

Pós-Colonialidade e os Espaços da Região: o Maghreb como Artefato nos Escritos de Abdallah Laroui e Mohamed Abed Al-Jabri

Qu'est-il sinon ce territoire qui se delimite par la réitération de ses fonctions, de ses ethnies, par ce qui l'approche, le voisine, l'a pénétré, impregne peu ou bien?

De ce qui dure encore malgré les courants agités de l'histoire: à dire ce que preserve son audace, ce qui cogne et se réserve dans les nœuds de ses paradoxes et crises, de ses tensions reportées, de l'espace où ses forces se dilapident, se restituent.

En ce mot árabe qui désigne notre territorialité, les sens s'accumulent, s'excluent, se concentrent, divergent, fuient, étranges. Nous sommes l'occident, le couchant, le crépuscule, la fin d'un monde, le regard qu'engloutit la limite, l'océan: observé des cimes atlasiennes, ondes à n'en plus ternir, mauve vibrant, vide enfin, à repérer annihilante fin.

(...)

Lieu où l'on se cache donc, d'où l'on s'exile aussi, chemin par où l'on se retire.

Abdelwahab Meddeb

“Pensar o Maghreb” requer o que Khatibi (1977) chama de dupla crítica, que consiste em reconhecer, de um lado, as limitações da herança colonial – no que tange às formas de performance da modernidade – e, de outro, a impossibilidade de encontrar uma via genuína de autonomia através do retorno a um patrimônio arcaico enquanto horizontes políticos possíveis para as sociedades maghrebinas. A “diferença intratável” que permeia o Maghreb só pode ser acessada através do “pensamento plural”, ou seja, de uma definição de Maghreb que transcenda a busca por raízes e por uma identidade baseada na tradição e que, por sua vez, seja capaz de explorar as múltiplas diferenças que se desenvolvem continuamente nos espaços que conformam esse Maghreb (Khatibi, 1983). Ainda nas palavras de Khatibi, qualquer reflexão acerca do Maghreb deve levar em conta a pluralidade e as diferenças internas que se interpenetram nas múltiplas línguas que a partir dali falam ou buscam falar, tendo em vista o gatilho de criatividade e invenção que é a pós-colonialidade (Khatibi, 1977; 1983; Hiddleston, 2009). Trazendo essa síntese do pensamento de Khatibi para o vocabulário do presente estudo, sugere-se que o Maghreb não pode ser entendido como um território ou uma fundação, mas como algo em constante movimento – que é produzido e reproduzido a partir das experiências e dos imaginários ali encenados. É o Maghreb como um artefato.

O Maghreb aqui não deve ser entendido objetivamente, na condição de um caso sobre o qual se testará uma proposição. Como já mencionado no capítulo

introdutório, o fascínio sobre o Maghreb foi o ponto de partida do estudo, que agora se depara com um questionamento acerca da produção e reprodução da região (de um modo geral) através do imaginário que a circunda. Em contrapartida ao termo geográfico mais amplo “África do Norte” – geralmente utilizado para demarcar diferenças em relação à parcela subsaariana do continente –, “Maghreb” traz em si, em uma perspectiva mais recente, elementos relacionados a um legado comum que, contudo, não se converte na unicidade percebida de uma “comunidade imaginada” ou de uma entidade geográfica bem demarcada. O Maghreb aparece como um *locus* que carrega em si a ambivalência da resistência ao colonial ao mesmo tempo em que se configura como um espaço onde a pós-colonialidade é constantemente encenada. É nesse sentido que será salientada a dificuldade em entender o Maghreb enquanto região a partir de noções mais objetivas acerca do regional.

Tendo em mente a discussão inaugurada nos primeiros capítulos, as páginas que seguem serão dedicadas a duas tarefas inter-relacionadas. Uma delas é mapear elementos do imaginário em torno da região do Maghreb a partir de um substrato específico, materializado nas obras de dois intelectuais envolvidos no esforço de (re)pensar o Maghreb após as independências dos países comumente identificados como partes da região – a ver, Marrocos, Argélia e Tunísia, — Abdallah Laroui e Mohamed Abed Al-Jabri. Não se pretende, contudo, contemplar todos os debates, argumentos e nuances presentes no número considerável de obras produzidas por ambos. De maneira mais específica, será lançado foco sobre elementos das obras desses intelectuais relacionados ao debate em comum sobre o papel da “tradição” na busca por autonomia através da “modernidade” nesses espaços outrora dominados por colonizadores europeus – no caso do Maghreb, predominantemente franceses. Considerando a amplitude desse debate e a pluralidade de sentidos que podem ser conferidos aos termos “tradição” e “modernidade”, algumas páginas serão reservadas a uma apresentação geral de questões relacionadas, bem como a um esforço de contextualização em relação ao Maghreb. O debate “tradição/modernidade” é constitutivo do pensamento pós-colonial maghrebino (Khatibi, 1983) e, portanto, é um ponto nodal para compreender a esfera performática do Maghreb enquanto região. E isso conduz à segunda tarefa do capítulo, que é retomar a discussão sobre o conceito de região, principalmente no que tange ao olhar sobre a região enquanto artefato, agora em

relação especificamente ao Maghreb. Mais do que um caso sobre o qual se aplica um conceito ou uma proposição, o argumento que se busca avançar é o de que o Maghreb é um artefato por si só e, portanto, definições homogeneizadoras e captoras sobre região não parecem adequadas ao construto específico Maghreb – ainda que, como será visto, a região como “captura” também pode se configurar como uma condição da região mesmo enquanto plataforma inserção e de resistência. As multiescalaridades (na falta de um termo melhor) e pluralidades que permeiam o Maghreb em sua dimensão vivida – e, por que não, imaginada – configuram uma região diferente e por vezes contraposta às imagens trabalhadas no capítulo anterior.

5.1 O debate sobre Tradição e Modernidade no contexto do Maghreb

Tradição e Modernidade são termos/conceitos dotados de uma pluralidade ímpar de sentidos, os quais adquirem significados específicos nos diferentes contextos e debates em aparecem como pontos nodais ou simplesmente panos de fundo. Diante de uma miríade de sentidos e possibilidades, o objetivo central (e mais limitado) desta seção é realizar um esforço de contextualização do chamado debate sobre Tradição e Modernidade – por vezes apresentado como um debate entre opostos, a ver, “tradição x modernidade” – em relação ao Maghreb. Diferentes perspectivas e nuances permeiam esse debate mesmo no contexto mais específico do Maghreb, como será possível ilustrar através dos argumentos de dois intelectuais considerados “monumentos” do pensamento maghrebino. Tal debate é parte constitutiva do pensamento pós-colonial acerca do Maghreb e, dessa forma, se faz central para mapear e compreender a questão da performatividade deste enquanto região – em outras palavras, a condição de região que resvala ao sentido geopolítico e geo-gráfico do termo, culminando no que se entende aqui por região como “artefato”.

Ainda que entendida a partir da noção de “encontros”, como sugerido anteriormente nesse estudo⁴⁷, é inevitável reconhecer que a ideia de modernidade

⁴⁷ Vide subseção do capítulo 3 deste trabalho, intitulada “Navegando a Modernidade através da Pós-Colonialidade: captura, inserção e resistência”.

– principalmente no sentido de “a” Modernidade, como se configurasse enquanto um fenômeno estrutural ou período da história – tem sido associada – ainda que por vezes no intuito de gerar uma crítica – a um certo lugar. Em muitos usos, “moderno” é tomado como um sinônimo para determinados mundos imaginados como o Ocidente, ou o Norte ou ainda a Europa⁴⁸. E, de forma geral, a esfera processual identificada no termo “modernização” é comumente entendida enquanto algo iniciado e terminado na Europa e exportado para regiões localizadas fora do Ocidente (Mitchell, 2000; Dirlik, 2007; Doty, 1996). Nessa leitura, o destino dessas regiões é limitado a imitar, jamais obtendo total sucesso, a história já performada pelo Ocidente – ou seja, se tornar moderno, nesse sentido, refere-se a se parecer “e agir como esse Ocidente” (Mitchell, 2000:1).

Da mesma forma, e no intuito de aprimorar a mencionada concepção de Modernidade a partir de “encontros” que se dão sobre diferentes bases, contextos e relações desiguais de poder, reconhece-se que há um problema também no entendimento da modernidade como um produto da *interação* entre o Ocidente e regiões localizadas fora ou em suas franjas. Como coloca Mitchell (2000:3), tal concepção “assume a existência de um Ocidente e seu exterior, muito antes das identidades do mundo terem sido capturadas nesse dualismo bem demarcado e Euro-centrado”, discutido, por exemplo, na obra de Edward Said (2007). Tendo isso em vista, a noção de “encontros” faz mais sentido para a perspectiva avançada aqui na medida em que, diferentemente de “interação”, não pressupõe identidades fixas ou mesmo espacialmente bem demarcadas – embora essas geografias imaginadas tenham inevitavelmente um papel importante nos termos em que se dão esses “encontros”. O argumento avançado por Mitchell (2000) condensa o sentido em que se dão esses encontros e o porquê das ideias de que há uma modernidade essencial ou múltiplas modernidades serem ambas frutos de uma mesma dinâmica, uma dinâmica em que heterogeneidade e universalismo não são duais, mas se conjugam enquanto condições de possibilidade da própria ideia de modernidade:

[W]e should acknowledge the singularity and universalism of the project of modernity, a universalism of which imperialism is the most powerful expression. And effective means; and, at the same time, attend to a necessary feature of this universalism that repeatedly makes its realization incomplete. Briefly, if the logic

⁴⁸ Ver, por exemplo, capítulo 4 desse estudo.

and movement of history (...) can be produced only by displacing and discounting what remains heterogenous to it, then the latter plays the paradoxical but unavoidable role of the "constitutive outside." Elements that appear incompatible with what is modern, Western, or capitalist are systematically subordinated and marginalized, placed in a position outside the unfolding of history. Yet in the very processes of their subordination and exclusion, it can be shown, such elements infiltrate and compromise that history. These elements cannot be referred back to any unifying historical logic or any underlying potential defining the nature of capitalist modernity, for it is only by their exclusion or subordination that such a logic or potential can be realized. Yet such elements continually redirect, divert, and mutate the modernity they help constitute (Mitchell, 2000:xiii).

Mais adiante ao tocar especificamente na questão da divisão do mundo em áreas ou regiões – em um sentido literalmente eurocentrado, com a Europa representando o centro do mundo e parte do “Norte” desenvolvido, e as demais regiões relegadas à condição de periferias – Mitchell (2000) prossegue:

My argument (...) is that this constitution of the modern as the world-as-picture, in the expanded sense just outlined, is the source of modernity's enormous capacity for replication and expansion, and at the same time the origin of its instability, the source of the liability that opens it up to rearticulation and displacement. No representation can ever match its original, especially when the original exists only as something promised by a multiplicity of other imitations and repetitions. Every act of staging or representation is open to the possibility of misrepresentation. An image or simulation functions by its subtle difference from what it claims to simulate or portray, even if the difference is no more than the time-lag between repetitions. Every performance of the modern is the producing of this difference, and each such difference represents the possibility of some shift, displacement, or contamination. If modernity is defined by its claim to universality, this always remains an impossible universal (p. xiii-xiv).

No que tange à questão da tradição, faz-se eco aqui à proposição de Salvatore (2009) de que, antes de qualquer movimento no sentido de uma análise ou recuperação do debate sobre a temática, é preciso se desvencilhar de definições reducionistas, evolucionistas e que sugiram alguma perenidade natural à ideia de tradição. No entanto, a ideia de tradição como algo estático e primordialmente ligado ao conceito de “cultura” – especialmente no sentido de cultura como identificador de grupos sociais bem situados e estereotipados, nos moldes da definição de civilização que aparece em abordagens como a de Huntington (1996) – ou ainda de “religião” é algo corriqueiro em estudos sobre o tema (Salvatore, 2009:5). Ainda que adotar um conceito propriamente dito não seja objetivo aqui – posto que o entendimento de tradição pode variar dentro das próprias intertextualidades do debate e das perspectivas de seus precursores, – é

importante, contudo, libertar a noção de tradição dessa identificação quase automática com manifestações de estagnação socioeconômica e submissão cega à autoridades políticas e religiosas. Nesse sentido, justamente em contraposição ao esperado, tradição não é o oposto de modernidade e, tampouco, algo à parte do processo criativo inerente à modernidade e às esferas de resistência que daí surgem. É nesse sentido que Chakrabarty vai de encontro a definições que caracterizam a persistência daquilo que supostamente é “não-moderno” como “(re)invenção da tradição” (Mitchell, 2000:xvi). Tais invocações do poder restaurador, resistente ou artificial da tradição acabam por sugerindo que há uma narrativa universal da modernidade contra a qual variações “locais” podem ser avaliadas (Mitchell, 2000). Em última instância, tradição não é meramente uma cortina de fundo da modernidade ou seu oposto/anterior, mas uma força da história em si mesma (Salvatore, 2009:14), relacionada, mas não subordinada a categorias do moderno.

Até agora foram apresentados em termos gerais o entendimento de tradição e modernidade com o qual se trabalha aqui e, portanto, o sentido sob o qual se entende o debate sobre tradição e modernidade de forma geral. É preciso, contudo, situar os termos desse debate no âmbito do contexto específico do Maghreb. Autores emblemáticos do pensamento maghrebino, como Abdelkebir Khatibi (1977; 1983) e Albert Memmi (2007)⁴⁹ situam a relação entre tradição e modernidade como elementos constitutivos da pós-colonialidade no Maghreb. Embora nuances desse debate tenham aparecido em contextos anteriores à descolonização formal dos países ali situados, isso se deu também como pano de fundo para momentos de resistência e busca por vias próprias para as sociedades (ou parte delas) locais (Hannoum, 2009; Aksikas, 2008; Amoretti; Fuentes; 2012).

Jaafar Aksikas (2008) sugere uma periodização com intuito predominantemente heurístico e que auxilia na tarefa de contextualização a qual essa seção se propôs. Tais períodos, no entanto, não são estanques no tempo e, portanto, por vezes se sobrepõem. É importante salientar ainda que cada período identificado por Aksikas está ligado à predominância de uma ideologia sobre

⁴⁹ Memmi (2007) vai, contudo, fazer uma crítica profunda aos termos (em suas palavras, extremamente limitados) em que se dá esse debate, uma vez que estão quase sempre atrelados à questão religiosa.

modernidade/modernização nas sociedades em questão⁵⁰, o que não significa que ideologias diferentes ou mesmo concorrentes não possam coexistir com a identificada como dominante em determinado contexto.

O contexto do encontro colonial entre as sociedades locais e os europeus é identificado por Aksikas como “a era do imperialismo e liberalismo nacional”. Esse é o momento em que, com a integração do sistema colonial, o anticolonialismo começa a emergir sob diferentes vestes – mas não se configura como único objetivo. Na tentativa de moldar os eventos ao redor, de organizar a ação política anticolonial e, ao mesmo tempo, de assegurar seus interesses (não necessariamente similares), governantes locais, elites urbanas e rurais – incluindo a elite intelectual – e mesmo grande parte da população convergiam na linguagem do nacionalismo, modernização nacional e renascença (*nahda*). Tal ideário teria vindo não apenas de debates abstratos, mas das práticas cotidianas e desafios postos pela dominação estrangeira na realidade do colonialismo (Aksikas, 2008; Zoubir, 2009). Centrava-se, assim, em quatro questões principais – e, portanto, se dava para além da busca por reformas burocráticas e autonomia em um sentido nacional: anticolonialismo e busca por independência política, busca pela unidade árabe/muçulmana, modernidade em um sentido de desenvolvimento político e social, e autenticidade cultural. O termo “liberalismo nacional” estaria ligado, por outro lado, à natureza das reformas levadas a cabo nesse contexto. O foco de tais reformas teria sido primariamente militar e burocrático, de maneira a reforçar a administração local em detrimento do aparelho colonial, ou seja, teriam sido reformas limitadas (Aksikas, 2008:15-16). Segundo Aksikas (2008), dois eventos principais teriam contribuído diretamente para o desenvolvimento dessa primeira “consciência” em relação à necessidade de modernização, a ver, a invasão do Egito pelo exército napoleônico nos fins do século XVIII e a ocupação francesa na Argélia em 1830 – seguida também da derrota do Marrocos, aliado à Argélia contra a França.

Na perspectiva de Zoubir (2009), contudo, apesar da predominância do ideário em torno de uma comunidade islâmica (*umma*) enquanto válvula de

⁵⁰ Embora Aksikas (2008) trabalhe com três pensadores emblemáticos do pensamento maghrebino (e que falam mais especificamente do Marrocos), a ver, Abdallah Laroui, Mohamed Abed Al-Jabri e Abdesslam Yassine, o autor utiliza a categoria mais ampla “Mundo Árabe” como referência principal em seu estudo. Povos que não se encaixam na categoria “árabe”, como os berberes vivendo em partes do Marrocos e Argélia, acabam sendo marginalizados nessa perspectiva.

escape para a dominação estrangeira, nesse contexto já havia um questionamento em torno da provável perda do pensamento racionalista e científico no Islã e como isso teria contribuído para a subjugação desses povos – ponto em que Laroui e Al-Jabri se encontram, dentro de seus próprios termos, na busca por autonomia intelectual, política e econômica em relação ao “Ocidente”. Zoubir (2009) sumariza:

By the mid-nineteenth century, reform movements in the Maghreb were concerned with the same fundamental questions as were other Muslims, namely, why had Muslim countries weakened to the point of becoming colonies of European powers, and how could they stop and reverse this decline? In trying to determine the causes of Muslim decline, Maghrebi thinkers offered two basic explanations: the moving away from pure Islam and the loss of rationalist and scientific thinking.

According to the Algerian Islamic thinker Malek Bennabi (1905-1973), these factors had caused the Muslims’ domination by Europeans by putting them in a state of “colonizability” (p.133).

A derrota árabe na Palestina em 1948 teria sido um marco importante para indicar o posterior aprofundamento da frustração das sociedades de população árabe tanto no Maghreb como no chamado Mashreq, e movimentos revolucionários tiveram lugar mudando a cena política nessas regiões (Aksikas, 2008:24). E esse é o período que Aksikas identifica como “ascensão do nacionalismo árabe”⁵¹. No que concerne especificamente ao Maghreb, apesar das diferenças nas experiências coloniais, formas de adquirir a independência formal e sistemas políticos⁵², após a independência em relação à colônia os países da região sofreram um processo de construção da “nação” e de modernização baseados em estratégias desenvolvimentistas – inspiradas tanto no ideário do capitalismo como do socialismo, – populares no contexto dos anos 1960 e 1970 (Zoubir, 2009). Novamente nas palavras de Zoubir (2009), sobre esses esforços de modernização pode-se dizer que:

⁵¹ A título de exemplo, Aksikas (2008) cita os movimentos revolucionários que levaram a três golpes de Estado na Síria, à revolução no Egito e às revoluções em Argélia e Marrocos contra os franceses.

⁵² Sobre esse ponto, ver: Bustos, R.; Mañé, A. Argelia: estructura postcolonial de poder y reproducción de élites sin renovación. In: Brichs, F. I. (ed.). Poder y Regímenes en el mundo árabe contemporáneo. Espanha: CIDOB, pp.61-97, 2009; Feliu, L.; Parejo, M. A. Marruecos: la reinvención de un sistema autoritário. In: Brichs, F. I. (ed.). Poder y Regímenes en el mundo árabe contemporáneo. Espanha: CIDOB, pp.105-144, 2009; Amin, Samir. The Maghreb in the Modern World – Algeria, Tunisia, Morocco. Penguin African Library. 1970; Contreras, Ana Isabel P. Recent History of the Maghreb: a sociological approach. Language and Intercultural Communication, n.2, vol.7, pp. 109-121, 2007.

This type of nation building and modernization was characterized by a lack of participatory and consensual politics; a belief that democratization should wait until a sufficient degree of economic and social progress. (...). Because Islam has always been an important element of the Maghreb countries' social fabric, a core component of their peoples' identity and nationalism, and a major factor in the crystallization of their anticolonial identity and quest for independence, in order to gain popular legitimacy, Maghreb governments instrumentalized Islam in support of their political goals (p.135)

Ainda que eventos e nuances desses ditos períodos não tenham sido contemplados aqui, essa é a linha de acontecimentos gerais que se desdobra no que Aksikas (2008) por fim identifica como “Islamismo contemporâneo”, bem como suas críticas. Para além da instrumentalização do Islã pelas elites governantes, intelectuais também tenderam a se ocupar da questão. O debate na esfera intelectual tendia a se dividir entre os que advogavam o retorno à tradição – nesse contexto, aos preceitos religiosos do Islã – e os que igualmente defendiam a importância do Islã para remediar as falhas dos movimentos revolucionários e nacionalistas, mas advogavam também a necessidade de reformar o pensamento em relação ao Islã (Aksikas, 2008:28-29; Zoubir, 2009:136). Em uma perspectiva ou outra, essa tendência de retorno ao Islã – que jamais deixou de ocorrer, como visto, mas que nesse período vem com força e sob novas vestes, – mesmo que em um intuito de crítica, revelam esforços de resistência às falhas endógenas a essas sociedades, às pressões externas e à persistência de elementos de colonialidade.

Assim, o Islamismo no âmbito desse debate não deve ser entendido como mera reação contra movimentos de modernização nessas sociedades – modernização em um sentido mimético em relação aos moldes experimentados no “Ocidente” –, mas como um produto desses movimentos em suas convergências e divergências (Aksikas, 2008). É nesse sentido que Masud e Salvatore (2009) orientam sua crítica à forma com que intelectuais não muçulmanos costumam tratar a relação entre modernidade e Islamismo. Esses estudiosos problematizam a tendência que há em tomar a modernidade como algo exterior e estrangeiro às sociedades predominantemente muçulmanas, e não como momentos que se manifestam de forma *sui generis* e que não são necessariamente ligados a um fenômeno essencialmente europeu ou ocidental – representando, no máximo, um “encontro” entre diferentes ideários, mas que a partir desse encontro ambos se tornam coisas outras (Masud, Salvatore, 2009).

Em relação especificamente ao Maghreb, uma questão emblemática e especialmente ilustrativa no âmbito desse debate é a linguística. Além da discussão em torno do árabe e das línguas berberes em torno, principalmente, da questão educacional nesses países, há ainda a constante problematização da ambivalência em torno do uso do Árabe ou do Francês como principal língua oficial (Hannoun, 2009; Abdeljelil, 2007). Abdeljelil (2007) sintetiza as questões que pairam sobre esse debate em específico:

The Arabising process⁵³ in the various Maghrebi countries began in the 1960 e 1970 and is still underway. The dominant practice in these countries is still bilingual, French and Arabic. (...)

The concept, “*al umma al-arabiya*”, the Arab community, is not only a political statement with an ideological, pan Arab background, but also a carrier of definitions and an indispensable reference of collective identity. Here, the French language, as a carrier of symbols of western culture and modernity, plays a contradictory role, on the one hand a certain attraction for modernization efforts, on the other, it provokes a dislike and fear of western hegemonic political, economic, and cultural expansion efforts (p.2)

Outro embate dentro da discussão sobre tradição e modernidade no contexto do Maghreb que precisa ser salientado aqui é o que envolve as diferentes conotações ideológicas no uso de uma série de conceitos relacionados – o que configura uma “batalha filológica” que teria se iniciado no século XIX no Maghreb (Amoretti e Fuentes, 2012). Tal “batalha” se faz presente inclusive em conjunturas mais recentes como no retorno do debate sobre uma suposta “Primavera Árabe” e se encontra centrada principalmente no conceito “resistência” (*islāh*) e suas diferentes conotações. A questão principal, nesse sentido, reside na definição de “modernidade” em cada campo onde o debate tem lugar. Contudo, vale ressaltar que o debate se deu e se dá mais especificamente “sobre qual o tipo de modernidade é realmente ‘moderna’, ou realmente ‘Árabe’, ou realmente ‘autêntica’ em qualquer sentido” (Amoretti; Fuentes, 2012:214). Após os processos de independência no Maghreb, mais do que um debate

⁵³ “Processo de Arabização” ou “Arabização” se refere comumente às políticas linguísticas tomadas por diferentes governos nos países do Maghreb no intuito de aplicar “uma identidade árabe homogênea e incontestada através da introdução de um padrão moderno da língua árabe” (Sajed, 2008:116), ou mesmo chamado de Árabe clássico. Como problematiza Alina Sajed (2008), esse conjunto de políticas é visto por alguns intelectuais maghrebins como uma imposição violenta de práticas linguísticas e culturais, consideradas estrangeiras para determinados grupos nas sociedades maghrebins. Da mesma forma, a autora salienta um outro lado dessas políticas diferente do iluminado nos discursos onde o árabe aparece como língua da resistência, que é o da “eliminação da multiplicidade do Maghreb (entendida como uma rica diversidade de línguas, religiões e comunidades”, e sua suplantação com uma visão unificada de “Arabicidade”, que não tolera dissensos” (Sajed, 2008:116). Ver também: Hannoun, 2009.

conceitual, um embate político se iniciou e segue até os dias atuais em torno de conceitos relacionados entre si e considerados, de acordo com o contexto e grupos envolvidos, mais úteis para o projeto político em questão, como o mencionado conceito de *islāh* (reforma), *tahdīth* (modernização), *nahda* (renascença), *turāth* (tradição, no sentido de tradição islâmica) para citar alguns (Amoretti; Fuentes, 2012; Al-Jabri, 1999).

Contudo, em ambos os contextos já mencionados, a ver, de ascensão do nacionalismo árabe e do Islamismo contemporâneo (Aksikas, 2008), é possível encontrar a gênese do que Amoretti e Fuentes (2012) identificam como duas tendências que permeiam o debate sobre modernidade no Maghreb até os dias de hoje:

[T]here are two main lines of political thought about *islāh*: in the first one, *islāh* is understood to be linked to the *hadātha* meaning *tahdīth*, so it is related to “European” or “Western” modernity in a wider sense. In the second one, *islāh* is understood to be linked to *nahda*, so it is related to an attempt to rebuild an Arab and Islamic modernity. Both lines are also focused on different fields of action and based on different methodologies, so at last their epistemology is completely different: the first one has to do with economic liberalism and the globalization process, so it is mainly focused on economy and government; the second one is mainly focused on the search for an own cultural and religious model of modernity (mainly Arab and Islamic), thus for the reconstruction of their own and endogenous identity, based on their own historical and spiritual tradition (according to the different ideological trends) (pp.215-6).

Logo, há uma diferenciação em relação à modernidade enquanto algo originado fora do pensamento/contexto árabe-maghrebino e à modernidade enquanto algo gestado enquanto uma manifestação de resistência no sentido de busca por uma via própria. Portanto, a ideia de modernização (no sentido de *tahdīth*) possui duas variações: se entendida como algo com origens no contexto europeu é designada como *hadātha*, enquanto que no sentido de modernidade com raízes árabe-islâmicas é entendida como *islāh*. Devido a isso, processos relacionados ao primeiro, na falta de um termo melhor, “tipo” de modernidade, são comumente identificados com aspectos do colonialismo/ colonialidade; ao passo que quando relacionados ao segundo tipo, associam-se à chamada “Renascença Árabe”. Nesse sentido, *nahda* não deve ser necessariamente entendida como uma ruptura com o passado, mas como reforma, uma mudança de pensamento, uma espécie de novo estágio (Amoretti; Fuentes, 2012).

O primeiro sentido, *islāh* (como modernização), conforme salientam Amoretti e Fuentes, tem como maiores partidários as elites e os Estados

magrebinos⁵⁴, bem como instituições relacionadas e potências externas como os Estados Unidos, a União Europeia e alguns países europeus individualmente⁵⁵. Já o significado de reforma voltado para o conceito de *nahda*, por outro lado, não pode ser desvinculado, ao menos em um contexto mais recente, das falhas dos estados após a descolonização do Maghreb. O sentido de reforma como *nahda* tem raízes principalmente em leituras dos princípios Salafistas⁵⁶ trazidos para o Maghreb por importantes pensadores como Ibn Badis (1889-1940) e Allal al-Fasi (1910-1974), ambos fundadores de movimentos contra a colonização (Amoretti; Fuentes, 2012; Laroui, 1977). Como chamam atenção Amoretti e Fuentes (2012), reforma aqui não necessariamente remete a algo menos “moderno” ou mais conservador do que o sentido vinculado a *islāh* com orientação neoliberal, mas, de forma distinta, busca atingir um padrão outro de “modernidade” baseado em uma identidade árabe ou islâmica (ou ambas). Cada um desses sentidos, é importante lembrar, traz seus próprios sentidos de identificação, de “modernidade”, de “tradição” e suas próprias linhas de marginalização. Enquanto o conjunto de obras de Abdallah Laroui oscila entre o primeiro e o segundo sentido (Aksikas, 2008; Pandolfo, 2000), os trabalhos de Mohamed Abed Al-Jabri estão vinculados ao segundo sentido e contém todo um programa filosófico voltado para a busca de um curso de modernidade para o Maghreb (Aksikas, 2008; Amoretti; Fuentes, 2012).

Apesar das complexidades maiores que não serão abordadas aqui, tem-se que o debate sobre tradição e modernidade no contexto específico do Maghreb não pode ser compreendido à parte das questões apresentadas. Da mesma forma, é importante demarcar que tal debate se encontra inevitavelmente associado às possibilidades do Islã enquanto ferramenta política (ou seja, não somente religiosa), seja de busca pelo retorno à tradição – definida pelo e em relação ao contexto presente –, seja de busca pela reforma visando determinado curso futuro.

⁵⁴ “Their legitimacy as *islāhī* subjects still goes back to the independence process and their role as main actors in it (*Jibhat al-Tahrīr al-Watānī*/FLN in Algeria, *‘Alawī* monarchy in Morocco or Neo-Destur in Tunisia) as builders of the new states, when they started a project of reform also in the juridical field, especially in public laws and the Constitutions, all of them European-based except for family codes based on the *sharī‘a*” (Amoretti; Fuentes, 2012:216)

⁵⁵ Ver, por exemplo, capítulo 4 desse estudo.

⁵⁶ Nas palavras de Abdelkebir Khatibi (1983): “L’appel salafiste (fundamentalisme musulman, dit-on) à une certaine interprétation de la *açūla* (originarité) relève d’une doctrine réformiste très douteuse. Ce but doctrinaire est de faire des Arabes un peuple de théologiens politiques, dans un monde irréversiblement autre (p.24).

É no âmbito desse quadro social, político, econômico e cultural, bem como dessa teia de conceitos (não incontestes), projetos, estratégias e anseios que as obras de Abdallah Laroui e Mohamed Abed Al-Jabri devem ser contextualizadas e lidas, bem como os imaginários em torno da região do Maghreb que daí emergem.

5.1.1 (Pós-)Colonialidade e o Papel do Intelectual no Maghreb

Nas primeiras páginas de um ensaio intitulado “Le Maghreb comme horizon de pensee”, Abdelkebir Khatibi (1977) critica o que chama de “diferença selvagem”. Nos termos de Khatibi, a diferença selvagem se constituiu a partir de discursos de resistência à colonização no Maghreb, onde forjar/recriar um “eu” autêntico e diferente em relação ao “outro”, mas especificamente ao “Ocidente”, pareceu como condição necessária para a descolonização. Uma passagem em especial nesse trabalho de Khatibi – ele mesmo um nome do pensamento pós-colonial maghrebino – traduz bem elementos da ânsia que permeou e permeia o intelectual dedicado a pensar a pós-colonialidade no contexto específico do Maghreb:

Cet appel à la difference sauvage (sauvage et naïve) était la rage impensée de l'époque décoloniale, et sa critique de l'Occident demeure saisie dans le ressentiment (...). Et nous sommes toujours en train de nous demander: de quel Occident s'agit-il? De quel Occident opposé à nous-mêmes, en nous-mêmes? Qui, nous-mêmes? (Khatibi, 1977:8)

Em “Experimental Nations – Or the invention of the Maghreb”, Reda Bensmaïa (2003) fala da busca por parte de intelectuais maghrebinos de imaginar e propor um Maghreb – ou uma Argélia, um Marrocos, uma Tunísia, ou um senso de comunidade outro – que fosse condizente com o objetivo central, ou seja, a emancipação em relação ao domínio colonial e suas capilaridades. De forma sucinta, Bensmaïa descreve três momentos nesse processo de construção da nação a partir da busca por autonomia em relação à França – tais momentos coincidem, de certa forma, com a periodização proposta por Aksikas (2008) apresentada acima. Nos anos anteriores aos movimentos maiores de luta contra a metrópole, esses intelectuais tiveram que buscar formas de pensar diferentemente – *pensée autre*, nos termos de Khatibi (1983) – dentro das redes de relações forjadas no

domínio colonial. Atingida a independência formal (no caso dos protetorados em Tunísia e Marrocos, 1956 e da colônia Argélia, 1962), o esforço nas produções, de cunho puramente literário e/ou acadêmico, passa a ser o de pensar a possibilidade em torno de um ideal nacional e o de performar identidades que se contrapusessem à herança colonial. Já a fase posterior, por sua vez, poderia se resumir à crítica aos mitos que foram forjados durante essas tentativas de imaginar nações e regiões independentes, bem como a percepção de que a colonialidade se estendia mais além do que o domínio colonial direto (Bensmaïa, 2003:22-26).

Dizer que as obras desses intelectuais são expressões de um ou diversos imaginários em torno do Maghreb, diferentemente do denotado pelo sentido usual do termo “imaginário”, não significa dizer que compõem algo não real ou unicamente “inventado”. E aqui faz algum sentido retomar a ideia de “mundos imaginados” conforme introduzido anteriormente. Se entendido no sentido do conceito de “mundos imaginados” (Appadurai, 1996), esses ditos imaginários estão estritamente relacionados aos contextos em que são produzidos, bem como atuam como elementos de alguma forma constituidores de contextos. Logo, da mesma forma em que precisa ser situado no contexto a partir do qual fala, o discurso intelectual também possui algum papel na criação desses “mundos imaginados”. Especificamente sobre o intelectual comprometido com alguma agenda de reforma ou resistência nos sentidos tecidos anteriormente, é preciso levar em conta, então, a esfera do vivido e sua influência nesses discursos. Uma passagem de um ensaio relativamente recente de Khatibi (2007/2008) sobre o papel do intelectual é especialmente ilustrativa aqui no que tange à esfera da performatividade presente no discurso intelectual:

C'est pourquoi l'activité intellectuelle, em son fondement même, est de visée éthique et politique. Pour l'intellectuel, le langage est un acte performatif: je pense, je dis, j'imagine, j'invente, selon mes capacités de pensée. (...)
 Au Maroc, au XXe siècle, nous avons essayé de décoloniser notre esprit, dans le domaine de l'idéologie, des sciences humaines et du réformisme religieux, pour participer à un projet de société moderne et avancée. Nous avons procédé à des relectures, à des reformulations de nos spécificités dans la culture, la langue, l'histoire, la société, la participation politique et le développement économique (p. 320-1)

A escolha por examinar elementos dos pensamentos de Abdallah Laroui e Mohamed Abed Al-Jabri parte não só do reconhecimento desses autores e suas

obras enquanto monumentos (Neumann, 2008) do pensamento pós-colonial maghrebino. O pressuposto de que esses textos convergem no objetivo de pensar em possibilidades para o Maghreb e as sociedades e indivíduos que ali habitam também atua como guia nesse sentido. Identidade, representação e a crítica à herança colonial – ainda que sobre bases diferentes – são também elementos em comum nesses textos. Ou seja, essa intertextualidade entre eles é o que permite mapear e contrastar imaginários e representações acerca do Maghreb. O Maghreb, para além de um lócus de enunciação – ainda que nem sempre evidente –, se converte também num lócus de experimentação, assim como a nação no sentido colocado por Bensmaïa:

(...) it is not geographical or even political boundaries that determine identities, but rather a plane of consistency that goes beyond the traditional idea of nation and determines its new transcendental configuration. (...). My nations are experimental in that they are above all nations that writers have had to imagine or explore as if they were territories to rediscover and stake out, step by step, countries to invent and to draw while creating one's language. *It is in this sense that these nations may be called virtual, without for all that being imaginary or unreal. The virtual, as we know, is opposed not to the real, but to the actual* (p.8 – ênfase nossa)

Logo, a chave para ler os trabalhos desses autores e também considerar o elemento que os une enquanto “textos” é a busca comum por autonomia, emancipação. Em outras palavras, por uma via própria. O Maghreb se converte em região, então, não apenas através do factual normalmente salientado – proximidade geográfica e laços históricos que antecedem a colonização francesa e se reforçam sob outras formas a partir desse evento –, mas também através de sua condição enquanto espaço de experiências comuns vividas e imaginadas. É a representação da transposição entre os momentos do percebido, concebido e vivido. Isto, por sua vez, não necessariamente remete a um entendimento de que essas experiências foram vivenciadas de forma homogênea por todos e em todos lugares.

Abdallah Laroui e Mohamed Abed al-Jabri são exemplos da geração de intelectuais que nasceram num Marrocos sob o regime de protetorado francês – e partes sob domínio espanhol. Ambos faziam parte da classe média marroquina numa época em que era comum iniciar os estudos no próprio país e depois migrar para a metrópole em busca de formação de nível superior. Eles são sintoma e

vítimas, são “os filhos legítimos” de uma formação social muito específica que culmina na busca pela descolonização política, econômica, filosófica e epistemológica (Aksikas, 2008). Tanto Laroui como Al-Jabri possuem uma gama de obras dedicadas a mais de um desses aspectos – e, especialmente para o caso de Laroui, é possível observar variações importantes na argumentação ao longo de sua carreira intelectual (Aksikas, 2008). Dado o objetivo mais limitado aqui, não é pretensão cobrir todas as nuances dessas obras. De maneira geral, será trazida uma parte limitada do pensamento desses autores no intuito de mapear elementos (evidentes ou não) da ambivalência pós-colonial no que tange à procura por vias próprias de resistência e emancipação em relação a um “Outro”. Esse “Outro” nessas obras oscila entre o europeu, o ex-colonizador francês ou, de forma mais ampla, o Ocidente ou o próprio “tradicionalismo” árabe. Da mesma forma, não é intuito aqui acessar essas obras de forma avaliativa. O objetivo é compreender como o imaginário em torno do Maghreb – tal qual ele é entendido aqui – está presente nessa busca por emancipação e nos esforços de resistência. Ou seja, é compreender a produção da região sob outros pontos de vista e a partir de outro entendimento acerca do espaço – em contraste com o descrito em capítulos anteriores.

5.2 Abdallah Laroui e a retomada do destino através da história

After 1830 the old Maghrib had lived on borrowed time; the same was true of colonization after 1930.

Abdallah Laroui

The colonial era is past. Some defend it ardently or half-heartedly, others castigate it in relevant or irrelevant terms. Some claim that it enriched nature and the individual others call it a scar on the landscape and on the bodies of men. The argument about the colonial period never seems to end, probably because the period itself is not entirely ended. But the matter should be judged on a very different level.

Abdallah Laroui

Abdallah Laroui nasceu em 1933, em Azmour, Marrocos. Após completar seus estudos básicos em Rabat, muda-se para Paris, onde conclui os estudos superiores em Ciências Políticas e recebe o título de doutor com a tese “The social and cultural basis of the Moroccan nationality:1830-1912” (Abuzaid, s/a). Posteriormente, Laroui retorna ao Marrocos, onde trabalhou para o Ministério das Relações Exteriores e, em 1960, se tornou adido de assuntos culturais do

Ministério para o Egito. Em 1962 foi apontado para adido de assuntos culturais em Paris. Um ano mais tarde, demitiu-se do Serviço Estrangeiro e decidiu se dedicar à escrita. É nessa época que retorna ao Marrocos, onde passa a lecionar História na Universidade Mohamed V, em Rabat. Entre 1967 e 1971, lecionou também sobre História do Norte da África na Universidade da Califórnia – sua obra “The History of the Maghrib” seria então resultado de uma coleção de palestras oferecidas na UCLA. De volta ao Marrocos, Laroui publicaria outras obras importantes, como “La crise des intellectuels árabes: tradicionalism ou historicisme”, em 1974, “Islam et Modernité”, em 1987, dentre outros. Desde a publicação de seu primeiro livro, “L’ideologie arabe contemporaine” sobre nacionalismos e intelectuais árabes, em 1967, seus trabalhos têm sido centro de muitos debates acadêmicos no Maghreb e em países predominantemente árabes (Aksikas, 2008). Além de cientista político e romancista, Laroui é conhecido como um pensador em História das ideias, Filosofia e Metodologia (Abuzaid, s/a). O ponto de partida do projeto filosófico de Laroui é, contudo, a história.

Um ponto de contato nas obras de Laroui – menos evidente, mas não ausente em “The History of the Maghrib” – é o esforço desse estudioso em lidar com a questão da construção do sujeito moderno (mais especificamente do intelectual pós-colonial) no âmbito do chamado Mundo Árabe⁵⁷. De maneira geral, para Laroui, o passado se apresenta como algo atrelado à memória traumática da colonização ou como uma criação do neo-tradicionismo da política pós-colonial (Mitchell, 2000). Logo, tanto o Ocidente (performedo através das ações do colonizador e, posteriormente, da mímica dos governos pós-coloniais) e o passado (enquanto algo que conteria uma “essência” árabe-muçulmana passível de ser retomada) são tidos como “vozes estrangeiras que falam do lugar vazio do ‘eu’ Árabe. Isso seria o fator determinante do “atraso cultural” dos árabes, posto que se constituiria no entrave maior à emergência de um “eu” moderno” (Pandolfo, 2000:121). É aí reside o clamor principal da obra de Laroui, que é a busca por possibilidades de encontrar e fazer emergir uma voz própria e que se constituiria, então, como único caminho para a verdadeira emancipação. Nesse sentido, tal voz somente poderá emergir como resultado de

⁵⁷ Nas obras examinadas de Laroui, os termos “Mundo Árabe”, “Intelectual Árabe” e “Modernidade Árabe” são largamente utilizados. Ao passo que o termo “pós-colonial” e seus derivados são completamente ausentes. Ver: Laroui, 1977; Laroui, 1976;

uma revisão crítica das ferramentas mentais que compõem e compuseram o pensamento árabe até então (Laroui, 1976).

Considerada uma das narrativas históricas de maior autoridade sobre o Maghreb, “The History of the Maghrib – an interpretative essay” foi escrita primeiramente em Francês, em 1971, e traduzida para o Inglês em 1977. Nessa obra emblemática, Abdallah Laroui aparece com o compromisso claro de fundamentar uma narrativa histórica outra acerca do Maghreb que não a do invasor/colonizador – tendência que, segundo ele, perdura desde os primeiros registros históricos acerca da região. Laroui chama atenção para o que entende como um *political bias* das metodologias aplicadas ao estudo histórico dessa região, onde o Maghreb é sempre representado como uma área de conflito entre duas entidades antagônicas em relação à religião, língua e outros aspectos relevantes – a ver, o Oriente e o Ocidente. Sendo assim, o objetivo esclarecido logo nas páginas introdutórias da obra é mapear essa história partindo do olhar de um maghrebino. O livro se propõe, sobretudo, a articular a história de maneira a definir o presente das sociedades maghrebinas.

Logo de início é possível identificar um paradoxo nessa busca por uma narrativa histórica própria sobre o Maghreb que seja independente do colonial. “The History of the Maghreb” argumenta em Francês – uma das heranças mais marcantes do colonizador e, não por menos, uma das questões mais debatidas em instâncias acadêmicas e governamentais locais – que o Maghreb é uma região predominantemente árabe e muçulmana e que, portanto, já era dotada de unidade e cultura próprias em detrimento da do colonizador europeu (Hannoum, 2009). A caracterização do Maghreb como uma entidade dotada de uma lógica geoistórica própria – ainda que viesse marcada pela peculiaridade de representar alguma unidade mesmo na fragmentação, como será abordado a seguir –, nesta obra, é um argumento dotado de um objetivo claro. Contudo, o objetivo de resistir e desafiar a história contada (e dependente) da história do colonizador europeu encontra essa discrepância entre forma e conteúdo representada no próprio idioma de sua escrita – e, tão logo, na audiência que teria acesso à obra. Nesses termos, escavar as evidências históricas que fundamentam uma dita unidade regional maghrebina, diferentemente de uma contra-história (em relação ao colonial), acaba por descortinar o que melhor se define como uma narrativa histórica pós-colonial (Hannoum, 2009). Tal paradoxo evidencia, então, a própria rede de contradições

na qual se encontra envolto o intelectual em sua reflexão acerca do contexto presente do Maghreb. A persistência de elementos de colonialidade no Maghreb identificadas por Laroui nos capítulos finais da obra é, então, condição de possibilidade para a reflexão em torno da questão e a busca por traçar uma narrativa genealógica outra para o Maghreb – diferente e contraposta, por exemplo, aos discursos apresentados no capítulo anterior dessa dissertação. Sendo assim, a busca por uma via própria de modernidade nesse contexto está invariavelmente mergulhada em momentos de manifestação da pós-colonialidade no Maghreb.

A narrativa trazida por Laroui (1977) em “The History of the Maghreb” retrata o Maghreb enquanto uma *região* sempre em movimento, tanto no que tange a fronteiras físicas como imaginadas – ligadas a encenações de identidades nos diferentes espaços e contextos. Um espaço que se fundamenta ora na unidade e ora na fragmentação, num movimento relacionado às lutas e fluxos que edificam sentidos diversos de identificação na região⁵⁸.

⁵⁸ Na perspectiva de Laroui, o referencial espacial acerca do Maghreb muda com o tempo, de acordo com as dinâmicas de poder, só se relacionando efetivamente à região mais ampla (que abarca Marrocos, Argélia, Tunísia e partes do Saara) no contexto do século XX. Inicialmente, o Maghreb do qual o autor se ocupa se refere mais propriamente a diferentes centros de poder e suas periferias e as dinâmicas (religiosas, políticas e econômicas) que vão permitindo o alargamento da região ao longo do tempo. Nas páginas introdutórias dessa obra, Laroui esclarece: “The term Maghrib, chosen for want of a better one, will be used not in a geographical, but rather in an essentially historical and dynamics sense: in each period a distinction will be made between center and periphery, between a history and a protohistory, as it were. In each period our vision will be confined to a city (Carthage, Kairouan, Fez), to a province (Ifriqiya), to a monarchy or an empire (The Almohade Empire), leaving a large part of the geographical northwest in the realm of the unperceived and unknown. True, the historical field will gradually widen, until in the twentieth century it covers the entire region, but prior to this period all Maghribi history is by definition an incomplete history, if only from the standpoint of extension, not to speak of comprehension. (...) Other Maghribis may do some day, and then the total history of the Maghrib will be rewritten” (Laroui, 1977:9).

Dada essa dificuldade de “captura” do curso histórico do Maghreb – que se deve à própria dinâmica da região, Laroui organiza a narrativa em “The History of the Maghrib” a partir da noção de períodos históricos – que, segundo ele, buscam refletir diferentes níveis de desenvolvimento econômico e social, organização política e cultural. “Thus we can distinguish a long period during which the Maghrib is a pure object and can be seen only through the eyes of its foreign conquerors. When narrated directly and uncritically, the history of this period ceases to be anything more than a history of foreigners on African soil; much as this history may tell us about one conqueror or another, remarkable as it may be for its wealth of documentation, literary qualities and dramatic moments, there can be no doubt that up until now it has enjoyed more privilege than it deserves. However we may date the end of this period (I propose the middle of the eighth century A.D.), the Maghrib ceased to be an object when it recognized itself in an ideological, religious movement that gave rise to city-states, principalities, and finally empires. Up to the fourteenth century, the history of the Maghrib was, to all intents and purposes, the history of such ideological movements. Historiography in the restricted sense developed with the monarchies that owed nothing to religious schisms; it first dealt with the life of the capitals of these monarchies (Fez, Tlemcen, Tunis) and then dispersed into local history: the history of provinces,

Segundo Laroui, a influência da mentalidade colonial nos estudos históricos acerca da região teve como resultados principais (e paradoxais) a evocação de um passado comum com a Europa⁵⁹ e, ao mesmo tempo, a redução dos indivíduos locais a um nível “antropológico” e “dehistoricizado” a partir dos anos de colonização (Laroui, 1977:328). O autor problematiza também a ausência de tentativas por parte de intelectuais – especialmente historiadores – de se debruçar sobre um Maghreb anterior ao do século XIX – o que se deve, contudo, à falta de fontes historiográficas disponíveis, dada a própria dialética histórica da região. No entanto, nas palavras de Laroui, a aparência de que o Maghreb começa a existir a partir desse período se desmantela quando um olhar mais cuidadoso é lançado e as próprias diferenças internas aos espaços que compõem a região são trazidas à tona (Laroui, 1977). Logo, mais do que tecer uma narrativa histórica sobre o Maghreb, o trabalho do autor também se volta para uma reconstrução do próprio campo de estudos históricos sobre o Maghreb, bem como suas contradições.

Laroui relata, por exemplo, que a região experimentou sua primeira unificação (através predominantemente do elemento religioso, mas com clara nuance econômica) entre os séculos IX e XIII. No século XIII, por seu turno, a região é subdividida em três estados cujas fronteiras já se assemelhavam às atuais – considerando Argélia, Marrocos, Tunísia e a barreira natural do Saara. Já no século XVIII é quando se evidenciam os movimentos que vão culminar na colonização francesa entre os séculos XIX e XX – sobre esse ponto, chama-se

of secondary towns, of brotherhoods and families. At the same time, relations with a new and increasingly threatening world were reflected in accounts of travels, captivity, of embassies” (pp. 10-11).

No âmbito dessa obra em específico, Laroui divide a história do Maghreb em quatro grandes períodos – composto por períodos menores, fundados na dialética da ascensão e queda no poder, hora de dinastias, hora de impérios, hora de cidades, dentre outras fundações: O Maghreb sob Dominação (referente às sucessivas ondas de conquistadores e colonizadores antes mesmo da existência de alguma consciência regional ali), O Maghreb Imperial (as sucessões de impérios, fundados em laços predominantemente religiosos, mas também econômicos e políticos que se estabeleceram ali), Estagnação Institucional (período em que ocorre a queda da atividade pirata, o enfraquecimento da autoridade local e dos laços de comunidade internamente e entre os estados maghrebins, e os primeiros movimentos de uma intervenção europeia na região); e, por fim, o Maghreb Colonial (momento em que aborda tanto os movimentos e táticas de dominação do europeu, como as diferentes estratégias de resistência que se desdobraram em diferentes contextos). Apesar de salientar as diferenças nas colonizações e também nos movimentos de resistência em Marrocos, Argélia e Tunísia, Laroui chama atenção para a existência de um elemento de união nas deficiências compartilhadas entre esses três.

⁵⁹ Essa narrativa da existência de um passado comum com a Europa se restringiu aos povos berberes, construídos como vítimas dentro de um discurso ligado a uma política assimilacionista e racista presente na ocupação gradual do Maghreb. Ver: Hannoum, 2009; Laroui, 1977 (especialmente capítulos I e XIV).

atenção para a queda da atividade comercial pirata, principal fonte de renda da região e de contato com Europa, e também a falta de preparo militar para resistir à ocupação. À época, já havia tanto uma diferenciação da região em relação ao restante do “Mundo Árabe”, como uma diferenciação interna (Laroui cita a existência de uma “consciência nacional” em cada um dos três países) que levou a diferentes dinâmicas e respostas em relação à ocupação estrangeira (Laroui, 1977)⁶⁰. E, levando isso em conta, faz sentido relembrar aqui a caracterização da região do Maghreb como uma entidade geoistórica (Khatibi, 1983; Mignolo, 2003). Para além da proximidade geográfica e do desenho de fronteiras – longe de ser estável – os elementos religioso, econômico, cultural e político atuaram em diferentes intensidades e em diferentes contextos na fundamentação ora da unidade e ora da fragmentação no Maghreb. É nesse sentido que, especialmente nessa obra, o estudioso destaca a necessidade de descolonizar a história local enquanto movimento importante de resistência e em direção à autonomia da região – que, afinal, não tem como seu marco inicial o encontro com o colonizador. O Maghreb aparece como entidade histórica onde se descortina tanto uma rica herança histórica como uma forte marca colonial – e talvez a possibilidade de superação desta “marca”.

A “marca” colonial teria sido sentida de forma diferente nos diferentes espaços e estratos da sociedade maghrebina. Isso ganha uniformidade, contudo, se o que se problematiza é o que Laroui identifica como atraso geral político e econômico na região. E a dominação vai além do momento da colonização, uma vez que as formas encontradas para resistir à dominação estrangeira também

⁶⁰ Ver, por ex., cap. 12 “The Eve of Foreign Intervention” e Parte IV “The Colonial Maghrib” de Laroui, 1997.

Laroui chama atenção para os desdobramentos que dotaram o Maghreb de sua face atual e que são anteriores à ocupação europeia. Nas palavras do autor, havia um sentido de “civilização, simbolizada pela fé religiosa e pela língua”. Os soberanos berberes teriam tido papel crucial na política de arabização, “dotando os povos maghrebins de modos de expressão”. (Laroui, 1977:286). Religião e língua teriam sido, ao lado de uniformidade racial e estrutura social semelhante, o que dotou os países maghrebins de certa unidade básica, segundo a perspectiva do estudioso. Contudo, os últimos séculos antes da colonização teriam testemunhado o início de um processo de individualização regional marcado, dentre outras coisas, por algumas diferenças na dialética histórica. Nas palavras de Laroui: “ The boundary lines became relatively set, separating distinct political entities. The national consciousness of the three states crystallized under diferente conditions. Morocco gained self-awareness in its struggles against the Iberians and the Turks, in the strivings of its religious brotherhoods, and through its fidelity to the heritage of Andalusian Islam. Tunisia integrated its foreign rulers and without forgetting the former splendors of Kairouan, opened itself to all the influences of the Mediterranean Orient. And Algeria, despite its divergente Zayyanid and Hammadid traditions, achieved individuality through a common awareness of the segregation imposed by the Turkish regime” (p.287).

beberam das fontes político-filosóficas do próprio colonizador (Laroui, 1977). Uma breve passagem no capítulo introdutório de “The crisis of the Arab Intellectual” evidencia a forma com que Laroui (1976) aborda essa “marca” colonial:

The historical retardation described in these essay is defined as relating to the liberal era that began in the second half of the eighteenth century and came to fruition in the nineteenth; the examples of compensation for historical retardation – modernization – (...) exemplify the taking of this liberal European culture as the horizon of cultural and political ambitions. (...) We refer to retardation simply because we accept the principle that every culture is the expression of a society, itself defined by its material base, and also because we must face the facts of colonization. This last factor, considered as the symbol of the absolute failure of the dominated society, impels us to assume a cultural retardation; at this level there is no question of value judgment or of theoretical analysis in the proper philosophical sense of the term (p.2)

Segundo Laroui, no contexto de “The History of the Maghrib” e “The Crisis of the Arab Intellectual”, a maior marca da colonização foi a interrupção do que chama de “evolução histórica” dos povos colonizados, estigma que permanece mesmo após a descolonização formal. Em ambas as obras, datadas nos primeiros anos de atividade acadêmica do autor, pode-se interpretar que o “atraso” e a interrupção da “evolução histórica” se referem ao contexto amplo do Capitalismo – enquanto macroestrutura e base material de onde emergem os parâmetros de comparação (Aksikas, 2008).

What do the words “time lag,” “colonization”, “blocked evolution”, “unequal development” matter? What does it matter who is responsible? God, geography, or men? What each one of us wants to know today is how to get out of ourselves, how to escape from our mountains and sand dunes, how to define ourselves in terms of ourselves and not of someone else, how to stop being exiles in spirit. That alone is the Revolution, and it remains to be fought.
 (...) [T]he image we retain of the Maghrib is one of a pyramid with different levels: anthropological, linguistic, socio-economic, in short historical, and at each level lies the sediment of an unresolved contradiction (p.384)

Para Laroui, um dos maiores (e mais pernicioso) legados da colonização é a paralização da evolução histórica e a condução do povo colonizado a um movimento de regresso em diferentes sentidos. A colonização moderna teria deixado atrás de si uma tarefa infinitamente mais árdua do que aquela que se orgulha de cumprir. É nesse sentido que o autor chama atenção para a asserção de

que “é mais difícil de erguer um homem reduzido ao nível de um animal e então ensiná-lo otimismo do que construir estradas e barragens” (Laroui, 1977:383). As contradições das quais Laroui fala e as consequências disso para a permanência (e fortalecimento) de uma imagem do Maghreb como uma região problemática, atrasada e envolta de contradições – imagem da qual o próprio Laroui compartilha e, portanto, se propõe a buscar alternativas de mudança – estão ligadas não só ao período colonial. Referem-se também ao legado deixado nas estruturas políticas, econômicas, intelectuais e mesmo no pensamento religioso mesmo após a descolonização. Algumas dessas contradições são evidenciadas ao longo da própria obra, a ver: o forjamento de narrativas históricas ligando e subordinando toda história do Maghreb à Europa, bem como a criação de antagonismos internos antes inexpressivos ali – como entre berberes e árabes e certas disputas sobre fronteiras –; a permanência de estruturas burocráticas e o aprofundamento de hierarquias domésticas de poder; a falha dos movimentos nacionalistas de resistência colonial em levar a cabo um projeto genuíno de reforma *a posteriori* – ou seja, independente dos modelos “ocidentais” –; a influência, bem como estagnação do pensamento intelectual sobre o curso das sociedades maghrebina e do chamado Mundo Árabe-Islâmico em geral, dentre outras. Assim, o “atraso cultural” vivenciado pelas sociedades árabes seria fruto tanto da colonização do passado como da colonização do presente – uma colonização não só material, mas principalmente simbólica.

Tendo isso em vista, a alternativa possível para uma reforma total das sociedades árabes – principalmente maghrebina – se encontra na busca pela emancipação do pensamento árabe contemporâneo. Assim, segundo Laroui, para alcançar uma via própria de modernidade, ou seja, livre de mimetismos, o intelectual árabe precisa recuperar o controle da própria história. Esse controle só ocorrerá se houver uma completa emancipação em relação ao passado ideal (construído pelas dinâmicas do próprio presente) baseado em fundamentos religiosos radicais, o “tradicionalismo”, e em relação ao presente dependente dos parâmetros históricos de outra sociedade – o Ocidente (Pandolfo, 2000; Laroui, 1976; Laroui, 1977).

Em alguma medida, “The History of the Maghrib”, ainda que possua um substrato diferente – mas não díspar –, representa uma continuação do projeto de emancipação exposto poucos anos antes em “L’Idéologie Arabe Contemporaine”,

de 1967. Quando declara que “a cada dia se torna mais clara a necessidade de questionar o passado em relação aos dois fenômenos que assombram a vida política e intelectual”, a ver, “o atraso histórico e sua compensação consciente, ou seja, a revolução” (Laroui, 1977:5) – aparentemente, uma revolução na qual o intelectual, de forma geral, teria um papel crucial –, Laroui faz eco à noção de emancipação avançada em “L’Idéologie” (Pandolfo, 2000). Em “L’Idéologie”, emancipação aparece como o processo de libertação do discurso do “sujeito” de todas suas determinações anteriores e externas, e, tão logo, das vozes alheias às quais se encontrava sujeitado (Pandolfo, 2000; Khatibi, 1983). Logo, nos termos utilizados em “The History of the Maghrib”, a libertação do passado retrógrado e do atraso cultural do presente (Laroui, 1977). Ou ainda, um movimento de emancipação da imagem do Ocidente que habita dentro do pensamento – histórico, sociológico e filosófico – e da melancolia ligada a um passado idealizado (Pandolfo, 2000)⁶¹.

E é nesse sentido que o entendimento do Maghreb como uma região – dentro de suas peculiaridades enquanto tal – ou, em termos mais adequados com o trabalho desse estudioso, uma construção geoistórica, é fundamental na obra e no projeto de emancipação de Laroui. Em última instância, o que Laroui busca oferecer é o embrião de uma contranarrativa histórica sobre o Maghreb em relação a que se sedimentou a partir do encontro com o colonizador europeu a partir do século XIX. A narrativa do Maghreb como entidade regional dotada de uma

⁶¹ Tendo em vista que a obra “L’Idéologie Arabe Contemporaine” não foi extensamente contemplada aqui, vale mencionar que é em suas páginas que Abdallah Laroui ensaia seu argumento em torno da defesa de uma revolução nos moldes marxistas como forma viável de emancipar as sociedades maghrebina no imediato contexto após a descolonização. Contudo, ainda que aclamada por alguns, “L’Idéologie” foi largamente criticada por cair em um historicismo no qual um percurso emancipatório elaborado nos meandros da própria sociedade “Occidental”, o marxismo, é visto como saída emancipatória – representando, portanto, o que Abdelkebir Khatibi classifica como uma “tautologia” (Khatibi, 1983:26). Contudo, como o próprio Khatibi (1983) vai ponderar, o trabalho de Laroui deve ser visto como um produto do contexto conturbado e de ansiedade no qual emerge.

Jaafar Aksikas (2008), por sua vez, vai chamar atenção para a diferença de posturas em relação às ideias de modernidade e busca por autonomia no que chama de “Laroui inicial” e “Laroui recente”: “To read Laroui means immediately to be confronted by the basic tension between his early and later visions of modernity. For the former, where Marx is still at play, modernity can be implemented only by an elite group of dedicated intellectuals through a “dialectical” look at their past. The “dialectical method” not only describes and analyzes the contradictions and dualities of reality and other ideologies, but it also indicates the means by which capitalist liberalism, which, according to Laroui, is the highest stage of social development, can be achieved. For the latter, where Laroui breaks with Marx, modernity is identified with liberalism and liberal capitalism. Laroui’s transformation from a neo-Marxist into a liberal was concomitant with the rise and subsequent fall of Arab state capitalism” (Aksikas, 2008:7)

herança religiosa, linguística e antropológica vultosa e um curso histórico próprio que somente teria sido interrompido pela presença do colonizador e, posteriormente, pelos estigmas ali deixados pela colonização, é crucial para o objetivo de Laroui de “descolonizar” a história local. O Maghreb concebido como unidade regional com séculos de existência é então condição de possibilidade para a recuperação do curso próprio da história no presente.

Dessa forma, é possível interpretar a abordagem de Laroui como uma tentativa de “regionalizar” de forma a recortar o espaço do Maghreb – apesar de suas diferenciações e contradições internas – em relação à Europa e ao restante do Oriente Médio. A ideia de região é o que permite “capturar” dinâmicas sociais para dentro de uma narrativa que dota de um curso histórico coerente a construção do Maghreb tal qual aparece ali. Entretanto, é uma captura com o intuito de resistir ao legado colonial do “atraso cultural” e que visa reler o Maghreb e divorciá-lo desse curso condenador. O intento é de buscar, nas palavras do próprio autor, uma via própria de modernidade. Contudo, como já demarcado anteriormente aqui, essa busca por uma modernidade livre do legado do “encontro” colonial se torna uma impossibilidade dentro dos próprios termos do projeto de Laroui. Isso porque sua própria ânsia intelectual nesse sentido está invariavelmente inscrita nesse legado (Hannoum, 2009). Dessa forma, retomando uma interpretação já feita aqui, o que “The History of the Maghrib” pode oferecer não é exatamente uma “contra-história”, mas uma abordagem “pós-colonial” sobre a história da região, fundamentada no *retorno* à perspectiva do Maghreb como entidade geoistórica e, portanto, dotada de existência e alguma unidade anterior à colonização moderna.

5.3 Mohammed Abed Al-Jabri e a busca da autonomia através do legado da filosofia

A razão é uma lanterna com que certamente se podem iluminar as trevas; mas que às vezes é preciso também saber transportar até a luz do dia.

Mohammed Abed Al-Jabri

Mohamed Abed Al-Jabri nasceu em 1936, em Figuig, Marrocos. Sua família, religiosa e nacionalista, se engajou politicamente na luta pela independência marroquina em relação à França. Já em idade adulta, Al-Jabri

dedicou-se aos estudos de Filosofia, em Paris. Na década de 1950 manteve contato com o líder da esquerda marroquina à época, Mehdi Ben Barka. Na mesma época, além de lecionar, Al-Jabri começou a se dedicar ao jornalismo, trabalhando entre 1957 e 1958 para o jornal oficial do Partido da Independência marroquino (Istiqlal), contribuindo posteriormente com outros jornais de orientação política semelhante. Chegou a ser preso, em 1963, sob acusações de conspirar contra a monarquia do Marrocos. A década de 1980 é quando se afasta da militância política para se dedicar exclusivamente à escrita – e a partir daí ganha atenção nos centros acadêmicos e em debates intelectuais, especialmente em países de maioria árabe e islâmica. Ainda que seja mais conhecido por seus trabalhos em filosofia – voltados principalmente para o que ele chama de “crítica da razão árabe”, - também se dedicou às áreas de educação e história (Aksikas, 2008). Como destaca Aksikas (2008), os trabalhos de Al-Jabri não são tão difundidos em países de língua inglesa, principalmente devido à natureza de seu trabalho – o intelectual fundamenta parte considerável de seu trabalho na filosofia Árabe-Islâmica medieval, – e ao fato de Al-Jabri escrever predominantemente em Árabe. Contudo, fato interessante e ao qual está de alguma forma relacionada a própria possibilidade de confecção do presente estudo é o de que, em 1999, o núcleo da obra de Mohammed Abed Al-Jabri ganhou uma compilação traduzida para o Português⁶².

Tendo em vista o objetivo de mapear elementos do imaginário em torno do Maghreb, é interessante iniciar com uma breve exposição da perspectiva de Mohammed Abed Al-Jabri acerca do “conceito” de Maghreb – articulada no texto “Evolution of the Maghrib concept: facts and perspectives”. Al-Jabri fala de três elementos principais que permeiam o que chama de “consciência regional” entre indivíduos e sociedades no Maghreb. A ver: 1) a noção de comunidade fundamentada no Islã (*umma*), que se mantém como componente forte de identidade para muçulmanos e, em larga medida, para árabes; 2) a reação local contra o colonialismo francês e seus artificios para minar a identidade “árabe-islâmica” das sociedades locais e de separá-las do mundo Árabe-Islâmico – que

⁶² A compilação utilizada como fonte aqui é uma tradução para o Português intitulada “Introdução à crítica da razão árabe” composta por duas de suas obras originais: “Nós e a tradição. Leituras contemporâneas de nossa tradição filosófica”, de 1980; e “Tradição e Modernidade” (contendo textos das décadas de 1980 e 1990). A versão traduzida – realizada por Roberto Leal Ferreira e revisada por Mamede Mustafa Jarouche – foi assistida pelo próprio autor e publicada pela Editora UNESP.

seriam justamente as fontes que alimentam as aspirações locais à liberdade e ao progresso; 3) as pretensões das sociedades locais por reformas e modernização, objetivo esse compartilhado com o Terceiro Mundo e o Mundo Árabe (Al-Jabri, 1985:64). De acordo com os contextos, esses elementos coexistem, complementam-se ou competem entre si. Embora Al-Jabri esteja discutindo especificamente o desenvolvimento do conceito de Maghreb no âmbito dos movimentos nacionalistas contemporâneos, ele salienta o fato de que o conceito moderno de unidade nasce ali como uma aspiração ao que chama de um “Renascimento Árabe” – questão que vai compor parte de sua obra sobre herança filosófica e emancipação.

No contexto da resistência colonial, o conceito de Maghreb emerge inicialmente como uma negativa em relação a qualquer aspecto que denotasse interseções com a identidade da França ou qualquer outro estrangeiro (Al-Jabri, 1985). Nesse momento, o Maghreb era concebido no sentido de uma “unidade de ação” em detrimento de uma “unicidade de identidade”. E esse é o espírito que permeou as discussões sob a égide da Conferência de Tânger, em 1958, liderada pelos partidos então revolucionários do Marrocos (Istiqlal), Tunísia (Neo-Destour) e Argélia, ainda colônia (Frente de Liberação Nacional). Como reproduz o autor:

The most important resolution, however, was that concerning “the unification of the Arab Maghrib.” It stated “that the peoples of the Maghrib are unanimous in seeking to unify their destinies on the basis of an unfailing solidarity of common interests”; it declared “that it is high time to put that will of unification in concrete form, *through common projects enabling the peoples of the region to have the place they deserve in a world of nations*”; it decided “(...) considering the federative formula as the most adapted to the real situation of the countries participating in the conference”(p.74 – grifo nosso)

Apesar da articulação da região do Maghreb como plataforma de resistência e inserção simultaneamente, como Al-Jabri pondera, as aspirações à época foram se desvanecendo devido ao legado colonial. Tal legado teria se definido não só pelo parco desenvolvimento econômico e político, mas também por disputas de fronteiras que permanecem até os dias atuais, e a opção comum dos três países pela via nacional em detrimento da integração regional. Contudo, conferências e seminários posteriores realizados predominantemente em instâncias locais continuaram se debruçando sobre as possibilidades de construção de uma unidade maghrebina sólida. Nesses encontros, conforme descreve Al-Jabri, o Maghreb

aparece através de conceituações como: “terra pátria”⁶³, entidade geográfica unificada pela religião (cuja existência era condição de possibilidade para uma futura união do chamado Mundo Árabe), região a ser unificada a partir das massas, dentre outras concepções.

Sobre o conceito de Maghreb no contexto da descolonização e *a posteriori*, Al-Jabri (1985) conclui:

(...) a continuous process of development and liberation from the bonds of dependence can be realized only by working with the Maghrib concept, which, in turn is sustained by the ideas of freedom and development. This is not merely an ideological option or a political view linked to circumstances, but a practical conclusion which forces itself upon us as a result of our analysis of the evolution of the Maghrib concept (p.83)

O conjunto da obra de Al-Jabri vai ganhar destaque, contudo, através de seu projeto de emancipação com bases principalmente filosóficas. Como Abdallah Laroui, Al-Jabri se dedicou à construção de um projeto filosófico cujas complexidades não poderão ser inteiramente acessadas aqui, contudo, salientam-se dois pontos específicos desse momento do seu pensamento: 1) a forma como a modernidade é articulada; 2) como a região do Maghreb é modulada no âmbito desse projeto. Suas obras, nesse sentido, vão se concentrar na relação entre modernidade e tradição Islâmica (*turāth*)⁶⁴. Ele inicia:

Pois não existe, na realidade, uma modernidade absoluta universal e planetária, mas antes algumas modernidades, diferentes de uma época para outra e de um lugar para outro. (...) permanece condicionada pelas circunstâncias nas quais se manifesta e confinada dentro dos limites espaço-temporais [*sic*] que lhe traça o dever ao longo da história (Al Jabri, 1999:29)

⁶³ Tradução livre para “homeland”.

⁶⁴ Segundo Mahfoud e Geoffroy (1999) – os tradutores franceses da obra de Al-Jabri –, a escolha por traduzir *turāth* como “tradição”, ainda que pareça o termo mais próximo encontrado nas línguas europeias para tal, encontra alguns entraves. Nas palavras dos próprios: “Se nem a palavra ‘herança’, nem a palavra ‘patrimônio’, nem mesmo a palavra ‘tradição’, ainda que entendida no sentido forte de ‘herança espiritual’, são capazes de traduzir “a carga afetiva e o conteúdo ideológico” veiculado pela noção de *turāth* no pensamento árabe moderno, é porque o pensamento ocidental conseguiu realizar uma *superação* que lhe permite relegar o seu passado a um lugar em que ele pode ser o seu espectador-agente, ao passo que, na consciência árabe, o *turāth* não é apenas uma “coleção de rastros do passado”, mas antes um *todo* cultural que compreende “uma fé, uma Lei, uma língua, uma literatura, uma razão, uma mentalidade, um apego ao passado, uma projeção para o futuro etc”. O *turāth* não é a herança de um pai morto para o filho, mas sim um pai sempre presente, vivo no filho. Todo avanço, toda superação deve, pois, ser precedida de um trabalho de exumação dessa presença latente, para alcança-la sob uma forma nova, enquanto agentes e não mais enquanto pacientes (p.13).

O subtítulo do capítulo introdutório de “Introdução à crítica da razão árabe” traz uma síntese do projeto filosófico de Al-Jabri, a ver: “Fazer a nossa modernidade, repensando a nossa tradição (*turāth*)”. É em virtude do entendimento de *turāth* como uma presença latente, uma espécie de herança, mas que não é necessariamente dotada de alguma linearidade que a torne algo relegado ao passado, que possibilita Al-Jabri elaborar uma concepção particular da relação tradição-modernidade (Mahfoud; Geoffroy, 1999). A perspectiva trazida por Al-Jabri se distingue tanto das grandes correntes que constituíram o pensamento árabe contemporâneo ao rejeitar o fundamentalismo – que se propõe reconstituir o presente a partir do modelo de um passado “tal como deveria ter sido” – como do “liberalismo” árabe-islâmico, que reivindica um presente espelhado no “europeu”, confinando ao passado condições das quais não se libertou por completo (Mahfoud; Geoffroy, 1999). Logo, o que Al-Jabri propõe é uma viagem para dentro do pensamento árabe e a busca por caminhos para uma tomada de consciência que deve permitir que a razão árabe se supere e escape, por fim, as alternativas da alienação em seu próprio passado ou alienação no presente de outros. Esses caminhos consistem, para Al-Jabri, em “[d]escobrir as regras inconscientes que regem o exercício do pensamento na cultura árabe e registrar os entraves que lhe são inerentes” (Mahfoud; Geoffroy, 1999:24).

Ainda sobre essa busca por conciliar a razão árabe com uma via própria de modernidade que permita inserir essas sociedades no âmbito do contexto “planetário” – termo utilizado pelo próprio autor –, nas palavras do próprio Al-Jabri:

A modernidade, portanto, não consiste em recusar a tradição, nem em romper com o passado, mas antes em elevar nossa maneira de assumir a nossa relação com a tradição no nível do que chamamos de “contemporaneidade”, que deve consistir, para nós, em nos juntarmos à marcha do progresso que se realiza em nível planetário. Sem dúvida, a modernidade deve encontrar os fundamentos de suas teses no interior de seu próprio discurso, o discurso da contemporaneidade, e não ser um “fundamentalismo” preso a fontes-fundamentos inspiradores. Infelizmente, a modernidade no pensamento árabe contemporâneo ainda não chegou a este ponto. Permanece reduzida a se inspirar, na concepção de suas teses, na modernidade europeia, onde vai colher as justificações e os “fundamentos” de seu discurso. Ora, mesmo se admitirmos que a modernidade europeia representa hoje a modernidade “planetária”, só a sua inscrição na história cultural particular da Europa – mesmo que como figura de oposição – já a torna imprópria para enfrentar, num diálogo crítico, a realidade cultural árabe, cuja história se forjou longe dela. Estrangeira à cultura árabe e à sua história, ela não seria capaz de estabelecer um diálogo suscetível de desencadear um movimento dentro desta. Só podendo abordá-la de fora, ela com isso obriga o seu

adversário ao recuo e ao fechamento. É por isso que o nosso próprio caminho para a modernidade deve necessariamente apoiar-se nos elementos de espírito crítico manifestados na própria cultura árabe, para desencadear dentro desta uma dinâmica de mudança. A modernidade significa, pois, antes de tudo elaborar um método e uma visão modernas de tradição (Al-Jabri, 1999:28-29)

Assim, para esse estudioso, a modernidade, mais do que um contexto ligado a noções específicas do político, de unidade, ou mesmo de modernização em um sentido socioeconômico, representa uma mensagem e “um ímpeto inovador, cujo objetivo é renovar as mentalidades, as normas do raciocínio e da apreciação” (Al-Jabri, 1999:31). Diferentemente do contexto europeu, onde largas “etapas” históricas representam a superação uma das outras, como Renascimento, Iluminismo e Modernidade, no “mundo árabe”, essas ditas “etapas” estão entrelaçadas e coexistem no próprio interior da contemporaneidade, cujos inícios remontam, nessa perspectiva, há pouco mais de um século (Al-Jabri, 1999). Portanto, quando se fala em modernidade no contexto árabe-islâmico, é preciso necessariamente ter em mente uma distinção em relação à modernidade nos termos europeus – posto que, no primeiro contexto, os equivalentes ao Renascimento, o Iluminismo e a superação dessas duas etapas, em conjunto, definem a modernidade na situação presente. E, tendo em vista essa questão da superação, Al-Jabri sugere que “(t)odas as expressões da modernidade deverão ter seu eixo ao redor da racionalidade e da democracia”, o que, para ele, “não são artigos de importação, mas sim práticas concretas que respondem a regras” (Al-Jabri, 1999:30).

Al-Jabri (1999) faz então uma crítica de cunho metodológico (e, pode-se dizer, político) em relação a três perspectivas contemporâneas sobre a tradição árabe-islâmica que ganharam vulto em debates dedicados à temática: a fundamentalista, a liberal e a marxista. O elemento central que circunda a perspectiva fundamentalista é sua busca por recuperar a grandeza da civilização árabe-islâmica através da ressurreição da tradição – nos termos de algo localizado em um passado idealizado de acordo com as ânsias do presente. Já a leitura liberal assume como questionamento central a adaptação da tradição às demandas do contexto presente traduzido no conceito de “globalização”. Ao passo que a leitura marxista estaria preocupada em relacionar a reconstrução da tradição árabe-islâmica com uma possível revolução através da luta de classes. Na perspectiva do autor, a leitura fundamentalista se caracteriza como uma celebração cega do

passado (um passado “tal como deveria ter sido”) onde o contexto presente é desconsiderado. A leitura liberal, por seu turno, se apoiaria no método Orientalista através do qual o que se entende por cultura árabe-islâmica seria lida através de um sistema de referência europeu – e, tão logo, essa cultura seria colocada numa linha histórica teleológica cujos processos e fins estariam arraigados a esse referencial. Já a leitura marxista seria também fruto de um projeto que possui raízes num contexto externo ao Mundo Árabe-Islâmico⁶⁵. Segundo Al-Jabri, as três perspectivas são essencialmente fundamentalistas e, tão logo, ahistóricas⁶⁶, e são frutos de um problema filosófico que remonta à própria genealogia da filosofia árabe. A adoção dessas perspectivas se refletiria no fato do conjunto do pensamento árabe moderno e contemporâneo se caracterizar, nas palavras de Al-Jabri, pela falta de objetividade e historicidade (Al-Jabri, 1999:51).

O principal objetivo de Al-Jabri é, então, repensar as possibilidades de emergência de uma via própria de modernidade para as sociedades do Mundo Islâmico e, mais especificamente, para as sociedades maghrebina. Para ele, as bases da modernidade são, antes de tudo, “a racionalidade e a democracia”. Em outras palavras, reconstruir o passado de forma racional, crítica e esclarecida é a pedra angular para alcançar a modernidade sobre bases próprias (Al-Jabri, 1999; Aksikas, 2008). Na perspectiva desse estudioso, o racionalismo, definido como o hábito organizado de desconstrução crítica para posterior reconstrução, revelará a natureza das tendências subjacentes ao passado árabe e muçulmano. Isso, por sua vez, tornará possível um movimento de reconstrução dos fundamentos racionais das sociedades árabes contemporâneas e, a partir disso, a produção de um senso de modernidade próprio. É nessa lógica que Al-Jabri realiza o esforço de reviver o racionalismo filosófico dos pensadores árabes, que remonta aos primeiros anos da Idade Média – movimento que constitui mais uma das pedras angulares de sua obra. Ele não propõe, então, uma ruptura total com a tradição, mas uma releitura

⁶⁵ Assim como Abdallah Laroui, Mohammed Abed Al-Jabri recorre ao uso de termos como “razão árabe”, “Mundo Árabe Islâmico” e afins.

⁶⁶ Essas abordagens seriam semelhantes também, em sua perspectiva e do ponto de vista epistemológico, ao estarem fundadas no método de raciocínio conhecido por “analogia do conhecido ao desconhecido”: “ (...) seja qual for a corrente de pensamento considerada, religiosa, nacionalista, liberal ou de esquerda, cada uma delas dispõe de um “conhecido” (...) sobre o qual decalcará um “desconhecido” (...). O desconhecido será, no caso, o “futuro” tal como entenderam ou sonharam os adeptos dessas correntes, e o conhecido, o primeiro painel da dupla interrogação que cada um se coloca (para corrente fundamentalista, “a grandeza de nossa civilização” etc.)” (Al-Jabri, 1999:46-47).

dessa herança – posto que, como ele mesmo demarca, “um povo só pode pensar o mundo através de sua tradição” (Al-Jabri, 1999:56).

O caminho seria romper com a corrente que prevaleceu no pensamento filosófico árabe-islâmico que, segundo Al-Jabri, se resume a releituras do pensamento grego, especialmente Aristotélico. A novidade da contribuição da filosofia islâmica “deve, portanto, ser procurada não nas contribuições cognitivas que ela abordou e propagou, mas sim na função ideológica que cada filosofia atribuiu a esses conhecimentos” (Al-Jabri, 1999:76). Tendo isso em vista, Al-Jabri distingue entre duas grandes tradições na história da filosofia Árabe-Islâmica: a filosofia vinda do extremo oriente islâmico (Mashreq) e a originada no Maghreb e em al-Andalus⁶⁷.

A segunda parte de “Introdução à crítica da razão árabe” é dedicada, então, a ilustrar historicamente o que o estudioso entende como as condições que levaram à formação da “crise da razão árabe”. O estudioso distingue dois grandes momentos na história do pensamento árabe-islâmico que desembocaram em duas “tradições”. O primeiro teve como fundo ideológico – que o ponto que mais interessa no âmbito do presente trabalho – a fusão entre religião e filosofia. Ao passo que o segundo momento teria sido inaugurado, ideologicamente falando, pela forma do conflito político entre o califado abácida, “promotor de um pensamento em que o temporal se ‘absolutiza’ na religião, e um Estado maghrebino-andalusi cuja própria existência constituía a prova de que a pluralidade do ‘temporal’ podia existir dentro da unidade religiosa”. De forma sucinta, o que a releitura de Al-Jabri sugere é que houve um rompimento epistemológico entre os desenvolvimentos desses dois momentos, culminando em duas tradições – a tradição do extremo Oriente (Mashreq), de Ibn Sina (Avicena), seria representante da irracionalidade árabe, baseada no gnosticismo religioso; e a

⁶⁷ “[D]uas regiões que se haviam dissociado do império abácida desde sua origem e que sempre escaparam à dominação fatímida (...). Al-Andalus constituiu-se entidade política independente já em 138/755, data em que um rebento da família omíada que havia escapado ao massacre dos seus perpetrado pelo novo poder abácida, ‘Abd al-Rahmān al-Dūkhl, o “Imigrado”, refugiou-se nesse país e ali fundou o emirado omíada de Al-Andalus. Quanto à dinastia fatímida, foi fundada por um descendente presumido da linhagem ismaeliana, reconhecido como “Mahdī” pelos ismaelianos, ‘Abdallah ou ‘Ubaydallāh, que ganhou o território da Tunísia atual (...). Os fatímidas deslocaram, ulteriormente, sua capital para o Cairo, onde seu califado representou durante muito tempo uma ameaça política tanto para o califado abácida quando para o Estado omíada de al-Andalus” (Al-Jabri, 1999:96). Segundo Mahfoud e Geoffroy, “Al-Andalus representou muito cedo na história muçulmana medieval uma entidade cultural autônoma, em razão de sua independência política em relação aos estados orientais” (1999:19).

tradição no Maghreb, de Ibn Rush (Averróis), que se moldava através da racionalidade árabe e se baseava numa epistemologia científica e de orientação secular.

A ruptura entre essas duas tradições teria se dado, antes de tudo, no plano político (Al-Jabri, 1999). O Oriente muçulmano⁶⁸ utilizava seus sistemas filosóficos “como armas ideológicas destinadas a aumentar seu terreno de influência”, enquanto que “no contexto andalusi, estas formas de pensamento representavam, portanto, uma “ideologia do adversário”, e estavam proscritas como tais” (Mahfoud; Geoffroy, 1999:19). O Maghreb, junto com Al-Andalus, pôde se afastar da autoridade do califado abácida e, tão logo, do contato com Avicena. Logo, como Al-Jabri chama atenção, em ambos os lados o uso da filosofia correspondeu a objetivos políticos claros: de um lado para o que mantinha sua independência, e do outro para o que se expandia cognitiva e geograficamente, ou seja, o império (Al-Jabri, 1999). Nas palavras de Al-Jabri:

O discurso averroísta inscreve-se no quadro do discurso racionalista, realista e crítico do pensamento árabe-islâmico da época dos Almôadas no Maghreb e em al-Andalus. Este discurso é ele próprio um reflexo da luta política, ora latente, ora aberta, entre os califados abácida e fatímida, e um Magheb que pôde escapar, com al-Andalus, da autoridade do califado abácida desde a origem deste último. Uma atitude de reserva, em política, exprime-se no terreno do pensamento por uma filosofia crítica. O realismo crítico averroísta não foi apenas o prolongamento de uma tendência inaugurada por filósofos andalusi anteriores (...). Foi, antes, o resultado de uma grande corrente crítica movida permanentemente por uma única preocupação: “mandar de volta ao Oriente sua mercadoria”⁶⁹ (Al-Jabri, 1999:143-144)

Nesse sentido, o dito “segundo momento” da história árabe-islâmica constituiria uma superação histórica do primeiro. Contudo, como salienta Al-Jabri, as potencialidades que esse momento trazia à luz ganharam vulto principalmente não no mundo árabe-islâmico, mas sim no Ocidente cristão, onde o averroísmo foi um fator capital de desenvolvimento intelectual (Al-Jabri, 1999; Mahfoud; Geoffroy, 1999). E a explicação de Al-Jabri para esse desdobramento,

⁶⁸ O que na obra de Al-Jabri aparece como “Oriente muçulmano” é representado tanto pela dinastia fatímida como pelo império abácida. Ou, ainda, o que não se refere ao Maghreb e al-Andalus.

⁶⁹ Em uma nota, explica-se a origem da expressão “mandar de volta ao Oriente sua mercadoria”: “Alusão à célebre frase de um oriental, o vizir buyida Sāhib b.Abbād, grande amante das letras, que, tendo um dia lido a antologia literária de um autor andalusi, Ibn ‘Abn Rabbihī, fez esta observação: ‘Estão-nos mandando de volta a nossa mercadoria!’” (Al-Jabri, 1999:144, nota 29).

no qual o próprio pensamento árabe-islâmico acabou excluído do curso de desenvolvimento pelo qual passou o pensamento ocidental, constitui outra pedra angular do argumento geral presente na obra desse intelectual. Em linhas gerais, a explicação que Al-Jabri elabora se fundamenta na ideia de que a evolução do pensamento no âmbito do mundo árabe-muçulmano sempre foi regida pelo político e não pelo científico, como no “Ocidente”⁷⁰. Isso explicaria por que o racionalismo averroísta não foi capaz de persistir no mundo muçulmano, mas, por outro lado, propagou-se no Ocidente e desempenhou um papel crucial no renascimento cultural europeu, ao permitir a separação entre religião e filosofia (Mahfoud; Geoffroy, 1999).

De forma geral, o que Al-Jabri quer salientar é o fato da história do pensamento árabe poder ser lida como algo que emerge numa relação dialética entre o que chama de racionalismo e irracionalismo, esclarecimento e mito, religião e filosofia (Aksikas, 2008) – e, tão logo, não como algo incompatível com a emergência de uma via própria de modernidade. E, em última instância, daí se depreende a possibilidade de reconstrução da relação entre tradição e contemporaneidade por vias outras que não a das três leituras “fundamentalistas” que, segundo ele, se mostram ineficientes no projeto de busca por autonomia, traduzida numa via própria de modernidade – projeto a ser levado a cabo no

⁷⁰ Nas páginas introdutórias de “Introdução à crítica da razão árabe”, Mahfoud e Geoffroy (1999) resumizam o argumento de Al-Jabri no que tange a essa relação entre pensamento e ciência no âmbito dessas linhas (a “Ocidental” e a “árabe-muçulmana”): “Para M.A. al-Jabri, a resposta deve ser procurada na relação entre pensamento e ciência dentro destas culturas. O pensamento grego, desde os primeiros pré-socráticos até Aristóteles, sempre evoluiu em correlação com o conhecimento da natureza. Era em relação com os resultados fornecidos pela observação dos dados naturais que se formulavam os sistemas filosóficos pelos quais o pensamento grego procurava explicar a origem do homem e do universo (...) A Europa, com efeito, assistiu a partir do século XVII ao surgimento de um pensamento fundamentado no princípio da experimentação. Este pensamento estava ele próprio na dependência de instrumentos, cujo aperfeiçoamento era, assim, garantido pelo avanço da ciência. Estabeleceu-se, portanto, uma relação dialética entre o pensamento e a ciência, que contribuíram, assim, para o seu avanço recíproco. Os progressos registrados na observação do mundo natural e nas tecnologias dariam lugar a reformulações sucessivas dos sistemas de pensamento, que foram convidados a se superar continuamente. Inversamente, a lógica em que se baseava a argumentação na cultura árabe-islâmica tinha origem na ciência do Texto – cuja representante por excelência é a ciência do Direito – mais do que as ciências experimentais. (...) Se a ciência não pôde desempenhar o seu papel de motor do pensamento na cultura árabe-islâmica, isto, para M.A. Al-Jabri, aconteceu porque esta função já estava ocupada por um outro fator: a política. Ao contrário do processo do pensamento europeu, a marcha dialética do pensamento árabe-islâmico não dependeu de um confronto entre a ciência e a religião que desembocasse numa concepção nova do universo. A latente crise de legitimidade do poder muçulmano (...) jamais cessou, ao longo de toda história da cultura árabe-islâmica, de alimentar um conflito ideológico cujas diferentes configurações determinaram a sorte do pensamento. Toda análise do pensamento árabe-islâmico que se referisse apenas ao seu conteúdo cognitivo e desdenhasse o emprego ideológico a que os autores do pensamento subordinam o conteúdo cognitivo, seria uma análise parcial” (pp.22-23).

Marrocos, no Maghreb e/ou no Mundo Árabe Islâmico, de forma ampla. A resposta está não no tradicionalismo, mas numa leitura outra da tradição.

Por fim, pode-se dizer que o lugar do Maghreb sofre variações de acordo com o foco da discussão levantada por Mohammed Abed Al-Jabri – e aqui há de se considerar que a primeira parte do argumento apresentado é derivada de um artigo dedicado a debater o “conceito” de Maghreb, ao passo que a segunda parte se ocupou do cerne do pensamento filosófico desse intelectual acerca do que chama de “crise da razão árabe”. No debate sobre o conceito de Maghreb – presente no artigo/capítulo lançado em 1985 –, os discursos e a articulação de uma consciência regional aparecem como atrelados à luta pela descolonização e, posteriormente, ao objetivo de superação do legado colonial. Os discursos em torno do Maghreb oscilam entre o da região como resistência – chegando a se aproximar, em determinados contextos, de uma unidade quando contraposta ao legado do colonizador francês – e o da região como plataforma de inserção no contexto, na falta de um termo melhor, da globalização neoliberal – algo que reflete a conjuntura do que Al-Jabri caracteriza como “evolução do conceito de Maghreb”. Já no que concerne ao Maghreb conforme caracterizado em “Introdução à crítica da razão árabe”, a região, ao lado de Al-Andaluz, aparece como o repositório da herança filosófica que pode ser a chave para o que esse intelectual identifica como “a crise da razão árabe”.

Nesse sentido, a condição pós-colonial inscrita no pensamento de Al-Jabri – ainda que nessa obra em específico os termos colonização, colonialidade e pós-colonialidade se quer apareçam –, se revela em sua busca por reler a tradição sob outras bases, e no intuito maior de inserir o Maghreb e as demais sociedades árabe-islâmicas como um todo no contexto do progresso global – ou “modernidade planetária”. Assim, em ambos os contextos, o Maghreb aparece como um resultado, um elemento de performatividade, do “vivido”. É o vivido da luta pela independência e pela busca de uma via própria no contexto pós-colonial; ao mesmo tempo em que é o vivido no âmbito de um legado filosófico fundamentado na experiência da luta político-ideológica que tornou possível a emergência de uma tradição filosófica supostamente libertadora – e que, portanto, deve ser trazida para o contexto contemporâneo de forma a resolver suas contradições.

5.4 O Maghreb como Artefato

Cet appel à la difference sauvage (sauvage et naïve) était la rage impensée de l'époque décoloniale, et sa critique de l'Occident demeure saisie dans le ressentiment (...). Et nous sommes toujours en train de nous demander: de quel Occident s'agit-il? De quel Occident opposé à nous-mêmes, en nous-mêmes? Qui, nous-mêmes?

Abdelkebir Khatibi

No emblemático artigo sobre a região do Maghreb “Pensée-autre”, Abdelkebir Khatibi (1983) situa o debate sobre o Maghreb como horizonte de pensamento no contexto após a descolonização – onde o questionamento sobre quem, afinal, eram as sociedades maghrebinas, o indivíduo maghrebino e, tão logo, o intelectual maghrebino, e o “Ocidente” ou o “outro” contra quem esses se opunham nesse horizonte incerto pós-colonial era central⁷¹. Nesse sentido, a condição pós-colonial, marcada por essa série de questionamentos que tocam a própria existência das sociedades maghrebinas e do próprio “mundo árabe-islâmico” – ainda que Khatibi ele mesmo se mostre desconfortável com essa totalização – seria, em última instância, o combustível para a emergência de obras como as de Abdallah Laroui e Mohammed Abed Al-Jabri. Ainda que tais perspectivas possuam pontos de divergência e mesmo ambivalências em relação aos projetos de emancipação que procuram avançar, são produtos legítimos de um contexto no qual o Maghreb, mais do que uma entidade geográfica (ou geográfica), se apresenta como um horizonte real-e-imaginado para esses projetos. É tendo isso em mente, por exemplo, que Mitchell (2000) vai afirmar que esses e outros pensadores cujas experiências coloniais e pós-coloniais estão situadas no Maghreb são pedras angulares na emergência da crítica contemporânea à modernidade europeia – e, por isso, “a crítica da modernidade europeia, bem como muito do moderno em si, parece estar continuamente emergindo nas *fronteiras da Europa*” (Mitchell, 2000:5 – ênfase nossa).

A pós-colonialidade é um elemento que “assombra” o trabalho desses autores de diferentes formas. A pós-colonialidade aparece (acompanhada, nesse

⁷¹ Nas palavras de Khatibi (1983), o Maghreb enquanto horizonte de pensamento se delinea através de três diferentes possibilidades de transformação: O tradicionalismo, embasado na teologia que, por sua vez, tem bases em um passado primordial e ideal que deve servir de espelho para o presente; o salafismo, embasado na doutrina que, por sua vez, dita a moral do comportamento político, de uma pedagogia social e que é visto como a reconciliação entre a ciência e a religião; e, por fim, o racionalismo (político, cultural, histórico...), com bases na técnica, entendida ali como a ordenação do mundo através de uma vontade de poder, de retomar as rédeas do próprio destino, inédita e que tiraria sua força do desenvolvimento científico.

sentido, do prefixo obscurecido “neo-“) como condição, ou seja, permanência das estruturas de dependência econômicas, políticas e cognitivas nos moldes dos anos da colonização. É também combustível para movimentar críticas por parte desses intelectuais – que se dão nos moldes descritos por Spivak, “internamente” às estruturas de dominação. A pós-colonialidade é ainda o que permite a existência da condição ambivalente de subalternidade e autoridade no que tange à figura do intelectual maghrebino – aquele que é a experiência viva da dominação filosófica e epistemológica, mas que também é o único dotado de autoridade para criticar e levar a cabo um projeto emancipatório.

No que tange à relação entre tradição, modernidade e a busca por emancipação, enquanto Laroui fala da necessidade de recuperar o curso da história do Maghreb como movimento primeiro de um projeto emancipatório mais amplo, isso não se dará, contudo, através de um retorno ou releitura da tradição (como em Al-Jabri). O projeto emancipatório de Laroui culmina, até onde foi examinado, na busca pela modernidade através do rompimento com um passado retrógrado – o da colonização – e com um presente dominado pela temporalidade de uma história outra. Para ele, a forma de superar o “atraso cultural” está na negação completa da tradição e do contexto presente enquanto elemento ainda colonizado – e daí seus esforços em reconstruir uma história do Maghreb livre do olhar do colonizador, como uma unidade que possui suas particularidades enquanto tal, mas que se conforma como ente dotado de uma história coerente anterior ao contexto de dominação iniciado no século XIX. E a ambivalência do projeto de Laroui está na própria busca por um Maghreb livre da colonização – busca essa condicionada pelo contexto no qual seu ímpeto se dá. Mohammed Abed Al-Jabri, por seu turno, fala numa negação necessária do tradicionalismo – que é uma leitura específica acerca da tradição árabe-islâmica – ao passo que clama pela recuperação de uma herança filosófica que remonta aos primórdios do racionalismo árabe. Al-Jabri não fala de uma negação completa do presente, mas sim das leituras predominantes acerca desse presente – que também precisa ser libertado através do pensamento filosófico.

E qual o lugar do Maghreb nessas perspectivas? O Maghreb é imaginado e articulado a partir dos momentos em que a pós-colonialidade é performada – já que, como também salientado, ela se evidencia a partir de “momentos”, “táticas”, “discursos” – e, tão logo, é um repositório de heranças, um palco de encenação e

também uma plataforma. O Maghreb é o espaço percebido da entidade geográfica (ainda que de fronteiras frequentemente contestadas e móveis). É o espaço concebido da tentativa de regionalização pelo federalismo, da busca por capturar as diferenças através de analogias como “terra pátria” ou uma fundação tal qual o estado-nação. Representa a imbricação do vivido e concebido ao ser encarado como plataforma de inserção num mundo de grandes nações – nos moldes do discurso proferido em Tânger⁷². É também a entidade geoistórica que, no estudo de Al-Jabri, tornou possível o desenvolvimento de uma filosofia emancipadora há séculos atrás, representando uma ruptura que no contexto contemporâneo poderia se converter em chave para a união de uma comunidade há muito imaginada – o “Mundo Islâmico”. E, nesse sentido, o Maghreb também aparece como um lócus de resistência à outra colonização atual, centrada no pensamento que, no contexto da expulsão do colonizador estrangeiro, se supunha emancipador: o fundamentalismo religioso — ponto problematizado por Al-Jabri e, em alguma medida, por Laroui. A perspectiva de Al-Jabri (1985) acerca da “evolução do conceito de Maghreb” se converte ainda em uma possível ilustração para o entendimento da região enquanto plataforma de inserção “global”. Inicialmente, Al-Jabri trata das dinâmicas desempenhadas a partir do entendimento do Maghreb como lócus de resistência para, mais tarde, falar do “conceito” de Maghreb como forma de alcançar o desenvolvimento econômico e superar a herança colonial. Essa perspectiva se assemelha ainda à discussão sobre integração regional no Maghreb, através da UMA (Darrat; Pennathur, 2002; Khatibi, 2003). Logo, o Maghreb é todas as essas coisas e cada uma delas.

É possível encontrar ilustrações da performance da região como lócus de resistência também em trabalhos mais recentes, de intelectuais que se debruçam sobre temáticas ligadas ao Maghreb, mas que não foram contemplados a fundo aqui, como Réda Bensmaïa (2003) e Alina Sajed (2008). Sob pena de alguma generalização, o que se depreende dos trabalhos de ambos é a forma como o imaginário em torno do Maghreb atua na encenação de identidades dentro, fora e acerca da região – e aqui a transposição entre o concebido e o vivido se evidencia. Em sua análise da diáspora franco-maghrebina, Sajed salienta como o imaginário em torno do elemento linguístico da produção literária e da figura do nativo e, tão

⁷² Cf. Al-Jabri, 1985

logo, do Maghreb pré-colonizações dos séculos XIX-XX, é incorporado na simulação de identidades de intelectuais maghrebinos (ou franco-maghrebinos) vivendo na França. Réda Bensmaïa, por sua vez, trabalha com o mencionado elemento “transcendente” que une as diversas abordagens presentes na chamada escrita de resistência que emerge na produção literária maghrebina. Esse elemento é fortalecido pelo passado colonial comum – que “assombra” esses intelectuais – e se traduz nas formas encontradas para imaginar um futuro que emerge a partir desse passado vivido e imaginado. Em alguma medida, essa sublimação é simulada através da própria figura do Maghreb enquanto região ou espaço comum da experiência colonial e da pós-colonialidade – como se procurou demonstrar através das obras de Laroui e Al-Jabri.

Considerando o entendimento da região como um artefato (ou arte-fato), o Maghreb no trabalho de Abdallah Laroui e Mohammed Abed Al-Jabri se constitui em torno não (apenas) de um imaginário em torno de fronteiras físicas. O Maghreb desses autores é expressão de uma lógica espacial que se situa entre o momento percebido e o vivido, e que busca dá sentido aos dois. O Maghreb se apresenta como expressão do momento percebido ao se mostrar auto evidente enquanto região situada – e que se contrapõe a um extremo Oriente e à Europa –, ainda que isso apareça de forma implícita nos trabalhos de ambos. Por outro lado, o Maghreb tal qual é emoldurado nas obras de ambos – sem perder de vista as diferenças nos projetos de emancipação e, tão logo, à “moldura” conferida à região – deve ser visto também como expressão da experiência desses intelectuais enquanto “filhos legítimos” de um contexto conturbado em relação à definição de identidades e viabilização de caminhos para uma dita “emancipação”. Dessa forma, o Maghreb enquanto horizonte de pensamento é expressão direta de uma luta – por vezes silenciosa e imperceptível – entre o dizível e o não dizível acerca das sociedades ali situadas, do que essas sociedades representam para si mesmas, dos elementos aceitáveis – e forjáveis – ou não como herança, dos caminhos legítimos para busca da emancipação.

Entretanto, como já discutido, a ideia da região como um artefato – que parece caber muito bem aqui, dada a pluralidade de dinâmicas e ânsias que perpassam o “Maghreb” – permite salientar a esfera do vivido e do imaginado em torno desse espaço, mas não descarta a esfera “artificial” presente no ato de “regionalizar”. Mesmo enquanto “filhos legítimos” da conjuntura a partir da qual

falam e “monumentos” do pensamento pós-colonial maghrebino, as abordagens desses autores não estão imunes ao ato de violência e de “captura” inerente às construções do “Maghreb” no âmbito de seus discursos. Todo espaço/espacialização – e aqui se fala de espaço em um sentido amplo, como em todo restante desse estudo, ou seja, como algo não necessariamente coincidente com território –, região/regionalização cria suas próprias margens. Nesse sentido, Laroui e Al-Jabri criam margens ao simplesmente definirem o Maghreb como um projeto árabe, ou árabe-islâmico – quando o Maghreb se mostra, em contrapartida, como expressão de múltiplos legados, vozes e, tão logo, como um espaço dotado de multiescalaridades nem sempre fáceis de “capturar”. Essa “marginalização” se reflete ainda (e de forma mais evidente em Laroui) na demarcação do intelectual como o que concentra a legitimidade – enquanto narrador da história ou aquele que recupera o legado filosófico – para definir o que é o Maghreb e qual deve ser o caminho para levar a cabo um projeto de emancipação. Esse é, então, um dos aspectos de ambivalência presentes nos projetos de ambos.

Da mesma forma, outra nuance entendida aqui como uma ambivalência comum entre as abordagens dos autores está no uso de conceitos totalizadores não só para delinear o Maghreb enquanto região, mas também para estabelecer os “outros” contra os quais esse Maghreb se inscreve – por vezes o colonizador europeu, o “Ocidente”, o Mashreq influenciado pela filosofia de Avicena e pelo “irracionalismo” árabe, dentre outros. Da mesma forma, ainda que busquem por vias próprias de modernidade/modernização, ao “capturarem” o Maghreb dentro de diferentes lógicas que de alguma forma definem uma “unicidade” para a região, acabam por recair na própria lógica mimética da qual fogem tão avidamente.

Assim, depreende-se dessa discussão geral que a ideia de “região como artefato” é o que permite problematizar a visão em torno do Maghreb enquanto um espaço homogêneo e que se resume a problemas econômicos, políticos e de insegurança. Nesse sentido, a ontologia espacial que condiciona a imaginação em torno da região – e da espacialidade de maneira geral – em (R)elações (I)nternacionais se mostra problemática ao salientar determinados elementos em torno do regional enquanto obscurece outros – aqui, por exemplo, a esfera imaginada que perpassa as construções do Maghreb no âmbito do próprio pensamento político e filosófico “maghrebino”. Logo, além desse imaginário

conformar representações específicas sobre determinadas regiões – como se observou no que concerne ao Maghreb, no capítulo anterior – ele falha em captar a multiescalaridade que compõe o regional no âmbito da modernidade colonial global. A região, nesse sentido, se evidencia como um espaço no qual e a partir do qual diferentes projetos (econômicos, políticos, filosóficos, dentre outros) são encenados, mas não necessariamente situados – em um sentido de fixidez ou de destaque a processos endógenos. É nesse sentido que o Maghreb se converte em um fascinante horizonte de pesquisa, ou seja, ao não se enquadrar em definições geopolíticas bem demarcadas e ao congregar em si representações tão díspares. O Maghreb vai de lugar da insegurança, da instabilidade (econômica e política), à possível plataforma de inserção global. O Maghreb é também comumente atrelado a representações de natividade e autenticidade dentro e fora da região⁷³. Ou ainda, é palco de esforços de tradução no sentido de encontrar uma via autônoma para as sociedades locais no âmbito do presente condicionado pela pós-colonialidade. É nessa linha que o Maghreb pode ser entendido como artefato e como algo sempre nas fronteiras do real-e-imaginado – elementos que precisam ser introduzidos no imaginário acerca do espaço e da região em Relações Internacionais.

Em contraste às representações do Maghreb enquanto reduto de atividades terroristas, da pobreza e berço de indivíduos condicionados pelo sonho de passar para o outro lado da fronteira, pensar a região como artefato também permitiu que outras percepções – não livres, contudo, de elementos de ambivalência – em torno do Maghreb fossem contempladas. O Maghreb aparece, ainda que de forma nem sempre evidente, como espaço de um passado compartilhado – logo, um museu de artefatos históricos, filosóficos e culturais – e como horizonte de um futuro que se desdobra a partir da negociação com esse *passado* paradoxalmente *pós-colonial*. A pós-colonialidade da forma que é entendida aqui já é em si a manifestação de uma dualidade entre o provinciano e o global, entre o retorno e a busca pelo avanço, o passado, o presente e os possíveis futuros. Nesse sentido, a região é sempre plural, contestada e em movimento, dadas essas translocalidades que a perpassam e a constituem em fluxo contínuo.

⁷³ Ver: Sajed, 2008.