em aramaico, língua que ele pratica ao mesmo tempo em que se inicia na função de escriba. Uma figura assim heteróclita não constitui exceção. Paulo não nasceu na cidade grega de Tarso? Esta encruzilhada do Império Romano, onde se juntam a Ásia Menor e a Síria, é um *melting pot* das tradições do Mediterrâneo com predominância helênica, como testemunham os primeiros paulinos: José, dito Barnabé, é um levita de Chipre; Manahen, irmão de leite de Herodes, foi educado na tradição helênica. Tudo — até o nome que ele toma: “Saulo, também chamado Paulo...” — atesta esse duplo papel que gostava de representar nas boas famílias da Síria, da Cilícia ou da Capadócia. Papel autóctone, com nome autóctone, papel grego com nome grego.² Mas a escolha desse nome também significa uma fidelidade a Quintus Sergius Paulus, procônsul de Chipre, convertido ao cristianismo (Paulo toma o cognome de Paulus somente depois de sua estada em Chipre).

A esse mundo polimorfo, Paulo acrescenta um desequilíbrio suplementar: as viagens. *Primeira missão* em 47-48 (ou em 43-45) em Chipre; em Panfília, em Pisídia, na Licaônia; retorno a Antióquia e subida até Jerusalém. *Segunda missão* de 49 a 51 (ou de 46 a 51): Ásia Menor; Alexandria; Macedônia, Filipos e na Tessalônica; Atenas, Corinto, Éfeso e Antióquia. *Terceira missão* em 52-58: Galácia e a Frígia; três anos em Éfeso; e de novo Corinto, depois a Macedônia; travessia de volta. *Viagem de cativo* em 60-61... até a execução em Roma em 62, 64 ou 67.³

Esses percursos confrontam Paulo com a diáspora judaica e é em torno das sinagogas que ele dá o seu ensinamento. Mas as religiões orientais (Ísis, Átis, Adonis...) estão em plena disseminação e a conversão é uma tendência da época. Os seus ouvintes são recrutados na população “à margem do corpo

¹ Primeira Epístola aos Coríntios, IX, 20.

² Cf. J. R. Armogathe, *Paul ou l'Impossible Unité*, Fayard-Mame, 1980, p. 24.

³ Cf. M.-F. Baslez, “Lez voyages de Saint Paul”, in *L'Histoire*, setembro de 1980, n.º 26, 38-47.

cívico”:⁴ negociantes, marinheiros ou “banidos”, que são os viajantes mais freqüentes da Antiguidade. Os cúmplices de Paulo? Lídia em Filipos, na Trácia, antiga escrava de Lídia, na Ásia Menor — uma “comerciante de púrpura”, antes modesta lojista do que rica negociante. Áquila e Priscila, judeus da Ásia Menor, estabelecidos em Roma e que voltaram a Corinto, de onde acompanharão Paulo a Éfeso. Médicos itinerantes, como Lucas, o autor dos *Atos*. Mulheres que os *Atos* descrevem como “senhoras de qualidade”. Esses marginais, essas mulheres, esses estrangeiros, que permanecem ligados aos seus cultos de origem, criam entre si, contudo, *laços* de solidariedade, acolhendo-se mutuamente em lugares sagrados onde, precisamente, o estrangeiro está protegido de qualquer ultraje, enquanto que, como vimos, ele tem bem poucos direitos na cidade.

Paulo, inicialmente, prega na Ásia Menor a uma população que escapa às estruturas culturais gregas e cujo misticismo, longe dos centros do helenismo tradicional, parece-lhe talvez mais atento para a novidade. Depois enfrenta o mundo grego tradicional, notadamente na Macedônia, em Atenas, em Corinto, mas é junto aos comerciantes estrangeiros que ele encontra apoio. E até a terceira viagem (52-58), que toma Éfeso como base, Paulo se dirige a uma cidade certamente pan-helênica, mas sem dogmatismo, cidade polimorfa que mistura exorcistas judeus com adeptos do culto de Ártemis. Paulo adota, desenvolvendo-o ao máximo, um traço essencial do espírito próprio a esse mundo efervescente dos estrangeiros: a hospitalidade. Fato notável: ele a torna gratuita. O clérigo não mendiga e não faz carreira na religião, mas trabalha com as suas próprias mãos (Paulo é artesão, tecelão ou fabricante de tendas). Mais ainda: o estrangeiro sendo o próprio Cristo, recebê-lo é ser recebido em Deus.

A Igreja paulina herda portanto o *cosmopolitismo* próprio ao *helenismo* tardio, que já oferecia condições materiais e jurídicas mais propícias do que antes aos estrangeiros e às suas crenças. Paulo apóia-se nessa disposição para romper com o nacionalismo das comunidades judaicas⁵ e com o regiona-

⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁵ M.-F. Baslez, “Les voyages de Saint Paul”, *op. cit.*, p. 47.

lismo das devoções orientais. Internas ao misticismo judeu e à tradição de Rute e de Davi, essas tendências universalistas eram vistas como uma ameaça pela ortodoxia judaica, assim como pelos poderes públicos romanos — temendo estes, sem dúvida, que o quadro da própria *polis* explodisse sob os efeitos desse cosmopolitismo ético que criava uma nova aliança transversal à comunidade política. A Igreja paulina emerge como uma comunidade de estrangeiros, primeiramente da periferia, depois da cidadela greco-romana, todos unidos numa palavra que desafia a estrutura política e nacional: “Lembra-vos que outrora, vós, os pagãos [...], vós não tínheis Messias, estáveis excluídos do direito de cidadania em Israel, não tínheis parte nas alianças baseadas nas promessas e vivíeis nesse mundo, sem esperança e sem Deus. Agora, vós que estáveis longe, vos tornastes próximos pelo sangue do Cristo [...], assim não sois mais estrangeiros ou emigrados [*xenoi kai paroikoi*], sois da mesma cidade que todo o povo de Deus.”⁶ *Paroikos*, que traduz o hebraico *guer*, designa o estrangeiro em Israel. Para Paulo, “não existe mais um judeu nem grego”, mas uma “nova criação”.⁷

Essa nova dimensão em que os antigos estrangeiros, finalmente, encontram a sua coesão fundará a *Ecclesia* paulina. O sentido desse termo, nos textos de Paulo, evolui de “assembléia política” para “comunidade ideal”.⁸ Designando, para finalizar, a reunião da comunidade e o conjunto das comunidades, esse termo reúne o sentido de “Igrejas locais” e o de uma “vocação universalista”. Então, como demonstra Armogastes, o termo *Ecclesia* opõe-se à palavra grega *laos* (povo). Certamente, as etnias e as nações pagãs já estavam distinguidas do povo. Mas o que conta para Paulo é uma nova oposição: as nações e o povo remodelado para formar uma entidade original, a Igreja. O messianismo bem conhecido dos judeus transforma-se em messianismo que inclui toda a humanidade: a *Ecclesia* será a universalidade do “povo” para além

⁶ Epístola aos Efésios, II, 11-19.

⁷ Segunda Epístola aos Coríntios, V, 17; — Epístola aos Gálatas, VI, 15; — Epístola aos Efésios, IV, 24; — Epístola aos Colossenses, III, 10.

⁸ Christine Mohrmann, *Étude sur le latin des chrétiens*, t. IV. Roma, 1977 pp. 206 ss.

dos povos, recolhidos no isolamento e na solidão do deserto, para receber as palavras de uma nova Aliança.⁹

A nova Aliança

Em que a comunidade eclesial pensada por Paulo pôde exercer uma atração suficiente para unir os estrangeiros desse universo heteróclito? Em que ela lhes parecia mais sedutora do que as instituições legais da jurisdição greco-romana, que reservavam uma certa prosperidade aos exilados? Ou mais sedutora do que a introversão das religiões orientais que lhes proporcionavam evasões místicas? Uma coisa, entre outras, surpreende na concepção paulina da *Ecclesia*. Para além da inquietação *material* dos estrangeiros, é à angústia *psíquica* que Paulo se dirige e, em vez de uma inclusão num conjunto social destinado a saciar as suas necessidades, ele lhes propõe uma viagem entre dois universos dissociados, mas unificados, que eles podem reencontrar em si mesmos: viagem entre “corpo” e “alma”, se quisermos — “transubstanciação”, dir-se-á mais tarde. Paulo fala do Corpo de Cristo enquanto Ressuscitado, isto é, passado da morte à vida. Ele identifica o Cristo à Igreja: a sua fusão é erótica, nupcial. A esta díade, ele acrescenta uma terceira equivalência, a Eucaristia: a Comunhão com Ele é uma participação no Seu Corpo.

Essa tripla equação entre o Corpo do Cristo ressuscitado, a Igreja e a Eucaristia não é somente uma sutileza teológica. Certamente, enquanto tal, ela tem o mérito de abordar o gnosticismo e de transpor a figura judaica de um Adão criado por Deus numa transcendência que faz do homem novo, não um ser criado, mas um “ser espiritual”¹⁰ já habitado pelo Outro. Mas para compreender o poderio da comunidade eclesial, é preciso meditar a unidade Igreja-Cristo ressuscitado-Eucaristia. Uma unidade dessas permite reconhecer, na tran-

sição do real ao simbólico (e vice-versa), uma lógica que engole e acalma a psicose do estrangeiro. Melhor que as soluções jurídicas, que se dirigem à sua neurose, ou que a imersão orientalista no seio da deusa-mãe, a Igreja paulina leva em conta a divisão passional do estrangeiro, considerando a sua divisão entre dois mundos menos como uma divisão entre dois *países* do que entre duas *ordens psíquicas* no interior de sua própria unidade impossível. Os estrangeiros somente podem reencontrar uma identidade reconhecendo-se tributários de uma mesma heterogeneidade que os divide no interior de si mesmos, de um mesmo vagar entre carne e espírito, vida e morte. Ora, não é o que impõem à sua experiência pessoal a Ressurreição do Cristo, a *Sua Transfiguração* e a *nostra* Eucaristia?

Somente haverá um *nós* possível graças à passagem por essa clivagem que todos os errantes são solicitados a reencontrar em si mesmos e nos outros, começando por se reconhecerem no Cristo. Paulo não é somente um político. É um psicólogo, e se a instituição que ele funda também é política, a sua eficácia repousa na intuição psicológica do fundador. Lógica do desejo onde pedem que nos identifiquemos com a clivagem que, doravante, não está mais dolorosamente fixada (esta é a angústia melancólica do estrangeiro), mas que, graças ao Cristo, é vivida como uma transição a caminho de uma liberação espiritual a partir e no interior do corpo concreto. A clivagem tornada traço de união chama-se Ressurreição ou Eucaristia. A palavra que as põe em cena torna-se uma *terapia do exílio e da desolação*. Conforme esse grau de triunfo sobre a psicose, a comunidade reencontrada não é uma reunião aritmética de unidades sempre mais ou menos incompatíveis (judeu, grego, bárbaro, escravo, livre, etc.), é uma nova comunidade conseqüente de uma lógica da subjetividade que se desfaz e se refaz permanentemente, sendo a própria transmutação, precisamente, a “criação nova”: “Livrai-vos dos procedimentos do homem antigo que éreis e revesti o homem novo, que progride em direção do verdadeiro conhecimento, renovando-se à imagem do seu Criador. Então estais num mundo onde não há mais gregos, nem judeus, nem circuncidados, nem não-circuncidados, nem bárbaros,

⁹ J.-R. Armogathe, *op. cit.*, p. 115.

¹⁰ Primeira Epístola aos Coríntios, XV, 45.

nem citas, nem escravos, nem homens livres, mas o Cristo, que está todo em todos".¹¹

Fazendo eco ao messianismo judaico, essa emergência do sujeito do desejo, através da clivagem geradora de angústia catastrófica, será vivida como uma *viagem*. A experiência em questão não é um turismo material, mas uma *teoria* no sentido da contemplação e da mutação espiritual.

Detecta-se no evangelista João uma outra evocação dolorosa e orgulhosa da condição de estrangeiro. É o próprio Jesus que se define como estrangeiro nesta terra: ele "não é deste mundo" e somente retornando para o Pai é que ele se sente enfim "em casa".¹² Cercada de hostilidade,¹³ a comunidade descrita por João somente encontra a sua casa no Céu ("Há muitas moradas na casa do meu Pai").¹⁴

A condição de estrangeiro de Jesus estaria assim no fundamento da *Ecclesia* cosmopolita de Paulo.

Civitas peregrina

Como os judeus no cativeiro na Babilônia sonham retornar a Jerusalém, Agostinho, fiel aos salmos, opõe uma cidade de opressão a uma cidade de liberdade. A aventura que ele preconiza não poderia dispensar os dois pólos: ela é estranhamento e reencontro, falta e desejo — nunca um sem o outro. Ela é peregrinação: "Nós também devemos conhecer primeiramente o nosso cativeiro, depois a nossa libertação; devemos conhecer Babilônia [...] e Jerusalém [...]. Essas duas cidadelas, tomadas no sentido literal são duas verdadeiras cidadelas [...].

¹¹ Epístola aos Colossenses, III, 9-11.

¹² João, XVII, 5.

¹³ "Se o mundo vos odeia, sabe que ele me odiou primeiro. Se pertencêsseis ao mundo, o mundo amaria o que lhe pertenceria, mas não sois do mundo porque eu vos pus à parte do mundo, aí está por que o mundo vos odeia" (João, XV, 18-19). Cf. sobre o Jesus descrito por João, compreendido como um "estrangeiro", W. Meeks, "Man from Heaven", *JBL*, 91, 1972, pp. 44-72; e M. de Jonge, *Jesus Stranger from Heaven*, Missoula Scholars Press, 1977.

¹⁴ João, XIV, 2.

Essas duas cidades foram fundadas numa certa época do passado para serem o símbolo dessas duas "cidadelas" que haviam começado desde a origem e que continuarão até o fim dos tempos";¹⁵ "Agora, meus irmãos, escutemos e cantemos; aspiremos à cidade da qual somos os cidadãos [...]. Pelo desejo já estamos lá, já lançamos a nossa esperança como uma âncora nessa margem [...]. *O que eu canto está lá longe e não é daqui*, porque canto não com a minha carne, mas com o meu coração [...]. Os cidadãos da Babilônia ouvem a voz da carne, aquele que fundou Jerusalém ouve o canto do nosso coração".¹⁶

Do corpo ao coração, do abatimento ao entusiasmo, é uma verdadeira transubstanciação o que Agostinho chama precisamente de *peregrinação*. O estrangeiro incorporado como peregrino certamente não resolve os seus problemas sociais e jurídicos, mas encontra, na *civitas peregrina* do Cristianismo, ao mesmo tempo um impulso psíquico e uma comunidade de ajuda mútua que parecem ser a única saída para o seu desarraigamento. Sem rejeição nem assimilação nacional, o elemento religioso preserva a origem étnica ao mesmo tempo em que a domina pela abertura de uma experiência psíquica e social diferente: "Ó povo de Deus, ó Corpo de Cristo, ó nobre raça dos peregrinos [...] vós que não sois daqui da terra, mas de outro lugar..."¹⁷ No seio da lógica transicional, chamada Eucaristia, Ressurreição e Igreja, a diferença das comunidades não somente é reconhecida, mas exigida como lugar necessário ao evento mutatório: "Eles se distinguem, contudo, por santos desejos que os animam".¹⁸

Desavenças amorosas, não a serem apagadas, mas a serem perdoadas ("*Ordinate in me caritatem*"; canta a *Cidade de Deus* como a esposa do Cântico dos cânticos). Diferenças entre os dignos e os indignos, os fiéis e os infiéis, os bons e

¹⁵ *Enarr.*, in *Salmos*, LXIV, 1 e 2.

¹⁶ *Ibid.*, LXIV, 2-3.

¹⁷ *Ibid.*, CXXXVI, 12.

¹⁸ *Enarr.*, in *Salmos*, LXIV, 2; Cf. Peter Brown, *La Vie de saint Augustin*, Seuil, 1971, p. 383: "É preciso que a sociedade humana normal dê lugar a um grupo de indivíduos onde cada um fique consciente de ser diferente dos outros, a uma *civitas... peregrina* para estrangeiros residentes." (*De Civ. Dei*, XVIII, 1: "*etiam ista peregrina*".)

os maus — e mesmo os heréticos, não a serem reconciliadas, mas a serem reunidas na possibilidade de dar e de acolher o que é dado. O peregrino dá e recebe, o seu vagar transformado em doação é um entusiasmo: ele se chama *caritas*.

Caritas

A alienação do estrangeiro cessa na universalidade do amor pelo outro. Pois se o crente à Bíblia deve amar o seu próximo como a si mesmo, o próximo, para Agostinho, é explicitamente “todo homem”: “És sozinho e os teus próximos são numerosos. Compreende-o bem, de fato, o teu próximo não é somente o teu irmão, o teu parente, o teu aliado. Todo homem tem por próximo todos os homens. Olha-se como próximos o pai e o filho, o genro e o sogro. Mas nada está tão próximo quanto um homem e um outro homem”.¹⁹ A alteridade de sangue e de origem étnica ou nacional se funde no amor pelo próximo à imagem do amor pelo Cristo. A identificação com o sujeito absoluto, o Cristo, reaproxima os estrangeiros: “A vossa alma não pertence mais somente a vós, mas a todos os vossos irmãos cujas almas também se tornam as vossas ou melhor, cujas almas e a vossa não mais constituem senão uma só alma, isto é, a alma única do Cristo”.²⁰

O *ilimitado* da *caritas* deixa compreender melhor por que, ultrapassando o sentimento comum e inspirando-se num simbólico elevado, ela não é tributária da reciprocidade e não poderia ser entendida no registro da dívida, da dependência e da gratidão. A *caritas* é infinita, ela cresce, ultrapassa a si mesma e nos ultrapassa, acolhendo assim os estrangeiros que se tornaram os nossos semelhantes em sua própria distinção: “É uma dívida que não se apaga quando a pagamos. Por mais que tentemos quitá-la, ainda devemos e não há época determinada em que não se esteja devendo. É um tesouro que não se perde

¹⁹ *De Discip. Christ.*, III, 3.

²⁰ *Epist.*, CCXLIII, 4.

devolvendo-o, mas que, de alguma forma, se duplica pela própria restituição que dele se faz. É um sentimento que aumenta no coração do homem à medida que ele dá provas disso e que se torna tanto maior quanto mais pessoas forem o seu objeto”.²¹

Todavia, o absoluto desse laço religioso rapidamente vai se chocar tanto com as necessidades humanas quanto com os imperativos dos Estados e logo das nações. A sorte do estrangeiro na Idade Média — e em grande parte ainda hoje — dependerá de um jogo sutil, às vezes brutal, entre a *caritas* e a *jurisdição política*.

Hospitalidade peregrina

Realidade espiritual, certamente, a peregrinação torna-se, mesmo assim, uma atividade bem prática. Os viajantes se apressam em direção às igrejas, aos monastérios e aos lugares santos. A cristandade é levada a construir não somente um código de hospitalidade para recebê-los, mas também uma verdadeira indústria de alojamento. Os *peregrini propter Deum*, protegidos pela autoridade da Igreja, conservam um estatuto privilegiado no decorrer de toda a Idade Média e da era Moderna. Também em outras civilizações os peregrinos beneficiam-se de favores análogos. Pertencer à *Umma* muçulmana, por exemplo, garante teoricamente uma igualdade a todos os grupos políticos e uma atenção particular ao peregrino que se dirige à Meca. Aqueles que, da mesma forma, se recolhem em Lhassa, Benares ou qualquer outro lugar santo na Ásia gozam da mesma hospitalidade.

Nos primeiros séculos do cristianismo, a acolhida oferecida pelos particulares não basta, os albergues (*tabernae*) são úteis, porém mal afamados. Ao lado dos *hospitia* — os hotéis da época —, Basile de Cesaréia imagina criar casas de refúgio para os peregrinos e o conselho de Nicéia (325) exigirá que ca-

²¹ *Epist.* CXCII, 1-2.

da cidade possuía os seus *hospitia* ou os seus *xenodochia*. Assim, o *xenon* ou *xenodochium* torna-se um local de assistência especialmente previsto para cuidar dos pobres, mas sobretudo dos estrangeiros. Constroem-se *xenodochia* na entrada dos conventos ou nas proximidades das igrejas. Os bispos, por suas responsabilidades hierárquicas, e os monges, naturalmente, sentem ter uma vocação de hospitalidade, mas confia-se a economos especiais o dever de se ocuparem da árdua e complexa manutenção dos *xenodochia*. Esses celibatários, que têm o encargo de acolher os estrangeiros, são considerados como os mais santos dos padres. Mas leigos, igualmente pródigos em hospitalidade, rivalizam em iniciativa, fundando *diversoria peregrinorum*, ou zelam, como esses magistrados de Oxinirico, à beira do Nilo, que enviam homens às portas da cidade para interceptarem os estrangeiros e lhes oferecer os cuidados necessários, segundo os princípios de hospitalidade cristã. São João Crisóstomo, Santo Ambrósio de Milão e outros distinguem-se por suas práticas dessa hospitalidade, cujo exercício eles pregam: “Sabemos muito bem”, escreve São João Crisóstomo, “que existe uma casa comum da Igreja, ou *xenodochium*. Mas devíamos agir sozinhos, ir sentar nas portas da cidade, acolher espontaneamente os que chegam. Pelo contrário, contamos com os recursos da Igreja”.²²

Todavia, essa generosidade tem os seus limites: ela é destinada somente aos cristãos. Em suma, o estrangeiro não está excluído se for cristão, mas o não-cristão é um estrangeiro cuja hospitalidade cristã não é levada em conta. A prática das “cartas” demonstra essa limitação de maneira ao mesmo tempo compreensível e grotesca. Estrangeiro, devo atestar a minha cristandade, pois o direito à hospitalidade somente me é devido se consigo um passaporte de cristão. O uso desses passaportes, que remonta aos tempos apostólicos, generaliza-se no século IV, talvez em razão da recrudescência das lutas contra os heréticos. Trata-se de *litterae communicatoriae* ou *litterae formatae* ou *d’epistolae* para os simples leigos. Reinando a desconfiança, o bispo acaba afastando os padres e centralizando sozinho o direito de emitir essas cartas.²³

²² In *Acta Apostolorum Homeliae*, XLV, 4.

²³ Cf. Denys Gorce, *Les Voyages, l’Hospitalité et la Part des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, tese na Universidade de Poitiers, Paris, 1925.

Tocamos aqui nas fronteiras — que, imaginamos, podem se tornar estreitas e abusivas — da hospitalidade religiosa. Meio de proselitismo, até mesmo de pressão, uma hospitalidade assim sem dúvida, obriga o peregrino a ser peregrino do Cristo e qualquer indivíduo errante a se tornar cristão. O dogmatismo desponta no desdobramento desse universalismo, contudo real, que soube ultrapassar os particularismos políticos da Antiguidade. Mas desde a sua idade de ouro, nos séculos IV e V, e ao mesmo tempo em que manifestava essa abertura de espírito que lhe conferiu a sua sedução e a sua força iniciais, o cosmopolitismo cristão traz em seu seio esse ostracismo que exclui a outra crença e que acabará na Inquisição.

Por outro lado, no interior da sociedade feudal, o senhor — que conserva a sua independência em relação aos negócios divinos e regulamenta os direitos dos homens aqui na terra —, em última instância, tem o poder de decidir a sorte do estrangeiro. É *forasteiro*, portanto estrangeiro, aquele que não nasceu nas terras do senhor. Sob condições, é possível aceder à unidade senhorial, o que indica bem que para se decidir sobre o *ser do estrangeiro* leva-se em conta não a universalidade cristã, mas o fato de pertencer ao solo senhorial, isto é, fato de pertencer pelo sangue (hereditário) a um grupo econômico-jurídico. Assim, a Idade Média passa a viver sob dois regimes de atitudes concernentes aos estrangeiros: um, cristão, com as suas vantagens e os seus abusos, ora proteção, ora perseguição; e o outro, político, que se modificará com a evolução da feudalidade em Estado feudal centralizado e que submeterá o estrangeiro aos imperativos econômicos segundo as concepções do poder político local (ou: “o estrangeiro é de mais”, ou então: “temos necessidade do estrangeiro”).

O Baixo-império: uma integração dos peregrinos

Assim a noção de estrangeiro no sentido de “peregrino” se encobre no Baixo-império. A partir do momento em que “Roma não está mais em Roma”, concede-se cada vez mais

o direito de cidadania a uma grande maioria de habitantes vindos de outros lugares. “Cidadãos e peregrinos fundem-se numa submissão comum ao príncipe.”²⁴ Essa assimilação dos peregrinos na República, mas sobretudo no Império Romano, em geral foi comparada à integração das populações na República e no Império francês entre 1795 e 1814. A França impôs, quase imediatamente, pelo procedimento de anexação, o direito francês à maioria dos povos vencidos.

O termo “peregrino”, que perde a sua significação jurídica para adquirir um sentido místico,²⁵ definitivamente refere-se ao viajante — certamente devido aos avanços dos povos germânicos nos séculos IV e V à sua progressiva instalação. *Peregrinus*, desde a metade do século IV, não se opõe a *civis romanus*, mas a *civis*, e indica aquele que vem de uma outra província ou cidade. Assim, na Constituição de Valentiniano I, de 364, o termo designa não o estrangeiro, mas o provinciano. Estando a noção de estrangeiro, como se assinalou, antiteticamente ligada à de *civitas*, quando a cidade é substituída pelo Império, “o conceito de peregrino perde o seu sentido”.²⁶ Todavia, a condição de estrangeiro persiste no Baixo-império, mas sob os traços do bárbaro e do herético.

Os bárbaros dos séculos IV e V integram-se ao Império, que os acolhe, concedendo-lhes estatutos diversos, sem com isso sentir-se ameaçado por esse “furor bárbaro” que mais tarde o fará explodir. Entretanto a discriminação, no estatuto jurídico, dos *Romani* e dos *Barbari* marca uma evolução na maneira de fazer frente ao estrangeiro. Considerados úteis porque bons soldados e bons lavradores de terras abandonadas, os bárbaros são ou *deditices* — os vencidos transportados à força para a Gália, a Itália ou o Oriente, de estatuto jurídico incerto, mas submetidos ao imposto dos peregrinos —, ou *foederati* — os federados que têm por obrigação essencial realizar o seu serviço militar, gozando da imunidade fiscal e vendo o seu estatuto evoluir para a hospitalidade, “distintos, mas iguais aos romanos”. Entre os dois parecem se situar os *laeti*,

²⁴ Cf. Jean Gaudemet, “L’Étranger au Bas-Empire”, in *L’Étranger*, coletânea da sociedade Jean-Bodin, Bruxelas, 1958, p. 211.

²⁵ Cf. *supra*, a “cidade peregrina” segundo Santo Agostinho, pp. 92ss.

²⁶ J. Gaudemet, *op. cit.*, p. 15.

talvez prisioneiros bárbaros libertados. Considera-se os *gentiles* (ou *gentes*) como *inferiores aos laeti*,²⁷ mas outorgam-lhe concessões nas fronteiras “contra serviço militar e encarregados da manutenção dos *limes*”. Nos séculos IV e V, os bárbaros adquirem o direito de participar das funções militares e civis, anulando assim esta regra — ela parece ser natural em todo lugar e até hoje — que exclui o estrangeiro de qualquer função pública. Sendo o exército em grande parte constituído por bárbaros, em geral estes se tornam chefes militares — auxiliares, mas também gerais, atingindo mesmo, segundo as circunstâncias, o grau de ditador. Constantino e Juliano promovem bárbaros às funções públicas e cita-se o caso de chefes bárbaros que se tornam, como Dagalaifo, *magister equitum*; o franco Merobaudes, que assegura a regência entre Valentiniano I e Valentiniano II, será cônsul e rei dos francos; encontram-se ainda os nomes de Bôto, Arbogastes, Alarico, mas sobretudo Estilício, que se torna ditador, e Ataulfo, que pretendeu “restaurar o nome romano pela força gótica”. Foi possível comparar essa situação a outras nomeações de chefes estrangeiros, muito raras para não serem assinaladas: o Islã apelando para cristãos ou judeus antes das cruzadas; os imperadores chineses nomeando estrangeiros para funções públicas; a Índia medieval integrando os seus *para-disi* (“homens de uma outra região”)...

A ambigüidade dessa quase-assimilação dos bárbaros revela-se, contudo, por ocasião dos casamentos mistos que, por volta de 370, são proibidos nos termos mais categóricos pela Constituição de Valentiniano I.

Prudêncio considera, entretanto, que eles são correntes no início do século V.

Essa mudança do estatuto dos estrangeiros, que parece ter por resultado uma interpretação dos povos, encontrará no século IV a sua expressão final na noção de *Romania*. Testemunhando o equilíbrio frágil entre romanos e assimilados, essa noção designa uma civilização em geral identificada com a Igreja Romana e se opondo, como tal, aos bárbaros de fora e aos heréticos de dentro. A partir de então, compreende-se que a

²⁷ Cf. a *Notitia Dignitatum*.

preocupação de se protegerem torna-se, para os romanos, uma regra teológica: é grande a desconfiança contra os pagãos. Considera-se o judeu um estrangeiro, mas ele permanece sob proteção da jurisdição romana, exceto em caso de proselitismo. Aparecem contudo medidas penais contra os heréticos, sobretudo depois que Graciano e Teodoro impuseram o catolicismo romano a todo o Império. Essa atividade legislativa anti-herética, que permanece intensa até o início do século V, transforma os heréticos em estrangeiros em seu próprio país: eles não podem servir nem na administração, nem no exército; não têm direito de testemunhar nem de receber sucessão; às vezes, se vêem proibidos de realizar qualquer transação econômica.

Enquanto a fé foi inicialmente um meio de transcender as diferenças políticas que atingiam os estrangeiros, a dissidência na fé é percebida como uma ameaça política contra essa nova unidade, certamente frágil, que não é mais a cidade, mas o Império — repousando essa civilização unicamente na unidade da nova religião. A transcendência do religioso não tem caráter absoluto. De início, ela é submetida aos interesses políticos que uma religião reconhece ter contra as outras. Um estrangeiro expulsa o outro.

O estrangeiro efêmero da Idade Média: distinções

O forasteiro, *alibi natus*, é uma pessoa nascida numa outra senhoria.²⁸ Deixando a sua terra natal, ele vem se instalar numa outra, sem com isso “prestar vassalagem” ao novo se-

²⁸ “Forasteiro, isto é, estrangeiro ou aquele que nasceu num outro reino [...]. Forasteiro também significa, algumas vezes, um homem ou uma mulher que, não tendo nascido numa terra, ali vão fazer a sua morada, dedicam-se ao senhor da terra e obtêm direito de burguesia” (Jean de Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique*, Paris, Brunet, 1740, 2ª edição). “D’ome estrange. Se gentis hom a home mesqueneu en sa terre...” (*L’Usage d’Orléans selon les établissements de Saint Louis*, I, 100, P. Viollet, Paris, 1881, t. II, pp. 169-170).

nhor. Entretanto, a efemeridade da sociedade feudal determina a imprecisão do próprio forasteiro. Se o grupo social ao qual ele vem se inserir — mesmo sendo o de uma pequena castelania — revela-se compacto e intolerante, mesmo o recém-chegado do vilarejo vizinho será considerado forasteiro. Em contraposição se o poder do príncipe está bem estabelecido em suas terras, as mudanças de um camponês de uma região para outra não farão dele um estrangeiro, pois o príncipe estará em condições de garantir a sua origem.²⁹

Insistiu-se muito na situação precária do forasteiro: encarregado de pesados tributos, ele é sobretudo considerado inapto para o *formariage** e para a sucessão. A impossibilidade de um casamento contrário à lei feudal transforma-se progressivamente em pagamento de um tributo e desaparece na França no fim do século XVI.³⁰ Ora, sendo esses impedimentos semelhantes aos do servo, concluiu-se que o forasteiro era um servo. Todavia, para o mundo carolíngio, o forasteiro era um homem livre:³¹ assim, uma foral de Luís, o Piedoso, proíbe descontar tributos dos homens livres, notadamente os forasteiros, que habitam o domínio de Notre-Dame de Paris (“*neque de aliis liberis hominibus vel incolis quae rustici albanii apelantur*”). De qualquer modo, a partir do século XIII, quando se generaliza a servidão, o forasteiro que não prestou vassalagem ao senhor cai na condição de servo no prazo “de ano e dia”, salvo, bem entendido, se o estrangeiro em questão for clérigo ou nobre. O forasteiro torna-se *homo de corpore regis*, servo do rei, o que não implica necessariamente que a categoria dos servos absorva a dos forasteiros, pois nos séculos XIII, XIV e XV, preserva-se um estatuto jurídico especial ao “homem estrangeiro”.

²⁹ “O elemento primordial na condição de estrangeiro do forasteiro parece, portanto, ser menos os limites territoriais da unidade política em que ele se insere, do que o poder de fato e de direito do chefe que a dirige” (Marguerite Boulet-Sautel, “L’aubain dans la France coutumière du Moyen Age”, in *L’Étranger*, op. cit., IIª parte, p. 70).

* *Formariage*: casamento contrário à lei feudal. (N. da T.)

³⁰ “Os bastardos, arruinados, forasteiros, alforriados não podem se casar com pessoas diferentes da sua condição, sem o consentimento do rei, se não forem obrigados a pagar 60 s. p. de multa” (Trecho antigo do Tribunal de Contas relativo aos costumes de Vermandois).

³¹ M. Boulet-Sautel, op. cit., p. 81.

Nessas condições, o que significa a *vassalagem*? Essa “regra da ordem feudal”³² impõe que cada um se ligue a uma senhoria, sem o que se é passível de exploração por parte do senhor do território em que se ficou fixado.

A vassalagem varia: aquela geralmente dita de burguesia é uma vassalagem de liberdade; a vassalagem de servidão generaliza-se em torno do século XIII. Na realidade, a partir dessa época, o forasteiro cai na condição de servo se não obtiver nenhuma proteção. Algumas terras tornam-no servo e os forasteiros que nela se fixam perdem a possibilidade de transmitir os seus bens aos seus filhos, se ficar provado — como foi o caso no decorrer de alguns processos — que o pai, embora nascido livre, não prestou nenhuma vassalagem. A sucessão passa então ao rei, em virtude da “mão-morta”.

Notemos também que permanece a distinção entre estrangeiro de passagem e estrangeiro estabelecido. Desde o século XII, o direito canônico distingue os *peregrini* — estrangeiros de passagem — dos *advenae* — os quase domiciliados na diocese ou na paróquia, pois ali residem a maior parte do ano. A passagem de uma categoria para a outra efetua-se aproximadamente em seis meses, enquanto que o prazo, em certas cidades gregas, era de um mês.

Entretanto, a complexidade dos laços hierárquicos e a polivalência dos poderes na sociedade feudal se unificam e se centralizam no decorrer dos séculos. O rei torna-se progressivamente o único senhor e o direito dos forasteiros ressent-se disso: os legistas reivindicam para o rei o benefício da servidão se o senhor interessado a negligenciou;³³ depois, o avassalamento ao rei torna-se obrigatório.³⁴ A ofensiva da realeza para recuperar os forasteiros intensifica-se por volta do fim do século XIII, passando por compromissos com os feudais (Felipe, o Belo) ou por capitulações (Luís X diante dos nobres normandos, burgunhões, champanheses, etc.). Mas, desde o sé-

³² *Ibid.*, p. 86

³³ Cf. o *Ancien Coutumier champenois*.

³⁴ “Ne puct batrz, ne aubains ne puiet faire autre seignor que le Roi en s’obeissance, ne en autrui seignorie, ne en son ressort, qui vaille, ne qui soit establi, selon usage d’Orlenois et de Seeloigne...” (*L’Usage d’Orléans selon les établissements de Saint Louis*, II, 31).

culo XIV, os comissários do rei se impõem. Como consequência, a noção de *estrangeiro* não será mais pensada em relação ao senhor e à sua terra, mas em relação ao reino. O forasteiro não é aquele que é suscetível de se tornar servo, mas aquele cujo patrimônio, estando desocupado ou sem herdeiro sucessório (sem parentes no grau de sucessão), cabe ao rei, apenas neste caso. Permanece somente a sua incapacidade sucessorial, mas o forasteiro não é mais estrangeiro no reino. A petição redigida pela rainha Joana distingue então entre os arruinados (estranhos ao reino) e os forasteiros (estranhos à senhoria).³⁵

A Revolução Francesa abolirá “para sempre” o direito de confisco (lei de 6 de agosto de 1790), mas a medida continuará ineficaz, pois a ela faltará a reciprocidade dos outros Estados e somente no século XIX as convenções internacionais — já existentes desde o século XVI — se harmonizarão e abolirão o direito de confisco.

³⁵ Cf. Henri Regnault, *La Condition juridique du bâtard au Moyen Âge*, Pont-Audemer, 1922, pp. 131-134.

Nessas condições, o que significa a *vassalagem*? Essa “regra da ordem feudal”³² impõe que cada um se ligue a uma senhoria, sem o que se é passível de exploração por parte do senhor do território em que se ficou fixado.

A vassalagem varia: aquela geralmente dita de burguesia é uma vassalagem de liberdade; a vassalagem de servidão generaliza-se em torno do século XIII. Na realidade, a partir dessa época, o forasteiro cai na condição de servo se não obtiver nenhuma proteção. Algumas terras tornam-no servo e os forasteiros que nela se fixam perdem a possibilidade de transmitir os seus bens aos seus filhos, se ficar provado — como foi o caso no decorrer de alguns processos — que o pai, embora nascido livre, não prestou nenhuma vassalagem. A sucessão passa então ao rei, em virtude da “mão-morta”.

Notemos também que permanece a distinção entre estrangeiro de passagem e estrangeiro estabelecido. Desde o século XII, o direito canônico distingue os *peregrini* — estrangeiros de passagem — dos *advenae* — os quase domiciliados na diocese ou na paróquia, pois ali residem a maior parte do ano. A passagem de uma categoria para a outra efetua-se aproximadamente em seis meses, enquanto que o prazo, em certas cidades gregas, era de um mês.

Entretanto, a complexidade dos laços hierárquicos e a polivalência dos poderes na sociedade feudal se unificam e se centralizam no decorrer dos séculos. O rei torna-se progressivamente o único senhor e o direito dos forasteiros ressent-se disso: os legistas reivindicam para o rei o benefício da servidão se o senhor interessado a negligenciou;³³ depois, o avassalamento ao rei torna-se obrigatório.³⁴ A ofensiva da realeza para recuperar os forasteiros intensifica-se por volta do fim do século XIII, passando por compromissos com os feudais (Felipe, o Belo) ou por capitulações (Luís X diante dos nobres normandos, burguinhões, champanhese, etc.). Mas, desde o sé-

³² *Ibid.*, p. 86

³³ Cf. o *Ancien Coutumier champenois*.

³⁴ “Ne puct batrz, ne aubains ne puiet faire autre seignor que le Roi en s'obeissance, ne en autrui seignorie, ne en son ressort, qui vaille, ne qui soit establi, selon usage d'Orlenois et de Seeloigne...” (*L'Usage d'Orléans selon les établissements de Saint Louis*, II, 31).

culo XIV, os comissários do rei se impõem. Como consequência, a noção de *estrangeiro* não será mais pensada em relação ao senhor e à sua terra, mas em relação ao reino. O forasteiro não é aquele que é suscetível de se tornar servo, mas aquele cujo patrimônio, estando desocupado ou sem herdeiro sucessório (sem parentes no grau de sucessão), cabe ao rei, apenas neste caso. Permanece somente a sua incapacidade sucessorial, mas o forasteiro não é mais estrangeiro no reino. A petição redigida pela rainha Joana distingue então entre os arruinados (estranhos ao reino) e os forasteiros (estranhos à senhoria).³⁵

A Revolução Francesa abolirá “para sempre” o direito de confisco (lei de 6 de agosto de 1790), mas a medida continuará ineficaz, pois a ela faltará a reciprocidade dos outros Estados e somente no século XIX as convenções internacionais — já existentes desde o século XVI — se harmonizarão e abolirão o direito de confisco.

³⁵ Cf. Henri Regnault, *La Condition juridique du bâtard au Moyen Âge*, Pont-Audemer, 1922, pp. 131-134.

COM QUE DIREITO VOCÊ É ESTRANGEIRO?

Nesta etapa de nossa viagem através das figuras históricas da condição de estrangeiro, podemos tentar tirar um estatuto jurídico geral dos estrangeiros através da história e esboçar uma comparação com a situação atual.

Jus solis, jus sanguinis

Quem é estrangeiro?

Aquele que não faz parte do grupo, aquele que não “é dele”, o *outro*.

Do estrangeiro, em geral se notou isso, somente existe definição negativa.

Negativa do quê? Outro de qual grupo?

Se voltarmos no tempo e nas estruturas sociais, o estrangeiro é o outro da família, do clã, da tribo. Inicialmente, ele se confunde com o inimigo. Exterior à minha religião também, ele pode ser o infiel, o herético. Não tendo prestado fidelidade ao meu senhor, ele é nativo de uma outra terra, estranho ao reino e ao império.

O estrangeiro se define principalmente segundo dois regimes jurídicos: *jus solis* e *jus sanguinis*, o direito segundo a terra e o direito segundo o sangue. Consideraremos portanto como sendo do mesmo grupo aqueles que nasceram no mesmo solo (esse regime perdura no direito dos Estados Unidos, que confere a nacionalidade americana a toda criança nascida em solo americano); ou, então, às crianças nascidas de pais

nativos (aqui, a patrilinearidade ou a matrilinearidade disputam entre si a primazia, segundo as civilizações, para conferir o direito de cidadania). Com a formação dos Estados-nações, chegamos à única definição moderna aceitável e clara da condição de estrangeiro: o estrangeiro é aquele que não pertence à nação em que estamos, aquele que não tem a mesma nacionalidade.

Se o estrangeiro condensa em si a fascinação e a abjeção que a alteridade suscita, não é toda diferença, contudo, que confere uma dimensão de condição de estrangeiro. Diferenças de sexo, de idade, de profissão, de credo, podem contribuir com o estado de estrangeiro, dividi-lo ou nele se integrar, mas não podem se confundir com ele. O grupo do qual o estrangeiro não faz parte deve ser um grupo social estruturado em torno de um certo tipo de poder político. Inicialmente, o estrangeiro é situado como benéfico ou maléfico para esse grupo social e para o seu poder e, por esta razão, ele deve ser assimilado ou rejeitado. Seja *rechtilos* — sem nenhum direito —, seja beneficiário de certos direitos que o poder político — do qual ele é excluído — concorda em lhe conceder, o estrangeiro é pensado em termos de poder político e de direitos legais. Essa situação, que, a despeito de suas variantes, jamais foi desmentida em todo o decorrer da história, hoje adquire toda a sua pureza.

Abordamos aqui um paradoxo. Se a regulamentação política ou a legislação em geral definem a nossa maneira de colocar, modificar e eventualmente melhorar o estatuto dos estrangeiros, elas também formam um círculo vicioso, pois é precisamente na visão delas que *existem* estrangeiros. De fato, sem grupo social estruturado em torno de um poder e dotado de uma legislação, não haveria essa exterioridade, geralmente vivida como desfavorável ou pelo menos problemática, que o estrangeiro representa. Assim, constatamos que são os movimentos filosóficos (o estoicismo grego e latino com o seu cosmopolitismo) e religiosos (o cristianismo primitivo) que, transcendendo a definição política do homem, concedem-lhe direitos que são iguais aos dos cidadãos, mas que somente são exercidos no seio da cidade do além, no seio de uma cidade espiritual. Essa solução absoluta dos incômodos da condição de estrangeiro por certas religiões choca-se, sabemos muito bem,

com o seu próprio dogmatismo e logo surgem os fanáticos designando novos estrangeiros, aqueles que não fazem parte da sua fé, para novos afastamentos ou perseguições. A jurisdição política surge então como um aparato de proteção, antes que os seus mecanismos sejam bloqueados, num dado momento, pelo interesse dominante de um grupo social e de um poder político determinados. Então se apelará, eventualmente, para o cosmopolitismo moral ou religioso e os direitos do homem tentarão preservar os poucos direitos que os cidadãos julgaram correto conceder aos não-cidadãos. O jogo desse pêndulo é o que as democracias encontraram de melhor para fazer frente aos estrangeiros que têm o temível privilégio de fazer um Estado confrontar-se com o seu outro (outro Estado, mas também fora do Estado, não-Estado,...) e, mais ainda, a razão política com a razão moral.

Homem ou cidadão

Direitos do homem *ou* direitos do cidadão?

Essa discordância, cuja genealogia Hannah Arendt traçou, mas também a degenerescência — que deu ensejo ao totalitarismo —,¹ aparece nitidamente na abordagem do “problema dos estrangeiros” feita pelas sociedades modernas. A dificuldade que a questão dos estrangeiros engendra estaria inteiramente contida no impasse da distinção que separa o *cidadão* do *homem*. Não é verdade que, para estabelecer os direitos próprios aos homens de uma civilização ou de uma nação — seja ela a mais racional e a mais conscienciosamente democrática —, somos obrigados a afastar desses direitos os não-cidadãos, isto é, outros homens? Esse procedimento significa — é a sua consequência extrema — que somos mais ou menos homens à medida que somos mais ou menos cidadãos e, que aquele que não é um cidadão não é inteiramente um homem. Entre o homem e o cidadão, uma cicatriz: o estrangeiro. Será

¹ Cf. *infra*, “Des Lumières et des étrangers”, pp. 224-229.

ele inteiramente homem se não é cidadão? Não gozando dos direitos de cidadania, possui os seus direitos de homem? Se, conscientemente, concedemos aos estrangeiros todos os direitos do homem, o que deles resta realmente quando lhes retirarmos os direitos do cidadão?

Uma tal formulação do atual problema dos estrangeiros, com certeza voluntariamente paroxística, não pressupõe necessariamente uma reivindicação anarquista, libertária ou “esquerdista”. Ela assinala simplesmente que, do ponto de vista jurídico, o problema dos estrangeiros decorre de uma lógica clássica, a do grupo político e do seu apogeu, o Estado-nação. Lógica que, podendo ser aperfeiçoada (democracia) ou degenerada (totalitarismo), reconhece que repousa em certas exclusões e que, por consequência, cerca-se de outras formações — morais e religiosas, cujas aspirações absolutistas ela não modera menos — para enfrentar precisamente o que afastou: no caso, o problema dos estrangeiros e o da sua regulamentação mais igualitária.

No estado atual de miscigenação sem precedente de estrangeiros no globo, delineiam-se duas soluções extremas. Ou vamos em direção ao que se pode chamar de Estados Unidos mundiais, constituído de todos os ex-Estados-nações, significando um processo considerável a longo prazo e que o desenvolvimento econômico, científico e da comunicação deixa supor; ou, então, o cosmopolitismo humanista revela-se uma utopia e as aspirações particularistas impõem a convicção de que os pequenos conjuntos políticos são as estruturas mais favoráveis para a sobrevivência da humanidade.

Na primeira hipótese, a cidadania é chamada a integrar ao máximo os direitos do homem e a se dissolver neles, pois se assimilassem os ex-estrangeiros, os nacionais perderiam necessariamente muitas características e privilégios que os definem como tal. Outras diferenças sem dúvida se formariam, dando lugar ao caleidoscópio multinacional dos Estados Unidos mundiais: diferenças sexuais, profissionais, religiosas, etc.

Pelo contrário, se os Estados-nações continuarem a sobreviver ainda por muito tempo, como a manutenção feroz dos seus próprios interesses parece indicar atualmente, o desequilíbrio entre direitos do homem e direitos do cidadão criará impasses mais ou menos suscetíveis ou brutais, semelhantes aos

que se observa na França ao sabor das situações políticas. Tornar-se-á então necessário estabelecer um estatuto dos estrangeiros, impedindo os abusos de uns e de outros, definindo os direitos e as obrigações das duas partes. Esse estatuto deverá ser provisório, evolutivo e se adaptar às mudanças das necessidades sociais e das mentalidades.

Sem direitos políticos

Quaisquer que sejam as diferenças de um país para o outro, podemos generalizar, da seguinte maneira, os direitos de que são desprovidos os estrangeiros nas democracias modernas em comparação aos cidadãos.

Primeiramente, o estrangeiro é excluído da *função pública*, em todas as épocas e em todos os países, com algumas poucas exceções. Na França, o estrangeiro naturalizado até bem pouco tempo não podia exercer função pública senão ao cabo de cinco anos.² Os *casamentos mistos* que dependem do *jus connubii* encontraram soluções diversas no passado, com as necessidades econômicas de um grupo político favorecendo diversamente a exogamia ou a endogamia. Se certas religiões, como a islâmica, mostram-se muito rígidas quanto a isto (uma mulher muçulmana não pode desposar um homem não-muçulmano, um homem muçulmano pode adquirir uma mulher não-muçulmana a título de objeto), os países ocidentais contemporâneos, em princípio, não colocam obstáculos reais, mas somente restrições formais aos casamentos mistos.

O direito à *propriedade imobiliária* é tratado de modo diverso, mas geralmente recusado aos não-nativos. Os *metecos* em Atenas não podiam possuir bens imobiliários, os *peregrini* em Roma tinham acesso a eles com certas restrições e diferenças em relação aos autóctones. O *forasteiro* na França pôde

² Até a lei de 17 de julho de 1978, o Código da nacionalidade (art. 81) exigia que os funcionários fossem franceses há cinco anos. A lei de 8 de dezembro de 1983 revoga esse artigo e suprime todos os obstáculos que atingem as pessoas que adquiriram a nacionalidade francesa.

ter bens imobiliários desde o fim da Idade Média, enquanto que, nas cidades, os burgueses colocavam empecilhos à sua aquisição por estrangeiros. Atualmente, os Estados que fizeram seu Código Civil francês não manifestam nenhum tipo de oposição a esse tipo de propriedade.

O *direito de sucessão* apresenta outras complexidades concernentes ao estrangeiro. Sucessão passiva: o que fazer dos bens que algum residente no estrangeiro deixa ao morrer? Sucessão ativa: o estrangeiro pode herdar bens de um nativo? O direito de *confisco* é célebre nessa área, autorizando o senhor feudal e o rei, a partir dos séculos XIV e XV, a açambarcar os bens de um forasteiro, tivesse este ou não descendentes.

O direito de *non arrendando* raramente é concedido aos estrangeiros que, diferentemente dos nativos, podem ser apreendidos antes de julgamento; o acesso aos tribunais não lhes é outorgado senão sob fiança (garantias e diversos seguros). O testemunho de um estrangeiro às vezes é recusado, e, quando admitido, tem menor valor.

Se é possível resumir assim as penalidades maiores e quase universais que atingem os estrangeiros, somos obrigados a notar que variantes essenciais subsistem de um país para outro e de uma época para outra, sem que possamos distinguir estruturas sociais específicas que determinariam esta ou aquela relação com o estrangeiro. Todavia, foi possível lembrar que as “civilizações individualistas”,³ entre as quais a civilização ocidental dos séculos XIX e XX, mostram-se mais favoráveis aos estrangeiros. Assim, na França, hoje, os estrangeiros gozam de uma *proteção social* equivalente à dos franceses. Mas é o artigo 7 do Código Civil (red. L. 26 de junho de 1889) que é o de importância capital para os estrangeiros: “O exercício dos direitos civis é independente do exercício dos direitos políticos, que são adquiridos e que se conservam em conformidade com as leis constitucionais e eleitorais.” Na prática, disso resulta que o estrangeiro e o nativo se equiparam quanto aos seus direitos civis (o que equivale, *grosso modo*, ao direito privado), mas, nitidamente, restam diferenças quanto aos direitos políticos. Assim, o artigo 11 do Código Civil aplica-se ex-

³ Cf. John Glosien, in *L'Étranger*, op. cit., 1ª parte, p. 56.

plicitamente somente aos direitos civis e não aos direitos políticos: “O estrangeiro gozará, na França, dos mesmos direitos civis que são ou serão concedidos aos franceses pelos tratados da nação à qual esse estrangeiro pertencerá.”

Concluindo, constatamos que a ética do cristianismo e dos direitos do homem, reforçada pelas necessidades econômicas do mundo moderno, concede ao estrangeiro os direitos reconhecidos a todo homem pelo consenso moral moderno. Todavia, o espinhoso problema que permanece é a sua exclusão dos direitos políticos e, notadamente, do direito de voto. Conhecemos bem os argumentos das duas partes nesse conflito sem solução fácil: “Os estrangeiros permanecem, definitivamente, fiéis aos seus países de origem e podem prejudicar a nossa independência nacional”, dizem alguns; “os estrangeiros constroem conosco a nossa independência econômica e, conseqüentemente, devem gozar dos direitos políticos que conferem o poder de decisão”, replicam outros.

Um direito à depreciação?

Qualquer que seja a opção que seremos levados a tomar nessa difícil questão, reconheceremos que, no decorrer dos tempos, alguns direitos assimiláveis ao campo político, como os direitos das associações profissionais, foram facultados aos estrangeiros. De qualquer forma, a exclusão do direito de voto, na realidade, exclui o estrangeiro de *toda decisão* — política ou jurídica — que pode ser tomada quanto a eles, seja ela favorável ou desfavorável. Como observa Danièle Lochak, o estrangeiro está reduzido assim a um *objeto passivo*:⁴ os estrangeiros não votam e não participam nem do Estado, nem do Parlamento, nem do governo, eles são “alienados” em relação à ordem jurídica — como à ordem política e ao conjunto das instituições da sociedade na qual vivem”.⁵

⁴ D. Lochak, *Étranger: de quel droit?*, PUF, 1985, p. 215.

⁵ *Ibid.*, p. 216.

Acrescentaremos a essa observação o fato de que a condição de estrangeiro implica uma denegação do “direito subjetivo”: “para entrar no território do país de acolhida, para ali residir, trabalhar, às vezes mesmo para se exprimir [...], o estrangeiro deve pedir uma autorização às autoridades competentes”.⁶ Por outro lado, essas autorizações e outras regulamentações concernentes aos direitos subjetivos decorrem do julgamento que esse governo forma do interesse econômico e político do país, o que confere aos direitos objetivos concedidos aos estrangeiros um estatuto jurídico muito particular. De fato, se é verdade que a jurisprudência jamais é absolutamente independente da política — mesmo que, de forma ideal, devesse sê-lo —, no caso dos estrangeiros assistimos a uma “instrumentalização do direito”,⁷ contraditória e confusa, uma vez que reflete as incertezas da direção política mas, apesar disso, submetida aos seus objetivos, mesmo flutuantes.

Enfim, o poder dado à administração, de apreciar, de interpretar, até mesmo de modificar por *regulamentos e decretos* a jurisdição corrente, induz a fazer do direito dos estrangeiros um “direito à depreciação”.⁸ Na realidade, a amplitude deixada ao governo, para que tome medidas “que estime oportunas, em função de considerações cujo bom fundamento ele mesmo aprecia”,⁹ pode conduzir a um exercício arbitrário do poder administrativo em relação aos estrangeiros.

Seria preciso constatar também, como Danièle Lochak, que os estrangeiros se encontram excluídos dos “efeitos simbólicos da lei”. O investimento imaginário da simbologia jurídica — da qual resulta o fato de que, para qualquer cidadão, a lei possui um valor “sagrado” e conseqüentemente afetivo, real, mais do que realista — não está em curso com os estrangeiros. Estes não participam do processo legal que conduz à adoção das leis. Além disso, a existência jurídica do estrangeiro é gerida não por uma lei, mas pelas formas menos nobres da regulamentação, as disposições do Executivo substituindo a legislação parlamentar.¹⁰

⁶ *Ibid.*, p. 208.

⁷ D. Lochak, *Étranger: de quel droit?*, op. cit., p. 211.

⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁹ *Ibid.*, p. 217.

¹⁰ *Ibid.*, p. 214.

A esse afastamento simbólico e jurídico por parte dos anfitriões, corresponde, entre os próprios estrangeiros, uma tendência a não aceitar a legislação em vigor. O que se exprime não somente por diferentes alterações da lei (falta de visto de permanência, infrações diversas à legislação do trabalho, etc.), em geral devidas a dificuldades financeiras (o estrangeiro que não pode voltar para o seu país deve sobreviver a qualquer custo no país que o acolhe), mas também por uma recusa — em geral fundamental entre os estrangeiros modernos — ao símbolo da lei, assim como à cultura e à civilização do país de acolhida. Os valores culturais, simbólicos, mas também legais, ficaram muito longe, no outro país e, quando não foram esquecidos, encontram-se ainda presentes: seja porque o estrangeiro reconstitui localmente as autoridades — por exemplo religiosas — do país abandonado; seja porque submete-se a elas em silêncio e tanto mais facilmente na medida em que essas autoridades de origem não estão ali para pedir obediência. Essa atitude não parece ser simplesmente uma resposta espontânea à discriminação jurídica, cultural e psicológica que o estrangeiro sofre: “Não me dão lugar, portanto, preservo o meu lugar.” Na massa — crescente no mundo moderno — dos estrangeiros que não desejam ou não podem se integrar aqui nem voltar para os seus países, desenvolve-se uma nova forma de individualismo: “Não pertenço a nada, a nenhuma lei, eu contorno a lei, eu mesmo faço a lei.” Essa postura do estrangeiro certamente suscita a reprovção consciente dos nativos; mesmo assim atrai a simpatia inconsciente do homem moderno — descentrado, desejante, destinado ao absoluto, errante insaciável.

Nesse sentido, o estrangeiro é um “sintoma” (Danièle Lo-chak): psicologicamente, ele significa a nossa dificuldade de viver como *outro* e com os outros; politicamente, assinala os limites dos Estados-nações e da consciência política nacional que os caracteriza e que todos nós interiorizamos profundamente, ao ponto de considerar como normal que existam estrangeiros, isto é, pessoas que não têm os mesmos direitos que nós.

Pensar o trivial

A resposta política e jurídica, infalivelmente, caminha junto com as concepções filosóficas que o mundo moderno faz do estrangeiro, quando não se inspira neles. Prossigamos, portanto, essa travessia, abordando alguns momentos fundamentais da história do pensamento moderno, que foram nutridos pelo confronto do homem nativo com a diversidade dos homens.

Mas, pode-se perguntar — quando o número excessivo de trabalhadores imigrados oprime os subúrbios franceses, quando o cheiro do churrasco de carneiro enjoa as narinas habituadas a outros deleites e a quantidade de jovens delinquentes negros leva algumas pessoas a identificar a criminalidade com a condição de estrangeiro, para que serve vasculhar os arquivos do pensamento e da arte tentando encontrar respostas para um problema, no final das contas, muito prático, até mesmo trivial?

Entretanto, teríamos outros recursos contra o trivial e a sua brutalidade a não ser guardar certa distância, ou nele mergulhar, só com o pensamento, ou ainda enfrentando-o, mas por vias indiretas? Diante do problema do estrangeiro, os discursos, as dificuldades, até mesmo os impasses de nossos predecessores não formam somente uma história; eles constituem uma distância cultural que deve ser preservada e desenvolvida, distância a partir da qual poderiam ser temperadas e modificadas as atitudes primárias da rejeição ou da indiferença, tanto quanto as decisões arbitrárias ou utilitárias que hoje regulam as relações entre os estrangeiros. Tanto mais que estamos todos em vias de nos tornarmos estrangeiros num universo mais do que nunca ampliado, mais do que nunca heteróclito, sob a sua aparente unidade científica e de comunicação.

ESSE RENASCIMENTO,
"DE UMA CONTEXTURA TÃO INFORME E DIVERSA"...

*Dante, o exilado:
do "gosto do sal" ao "espelho de ouro"*

No limiar da época moderna, um exilado, Dante (1265-1321), o autor da *Divina Comédia*, escreveu *todo o seu texto* no exílio, a partir do momento em que a guerra entre guelfos e gibelinos obrigou-o a deixar a sua Florença natal. Os guelfos, fiéis à autoridade do papa, opõem-se já há muito tempo aos gibelinos, que apóiam a primazia política dos imperadores, tomando o conflito cada vez mais nitidamente a forma de uma hostilidade entre burgueses e nobres. Na época do nascimento de Dante, o poder passa para as mãos dos guelfos e os gibelinos são definitivamente vencidos. Entretanto, são os próprios guelfos que se dividem em brancos e negros, tomando Dante o partido dos brancos. Para os conselhos da República, ele representa a tendência moderada antiexpansionista, ligada à independência nacional florentina (os brancos), contra os que visam liberar o comércio, eliminando os entraves que os pequenos Estados toscanos constituem (os negros). Tendo os nobres perdido o direito de participar dos negócios públicos, Dante, nascido na pequena nobreza, inscreve-se na corporação profissional da *arte*, que compreende médicos, boticários, livreiros e poetas, o que lhe restitui a possibilidade de participar da vida pública. Em 1301, ele parte em delegação para Roma, junto do papa Bonifácio VIII, favorável aos negros, para advogar a causa dos brancos. Nesse meio tempo, os negros se apoderam de Florença, banem Dante de sua cidade e o condenam à fogueira se ele vier a retornar ao território

rio natal. Até a sua morte em Ravena, Dante se indignará contra as intrigas de Bonifácio VIII, que considera como responsável pelo seu exílio, e a sua condição de refugiado não cessará de influenciar o seu pensamento.

Assim, entre as numerosas chaves que permitem ler a sua obra complexa, a do exílio não é a menor. Observa-se a indulgência que ali goza Ulisses que, estando ao mesmo tempo no inferno, como é normal para um pagão, merece ser louvado por suas "virtudes e conhecimento" — e o poema evocando, quanto a ele, a "lei altiva", lei divina que, contudo, não deveria se aplicar nem no inferno nem a Ulisses. A menos que, justamente, Dante se espelhe nesse errante antigo e tome por sua a "alta e pura idealidade" dos viajantes que, por pátria, somente conheceram uma moral.

Aliás, é no seio do paraíso que se enuncia o destino do exilado. Ameaça e amargura não impedem que a sorte da condição de estrangeiro, situada nos céus paradisíacos, afirme-se como condição da viagem em direção ao amor divino, cuja luz arrebatava o fim da *Divina Comédia*:

*Abandonarás todos os objetos amados,
O que te é mais caro: esta é a seta pungente
Que primeiramente lança o arco do exílio.*

*Sentirás que gosto de sal ele tem,
O pão de outrem, quanto é duro descer
E subir a escada de outrem.*

*Mas, o que pesará mais em teus ombros,
É a maldosa e tola companhia
Com a qual no abismo amarás,*

*Pois ela, toda ímpia, toda louca e ingrata,
Se voltará contra ti; mas, pouco tempo depois,
É a têmpera dela e não a tua que enrubescerá.*

*De sua estupidez, a sua maneira de agir
Dará a prova, ao ponto que te será
Belo ter feito de ti somente o teu partido.*

.....
*Meu pai, vejo bem como o tempo em direção a mim
 Galopa, a fim de me dar o golpe
 Que é tanto mais duro quanto mais nos abandonamos.*

*Assim, é bom que, de providência eu me arme,
 A fim de, se o país mais caro me for arrebatado,
 Que eu não perca, por meus versos, todo refúgio.*

*Ao mundo inferior, de amargura sem fim,
 E sobre o monte, do belo cume do qual
 Os olhares da minha Dama puderam mesmo me raptar.*

*Em seguida, pelo céu, de luz em luz,
 Eu soube verdades que, se as repetir,
 Para muitos terão um amargor mordaz.*

*Se, por outro lado, sou tímido amigo da verdade,
 Temo bastante morrer na lembrança daqueles
 Que chamarão de antigo este tempo de agora.*

*O centro de luz, onde sorria esse tesouro
 Que ali encontrara, tornou-se deslumbrante
 Assim como um espelho de ouro aos raios do sol.¹*

Enfim, o estrangeiro de hoje imagina facilmente que esse poema total, que abraça o todo do universo — das paixões individuais aos conflitos políticos, dos frêmitos da paisagem aos mistérios da teologia, das dores infernais aos êxtases iluminados por Beatriz — é um meio inaudito, para Dante, de se dar um *universo* no momento mesmo em que o *lugar próprio* lhe falta. Em Dante, a privação de um local onde fixar-se parece ter liberado toda a imaginação, de forma que, sem dívida pa-

¹ Dante, *Paraíso*, canto XVII (55-109), trad. H. Longnon., ed. Garnier, 1966, pp. 443-445.

ra com nenhuma tribo, mas escorado pelo universalismo cristão que abraça com sua plena fé, ele constrói em poema o universo mais complexo possível, a própria infinidade tornando-se mundo.

Os seus escritos políticos, em particular *A Monarquia* (1311), exprimem em termos mais prosaicos esse universalismo dantesco. Se o objetivo maior é o de sustentar o imperador contra o papado, ele se destaca em proposições que são tiradas da ética estoica e cristã, em Averróis como em São Tomás e que, enquanto pregam as virtudes da monarquia, anunciam o ideal de uma universalidade humana — fundadora, com o individualismo, do Renascimento. "Existe, portanto, uma certa operação própria a todos os homens juntos, em vista do que, disse eu, o conjunto dos homens se ordena em uma multidão tão grande; operação à qual não se presta nem o homem sozinho, nem a família sozinha, nem o burgo, nem a cidade, nem o reino isolado dos outros. E a natureza dessa operação será manifesta se ela aparecer como o termo proposto ao poder da humanidade inteira [...]. É necessário que reine no gênero humano uma multidão por meio da qual seja acionado esse poder por inteiro [...]. A obra própria do gênero humano, tomado em seu conjunto, é a de reduzir constantemente a ato qualquer poder do seu intelecto possível."²

Assim, do *Banquete* à *Divina Comédia*, passando pela *Monarquia*, Dante mostra-se monarquista. Cercado de burgueses e de nacionalistas republicanos, esse místico cristão é conduzido, contra a nova onda política, a desejar uma outra universalidade: a católica. Realizável na paz, entretanto ela está centrada não no papado, mas na unicidade do monarca, homem intermediário entre a unidade divina e o mundo terreno e do qual a alma cristã realiza a imanência do religioso na política. O poder leigo e o poder religioso estão separados, mas

² Dante, *A Monarquia*, La Pléiade, pp. 636-638. "Muito mais, a universalidade dos homens, que é uma espécie de tudo diante de um certo número de partes, é também uma determinada parte diante de um certo todo. De fato, é um todo na visão dos reinos e dos povos particulares [...]; mas ela não é senão uma parte em relação ao todo universal [...] portanto, ela também responde bem ao dito conjunto universal ou ao seu príncipe, que é Deus e monarca e a Ele se ordena absolutamente em virtude de um único princípio, isto é, de um principado único. Donde se conclui que a monarquia é necessária ao mundo para que ele saboreie o bem-estar" (*ibid.*, p. 642).

o Império, na *Divina Comédia*, eleva-se ao papel de reformar espiritualmente a Igreja e de assegurar a salvação do universo inteiro (assim, é a águia imperial que expõe a verdade sobre a predestinação).³ Ultrapassado no tempo, o Império, em Dante, impõe-se como o desejo de uma cidade justa, eterna, para além das contingências históricas. O retrógrado adepto do Império, no raiar do Renascimento, aparece, definitivamente, como o partidário visionário de um universo de pequenas comunidades harmonizadas num desígnio espiritual.⁴ O monarquista exilado era um poeta que buscava a salvação no paraíso da escrita e na beatitude do “riso do universo” católico.

O Estado maquiavélico

Por um lado, o universalismo retomado da tradição, por outro, o individualismo próprio aos novos conquistadores das técnicas e dos territórios vão confluir nesse cadinho de idéias que fundará o Estado renascentista. Maquiavel (1469-1527) é o seu alquimista astuto, cínico ou simplesmente bifacial que rapidamente abandona as virtudes em proveito da eficácia do poder. Os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1513-1520) tomam como exemplo a República romana a fim de mostrar como as paixões das pessoas em particular podem ser estranguladas pelas leis às quais se submetem os cidadãos, mas também para estigmatizar os Estados italianos modernos, que ignoram tanto a dinâmica interna quanto a expansão exterior e se condenam às lutas de facções, aos banimentos e aos exílios. Longe de ser internacionalista, Maquiavel sugere contudo um equilíbrio das relações que hoje se chamaria de *direito internacional*, mas sem preocupação de justiça internacional e unicamente para assegurar o desenvolvimento próspero dos Estados.

Por um outro lado, se ele admite que a virtude é o recurso necessário face à corrupção dos costumes políticos e que

³ Dante, *O Paraíso*, XIX, pp. 40-99.

⁴ Cf., sobre o pensamento político e religioso de Dante, Jacques Goudet, *Dante et la politique*, Aubier, 1969.

o cristianismo primitivo, da mesma forma que a religião dos romanos, garante a ética da cidade, Maquiavel, reprovando a corrupção da Igreja do seu tempo, é particularmente pessimista quanto ao Estado italiano, quando não propõe, pura e simplesmente, recorrer à “força extrema”. Os democratas do Iluminismo escolherão os seus *Discursos* e a sua utopia republicana — endereçada ao povo e não aos príncipes — para opô-los ao *Príncipe* (1513); mas todos verão, nas duas obras maiores do político, a profecia do *Estado-nação* e do *Estado-força*.

O conceito de Estado moderno é um conceito maquiavélico. De fato, o *Príncipe* nos apresenta — por metáforas naturalistas, conceitos encadeados e uma boa dose de sarcasmo dirigida ao papado — o retrato do “novo principado”. Esse novo governo, leão e raposa, libera a sua imaginação para atravessar os freios da ética. Maquiavel defende uma unidade nacional, uma “organicidade” fundada nas características do príncipe e de sua sorte (*fortuna*). Se é fácil contrapor esse tratado aos *Discursos* republicanos precedentes, ou compreender a sua rejeição pelos huguenotes e o seu apreço pelos jesuítas, constata-se entretanto uma certa unidade do pensamento do autor nas duas obras. Trata-se, em suma, de consolidar o Estado: republicano ou principesco, ele obriga-se a ser orgânico, isto é, forte. E esse nacionalismo de Estado, que não se preocupa senão com as filigranas da diplomacia e geopolítica, permanece o precursor da ideologia dos Estados-nações modernos.

Na verdade, o maquiavelismo não passa de um patriotismo. Não que *O Príncipe* seja, como queria Rousseau, uma “das grandes lições aos povos”; mas é em nome de uma Itália finalmente unificada e consolidada, subtraída às intrigas dos senhores e aos ataques dos bárbaros, que Maquiavel dá os seus conselhos, que somente não deixam de ter virtude porque visam a eficácia. Exilado de Florença (quando os Médicis abolem a República de Savonarola, da qual Maquiavel foi secretário de chancelaria, depois embaixador) e torturado, Maquiavel retira-se para o campo; ali, não sonha com uma cristandade universal, como Dante, mas com um Estado nacional poderoso. Interrompendo as suas reflexões sobre a República, ele se persuade que unicamente o príncipe pode constituir esse Estado-nação e dedica o seu *Príncipe* a Laurêncio II de Médicis: “Não se pode, portanto, deixar perder essa ocasião de ver,

depois de uma espera tão longa, surgir o redentor da Itália. Faltam-me palavras para exprimir com que paixão ele seria acolhido em todas as províncias sofridas com as invasões estrangeiras, com que sede de vingança, que fé obstinada, que devotamento, que lágrimas!”⁵ Tais palavras não passam de uma “exortação” para que se conquiste a Itália, livrando-a dos bárbaros. “*Fuori i Barbari!*”, exclama Maquiavel em nome da unidade italiana, persistindo em aconselhar a Santa Sé (entre 1513 e 1514) a forjar uma Itália unificada em torno de Roma e de Florença, contra a mercantil e antidemocrática Veneza, contra a Espanha, desmancha-prazeres da cristandade, por uma aliança com a França. Ao nacionalismo acrescenta-se uma diplomacia maquiavélica. Compreende-se que o autor privilegie a ação frente à ética⁶ e que ignore o “direito internacional” em proveito da necessidade pragmática de ocupar pela força e pelo terror os territórios estrangeiros conquistados.⁷

Num espírito de outra forma positivo e entusiasta, os grandes humanistas, Guillaume Budé (*De l'institution des princes*, 1516) e Claude de Seyssel (*La Grande Monarchie de France*, 1519), dão a sua versão do novo Estado nacional. É Luis XII que se torna o exemplo desejado do príncipe-filósofo capaz de assegurar a unidade de um povo. Jean Bodin (1529-1596) reivindica a dignidade do idioma nacional, opondo-se à exclusividade do latim nas escolas, enquanto Guillaume Budé (1467-1540) propõe, para a prosperidade nacional, a fundação do Colégio trilingüe, Colégio real tornado Colégio da França (1530). A vontade arbitrária de Francisco I (1494-1547) fará o resto: o casamento da nação renascentista com o poder, menos astuto do que elegante, do príncipe esclarecido. Aberta à cristandade e à sua mutação científica e estética, a corte da França torna-se nessa época um equilíbrio de cultura francesa e de cosmopolitismo que permanecerá uma das tradições mais prestigiosas da monarquia.

⁵ Maquiavel, *O Príncipe*, Le Livre de Poche, p. 140.

⁶ “Que ele permaneça no bem, se a coisa for possível; que ele saiba optar pelo mal, se isto for necessário” (*ibid.*, p. 94).

⁷ “Aquele que se apodera de uma cidade habituada a viver livre e não a destrói, pode esperar ser destruído por ela [...]. O que quer que façam ou empreendam, se hesitarem em expulsar, em dispersar os habitantes, jamais eles esquecerão esse nome [de liberdade] nem esses costumes e, na primeira ocasião, recorrerão a ele” (*ibid.*, p. 25).

Do maravilhoso Rabelais às maravilhas do mundo, passando por Erasmo

“Fartando-nos de comer e beber, transcendemos o tempo”, diz Pantagrue por ocasião de um maravilhoso festim na ilha de Chanefa, isto é, da Hipocrisia e da Intolerância. “Transcender o tempo”: elevar-se além das opressões da história que se acumulam por volta de 1550, após o período de jogo e de conhecimento da “substantífica medula” que foi possível antes, por volta de 1530. “Transcender o tempo”: aproveitar o tempo que se levanta para acelerar a viagem desse *Quarto Livro* que Rabelais (1494-1553) escreve no fim de sua vida, entre 1548 e 1552 e que nos conduz, mais do que à imagem de uma navegação, sem dúvida inspirada pelo exemplo de Jacques Cartier (1494-1554), descobridor do Canadá, para a alegria secreta de uma busca interior em direção ao estranho, no seio do “jardim secreto”. “Transcender o tempo”: sonhar, imaginar, forçar a realidade até a alucinação, para o melhor e para o pior.

O *Quarto Livro* é um livro dissimulado, que narra a navegação dos companheiros de Pantagrue — frei João, Panurgo e outros — em direção ao oráculo da Divina Garrafa, de Bacbuc, que se encontra “perto de Cathai, na Índia superior”. Não nos enganemos: essa expedição em direção à China, inteiramente no tom da época, na realidade lança-se em direção ao mito, ao sonho, ao ideal, à riqueza e à felicidade mas, cruzando pelo *Quarto Livro* — o estranho mundo dos excessos. Rabelais o diz: ele não toma a “estrada comum dos portugueses” pelo cabo da Boa Esperança, mas a “estrada do Ocidente”. Leiamos: nem protestante, nem católico, mas certamente evangelista como Erasmo, Rabelais busca uma via diferente. E se a sua conclusão é um epicurismo ao mesmo tempo cristão e erasmiano,⁸ que os temas do comer, do beber e da alegria-exaltação vêm manifestar no tempo, ganha-se esse país das quimeras pela travessia de uma estranheza, certamente feita

⁸ Cf. *Epicureus e Convivium religiosum*, do filósofo de Roterdã.

de maravilhas, mas sobretudo tecida com exageros e obscurantismo.

As alusões aos excessos religiosos são evidentes: a ilha de Tapinois, onde reina Quaresmapreênsil, esse monstro imbecil e estéril “senhor de doença”, é uma crítica à beatice; os Papalvos, nas ilhas Bravias apresentam muito bem certos aspectos dos protestantes, em oposição a Quaresmapreênsil; os Papamanes e Papafigos são claras alusões ao papado e aos seus adversários, deixando aparecer o fato de que, em compensação, o pantagruelismo é independência; os “escolares de Trebizonde” deixam transparecer a desconfiança rabelaisiana em relação às seitas ocultas; etc. Acrescentam-se outras estranhezas: as das “alianças” mal formuladas, dos preciosismos e dos esnobes, sobre as quais são despejadas as ironias e a obscenidade rabelaisiana, na ilha Ennasin, onde vive aquela “gente sem nariz”; as do mundo jurídico e das suas corrupções (o país de Procuração, habitado pelos Simuladosnossos); as do Fisetero, ser fantasma ou balão de aniversário, mais assustador do que perigoso, alegoria dos preconceitos; as dos sonhadores vaidosos, que “vivem somente de vento”, na ilha de Ruach — “poeta” que seria preciso trazer de volta à terra, etc. O maravilhoso da opulência e da satisfação excessiva não está ausente: as descrições da ilha de Medamothi, lugar de “parte alguma”, país de riquezas fabulosas, utopia entupida de objetos miraculosos exibidos no momento das grandes feiras que fazem sonhar os negociantes da África e da Ásia, lugar de ilusão onde somente se acredita no que se vê, em vez de julgar; da ilha de Cheli, “grande, fértil, rica e populosa”: ali se apreciará — e se ridicularizará — as iguarias e a gula...; sem esquecer, evidentemente, da ilha dos Gastrólatras e do seu soberano absoluto, o mestre Gaster: “tudo para a tripa”, diz esse inventor das... artes! Na engrenagem do estranho, nossos navegadores também não esquecem um certo antegosto de inquietante estranheza: a ilha de Tohu e Bohu — moradia de mortos absurdos, símbolos de nosso destino efêmero; a Tempestade — os riscos de uma busca antes interior do que geográfica; a ilha dos Macrãos, onde “contra qualquer ordem natural”, cometas, meteoros, terremotos e outros mistérios vêm assinalar a morte de um ser excepcional — sem dúvida uma alfine-tada no gosto da época por monstros e presságios... E, para

concluir, um final que não é um final — *O Quarto Livro* é uma viagem sem chegada, uma busca infinita...⁹

Que Rabelais transponha para a trama das pesquisas geográficas a sua noção de estranheza humana e eis que o “jardim secreto” povoa-se de maravilhas, de absurdos ou de monstros. Mais do que uma imagem crítica da época, é uma cutucada prematura à *Unheimliche* de Freud que aqui se esboça. E nos espantamos em constatar que mesmo os espíritos positivos dos conquistadores do globo parecem ter tomado a viagem interior como uma indicação verídica da realidade dos povos estranhos aos antípodas.

O *Quarto Livro*, na realidade, representa uma tradição antiga e particularmente fértil na literatura dos exploradores do século XIII ao século XVI: o relato das maravilhas, as incríveis fabulações, como o *Divertissement du monde*, de Marco Polo, as *Mirabilia Descripta*, de Jourdan Cathala de Séverac, ou as *Voyages*, de Jean de Mandeville no século XIV. Às descobertas reais que eles estavam fazendo, esses exploradores acrescentavam as lendas ocidentais ou islâmicas, chegando a ver pássaros fabulosos nos habitantes das novas terras, quando não eram “pessoas que não têm reto e que não digerem”, ou simplesmente “ouro, rubis e outras riquezas ao infinito.”¹⁰ Rabelais, no entanto, enfatiza o quanto essas *mirabilia* se originam em nosso mundo particular, em nossos sonhos e em nossos conflitos políticos. Contudo, mesmo depois dele, o discurso etnográfico nascente terá dificuldade em se emancipar dessa fantasmática dos observadores, sem cair num outro reducionismo igualmente etnocêntrico, que consistirá em trazer de volta o lado insólito dos estrangeiros para a mesma razão universal que a tradição ocidental pusera em evidência.¹¹ Thévet e Léry

⁹ Cf. V.-L. Saulnier, *Rabelais dans son enquête, Étude sur le Quart et le Cinquième Livre*, Soc. d'éd. de l'Ens. sup., Paris, 1982.

¹⁰ Michel Mollat, *Les Explorateurs du XIII^e au XVI^e siècle. Premiers regards sur des mondes nouveaux*, Lattès, 1984.

¹¹ Michel de Certeau, comentando o escrito de Léry sobre os tupinambás, como fundador da etnologia e mesmo da antropologia de Lévi-Strauss, nota que esses primeiros textos são muito mais “lendas” que “simbolizam as alterações provocadas numa cultura pelo seu encontro com outra”. Nesta qualidade, os textos provêm de uma “ciência dos sonhos”. Por outro lado, “esse trabalho, de fato, é uma *hermenêutica do outro*. Ele transporta para o Novo Mundo o aparelho exegético cristão que, nascido de

vão construir os seus discursos sobre os *outros* povos, emancipando-se — *mas não sem dificuldade* — desse lado insólito no interior de nós mesmos, que Rabelais expõe com disfarce e humor. O discurso etnológico¹² emerge desse maravilhoso: será possível perceber não sem dificuldade, que os outros povos não correspondem às nossas esquisitices íntimas, mas que o outro é simplesmente... outro.

A “viagem”, que nos faz encontrar insólitos estrangeiros, permanecerá contudo um meio privilegiado de revelar as nossas idiosincrasias ou as falhas políticas de nossos próprios países. O humor satírico de Jonathan Swift (1667-1745) ilustra superbamente esse gênero. Quem não se comoveu e se extasiou com Gulliver encontrando os liliputianos ou então os impronunciáveis cavalos Houyhnhnms dominados por humanóides degradados, os Yahous? Mais próximos de nós, Edgar Allan Poe (1809-1849) ou Henry James (1843-1916) fazem-se exploradores de estranhos fantasmas ocultos em nossos absurdos ou banais delírios. E até James Joyce, esse estranho irlandês, exilado de si mesmo, que dá o nome do navegador Ulisses ao mais insólito romance da modernidade, atravessando uma cultura dividida — grega, judaica, cristã — em busca de sua inapreensível singularidade.

Quanto a Rabelais, ele é um cosmopolita do íntimo. O leitor moderno percebe a água em que o autor navega como a imagem do curso da investigação psíquica: turva ou esquisita, ela se metamorfoseia em “Trinque!” misterioso. Felicidade futura de uma reconciliação com as nossas maravilhas e os nossos monstros? Para depois ou nunca, “transcender o tempo!” Rabelais antecipa Montaigne.

Mas Rabelais também é a versão francesa bem-humorada da lucidez plácida e um pouco pesarosa de Erasmo (1467-1536); é o duplo risonho do seu universalismo dialógico e popular, feito de adágios e de preceitos, mas também aberto a mudanças.

uma relação necessária com a alteridade judaica, aplicou-se sucessivamente à tradição bíblica, à Antiguidade greco-latina, ainda a muitas outras totalidades estrangeiras. Uma vez mais, da relação com o outro, ele tira os seus efeitos de sentido. A etnologia vai se tornar uma forma de exegese...” (“Ethnographie. L’oralité ou l’espace de l’Autre: Léry, in *L’Écriture de l’histoire*, Gallimard, 1975, pp. 217-231.)

¹² Cf. *infra*, pp. 130 ss.

Erasmo, o evangelista, que prega o livre-arbítrio contra o “arbitrio servil” de Lutero e que deseja mesmo, como extremo recurso (*ultima ratio*), guerras justas (contra os turcos, por exemplo) para unir a Europa e a Igreja cristã, escreve tanto o *Elogio da Loucura* (1515) quanto a *Concorde de l’Église* (1533). E os seus *Colóquios*, obras constantemente recomçadas, dão voz às estranhezas do seu tempo: prostitutas, mendigos, um abade ignorante e uma mulher intelectual, canalhas e escroques de toda espécie, velhos e escolares, clérigos e leigos. O universalismo erasmiano, que nos seus escritos e por sua ação, unificava *de fato* uma Europa sacudida por guerras religiosas, repousava na realidade num reconhecimento divertido da comédia humana.

Erasmo e Rabelais: dois “cosmopolitas” que se complementam.

Thomas More: uma Utopia da estranheza

Elegante e irônica, escrita num latim rebuscado e conciso, mas de um espírito decididamente democrático, até mesmo “comunista”, desconcertante por suas ambigüidades, a *Utopia* (1515) de Thomas More (1477-1535), contudo, domina a época e não cessa de perturbar o leitor contemporâneo. O amigo de Erasmo, o católico convicto, o chanceler fiel de Henrique VIII, que não quis submeter a ética à política e que, por isso mesmo, morreu no cadafalso, deixa-nos esse verdadeiro manifesto de um “humanismo cristão” escrito sob a influência das navegações, das descobertas geográficas e do mito do “bom selvagem”. Influenciado pela República de Platão (*Leis*, IV, 321) tanto quanto pelas lembranças da ilha Famosa que o grego Iamboulos pretendia ter visitado ao sul do Ceilão, esse romance-tratado de Thomas More inspira-se diretamente nas viagens de Américo Vespúcio (que se situavam entre 1499 e 1504). O personagem central saído da imaginação de More, Rafael Hythlodée, pertence à geração desse explorador e, relatando as suas próprias observações, traça o modelo do Estado utópico.

Assim, na ilha da Utopia, isto é, de parte alguma, que ele teria visitado, abomina-se a tirania, partilha-se todos os bens, abole-se a propriedade privada, trabalha-se somente seis horas por dia, administra-se com habilidade a assistência social e os lazeres, respeita-se a cultura e a religião. O espírito humano tende naturalmente para o cristianismo, antes mesmo de ter recebido a Revelação, pois Rafael será o primeiro a falar do Cristo na Utopia. Em compensação, o cinismo utopiano não deixa de nos surpreender: falta caridade na resolução do superpovoamento, recorre-se ao colonialismo, até mesmo ao imperialismo; a coação do coletivo sobre o indivíduo parece-nos esmagadora, o uso da guerra, brutal. O moralismo e a planificação abusiva antecipam George Orwell.

More sugere que o idílio futurista se converterá em idealismo tirânico, ambicioso e totalizante — totalitário? Ou aqui está uma leitura moderna, exageradamente moderna? A mensagem de Thomas More, irônica, complexa, não pára de contestar a si mesma. Trata-se de ir até o fim de um projeto generoso e dos seus impasses para melhor apreciar as dificuldades políticas e morais próprias à Inglaterra e à Europa naquele momento? Em suma, a Utopia, como meio e não como fim?

Notemos que numerosas palavras-chave do texto possuem um sentido negativo: os acóreos são um povo sem território; o Anidros é um rio sem água; a capital, Amauratum, é uma miragem; Ademus é um príncipe sem povo; e o próprio Hythlodée é aquele que “faz brilharem invenções”. Certamente, a finalidade dessa retórica negativa é a de indicar que se trata de uma obra de ficção e não de uma reportagem. Mas talvez ela também sugira que Rafael Hythlodée, o homem que abandona suas raízes e sua pátria, embarca na “nave dos loucos” quando perde o solo histórico nacional. De fato, o primeiro capítulo, escrito após o segundo, instala personagens da sociedade contemporânea que não têm nada de utópico (Pierre Gilles, o cardeal Morton e o próprio More). Convida-nos o autor a navegar entre imperativos nacionais e fantasias universalistas? Seria a ética um sonho que permite escapar ao infortúnio político real, mas que também pode virar pesadelo se não se respeitar as regras das necessidades políticas nacionais e concretas? Impossível decidir o sentido dessa ironia que, de fato, não leva a parte alguma — a não ser no sentido de mostrar

os impasses de todos os excessos e esclarecer o propósito de Berdiaeff (citado por Aldous Huxley em *Admirável mundo novo*, 1932): se todas as utopias parecem hoje realizáveis, se a vida moderna está em vias de realizá-las, talvez devêssemos procurar evitá-las, para reencontrar uma sociedade não-utópica, menos perfeita e mais livre. Mas como ser livre sem alguma utopia, sem alguma estranheza? Sejam de parte alguma, portanto, mas sem esquecer que estamos em alguma parte.

O eu universal de Michel de Montaigne

“Os autores se comunicam com o povo por alguma marca particular e estrangeira; eu, o primeiro, por meu estro universal, como Michel de Montaigne, não como gramático, ou poeta, ou jurisconsulto.”

Michel de Montaigne, *Ensaaios*,
liv. III, cap. 2, La Pléiade, p. 782 c.

“[...] cada homem traz consigo a forma inteira da condição humana.”

Ibid, p. 782 b.

No momento em que os grandes navegadores abrem o globo para uma unidade já cética e contudo maravilhada em descobrir novas civilizações, mentalidades, línguas ou raças, o Renascimento anuncia-se, por um lado nacionalista e individualista, por outro cosmopolita. O módulo de disposição conveniente desses dois aspectos poderia bem ser a dúvida sutil de Montaigne (1533-1592). De fato, nada fixa o seu individualismo exclusivamente ao parlamento de Bordéus, nem à corte de Henrique II, de Francisco II, de Henrique III, não mais do que, depois, de Henrique de Navarra, cuja elevação à coroa da França ele verá, sob o nome de Henrique IV. “Diletante”, dizem; mas entre Roma e a Reforma, esse amigo de Henrique de Navarra permanece católico e prefere morrer com os sacramentos, fiel à escolha de uma religião nacional, ao mesmo tempo em que critica a política real em nome de uma justiça exi-

gente que não hesita em atacar os símbolos da própria nação. Pode mesmo haver ali uma guerra civil, os huguenotes e a Liga, a noite de São Bartolomeu, a peste, etc. Montaigne permanece, passa, gerencia, mas sempre fixado numa espécie de estranheza que ele percebe como ligeiramente excêntrica e que se revela ser menos a “livraria” da torre do que a presença mesmo do seu ego.

De fato, Montaigne exprime pela primeira vez esse fato maior, que todos nós temos um ego próprio, digno de interesse — débil e divertido, agitado e contudo consistente, ao ponto de transcender as contingências, pelo único desejo de se conhecer. “Se estudo, somente busco nisso a ciência que trata do conhecimento de mim mesmo.”¹³ Assim orientado em direção a esse país que é mesmo necessário chamar de “egóico”, e ao mesmo tempo em que permanece fiel às suas funções jurídicas e políticas, Montaigne revela contudo, em seus *Ensaaios*, uma nova espécie de homem. Da amizade à especulação, passando pelo amor à fórmula erudita, concisa e clara, o conselheiro no parlamento de Bordéus move-se na universalidade de uma gama que se poderá chamar psíquica ou política, ou as duas ao mesmo tempo, mas cujo alto voo não deixa de ter sabor agradável e um moralismo corrosivo. O indivíduo se apreende ali na sua universalidade; ele não poderia ser estrangeiro nem julgar estrangeiros,¹⁴ a não ser em breves e picantes detalhes relativos à gastronomia, ao vestuário e à beleza das mulheres que ele tem à vista, na época da sua viagem para a Itália ou quando chega lá e que o seu *Diário de viagem na Itália* apresenta como variantes curiosas de nossa condição comum.

¹³ M. de Montaigne, *Ensaaios*, livro II, cap. 10, La Pléiade, p. 388. “Minhas concepções e o meu julgamento somente andam tateando, cambaleando, tropeçando e se agarrando; e mesmo quando fui o mais longe possível, não fiquei, de forma alguma, satisfeito: ainda vejo o país para além, mas com uma visão perturbada e enevoada, que não posso deslindar” (I, 26, p. 145).

¹⁴ “Nessa universalidade, deixo-me manipular, de forma ignorante e negligente, pela lei natural do mundo” (III, 13, p. 1050). “Somos cristãos, da mesma forma que somos ou perigordinos ou alemães” (II, 12, p. 422 b).

“Uma fruição constante”

Ego fraco e débil, que inspira piedade e desdém ao próprio autor: que seja. Mas à sua fruição serena mesmo assim não deixa de ser a última marca da sabedoria.¹⁵ Fragmentário, descuidado, devotado ao seu prazer e à sua “inclinação”, mais do que ao esforço do “julgamento”, Montaigne contudo não pára de julgar a si mesmo — severamente, sem indulgência, mas não sem amor por suas fraquezas, francamente orgulhoso em se descobrir governado pelo desejo. Conhecer esse governo de desejo e confessá-lo sem constrangimento: essa é a originalidade que os *Ensaaios* conclamam, impondo pela primeira vez uma visão do ego para além do bem e do mal. “Resisto bem ao obstáculo; mas resisto bem porque eu mesmo me dirijo a ele e porque o meu desejo me conduz a ele [...]. De outra forma, se não estou atraído por ele através de algum prazer e se tenho outro guia que não seja minha pura e livre vontade, não valho nada para ele [...]. E somente tive necessidade de gozar docemente dos bens que Deus, por sua liberalidade, me pusera nas mãos.”¹⁶

Contudo, é através do *outro* que o ego se sustenta e ganha crédito: “Nossa alma somente se move por crédito, ligada e coagida pelo apetite das fantasias de outrem.”¹⁷ Para começar, inscrito na trama da atenção de outrem, quando não, da amizade bem-temperada cujo apogeu conhecemos com La Boétie, o ego de Montaigne está arrebatado pela opinião “fantástica” do outro,¹⁸ o ego sabe ser ele próprio “outro”. “Essa outra vida minha que habita no conhecimento dos meus

¹⁵ “A mais clara marca da sabedoria é uma fruição constante; o seu estado é como todas as coisas acima da Lua: sempre sereno” (I, 26, p. 160 c).

¹⁶ II, 17, pp. 625-626.

¹⁷ I, 26, p. 150 b. “Nessa escola dos negócios humanos, em geral observei esse vício, que em lugar de tomarmos conhecimento de outrem, somente trabalhamos a nossa vez de dar as cartas e estamos mais aflitos em debitar a nossa mercadoria do que em adquirir a nova” (*ibid.*, p. 153).

¹⁸ “Sei bem que dele não sinto fruto nem gozo a não ser pela vaidade de uma opinião imaginária” (II, 16, p. 610).

amigos”.¹⁹ “Somos [...] duplos em nós mesmos.”²⁰ “Eu, nesta hora e eu logo mais, somos mesmo dois.”²¹

A partir disso, o ego, avisado do seu desdobramento, somente tem a certeza de sua mobilidade e de sua singularidade. Em vez de afirmar “eu duvido”, ele interroga: “o que sei?” E, atento à particularidade de tudo o que existe — nome, coisa ou pessoa —, dá origem a uma verdadeira escalada do pensamento da diferença. “Ele não encontra absolutamente distância tão grande de besta para besta, como encontra de homem para homem;”²² “Há mais distância deste para aquele homem do que deste homem para aquela besta.”²³ “Somos todos pequenas partes de uma contextura tão informe e tão diversa, que cada peça, cada momento, faz o seu jogo. E encontramos tantas diferenças de nós para nós mesmos, quanto de nós para outrem.”²⁴

Uma afirmação da concórdia banindo esquisitices e marginalidade somente se revela possível se — e somente se — esta apologia da diferença universal for proclamada: “Toda estranheza e particularidade em nossos costumes e condições é passível de ser evitada como inimiga da comunicação e da sociedade e como monstruosa.”²⁵

Canibais e virtuosos

Sem dúvida, segue-se naturalmente um respeito pela esquisitice aparente dos outros, imediatamente compreendida na naturalidade universal desse ego-país ampliado, diversificado e tolerante. Assim, em 1562, quando Montaigne encontra na-

¹⁹ II, 16, p. 610.

²⁰ II, 16, p. 603.

²¹ III, 9, p. 941.

²² I, 42, p. 250 (a propósito de Plutarco).

²³ I, 42, p. 250.

²⁴ II, 1, p. 321 a.

²⁵ I, 26, p. 166.

tivos do Brasil que vieram a Ruão,²⁶ ele duvida inicialmente da capacidade dos franceses de abraçar o vasto mundo, não mais à maneira dos velhos filósofos, mas como ele se mostra à experiência moderna: “Por muito tempo esteve comigo um homem que ficou dez ou doze anos nesse outro mundo que foi descoberto em nosso século, no lugar onde Villegaignon tomou terra, que ele apelidou de França Antártica. Essa descoberta de um país infinito parece ser de consideração. [...] Tenho medo de que tenhamos os olhos maiores do que a barriga e mais curiosidade do que capacidade. Abraçamos tudo, mas somente apertamos o vento.”²⁷ Montaigne estima as “nações” próximas das “leis naturais”, “muito pouco corrompidas pelas nossas”; ingênuos puros e simples — “uma feliz condição humana” que lembra a idade de ouro e prefigura Rousseau —, esses homens estrangeiros não conhecem “nenhum contrato.”²⁸ Eles são rústicos, diferentes de nós, canibais em certas horas, contudo não desprovidos de bom senso nesse rito e até mesmo de talento poético em seu folclore, infelizmente pouco se inclinam à conversa. Montaigne não se furta de observá-los, mas hesita em declará-los “bárbaros”: “Podemos mesmo, portanto, chamá-los de bárbaros, considerando as regras da razão, mas não em relação a nós, que os ultrapassamos em toda espécie de barbárie.”²⁹

Por outro lado, a humildade que inspira a leitura dos clássicos metamorfoseia-se inicialmente em dúvida sobre a palavra própria do autor que, constrangido com o seu falar regionalista, chega a criticar o seu próprio uso do francês.³⁰ Em se-

²⁶ A colônia francesa no Brasil, fundada por Villegaignon em 1555, foi descrita, antes de Montaigne, notadamente por Jean de Léry, que revela canibais serenos e quase bons, que ele compara aos estoicos da República romana. (Cf. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, La Rochelle, 1578, p. 242.) No momento em que Carlos IX, que ainda é uma criança, encontra os canibais em Ruão, estes se espantam em ver grandes homens armados obedecerem a uma criança. Michel de l'Hospital, que se comparará a Montaigne, nota: “... a justiça divina e também o direito natural não são absolutamente diferentes entre os selvagens da América e entre os cristãos da Europa” (*Obras*, t. IX, pp. 60-61).

²⁷ I, 31: “Des cannibales”, p. 200.

²⁸ I, 31, p. 204.

²⁹ I, 31, p. 208. Parte integrante da demonstração filosófica de Montaigne, “Os canibais” prefigura o papel que desempenhará o estrangeiro na literatura do século XVIII: o Ingênuo, de Voltaire, e o Persa, de Montesquieu.

³⁰ “A língua francesa em mim está alterada, tanto na pronúncia quanto no resto, pela barbárie dos meus modos” (II, 17, p. 622).

guida, uma tal “barbárie” reconhecida em si junta-se ao humanismo geral e induz a acolher, com uma curiosidade e uma benevolência em geral acentuadas, as diferenças dos outros, precisamente isentas doravante de “barbáries”: “Existem outras infinitas diferenças de costumes em cada região; ou, melhor dizendo, não há quase nenhuma semelhança entre uns e outros.”³¹

A partir de então, o diletante Montaigne pode se transformar em justiceiro. Ele condena as conversões forçadas dos judeus portugueses: “um horrível espetáculo.”³² A política colonial dos espanhóis e da Igreja também encontra a sua primeira e violenta crítica. Não somente os índios da América não têm nada a nos invejar na indústria, “mas quanto à devoção, observância dos direitos, bondade, liberalidade, lealdade, franqueza, serviu-nos bem não ter tanto quanto eles”.³³ Os massacres perpetrados pelos colonizadores no Peru e no México são uma “carnificina”, “horíveis hostilidades e calamidades tão miseráveis.”³⁴ Montaigne defende as religiões e as raças contra os excessos das religiões e das raças. O ego “dêbil” seria o primeiro anti-racista? O primeiro anticolonialista?

Uma suspeita, contudo, impõe-se ao leitor moderno: essa generosa aceitação dos “outros” pelo ego móvel e rejubilante de Montaigne é um reconhecimento das *particularidades* deles ou, pelo contrário, uma absorção niveladora, certamente de boa fé, mas recuperadora, dos traços distintivos dos indígenas no seio de um humanismo pronto a engolir todas as surpresas e todos os desconhecidos?

Todavia, para o ego e através dele, que também sabe que é bárbaro, uma universalidade humana natural está se formulando, recusando a supremacia sem apagar as distinções. A amizade e o diálogo são oferecidos a todos: cabe a cada um provar a sua retórica.³⁵

Tendo eles ou não o espírito de Montaigne, tendo aproveitado ou não a sua leitura, imagino os grandes viajantes, et-

³¹ II, 37, p. 757.

³² I, 14, pp. 53-54.

³³ III, 6, “Des coches”, p. 887.

³⁴ III, 6, pp. 889-894.

³⁵ “Que não se espere pelas matérias, mas pelo feito que dou a elas” (II, 10, p. 387).

nólogos e exploradores do Renascimento formados na sua escola. De fato, é preciso se estabelecer solidamente em si, conhecer as suas misérias e as suas glórias, saber dizê-las com simplicidade — sem banalidade e sem *pathos* — para que o ego assim formado, e não um país, religião, governo ou política, torne-se o ponto de partida para esse outro Renascimento que, para além das nações em constituição, compara, relativiza, universaliza. Um novo cosmopolitismo está nascendo, fundado não mais na unidade das criaturas pertencentes a Deus, como vislumbrava Dante, mas na universalidade do ego frágil, desenvolvido, porém virtuoso e seguro.³⁶ Esse ego de Montaigne, que não pára de viajar em si mesmo já é um convite a explorar o mundo e os outros com a mesma benevolência austera: “Quero que me vejam na minha maneira simples, natural e comum, sem esforço e artifício, porque é a mim mesmo que retrato. Meus defeitos serão lidos ali ao vivo e a minha forma será ingênua, tanto quanto a reverência pública me permitiu. Que eu tivesse estado entre essas nações das quais se diz ainda viverem sob a doce liberdade das primeiras leis da natureza, eu te asseguro que de muito bom grado ali teria me retratado por inteiro e completamente nu. Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria do meu livro: não é razão para que empregues o teu lazer num assunto tão frívolo e vão. A Deus portanto; de Montaigne, nesse primeiro de março de mil quinhentos e oitenta.”³⁷

Viagens, cosmografias, missões

As mais diversas publicações “geográficas” se multiplicam: o público letrado, mais numeroso do que antes, quer pri-

³⁶ “Portanto, com relação a mim, amo a vida e a cultivo como agrada a Deus outorgá-la a nós. [...] Aceito de bom coração e reconhecido o que a natureza fez por mim. Acolhendo-me e louvando-me” (III, 13, pp. 1093-1094). “Falo ao papel como falo ao primeiro que encontro. Que ele seja verdadeiro, eis do que” (III, p. 767).

³⁷ M. de Montaigne, *Ensaaios*, “Ao leitor”, p. 9.

meiramente conhecer o Oriente (vendem-se muitas obras sobre os turcos, aos quais geralmente são igualados todos os mulhomanos), depois o novo mundo da América. As guerras religiosas não esgotam essa curiosidade pelo universo cada vez mais ampliado. De 1593 a 1604, publicam-se mais impressões geográficas do que de 1550 a 1559, anos de paz do Renascimento. E de 1605 a 1609, serão publicados tantos livros de geografia quantos foram publicados desde o início da imprensa, em 1550.³⁸ A vedete dessa literatura, hoje completamente caída no esquecimento, é *Les Voyages du Seigneur de Villamont*, que, de 1595 a 1609, beneficia-se de treze edições! Citaremos, antes de tudo, a insólita, mas muito procurada na época, *Cosmographie et singularités de la France antarctique* (1557), de André Thévet,³⁹ e *Le voyage au Brésil* (1578), do protestante Jean de Léry, que se impõe como um dos melhores autores nessa área, as *Lettres* de São Francisco Xavier, escritas das Índias e até a *Histoire de la Nouvelle-France*, de Marc Lescarbot (1609), que escreve: “Ainda que fosse somente em consideração à humanidade e porque esses povos dos quais temos a falar, são homens como nós, há do que estar incitados ao desejo de entender a sua maneira de viver e os seus costumes.”⁴⁰ Essas obras representam e formam um gosto e uma mentalidade modernas, doravante mais orientadas para uma nova imagem do mundo e dos homens do que para o roma-

³⁸ Cf. Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance*, Droz, 1935, p. 9.

³⁹ A obra do frade franciscano e cosmógrafo André Thévet recolhe uma infinidade de detalhes sobre os homens e a natureza dos antípodas, sem que nenhuma razão unificadora preexistente harmonize o conjunto. Fragmentárias e polimorfias (Cf. *Les singularités de la France antarctique. Le Brésil des cannibales au XVI^e siècle*, escolha de textos, introdução e notas de Frank Lestringant, La Découverte, Maspéro, 1983), essas *Singularités* contraditórias apresentam um selvagem, canibal ou amazona, ao mesmo tempo cruel e virtuoso, pervertido e hospitaleiro, horrível por sua antropofagia e, contudo, próximo de nossos próprios ritos alimentares, brutalmente condenado e simetricamente coberto de louvores algumas páginas depois. Como se essa fragmentação realista — que ainda não culmina no estereótipo esclarecido do “bom selvagem”, nem na antropologia universalista, da qual Léry se aproxima muito mais, — em Thévet correspondesse à imagem desse ego heteróclito e errante que o homem europeu descobria em si sob a pena de Montaigne.

⁴⁰ Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, p. 7, citado por G. Atkinson, *op. cit.*, p. 47.

neco anterior.”⁴¹ São descobertos “povos ateus”, é idealizada a bondade do “selvagem”, fica-se surpreso, deliciado ou escandalizado com a nudez que não se imaginava possível em sociedade, mas sempre se tem avidez dos “Antípodas” (como se chamavam, no século XVI, os homens que habitavam regiões afastadas).

Aparentemente incompatível com o cosmopolitismo, o *nacionalismo* talvez tenha sido favorecido por ele. Afinal, não é verdade que, se as descobertas diminuem a autoridade dos povos antigos, tem-se o direito de substituí-la, se não pela autoridade do “bom selvagem”, que de fato é mais tardia, pelo menos por aquela da naturalidade e da excelência da cultura francesa? Segue-se a *Défense et illustration de la langue française* (1549). A questão política, doravante, será colocada nestes termos: como conciliar a dignidade de um Estado-nação em expansão com a diversidade do mundo e o universalismo da filosofia deles decorrentes?

François Charpentier escreve em 1664 um relatório sobre o comércio francês com as Índias orientais, para concluir que a França não poderia permanecer atrelada à Europa, mas que deveria ter a obrigação de difundir a sua civilização aos mais bárbaros dos povos. Sem dúvida, o colonialismo já começa, mas com a intenção inicial de uma expansão cultural de que todos os homens são dignos. Assinalou-se demais a brutalidade dos colonizadores para, em compensação, não realçar esse outro pensamento de exploradores universalistas que, pelo contrário, relativizavam as suas próprias culturas em proveito de uma “concordia do orbe terrestre” — segundo Guillaume Postel (1510-1581), o “gaulês cosmopolita”, como ele próprio gostava de se designar.

Um gaulês cosmopolita

Poliglota de renome internacional, Guillaume Postel é considerado por alguns como o ancestral da filologia compara-

⁴¹ “Nossa nação mudou de gosto para as leituras e em vez dos romances que caíram com La Calprenède, as viagens passaram a ter crédito e são muito cotadas na corte e na cidade” (carta de Chapelain a Carrel de Sainte-Garde, 1663, citado por G. Atkinson, *op. cit.*, p. 30).

da. Ele não imaginou que todas as línguas se ligavam a uma origem comum — o hebraico? Essas preocupações lingüísticas cedem contudo, no decorrer de sua fervilhante carreira, a uma paixão de missionário visionário, a menos que o saber lingüístico seja uma condição da tolerância religiosa e moral. Visitando a Turquia e a Terra Santa, conhecendo o árabe, e a civilização muçulmana, Postel proclama com freqüência a superioridade deles, mas mesmo assim insiste na necessidade de incluir todas as religiões e civilizações na esfera do cristianismo, do qual a França seria a inspiradora e a dominadora. Jesuíta lecionando em Santa Bárbara, em seguida banido da Companhia, hostil ao papado porém sem questionar os seus princípios, inimigo dos protestantes dos quais se aproxima na segunda parte da sua vida — embora estes o denunciassem como deísta —, professor no Colégio da França, cai em desgraça junto a Francisco I (por volta de 1542), mas é novamente recebido na corte sob a proteção da princesa Margarida, irmã de Henrique II e considerado por Carlos IX como “o seu filósofo” — o que não o impediu de passar os últimos dezoito anos de sua vida na prisão —, esse personagem estranho deixou numerosas obras. A mais cosmopolita delas, sem dúvida, é *De orbis terra concordia* (Basiléia, 1544), da qual ele retoma as idéias em seus outros escritos. Apóstolo da tolerância em plena guerra religiosa, sonhando com um mundo unido pelo catolicismo, Postel professava na realidade uma fé muito pouco ortodoxa⁴² que os seus adversários, em certos momentos de suas aventuras, não só o condenaram por heresia e o jogaram na prisão, como também o declararam “louco”. De fato, ficasse perplexo com o “feminismo” desse gaulês cosmopolita que, em Veneza, apaixonou-se pelas virtudes religiosas da senhora Jehanne e, na morte desta, declara que o corpo espiritual e a substância sensível dessa “mãe” alojaram-se no corpo dele, de forma que “agora, é ela e não eu que vive em mim”.⁴³ Poço de conhecimento, Postel, o erudito, certamente era também

⁴² William J. Bouwsma o situa “à margem mais distante do catolicismo”, in *Concordia Mundi, The Career and Thought of Guillaume Postel*, Harvard University Press, 1957, p. 28. Cf. também, sobre Postel, Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1951, pp. 431-453.

⁴³ G. Postel, *Les Très Merveilleuses Victoires des femmes du Nouveau Monde et comme elles doivent à tout le monde par raison commander, et mesme a ceulx qui auront la monarchie du Monde vieil*, Paris, 1553, p. 20.

um pouco iluminado. Afinal, Fausto gaulês não pretendia possuir um misterioso elixir da longevidade?

Constata-se que esse cosmopolitismo — cuja forma paroxística, mas não rara, sem dúvida, Postel representa durante a primeira metade do século XVI — repousa num novo julgamento filosófico: a relatividade dos valores nacionais e religiosos. Antecipando as “filosofias” do século XVIII, esse pensamento cria a figura do “bom selvagem” — o homem natural na base da humanidade universal. Mesmo que às vezes possa parecer ridículo, o “bom selvagem” não deixa de estar próximo de nós — assim, ele se revela capaz de se amoldar à nossa civilização. Todavia, os nossos próprios valores também perdem um pouco do seu orgulho diante da altivez nacional dos chineses e a sua descoberta da escrita, por exemplo. Por sua vez, a autoridade dos antigos logo é relativizada quando se descobre a sua ignorância, notadamente por causa do novo saber geográfico trazido pelos navegadores. A partir disto e, paralelamente às consciências nacionais que despertam e só atingirão a sua idade clássica no século seguinte, sob o aspecto político do absolutismo monárquico, um pensamento político cosmopolita começa a nascer. Assim, *uma unidade supranacional* começa a ser pensada na base da nova realidade geográfica e política. Sully propõe a criação de uma Federação europeia para lutar contra os turcos, enquanto Eméric Crucé escreve *Le Nouveau Cynée, ou Discours d'Estat représentant les occasions et moyens d'établir une paix générale et la liberté du commerce par tout le monde* (1624).⁴⁴ Um “novo mundo” está em gestação: nacionalista e ávido de se ligar aos outros. Desejo de comunicação ou de dominação? Intercâmbios ou guerras? O Estado-nação será um Estado colonial.

⁴⁴ Cf. Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, McMillan Company, 1951, p. 194.

DAS LUZES E DOS ESTRANGEIROS

Depois da Revolução Francesa, a riqueza de idéias do Iluminismo, a propósito da nação e dos estrangeiros, do gênero humano e do povo torna-se muito mais complexa pelo fato de que sempre vivemos com essa herança — a sua dignidade, as suas contradições, as suas aberturas e as suas ciladas — para ali projetar as nossas sensibilidades atuais. Destacando somente alguns dos aspectos inerentes ao que chamaremos, esquematicamente, de cosmopolitismo das Luzes, pensemos no que esses fragmentos solicitam do contemporâneo posto diante dessa aporia que ainda parece utópica: é possível existir uma sociedade sem estrangeiros?

Do neo-estoicismo de Montesquieu à pantomima da estranheza humana em Diderot ou ao cinismo dos cosmopolitas insurgidos contra todos os valores sagrados, o século XVIII vai transmitir à Revolução uma ideologia da igualdade humana que, dos “direitos do homem” aos “direitos do cidadão”, será difícil administrar sob as investidas das paixões políticas, da guerra e do Terror.

Montesquieu: o todo político e o privado

Sem esquivar-se do problema de nossas adversidades, mas opondo-se a Hobbes, que postulava um estado de guerra inerente à natureza e à sociedade dos homens, Montesquieu (1689-1755) coloca no princípio do *Espírito das leis* (1748) a idéia de uma *sociabilidade humana*. Mais temerosos do que

odiosos, os homens contudo se associam naturalmente e as suas construções políticas não poderiam ser a arte de “pôr a iniqüidade em sistema”, mas, pelo contrário, chegam a arrumar um “governo moderado”. Essa sociabilidade tem antecedentes nos cartesianos (o jurista Domat), na teologia cristã (Fenelon), no neo-estoicismo e empirismo inglês (mais especialmente Locke e Shaftesbury). Ela encontra o seu ponto de fixação na história econômica do século XVIII, que Montesquieu ausculta atentamente e que descreve como um momento de aumento das riquezas, de expansão sem precedente do comércio e de um liberalismo econômico e político que, a seu ver, garantem a possibilidade de uma paz social. Quer seja a caridade cristã ou o ideal de uma totalidade do gênero humano conseguindo a satisfação de todos, ou a economia comercial liberal do momento... — são numerosos e heterogêneos os fatores que, em Montesquieu, relacionam-se para fundar *O Espírito das leis* a partir dessa sociabilidade intrínseca que a política deveria, ao mesmo tempo, tornar explícita e garantir. Podemos discutir sobre o fato de saber se essa posição conduz ao conservadorismo ou, pelo contrário, a uma dinâmica social, se ela é implicitamente sociológica, antecipando as posições das ciências sociais modernas ou necessariamente filosófica, carregada do humanismo maçônico do escritor.¹ Da complexidade ainda pouco visível de Montesquieu, destacaremos, para o nosso propósito, a sua preocupação com a *totalidade* e uma das conseqüências maiores desta, que é o seu *cosmopolitismo*.

Totalidade entre *natureza* e *cultura* (por exemplo, o “clima” e os “costumes”); entre os *homens* e as *instituições*; as *leis* e os *costumes*; o *particular* e o *universal*; a *filosofia* e a *história*: as séries são múltiplas, entre as quais funcionam me-

¹ Cf. L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, 1959, que assinala em Montesquieu o pensador contraditório do todo social e de sua dinâmica; R. Aron, *Dix-huit Leçons sur la société industrielle* (capítulo sobre “Marx et Montesquieu”), Gallimard, 1962, que ali vê “num sentido, o último dos filósofos clássicos e, num outro sentido, o primeiro dos sociólogos”. Será proveitosa a leitura de G. Benrekassa, *Montesquieu, la liberté et l'histoire*, Le Livre de poche, 1987, que leva em conta as duas teses e esclarece os diversos níveis do pensamento de Montesquieu, o seu enraizamento na realidade histórica e filosófica do século XVIII e o seu valor para os modernos.

dições capazes de regular a moderação das instituições ao mesmo tempo que do homem que, se é assim inteiramente político, integra uma multiplicidade de determinantes do político conduzidas ao seu nível ideal. “Montesquieu”, escrevia Ernst Cassirer, “foi o primeiro pensador que concebeu e exprimiu a noção de tipo ideal histórico.”

De fato, “Sobre as leis na relação que têm com os princípios que formam o espírito geral, os costumes e as maneiras de uma nação” é o título do fundamental capítulo XIX do *Espírito das leis*. Ali está colocada uma *idealidade* (o “espírito geral”), cuja genealogia estóica e cristã, natural e “liberal” foi notada e que é uma dimensão essencial do pensamento político de Montesquieu. Ela lhe dá, imediatamente, a sua essência moral (assim como Kant a explicitará em seu pensamento do par, indissolúvel para ele, do “político” e do “moral”) pelo fato de que, para além dos determinismos climáticos, por exemplo, insiste numa *contingência* onde se realizam, ao mesmo tempo, o movimento e a fatalidade da história, onde precisamente está colocado o jogo da liberdade política.

Esse *todo social*, incluído na escala de uma nação, atinge o seu apogeu, entretanto, quando o pensamento de Montesquieu aborda a *totalidade da espécie*. A sua reflexão está então lastreada pelo determinismo fatalista (em particular, climático) e pensa o tecido político global a partir da sociabilidade e do “espírito geral” que governam a espécie humana, finalmente entregue à sua universalidade efetiva pelo desenvolvimento moderno do comércio. O peso nacional, várias vezes reconhecido, transpõe-se então para se reabsorver no seio de uma filosofia política *sem fronteiras* que domina a preocupação de uma política compreendida como integração máxima do gênero humano numa idealidade moderada realizável.

Encontram-se traços seus no menos técnico *Pensamentos*: “Amo somente a minha pátria”, afirma Montesquieu.² Mas também: “Quando viajei pelos países estrangeiros, liguei-me a eles como ao meu próprio país; participei da sua sorte e teria desejado que estivessem num estado florescente.”³ A refle-

² Montesquieu, *Mes pensées*, in *Oeuvres complètes*, La Pléiade, t. I, p. 1003.

³ Montesquieu, *Mes pensées*, *op. cit.*, p. 976.

xão política, para ser nacional, não é nacionalista: ela pensa o bom Estado para os outros, para todos. Aliás, o autor constata que o sentimento nacional declina no decorrer da história.⁴ E enfim, a célebre proposição: “Se soubesse alguma coisa que me fosse útil, mas prejudicial à minha família, eu a rejeitaria do meu espírito. Se soubesse alguma coisa útil à família e que não o fosse à minha pátria, procuraria esquecê-la. Se soubesse alguma coisa útil à minha pátria, mas prejudicial à Europa ou então que fosse útil à Europa e prejudicial ao gênero humano, eu a olharia como um crime.”⁵

Esse gênero humano unido pela vontade ética do pensador político especifica-se, contudo, *historicamente*, como uma sociedade internacional aberta para o desenvolvimento do comércio, dominada pela Europa e dependente da regularização moderada da circulação dos bens e do dinheiro: “Agora que o universo compõe-se quase somente de uma nação, que cada povo sabe o que tem a mais e o que lhe falta e procura se proporcionar os meios de receber, pode-se tirar o ouro e a prata em quase toda a terra, esses metais também são transportáveis para todo lugar, cada povo os entrega com confiança e não existe uma única nação cujo capital em ouro e em prata não aumente todos os anos, embora de forma mais rápida e mais abundante numas do que nas outras.”⁶

Notemos essa constatação de uma modernidade espantosa: “A Europa não é mais senão uma Nação composta de várias, a França e a Inglaterra necessitam da opulência da Polônia e da Rússia, como cada uma de suas Províncias tem necessidade das outras; e o Estado, que acredita aumentar o seu poderio pela ruína daquele que o toca, normalmente enfraquece-se com ele.”⁷

⁴ “Os antigos devem ter tido uma ligação maior com as suas pátrias do que nós, pois eles sempre eram enterrados com as suas pátrias. As suas cidades eram tomadas? Eles eram feitos escravos ou eram mortos. Nós não fazemos outra coisa senão mudar de príncipe” (*ibid.*, p. 1353).

⁵ *Ibid.*, p. 981.

⁶ Montesquieu, *Considérations sur la richesse d’Espagne*, La Pléiade, t. II, p. 10.

⁷ Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle*, La Pléiade, t. II, p. 34. Ou ainda: “Agora a Europa faz todo o Comércio e toda a Navegação do Universo: ora, dependendo se um Estado toma mais ou menos parte nessa Navegação ou nesse Comércio, é preciso que o seu poderio aumente ou diminua. Mas como a natureza das

Esse raciocínio universalista que, como dissemos, funda-se nas considerações relativas à política econômica e social, interior e exterior das nações, conduz de forma surpreendente a um acautelamento precoce (e que antecipa Arendt) contra a distinção entre “direitos do homem” e “direitos do cidadão”, tanto é verdade que, em Montesquieu, toda política, no sentido pleno da palavra, é, implicitamente, uma política do cosmos, porque inclui a totalidade dos seres humanos, o “espírito geral”. Todos os deveres particulares cessam quando não se pode cumpri-los sem atacar os deveres do homem. Por exemplo, será que devemos pensar no bem da Pátria quando se trata do bem do gênero humano? Não, *o dever do cidadão é um crime quando faz esquecer o dever do homem*. A impossibilidade de dispor o universo sob uma mesma sociedade tornou os homens estranhos aos homens, mas esse arranjo não prescreveu absolutamente nada contra os primeiros deveres, e o homem racional em todo lugar, não é nem romano nem bárbaro.”⁸

O cosmopolitismo de Montesquieu não é somente o resultado do seu racionalismo naturalista que se pode associar aos estóicos. Não há dúvida, esse modelo segue o caminho do processo epistemológico do próprio Montesquieu. Nesse sentido, o *cosmopolitismo* seria a metáfora do *próprio pensamento político*, quando este conseguiu tornar dialético em seu próprio conceito o máximo de determinação do ser humano que lhe foi possível desenvolver, dominado pela necessidade não de estabilidade, mas de homeostase periódica. Contudo, no momento do nascimento do pensamento político moderno delineia-se também uma necessidade histórica que o nacionalismo dos dois séculos posteriores a Montesquieu contornou, mas cuja urgência para nós é anunciada pelo presidente do parlamento de Bordéus: se o *Espírito das leis* quer permanecer fiel à sociabilidade fundamental e à idealidade moderável que

coisas é de variar continuamente e está sujeita a mil riscos, sobretudo à sabedoria de cada Governo, acontece que um Estado que parece vitorioso por fora desmorone por dentro, enquanto os que são neutros aumentam a sua força ou os vencidos a retomam; e a decadência começa, sobretudo em épocas de maiores sucessos, os quais somente se pode ter ou manter por meios violentos” (*ibid.*, p. 20).

⁸ Montesquieu, *Analyse du Traité des devoirs*, 1725, La Pléiade, t. I, p. 110 (grifo nosso); cf. *infra*, pp. 156 ss.

o ilustre pensador político havia suposto nelas, aos Estados-nações devem se suceder sistemas políticos superiores.

Ora, se essa política do cosmo (cosmopolítica) é a expressão do espírito associativo e integrativo que preside o pensamento político de Montesquieu, ela vai junto — será preciso lembrar? — com a instalação de toda uma rede de segurança que deveria impedir a integração brutal das diferenças (e, para começar a do *social* e do *político*) num conjunto totalizante e unívoco que liquidaria qualquer possibilidade de liberdade.

A separação dos poderes, a manutenção de uma monarquia constitucional cujos excessos possíveis seriam constantemente freados por uma jurisdição razoável, a crença mesmo numa paz social fundada na liberdade dos indivíduos pela manutenção desse deslocamento entre social e o político que apresentará a legislação orgânica do poder na figura real — esses traços fortes do pensamento de Montesquieu, que vão ressurgir no conservadorismo liberal pós-revolucionário de Benjamin Constant ou de Tocqueville, constituem essa rede de segurança e devem ser meditados à luz da sua política do cosmos.

Não para serem retomados como são, mas para nos convidarem a pensar que, na jurisdição que asseguraria a todos os *direitos do homem* acima dos *direitos do cidadão*, a supressão do próprio conceito de “estrangeiro” deveria estimular a garantia de uma longa vida para a idéia de “condição de estrangeiro”. É nessa perspectiva que se impõe o respeito do *privado*, até mesmo do *secreto*, num todo social, não homogêneo, mas mantido como uma aliança de singularidades. O singular não se localiza somente na figura do monarca, que pode se ver tentado — delírio racionalista — a encarnar a legalidade perfeita, mas sobretudo na “fraqueza” e na “timidez”⁹ dos súditos, submetidos às leis cosmopolíticas somente quando os seus direitos à concórdia são reconhecidos a partir de suas singularidades não conciliáveis em si mesmas. Ao lado do *político* e do *social* se destacaria então, em sua dignidade juridicamente incontornável, o registro do *privado* (as questões recentemente colocadas pelos debates éticos sobre a genética não passam de um prolongamento moderno daquele). Paralelamente

⁹ “Cada um se sente inferior: cada um pouco se sente igual” (Montesquieu, *O Espírito das leis*, I, 2, La Pléiade, t. II, p. 235).

te, o nível do poder *político*, já sufocado pelo jurídico, mas cada vez mais dessacralizado pelo impacto da economia e pela necessidade técnica de sua gestão, encontrar-se-ia reduzido em seu gozo intrínseco e distribuído no registro do *social* e do *privado*. Isto não implica somente o desaparecimento dos “grandes ídolos” e dos “grandes homens” políticos que um espírito desgostoso e respeitável hoje deplora, mas, sobretudo, numa concepção nova do político compreendido como uma tentativa de harmonizar os irredutíveis por um jogo de sistemas e de estratos diversificados (político, social, privado). O cosmopolitismo de Montesquieu, não esqueçamos, foi a consequência de sua preocupação fundamental em fazer do político um espaço de liberdade possível. A sua “modernidade” deve ser entendida como uma rejeição da sociedade única a favor de uma diversidade coordenada.

O estrangeiro: alter ego do filósofo

Nessa esfera de pensamento a imagem do “bom selvagem”, já forjada pelo Renascimento, sofre uma metamorfose. Vemos aparecer um *estrangeiro* tão esquisito quanto sutil e que não é outro senão o *alter ego* do homem nacional, o revelador de suas fragilidades pessoais, ao mesmo tempo que do vício dos costumes e das instituições. Desde as *Lettres Persanes* (1721) de Montesquieu até *Zadig* (1747) e *Cândido* (1759) de Voltaire, para citar somente os mais célebres, a ficção filosófica povoa-se de estrangeiros que convidam o leitor a uma dupla viagem. Por um lado, é agradável e interessante expatriar-se para abordar outros climas, mentalidades, regimes; mas por outro lado e acima de tudo, esse deslocamento somente é feito com a finalidade de voltar a si mesmo e para a sua casa, para julgar ou rir de nossos limites, de nossas estranhezas, de nossos despotismos mentais ou políticos. O *estrangeiro* torna-se então a figura na qual se delega o espírito perspicaz e irônico do filósofo, o seu duplo, a sua máscara. Ele é a metáfora da distância que deveríamos tomar em relação a nós mesmos, para relançar a dinâmica da transformação ideológica e social.

Essa defesa do “privado” e do “estranho” prolongada até o “idiotismo” — que contudo não pára de ser o fermento de uma cultura quando esta se conhece e se ultrapassa — atinge uma força que, sob a pena de Denis Diderot (1713-1784), influencia-nos ainda hoje. Ponto de tensão das estranhezas que outros escritores do século XVIII haviam descrito sob aspectos nacionais. *O sobrinho de Rameau* (escrito em 1762, publicado em alemão em 1805, em francês em 1821) interioriza ao mesmo tempo o embaraço e o reconhecimento fascinado que o estranho suscita e nos leva ao próprio coração do homem do século XVIII. Se tivesse que viajar até o fim de sua paixão por alterar, dividir e conhecer, o homem moderno seria um estrangeiro para si mesmo: um ser estranho cuja polifonia estaria, doravante, “para além do bem e do mal”.

O estranho homem, o cínico e o cosmopolita

1 - O sobrinho de Rameau entre Diógenes e eu

Quando Diderot “abandona [o seu] espírito a toda a sua libertinagem”, um interlocutor doravante célebre lhe dá a réplica num diálogo aberto, sem síntese e do qual várias vezes se assinalou a filiação cínica, “menipéia” — um desses “bizarros personagens”, um desses “originais”, pouco estimado pelo filósofo, que mesmo assim não deixa de conduzir a conversa: o sobrinho de Rameau.

Quem é o sobrinho? O adversário do filósofo ou a sua face oculta? O outro oposto ou o duplo noturno que emerge? Uma resposta decisiva para essa questão poria fim à pantomima e trairia os “pensamentos devassos” que Diderot, num arrebato polifônico inaudito, põe precisamente em cena pelo confronto entre *Eu*-filósofo e *Ele*-estranho. Diferentes e cúmplices, outros e mesmos, *Eu* e *Ele* se opõem, se entendem, trocam mesmo de lugar (*Ele*, descarado, bruscamente prega a virtude...). O sobrinho de Rameau *não quer* se ordenar — ele é o espírito do jogo que não quer parar, não quer pactuar, mas somente provocar, deslocar, inverter, chocar, contradizer. Ne-

gação, compreensível, não somente da consciência e da moral, mas do querer como paixão: distorção da sexualidade, em seguida negação dessas negações. Assim, na cena em casa de Bertin, o sobrinho fila-bóia é posto porta afora porque, segundo ele, foi percebido “como um outro”, quando é precisamente porque ele é outro, singular, bizarro e, como tal, faz rir os virtuosos enfadonhos, que o convidam! Essa consciência de sua estranheza, o sobrinho a conhece;¹⁰ reivindicando-a contra si mesmo — para dela recolher uma dignidade pessoal ferida que surpreende o *Eu*¹¹ — e contra a sociedade — por considerar que aqueles “outros” denegam a sua alteridade ao mesmo tempo em que a utilizam; enquanto que ele prefere não ser como “os outros” que, na verdade, somente representam o consenso abjeto, a massa perversa.¹² Ele acredita ser a sua estranheza essencial¹³ e encontra como simples e única realização, para além do desafio negador dos valores admitidos, o dito espírituoso e a pantomima: “O meu recurso era o de lançar algumas palavras irônicas que salvassem do ridículo o meu aplauso solitário, que se interpretava em sentido inverso.”¹⁴

O dito espírituoso? O sobrinho, simplesmente e por uma vez, disse o “sentido comum”. Por exemplo: o abade que hoje se beneficia da mesa de Bertin, a cada dia, “descerá um prato”. A franqueza de que ele dá provas é um retorno da palavra falsa, uma retificação da mentira. Na espiral dessa negatividade (verdade/não dito/mentira corrente/verdade restituída), o sobrinho prova o sentido de suas palavras como um procedimento liberador: choque de contrários, surgimento do prazer, verdade do riso. Em compensação, o dono da casa e a srta. Hus, incapazes desse movimento de estranhamento, julgam e

¹⁰ Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, Gallimard, Folio, 1972. “Eu me entendo; e não me entendo assim como vos entendeis” (*ibid.*, p. 39). Ele se dirige a si mesmo na segunda pessoa, observa-se e se julga: “fostes embora mordendo os dedos; é a vossa língua maldita que era preciso morder antes. Por não vos ter acautelado, eis-vos na rua, sem chão e não sabendo onde pôr a cara” (*ibid.*, p. 46).

¹¹ “E depois o desprezo de si; ele é insuportável” (*ibid.*, p. 48).

¹² “Não saberias bajular como um outro? Não saberias mentir, jurar, perjurar, prometer, manter ou faltar como um outro!” (*ibid.*, p. 48).

¹³ “É que não se podia me dispensar, porque eu era um homem essencial” (*ibid.*, p. 88-89).

¹⁴ *Ibid.*, p. 90.

se indignam. Em suma, o dito espírituoso não existiria como tal a não ser para uma consciência em movimento, que se faz estranha a si mesma para fazer surgir, através do mesmo, um outro sentido, mas também o outro do sentido, a explosão do prazer.

A pantomima? O sobrinho imita aqueles de quem fala, mas também os seus próprios sentimentos, expondo em gestos bruscos e paroxísticos os objetos e os sujeitos do seu discurso, recusando-se assim a assumir o lugar do interlocutor apaziguado, mas, ao contrário, excitando-se numa cascata de atitudes. Estranho ao consenso dos outros, ele se cinde em múltiplas facetas, primeiramente representando os *personagens* que imita, para em seguida ressoar nas entonações e nas intensidades de sua voz, para acabar na própria *sintaxe* da frase de Diderot que, de parataxe em suspensão, por sua vez integra a estranheza da pantomima: “O que há de engraçado é que, enquanto eu lhe fazia esse discurso, ele executava a sua pantomima. Ele se prosternara; colara o seu rosto à terra; parecia ter entre as mãos uma ponta de chinelo; chorava, soluçava, dizia ‘sim, minha pequena rainha; sim, eu o prometo; nunca o terei na vida, nunca na vida’. Depois, levantava-se bruscamente...”¹⁵ Quanto à sua voz: Ele amontoava e embaralhava juntas trinta árias, italianas, francesas, trágicas, cômicas, de características as mais diversas; ora com uma voz de baixo-barítono, ele descia até os Infernos; ora se esganiçando e imitando o falsete, ele rasgava o alto da atmosfera, imitando com o andar, com a pose, com o gesto, os diferentes personagens cantantes, sucessivamente furioso, calmo, imperativo, zombador. Aqui, é uma jovem que chora e ele mostra todos os seus trejeitos; ali, é padre, é rei, é tirano, ameaça, ordena, exalta-se; é escravo, obedece.”¹⁶

Essa articulação de contrários, essa desarticulação da identidade contaminam até à frase de Diderot, cuja sintaxe perde o seu sujeito em proveito dos objetos-fragmentos do corpo do músico polifonista, que invadem a narração e a substituem por uma imagem fragmentada do corpo que representa. “*Ele*: ‘Não

¹⁵ Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, op. cit., p. 47.

¹⁶ Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, op. cit., p. 106.

queres ir; e eu, com os demônios, digo que irás; e assim será.' E, ao mesmo tempo em que dizia isso, com a mão direita, ele segurava os dedos e o punho da mão esquerda; e os virava para cima, para baixo; a extremidade dos dedos tocava no braço, as juntas estalavam; eu temia que os seus ossos ficassem deslocados."¹⁷

Semelhante estratégia da estranheza assim representada, ao mesmo tempo incontrolada e entendida, espontânea e consciente,¹⁸ possui uma genealogia, uma biologia, uma sociologia.

A genealogia, o próprio sobrinho a sugere, quando põe o seu discurso, desde o início da sátira, sob a autoridade de Diógenes e a termina por uma nova menção do cínico grego.¹⁹ Nem César, nem Marco Aurélio, nem Sócrates; ele também não "catonizará". "Não, estarei melhor entre Diógenes e Frinéia. Sou descarado como aquele, e freqüente de bom grado a casa desta." "O grande cachorro que sou",²⁰ dirá ele mais adiante, reivindicando assim para si mesmo o animal símbolo dos cínicos. Diógenes de Sinope (413-327 a. C.), o homem-cão excêntrico, rabujento e desdenhoso com relação a Alexandre como sobrinho com relação a Rameau, procurava um homem na borda do seu barril, antes de ali se refugiar se a sua espera fosse frustrada. A posteridade reteve a fórmula incisiva dos cínicos; a sua arte do paradoxo argumentativo, pelo qual eles assumem os propósitos dos seus adversários e alternadamente sustentam dois pontos de vista contraditórios; o seu escárnio pelos vícios e pelas convenções, que desemboca numa moral do natural e da libertinagem, agressiva e gratuita. Excêntrico, se não louco, o cínico mostra o *outro* da razão; estranho às convenções, ele se desacredita para nos colocar diante de nossa alteridade inconfessável. Assim, ao cinismo *alto*, que aspira a uma mística da pureza humana, junta-se um cinismo *baixo* que — para alcançá-lo (mas, em geral, não nos esquecemos dos fins quando nos dedicamos aos meios?) — exhibe o

¹⁷ *Ibid.*, p. 52. Cf. Marian Hobson, "Pantomime, spasme et parataxe", in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, abril-junho de 1984, pp. 197-213.

¹⁸ M. Hobson, *op. cit.*, fala do comportamento do sobrinho como *sintoma* e como *signo*.

¹⁹ Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, *op. cit.*, pp. 35 e 127.

²⁰ Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, *op. cit.*, p. 45.

o homem alienado e degradado. Diderot, redator do artigo "Cínico" da *Encyclopédie*, geralmente evoca Diógenes como modelo de identificação.²¹ Mas o sobrinho imita Diógenes: o seu cinismo é um "descaramento", um simulacro que ridiculariza a elevação filosófica, definitivamente escolhida por Diógenes e substitui a virtude cínica dos antigos pela sufocação, bajulação, facilidade e pelo conforto material. O sobrinho é o cínico dos cínicos: ele sente a sua retórica e a leva ao seu ápice, permanecendo até o fim estranho à identidade moral, mesmo a do cínico. Neste sentido, o sobrinho está mais próximo de um cínico que marcou os gêneros literários, inventando um novo modelo de sátira — Menipo de Gádaros, que por outro lado, foi um usuário corrompido e acabou se enforcando. Diderot fala dele no seu artigo sobre "Cínico": "Menipo [...] foi um dos últimos cínicos da escola antiga; ele se tornou mais recomendável pelo gênero de escrita ao qual deixou o seu nome, do que por seus costumes e a sua filosofia." Bakhtin vê nele o fundador do dialogismo e dessa polifonia retórica da qual emergirá o romance ocidental.²² Salvo o heroísmo moral de Diógenes, que chegou a submeter a estranheza passional do homem natural a um imperativo moral, sobrinho e Diderot com ele, deixam essa ascese para Rousseau e, do cinismo, adotam somente a parte possível: o jogo de linguagem, a violência lógica que destrói e tem conhecimento até do próprio desaparecimento. A pantomima do sobrinho é fiel somente à retórica de Menipo, não à virtude de Diógenes. Nunca Diderot exprimiu, de forma tão drástica, o fato de que a moral na sua época somente pode ser uma certa linguagem: uma cultura da estranheza levada ao extremo, sem fim nem conclusão.

Esse desdobrar das identidades aparentes — morais ou lógicas — apóia-se num modelo biológico. A retórica polifônica na qual se desenrola a estranheza do homem singular, excepcional mas franco — a "franqueza", nesta sátira de Diderot, substitui toda a apologia que catoniza a "verdade" — é a face visível de uma natureza convulsiva, espasmódica, cen-

²¹ Cf. Jean Starobinski, "Diogène dans *Le Neveu de Rameau*", in *Stanford French Review*, 1984, pp. 147-165. Para Diderot, projetar-se em Diógenes "é conciliar sob os meus auspícios a inclinação para o desnudamento fisiológico e o gosto pela predicação moral" (*ibid.*, p. 155).

²² Mikhail Bakhtin, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Seuil, 1970.

trada no sistema nervoso que os médicos da época descobrem e que Diderot adota. De Albrecht von Haller a Whytt, de William Cullen e John Brown a Kaau Boerhaave, sem esquecer os médicos franceses Louis de Lacaze, Bordeu, Fouquet e Menuret de Chambaud (esse último redige o artigo “Espasmo” da *Encyclopédie*), a atualidade médica contemporânea de Diderot descobre o espasmo em todo lugar.²³ Diderot mostra-se muito atento a ele em seus *Elementos de fisiologia*. Chega mesmo a pensar que toda sensação está ligada às “convulsões orgânicas”.²⁴ De fato, quando o *Neveu* atinge a franqueza paroxística de sua pantomima, ele revela os seus “pensamentos”, que ao mesmo tempo são sensações, por uma “linguagem” espasmódica, de convulsões e ataques. A estranheza, que como se viu era retórica (cultural), seria de natureza neurológica (orgânica). “Não há diferença alguma entre um médico que vela e um filósofo que sonha,²⁵ visto que ambos sondam o estranho.

Sub-repticiamente, a estranheza também é política. Retórico e grotesco, os nervos desenfreados, o sobrinho não poderia ser de um único lugar, estar de um lado só, nem ser de um mesmo país. Desde o início, ele deplora — isto é, espanta-se que as pessoas de Genebra “não saibam o que é serem cidadãos”;²⁶ e é precisamente a eles que deseja assemelhar-se, modelo excepcional que a multidão não deve copiar. Com a cidadania afastada, qual seria então o receptáculo da pantomima desenfreada executada pelo nosso cravista convulsivo? *Ele*: “Olho à minha volta e tomo as minhas posições ou me divirto com as posições que vejo os outros tomarem.”²⁷ A posição é provisória, deslocável, móvel — estável, ela é factícia. Transitória, ela é errante: Original, ela se afasta da origem, sem raiz nem solo, viajante, estrangeira. “Em todo um reino há somente

²³ O espasmo natural seria o encadeamento ação/reação ou o tônus natural, o espasmo contranatura produzindo as doenças: “Todos os males dos nervos podem ser corretamente reduzidos à paralisia e ao espasmo, ou à convulsão, que é uma alternativa muito rápida do espasmo ao estado natural ou à paralisia” (Samuel Tissot, “Traité des nerfs et de leurs maladies”, in *Oeuvres*, 1855, p. 10.)

²⁴ François Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports avec le commentaire inédit de Diderot*, Yale, 1964, p. 325, citado por M. Hobson, *op. cit.*, p. 202.

²⁵ D. Diderot, “Le Rêve de D'Alembert”, in *Le Neveu de Rameau*, *op. cit.*, p. 184.

²⁶ *Ibid.*, p. 36.

²⁷ *Ibid.*, p. 125.

um homem que anda. É o soberano. Todo o resto toma posições.” O estranho Rameau certamente não é soberano. Mas o soberano existe ainda, no momento em que o diálogo se desenrola? “Temos uma pátria, sob o reinado de um bom rei; absolutamente não a temos sob um mau rei”, proclama Voltaire.²⁸ *Eu*, que decidida e rapidamente muitas vezes adoto a lógica do *Ele*, e mesmo me adianto a ela, acho que mesmo o soberano toma posições diante de sua amante e diante de Deus (“Quem quer que precise de um outro é indigente e toma uma posição”).²⁹ Mas então, não haveria nem mesmo soberano? Nem reino, pois faltaria soberano? Portanto, nada anda, porque nada é soberano, a começar pela monarquia? O homem estranho, espasmódico e pantomímico, seria um habitante de um país sem poder, sintoma sociológico de uma transição política. Se ele reivindica a estranheza até o idiotismo (“Quanto mais a instituição das coisas é antiga, mais existem idiotismos; quanto mais os tempos são desgraçados, mais os idiotismos se multiplicam”),³⁰ não seria também porque as instituições políticas em crise não asseguram mais a identidade simbólica do poder e das pessoas? *Eu-filósofo* generaliza a instabilidade humana, que ele suspeita existir em todos, desde que haja dependência do outro. Contudo, mais pragmático, o sobrinho soltou a palavra: o soberano deve caminhar para que o reino exista. Se não — e o *Eu* confirma a indigência real — não existe mais reino onde se colocar. Sem lastro de poder político, o homem de posições é sinônimo de um homem sem reino. A franqueza até a estranheza revela o homem moderno no plano político como um apátrida. As suas posições da pantomima somente poderiam tomar lugar através do reino, atravessando as fronteiras das soberanias claudicantes — no cosmopolitismo.

2 - Fougere de Monbron, um cosmopolita “de coração peludo”

Uma *intelligentsia* lumpen perfila-se portanto acima dos

²⁸ Voltaire, *Dicionário Filosófico*.

²⁹ D. Diderot, *Le Neveu de Rameau*, *op. cit.*, p. 126.

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

países, recusando-se a pertencer aos reinos fantasmas e aos países desfeitos (“país”, de *pagus*, donde também “paisano”, “pagão”). “Cosmopolita” ressoa como um desafio, se não for uma zombaria. O artigo de Jaucourt na *Encyclopédie* observa que, “cosmopolitano” ou “cosmopolita” às vezes se diz, brincando, para significar “um homem que não tem nenhuma morada fixa” ou então “um homem que em lugar nenhum é estrangeiro”. A definição retoma a do *Dictionnaire de Trévoux*, de 1721: “cosmopolitano” é “um homem que não tem morada fixa, ou então um homem que em nenhum lugar é estrangeiro”. O primeiro texto, que traz o título de *Le Cosmopolite ou le Citoyen du monde*, de 1750, é assinado por Fougere de Monbron.³¹

Quem é ele? Diderot o encontrou no teatro.

“Então, não conhecíamos Pergolesi; e Lully era um homem sublime para nós. No arrebatamento do meu entusiasmo, segurei o meu vizinho Monbron pelo braço e lhe disse:

— Concordai, senhor, que isso é bonito.

O homem de tez amarelada, sobranceiras negras e espessas, de olhar feroz e carregado, responde-me:

— Não sinto isso.

— Não sentis isso?

— Não, tenho o coração peludo.

Eu me arrepio, afasto-me do tigre a dois pés...”³²

³¹ A palavra “cosmopolita” remonta ao século XVI. O *Dictionnaire* de Darmesteter, Hatzfeld e Thomas a atribui à obra de G. Postel, viajante e cientista, leitor real e professor de línguas orientais no reinado de Francisco I (cf. *supra*, pp. 183-184). O *Dictionnaire de L'Académie* somente registra a palavra em 1762. A *Histoire de la philosophie hermétique* de Lenglet du Fresnoy, 1762, atribui o termo ao alquimista A. Sheton e leva em conta um tratado do *Cosmopolite*, publicado em Praga em 1604. A glória desse termo data do século XVIII: Trévoux, depois Fougere de Monbron (1750), antes de chegar à Academia. O verdadeiro sábio é um “cosmopolita”, diz Dordtius (Diderot) em *Les Philosophes* (ato III, cena 4). Cf. Paul Hazard, “Cosmopolite”, in *Mélanges*, oferecidos a Fernand Baldensperger, Paris, Champion, 1930, t. I, pp. 354-364. Utiliza-se também o termo estóico de “cidadão do mundo”. Du Bellay lhe dá um sentido pejorativo (*Siège de Calais*, ato IV, cena 2), enquanto que La Fontaine reivindica-se “sábio cidadão desse vasto universo” e que Saint-Simon o aplica ao príncipe de Vaudémont (XV, p. 60). (Cf. F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, t. VI, 1ª parte, pp. 118-121.)

³² D. Diderot, *Satire I*, sobre as palavras de caráter, em *Oeuvres complètes*, Garnier, 1875, t. IV, p. 305.

Com frequência se sugeriu que *O sobrinho de Rameau* poderia ter sido inspirado por esse cosmopolita que se apresenta, ele mesmo, ao filósofo, como tendo o “coração peludo.”³³

Texto raivoso, zombando de todas as nações (dos ingleses aos turcos, passando pelos espanhóis, os italianos, os franceses também, bem entendido, etc.) e mais ainda de todas as crenças. *O Cosmopolite* prega com desenvoltura, e não sem talento, o ódio e o egoísmo como antídotos à hipocrisia circundante. Com exceção da arte da pantomima — que é essencial —, o credo de Monbron não se distingue do credo do sobrinho. Assim: “Confesso, com a melhor boa fé do mundo, que não valho precisamente nada e que a diferença que existe entre os outros e eu é que tenho a ousadia de me desmascarar”; “sou um ser isolado no meio dos errantes.” No espírito do neo-estoicismo ambiente, Fougere toma a sua epígrafe, “*Patria set ubicumque est bene*”, de Cícero (*Tusculanos*, V), mas ele conspurca o cosmopolitismo antigo expondo os vícios de cada nação como motores de sua paixão pela viagem. O cosmopolita de Fougere é agudo, exasperado, rancoroso. Traço de caráter ou figura retórica — ou sem dúvida os dois ao mesmo tempo —, essa irritabilidade é uma verdadeira dinamite que destrói as fronteiras e quebra a sagração das nações. Lê-se esse *Cosmopolite* com o embaraço que suscita a patologia dos excessos. E na segunda leitura, entretanto, não podemos nos impedir, caso não sejamos adeptos de tanto egoísmo colérico, de, pelo menos, reconhecer que foi preciso muita violência e uma iconoclastia paroxística para que o homem do século clássico e mesmo o homem do século das Luzes pudessem se arrancar da convenção mais originária e mais aparentemente anódina, que é o pertencimento ao “clã” do país. “O Universo é uma espécie de livro do qual não se leu senão a primeira página quando somente se viu o seu país” — assim se exprime Fougere, ao sair de uma detenção, em novembro de 1748.” Folheei um número tão grande de páginas, que achei todas quase que igualmente más. Esse exame não me foi muito infrutí-

³³ Cf. Fougere de Monbron, *Le Cosmopolite ou le Citoyen du monde*, seguido de *La Capitale des Gaules ou la Nouvelle Babylone*, Bordéus, col. Ducros, 1970. Introdução e notas de Raymond Trousson, p. 15.

fero. Eu odiava a minha pátria, todas as impertinências dos diversos povos entre os quais vivi me reconciliaram com ela. Mesmo que eu não tire outro benefício de minhas viagens a não ser aquele, não me arrependerei nem das despesas nem dos cansaços.”³⁴ Byron retém o início dessas linhas como epígrafe de *Childe Harold*. Mas o “patriotismo” do cosmopolita arrependido é enganador. Retorno sobre si mesmo, sobre o sofrimento pessoal e, conseqüentemente, glorificação do próprio, sim, mas certamente nenhum patriotismo: as crenças, mesmo territoriais, não retêm, de forma alguma, o negativista que, irônico, sabe ter o “coração peludo”. Cidadão do mundo por desprezo para com todos os países, Foucheret não reconhece para si, de fato, nenhuma nacionalidade.³⁵ Frases como: “A minha imaginação vadia não poderia acomodar-se com a ordem metódica”,³⁶ ou “eu vos aviso que o meu espírito espontâneo não conhece nenhuma regra e que, semelhante ao esquilo, salta de galho em galho, sem se fixar em nenhum”,³⁷ poderiam ser ditas, de fato, pelo sobrinho. O relativismo subjetivista, o ódio dos outros e de si e o sentimento de estar vazio e factício presidem a impossibilidade de se fixar e o riso ácido desse cosmopolita.³⁸

³⁴ Foucheret de Monbron, *Le Cosmopolite*, op. cit., p. 35.

³⁵ Assim, querendo embarcar num navio inglês, o embaixador da França chama a atenção de Foucheret para o fato de que “estávamos então em guerra com a Inglaterra. Respondi-lhe [...] que era habitante do mundo e que guardava uma exata neutralidade entre as potências beligerantes” (*ibid.*, p. 122).

³⁶ *Ibid.*, p. 45.

³⁷ Foucheret de Monbron, *Le Cosmopolite*, op. cit., p. 69.

³⁸ “O que se pode dizer de mais razoável para não ofender nenhum partido é que tudo é igualmente ridículo aqui na terra e que a perfeição das coisas somente consiste na opinião que delas se faz” (*ibid.*, p. 52). E ainda de modo mais violento: “... o maior fruto que tirei das minhas viagens ou das minhas andanças é o de ter aprendido a odiar pela razão aquilo que odiava por instinto [...]. Fiquei perfeitamente convencido de que a retidão e a humanidade são, em todos os lugares, somente termos convencionais, que no fundo não têm nada de real e de verdadeiro; que cada um somente vive para si, ama somente a si [...] Na verdade, eu seria um pouco mais espertalhão” (*ibid.*, p. 59). “De todas as criaturas vivas, sou aquela a quem mais amo, sem me estimar muito mais por isso [...] Pelo contrário, confesso, com a melhor fé do mundo, que não valho precisamente nada; e que a única diferença que existe entre os outros e eu é que tenho a ousadia de me desmascarar e que eles não ousam fazer o mesmo” (*ibid.*, p. 60). “Mas é preciso que saibam que sou um ser isolado no meio dos vivos, que o universo é para mim um espetáculo contínuo onde faço as minhas recreações grátis” (*ibid.*, pp. 61-62).

Caricatural, com certeza, o cosmopolitismo irritante de Foucheret, de fato, revela a violência e o insólito da face subjetiva do cosmopolitismo: não a serenidade neutra da sabedoria filosófica, que se mantém acima das fronteiras, mas a violenta separação passional que abala a identidade daquele que não se reconhece mais na comunidade dos seus. O drama do estrangeiro, oscilando entre um narcisismo ressentido e o ódio-fascinação pelo outro, pôde se expressar nesse texto cuja desmesura evoca, para além dos séculos. *A República* de Zenão e o cinismo de Menipo. O gênio de Diderot transformou estas intenções certamente francas, mas brutais e excessivas, numa retórica, também liberta e contudo composta com uma arte que dá às pulsões os seus signos adequados. À exultação de Foucheret, Diderot apõe — mais do que opõe — a cultura. Todavia, o estilo de Foucheret não deixa de ter precisão e sabor: ele está no caminho de sua consumação em verdade, mesmo que, no essencial, permaneça um documento de queixa e de desprezo. Ilustres leitores o apreciaram e utilizaram: além de Byron, Lessing, Voltaire, Goldsmith³⁹ e Sterne.⁴⁰

O sentido pejorativo da palavra “cosmopolita”, sem dúvida, sustenta-se por essas provocações que se juntam ao espírito de salvaguarda nacional, com ciúmes de suas prerrogativas: “Aquele que, absolutamente, não adota a sua pátria não é um bom cidadão”, nota o *Dictionnaire de l'Académie* em 1762, no artigo “Cosmopolita”. E Rousseau, entre outros: “Toda a sociedade parcial, quando é estreita e bem unida, afasta-se da grande. Todo patriota é duro para com os estrangeiros; eles não passam de homens, não são nada na sua opinião. Esse inconveniente é inevitável, porém fraco. O essencial é ser bom para com as pessoas com as quais se vive [...] Desconfiai desses cosmopolitas que vão buscar longe, em seus livros, deveres que desdenham cumprir em torno dele.”⁴¹

Entretanto — como vimos — Montesquieu afirma com Shaftesbury um valor positivo do cosmopolitismo, num século em que se contam numerosos e célebres cosmopolitas, en-

³⁹ Oliver Goldsmith, *Citizen of the World*, 1762.

⁴⁰ Laurence Sterne, *Viagem sentimental*, 1768.

⁴¹ Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, liv. I, in *Oeuvres complètes*, La Pléiade, 1969, t. IV, pp. 248-249.

tre os quais Charles Pinot Duclos (*Considérations sur les mœurs de ce siècle*, 1751), o príncipe de Ligne, mas também Grimm, Galiani, Bonneval, Casanova, Caracciolo: “Embora se deva amar a sua pátria, é igualmente ridículo falar dela com prevenção, como da sua mulher, da sua origem, dos seus bens. Como a vaidade é tola em todo lugar!”⁴² “Se soubesse alguma coisa útil a minha pátria, mas prejudicial à Europa ou então que fosse útil à Europa e prejudicial ao gênero humano, eu a olharia como um crime.”⁴³

Com o seu avesso enraivecido e o seu direito generoso, de Fougere a Montesquieu, o cosmopolitismo aparece doravante como uma audácia, uma utopia com a qual deve contar uma humanidade consciente dos seus limites e que aspira ultrapassá-los na organização dos laços sociais e das instituições.

3 - O sobrinho em Hegel: a cultura como estranheza

Quando, em seu movimento dialético, o mundo do Espírito torna-se estranho para si mesmo,⁴⁴ Hegel considera que duas partes do mundo espiritual colocam-se frente a frente: a efetividade e a pura consciência. “Mas o ser-para-si desse mundo, tanto quanto a efetividade da consciência de si se despoja do movimento pelo qual essa consciência de si se despoja de sua personalidade, produz assim o seu mundo e se comporta para com ele como se fosse um mundo estranho, de forma que, doravante, ela deve se apoderar dele.”⁴⁵ Para Hegel, esse movimento é a cultura (*Bildung*) — política, econômica, social, intelectual..., enquanto *extraneação* do ser natural. Por ela efetua-se a passagem da *substância pensada* na *efetividade*, como inversamente da *individualidade determinada* numa *essencialidade* (Jean Hyppolite comenta: o indivíduo faz-se universal ao mesmo tempo em que a substância universal ganha efetividade).

⁴² Montesquieu, *Mes pensées*, op. cit., p. 1286.

⁴³ *Ibid.*, t. I, p. 981.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1977, t. II, p. 54.

⁴⁵ *Ibid.*, t. II, pp. 54-55.

Esse raciocínio, cujos labirintos não poderíamos seguir aqui, se dá por horizonte e objeto a cultura francesa dos séculos XVII e XVIII, culminando no Iluminismo. Ele se apóia em *O sobrinho de Rameau* para ilustrar a noção de cultura como *extraneação* do indivíduo até o universal e *vice-versa*. A estranheza recolhida na fonte de Diderot apresenta-se sob três aspectos:

— a individualidade somente se torna estável se renunciar a si no universal: é o papel do *Eu* filósofo. Sem esta realização, existe somente uma “pretensão à individualidade”, “a individualidade é somente um ser-para-si condicionado” e que “passa pelo que ele é”, por uma *espécie*. Aqui Hegel retoma o termo francês e lembra o sentido que lhe dá *Ele* em *O sobrinho*: “de todos os apelidos, o mais temível, pois designa a mediocridade e exprime o mais alto grau de desprezo”;⁴⁶

— apoiando-se sempre nas aventuras de *O sobrinho*, notadamente na cena em casa de Bertin, para ali procurar uma dialética da abjeção entre o patrão e o seu cliente,⁴⁷ Hegel desenvolve a lógica da monarquia francesa como outra figura da *extraneação*. O poder do Estado aliena-se num indivíduo e num nome — “Luís (“[...] o Estado torna-se, pelo aviltamento da consciência nobre, a universalidade que se aliena [...], o nome vazio”).⁴⁸ Segue-se o “heroísmo da bajulação”, a linguagem alienando-se, por seu lado, numa pura aparência para se assegurar um poder vazio, enquanto que a riqueza constitui o verdadeiro poder. A estraneidade cultural aparece aqui através da realidade histórica da cultura de corte: esta não passa de fingimento, hipocrisia, aparência, contra os quais a estranheza inversa do sobrinho se colocará, reivindicando a franqueza;

— enfim, a “linguagem da dilaceração” é a figura maior da estraneidade cultural. Por um último retorno, ele não se imobiliza na “consciência honesta” do eu que ignora a sua contradição subjacente mas, pelo contrário, abole a distinção entre “nobre” e “vil”, coloca a riqueza diante do abismo interior, exprime uma revolta “repudiando o seu repúdio”;⁴⁹ co-

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie...*, op. cit., t. II, p. 56. O texto de Diderot, que então não é conhecido na França, acaba de ser traduzido em alemão por Goethe.

⁴⁷ *Ibid.*, t. II, p. 77.

⁴⁸ *Ibid.*, t. II, p. 73.

⁴⁹ G. W. F. Hegel. *La Phénoménologie...*, op. cit., p. 78.

nhece a sua naturalidade, a sua bajulação ou a sua abjeção; em resumo, a cada um dos momentos ele acrescenta o seu contrário. É a “essência consciente de si” que, como o discurso do *Sobrinho de Rameau*, chega a uma “absoluta e universal perversão”. Mas esta é precisamente a “pura cultura”:⁵⁰ “A consciência dilacerada, em compensação, é a consciência da perversão e propriamente da perversão absoluta.”⁵¹

Uma estranheza assim, que Hegel descreve também como “uma confusão clara para si mesmo”⁵² ou como “o logro universal de si mesmo e dos outros”, torna-se a “mais alta verdade” pelo fato mesmo da “impudência de enunciar”.⁵³ Fica-se impressionado com a fidelidade de Hegel a essa polifonia cínica da cultura segundo *O sobrinho*:⁵⁴ ele a eleva acima da “simples consciência do verdadeiro e do bem” própria ao *Eu* filósofo, que permanece “taciturno” e “somente uma abstração” capaz, bem no limite, de condensar de uma maneira trivial o conteúdo do discurso do espírito”.⁵⁵ Contudo, essa estranheza da cultura, mesmo altamente apreciada, em Hegel não deixa de ser uma “perversão” que, cintilação do espírito e *a fortiori* do dito espirituoso, deve ser ultrapassada. O polifonismo de Hegel, leitor atento de Diderot, cede diante da sua dialética triádica. O mundo da Cultura será ultrapassado pelo da Moralidade, para finalmente passar ao da Religião e do Espírito absoluto, pois somente este último poderá substituir as simples “representações” das quais se serve a linguagem perversa da cultura dos *pensamentos*.⁵⁶ De fato, a Cultura no sentido hegeliano, em sua cisão e em sua estranheza essencial, procede por *desunião* e *antagonismo*, que ela unifica no discurso do dilaceramento; mas este somente julga “reduzindo

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 80.

⁵² *Ibid.*, p. 81.

⁵³ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁴ Ao mesmo tempo em que assinala a exatidão da leitura hegeliana, H. R. Jauss insiste muito mais nas divergências entre Hegel e Diderot, o dialogismo de *O sobrinho* opondo-se à dialética filosófica. Cf. H. R. Jauss, “*Le Neveu de Rameau*”, *dialogique et dialectique* (ou Diderot lecteur de Socrates et Hegel, lecteur de Diderot)”, in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, abril-junho de 1985, p. 145-181.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 81.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 84.

tudo ao eu na sua aridez” e não pode apreender o conteúdo substancial do pensamento.

Seria a cultura francesa?

Das múltiplas implicações dessa reflexão sobre o estrangeiramento cultural oposto à conciliação moral e religiosa, poderemos reter algumas referentes ao romanesco, ao imaginário e à sua forma atual — a da mídia. A perversão que põe frente a frente os contrários das significações humanas, sem síntese, interiorização nem ultrapassagem, é a cultura romanesca, no sentido polifônico do século XVIII francês. Ela permanece subjacente às grandes sínteses imaginárias de inspiração religiosa do século XIX, como o dialogismo de Dostoiévski idiotizando a virtude do crédulo.

Podemos nos perguntar se a França não continuou a ser, por excelência, o território da cultura — no sentido da “perversão” hegeliana; podemos nos perguntar se ela não se identificou com a cultura e se esta, assim definida, não é definitivamente francesa. De fato, em nenhum outro lugar, o poder político — como se continuasse um despotismo enfraquecido, até não ser mais do que uma aparência vazia não é sentido nesse grau, como factício. Prestamo-nos a ele por convenção, o gerenciamos ou nos submetemos a ele, mas ele não tem nem a autoridade moral do poder anglo-saxão, sempre pronto para os *impeachments*, nem o pulso despótico dos totalitarismos. Paralelamente, a cultura da mídia — como em outros lugares, mas talvez de maneira mais desrespeitosa — brinca com ele e dele dispõe, embaralhando as cartas dos “mais” ou dos “menos” e pronta para intercambiar vencedores e vencidos segundo a excelência de suas pantomimas, como num sucedâneo de *O sobrinho*. O bom é mau, o mau é bom... há coexistência.

No contexto das coexistências, aparências enganosas contrárias, o difícil papel do “estrangeiro em si” encontra-se neutralizado. De fato, a cultura (no sentido definido mais acima) implanta em cada um a consideração de um valor e do seu contrário, do mesmo e do outro, do idêntico e do seu estranho.

Quando a perversidade dos valores estabelece a norma sutil da cultura consciente de suas reversibilidades, não poderíamos nos prevalecer em assumir inteiramente sozinhos o papel monovalente do *Estrangeiro*, fosse ele positivo (revelador do sentido oculto da tribo) ou negativo (intruso demolidor do consenso). O sério romântico ou terrorista da estranheza em si dissolve-se nessa cintilação da cultura polimorfa que remete cada um à sua alteridade ou estraneidade. Contudo, uma cultura assim também não assimila o estrangeiro; ela dissolve o seu próprio ser, dissolvendo as fronteiras demarcadas entre os mesmos e os outros. Pena! Nem sempre ela resiste às tentativas dogmáticas daqueles que — econômica ou ideologicamente decepcionados — reconstituem o seu “próprio” e a sua “identidade” a partir da rejeição dos outros. Todavia, mesmo assim, na França essas tentativas são imediatamente, mais do que em outros lugares, percebidas como uma traição da *cultura*, uma perda do *espírito*. E mesmo se, em certos momentos da história, uma semelhante reação cultural salutar tende a ser esquecida, temos vontade de apostar nela para continuar a fazer da França uma terra de asilo. Não um “*home*” de acolhimento, mas um terreno de aventuras. Existem estrangeiros que têm vontade de se perderem como estrangeiros na perversidade da cultura francesa, para renascerem não para uma nova identidade, mas para essa enigmática dimensão da experiência humana que, com e para além nas nacionalidades, chama-se liberdade. Em francês: uma cultura.

Direitos do homem e do cidadão

As sessões da Assembléia Nacional de 20 a 26 de agosto de 1789 proclamaram a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, que permanece, dois séculos depois, a pedra de toque ainda não ultrapassada das liberdades para qualquer pessoa humana em nosso planeta. Frequentemente se admirou a concisão e a lucidez desse texto que consegue, em poucas páginas, prever os abusos e as ameaças e garantir o exercício racional das liberdades. Lembremos dos seus signatários: Mou-

nier, presidente; Dèmeunier, o visconde de Mirabeau, secretarias de Pusy, Faydel, o bispo de Nancy, abade de Eymar, secretários. Herdeiros do Iluminismo, das reflexões dos filósofos sobre o homem natural e político, o seu texto não concebe os “direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem” fora do “corpo social”, mas, pelo contrário, esforça-se em tornar presentes a *todos* os membros do corpo social “os seus direitos e os seus deveres”. Portanto, foi pensando nas instituições políticas existentes e visando modificá-las para que respeitassem “princípios simples e incontestáveis” que esta *Declaração* foi formulada. Assim, baseando-se numa natureza humana universal que o Iluminismo aprendeu a conceber e a respeitar, a *Declaração* desliza da noção universal de “os homens” para a de “associações políticas”, que devem conservar os seus direitos e encontrar a realidade histórica da “associação política essencial” que é... a *nação*. Vejamos (grifo nosso):

Artigo I. — *Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos*; as distinções sociais somente podem ser fundadas no bem comum.

Artigo II. — O objetivo de toda *associação política* é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem; esses direitos são a liberdade, a propriedade e a resistência à opressão.

Artigo III. — O princípio de toda soberania reside essencialmente na *nação*; nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.

Assim, o homem é político e a sua nacionalidade é a expressão essencial da sua soberania. Que afronta para todos aqueles — monarca ou grupos sociais — que gostariam de se arrogar o privilégio da soberania! As bases jurídicas da igualdade de cada um diante dos deveres da comunidade política nacional encontram-se assim enunciadas e somente poderíamos admirar a audácia e a generosidade dessa posição. Longe de proclamar um igualitarismo natural, a *Declaração* logo de início inscreve a igualdade no quadro das instituições huma-

nas “políticas” e “naturais” e, mais precisamente, no registro da *nação*. O corpo político nacional deve agir para todos.⁵⁷

O caráter progressista e democrático desse princípio surpreende o comentarista e, contudo, o interroga. Na realidade, é no seio do agrupamento nacional, uma vez constituído, que todas as pessoas podem permanecer livres e iguais em direito. Assim, o homem livre e igual é, *de fato*, o cidadão. Aliás, o artigo VI da *Declaração* substitui o termo “homem” que inaugurava o artigo I, pelo de “cidadão”, que se impõe necessariamente depois da circunscrição da natureza social e nacional de sua humanidade, especificada e progressivamente conduzida pelos artigos anteriores:

Artigo VI. — A lei é a expressão da vontade geral; *todos os cidadãos têm direito* de concorrer pessoalmente ou por seus representantes, para a sua formação; ela deve ser a mesma para todos, seja protegendo, seja punindo.

Notaremos a habilidade dos redatores: o termo “cidadão” aparece numa frase em que os *direitos* revelam-se *deveres* cívicos: vai-se “concorrer”; e é por essa reciprocidade de obrigações e de fruções que o *homem*, tornado *cidadão*, será protegido bem como, em caso de infração, punido. A vontade geral, própria à nação, tomada uma vez mais de Rousseau, afirma-se aqui, incluindo os pobres, os trabalhadores de todas as categorias, sexos e idades confundidos. Nunca a democracia foi mais explícita, pois ela não exclui ninguém — *a não ser os estrangeiros*.

De fato, o homem “natural” é, de imediato, *político*, portanto *nacional*. O desenvolvimento desse raciocínio vai con-

⁵⁷ Cf. Gabriel Compayré, Prefácio à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, Paris, Alcan, 1902. A *soberania legislativa nacional*, cuja idéia remonta a Rousseau, na realidade é uma tradição que foi preciso renovar, mas cuja afirmação conhecemos em Aristóteles, em São Tomás, em certos teólogos partidários da prioridade dos concílios sobre o papa, em Philippe Pot (*Discours des États généraux*, 1484), em François Holman (*Franco gallia*, 1573), nos juristas ingleses, em Spinoza. Depois da Revolução, ela encontrará o seu apogeu em Kant, articulada ao seu cosmopolitismo (cf. pp. 250 ss.).

duzir, com o desenvolvimento econômico das sociedades ocidentais, à criação dos Estados-nações e, por derivação ou por desvio, à onda do nacionalismo nos séculos XIX e XX. Todavia, notaremos a precaução, inúmeras vezes taxada de abstrata — a começar por Edmund Burke —,⁵⁸ que consiste em dissociar o ser do *cidadão nacional* daquele do *homem universal e natural*. Definidos pela *Declaração* francesa que os relaciona com a natureza, esses direitos do homem consistem em “liberdade”, “propriedade”, “soberania nacional”. Relacionados com Deus na *Declaração* americana, eles se chamam “vida”, “liberdade” e “felicidade”. Podemos lastimar esse dualismo — “homem”/“cidadão” — no próprio seio da exigência máxima de igualdade. Podemos criticar à imprecisão — “divina” ou “natural”? — do fundamento que motivava essa igualdade humana. Todavia, depois das experiências terríveis da história contemporânea, somente poderíamos admirar a intuição ética e política que, para além da necessidade histórica que consiste em reconhecer a essência política *nacional* dos homens, reserva-se um *horizonte inalienável*, irredutível ao da consciência política nacional e à sua jurisdição. Mas, antes de voltar às vantagens desse desdobramento em “homem” e “cidadão”, destaquemos alguns dos seus inconvenientes.

De fato, o homem suposto independente de todo governo (no artigo I) revela-se o cidadão de uma nação (artigos II-VI, etc.). Nessa identificação do homem com o cidadão, a história posterior fará surgir perguntas que Hannah Arendt não deixou de se fazer: em que se transformam os povos sem governo próprio para defendê-los (pensa-se na expansão napoleônica, por exemplo)? Em que se transformam os povos apátridas (os russos, os poloneses, vítimas da destruição de seus Estados ou, de forma mais radical, os judeus)? Em geral, como considerar as pessoas que não são cidadãs de um Estado soberano? Somos homens, temos direito aos “direitos do homem” quando não somos cidadãos?

A expansão das idéias da Revolução Francesa sobre o continente desencadeou a reivindicação dos direitos nacionais dos povos, não a da universalidade dos homens. Quanto à mons-

⁵⁸ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790.

truosidade do nacional-socialismo, podemos nos perguntar se ela é somente um desvio e uma deformação patológica do nacionalismo “normal” sob a pressão dos desenvolvimentos econômicos, ou então se existe uma filiação entre ela e o nacionalismo tradicional. Ao mesmo tempo em que assinala a ruptura que essa monstruosidade representa para o pensamento e para as instituições políticas, Hannah Arendt tem razão em pensar que a herança nacional serviu de caução à criminalidade nazista, pelo menos no seu início, impedindo os espíritos de descobrir os crimes contra humanidade sob uma terminologia cujos antecedentes e a tradição acreditávamos conhecer.

O mundo da barbárie culmina, portanto, num mundo único formado por Estados em que somente a humanidade organizada em residências nacionais tem de ter direitos. A “perda de residência”, uma “perda de trama social”, agravada pela “impossibilidade de encontrar uma”, caracterizam essa nova barbárie vinda do interior mesmo do sistema dos Estados-nações. O mundo moderno — trata-se do nazismo e de suas seqüelas — compreende pessoas que não são mais reconhecidas cidadãs de um Estado soberano e, portanto, não pertencem a qualquer comunidade soberana nem, por extensão, simplesmente a qualquer comunidade.⁵⁹ Se as necessidades nacionais não o impuserem “ninguém se preocupará mesmo em oprimi-las”; “o que elas podem pensar não tem nenhuma importância;”⁶⁰ “estar privado dos direitos do homem é, primeiramente e antes de tudo, estar privado de um lugar no mundo que torne as opiniões significantes e as ações eficazes.”⁶¹

A essa constatação pungente, Hannah Arendt contudo contrapõe uma reflexão, na qual andam lado a lado a simpatia pelo ressurgimento do nacionalismo, por intermédio do qual os que perderam as suas residências tentam reconstruir o seu país próprio, e uma condenação implícita à noção mesma de direitos do homem que não teria sabido como afrontar o fechamento nacional que rejeitava os “sem-pátria”: “O mundo não viu nada de sagrado na nudez abstrata de um ser humano

⁵⁹ Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, 1951-1968, trad. fr. Seuil, “Points”, 1982, p. 280.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 281.

⁶¹ *Ibid.*

[...]. Parece que um homem que não passa de um homem perdeu precisamente as qualidades que permitem aos outros tratá-lo como o seu semelhante.”⁶² E Hannah Arendt associa-se sub-repticiamente às idéias de Burke, que anteriormente criticara, para deplorar a “abstração” dos direitos do homem e opor-lhes ou o passado, a “herança hereditária” (Burke opunha, aos direitos “abstratos” da Revolução Francesa, o “direito dos ingleses”, “herança inalienável transmitida por nossos ancestrais”), ou uma garantia transcendental, divina, do princípio de humanidade.

Ora, é possível distinguir, no espírito do humanismo do século XVIII, o seu *princípio* do seu *conteúdo*. Se é verdade que o conteúdo esposa a noção abstrata de uma natureza humana reduzida, de maneira hoje prescrita, à “liberdade”, “propriedade” e “soberania” (artigo I da *Declaração*), o princípio permanece e é duplamente orientado. Por um lado, ele recolhe a tradição estoica e cristã de uma universalidade e postula a sua imanência aqui na terra nos seres pensantes. Por outro lado, ele tem a vantagem pragmática de estar voltado para a realidade das instituições políticas, sem se reduzir a elas. Trata-se de postular um valor ético sem confundir-lo com a sociedade histórica e as suas vicissitudes.

O princípio dos Direitos do Homem é a Fé das Luzes — no sentido em que Hegel entendia esse termo como antídoto do Terror.

Somente mantendo o *princípio* dessa dignidade universal — sem disseminá-la em novos regionalismos nacionais, religiosos ou privados — poder-se-ia pensar em modificar o seu *conteúdo* considerando revelações que o comportamento dos humanos nos traz sobre a sua humanidade. Ali perceberíamos, além das tendências sociais de união e de vida, os impulsos assassinos, o gozo da morte, os prazeres do isolamento e do narcisismo, as ondas portadoras da fragmentação do tecido social, mas também a própria identidade do corpo e do espaço psíquico dos indivíduos. As tendências destrutivas da sociedade se aliam às que destroem tanto a natureza quanto a biologia humana e a identidade do indivíduo. Conhecer essa di-

⁶² H. Arendt, *L'Impérialisme*, op. cit., pp. 287-288.

nâmica infernal da estraneidade no seio de cada entidade, indivíduo ou grupo, certamente nos afasta do otimismo do século XVIII, mas sem colocar o seu princípio em causa. Manter a dignidade do ser pensante como princípio e objetivo permite entender, cuidar, talvez modificar as suas derrocadas. Os nazistas não perderam a sua humanidade por causa da “abstração” que podia comportar a noção de “homem” (“a abstrata nudez daquele que não passa de um homem”).⁶³ Pelo contrário: é porque eles tinham perdido a elevada e abstrata noção, inteiramente simbólica, de humanidade, para substituí-la por um pertencer local, nacional ou ideológico, que a selvageria se realizou neles e que pôde se exercer contra aqueles que não partilhavam desse mesmo pertencer. Teriam eles a abandonado porque ela fosse “abstrata” a ponto de não ter sentido ou, pelo contrário, porque, nessa pretensa “abstração” havia um valor simbólico que se opunha ao desejo de dominação e de apropriação dos outros sob a égide de um pertencer nacional, racial ou ideológico julgado superior? Opor ao nacionalismo nazista um outro nacionalismo revela uma submissão inconsciente ao mesmo pensamento. Em compensação, a distinção, feita pela *Declaração* entre uma “humanidade” (podemos discutir se ela é “natural” ou “simbólica”) é uma “cidadania”, mantém a exigência de uma *dignidade* humana, trans-histórica, cujo conteúdo, todavia, tratar-se-á de tornar complexo para além da ingenuidade otimista do século XVIII. Contudo, essa modificação não é da competência exclusiva da jurisprudência: ela não implica somente os *direitos*, mas os *desejos* e os *valores simbólicos*. Ela depende da ética e da psicanálise. Assim, aparece o fato de que, se a *Declaração* está destinada a permanecer intocável, a realização prática dos direitos humanos que continuará fiel ao seu espírito — e não à sua letra — suporá duas aberturas.

Por um lado, um arranjo jurídico progressivo e racional dos direitos e dos deveres dos cidadãos em relação aos não-cidadãos tentará equilibrar ao máximo a situação de todos. Esse processo, encetado pelo direito internacional dos países

⁶³ H. Arendt, *L'Impérialisme*, op. cit., p. 288.

desenvolvidos, parece, para além dos choques e das guerras, destinado a se generalizar.

Por outro lado (como um revestimento necessário e inseparável da primeira abertura), uma ética, cuja realização passará pela educação e pela psicanálise, deveria revelar, discutir e propagar uma concepção da dignidade humana subtraída da euforia dos humanistas clássicos e carregada das alienações, dramas e impasses de nossa condição de seres pensantes. As tendências particularistas, o desejo de se erigir como valor privado, a agressão ao outro, a identificação com o grupo são inerentes à dignidade humana, se admitirmos que essa dignidade inclui a estranheza. A partir disso, por mais social que essa estranheza possa ser, ela é modulável — visando uma sociedade multifacetada e flexível, nem fechada na nação ou em sua religião, nem anarquicamente exposta a todas as suas explosões. A mestiçagem das nações acompanha-se de uma liberação de suas instituições políticas e de suas estruturas sociais — que vai da livre concorrência à autogestão e supõe sempre o respeito pelo “próprio” *em função* do “diferente”. Uma regulação desse tipo, que poderíamos qualificar de cosmopolitismo interno aos Estados-nações, parece bem ser a via intermediária que as sociedades democráticas doravante estão aptas para tomar, antes de imaginar a utopia de uma sociedade sem nações.

Os estrangeiros durante a Revolução

1 - Fraternidade universal e surgimento do nacionalismo

A corrente cosmopolita, herdeira de certas idéias de Montesquieu ou de Rousseau, teve grande força no início da Revolução e encontrou uma realização política concreta em grande número de decretos e outras medidas jurídicas. Assim o constituinte moderado Target, em 30 de abril de 1790, propõe naturalizar todos os estrangeiros domiciliados na França há cinco anos e que possuíssem alguns bens. Adotado sem debates, o projeto tornou-se um decreto de um liberalismo sem prece-

dentes.⁶⁴ O decreto estipula: “Todos aqueles que, nascidos fora do reino, de pais estrangeiros, sendo estabelecidos na França, serão considerados franceses e, prestando juramento cívico, admitidos no exercício dos direitos de cidadão ativo, depois de cinco anos de domicílio no reino e se, além disso, tiverem adquirido imóveis ou esposado uma francesa, ou formado estabelecimentos de comércio, ou recebido em algumas cidades cartas de burguesia, não obstante todos os regulamentos contrários, que ele tem que respeitar. “A Constituição de 1791 retoma esse texto no artigo 2 do capítulo II. Os estrangeiros formam então sociedades particulares onde se agrupam por nacionalidades⁶⁵ ou se integram aos clubes franceses. Citaremos o Círculo Social de Nicolas de Bonneville, ligado à loja maçônica da Reunião dos Estrangeiros: o seu programa cosmopolita propunha-se a formar uma confederação dos amigos da verdade de toda a terra, abolindo a guerra pela supressão das nações e pela opção pela democracia. Por seu lado, o belga Proli funda um jornal de orientação explicitamente cosmopolita, que é mesmo intitulado *O Cosmopolita ou Jornal histórico, político e literário* (depois *O Cosmopolita ou o Diplomata Universal*) e dura de dezembro de 1791 a março de 1792: ele tenta impedir a guerra, mas, depois da declaração das hostilidades, suspeito de traição nacional, desaparece.

Pacifista no início, a Assembléia proclamara em 20 de maio de 1790 que jamais faria nenhuma conquista e não empregaria a força contra nenhum povo. Nesse espírito, a adesão de uma elite internacional às idéias revolucionárias somente podia ser louvada. Depois de Varennes e Pillnitz e para combater a solidariedade das monarquias européias contra os revolucionários, os girondinos escolheram o cosmopolitismo como uma carta essencial de sua batalha política, esperando que os princípios dos direitos do homem iriam contaminar os povos vizinhos e provocar insurreições contra os tiranos. Encorajou-se então os refugiados e os exilados políticos e a Assembléia Legislativa regularizou a formação das legiões estrangeiras.

⁶⁴ Albert Mathiez, *La Révolution et les étrangers*, Paris, La Renaissance du Livre, 1928, p. 31.

⁶⁵ Uma organização mais ampla reagrupará alguns desses clubes nacionais, o Clube dos Patriotas Estrangeiros que, em 10 de agosto de 1792, torna-se o Clube dos Alóbrogos.

Essa política não se modificou mesmo às vésperas da guerra: jamais os estrangeiros foram tão favorecidos na França do que quando se preparavam para combater os seus países de origem.⁶⁶ Assim, em 24 de agosto de 1792, um grupo de intelectuais, guiados por Marie-Joseph Chénier, pede à Assembléia Legislativa que adote, a título de “aliados do povo francês” uma série de escritores estrangeiros cujos trabalhos já teriam abolido “os fundamentos da tirania e preparado as vias para a liberdade”. Claramente, trata-se de eleger como deputados “esses benfeitores da humanidade”. Pela primeira vez na história da humanidade, um estatuto — honorífico — de integração é votado e que, em nome da universalidade humana, reconhece como *franceses* aqueles que fizeram o melhor pela humanidade. Lasource, Thuriot e Basire se opõem mas, como consequência de um relatório de Guadet, é adotado um decreto em 26 de agosto, proposto por Chénier, conferindo o título de cidadãos franceses aos escritores e cientistas estrangeiros que, “em diversos cantos do mundo, amadureceram a razão humana e prepararam os caminhos da liberdade”. Na lista dos “adotados”: Joseph Priestley, Thomas Paine, Jeremy Bentham, William Wilberforce (defensor dos negros), Thomas Clarkson (adversário da escravatura), Jacques Mackintosh, David Williams, Giuseppe Gorani, Anacharsis Cloots, Corneille Pauw, Joachim Henri Campe, Pestalozzi, George Washington, Jean Hamilton, James Madison, Friedrich G. Klopstock, Thadée Kosciuszko, Schiller.

Entretanto, o desenrolar dos acontecimentos e, notadamente, o desencadeamento das guerras revolucionárias mudou o clima. As idéias cosmopolitas e o seu encorajamento, evidentemente, não tinham conduzido os países europeus a se alinharem sob a bandeira revolucionária. Chegada a hora das armas, os estrangeiros pareceram incômodos, quando não eram suspeitos ou culpados. Algumas facções estrangeiras deviam estar “infiltradas” pelo inimigo. Mas, a partir disso, propagou-se uma onda geral de desconfiança em relação a todos os es-

⁶⁶ Cf. A. Mathiez, *op. cit.*, p. 72.

trangeiros, a ponto de torná-los passíveis de seguirem para o cadafalso, no qual muitos pereceram.⁶⁷

Notaremos que, doravante, é o partido hebertista que se torna o defensor dos estrangeiros patriotas, ao mesmo tempo em que se declara a favor da luta até a morte contra os países coligados da Europa. Os cosmopolitas requintados se deslocarão assim para o campo extremista do padre Duchesne e alguns perecerão com a queda dos hebertistas.

À medida que chegam as más notícias, os “agentes do estrangeiro” são acusados de serem a sua causa. Em 18 de março de 1793, Barère exige, em nome do Comitê de Salvação Pública, uma lei repressiva contra os estrangeiros, que doravante a Revolução deverá banir. Cambon pede que “todos os estrangeiros sejam obrigados a sair do território da República”. Forma-se em cada comuna ou seção um comitê de doze membros que recebe as declarações dos estrangeiros para decidir qual deles deve “sair da comuna em 24 horas e deixar o território da República em 8 dias”.⁶⁸ Tendo começado com os estrangeiros, esses comitês logo deverão estender a sua vigilância a todas as outras pessoas suspeitas. Em 5 de abril de 1793, Robespierre pede aos jacobinos “a expulsão de todos os generais estrangeiros aos quais, imprudentemente, confiamos o comando do exército”.

A partir dos acontecimentos de 31 de maio, que dão o poder aos montagnards, em detrimento dos girondinos, os dois clãs se acusam de serem agentes de Pitt e de Cobourg, tornando os estrangeiros necessariamente suspeitos de manobras políticas. Agravando-se as dificuldades materiais, Cambon acu-

⁶⁷ Um exemplo do clima de incerteza que suscitavam esses excessos sem necessariamente justificá-los pode ser fornecido pelo jornal *Le Cosmopolite*. Fundado em dezembro de 1791 pelo belga Proli, o jornal é pacifista: ele combate a política belicosa dos girondinos, defende a aliança franco-austriaca, publica os propósitos de Robespierre contra a guerra... Distribuído, parece, em grande parte gratuitamente, o jornal é suspeito de servir à política do imperador e desaparece após a declaração de guerra que ele não pôde impedir (A. Mathiez, *op. cit.*, p. 31). Proli abandona as suas velhas alianças e torna-se hebertista: Para demonstrar o seu patriotismo?

⁶⁸ Isto se aplica a qualquer estrangeiro “que não puder justificar, diante do Comitê, ou um estabelecimento na França ou uma profissão que ali exerça ou uma propriedade imobiliária adquirida ou sentimentos cívicos atestados por seis cidadãos domiciliados há um ano na comuna...” (citado por A. Mathiez, *op. cit.*, p. 125).

sa os estrangeiros pela crise econômica que sacode cada vez mais a República (relatório de 11 de julho no Comitê de Salvação Pública). Imediatamente, organizam-se represálias contra os estrangeiros, bem como contra os governos coligados. “Expulsemos os ingleses do nosso território!” propõe-se ao Comitê de Salvação Pública. “Todos! Todos!” exclamam os deputados. Pede-se que a estrada de Paris seja barrada aos estrangeiros e que os suspeitos sejam detidos. “Os estrangeiros dos países com os quais a República está em guerra e não domiciliados na França antes de 14 de julho de 1789 estarão em detenção imediatamente e o selo judicial apostado em seus papéis, caixas e pertences”, proclama a Convenção. Põe-se em reclusão muitos estrangeiros em hotéis e edifícios nacionais requisitados. Propõe-se a criação de “certificados de hospitalidade”, que as municipalidades entregam aos estrangeiros que se submeteram, com sucesso, ao “exame de civismo”: estes, doravante, portarão uma fita no braço com o nome dos seus países, sobreposta com a palavra “hospitalidade”. Fabre d’Églantine insiste para que todos os estrangeiros que se encontram na França sejam detidos e os seus bens confiscados a favor da República. Um hebertista pede, em vão, que se abra uma exceção para os emigrados políticos em nome da liberdade.

Dois partidos parecem se constituir: os indulgentes, que se mostram severos para com os estrangeiros, mas desejam a paz; e os hebertistas, que defendem os patriotas emigrados, mas pressionam para uma guerra intransigente contra a Europa. Fabre d’Églantine distingue-se muito particularmente na denúncia dos complôs estrangeiros. Chabot e Basire descobrem uma conspiração. Estrangeiros célebres são presos: dois escritores alemães, os irmãos Junius e Emmanuel Frey e o seu secretário Diedrichsen; dois banqueiros bruxelenses, Simon e Duroy; bem como Desfieux, Pereira, Dubuisson, Du Busscher, empregados por Hérault de Séchelles e suspeitos de serem agentes secretos.

Um fato particular vem se acrescentar a essa caça aos estrangeiros, no final das contas compreensível em tempos de guerra. Alguns deles (como Cloots, Proli...) são ateus convictos e participam ativamente, às vezes de modo grosseiro, da “descristianização” em curso. As reações que esses excessos não podiam deixar de suscitar fizeram algumas pessoas pen-

sar que o movimento de descristianização fosse uma intriga contra-revolucionária. Paralelamente, as represálias ultra-revolucionárias exigidas pelos hebertistas, os *sans-culottes* adeptos do padre Duchesne, dividiam e dizimavam as fileiras republicanas, ao mesmo tempo em que entravavam a ação necessariamente mediadora do governo: “Não conhecemos senão um meio de estancar o mal, é o de imolar sem piedade, na tumba do tirano, tudo o que se ressentia com a perda da tirania, tudo o que estaria interessado em vingá-la, tudo o que poderia fazê-la reviver entre nós”, proclama Saint-Just em uma dessas frases de impacto e contraditórias que impelem para o amálgama. Aliás, atribuem a ele essa palavra de ordem: “Amalgama-vos!”⁶⁹ “Amalgama-se” aos agentes do estrangeiro os extremistas, causa da penúria, os instigadores de revolta nas prisões, etc.

Os clubes estrangeiros se dissolvem. Em 25 de dezembro de 1793, Robespierre, no seu *Relatório sobre os princípios do governo revolucionário*, acusa os estrangeiros de serem culpados de todas as crises.⁷⁰

Evidentemente, será difícil distinguir entre estrangeiros patriotas e estrangeiros fiéis a um país inimigo da França: em geral, todos serão considerados conspiradores. Os jacobinos persuadem-se de que “uma facção criminosa, um partido vendido ao estrangeiro queria a destruição da Convenção e dos jacobinos”.

⁶⁹ Cf. Louis Jacob, *Hébert, le Père Duchesne, chef des sans-culottes*, Gallimard, 1960, p. 333.

⁷⁰ “Eles deliberam,” proclama Robespierre, “[...] em nossas administrações, em nossas assembleias seccionais, eles se introduzem em nossos clubes, assentaram-se até no santuário da representação nacional [...] rondam à nossa volta, surpreendem os nossos segredos, acariciam as nossas paixões, procuram nos inspirar até em nossas opiniões, voltam contra nós as nossas resoluções. Sois fracos? Eles louvam a vossa prudência. Sois prudentes? Eles vos acusam de fraqueza; chamam a vossa coragem de temeridade, a vossa justiça de crueldade. Tratai-os com deferência, eles conspiram publicamente; ameacai-os, eles conspiram nas trevas e sob a máscara do patriotismo. Ontem, eles assassinavam os defensores da liberdade, hoje, misturam-se às suas cerimônias fúnebres [...]. Os estrangeiros, por algum tempo, pareceram os árbitros da tranquilidade pública. O dinheiro circulava ou desaparecia ao seu bel-prazer. Quando queriam, o povo encontrava pão, quando queriam, o povo ficava privado dele [...]. O seu principal objetivo é o de nos colocar em contenda mútua.” E Barère exagera: “Quando temos a guerra com uma parte da Europa, nenhum estrangeiro pode aspirar à honra de representar o povo francês.” (Cf. A. Mathiez, *op. cit.*, p. 172.)

Em 12 de março de 1794, o Comitê de Salvação Pública, temendo ser ultrapassado pelos extremistas, decide prender os hebertistas: o Terror abate-se contra os que o haviam promulgado. “Hébert, Vincent, Momoro [...] eram agentes do estrangeiro sob a proteção da anarquia” — assim justificam a sua prisão, na assembleia extraordinária dos jacobinos, em 14 de março.

Estavam os cosmopolitas anticlericais abusivamente “amalgamados” aos hebertistas ou então as duas tendências mantinham uma cumplicidade real? Diz-se que Hébert não tinha nenhuma ligação com Cloots⁷¹ e, de fato, o *padre Duchesne* vê o “profeta Anacharsis Cloots” um “Dom Quixote” que quer converter à liberdade pelo instrumento da guerra. Contudo, Hébert pregava o cosmopolitismo que, no fim das guerras, devia permitir fundar a “Sociedade das nações”.⁷² Em suma, Hébert, o popular, de discurso exagerado, talvez tenha sido mais racional do que o visionário Cloots, mas provavelmente eles partilhavam de um cosmopolitismo análogo: o belga Proli e o seu amigo Desfieux estavam entre os líderes do partido hebertista. Por outro lado, não é o cosmopolita, por definição excêntrico, levado para o extremismo? O anarquismo do *padre Duchesne* não podia desagradar a esses requintados — mas revoltados — inimigos das identidades e dos valores que talvez reencontrassem, nos ímpetos da vanguarda dos *sans-culottes*, a verve incômoda do *sobriho* e do fiel de Fougaret.

O cadafalso definiu a sorte dos cosmopolitas, enquanto o nacionalismo, talvez com “pesar” e “contra a vontade”⁷³ se impôs no espírito e nas leis. O Comitê de Salvação Pública, depois de hesitar, formula uma nova lei sobre os estrangeiros em 25 de abril de 1794. Esta proíbe a estada em Paris, nas praças-fortes e nas cidades costeiras, a todos os ex-nobres e estrangeiros durante o período de guerra (excetuando os operários das armarias, as estrangeiras esposas de patriotas e to-

⁷¹ Cf. L. Jacob, *op. cit.*, p. 347.

⁷² “Virá um tempo, espero, em que todos os povos da terra, depois de terem exterminado os seus tiranos, não formarão mais do que uma única família de irmãos. Talvez um dia vejamos turcos, russos, franceses, ingleses, e também alemães, reunidos no mesmo Senado e compondo uma grande Convenção de todas as nações da Europa. É um belo sonho que, contudo, pode se realizar...” (*ibid.*, p. 304).

⁷³ Cf. A. Mathiez, *op. cit.*, p. 182.

dos aqueles cujos serviços são estimados úteis à República). Os ex-nobres e os estrangeiros doravante passam a ser excluídos das sociedades populares, comitês de vigilância, assembléias de comuna ou de seção. Emendas introduzem algumas exceções a favor dos estrangeiros que residem há vinte anos ou de algumas outras categorias. Conseqüentemente, os ingleses são encarcerados; os outros, proibidos de permanecerem no país. Os bens dos ingleses e dos espanhóis são confiscados, as legiões estrangeiras dissolvidas, os desertores enviados para a agricultura. Todos são *excluídos da função pública e dos direitos públicos*. Qualquer estrangeiro que provoque agitação torna-se suspeito e pode ter que comparecer perante o Tribunal Revolucionário.

Nota-se, contudo, que essas medidas não têm a severidade daquelas que serão tomadas durante a guerra de 1914.

2 - Anacharsis Cloots: o “orador do gênero humano” contra a palavra “estrangeiro”

A sorte de dois estrangeiros, tornados franceses por espírito universalista e graças a um texto adotado pela Convenção, merece ser lembrada.

Jean Baptiste du Val-de-Grâce, von Gnadenthal, barão de Cloots, prussiano de origem holandesa e de formação jesuíta, partidário das idéias da *Enciclopédia* e declarando-se “inimigo pessoal de Jesus Cristo”, desde o início alia-se à Revolução e participa do Clube dos Jacobinos. Em 19 de junho de 1790, ele apresenta diante da Constituinte uma “embaixada do gênero humano” composta de trinta e seis estrangeiros, que proclama que o mundo adere à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Esse “orador do gênero humano”, que toma o nome do chefe cita Anacharsis para marcar a sua rejeição pelo cristianismo, alia-se aos girondinos.

Diante da Assembléia Legislativa, ele prega enfaticamente a política girondina de expansão dos direitos do homem para os povos estrangeiros, que se levantariam assim contra os seus tiranos sob a égide da França: “O distintivo tricolor e a ária *Ça ira* farão as delícias de vinte povos libertados [...]. O francês empertigado com o livro da Constituição será invencível”

(13 de dezembro de 1791). Eleito deputado da Oise na Convenção, não cessará de proclamar as suas idéias cosmopolitas e publicará várias obras prestigiadas.⁷⁴

Quando o espírito girondino é vencido a favor de uma política de vigilância que rapidamente vai degenerar no Terror, Cloots não somente não protesta contra as medidas tomadas desfavorecendo estrangeiros mas, de forma violenta, deixa de ser solidário com os seus antigos amigos girondinos, acusando-os, como quer a onda do momento, de aliança com os “tiranos prussianos, holandeses e ingleses”. Reviravolta de um visionário inconstante ou busca tática de um novo partido que poderia abrigar as suas idéias cosmopolitas? De qualquer forma, Cloots, que se tornou amigo de Hébert, de Chaumette e de Pache, não cessa de proclamar as suas idéias a favor de uma República universal, chegando até a recusar a própria noção de “estrangeiro”: “o ‘estrangeiro’, expressão bárbara, pela qual começamos a enrubescer e da qual deixaremos o gozo para essas hordas ferozes que o arado dos homens civilizados fará desaparecer sem esforço...” (16 de abril de 1793). Essa diatribe, que talvez seja a primeira crítica do conceito de “estrangeiro” na história, no momento, não deixa de provocar a ironia da assistência.

Os excessos de Cloots somente podem reforçar a política de Robespierre e do Comitê de Salvação Pública contra as conspirações. Notemos que a denúncia feita por Chabot, dos estrangeiros como “agentes do estrangeiro” ocorre no dia seguinte (17 do brumário) àquele em que Anacharsis, Pereira e Chaumette conseguiram convencer o bispo de Paris, Gobel, a proclamar teatralmente diante da Convenção, que ele abdica de suas funções. Pouco depois (20 do brumário) ocorre a festa da Razão, apogeu do movimento de descristianização que Robespierre, temendo uma oposição violenta, quis deter.

Levado por seu arrebatamento em direção aos hebertistas, cujos excessos incomodavam o governo, Cloots tornou-se

⁷⁴ Anacharsis Cloots publica *L'Orateur du genre humain ou Dépêche du Prussien Cloots au Prussien Herzberg*, Paris, 1791; assim como *La République universelle*, Paris, 1792, onde ficou estabelecido “que o povo era o soberano do mundo, que além do mais ele era Deus, que a França era o berço e o ponto de reunião do povo-deus, que somente os tolos temiam um Ser supremo, etc.”; e as *Bases constitutionnelles de la République du genre humain*, Paris, 1793.

um alvo privilegiado da luta anti-hebertista. “Cloots é prussiano, co-irmão de Proli, tão denunciado”, escreve Camille Desmoulins no número 2 do *Vieux Cordelier*, em 20 do frimário, persuadido de encontrar na condição de estrangeiro o argumento maior para provar a culpabilidade de um antigo amigo. Anacharsis defende-se: “Sou da Prússia, futuro departamento da República francesa.” Mas isto não basta e, diante dos jacobinos, Robespierre tem a última palavra — o seu argumento maior também considera a origem estrangeira de Cloots: “Podemos olhar como patriota um barão alemão? Podemos olhar como um *sans-culotte* um homem que tem mais de 100.000 libras de renda? [...] Não, cidadãos. Acautelemo-nos contra esses estrangeiros que querem parecer mais patriotas dos que os próprios franceses, Cloots, passa a tua vida com os nossos inimigos, com os agentes e os espões das potências estrangeiras, como eles és um traidor que é preciso vigiar.”⁷⁵ Assinalando mais adiante que Cloots prefere o título de cidadão do mundo ao de cidadão francês, Robespierre conclui: “Portanto, por uma consequência infalível, o partido estrangeiro domina no meio dos jacobinos. Sim, as potências estrangeiras têm, no meio de nós, os seus espões, os seus ministros, tesoureiros e uma polícia [...]. Cloots é prussiano [...], eu vos tracei a história da sua vida política [...]. Pronunciai-vos!”

Anacharsis tenta, em vão, defender as suas idéias de des-cristianização. A própria imprensa hebertista doravante permanece indiferente aos seus propósitos. Cloots torna-se cada vez mais isolado.⁷⁶ Fica igualmente decidido que todos os membros da Convenção, nascidos no estrangeiro, cessam de fazer parte dela: Cloots e Paine serão expulsos e detidos. Apri-sionado em 8 do nivoso, Cloots esperará até 30 do ventoso para se ver acusado de hebertismo. Ele será guilhotinado com os hebertistas em 14 de março de 1794. Até o último momento ele permanecerá ateu, impedindo os seus companheiros de chamarem o padre e pregando-lhes o materialismo.

⁷⁵ Cf. A. Mathiez, *op. cit.*, pp. 169-170.

⁷⁶ “Não acredito, declara o padre Duchesne, como o profeta Anacharsis Cloots, que devíamos imitar o Dom Quixote e ir empreender uma guerra universal para converter à liberdade aqueles que ainda não são dignos de conhecê-la. Cabe ao tempo e à razão fazer esse milagre” (L. Jacob, *op. cit.*, p. 304).

A verve, a paixão, o comportamento visionário e profético de Cloots angariaram-lhe simpatias,⁷⁷ antes de suscitar suspeitas e rejeições. Por seu caráter e pelo seu discurso fervilhantes, Anacharsis lembra o *Sobrinho* — cosmopolita excêntrico, turbulento, insubmisso, participando dessa tradição que conta, pelo melhor Zenão e Diógenes, pelo pior Fougeret. A exuberância, a estranheza e a fuga do cosmopolitismo não sobreviverão ao gume da Revolução.

3 - Thomas Paine: o “cidadão do mundo” quer salvar o rei

Thomas Paine, um personagem também eminente, quacre de origem popular inglesa, é um alto revolucionário convicto e um escritor polemista de primeira linha. Esse filho de espartilheiro, ele próprio espartilheiro no início, alia-se inicialmente à Revolução Americana; impõe-se como um dos seus fundadores e torna-se amigo de Franklin, de Jefferson e de Washington. Publica, em 1775, sob o pseudônimo de “Humanus”, um artigo retomado em livro sob o título *Common Sense* que antes da *Declaração de Independência* ataca a Coroa britânica e reivindica a independência frente à Inglaterra. Com grande ênfase, o texto atribui culpa à aristocracia e à monarquia, insulta George III, que ele chama de “bruto real”, o “pai que devora os seus filhos”, etc. Os ingleses estão indignados, o autor deve ser preso. A América concede a nacionalidade americana a Paine que, sob a alcunha de “Common Sense”, torna-se um herói nacional. Essa primeira mudança de nacionalidade marca somente o início das aventuras de um personagem pouco cuidadoso, sem higiene pessoal (dizem os biógrafos), alcoólatra inveterado, irascível, desconfiado, ingrato, mas também generoso, afável, tolerante e justo. Em suma, inclassificável.

⁷⁷ Uma das mais ardorosas foi a de Georges Avenel que, anos mais tarde, consagrou-lhe a primeira biografia, ela também visionária, que continua a intrigar os historiadores. Cf. G. Avenel, *Anacharsis Cloots, L'Orateur du genre humain, Paris! France! Univers!* 1865, reeditado pela editora Champ Libre, 1976.

Seduzido pelas idéias da Revolução Francesa, Paine dirige-se para a França onde responde irascivelmente a Burke e às suas *Refléxions sur la Révolution française* (1790) publicando *Les Droits de l'homme* (1791-1792). Ele ironiza as idéias liberais de Burke e o seu lirismo, numa escrita simples e clara. Relatando em linguagem jornalística os fatos que observou na França, expõe uma teoria social e democrática do governo e da educação. Em nome da inteligência e contra os “burgos apodrecidos”,⁷⁸ contra o fanatismo e a aristocracia, advoga a sua confiança no homem e o seu otimismo frente à Revolução Francesa. Paine doravante passa por um *fellow-traveller* do radicalismo francês, suas teses recebendo apoio somente de alguns radicais ingleses — Price, Stanhope, Mary Wollstonecraft. Traduzido para o francês, é acolhido, o seu livro, bem entendido, com mais entusiasmo: Condorcet e La Fayette são seus admiradores fervorosos. Paine torna-se amigo de Lanthenas, seu tradutor, e sobretudo de Nicolas de Bonneville — que é um dos fundadores do Clube Republicano e do seu efêmero jornal, *Le Républicain*. O apoio de Nicolas de Bonneville não arrefece, mesmo durante os anos de perseguição. A sua família seguirá Paine quando este, no fim de sua vida, deixará a França por um retorno pouco glorioso à América.

Mas, por hora, La Fayette, que acredita na monarquia constitucional, dá a ordem de recapturar os fugitivos de Varennes — e Paine advoga... para salvar a vida do rei. O anti-monarquista virulento de *Common Sense*, o revolucionário turbulento pronto para justificar os excessos do povo em nome da democracia, bruscamente dá aos revolucionários uma lição de antiterrorismo exemplar, sabendo reservar o ódio em proveito da razão revolucionária, aqui identificada com os direitos do homem para todos, incluindo o rei. Brissot de Warville, como os seus amigos girondinos, Condorcet, Lanthenas e Baucal des Issarts, serve-lhe de intérprete. Depois de uma promoção concedida também a outros estrangeiros, Paine torna-se deputado do Pas-de-Calais e advoga a favor do rei: que fosse aprisionado e banido, sim; guilhotinado, não.

⁷⁸ Termo dado na Inglaterra às circunscrições que fazem objeto de tráficos eleitorais, notadamente pelo jogo da sobre-representação.

Sem defender qualquer imunidade do soberano, mas, pelo contrário, insistindo virulentamente nas fraquezas humanas do monarca, Paine considera que se a nação desse provas de compaixão para com ele, seria preciso que fosse por um efeito de magnanimidade: “Mas a minha compaixão pelo homem na desgraça, seja ele também um inimigo, é igualmente forte e sincera.” Além disso, ele lembra o apoio concedido, pelo acusado, à Revolução Americana. A Assembléia vota a morte do rei. “A declaração tomada pela Convenção, a favor da morte, encheu-me de uma profunda tristeza”, declara Paine que, não falando o francês, manda Baucal traduzir a sentença. Tornado, desde 1792, cidadão francês, esse francófilo, aliás, não aprenderá a língua do seu terceiro país. Bruscamente Marat se levanta: “Nego a Paine o direito de votar um assunto desses. É um quacre e as suas convicções religiosas vão de encontro à vontade de infligir a pena de morte!”

Assim, a hora da guilhotina soa ao mesmo tempo em que a da discriminação religiosa e nacional. Com o aumento contínuo dessa tendência, discriminatória, os estrangeiros cada vez mais se vêem suspeitos de traição. Após a queda e a execução dos girondinos, Paine é detido. Curiosamente — seria em razão do apoio de amigos influentes? — ele somente será detido em 28 de dezembro de 1793, juntamente com Cloots e outros, e encarcerado na prisão do Luxemburgo. Mas — seria por estar sofrendo de uma doença grave ou por estar se beneficiando de intervenções secretas? — ele escapa da guilhotina. Libertado em 4 de novembro de 1794, após dez meses de encarceramento, enfraquecido e doente, “Common Sense” reintegra a Convenção e participa da elaboração da Constituição. No entanto, ele exprime críticas em relação ao projeto, que julga conservador e defasado em relação à *Declaração dos Direitos do Homem*. Isolado dos seus pares, logo não é mais ouvido na Convenção. Já que nenhum departamento solicita a sua investidura nas novas eleições, a sua carreira de deputado termina. Ele dirige a Washington uma carta de insultos, que por pouco é interceptada, mas acaba por enviá-la ao presidente americano; torna-se conselheiro de Bonaparte antes de se fazer rejeitar por ele; continua, todavia, a escrever obras sobre problemas econômicos, políticos, técnicos... Doente e alcoólatra, Paine deixa a França em 1802. Os seus inimigos publicam li-

vros caluniosos sobre ele, que afunda-se ainda mais no álcool e na melancolia. Indisposto com todo mundo, deprimido, bêbado, sujo e nauseabundo, Paine morre na América abandonado; a família de Bonneville assiste aos seus funerais.

Um “hippie prematuro”? Um “desnacionalizado” como os marxistas-leninistas do século XX?⁷⁹ Esse “cidadão do mundo” é o inimigo do cristianismo: o seu livro *The Age of Reason* (1794-1796), traduzido sob o título de *Le Siècle de la Raison*, culpa os padres tanto quanto a religião, considerada como uma superstição contrária à Razão. Mas Paine permanece fiel à idéia de um laço espiritual que transcende todas as diferenças religiosas. Provocativo, herdeiro dos livres pensadores cosmopolitas que desafiam os valores sagrados, Paine contudo não é bastante preciso para satisfazer Robespierre. A sua obra será uma decepção para os revolucionários franceses e não encontrará na América, país profundamente religioso, senão raros adeptos radicais.

Paine permanece estranho em todo lugar. Quando os historiadores modernos o descobrem hoje, espantam-se em constatar o quanto ele é ignorado na França, país ao qual consagrou o melhor do seu entusiasmo e talento caóticos. Desejou-se ver uma rua de Paris com o seu nome. Homem da rua, de fato, Tom Paine é contudo de algum lugar? De que lugar seria ele, se não de um verdadeiro lugar de crise, de explosão, de revolução? Privado de repouso, sem conclusão, “cosmopolita” — no sentido de uma sideração permanente.

⁷⁹ Cf. Jean Lessay, *L'Américain de la Convention, Thomas Paine, Professeur de révolutions*, Perrin, 1987, pp. 236 e 242.

A UNIVERSALIDADE NÃO SERIA A NOSSA PRÓPRIA ESTRANHEZA?

O universalismo moral do Iluminismo encontra, para além da prova da Revolução, o seu discurso magistral com a aspiração racional de Kant a uma paz universal. Como contraponto, a inversão romântica, o surgimento do nacionalismo alemão e muito em particular a noção de *Volksgeist* de Herder, mas sobretudo a Negatividade hegeliana — que ao mesmo tempo reabilita e sistematiza, desencadeia e encadeia o poder do Outro, contra e na consciência do Mesmo —, poderão ser pensados como etapas que preparam a “revolução copérnica”, que foi a invenção do inconsciente freudiano. Aqui, não se trata de seguir esse percurso filosófico e a dívida de Freud para com esse trajeto que o precede. Assim, do imenso continente hegeliano que impulsionou e terminou o *pensamento* do Outro, somente reteremos o que se refere à estranheza intrínseca à cultura que Hegel desenvolveu de modo genial, a partir de Diderot.¹ Contudo, para melhor indicar o impacto político e ético da penetração freudiana, ou melhor, esboçar um espaço onde esse impacto poderia ser pensado por outros, por estranhos a esse livro, as presentes páginas pretendem ser prospectivas, fragmentárias, “subjettivas”, mais do que demonstrativas ou didáticas. Tracemos uma linha de Kant a Herder e Freud. Pois, com Freud, o estranho, o aflitivo, insinua-se na quietude da própria razão e, sem se limitar à loucura, à beleza ou à fé, nem à etnia ou à raça, irriga o nosso próprio ser-de-palavra, estrangeirado por outras lógicas, incluindo a heterogeneidade da biologia. A partir de agora, sabemos que somos estrangeiros de

¹ Cf., *supra*, pp. 152.

nós mesmos e a partir desse único apoio é que podemos tentar viver com os outros.

Kant: pacifista e universalista

Enquanto o universalismo se exalta ou se afunda, seguindo o curso dos acontecimentos revolucionários, cabe a Emmanuel Kant formular em termos filosóficos, jurídicos e políticos o espírito internacionalista do Iluminismo.

Uma vez que está na “natureza do homem” buscar a felicidade que ele próprio criou para si, pela razão, o homem — através do filósofo — encontra-se confrontado com sua “insociável sociabilidade.”² Por esse termo, síntese de rara precisão, Kant evoca ao mesmo tempo a nossa tendência à formação de sociedades e a constante resistência que nós lhes opomos, ameaçando-as incessantemente de cisão: o homem racional quer a concórdia, a natureza quer a discórdia. Disso resulta que “o maior problema para a espécie humana, o que a natureza obriga o homem a resolver, é o de atingir uma sociedade civil administrando universalmente o direito.”³ À liberdade sem freios e ao infortúnio, os homens opõem um estado de coações: eles impõem uma disciplina à insociabilidade que faz pensar na origem das artes.⁴ No plano jurídico e político, esse direito universal não poderia se realizar “a não ser por relação exterior legal entre os Estados.”⁵ E cabe a Kant, como aos cosmopolitas impetuosos da Revolução, mas com a precisão lógica de uma argumentação abrandada, pregar, por sua vez, “uma Sociedade das Nações” na qual cada Estado, mesmo o menor, poderia esperar a sua segurança [...] e os seus direitos, não por sua própria força ou por sua própria apreciação do direito, mas unicamente por essa grande Sociedade

² Cf. E. Kant, “L’Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique” (1784), in *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1986, t. II, p. 192.

³ E. Kant, “Idée...”, *op. cit.*, p. 193.

⁴ *Ibid.*, p. 194.

⁵ *Ibid.*, p. 196.

das Nações (*Foedus Amphictyonum*), isto é, por uma força unida e por decisão legal da vontade unificada.”⁶

Kant sabe que a idéia parece extravagante — “louca”, diz ele pensando no abade de Saint-Pierre e em Rousseau; todavia, ela se impõe a ele como “a saída inevitável do infortúnio” e como uma necessidade tão imperativa, daqui por diante, como foi outrora para o homem selvagem a renúncia à liberdade brutal, em proveito de uma segurança fundada na coação das primeiras leis. Se essa tendência é natural, mesmo assim é necessário “introduzir uma força unificada que dê peso a essa lei e, como consequência, uma situação cosmopolítica da segurança pública dos Estados”: sem exclusão absoluta dos perigos, que arriscaria conduzir ao torpor, mas afastando firmemente o risco de destruição. Kant não ignora o *tempo* necessário para essa maturidade dos cidadãos para o interior, como à concórdia das nações para o exterior; seria um tempo cósmico, lança ele, numa comparação com o ciclo dos planetas. Ele insiste contudo na inevitável necessidade de os homens criarem “um grande corpo político” futuro, do qual o mundo passado não pode fornecer nenhum exemplo.”⁷ “A natureza tem por desígnio supremo estabelecer [...] uma *situação cosmopolítica* universal como núcleo onde se desenvolveriam todas as disposições originais da espécie humana.”⁸

Ecoando Montesquieu e Rousseau e também em ressonância com Cloots — que, como vimos, retoma em sua retórica visionária a idéia de uma República universal, dando mesmo “bases constitucionais” ao “gênero humano” —, o texto de Kant inscreve no princípio de uma moral política e de uma realidade jurídica ainda a serem realizadas a concepção cosmopolita de uma humanidade que encontre a sua plena realização sem estrangeiros, mas respeitando o direito dos diferentes. A noção de uma *separação* ligada à *união* virá precisar esse cosmopolitismo prático que a natureza prevê e que os homens realizam: instruído, sem dúvida, sobre os choques entre nacionalismos e cosmopolitismo no decorrer da Revolução,

⁶ *Ibid.*, p. 197.

⁷ E. Kant, “Idée...” *op. cit.*, p. 202.

⁸ *Ibid.*

Kant desenvolverá essa doutrina dez anos mais tarde em *La Paix éternelle* (1795). Como? Depois de haver feito a distinção entre o *jus civitatis* (direito civil de um povo) e o *jus gentium* (direito das pessoas regulando as relações entre os povos), ele define o *jus cosmopoliticum* (direito cosmopolita): “enquanto os homens ou os Estados são considerados como influenciando uns nos outros na qualidade das partes constituintes do grande Estado do gênero humano”. A fim de evitar o estado de guerra que os Estados particulares são levados a instaurar para impor os seus interesses próprios, Kant preconiza “a idéia de uma federação que se estenderia, indistintamente a todos os Estados e que os conduziria assim a uma paz perpétua.”⁹ Esse “Estado de nações” (*civitas gentium*), essa República universal abrangeria todos os povos da Terra. Nesse espírito, a idéia que vimos os cosmopolitas esboçarem sobre a Revolução, referente à absorção dos estrangeiros, encontra-se retomada em termos semelhantes: “Hospitalidade significa portanto, unicamente o direito que cada estrangeiro tem de não ser tratado como inimigo no país onde ele chega.” Donde decorreria essa generosidade? Muito simplesmente, do fato de que a Terra é redonda: de modo natural, portanto, inevitavelmente.¹⁰

Contudo, longe desse ideal, os Estados europeus consideram os países recentemente descobertos como estando “sem proprietários” e redobram a injustiça com relação aos estrangeiros. Para passar dessa situação dramática ao Estado das nações que ele propõe, Kant somente pode apelar à sua razão prática, que nada fará senão realizar um desígnio inerente à própria Natureza.¹¹

Aqui vem se inscrever o reconhecimento da *diferença* no próprio seio da República universal. Inicialmente, a *coexistência* dos Estados garantirá a sua vitalidade e a sua democracia me-

⁹ E. Kant, *Oeuvres complètes*, op. cit., t. III, p. 348.

¹⁰ “Somente se fala do direito que todos os homens têm de pedir aos estrangeiros para entrar em sua sociedade, direito fundado no da posse comum da superfície da terra, cuja forma esférica os obriga a se suportarem uns ao lado dos outros, porque eles não saberiam ali se dispersar ao infinito e que, originariamente, um não tem mais direito do que o outro a uma região” (*Oeuvres complètes*, op. cit., p. 350).

¹¹ “Existe somente a razão prática que possa prescrever leis a seres livres sem coagilos; mas isso quer dizer que a Natureza se faz sozinha, queiramos ou não” (*ibid.*, p. 359).

lhor do que uma “reunião sob um poder superior”, capaz de degenerar em monarquia universal — fonte potencial de anarquia. Em seguida, a Natureza, que a razão prática respeita e realiza, “serve-se de dois meios para impedir os povos de se confundirem, com a diversidade das línguas e das religiões.”¹² *Separação*, portanto, e *união* garantirão a paz universal no seio desse cosmopolitismo compreendido como coexistência das diferenças que a técnica das relações internacionais, por um lado e a moral política de outro, impõem. Em suma, uma vez que a política somente poderia ser moral, a realização do homem e dos desígnios da Providência exige que ela seja “cosmopolítica”.

Esse hino racional ao cosmopolitismo, que atravessa o pensamento kantiano como uma dívida para com o Iluminismo e a Revolução, certamente aparece, ainda hoje, como uma utopia idealista, mas também como uma inelutável necessidade em nosso universo contemporâneo, que unifica a produção e o comércio das nações, ao mesmo tempo em que eterniza entre elas um estado de guerra concomitantemente material e espiritual.

Uma vez mais, a decisão moral, sozinha, parece poder transcender as necessidades estreitas das políticas nacionais. O cosmopolitismo como imperativo moral seria a forma leiga desse laço, que reúne famílias, línguas e Estados, que a religião pretendeu ser? Um além das religiões: a crença de que os indivíduos se realizam se e somente se a espécie inteira, obtém o exercício dos direitos para todos e em todo lugar?

A nação patriota entre o “senso comum” e o “Volksgeist”

Entretanto, é sobre a natureza da consciência nacional e do patriotismo ou do nacionalismo que se destaca e pode ser compreendida a situação contemporânea dos estrangeiros. Ora,

¹² *Ibid.*, pp. 361 e 362, § 3.

o nacionalismo moderno, que também tem raízes antigas, não aparece antes da segunda metade do século XVIII e é ainda durante a Revolução Francesa que ele se exprimirá de modo mais firme.¹³ Cosmopolitas e racionalistas, o Iluminismo francês impõe, paralelamente, a idéia de *nação*, que o longo trabalho dos humanistas desde o Renascimento prepara (notadamente através do despertar das línguas e das literaturas nacionais), e à qual a monarquia absoluta dera uma estrutura política centralizada. Podemos acompanhar no século XVII, o fluir progressivo de um pensamento político que pregava a autoridade real em direção a uma política preocupada com a soberania do povo e da nação. Embora o “sentimento nacional” ainda não exista, a Inglaterra, desde essa época, vê se formar uma opinião pública voltada às suas particularidades geográficas e aos seus valores morais (“*Rule Britannia*”, 1740), mesmo que o termo “patriotismo” ainda conserve, naquele momento, uma ressonância irônica. Lorde Bolingbroke faz entrar na teoria política a noção de “lei particular” que, ao mesmo tempo em que é de inspiração universal e divina, deve contudo visar a felicidade de diversas comunidades nacionais. As suas obras, *Letters of the Spirit of Patriotism* (1736) e *The Idea of the Patriot King* (1738), dão um novo sentido ao termo e se propagam rapidamente na França. A insistência que Voltaire e Montesquieu puseram nas paixões ou nas características específicas dos povos; a distinção de Turgot entre “Estado” e “nação”, estando esta última fundada na idéia de comunhão de uma mesma língua; a expansão da língua francesa pela publicação de traduções; a expressão cada vez mais assegurada de “Terceiro Estado” numa literatura de costumes fixada nos sentimentos, na paisagem e no indivíduo social (de *Manon Lescaut* à *La Nouvelle Héloïse*), podem ser contados entre os sinais precursores que forjaram a *idéia nacional*. Rousseau (1712-1778) a exprimirá melhor, antes que uma comunidade cultural, social e política se revele no ato mesmo da Revolução: *o povo soberano* decapitando a soberania real.

Verve essencial do Iluminismo paralelo e às vezes contraditório em relação ao seu universalismo, esse rousseaunismo

¹³ Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, The MacMillan Company, Nova York, 1951.

patriota e nacionalista permanece subjacente no nacionalismo moderno. Contudo, ele é somente um dos seus componentes. A nostalgia pelo núcleo genebrês, que identifica o indivíduo à sua origem geográfica e familiar; a preocupação de preservar a pessoa no próprio seio da comunidade mais próxima; a insistência dada à vontade livre, que deve criar, sozinha, uma comunidade nacional: eis alguns traços do patriotismo de Rousseau, que conjugam sentimentalismo e racionalismo, inclinações passionais e exigências de justiça e de liberdade, latências românticas e lucidez política fundada no contrato dos cidadãos conscientes de suas igualdades e dos seus direitos à felicidade. Para além dos seus laivos sensitivos, é um racionalismo político que motiva a idéia do nacional em Rousseau, fazendo o orgulho patriótico repousar no “senso comum” inspirado no “livre-arbítrio” e no *cogito* cartesiano e como fundamento do contrato nacional. Escutemos primeiramente o coração: “Passando por Genebra, eu não ia ver ninguém, mas estive prestes a me sentir mal nas pontes. Jamais vi os muros dessa feliz cidade, jamais entrei ali sem sentir um certo enfraquecimento do coração, que vinha de um excesso de enternecimento.”¹⁴ Contudo, se o *eu* deve se fundir na comunidade nacional,¹⁵ esta não seria tolerável a não ser que se submetesse à felicidade dos seus membros.¹⁶

Essa concepção contratual, inteiramente política e racionalmente, portanto naturalmente, fundada no direito à liberdade de cada um, já está sensivelmente afastada dos primei-

¹⁴ J. J. Rousseau, *Les Confessions*, liv. IV, in *Oeuvres complètes*, La Pléiade, 1959, t. I., p. 144.

¹⁵ Assim: “O homem civil é somente uma unidade fracionária que está ligada ao denominador comum e cujo valor está na relação com o inteiro, que é o corpo social [...]. As boas instituições sociais sabem melhor desnaturar o homem: tirar-lhe a sua existência absoluta para lhe dar uma relativa e transportar o *eu* para a unidade comum; de sorte que, cada particular não se acredite mais um, mas parte da unidade e não seja mais sensível a não ser no todo” (J. J. Rousseau, *Émile*, livro in *Oeuvres complètes*, La Pléiade, 1969, t. IV, p. 249).

¹⁶ “A polícia é boa, mas a liberdade vale mais” (J. J. Rousseau, “*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, in *Oeuvres complètes*, La Pléiade, t. III, p. 983). “A liberdade pública é o bem mais precioso; e todo homem tem o direito, em nome da pátria, de arrancá-la das mãos do usurpador: a vingança desse crime capital pertence a cada indivíduo; ensinaí essas verdades a todos os homens, que elas desçam até as últimas classes dos cidadãos” (*Correspondance générale*, Paris, ed. Dufour-Plan, A. Colin, 1934, t. XX, p. 346).

ros indícios de sentimento nacional na França, que a presença da realeza de bom grado enraizava na herança e no solo. O nacionalismo de Rousseau será apreciado em comparação ao nacionalismo extremamente “personalista” de Voiture, por exemplo, a propósito dos feitos de Richelieu.¹⁷

O orgulho nacional, que não desconhece as “gasconadas” e os ímpetos à Fanfan, a Tulipa, também encontrará sob a Revolução uma dominante terrorista, que se pode perguntar se é uma deformação brutal do nacionalismo rousseauiano ou então a sua consequência intrínseca. Resta o fato de que o patriotismo de *Émile* e do *Contrato Social* está subordinado à universalidade dos direitos humanos. Assim, ao mesmo tempo em que assina “o Cidadão de Genebra” o seu prefácio à *Lettre à d'Alembert* (1758), Rousseau anota: “Justiça e verdade, eis os primeiros deveres do homem. Humanidade, pátria, eis as suas primeiras afeições. Todas as vezes que arranjos particulares o fazem mudar essa ordem, ele é culpado.”¹⁸ Isto levará Rousseau, depois do *Projet de paix perpétuelle* (1713) do abade de Saint-Pierre, a pensar numa confederação dos povos para impedir a guerra (*Extrait*, 1756-1760) e “*Jugement sur le projet de paix perpétuelle*” (1782) — idéia que Kant vai retomar e desenvolver.¹⁹

A esse nacionalismo racional, legalista e respaldado no indivíduo, vem se juntar uma outra corrente que dará a sua coloração definitiva ao nacionalismo moderno. Ao mesmo tempo em que saiu dos movimentos iluministas alemães mais tardios, esse segundo nacionalismo contudo não se enraíza na idéia jurídica e política de uma nação soberana, da qual a lei garante o exercício da liberdade e da justiça, mas na idéia mais feudal e espiritualista de um parentesco físico e de uma identidade lingüística.

O sentimentalismo melancólico inglês não é estranho ao seu surgimento — *Clarisse*, de Richardson (1748), *The Com-*

¹⁷ “Mas quando, dentro de duzentos anos, os que vierem depois de nós lerem nossa história e virem que, enquanto ele presidiu os nossos negócios, a França não teve um vizinho do qual não tenha ganho territórios e batalhas, se tiverem algumas gotas de sangue francês em suas veias, algum amor pela glória do seu país, poderão eles ter essas coisas sem se afeiçoarem a ele? (Voiture, *Oeuvres*, Paris, Charpentier, 1855, vol. I, p. 272, citado por Hans Kohn, *op. cit.*, p. 203).

¹⁸ *Lettres à d'Alembert*, Garnier-Flammariion, 1967, p. 43.

¹⁹ Cf. pp. 178 ss.

plaint of Night-Thoughts, de Edward Young (1742-1745), ou *Fragments of Ancien Poetry*, de James Macpherson, racionalizando o espírito das lendas célticas (1760), pertencem a essa corrente. Mas é na Alemanha que a noção mística de nação se expande.

Podemos dizer que na Europa central e oriental, a dissolução do Império não levou à criação de um Estado despótico suficientemente poderoso e ordenado para favorecer a manifestação de uma vontade política. Podemos igualmente considerar que o protestantismo de Lutero inverte numa mística preocupada com a realização individual, o que produzirá, na França, um senso comum dos jogos sociais e, na Inglaterra, uma opinião pública democrática, ávida de soberania política. Sem dúvida, inúmeros fatores, através de Klopstock, Moser e sobretudo Herder, resultaram no advento da noção de comunidade nacional, *Gemeinschaft*: não política, mas orgânica, evolutiva, vital ao mesmo tempo metafísica, expressão de um espírito quase irracional e inapreensível, que resume a palavra *Gemeinsinn*.²⁰ Valor supremo, esse espírito nacional, *Volksgeist*, em Herder, não é biológico, “científico” nem mesmo político, mas essencialmente moral. Somente depois de 1806 é que esse conceito cultural de “nação” torna-se político e se investe na luta nacional-política. É como se, num primeiro momento, o Iluminismo francês tivesse despertado no protestante Johann Gottfried von Herder (1744-1803) um sobressalto do espírito nacional fixado na língua e respeitador dos valores distintos de cada nação no seio de um humanismo universalista. E como se, num segundo momento, o contragolpe das guerras revolucionárias houvesse transformado essa religião nacional em política nacionalista e, ainda por cima, reacional, buscando, contra a abstração universalista, um recôndito romântico na mística do passado, no caráter popular ou no gênio nacional e individual, todos irreduzíveis, rebeldes, impensáveis e regenerantes. Nesse foco, familiar e irracional, alojaram-se ao mesmo tempo o recôndito nacional — em período de derrota e de dificuldade, como estrutura que assegurasse uma integridade arcaica, uma indispensável garantia da família; e o argu-

²⁰ Cf. Hans Kohn, *op. cit.*, p. 429.

lho nacional — em período ofensivo, como ponta de lança de uma política de expansão econômica e militar.

Doravante, o bem supremo não é mais o indivíduo rousseauniano, mas a nação na sua totalidade. E mesmo que, em Herder, essa supremacia nacionalista tenha sido freada pela ética cristã, o que fazia com que ele ironizasse o sentimento de superioridade que alguns deles poderiam ter de si mesmos, assim foi aberto o caminho para o irracionalismo. O próprio culto ao idioma nacional estava cheio de ambigüidades.

O nacionalismo como intimidade: de Herder aos românticos

Uma tradução, a da Bíblia, funda a noção moderna de cultura (*Bildung*) alemã. De fato, quando Lutero (1483-1546) traduz a Sagrada Escritura num alemão corrente (“A dona-de-casa e o homem do povo falam assim”), diz ele para defender a sua obra, ele não se opõe somente à autoridade romana “deslatinizando” o alemão. De forma ainda mais ambiciosa, ele trabalha para fundar uma cultura nacional que, por um duplo movimento de *fidelidade* aos modelos e de *amplificação* do registro nacional assim como se dá inicialmente na língua, se prolongará até o seu apogeu romântico. O entusiasmo romântico pelo gênio nacional (*Volksgeist*) entre 1800 e 1830 não deveria fazer esquecer que esse nacionalismo cultural repousa desde o início na necessidade de manifestar o *próprio*, modificando-o por um confronto com o cânone sagrado ou clássico: o nacional funda-se portanto numa *tradutibilidade* ampliada, que se confunde com a idéia de *Bildung*, entendida como processo de formação, para começar, de uma língua nacional.²¹

²¹ Cf. Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, 1984. Compararemos essa formulação do nacional pelo contato com o estrangeiro àquilo que A. W. Schlegel (citado por A. Berman, *op. cit.*, p. 62) observa na França: “Outras nações adotaram em poesia uma fraseologia completamente convencional, de modo que é pura e simplesmente impossível tra-

Em contraposição ao cosmopolitismo racionalista do Iluminismo, a partir de então percebido como oco, encontramos contudo em Herder a primeira e a mais explícita formulação dessa fixação da cultura no gênio da língua. Permanecendo profundamente fiel a um universalismo cristão — pois a primeira história cosmopolita da humanidade não foi *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho? —, esse pastor protestante foi o verdadeiro fundador do culto do espírito nacional, tão caro aos românticos.

Desde os seus *Fragments sur la nouvelle littérature allemande* (1767), Herder louva a originalidade da língua alemã, exigindo ao mesmo tempo o seu aperfeiçoamento por uma emulação firme com as línguas antigas e modernas, que ele opõe à simples fidelidade aos modelos clássicos. Após *De l'origine des langues* (1772), *Une autre philosophie de l'histoire* (1774), Herder desenvolve uma polêmica violenta e patriótica, ao mesmo tempo insurgindo-se contra o despotismo “esclarecido” e cosmopolita e contra o racionalismo “abstrato” do Iluminismo. Cada nação — cuja originalidade reside, segundo o autor, na língua e na literatura, antes de referir-se aos costumes, ao governo e à religião — é pensada sobre o modelo dos seus séculos de existência, estando ao mesmo tempo integrada à cadeia da civilização, onde ela busca se igualar às outras. Nesse espírito, os *Volklieder* de Herder voltam a honrar o passado medieval e o prestígio da poesia popular alemã.

Contudo, tendo ligado a sua história da humanidade à biologia, Herder finalmente compõe as suas célebres *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791), mais próximas de um humanismo esclarecido do que do luteranismo de 1774. Herder ali se mostra menos preocupado com as diferenças climáticas ou de hábitos, mesmo se atribui à influência das intempéries locais o que estima serem os defeitos dos negros ou dos chineses. Em compensação, dá uma atenção primordial aos “povos” de Deus (Herder não aceita a idéia de “raças humanas”) que permanecem irmãos em seus organis-

duzir poeticamente qualquer coisa em suas línguas, como por exemplo em francês [...] É como se desejassem que cada estrangeiro, em seus países, devesse se conduzir e se vestir segundo os seus costumes, o que implica que, propriamente falando, eles jamais conheçam algum estrangeiro.”

mos, mas se distinguem radicalmente a partir de suas línguas e de suas civilizações.

Se é verdade que ele elaborou o culto de uma “língua nacional original”, que tinha a obrigação de permanecer “virgem” de qualquer tradução, uma vez que era como para Klopstock, “uma espécie de repositório do conceito mais original do povo”, Herder também, de forma indireta, abriu caminho para a apropriação que dela realizariam os políticos nacionalistas. Ainda recentemente quiseram ver nele um regionalista. Apesar de tudo, ele foi um tradutor: traduziu “romances” espanhóis, interessou-se pela literatura inglesa e pela Antiguidade greco-romana e, em geral, manteve acesa uma preocupação com o equilíbrio entre o “próprio” e o “estrangeiro”: “Observo os costumes estrangeiros a fim de sacrificar os meus ao gênio da minha pátria, como tantos frutos maduros sob um solo estrangeiro”; num movimento centrífugo, a obra traduzida deve ser revelada “assim como é”, mas também como ela é “para nós.”²² Esse *Volksgeist*, enraizado numa língua que se considera como um processo constante de alteração e de ultrapassagem de si mesma, torna-se contudo um conceito conservador e reacionário quando o extraímos do movimento da *Bildung* para exaltá-lo numa virgindade original ou destiná-lo ao inefável. Todavia, em si, essa assimilação da língua à *Bildung* e vice-versa, essa acentuação do *falar* nacional como menor denominador de identidade, extraem o cosmopolitismo cristão ou humanista da sua imprecisão espiritual, natural ou contratual; além do mais, elas permitem considerar o que é “estrangeiro” sob o aspecto lógico e familiar da língua e da cultura.

A partir disso impõem-se uma familiarização do estranho ao título de uma lógica específica, que encontrará o seu de-

²² Cf. A. Berman, *op. cit.*, p. 70. De sua tradução de *Cântico dos Cânticos* até a sua coletânea de *Chansons populaires*, passando por sua célebre exegese bíblica *Du génie de la poésie biblique*, o movimento de Herder preocupa-se incessantemente em assimilar o estrangeiro, preservando, contudo, o seu caráter singular, para doá-lo a uma língua alemã em vias de expansão e de reformulação. Os povos da Europa central extraíram coisas do seu pensamento para desenvolverem o progresso das línguas e das culturas eslavas. Contudo, podemos notar que esse ombro a ombro da *Bildung* alemã com o estrangeiro — em particular com o hebraico — atinge o seu ponto crítico no romantismo tardio. E ele mesmo, brutalmente, endureceu numa interpretação política, inicialmente fecundante, onde o outro se tornou objeto de assimilação, quando não de rejeição assassina, em proveito da “originalidade” alemã.

envolvimento maior no interesse filosófico e literário com relação às línguas e literaturas nacionais. Descobre-se tal atitude tanto no particularismo dos românticos, enamorados pela dignidade do detalhe nacional, quanto no universalismo de Goethe, partidário de uma *Weltliteratur*.

Essa localização da condição de estrangeiro assim reconhecida, até mesmo positivada na língua e na cultura nacional, se reencontrará no inconsciente freudiano, a propósito do qual o mestre de Viena dirá que segue a lógica de cada língua nacional. Podemos mesmo encontrar no filologismo filosófico de Heidegger desdobrando os conceitos do pensamento grego a partir das ressonâncias do seu léxico, um eco dessa filologia do gênio nacional de inspiração herderiana.

Em compensação, as gerações posteriores a Herder extrapolaram autarquia literária — certamente pregada pelo mestre, que a subordina contudo à totalidade da cultura humana — para dela fazer um argumento que exalta o “cosmopolitismo do gosto literário alemão.” Este último é compreendido então como uma *superioridade* que exprimiria o resultado do absoluto cultural e se colocaria assim *acima* dos outros povos, línguas e culturas, justificando a exigência de uma *hegemonia* cultural alemã. Uma tal perversão nacionalista da idéia cosmopolita, viciada e dominada pelo sentimento de “superioridade” nacional que, anteriormente se valorizava, sabemos estar no fundamento da ideologia nazista.²³

O enraizamento do específico no que a universalidade humana (o dom da palavra) pode ter de diversificado (as línguas nacionais) acompanhava, entre os românticos, a concepção de um *fundamento invisível* da natureza visível e universal. Imaginou-se que esse *Grund* próprio à natureza em si, tanto

²³ Herder, por seu turno e através de suas próprias contradições, contudo, alertava: “Como, diabos, os alemães, a quem normalmente cabia o louvor de manifestar uma modéstia viril, a quem outrora era próprio uma fria equidade na apreciação do mérito do estrangeiro, chegaram a um injusto e grosseiro desprezo pelas outras nações, exatamente aquelas que eles imitaram, de quem tomaram coisas?” (Citado por Max Rouché, Introdução J. G. Herder, *Idées...*, Aubier, 1962, p. 33.) Ou ainda: “Aqueles que estudam os seus costumes e as suas línguas devem utilizar o momento em que elas são distintas; pois, tudo na Europa tende à extinção progressiva das características nacionais. Mas que o historiador da humanidade, fazendo isso, evite escolher com exclusividade um certo povo como favorito e diminuir com isso a importância de linhagens às quais as circunstâncias recusaram sorte e glória” (*ibid.*, liv. XVI, p. 309).

quanto à alma humana, entregava-se menos à busca intelectual do que a uma busca emocional, instintual e íntima, o *Gemüt*. A orientação romântica em direção ao sobrenatural, a parapsicologia, a loucura, o sonho, as forças obscuras do *fatum* e até a psicologia animal provêm dessa aspiração a apreender o estranho, domesticando-o, fazer dele uma parte integrante do humano. O *Einfühlung* — o acordo identificador — com o diferente e o estranho impunha-se então como traço distintivo do homem digno e culto: “O homem perfeito deve ser capaz de viver, de modo igual em diversos lugares e no seio de diversos povos”, assinala Novalis.²⁴

A estraneidade do herói romântico toma assim corpo e forma para se oferecer como o húmus do qual surgirá uma noção heteróclita do *inconsciente* — ao mesmo tempo laço profundo do homem com os substratos obscuros da natureza (em Carus e Schubert), vontade subjacente às representações (em Schopenhauer) ou dinamismo inteligente, de inspiração hegeliana, agindo cegamente sob o universo aparente (em Hartmann).

Não poderíamos apreender a intervenção freudiana, no campo específico da psiquiatria, fora de sua filiação humanista e romântica. Com a noção freudiana de inconsciente, a involução do estranho no psiquismo perde o seu aspecto patológico e integra no seio da unidade presumida dos homens uma *alteridade* ao mesmo tempo biológica e simbólica, que se torna parte integrante do *mesmo*. A partir de então, o estrangeiro não é nem uma raça nem uma nação. O estrangeiro não é magnificado como *Volksgeist* secreto, nem banido como perturbador da urbanidade racionalista. Inquietante, o estranho está em nós: somos nós próprios estrangeiros — somos divididos. Para ser de filiação romântica, essa reabilitação intimista do estranho, sem dúvida, recolhe as insistências bíblicas de um Deus estrangeiro ou de um Estrangeiro capaz de revelar Deus.²⁵ A história pessoal de Freud, o judeu errante da Galícia à Viena, em seguida Londres, passando por Paris, Ro-

²⁴ *Neue fragmente*, n.º 146, in *Werke und Briefe*, Munique, Winkler Verlag, pp. 452-453, citado por Henri E. Ellenberger, *A la découverte de l'inconscient*. Simep-Éditions, 1974, p. 170.

²⁵ Cf. *supra*, “O povo eleito e a eleição da estranheza”, pp. 70-81.

ma e Nova York (para citar somente algumas etapas-chaves de sua provação cultural e política), condiciona essa preocupação de enfrentar a inquietação do outro enquanto mal-estar a partir de uma permanência da “outra cena” em nós. O meu mal-estar em viver com o outro — a minha estranheza, a sua estranheza — repousa numa lógica perturbada que regula esse feixe estranho de pulsão e de linguagem, de natureza e de símbolo que é o inconsciente, sempre já formado pelo outro. É por desatar a transferência — dinâmica maior da alteridade, do amor/ódio pelo outro, da estranheza constitutiva do nosso psiquismo — que, a partir do outro, eu me reconcilio com a minha própria alteridade-estranheza, que jogo com ela e vivo com ela. A psicanálise sente-se então como uma viagem na estraneidade do outro e de si mesma, em direção a uma ética do respeito pelo inconciliável. Como poderíamos tolerar um estrangeiro se não nos soubermos estrangeiros para nós mesmos? E dizer que foi preciso tanto tempo para que essa pequena verdade transversal, até mesmo rebelde ao uniformismo religioso, esclarecesse os homens do nosso tempo! Poderá ela lhes permitir se suportarem irredutíveis, porque desejosos, desejáveis, mortais e mortíferos?

Freud: “heimlich/unheimlich” — o efeito sobrenatural

Explicitamente de alcance restrito, pois relativa, para começar, aos problemas estéticos e privilegiando textos de Hoffmann, *Das Unheimliche* (1919) de Freud ultrapassa subrepticamente esse quadro, mas também o fenômeno psicológico do “efeito sobrenatural”, para se confessar como uma pesquisa sobre a *angústia* em geral e, de maneira ainda mais universal, sobre a *dinâmica do inconsciente*. De fato, Freud quer demonstrar antes de mais nada, a partir de um estudo semântico do adjetivo alemão *heimlich* e do seu antônimo *unheimlich*, que um sentido negativo próximo do antônimo já se liga ao termo positivo de *heimlich*, “familiar”, que significaria também “secreto”, “íntimo”, “escondido”, “tenebroso”, “dissimulado”. Assim, na própria palavra *heimlich*, o familiar, o ín-

timo e o natural (de *heimisch*) se invertem em seus contrários, dando no sentido oposto de “sobrenatural” que contém *unheimlich*. Essa imanência do sobrenatural no familiar é considerada como uma prova etimológica da hipótese psicanalítica segundo a qual “o sobrenatural” é essa verdade particular da coisa assustadora que remonta ao há muito já conhecido, há muito já familiar”,²⁶ o que confirma para Freud o propósito de Schelling segundo o qual chama-se de “*unheimlich* tudo o que devia permanecer em segredo, na sombra, e que saiu dela.”²⁷

Assim, portanto, o que é sobrenatural seria o que *foi* (no-temos o passado) familiar e que, em certas condições (quais?), se manifesta. Um primeiro passo é dado, desalojando o sobrenatural da exterioridade na qual o medo a fixa, para substituí-la no interior, não do familiar enquanto próprio, mas de um familiar potencialmente maculado de estranho e reenviado (para além da sua origem imaginária) a um passado impróprio. O outro é o meu (“próprio”) inconsciente.

Qual “familiar”? Qual “passado”? Para responder a essas questões, o pensamento de Freud vai pregar uma peça estranha à noção estética e psicológica de “sobrenatural”, que inicialmente foi colocada, para ali reencontrar as noções psicanalíticas de *angústia*, de *duplo*, de *repetição* e de *inconsciente*. O efeito sobrenatural que a figura paterna e os seus substitutos provocam em Natanael (no conto de Hoffmann, *O Homem-areia*, assim como as alusões à perda dos olhos, liga-se à angústia de castração vivida pela criança, gravada no seu inconsciente, recalcada e reaparecendo enfim por ocasião de uma situação amorosa.

O Outro é o meu (próprio) inconsciente

Por outro lado, Freud nota que o ego arcaico, narcísico, ainda não delimitado pelo mundo exterior, projeta para fora

²⁶ S. Freud, “*L’Inquiétante étrangeté*” et autres essais, Gallimard, 1985, p. 215.

²⁷ *Ibid.*, p. 222.

dele o que sente em si mesmo como perigoso ou desagradável em si, para dele fazer um *duplo* estranho, inquietante, sobrenatural, demoníaco. O sobrenatural aparece desta vez como uma defesa do ego desamparado: este se protege, substituindo a imagem do duplo benevolente, que antes bastava para protegê-lo, por uma imagem de duplo malevolente onde ele expulsa a parte de destruição que não pode conter.

A repetição, que freqüentemente acompanha a sensação de sobrenatural, o associa à “compulsão de repetição” própria ao inconsciente e “emanando moções pulsionais” — compulsão “que, sem dúvida, depende da natureza mais íntima das próprias pulsões, que é suficientemente forte para se colocar além do princípio do prazer.”²⁸

O leitor, doravante, está pronto para admitir que o sobrenatural é um caso de angústia onde “aquela coisa angustiante é algo de recalcado que está de volta.”²⁹ Contudo, na medida em que raras são as situações psíquicas que manifestam um recalco absoluto, esse retorno do material recalcado sob a forma de angústia e, mais particularmente, de sobrenatural, aparece como uma metáfora paroxística do próprio funcionamento psíquico. Este, de fato, é construído pelo recalco e por sua necessária travessia, de tal forma que o construtor do *outro* e, em definitivo, do sobrenatural é mesmo o próprio recalco e a sua permeabilidade. “[...] compreendemos que o uso lingüístico deixe passar o *heimlich* pelo seu contrário, o *unheimlich* [...], pois esse *unheimlich*, na realidade, não é nada de novo ou de *estrangeiro* [*sic!*], mas alguma coisa que, para a vida psíquica, sempre foi familiar e que somente se tornou estranha para ela pelo processo do recalco.”³⁰

Digamos que o aparelho psíquico recalca processos e conteúdos representativos que não são mais necessários ao prazer, à autopreservação e ao crescimento adaptativo do sujeito pensante e do organismo vivo. Entretanto, em certas condições, esse material recalcado, “que deveria ter permanecido escondido”, reaparece e provoca a sensação de sobrenatural.

Ao mesmo tempo em que anuncia que passará a abordar

²⁸ S. Freud, *L’Inquiétante étrangeté*, op. cit., p. 242.

²⁹ *Ibid.*, pp. 245-246.

³⁰ *Ibid.*, p. 246.

alguns outros casos, ilustrativos do efeito “sobrenatural”, o texto de Freud, na realidade, por uma sutil e secreta tentativa, continua a revelar as circunstâncias que tornam propícia essa travessia do recalçamento, engendrando o sobrenatural. Inicialmente se impõe o confronto com a *morte* e as suas representações, pois o nosso inconsciente recusa a fatalidade da morte: “O nosso inconsciente, hoje, tem tão pouco lugar quanto outrora para a representação de nossa própria mortalidade.” O temor da morte dita uma atitude ambivalente: imaginamo-nos sobreviventes (as religiões prometendo a imortalidade), mas a morte, mesmo assim, permanece a inimiga do sobrevivente e ela o acompanha em sua nova existência. Espectros e fantasmas representam essa ambigüidade e povoam com sensações sobrenaturais os nossos confrontos com a imagem da morte.

O fantasma de ser enterrado vivo provoca a sensação do sobrenatural, sempre acompanhado “de uma certa volúpia, a saber, o fantasma da vida no seio materno.”³¹ Aqui estamos diante de uma segunda fonte do estranho: “Freqüentemente acontece de homens neuróticos declararem que o órgão sexual feminino, para eles, é alguma coisa de estranhamente aflitivo. Mas acontece que esse estranhamento aflitivo é a entrada da antiga terra natal [*Heimat*] do filhote do homem, do lugar no qual cada um, uma vez e primeiramente, já passou uma temporada. ‘O amor é a nostalgia [*Heimweh*],’ afirma um dito engraçado.”³²

À *morte* e ao *feminino*, à última e à origem que nos absorvem e nos constituem para nos afligir quando voltam, acrescenta-se o “homem” [...] quando lhe atribuímos más intenções, [que] se realizarão com a ajuda de forças particulares.”³³ Estas *forças* maléficas seriam um entrelaçamento do simbólico e do orgânico: talvez a própria *pulsão*, na articulação da psique e da biologia, que excede a freagem imposta pelo homeostasia orgânica. Encontramos a sua manifestação perturbadora na epilepsia e na loucura e a sua presença em nosso próximo nos aflige, tanto mais que as pressentimos obscuramente em nós mesmos.

³¹ S. Freud, *L'Inquiétante étrangeté*, op. cit., p. 250.

³² S. Freud, *L'Inquiétante étrangeté*, op. cit., p. 252.

³³ *Ibid.*, p. 249.

Uma semiologia do efeito sobrenatural

A morte, o feminino, a pulsão são sempre pretextos para a experiência sobrenatural? Depois de ampliar a sua reflexão que poderia levá-lo a reconhecer no efeito sobrenatural o emblema do funcionamento inconsciente, ele mesmo tributário do recalçamento, Freud delimita as suas condições, sublinhando algumas particularidades da semiologia na qual ela se manifesta. Magia, animismo ou, de forma mais prosaica, “incerteza intelectual” e lógica “desafinada” (segundo Jentsch) são todos propícios ao efeito sobrenatural. Ora, o que reúne esses procedimentos simbólicos, no caso muito diferentes, reside num enfraquecimento do valor dos signos enquanto signos e de sua lógica própria. O símbolo deixa de ser símbolo e “reveste toda a eficiência e toda a significação do simbolizado.”³⁴ Em outros termos, o signo não é vivido como arbitrário, mas toma uma importância real. Conseqüentemente, a realidade material que o signo devia indicar correntemente pulveriza-se em proveito da imaginação, que não é senão “a acentuação excessiva da realidade psíquica em relação à realidade material.”³⁵ Estamos aqui diante da “onipotência de pensamentos” que, para se constituir, invalida tanto o arbitrário dos signos quanto a autonomia da realidade e os coloca sob a dominação de fantasmas que exprimem desejos ou temores infantis.

A neurose obsessiva, mas também e de forma diferente as psicoses, têm essa particularidade de “coisificar” os signos: de deslizar da ordem do “dizer” para a ordem do “fazer”. Uma particularidade assim *também* testemunha uma fragilidade do recalçamento e, sem realmente explicá-lo, deixa inscrever nela o retorno do material recalçado sob a forma de sensação do sobrenatural. Enquanto que, numa outra instância semiológica, podemos pensar que o retorno do recalçado tomaria o aspecto do sintoma somático ou da atuação, aqui a

³⁴ S. Freud, *L'Inquiétante étrangeté*, op. cit., p. 251.

³⁵ *Ibid.*

falha do significante arbitrário e a sua tendência a se coisificar em conteúdos psíquicos, que tomam o lugar da realidade material, favoreceriam a experiência do sobrenatural. Inversamente, a nossa prova fugaz ou mais ou menos ameaçadora do sobrenatural seria o indício de nossas latências psicóticas, da fragilidade de nosso recalçamento — ao mesmo tempo que da inconsistência da linguagem enquanto barreira simbólica estruturando, em última instância, o recalçado.

Estranho e sobrenatural de fato, o encontro com o outro — que percebemos pela visão, pela audição, pelo olfato, mas não “enquadramos” pela consciência. O outro nos deixa separados, incoerentes; mais ainda, ele pode nos dar o sentimento de não ter contato com as nossas próprias sensações, de recusá-las ou, pelo contrário, de recusar o nosso julgamento sobre elas — sentimento de sermos “estúpidos”, “fraudados”.

Estranha, também, essa experiência do abismo entre mim e o outro que me choca — nem mesmo o percebo, ele me anula talvez porque o nego. Diante do estrangeiro que recuso e ao qual me identifico ao mesmo tempo, perco os meus limites, não tenho mais continente, as lembranças das experiências em que me haviam deixado cair me submergem, descontrolo-me. Sinto-me “perdida”, “vaga”, “enevoada”. Múltiplas são as variantes do sobrenatural: todas reiteram a minha dificuldade em me colocar em relação ao outro e refazem o trajeto de identificação-projeção que jaz no fundamento de meu acesso à autonomia.

Nesse ponto do percurso, compreende-se que Freud insista em dissociar o sobrenatural suscitado pela experiência estética daquele sentido na experiência real: ele assinala, muito particularmente, as obras em que o efeito do sobrenatural é abolido pelo fato mesmo de que o universo inteiro do discurso é fictício. Assim são os contos de fadas, onde o artifício generalizado nos poupa qualquer comparação possível entre o signo, o imaginário e a realidade material. Como conseqüência, o artifício neutraliza a sensação do sobrenatural e torna verossímeis, aceitáveis e agradáveis todos os retornos do recalçado. Como se a magia absoluta — a sublimação absoluta — bem como, o oposto, a racionalidade absoluta — o recalçamento absoluto — fossem os nossos únicos amparos contra a sensação do sobrenatural, do não-familiar, do estranho. A

menos que, privando-nos tanto dos riscos quanto das delícias daquela sensação, eles sejam os seus liquidatários.

Súditos, artistas e... um rei

Associado, como vimos, à angústia, o sobrenatural contudo não se confunde com ela. Ele é primeiramente choque, coisa insólita, espanto; e mesmo se a angústia a ele se reúne, o sobrenatural preserva essa parte de infortúnio que conduz o ego, para além da angústia, à despersonalização. “Sensação do sobrenatural e de despersonalização fazem parte da mesma categoria”, assinala Freud e muitos analistas insistem na frequência do *Unheimliche* nas fobias, sobretudo quando os contornos do ego são sobrecarregados pelo choque de alguma coisa de “muito bom” ou de “muito ruim”. Em suma, se a angústia recai sobre um *objeto*, em compensação o sobrenatural é uma *desestruturação do ego*, que pode ou perdurar como *sintoma* psicótico, ou se inscrever como *abertura* em direção ao novo, numa tentativa de adaptação ao que é incongruente. Retorno de um recalçado familiar, certamente, a *Unheimliche* mesmo assim necessita do impulso de um encontro novo com um exterior inesperado: despertando as imagens de morte, de autômatos, de duplo ou de sexo feminino (sem dúvida, a lista ainda não está fechada, o texto freudiano deixa a impressão de uma reserva um pouco distante, porque apaixonada), o efeito sobrenatural se produz quando se apagam “os limites entre *imaginação e realidade*”. Essa observação reforça a concepção — que se destaca do texto de Freud — da *Unheimliche* como desmoronamento das defesas conscientes, a partir dos conflitos que o ego sente frente a frente com um outro — o “estranho”, o “secretamente familiar” — com o qual ele mantém um laço conflitante, ao mesmo tempo uma “necessidade de identificação e o medo desta” (Bouvet). O choque com o Outro, a identificação do ego com esse bom ou esse mau Outro que viola os limites frágeis do ego incerto, estariam portanto na fonte do sobrenatural, cujo aspecto extraordinário, representado em literatura, não poderia esconder sua permanência na dinâmica psíquica “normal”.

Uma criança confia ao seu analista que o mais belo dia de sua vida foi o do seu nascimento: “Porque naquele dia, fui eu — gosto de ser eu, não gosto de ser um outro.” Ora, ele se sente outro quando tira notas ruins — quando é mal-do-so, estranho ao desejo dos pais e dos mestres. Da mesma forma, as linguagens “estrangeiras” não-naturais, como a escrita ou a matemática, provocam a sensação do sobrenatural na criança.³⁶

Deixemos aqui o extraordinário do sobrenatural na literatura para reencontrar a sua imanência (necessária e portanto banal) ao psiquismo, como título de prova de alteridade. Podemos pensar, com Yvon Brès, que a recorrência de Freud às obras estéticas para instalar a noção de sobrenatural é uma confissão de seu impossível tratamento pela psicanálise. O homem se encontraria ali diante de uma espécie de “*a priori* existencial”, face ao qual a reflexão freudiana se junta à fenomenologia heideggeriana.³⁷ Sem chegar a tal conexão, notemos contudo que Freud retoma o termo em *O futuro de uma ilusão*: a civilização humaniza a natureza dotando-a de seres que se assemelham a nós — é o processo animista que faz com que “respiremos, nos sintamos em casa durante a experiência aflitiva, possamos elaborar psiquicamente a sua angústia [que antes estava privada] de sentido.”³⁸ Aqui, aquela estranha aflição não é mais produção artística nem patologia, mas lei psíquica que permite enfrentar o desconhecido e elaborar no processo de *Kulturarbeit*, da obra de civilização. Freud, que confessa uma “insensibilidade” em matéria de sobrenatural,³⁹ abre

³⁶ Cf. Paul Denis, “L’Inquiétante étrangeté chez l’enfant”, in *Revue de psychanalyse*, n.º 3, PUF, 1981, p. 503.

³⁷ Cf. Yvon Brès, “Modestie des philosophes: modestie des psychanalystes”, in *Psychanalyse à l’Université*, t. XI, n.º 14, outubro de 1986, pp. 584-586. Para além da frequência do tema *Unheimliche* em alemão, que tira um pouco do sabor do encontro, o autor constata uma certa convergência, no seu uso, entre Freud e Heidegger. Neste último, a angústia, que está no ser-no-mundo, é uma inquietante estranheza [“In der Angst ist einem ‘unheimlich’”] (*Sein und Zeit*, § 40): “Mas esse caráter aflitivo, essa estranheza, significa ao mesmo tempo não-estar-em-sua-casa”. Mais tarde, *Qu’est-ce que la métaphysique?* (1929) define a angústia existencial como sentida diante da impossibilidade de qualquer determinação e ela é descrita ainda como *Unheimlichkeit* (p. 52, trad. franc.).

³⁸ S. Freud, *Gesammelte Werke*, t. XIV, p. 338, trad. fr. Y. Brès.

³⁹ *L’Inquiétante étrangeté*, op. cit., p. 214.

assim duas outras perspectivas face ao insólito, parente da angústia. Por outro lado, a sensação do insólito é o motor de identificação com o outro, elaborando o seu impacto, despersonalizando-o por meio do espanto. Por outro lado, a análise poderá esclarecer esse sentimento, mas longe de se obstinar em dissolvê-lo, ela deveria lançar mão da estética (alguns dirão também da filosofia) para com ela saturar o andamento fantasmático e com ela assegurar o eterno catártico, por exemplo, entre os leitores de histórias de suspense.

A forma brutal catastrófica que pode tomar nosso encontro com o *estrangeiro* deve ser incluída nessas conseqüências generalizantes, que parecerem decorrer da reflexão freudiana sobre o desencadeamento do sobrenatural. Campo de provas de nosso espanto, fonte de despersonalização, não poderemos suprimir o sintoma que o espanto provoca, mas simplesmente voltar a ele, elucidá-lo, dar-lhes novas fontes em nossas despersonalizações essenciais e somente assim acalmá-lo.

Entretanto, o sobrenatural também pode ser expulso: “Não, isso não me perturba: rio ou ajo — vou-me embora, fecho os olhos, bato, ordeno...” Uma liquidação assim do estranho poderia conduzir à liquidação do psíquico, deixando, ao preço de um empobrecimento mental, o caminho livre para a atuação, até a paranóia e o assassinato. De outra maneira, não existe o sobrenatural para a pessoa que goza de um poder reconhecido e de uma imagem esplêndida. O sobrenatural transforma-se, para ela, em forma de gestão e em ordem de pagamento: o sobrenatural é para os “súditos”, o soberano a ignora, sabendo mandar gerenciá-la. Uma anedota contada por Saint-Simon ilustra bem essa situação.⁴⁰ O Rei-Sol

⁴⁰ “Cinco ou seis dias depois, eu estava na ceia do Rei. [...] Pouco antes da sobre-mesa, percebi algo muito gordo e como que negro, no alto, sobre a mesa, e não tive tempo de discernir nem de mostrar, dada a rapidez com que aquela coisa gorda caiu na extremidade da mesa [...]. O barulho que aquilo fez ao cair e o peso da coisa pareceu afundá-la e fez os pratos saltarem, mas sem virar nenhum deles [...]. O Rei, por causa do barulho, virou um pouco a cabeça e, absolutamente sem se abalar, disse: ‘Penso que são minhas franjas.’ De fato, era um pacote mais largo do que um chapéu de padre... Aquilo partira de longe, atrás de mim [...] e uma franjinha solta no ar caíra no alto da peruca do Rei, que Livry, à sua esquerda, percebeu e retirou. Ele se aproximou da extremidade da mesa e, realmente, viu que eram as franjas enroladas em pacote [...]. Livry, querendo tirar o pacote dali, encontrou um bilhete preso a ele; pegou-o e deixou o embrulho [...] Nele havia, numa escrita falsificada e alon-

(os psicanalistas franceses estranhamente evitam interrogar as grandes figuras políticas e artísticas da história nacional, entretanto tão carregada de discursos, mas também de enigmas psicológicos) apaga o sobrenatural e o seu medo, para manifestar todo o seu ser na lei e no prazer do aparato versalhês. A interioridade perturbada é a lei dos cortesãos, esse húmus da sutileza psíquica que o memorialista de gênio nos lega, adiantando-se, em geral com brilho, às especulações freudianas.

Enfim, algumas pessoas poderiam metamorfosear o insólito em ironia. Imagina-se Saint-Simon, com um fino sorriso nos lábios, tão afastado da censura real quanto da agitação cortesã: o humorista atravessa o sobrenatural e — a partir de uma segurança que é a do seu ego ou então do fato de pertencer a um universo intocável, que não ameaça em nada a guerra dos mesmos e dos outros, dos fantasmas e dos duplos — ali ele somente vê a fumaça, construções imaginárias, signos. Inquietar-se ou sorrir, esta é a escolha quando o estranho nos assalta; ele depende de nossa familiaridade com os nossos próprios fantasmas.

O estranho no interior de nós

O sobrenatural seria assim a via real (mas no sentido da corte, não do rei) pela qual Freud introduz a rejeição fascinada do outro no coração desse “nós-mesmos” seguro de si e opaco, que precisamente não existe mais desde Freud e que se revela como um estranho país de fronteiras e de alteridades

gada como de mulher, essas palavras: ‘Retorna as tuas franjas, Bontemps; a dificuldade ultrapassa o prazer. Meu beija-mão ao Rei.’ Ele estava enrolado e não fechado. O Rei ainda o quis tomar das mãos de D’Aquin, que recuou, sentiu-o, esfregou-o, virou e revirou, depois o mostrou ao Rei, sem deixá-lo tocar nele. O Rei lhe disse para ler bem alto, embora ele também o lesse ao mesmo tempo. ‘Eis que é bastante insolente!’, disse o Rei, mas com um tom bem monocórdio e como que histórico. Depois que se tirou o pacote, ele disse [...]. Daquele momento o Rei não falou mais e ninguém ousou dizer mais nada, pelo menos em voz alta; e o resto da ceia se passou como se aquilo não tivesse acontecido’ (Saint-Simon, *Mémoires*, La Pléiade, t. I., pp. 632-633). Christian David acompanha essa passagem com um sutil comentário: cf. Christian David, “Irréductible étrangeté”, in *Revue de psychanalyse*, n° 3, PUF, 1981, pp. 463-471.

incessantemente construídas e desconstruídas. Coisa estranha, não se trata absolutamente dos *étrangers* na *Unheimliche*.

Na verdade, é raro que um estrangeiro provoque a angústia aterradora que suscitam a morte, o sexo feminino ou a pulsão desenfreada “maléfica”. Entretanto, é tão certo que os sentimentos “políticos” de xenofobia não comportem, em geral inconscientemente, esse transe de regozijo assustado que se chamou de *Unheimlich*, que os ingleses chamam de *uncanny* e os gregos, muito simplesmente de ... *xenos* — “estrangeiro”? Na rejeição fascinada que suscita em nós o estrangeiro, existe uma parte de sobrenatural no sentido da despersonalização que Freud ali descobriu e que reata com os nossos desejos e com os nossos medos infantis do outro — o outro da morte, o outro da mulher, o outro da pulsão não-dominável. O estrangeiro está em nós. E quando fugimos ou combatemos o estrangeiro, lutamos contra o nosso inconsciente — este “impróprio” do nosso “próprio” impossível. Delicadamente, analiticamente, Freud não fala dos estrangeiros: ele nos ensina a detectar a estranheza que há em nós. Talvez seja a única maneira de não acossá-la do lado de fora. Ao cosmopolitismo estóico, à integração universalista religiosa, em Freud, sucede a coragem de nos dizermos desintegrados para não integrar os estrangeiros e muito menos persegui-los, mas para acolhê-los nessa aflitiva estranheza que é igualmente a deles e a nossa.

De fato, essa distração ou essa discrição freudiana com relação ao “problema dos estrangeiros” — que somente aparece em eclipse ou, se preferirmos, em sintoma, pela revocação do termo grego *xenoi*⁴¹ — poderia ser interpretada como um convite (utópico ou muito moderno?) para não coisificar o estrangeiro, para não fixá-lo como tal, para não *nos* fixarmos como tal. Mas para analisá-lo, analisando-nos. Para descobrir a nossa perturbadora alteridade, pois é mesmo ela que irrompe face a esse “demônio”, a essa ameaça, a essa aflição que engendra o aparecimento projetivo do Outro no seio daquilo que persistimos em manter com um “nós” próprio e sólido. Por reconhecer a *nossa* aflitiva estranheza, não sofrermos dela nem a desfrutaremos do lado de fora. O estranho

⁴¹ S. Freud, *L'Inquiétante étrangeté*, op. cit., p. 216.

está em mim, portanto, somos todos estrangeiros. Se sou estrangeiro, não existem estrangeiros. Assim, Freud não fala deles. A ética da psicanálise implica uma política: tratar-se-ia de um cosmopolitismo de tipo novo que, transversal aos governos, às economias e aos mercados, trabalha para uma humanidade cuja solidariedade está fundada na consciência do seu inconsciente — desejante, destruidor, medroso, vazio, impossível. Estamos aqui longe de um apelo à fraternidade, cuja vida para com a autoridade paterna e divina já se observou de forma irônica — “Para que haja irmãos, é preciso um pai”, não deixou de dizer Veillot, apostrofando os humanistas. Desde o inconsciente erótico e mortífero, a aflitiva estranheza, o sobrenatural — projeção, ao mesmo tempo que elaboração primeira da pulsão de morte — que anuncia os trabalhos do “segundo” Freud, o de *Além do princípio do prazer*, instala a diferença em nós sob a sua forma mais desamparadora e a dá como condição última de nosso ser *com* os outros.

PRATICAMENTE...

Deve a nacionalidade ser adquirida automaticamente ou, pelo contrário, dever-se-ia escolhê-la por um ato responsável e deliberado? O *jus solis* basta para apagar os *jus sanguinis* (quando se trata de filhos de imigrados nascidos em solo francês), ou além disso, é preciso uma manifestação de desejo por parte dos interessados? Os estrangeiros podem obter direitos políticos? Depois do direito de aceder às organizações sindicais e profissionais, o próprio direito do voto deve lhes caber no seio das coletividades locais e, finalmente, no plano nacional?

As perguntas não deixam de se acumular; e a Comissão dos Eruditos que refletiu sobre o “Código da Nacionalidade” formulou proposições razoáveis. Constatando que “a França conta, em termos relativos e absolutos, com a mais numerosa população estrangeira de sua história moderna” e que “nenhum país tem interesse em deixar se desenvolver no seu solo minorias estrangeiras exageradamente fortes, que seriam singularizadas pela reivindicação de suas diferenças ou estigmatizadas por sua exclusão da vida social e nacional”, a Comissão da Nacionalidade, presidida por M. Marceau Long preconiza “a aquisição da nacionalidade francesa para os estrangeiros estabelecidos de forma duradoura na França” e a melhoria dos “modos de aquisição que implica uma escolha consciente, favorável à integração do indivíduo”. Ela coloca “a integração como uma necessidade”.¹ Evidentemente, essas propostas serão discutidas, contestadas, adotadas, pelo menos em parte e necessariamente evolutivas.

¹Cf. *Être français aujourd'hui et demain*, t. II, 10/18, 1988, pp. 235-236.

No caleidoscópio que a França se torna — caleidoscópio primeiramente do Mediterrâneo e, progressivamente, do Terceiro Mundo —, as diferenças entre autóctones e imigrados jamais serão tão nítidas como outrora. O poder de homogeneidade da civilização francesa que, durante séculos, soube receber e unificar influências e etnias diversas apresentou as suas provas clássicas. Ora, a França está acolhendo hoje pessoas que chegam e que não renunciam às suas particularidades. A situação é bem diferente daquela que ocorreu na origem dos Estados Unidos da América, que propunham uma nova fé religiosa e econômica a desarraigados sofrendo do mesmo mal. Na França, nesse final do século XX, cada um está destinado a permanecer o mesmo e o outro: sem esquecer a sua cultura de origem, mas relativizando-a a ponto de fazê-la não somente se avizinhar, mas também se alternar com a dos outros. Uma nova homogeneidade é pouco provável, talvez pouco desejável. Somos convocados, pela força da economia, da mídia, da história, a coabitar num único país, a França, ela própria em vias de integração na Europa. Já temos tanta dificuldade — mas também tanto interesse — em coexistir nesse novo país multinacional (e não supranacional) que é a Europa e que, entretanto, compõe-se de nações de culturas próximas, de religiões semelhantes, de economias interdependentes há séculos! Conseqüentemente, medimos a dificuldade que pode apresentar, no seio de um mesmo conjunto político (estando ele mesmo em vias de integração com outros), a coabitação de populações cuja considerável diversidade étnica, religiosa, econômica contrasta com a tradição e as mentalidades dos que as acolhem. Será que nos encaminhamos para uma nação-quebra-cabeça feita de diversas particularidades, cuja dominante numérica por enquanto continua francesa — mas até quando?

Impõe-se uma evolução das mentalidades para favorecer a melhor harmonia de uma tal polivalência. Talvez se trate, em definitivo, de estender à noção de *estrangeiro* o direito ao respeito de nossa própria estranheza e, em suma, do “privado”, que garante a liberdade das democracias? O acesso dos estrangeiros ao direito político será feito no rastro dessa evolução e, necessariamente, com garantias jurídicas adequadas: podemos pensar, por exemplo, num estatuto de “dupla nacionali-

dade” que daria aos “estrangeiros” que o desejassem certos direitos, mas também os deveres políticos próprios aos nacionais, com uma cláusula de reciprocidade que desse a esses mesmos nacionais direitos e deveres no país de origem dos estrangeiros em questão. Essa regra, facilmente aplicável à CEE, poderia ser modulada e arrumada para outros países.

Contudo, a questão fundamental que freia essas adaptações, que juristas e políticos estão arrumando sob a coação variável das necessidades econômicas nacionais, é de uma ordem mais psicológica, até mesmo metafísica. Na ausência de um novo laço comunitário — religião salvadora que integraria a massa dos errantes e dos diferentes num consenso novo, diferente daquele do “mais dinheiro e bens para todo o mundo” —, pela primeira vez na história, somos levados a viver com seres diferentes, apostando em nossos códigos morais pessoais, sem que nenhum conjunto que englobe as nossas particularidades possa transcendê-los. Uma comunidade paradoxal está surgindo, feita de estrangeiros que se aceitam na medida em que eles próprios se reconhecem estrangeiros. A sociedade multinacional seria assim o resultado de um individualismo extremo, mas consciente de suas perturbações e dos seus limites, um individualismo que reconhece na ajuda mútua as suas fraquezas, uma fraqueza cujo outro nome é a nossa estranheza radical.

humanas povoada de fantasmas e absurdos. Estranhezas reviradas pelo avesso por Freud, que nos convida a detectá-las apenas dentro de nós. Somos *nós* os estrangeiros e *nossa* a tarefa de refletir sobre a capacidade de aceitar novos modos de alteridade num mundo mais do que nunca ampliado, cada vez mais heteróclito. Num mundo assim é possível viver subjetivamente com o outro, viver *outros*, sem criar exílios, mas também sem nivelar as diferenças?

A AUTORA

Julia Kristeva nasceu na Bulgária, em 1941, e trabalha na França desde 1966. Doutora em Literatura pela École des Hautes Études, onde foi aluna de Roland Barthes e Lucien Goldman, ela foi do conselho consultor da revista *Tel Quel* e secretária-geral da revista *Semiotica* (órgão da Associação Internacional de Semiótica). Professora de lingüística da Universidade de Paris VII a partir de 1974, ela é igualmente professora visitante da Columbia University, Nova York. Psicanalista, ela é membro da Sociedade Psicanalítica de Paris.

A Rocco publicou no Brasil seu livro *Sol negro, depressão e melancolia* e tem programados *Os samurais*, *A revolução da linguagem poética*, *O velho homem e os lobos* e *Les nouvelles maladies de l'âme*.