



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**INSTITUTO DE LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA**

**BRENO FERNANDES**

**CRESCENDO ENTRE NÓS:**  
**ENSAIO SOBRE A IDENTIDADE NACIONAL**  
**DA CRIANÇA TESTEMUNHA DE GUERRA CIVIL**

Salvador  
2021

**BRENO FERNANDES**

**CRESCENDO ENTRE NÓS:  
ENSAIO SOBRE A IDENTIDADE NACIONAL  
DA CRIANÇA TESTEMUNHA DE GUERRA CIVIL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia como requisito para a obtenção de grau de Doutor em Literatura e Cultura.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Rachel Esteves Lima

Salvador  
2021

Fernandes, Breno.

Crescendo entre nós: ensaio sobre a identidade nacional da criança testemunha de guerra civil / Breno Fernandes. - 2021.  
212 f.: il.

Orientadora: Profª. Dra. Rachel Esteves Lima.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2021.

1. Literatura - História e crítica. 2. Literatura moderna - Séc. XXI - História e crítica. 3. Guerra na literatura. 4. Crianças e guerra. 5. Nacionalismo e literatura. 6. Stanisic, Sasa, 1978- . Como o soldado conserta o gramofone. 7. Saleem, Hiner, 1964- . A espingarda do meu pai. 8. Beah, Ishmael, 1980- . Muito longe de casa. 9. Adichie, Chimamanda Ngozi, 1977- . Meio sol amarelo. I. Lima, Rachel Esteves. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. III. Título.

CDD - 809.04

CDU - 82.09

**BRENO FERNANDES**

**CRESCENDO ENTRE NÓS:  
ENSAIO SOBRE A IDENTIDADE NACIONAL  
DA CRIANÇA TESTEMUNHA DE GUERRA CIVIL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia como requisito para a obtenção de grau de Doutor em Literatura e Cultura.

Salvador, 2 de dezembro de 2021.

Banca examinadora

Rachel Esteves Lima – Orientadora \_\_\_\_\_

Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais.  
Universidade Federal da Bahia

Anderson Bastos Martins \_\_\_\_\_

Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais.  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Victor Coutinho Lage \_\_\_\_\_

Doutor em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.  
Universidade Federal da Bahia

Décio Torres Cruz \_\_\_\_\_

Doutor em Literatura Comparada pela State University of New York, Nova York, EUA.  
Universidade Federal da Bahia

Mônica de Menezes Santos \_\_\_\_\_

Doutora em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia.  
Universidade Federal da Bahia

## AGRADECIMENTOS

À estimada orientadora, *Mestre* Rachel Esteves Lima, uma das intelectuais que mais admiro, pelo aprendizado ao longo dos últimos cinco anos e pela amizade.

Aos brilhantes membros do Núcleo de Estudos da Crítica e da Cultura Contemporânea (NECCC), pelos debates sofisticados, democráticos e multidisciplinares, fundamentais para esta tese. Em especial, à Prof<sup>a</sup>. Ana Lígia Leite e Aguiar e ao colega Leandro Viana.

Ao Prof. Anderson Bastos Martins e ao Prof. Décio Torres Cruz, pelas contribuições oferecidas durante o exame de qualificação, fundamentais para que eu deixasse *o objeto falar*.

A Jacinta Ferraz, por ter me apresentado as bases da psicanálise.

A Fernanda, por Londrina, São Paulo, Jundiaí, Florianópolis, Buenos Aires, Colônia do Sacramento, Montevideú, Belo Horizonte, Teresópolis e o porvir.

A minha mãe, Rita, e minha avó, Therezinha (*in memoriam*), por tudo e mais isto.

A devoção à nação talvez seja a religião mais profunda e disseminada da nossa era. Assim como as religiões antigas, ela reclama suas perseguições, seus holocaustos, suas sinistras crueldades heroicas; assim como aquelas, é nobre, primitiva, brutal e insana.

Russell (2014, p. 88)

As guerras *realmente acontecem* a pessoas como nós — pessoas com esperanças, desejos e problemas, não importa quando e onde vivam.

Filipović (2008, p. 17)

## RESUMO

Esta tese se propõe a refletir sobre o que acontece com a identidade nacional no contexto de uma guerra civil. Como ensaio de literatura comparada, o questionamento surge associado a um *corpus* de pesquisa composto de quatro romances contemporâneos: *Como o soldado conserta o gramofone*, do bósnio Saša Stanišić; *A espingarda do meu pai*, do curdo-iraquiano Hiner Saleem; *Muito longe de casa*, do serra-leonense Ishmael Beah; e *Meio sol amarelo*, da nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie. Todos os romances tratam de guerras civis ocorridas no século XX, nos países de seus respectivos autores, e são protagonizados por garotos, motivo pelo qual a criança, como categoria social, torna-se o foco de observação das mudanças que sofrem os corpos, os discursos e os afetos implicados na manifestação do nacionalismo às vésperas de um conflito civil ou quando ele já está em curso. Tal reflexão se baseia em dois pressupostos. O primeiro é que toda guerra civil demanda que o nacionalismo hegemônico de determinado país seja previamente desestabilizado, o que criaria a expectativa de que ele pode ser substituído por outra versão da mesma ideologia. Já a segunda premissa é que a criança, desde a modernidade, é encarada como sujeito que necessita de mais do que a maturação do corpo para alcançar o *status* de adulto. Ela também precisaria de um conjunto de aprendizados, dentre os quais está a ideologia nacionalista. Com base em tais constatações, os corpos e mentes das personagens observadas são percebidos como alvos em potencial da disputa entre nacionalismos interna à nação, da pedagogia nacionalista que advém de instâncias discursivo-afetivas variadas, como a escola, a arte e, principalmente, a família e a vizinhança. Em relação aos corpos, constata-se que a vizinhança parece ser um segundo estágio da travessia edípica, que, segundo a psicanálise, é responsável por estabelecer a compreensão de que há o *eu* e há o *outro*. Esse é um dos fatores que transformam a vizinhança na manifestação primeira e paradigmática da comunidade nacional, a ponto de a guerra civil implicar numa drástica recusa coletiva à ética da vizinhança. No que concerne aos discursos nacionalistas, tenta-se demonstrar como o nacionalismo jamais está plenamente estabilizado, havendo sempre outra(s) forma(s) da mesma ideologia à espreita de uma oportunidade de conquistar a hegemonia. Ademais, comenta-se como, uma vez que o nacionalismo aproxima os sentidos de *inimigo* e de *estrangeiro*, é recorrente a necessidade de estrangeirar parte da população nacional a fim de legitimar a investida belicosa contra essa minoria. Finalmente, em relação aos afetos movidos pelo nacionalismo durante a guerra civil, sugere-se que o sentimento de desamparo se torna uma das principais causas de sofrimento emocional da criança, ao mesmo tempo que o ato de brincar se reveste de intenções que vão desde a elaboração do desejo de que a nação da qual se faz parte vença a luta até a performance dos tempos de paz.

**Palavras-chave:** criança; guerra civil; identidade; literatura contemporânea; nacionalismo.

## ABSTRACT

This thesis aims to answer what happens to national identity in a civil war. As an essay in comparative literature, this question appears related to four contemporary novels: *How the soldier repairs the gramophone*, by the Bosnian Saša Stanišić; *My father's Rifle*, by the Iraqi Kurdish Hiner Saleem; *A long way gone*, by the Sierra Leonean Ishmael Beah; and *Half of a yellow sun*, by the Nigerian Chimamanda Ngozi Adichie. These books tell stories about civil wars that happened in their authors' countries in the 20th century. Also, they all have children as the narrator or the protagonist, the reason why in this thesis children will be the main subject of analysis. These four boys will guide our thoughts on what happens to bodies, speeches, and affects involved with the manifestation of nationalism on the eve of a civil war or in an ongoing conflict. All the ideas presented here are based on two assumptions. The first one is that the destabilization of hegemonic nationalism is a necessary condition to civil war. The second one is that, since modernity, children are seen as beings who need more than body growth to be considered adults. Adulthood requires a plethora of social learning, and nationalist ideology is among them. Because of that, the bodies and minds of the four juvenile characters can be seen as potential targets for nationalist pedagogy and its channels, such as school, art, family, and neighborhood. Regarding their bodies, we can infer that the relation between neighborhood and family constitute forms a sort of second oedipal situation, which will transform the neighborhood in the first and paradigmatic embodiment of the national community, up to the point that a civil war can only be started at the expense of the general rejection of the ethics of neighbourliness. Regarding nationalist discourses, we aim to demonstrate that hegemonic nationalism can always be replaced by another version of the same ideology, and this substitute is commonly willing to provoke war. Furthermore, on the topic of nationalist speech, we discovered that, as *the enemy* becomes synonymous with *the foreigner* within nationalist ideology, one way to give civil war legitimacy is to foreignize part of the national population. Finally, regarding affects mobilized by nationalism in a civil war, we may state that the feeling of helplessness becomes one of the main sources of psychological distress faced by children. With respect of affective forms of resistance to the war, we may highlight children's play as an act full of empowering intentions. It can be a performance of the desire for the victory of their national side or even a performance of the times of peace.

**Keywords:** civil war; children; contemporary literature; identity; nationalism.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1	República Federativa Socialista da Iugoslávia, composta por seis repúblicas .....	28
Mapa 2	Impacto da limpeza étnica na distribuição populacional da Bósnia .....	30
Mapa 3	Distribuição étnico-religiosa do Iraque em 1978 .....	80
Mapa 4	Distribuição dos curdos por Irã, Iraque, Síria e Turquia .....	82
Mapa 5	<i>Fac-símile</i> do mapa que aparece em <i>Muito longe de casa</i> .....	137
Mapa 6	Território em disputa na secessão e fundação da República de Biafra .....	188
Mapa 7	Zonas de conflito no mundo em outubro de 2021 .....	196

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>ENTRETO N.º 1 — ALEKSANDAR E A GUERRA DA BÓSNIA</b> .....	24
<b>1. QUEM SOMOS NÓS</b> .....	32
1.1. O POVO COMO PERFORMANCE .....	33
1.2. O MITO DA COMUNIDADE .....	40
1.3. A INVENÇÃO DA FAMÍLIA-CASA .....	44
1.4. A ÉTICA DA VIZINHANÇA.....	57
1.5. <i>NÓS</i> DA GUERRA.....	66
<b>ENTRETO N.º 2 — AZAD E AS GUERRAS CURDO-IRAQUIANAS</b> .....	75
<b>2. APRENDER O INIMIGO</b> .....	85
2.1. O ESTADO EDUCADOR.....	88
2.2. O PESADELO DA UTOPIA.....	99
2.3. A NAÇÃO CONTRA A VIDA HOSTIL.....	104
2.4. A ARTE QUE FALA DE NÓS .....	113
2.5. IDENTIFICANDO O INIMIGO .....	123
<b>ENTRETO N.º 3 — ISHMAEL E A GUERRA DE SERRA LEOA</b> .....	136
<b>3. PAISAGEM AFETIVA DO CAOS</b> .....	143
3.1. SACRIFICAR-SE.....	148
3.2. REAGIR.....	157
3.3. BRINCAR.....	173
<b>ENTRETO N.º 4 — UGWU E A GUERRA DE BIAFRA</b> .....	182
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	191
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	200

## INTRODUÇÃO

[...] não se trata aqui de transmitir uma doutrina, mas experimentar um feixe de ideias.

Pelbart (2011, p. 34)

Em toda profissão, parte do êxito não consta naquilo que se faz, mas naquilo que se impede de acontecer. Não é diferente com o trabalho de pesquisa, cujos resultados podem ser avaliados também em termos de evitações ou ausências. Esta tese, por exemplo, está repleta delas, e não somente as do tipo infeliz, que se instauram a despeito do desejo do pesquisador, ausências decorrentes de constrictões financeiras, intelectuais e temporais. Há ainda ausências felizes, deliberadas, que representam (na medida em que uma ausência pode representar) a própria evolução da pesquisa que originou a tese que você tem diante de si. A listagem de tais ausências, mesmo a toque de caixa, ocuparia mais espaço do que é pertinente a esta altura, porém cabe mencionar que graças à diplomacia de ideias — que negou visto de entrada a hipóteses e argumentações presentes em artigos, comunicações e diálogos feitos em momentos anteriores da pesquisa, sem deixar de mencionar o próprio projeto que originou este trabalho — o resultado prático é um texto que não empilha diante do leitor *toda* a teoria encontrada sobre os assuntos de que trata. Seu intuito é concatenar um punhado de ideias e de métodos úteis para responder, ou antes, para refletir sobre a pergunta que, desde o dia zero, deu rumo a esta pesquisa: *o que acontece com a identidade nacional na guerra civil?*

A primeira informação que o leitor deve saber antes de adentrar o texto, com ou sem esperança, é que este é um trabalho de leitura distante [*distant reading*]. A expressão foi cunhada por Moretti (2013) e nomeia uma diretriz oferecida aos críticos interessados em lidar com a cena literária de nossa época, marcada por abundante produção e circulação de obras, bem como por acesso relativamente facilitado a variadas literaturas nacionais. Para explorar a vastidão dessa paisagem, Moretti argumenta que o *close reading*, isto é, a leitura minuciosa e exaustiva de um pequeno corpus<sup>1</sup> de pesquisa, seria no mínimo contraproducente. Ao mesmo

---

<sup>1</sup> Neste texto, as palavras estrangeiras e os neologismos não aparecem grafados em itálico, hábito herdado de um tempo no qual a lógica de fronteiras tinha mais importância do que tem ou deveria ter a esta altura do século XXI,

tempo, ele tem consciência de que ler mais, buscando dar conta do volume das literaturas contemporâneas, é sempre bom, mas não é a solução para o trabalho do crítico literário. Desse impasse surge a ideia de leitura distante, que todo mundo experimenta quando vai ao museu ou à galeria de arte e se coloca num ponto de onde pode ver, integral ou parcialmente, o conjunto dos quadros em exposição. É uma ótima maneira de perceber semelhanças e diferenças entre as obras — e também funciona com a literatura, assegura Moretti. Frente a um conjunto de livros, a leitura distante “permite pôr o foco em unidades muito menores ou muito maiores do que o texto: recursos, temas, tropos” (MORETTI, 2013, p. 48-49, tradução nossa<sup>2</sup>). Tal capacidade pode, inclusive, dar a impressão de que a metodologia é apropriada *apenas* para um corpus numericamente *muito* grande, que leve à criação de mapas, grafos e árvores, como faz Moretti (2005). No entanto aqui se tenta demonstrar que ela também pode ser útil à análise de um pequeno corpus que contenha *muitos* elementos de contextualização histórico-social. Por isso a leitura distante se tornou um método quase incontornável para os objetivos desta pesquisa, a saber: descrever e interpretar, com base em romances contemporâneos de diferentes países, o que pode acontecer à identidade nacional durante uma guerra civil.

Não parece imprudente sustentar que, por meio de livros de ficção ou de quaisquer outros documentos da memória cultural, a análise do nacionalismo como fenômeno planetário quase sempre demanda a leitura distante. Afinal, como forma ou ideologia de organização sociopolítica do mundo hegemônica há pelo menos duzentos anos, o nacionalismo é um mosaico repleto de nuances, que tem muitas semelhanças e, ao mesmo tempo, consideráveis diferenças entre uma e outra manifestação, isto é, entre um e outro Estado-nação. Segundo Anderson (2008), a alta plasticidade do fenômeno, condição sine qua non de sua hegemonia, adviria de seu caráter *modular*, ou seja, do fato de a ideologia nacionalista conter elementos “capazes de serem transplantados com diversos graus de autoconsciência para uma grande variedade de terrenos sociais, para se incorporarem e serem incorporados a uma variedade igualmente grande de constelações políticas e ideológicas” (ANDERSON, 2008, p. 30). Noutras palavras, o nacionalismo poder ser decomposto aqui e recomposto acolá sem prejuízos severos às características que o tornam reconhecível. Assim sendo, as sociedades conseguem condicionar o nacionalismo a jogos de poder mais amplos e de natureza local, disputas que vão

---

inclusive nas línguas. O uso de itálico aqui, salvo quando ocorre em citações, é feito somente para enfatizar o discurso e destacar conceitos.

<sup>2</sup> A fim de despoluir o texto ao máximo, deste ponto em diante abdicaremos de usar a expressão *tradução nossa*. Toda vez que, ao final de uma citação, houver nota que traga o mesmo texto noutra língua, significa que se trata de tradução nossa e que o texto de rodapé é sua versão original. Neste caso: “[...] it allows you to focus on units that are much smaller or much larger than the text: devices, themes, tropes” (MORETTI, 2013, p. 48-49).

testar a forma Estado-nação em toda a sua maleabilidade.<sup>3</sup> Quanto às pesquisas interessadas na diversidade e na plasticidade do nacionalismo, bem como no legado de Anderson, a elas caberia a tarefa de justapor e de observar — com certa distância, de preferência — tais variações sobre um mesmo tema.

Esta pesquisa se concentrou em analisar, em quatro contextos nacionais, como o nacionalismo é expresso, percebido e vivido durante uma guerra civil. Sua hipótese inicial e estruturante é a de que esse tipo de conflito, na contemporaneidade, está conectado ao fenômeno do nacionalismo. Se pode soar demasiadamente categórica a afirmação de que mudanças na percepção da condição nacional são necessárias para *provocar* uma guerra civil, considere esta: antes, durante e após um conflito civil, parece haver sempre alterações significativas nas dinâmicas entre sujeitos que compartilham uma identidade nacional. Afinal de contas, a guerra civil por si mesma já evidencia crise na “profunda camaradagem horizontal” (ANDERSON, 2008, p. 34) que se supõe alicerçar a ideia de comunidade de nacionais. Tal compreensão orienta o escopo das reflexões encontradas em todos os capítulos a seguir. Neste momento, entretanto, cabem considerações mais amplas sobre o estudo do assunto *guerra*.

Com frequência, o que se apresenta sobre a guerra se atenta quase exclusivamente às instituições: reinos e Estados-nações, exércitos e grupos paramilitares, alianças e organizações internacionais. São esses personagens institucionais os protagonistas das narrativas de guerra que se veem, por exemplo, nos livros escolares e nos documentários da indústria cultural. Quando pessoas são colocadas em evidência em tais narrativas é porque estavam diretamente envolvidas com as instituições, não raro as liderando; ou se destacaram em frentes de combate; ou exerceram ambos os papéis: foram líderes-soldados. Tradicionalmente, as pessoas que sofrem a guerra fora dos gabinetes de Estado-Maior e longe das trincheiras são invisibilizadas, se têm a sorte de sobreviver, ou então transformadas em números, se lhes acontece o pior. São elas os mais de 600 mil<sup>4</sup> mortos na guerra ainda em curso na Síria; os quase 3 milhões<sup>5</sup> de mortos na Guerra de Biafra; os 5,4 milhões<sup>6</sup> de mortos na Segunda Guerra do Congo. Quem foram essas pessoas?

---

<sup>3</sup> Ao mesmo tempo, informa Anderson, uma vez que o nacionalismo é institucionalizado, ou seja, após o surgimento de um Estado-nação, a tradição historicamente construída do fenômeno impõe certos padrões que impossibilitam desvios muito acentuados, não importando se tais padrões se estabeleçam por influências espontâneas, como sucedeu na própria Europa, ou por imposições coloniais, como aconteceu na África e na Ásia.

<sup>4</sup> Segundo o Observatório Sírio de Direitos Humanos. Cf. Syrian Observatory for Human Rights (2021).

<sup>5</sup> Relatório de 1999 publicado pelo Comitê Internacional da Cruz Vermelha estima em “quase 3 milhões” (“as many as 3 million”) os mortos neste conflito. Cf. Greenberg Research, Inc. (1999).

<sup>6</sup> Segundo estudo do Comitê Internacional de Resgate. Cf. International Rescue Committee (2007).

Há algumas décadas, em âmbito acadêmico, vêm surgindo críticas à fórmula institucional e invisibilizadora de narrar as guerras, por vezes reproduzida dentro da própria academia, em seus diversos campos. Exemplo dessas críticas se vê em Tickner (2000), quando a autora menciona quão diferente da tradição é o tratamento dado ao tema na perspectiva feminista, pois esta tenderia a se focar mais nas consequências do que acontece durante as guerras do que em suas causas. Tal mudança de foco teria o intuito de enfatizar o impacto negativo de conflitos militarizados sobre populações civis, tarefa que se mostra premente se levarmos em conta que “houve um crescimento agudo na proporção de civis vítimas de guerra — de cerca de 10%, no início do século [XX], para cerca de 90% atualmente” (TICKNER, 2000, p. 205).<sup>7</sup>

Não só os teóricos estão em busca de formas mais humanizadas de narrar a guerra. Em âmbito literário, os escritores há muito demonstram semelhante interesse, e o recente reconhecimento mundial de autoras como a nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie e a ucraniana Svetlana Aleksíévitch, que escreveram de forma pungente sobre vítimas de conflitos armados, demonstra no mínimo quão grande e acolhedor é o interesse dos críticos, das instituições literárias e do público por outros modos de olhar, por outras vozes a testemunhar a experiência de guerra. Refletindo sobre o romance de guerra como gênero literário, Coundouriotis (2014) destaca justamente seu foco na *história das gentes* ou na *história do povo* [*people's history*]. A seu ver, o gênero tentaria capturar a perspectiva que as pessoas comuns têm da experiência de guerra e serviria de prestação de contas coletiva em honra às vítimas do conflito. Destarte, com foco em quem mais sofre as consequências do evento, o romance de guerra também funcionaria como um protesto contra a desumanização que ele retrata.

Esta tese assume sua filiação ao movimento de renovação dos modos de estudar a guerra. Haja vista o corpus com que trabalha, composto de obras que se encaixam sem atritos às intenções que Coundouriotis atribui ao romance de guerra, caso o estudo que você lê agora centrasse suas atenções nas instituições, e não nas pessoas, faltaria ao respeito tanto com os textos literários sobre os quais se debruça quanto com os sujeitos que os criaram: a nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, autora de *Meio sol amarelo*; o curdo-iraquiano Hiner Saleem, autor de *A espingarda do meu pai*; o serra-leonense Ishmael Beah, autor de *Muito longe de casa*; e o bósnio-iugoslavo Saša Stanišić,<sup>8</sup> autor de *Como o soldado conserta o gramofone*. A

<sup>7</sup> “[...] there has been a sharp increase in the proportion of civilian casualties of war — from about 10 percent at the beginning of the century to 90 percent today” (TICKNER, 2000, p. 205).

<sup>8</sup> Consta em Filipović (1994) que, na língua servo-croata, c = ts, ć = tch (suave), č = tch (duro), e = ê, ge = gue, gi = gui, h = kh, j = i, s = ss, š = ch, ž = j. Esse esquema ajudará a ler melhor não somente os nomes que aparecem

tese está estruturada de maneira que, entre seus capítulos, o leitor dispõe de breves entreatos nos quais é levado a conhecer a sinopse de cada obra estudada, biografemas dos escritores e informações úteis para situar no espaço e no tempo os conflitos abordados. Sugerimos que tais partes sejam conferidas na íntegra, antes da leitura dos capítulos principais. No entanto também é possível seguir outra ordem ou mesmo deixá-las de lado, sem prejuízo à compreensão das ideias aqui apresentadas. Relegar ao status de adendo ou de complemento o conteúdo desses entreatos — o tipo de genealogia de guerra que estamos acostumados a ler — foi uma das formas encontradas de dar prioridade neste texto às experiências vividas pelos quatro protagonistas cujas histórias acompanharemos. Quatro narradores que foram escolhidos como objetos de análise não só por seu testemunho de guerra, mas igualmente porque são *crianças*.

Existe intrincada relação entre infância e nacionalismo. Na cultura europeia ou ocidental, matriz da cultura pós-colonial em que vivemos, ambos os fenômenos têm origem associada ao surgimento da prensa tipográfica, no final do século XV, e ao subsequente desenvolvimento do mercado editorial. A invenção do livro impresso na Europa criou um novo mundo simbólico e, conseqüentemente, uma nova concepção tanto da idade adulta quanto da infância. Ainda que de início fosse acessível somente a uma minoria — e qual tecnologia não surgiu assim? —, a prensa tipográfica, segundo Postman (1999), teria promovido uma *explosão de conhecimento* ao romper parte dos constrangimentos espaciais e temporais para a obtenção de informações e para o cultivo de ideias. Nesse contexto, a noção do que é ser adulto, ademais da dimensão biológica, teria ganhado uma dimensão simbólica para além dos costumes e da memória. O adulto, ou ao menos o adulto *pleno*, passou a ser aquele que domina os códigos de leitura e escrita. Ser adulto, em suma, tornou-se sinônimo de ser letrado.

Pois além da informação geral, como era encontrada em livros de ‘como fazer’ e guias e manuais variados, o mundo do comércio era, cada vez mais, constituído de papel impresso: contratos, escrituras, notas promissórias e mapas. (POSTMAN, 1999, p. 43)

À medida que a nova realidade se consolidava, surgiu um abismo entre a criança e o adulto. Se, na Europa do período medieval, a ideia de infância tal qual a reconhecemos praticamente não existia, em parte porque pessoas de todas as idades “compartilhavam o mesmo ambiente informacional e, portanto, viviam no mesmo mundo social e intelectual”

---

no romance de Saša Stanišić (Sacha Stanichitch), mas também aqueles relacionados à história da Guerra da Bósnia, aqui não transliterados.

(POSTMAN, 1999, p. 50), na era pós-prensa tipográfica a situação mudou significativamente. A partir de então “a idade adulta tinha de ser conquistada [...], os jovens teriam de se *tornar* adultos e, para isso, teriam de aprender a ler” (POSTMAN, 1999, p. 50).

Séculos mais tarde, quando o nacionalismo começou a se constituir, encontrou nos impressos não apenas um meio eficaz de se espalhar, mas também sua própria configuração como comunidade política. Essa é uma ideia que Anderson apresenta, decerto influenciado por McLuhan (2011) e suas teses sobre como os meios de comunicação geram efeitos sociais e psicológicos que invariavelmente, ainda que não previsivelmente, alteram os modos de viver — pensamento sintetizado na famosíssima máxima *o meio é a mensagem*. Ao usar tais ideias para estudar o nacionalismo, sobretudo o nacionalismo pioneiro dos criollos da América Espanhola, Anderson compreende que formas populares do mercado de impressos, como o jornal e o romance, mudaram e conectaram as noções de *tempo*, de *fraternidade* e de *poder*, criando então contexto favorável para que o público leitor de determinado território se percebesse como vinculado, mesmo que aquelas pessoas não se conhecessem ou que a existência de uma delas não influenciasse diretamente na da outra. Não por acaso, Anderson chama essa forma de vinculação de *comunidade imaginada*.

Ela é *imaginada* porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles. (ANDERSON, 2008, p. 32)

Todavia o próprio Anderson admite que “qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada” (ANDERSON, 2008, p. 33). Uma comunidade nacional, portanto, seria reconhecida por dois outros aspectos. Ela também é *limitada*, ou seja, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, que a separam de outras nações; e é ainda *soberana*, porque não admite autoridade maior do que ela própria. Basta lembrar que a consagração do povo como chefe supremo da nação, um dos pilares do nacionalismo até os dias de hoje, significou na origem a recusa da submissão ao rei e à igreja, as tradicionais figuras de poder da Europa à época do surgimento das primeiras comunidades nacionais. E todos conhecemos os rostos daqueles que orientaram a ascensão do nacionalismo: os burgueses europeus, os mais interessados em deslegitimar ou, no mínimo, reduzir os poderes reais e clericais, como se viu acontecer na Revolução Francesa de 1789.

Quando Anderson usa a expressão *capitalismo tipográfico* [*print capitalism*] para nomear o fenômeno que antecedeu o nacionalismo e de certa forma o moldou, ele atrela irrevogavelmente os livros e a ideia de comunidade nacional à classe burguesa, ao menos em seu princípio. Estudando as dinâmicas sociais da aristocracia, a classe dirigente que antecedeu os burgueses, o autor nota que os arranjos de poder então se estabeleciam pela “personalização das relações políticas através do sexo e da herança” (ANDERSON, 2008, p. 119), o que, em última instância, dava aos nobres das velhas monarquias europeias um caráter mais de comunidade *concreta* do que imaginada.

A solidariedade resultava do parentesco, da relação clientelar e das lealdades pessoais. Nobres “franceses” podiam estar ao lado de reis “ingleses” contra monarcas “franceses” não por causa de uma língua ou cultura em comum, e sim, cálculos maquiavélicos à parte, por relações de parentesco e amizade. (ANDERSON, 2008, p. 119)

A burguesia, ao contrário, até por ser quantitativamente maior, não dispunha desse tipo de vínculo. Um dono de fábrica do oeste e outro do leste de determinado país, não estando unidos pela família, nem pelo dinheiro, nem pelo lugar, só poderiam se sentir ligados por uma base imaginada, que na Europa multilíngue foi dada não só pelas formas e conteúdos do que circulava no mercado editorial, mas também pela língua em que se imprimiam tais publicações.

Em primeiro plano, havia a questão da erudição. Como alega Anderson, um nobre iletrado não era menos nobre por isso. Mas, na cultura burguesa, tal qual ela se desenvolveu, um burguês iletrado era, sim, visto como um sujeito inferior — sendo a fofoca sobre a erudição das pessoas, inclusive, um elemento encontrado com frequência nas literaturas dos séculos XVIII e XIX. A isso se somam os empecilhos que a pequena burguesia tinha para dominar muitas línguas, acrescenta Hobsbawm (2010). Pois, se a nobreza era poliglota, as camadas médias, não. E os intelectuais oriundos desse grupo, que compunham a “guarda avançada do nacionalismo” (HOBSBAWM, 2010, p. 221), os “missionários do nacionalismo” (ANDERSON, 2008, p. 123), acabaram por enxertar de vez a língua no núcleo da questão nacional, ao reivindicar e promover a ampliação da oferta de livros e jornais em idioma vernacular. Hobsbawm ilustra os resultados materiais do processo:

As pequenas elites podem operar com línguas estrangeiras, mas a língua nacional se impõe uma vez que o quadro de pessoas instruídas tenha-se tornado suficientemente grande [...]. Daí, o momento em que livros didáticos e jornais são impressos pela primeira vez na língua nacional, ou quando essa língua é usada pela primeira vez para algum fim oficial, marca um passo importantíssimo na evolução nacional. A década de 1830 viu este passo ser dado em grandes áreas da Europa. Assim, as primeiras obras tchecas importantes sobre astronomia, química, antropologia, mineralogia e botânica foram escritas ou terminadas nesta década, quando também apareceram na Romênia os primeiros livros didáticos escritos em romeno, em substituição ao grego habitual. O húngaro, em vez do latim, foi adotado como a língua oficial da Dieta Húngara em 1840 [...]. Nos países que possuíam há muito tempo uma língua nacional oficial, a mudança não pode ser tão facilmente avaliada, embora seja interessante notar que, depois de 1830, o número de livros em alemão publicados na Alemanha (em comparação com os títulos em latim e francês) ultrapassou pela primeira vez os 90%, e o número de livros escritos em francês caiu depois de 1820 para menos de 4%. (HOBSBAWM, 2010, p. 222-223)

Não obstante a importância atribuída pelas classes burguesas aos livros e aos jornais, seu diletantismo e o cultivo da erudição não justificam a revolução que o capitalismo tipográfico europeu experimentou no século XIX, nem as mudanças políticas que ele ajudou que se realizassem, promovidas pelas *intelligentsias* de cada país. Conforme Anderson e Hobsbawm, as necessidades do Estado-nação foram o que mais afetou o cenário cultural da época. A nova máquina estatal que a burguesia estava construindo demandava um numeroso corpo burocrático, gente que fosse capaz de falar e de escrever na língua oficial e que fosse minimamente preparada para lidar com a administração pública. Para suprir tais carências, surgiu aquilo que poderíamos descrever como circuito de inflação nacionalista. Um conjunto de ações que, buscando viabilizar o Estado-nação, acabava por popularizar o nacionalismo, valendo-se da educação como instrumento propagador.

Nesse circuito, discursos e políticas nacionalistas satisfariam os anseios de ascensão econômica das camadas de média e de baixa renda, ao defender a ampliação do acesso às escolas e às universidades, e logo tais instituições — a base de formação dos agentes da nova e crescente burocracia estatal — se transformariam no principal vetor de difusão do nacionalismo oficial junto à população. Ora, falar em escolas, nesse contexto, é falar em crianças. Se, como diz Postman, a criança precisa ser preparada para a vida adulta por meio da aprendizagem das letras; e se a educação é um meio de propagação do nacionalismo; então se pode afirmar que, nas sociedades nacionais, ademais do que já aprende e apreende vivendo na cultura em que está inserida, a criança é também deliberadamente preparada para se tornar um nacional. O próprio

leitor pode dar testemunho desse fato, caso consiga acessar suas memórias escolares e ver a si mesmo cantando o hino, jurando a bandeira ou participando de outras atividades nacionalizantes. Para aquele que não queira fazer esse resgate, serve o resumo de Canclini sobre as muitas ferramentas didáticas por meio das quais se ensina a identidade nacional:

A identidade é uma construção que se narra. Estabelecem-se acontecimentos fundadores, quase sempre relacionados à apropriação de um território por um povo ou à independência obtida através do enfrentamento dos estrangeiros. Vão se somando as façanhas em que os habitantes defendem esse território, ordenam seus conflitos e estabelecem os modos legítimos de convivência, a fim de se diferenciarem dos outros. Os *livros escolares* e os museus, assim como os rituais cívicos e os discursos políticos, foram durante muito tempo os dispositivos com que se formulou a identidade de cada nação [...] e se consagrou sua retórica narrativa. (CANCLINI, 2008, p. 129, grifo nosso)

Diante de tais considerações, estudar a identidade nacional por meio da observação de crianças se mostra particularmente produtivo. Sendo a criança um *sujeito nacional em construção*, é esperado que ela receba explicações a respeito da comunidade na qual se insere e que lhe sejam transmitidos afetos positivos ou negativos em relação à composição desse agrupamento. Graças a tal dinâmica, supõe-se que as mudanças na identidade nacional ocorridas em períodos de guerra civil — imediatamente antes, durante e logo após o conflito — também façam parte do aprendizado infantil. Uma cena de *Meio sol amarelo*, de Chimamanda Ngozi Adichie, ilustra didaticamente o que está afirmado aqui. O romance narra o desamparo e o sofrimento de quem esteve do lado derrotado da Guerra de Biafra (1967-1970), uma guerra de secessão na Nigéria promovida por agentes da etnia ibo. Em dado momento, com escolas fechadas, uma das protagonistas decide dar aula no quintal de casa. Ela, professora universitária vivendo num pequeno vilarejo que o front ainda não abocanhara, assim explica o plano a seus ajudantes:

“Nós vamos dar aula de matemática, inglês e educação cívica todos os dias”, falou Olanna para Ugwu e para a professora Muokelu um dia antes do início das aulas. “Temos de garantir que, quando a guerra tiver terminado, todos estejam preparados para entrar numa escola regular. Vamos ensiná-los a falar um inglês perfeito, um ibo perfeito, como Sua Excelência. Vamos ensinar a eles a ter orgulho de nossa grande nação”. (ADICHIE, 2008, p. 340)

Com efeito, há ocasiões nas quais a instituição oficial de aprendizado da nacionalidade, a escola, falha com a criança. Isso geralmente acontece quando existe dessintonia entre o que

se aprende em casa e o que se ouve em sala de aula. No romance *Como o soldado conserta o gramofone*, há uma cena em que o quadro de Tito, símbolo do nacionalismo iugoslavo, é retirado da sala de aula, e o professor não consegue dar ao garoto Aleksandar, o burlesco narrador do livro, uma explicação satisfatória sobre por que estão se livrando daquele retrato. O professor é entusiasta do nacionalismo sérvio, mas Aleksandar, um rapazinho de família balcanicamente miscigenada e muito ligado ao avô, partidário do regime de Tito, parece jamais ter ouvido falar das rivalidades étnicas de seu país. Suas tentativas de compreender (ou fingir que compreende) a novidade acabam rendendo uma punição para ele.

Três horas de castigo depois do fim da aula. Três professores tomaram conta de mim, suas feições furiosas fizeram palestras sobre a mudança sociopolítica da ideologia, ou seja, sobre a reviravolta nacional, e me ameaçaram: se não fores razoável, ficarás aqui todos os dias depois da aula.

[...] Eu me propus a observar mais detidamente o significado das expressões provocação, lavagem cerebral em família e mudança política na ideologia, ou seja, reviravolta nacional. (STANIŠIĆ, 2009, p. 77)

Experiência pior vive Azad, o narrador do romance *A espingarda do meu pai*, um garoto curdo-iraquiano. Por falar apenas a língua curda e por ser obrigado a frequentar uma escola cujas aulas, obedecendo à ordem do regime do partido Baath, são ministradas somente em árabe, Azad se sente extremamente invisibilizado e frustrado.

O professor nunca me fazia perguntas, eu nunca era castigado e, a cada dia que passava, eu formulava o mesmo desejo: que as aulas em curdo comessem quanto antes. Em vão. Fui mesmo obrigado a aprender árabe. O fim do ano aproximava-se; era o período dos exames e não houvera qualquer modificação. Tudo continuava em árabe. Eu aguardava os resultados, esperando passar para o ano seguinte graças à indulgência do meu professor. (SALEEM, 2004, p. 28)

Todavia o professor não cumpriu as expectativas do garoto. Azad é reprovado, e o pai, que o incentivava a estudar a fim de se tornar juiz ou advogado, fica desgostoso não com o colégio, e sim com o filho. Bate no menino e passa dias sem lhe dirigir a palavra, o que só aumenta o rancor e o distanciamento que Azad sente em relação à escola — logo em relação à identidade iraquiana que o Baath estava construindo, uma identidade arabizada.

O que até aqui se mencionou sobre Aleksandar e sobre Azad serve também para tornar evidente que, embora seja um espaço privilegiado de aprendizado da identidade nacional, a

escola não é inteiramente responsável por ele. Complementando o ensino escolar ou competindo com este, existem outros locais de aprendizagem, como a casa, a vizinhança ou qualquer lugar ao qual se vá, de fato. Quem comprova é Ishmael, o narrador de *Muito longe de casa*. Aos doze anos, fugindo da guerra com um grupo de amigos da mesma idade, ele descobre ser missão quase impossível encontrar, no sul de Serra Leoa, uma cidade ou vilarejo que os acolha. Quando não são expulsos com violência dos lugares aonde chegam, com frequência os garotos dão de cara com aldeias desertas, pois as pessoas se escondem na floresta temendo aquele bando de rapazes que bem poderiam ser crianças-soldados. Ishmael logo compreende que “a guerra tinha destruído a alegria da experiência de conhecer gente. Não se podia mais confiar nem mesmo em um menino de doze anos” (BEAH, 2015, p. 55), e essa afirmação, no fim das contas, demonstra que ele adquiriu consciência de que houve uma ruptura na ideia e na dinâmica de comunidade que até então existia no país. É um aprendizado por meio da experiência de que a palavra *nós* agora tem outro significado.

São esses *nós* da guerra que, seguindo o rastro das crianças, este texto almeja apresentar e desatar para o leitor. Para fazê-lo, foi preciso, em paralelo à leitura distante dos romances que formam o corpus da pesquisa, encontrar teorias que ajudam a entender como, com ou sem guerra, são criados e rompidos os laços de identidade; como é feito e desfeito o enodamento entre sujeitos singulares e plurais; como nasce e desvanece o sentimento de pertença a um ou a múltiplos grupos, coletivos, comunidades — especialmente a comunidade nacional. Os três capítulos que compõem esta tese são o resultado final da organização de ideias que melhor dialogam entre si e com as obras analisadas.

No capítulo 1, *Quem somos nós*, a partir de reflexões acerca dos conceitos de *povo* e de *comunidade*, formulamos a hipótese de que a compreensão da identidade nacional, ainda na infância, baseia-se nos modelos da família e da vizinhança, replicados ao longo da vida. Ambos os grupos dariam à criança a primeira e paradigmática experiência de pertencimento a um *nós*, porém a vizinhança seria o núcleo mais relevante para assentar a criança na realidade, contrabalanceando as fantasias que o modelo da família moderna alimenta, como permitem afirmar teses de psicanálise. Frente a tal constatação, recuperamos a proposta de Bhabha (2011), sobre pensar as relações sociais com base numa *ética de vizinhança* [*ethics of neighbourliness*], a fim de avaliar o que pode acontecer entre vizinhos no contexto da guerra civil.

O capítulo 2, *Aprender o inimigo*, inspira-se no modo como Williams (2000) teoriza a hegemonia na cultura para demonstrar que a criança não trava contato com *o nacionalismo*, isto é, com uma ideologia estabilizada e inflexível. Em contraposição ao nacionalismo oficial ou

dominante, ao qual geralmente somos apresentados na escola, é possível haver outros dois tipos de identidades nacionais: a residual, ou seja, aquela identidade que outrora prevaleceu em certa cultura, mas que no presente se encontra marginalizada; e a identidade nacional emergente, compreendida como nova força aglutinadora ou novo elemento do conjunto dos nacionalismos até então existentes. Com base em tais ideias, são observados neste capítulo: os diferentes nacionalismos em disputa nas histórias estudadas, as vias pelas quais seus discursos e representações alcançam ou não as crianças que acompanhamos e, é claro, os efeitos que tais identidades em tensão provocam no espírito dos personagens. Tais movimentos pincelam um quadro no qual se reconhece a face do *outro* responsável por ativar a identidade do *eu* nacional. Esse *outro* é o inimigo da nação.

Finalmente, o capítulo 3, *Paisagem afetiva do caos*, é dedicado a refletir sobre os afetos produzidos pelo nacionalismo e sobre sua indissociável relação com a existência de guerras civis. Em paralelo, com o auxílio da metodologia sugerida por Berlant (2011) para avaliar como os sujeitos lidam com a energia afetiva que seus corpos recebem e produzem, a fim de sobreviver a tempos de crise, observa-se a importância de a criança se sentir amparada numa situação de guerra, bem como a capacidade que a brincadeira tem para modificar ativamente a percepção do conflito que se vive. Como se verificará, o poder do ato lúdico é útil tanto à criança quanto aos adultos. Reinventar o mundo por um instante e admitir a necessidade do amparo do *outro*, de certo modo, são as estratégias de sobrevivência que a criança lega aos mais velhos.

Em síntese, ao longo das próximas páginas, estudaremos como a rivalidade entre grupos, discursos e afetos produzidos pelo nacionalismo se instaura no cotidiano da criança e quais impactos tais rixas são capazes de provocar, principalmente quando elevam ao máximo a hostilidade ao *outro* — a quem não faz parte de *nós*. Se o leitor não encontra novidade em afirmações como a de que a família e a escola são instâncias de aprendizado e de incorporação da condição nacional, decerto poderá se surpreender com as formas *como* isso acontece, descrição que julgamos constituir parte da contribuição original esperada de uma tese de doutorado. Há ainda as similares estratégias nacionalizantes que conseguimos identificar em quatro sociedades sem proximidade cultural entre si — exceto, talvez, pela experiência colonial que todas enfrentaram. Com base na afirmação de Anderson acerca do caráter *modular* do nacionalismo, tais estratégias podem ser encaradas como os módulos mais comuns nos quais a ideologia nacionalista se compartimentaliza a fim de se espalhar. Portanto o leitor não deve se incomodar caso as análises feitas nos capítulos a seguir, nas quais os quatro romances aparecem sempre entrelaçados, deem a impressão de (quase) não haver diferenças entre os quatro

contextos nacionais estudados: Bósnia, Iraque, Nigéria e Serra Leoa. Obviamente essas diferenças existem e estão lá nos romances. Elas apenas não foram o foco da pesquisa.

De toda sorte, o tipo de conhecimento a que almejamos, ao buscar compreender a questão do cisma nacional por meio da literatura, é, como esperado, aquele que Compagnon denomina *aprendizado mimético*. Trata-se de um aprendizado que...

[...] está, pois, ligado ao reconhecimento que é construído na obra e experimentado pelo leitor. A narrativa [...] é nossa maneira de viver no mundo —, representa nosso conhecimento prático do mundo e envolve um trabalho comunitário de construção de um mundo inteligível. A produção da intriga, ficcional ou histórica, é a própria forma do conhecimento humano distinto do conhecimento lógico-matemático, mais intuitivo, mais presunçoso, mais conjectural. (COMPAGNON, 1999, p. 131)

O intuito final desta jornada — se é possível e útil elencar somente um — seria, pois, oferecer um *aprendizado mimético* a respeito de como é viver em sociedades-nações nas quais não cabe mais, nem como ideal, a *profunda camaradagem horizontal* que muito provavelmente você, leitor, aprendeu a sentir desde pequeno. Um sentimento de pertença à nação do qual, ainda que você se julgue mais imune ou crítico a ele hoje em dia, na vida adulta, decerto não está completamente livre.

Antes de dar por encerrada esta introdução, é importante fazer duas últimas considerações a respeito do sujeito privilegiado neste estudo: a criança. Em primeiro lugar, como já deve ter sido ou será prontamente notado, não há *meninas* entre as personagens analisadas. Essa é uma das ausências infelizes comentadas no parágrafo de abertura. De todos os romances de guerra pré-analisados para a formação do corpus da pesquisa, privilegiou-se aqueles nos quais as crianças mais tiveram contato com discursos nacionalistas, e ficaram de fora do conjunto final obras como *O diário de Anne Frank*, que dispensa apresentações; *A menina da foto*, de Kim Phuc Phan Thi, sobre a Guerra do Vietnã; *O pomar das almas perdidas*, de Nadifa Mohamed, sobre o começo da Guerra da Somália; *O diário de Zlata*, de Zlata Filipović, sobre a Guerra da Bósnia; *O diário de Myriam*, de Myriam Rawick, sobre a Guerra da Síria; e *Baratas*, de Scholastique Mukasonga, sobre os genocídios em Ruanda; todas protagonizadas por garotas.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Também ficaram de fora (e talvez interessem ao pesquisador de romances de guerra ou da infância) as seguintes obras: *Terra sonâmbula*, de Mia Couto, que trata da Guerra de Moçambique; *Mapas*, de Nuruddin Farah, sobre as disputas entre Etiópia e Somália pela região do Ogaden, de maioria somali mas em território etíope; *A mulher de pés descalços e Nossa Senhora do Nilo*, de Scholastique Mukasonga, romances que antecedem *Baratas* e que com este formam uma trilogia sobre os massacres aos tutsis em Ruanda; e *Vozes roubadas*, coletânea de diários de

A segunda consideração diz respeito ao intervalo de idade que conforma a infância. Como afirma Hunt (2010), conhecido estudioso da literatura infantil e infantojuvenil, o conceito de infância não é e talvez nunca tenha sido estável. Sua definição não é consensual nem mesmo no âmbito de uma só cultura, podendo variar sob influência de questões de classe, de gênero ou de outras variáveis. Com base nessa constatação, o uso do termo *criança* ao longo deste texto não faz eco a nenhum tipo de classificação etária estrita, seja ela definida legalmente ou compartilhada por uma cultura. Tampouco se preocupa em fazer distinções entre criança, pré-adolescente e adolescente. Pode-se dizer que a criança aqui se define sempre como o *não adulto*.

Tal postura é reflexo das obras analisadas. À exceção de *Muito longe de casa*, os romances de que falaremos não esclarecem para o leitor qual é a idade específica dos personagens crianças. Em *Como o soldado conserta o gramofone*, quando Aleksandar é indagado quantos anos tem, ele responde: “Sopram por aí uma série de hipóteses, entre oito e catorze, conforme for mais conveniente, mas de qualquer modo já estou velho demais para ser beliscado nas bochechas” (STANIŠIĆ, 2009, p. 88-89). Em *Meio sol amarelo*, Ugwu, o personagem que acompanharemos, empregado doméstico de um professor universitário, não chega nem sequer a ser questionado sobre sua idade. Em seu primeiro encontro com o patrão, este vaticina: “Você pode ter de doze a trinta anos. [...] Provavelmente treze”, e o garoto se limita a dizer: “Pois não, *sah*” (ADICHIE, 2008, p. 14). Já em *A espingarda do meu pai*, Azad apenas faz questão de lembrar ao leitor de vez em quando que ele “ainda não passava dum miúdo” (SALEEM, 2004, p. 11). A despreocupação, ou antes, a *negação* dos autores quanto a precisar a idade desses personagens pode ser interpretada não somente como estratégia para que suas obras passem ao largo das diferentes definições de infância de um vasto público leitor, mas também como pista de que, no fim das contas, suas crianças têm algo de alegórico. Elas representam uma ideia de infância que, de novo, serve de contraponto ao adulto.

Pode-se afirmar que, “em certo sentido, as crianças pertencem a uma cultural ‘oral’, o que significa que elas podem apresentar diferentes modos de pensar e lidar com diferentes gêneros textuais” (HUNT, 2010, p. 92). Aplicando esse raciocínio à conhecida alegoria da cultura como um conjunto de textos, o adulto representaria aí a interpretação hegemônica, oficial, letrada no dizer de Postman — aquela que, justamente, garante o status de adulto. A criança, por sua vez,

---

guerra de crianças, organizada por Zlata Filipović e Melanie Challenger, com alguns registros de guerras civis. Gênero à parte, todos esses livros têm a criança como protagonista ou coprotagonista. Ao longo da pesquisa, foram feitas análises pontuais de *Terra sonâmbula* (FERNANDES, 2018a), *Nossa Senhora do Nilo* (FERNANDES, 2018b, 2020) e *O diário de Zlata* (FERNANDES, 2018c). Dois dos quatro romances que compõem o corpus desta tese também foram em parte analisados anteriormente, com ênfase em tópicos de nacionalismo: *Muito longe de casa* (FERNANDES, 2017) e *Meio sol amarelo* (FERNANDES, 2021).

seria a interpretação divergente, a rasura, a força *instabilizadora* dos significados estabelecidos, inclusive no que concerne à condição nacional. Em sua análise de *Dom Quixote*, Foucault (1999) atribui este papel ao poeta e ao louco, tanto na cultura quanto na literatura. Em Fernandes (2018a), um dos primeiros trabalhos relacionados a esta pesquisa, argumentamos que a criança também exerceria tal função. Transversalmente, a mesma ideia é demonstrada nas páginas a seguir.

## ENTRETO N.º 1 — ALEKSANDAR E A GUERRA DA BÓSNIA

Eu sou iugoslavo, logo me desintegro...

Stanišić (2009, p. 51)

Saša Stanišić nasceu em 1978, em Višegrad, na ex-Iugoslávia, hoje Bósnia e Herzegovina. Em 1992, aos catorze anos, fugiu da guerra com a família e desde então vive na Alemanha. *Como o soldado conserta o gramofone*, lançado em 2006, é seu romance de estreia.<sup>10</sup> O livro é narrado por Aleksandar, um garoto que, como o autor, nasceu em Višegrad e fugiu para a Alemanha logo no começo da Guerra da Bósnia (1992-1995). Seria instigante elucubrar sobre o traço autoficcional do romance ou sobre o que de fato mais chama atenção em *Como o soldado conserta o gramofone*: seu tom picaresco, a escolha do riso como filtro da tragédia. Mas aqui interessa sobretudo conhecer o histórico que gerou o conflito cujo início Aleksandar testemunhou, um dos capítulos mais chocantes das Guerras Civis da Iugoslávia (1992-1999), devido aos massacres que sérvios e bósnios de ascendência sérvia promoveram contra croatas e muçulmanos. Foi “a primeira vez em que a limpeza étnica e o genocídio foram praticados na Europa desde o fim da Segunda Guerra Mundial” (EFE, 2012, p. 1). Falar da Bósnia, portanto, implica falar da Iugoslávia, e como nos recorda Bock-Luna:

Não havia Iugoslávia antes de 1918. Até esta data, sérvios e croatas jamais haviam vivido num mesmo Estado. Até esta data, eslovenos e croatas foram, por séculos, anexados à Áustria; em termos culturais, olhavam mais para o norte, para Viena, do que para Belgrado no sul. O Kosovo, atualmente recordado pelos sérvios como o coração do reino sérvio medieval, foi governado por cerca de 500 anos pelo Império Otomano, e por volta de 1913, quando os sérvios retomaram o controle da província, ela já tinha uma maioria albanesa. [...] Apenas com as rebeliões do começo do século XIX, as guerras de libertação contra a Turquia no final do século XIX, até a Guerra dos Bálcãs de 1912-13, as nações dos eslavos do sul se engajaram com a independência e a crucial questão nacional. (BOCK-LUNA, 2007, p. 24)<sup>11</sup>

<sup>10</sup> No Brasil, o livro foi traduzido por Marcelo Backes e publicado em 2009 pela editora Record. Saša Stanišić esteve no país em 2015, a convite da Festa Literária Internacional de Paraty (Flip).

<sup>11</sup> “There was no Yugoslavia before 1918. Until then, Serbs and Croats had never lived in the same state. Until then, Slovenes and Croats had for centuries been politically attached to Austria; in cultural terms, they looked

Em síntese, o que mais tarde seria chamado de Reino dos Sérvios, Croatas e Eslovenos (1918-1929), depois de Reino dos Iugoslavos (1929-1941) e, a partir de 1963, de República Socialista Federativa da Iugoslávia,<sup>12</sup> no século XIX era um conjunto de territórios vizinhos na fronteira de dois grandes impérios, o Austro-Húngaro e o Otomano, aos quais pertenciam. Segundo Burg (1983), quando o nacionalismo começou a se espalhar por toda a Europa, na primeira metade do século XIX,<sup>13</sup> os sérvios do Império Otomano, que ocupavam a maior parte do atual território da Sérvia, foram os primeiros eslavos do sul a reconquistar a independência. Ainda em 1830, eles adquiriram o status de principado autônomo, ou Estado tributário do Império Otomano e, no Congresso de Berlim de 1878, a independência da Sérvia foi formalmente ratificada pelas potências europeias. Enquanto isso, sob o domínio austríaco, croatas, eslovenos e sérvios — estes, em sua maioria, habitantes da região da Voivodina — viviam uma dupla experiência político-identitária. Para eles, o nacionalismo também chegou com força no século XIX. Contudo, ao mesmo tempo que cada grupo criava sua própria identidade nacional, houve também o ensejo de se criar uma identidade comum para os eslavos do sul (*iugoslavos*, em língua servo-croata), com o intuito de unir forças para conquistar independência de Viena.

Como era de se esperar, as duas identidades rivalizavam uma com a outra. Pelo que se depreende da leitura de Burg e de Bock-Luna, considerada *toda* a região balcânica, os nacionalismos exclusivistas eram suficientemente fortes para entravar o surgimento da Iugoslávia. Porém a Revolução Russa de 1917 e a entrada dos americanos na Primeira Guerra Mundial acabariam servindo de catalisadores da viabilização do projeto de uma só nação para os eslavos do sul. O primeiro evento tirou dos exclusivistas, em especial da Sérvia recém-independente, onde o iugoslavismo não era popular, o suporte da Rússia czarista,<sup>14</sup> o mais forte e talvez único país a apoiar as aspirações territoriais sérvias Balcãs adentro. Já a presença dos

---

north to Vienna rather than to Belgrade in the south. Kosovo, remembered by Serbs today as the heartland of the medieval Serbian kingdom, was ruled for some 500 years by the Ottoman empire, and by 1913, when the Serbs regained control over the province, it already had an Albanian majority. [...] Only with the rebellions at the beginning of the 19th century, the wars of liberation against Turkey at the end of the 19th century, until the 1912/13 Balkan war, did the South Slav nations move towards independence and the crucial national question” (BOCK-LUNA, 2007, p. 24).

<sup>12</sup> A Iugoslávia foi ocupada pelos países do Eixo em 1941. Após a Segunda Guerra Mundial, fundou-se a república, e esta teve algumas encarnações até chegar à sua forma final, a de 1963.

<sup>13</sup> Para mais informações acerca da *primavera dos povos* da Europa desse período, cf. Hobsbawm (2010).

<sup>14</sup> O apoio russo aos sérvios e aos demais eslavos se justificaria pelas pretensões imperialistas da própria Rússia, que buscava ampliar seu território ou domínio indireto por meio da identidade pan-eslava. Como registra Hobsbawm, “o pan-eslavismo atraía tanto os políticos conservadores e imperiais da Rússia, para a qual oferecia uma extensão da sua influência, quanto os povos eslavos do Império dos Habsburgo, oferecendo-lhes como um poderoso aliado e talvez uma remota esperança de formar uma grande nação, em vez de várias pequenas nações aparentemente inviáveis” (HOBSBAWM, 2011b, p. 151).

Estados Unidos no teatro de guerra europeu significava ter, na mesa de negociações da paz, uma potência cuja defesa do princípio de autodeterminação dos povos não faria concessões para o desejo de expansão territorial sérvio. Nesse contexto:

[...] a Iugoslávia foi fundada como Reino dos Sérvios, Croatas e Eslovenos por meio dos esforços políticos de Woodrow Wilson, presidente dos Estados Unidos. A Iugoslávia foi criada a fim de apaziguar os vários grupos étnicos e para garantir aos sérvios [...] um estado federal onde o poder de cada grupo étnico seria mantido em equilíbrio. (BOCK-LUNA, 2007, p. 25)<sup>15</sup>

Mas a história do novo país no entreguerras não foi marcada por paz nem por equilíbrio, como o comprovam: o descontentamento geral em relação à Constituição de 1921-1928, apoiada apenas pelos sérvios e centralizadora do poder administrativo e político; o assassinato do principal líder político croata, Stjepan Radić, em pleno parlamento; o fechamento do Congresso Nacional, em 1929, e a instauração de uma *real ditadura* sob o comando do rei Alexandre I, descendente da família real que governou a Sérvia antes da formação da Iugoslávia; o assassinato desse mesmo rei em 1934; as disputas religiosas, que incluíam o descontentamento da igreja ortodoxa com as relações mantidas entre o Estado e a igreja católica; e a chamada *Questão Croata*, isto é, o desejo dos líderes políticos da Croácia de obter a maior autonomia possível dentro da federação, que os croatas enxergavam como dominada por sérvios. De acordo com Burg, todos esses elementos de instabilidade política estiveram presentes na Iugoslávia em suas duas primeiras décadas de existência.

Em relação à autonomia da Croácia, o que se verifica é que ali o nacionalismo exclusivista recrudescera com a ascensão do fascismo na Europa Ocidental. A Ustaša (ou Ustasha), principal grupo de extrema-direita croata, obteve patrocínio e apoio dos italianos no período pré-guerra e colaborou ativamente com o Eixo durante a guerra. Bock-Luna conta que, com a invasão da Iugoslávia pela Alemanha, em 1941...

[...] o território foi dividido em dois: um que abrangia principalmente o território da Sérvia, ocupado pelos nazistas, e o outro formado pela Croácia e partes da Bósnia, controlado pelos fascistas da Ustaša NDH (*Nezavisima Drzava Hrvatska*) com ajuda dos alemães. A Ustaša conseguiu apoio substancial de muitos croatas frustrados, que sentiam que os sérvios haviam

---

<sup>15</sup> “[...] Yugoslavia was founded as the Kingdom of the Serbs, Croats, and Slovenes (SHS) through the diplomatic efforts of President Woodrow Wilson of the United States. Yugoslavia was created in order to appease the various ethnic groups and to grant the Serbs [...] a federal state where the power of each ethnic group was kept in balance” (BOCK-LUNA, 2007, p. 25).

tomado o controle da Iugoslávia e suprimido o movimento de independência croata. Com tal apoio, o regime da Ustaša realizou uma campanha brutal de conversão, expulsão e massacre de populações sérvias nas províncias croatas da Eslavônia e da Krajina. (BOCK-LUNA, 2007, p. 26)<sup>16</sup>

Dois foram os movimentos de resistência à violência nazista na Iugoslávia. De um lado, havia os četnici (ou chetniks, ou ainda tchetnics), uma guerrilha formada sobretudo por remanescentes do exército, liderados pelo coronel Draža Mihailović. Burg afirma que eles eram em sua maioria nacionalistas sérvios e que sua atuação teria se restringido ao território da Sérvia, mas Bock-Luna chama atenção para o fato de que o grupo “recebeu amplo suporte dos aliados americanos e britânicos, que viam no movimento da Grande Sérvia um aliado potencial para combater os alemães no Ocidente e o comunismo no Oriente” (BOCK-LUNA, 1983, p. 26).<sup>17</sup> Já o segundo núcleo de resistência era formado pelos partisanos comunistas, comandados pelo croata Josep Broz Tito. Com um slogan que clamava por *irmandade e unidade*, eles apelavam à identidade iugoslava tanto entre seus soldados quanto nos territórios que conseguiam reaver.

Do cruzamento das leituras de Burg e de Bock-Luna, descobrimos que, ademais de combater a Ustaša e seus aliados do Eixo, četnici e partisanos também lutaram entre si durante a Segunda Guerra Mundial. Mihailović até colaborou com os alemães em investidas contra o grupo comunista. No entanto “Tito foi hábil em minar o apoio dos aliados aos *četnici*” (BOCK-LUNA, 2007, p. 26)<sup>18</sup> e, ao cabo da guerra, fundou a República Socialista Federativa da Iugoslávia, uma federação multiétnica, formada por seis repúblicas — Bósnia e Herzegovina, Croácia, Eslovênia, Macedônia, Montenegro e Sérvia.

É nessa entidade política na qual nasce Aleksandar, personagem de *Como o soldado conserta o gramofone*, advindo especificamente da república mais singular daquela federação: a Bósnia e Herzegovina.

---

<sup>16</sup> “[...] territory was divided into two separate territories: one, an occupied one under the German Nazis, comprised mostly of the territory of Serbia, and a separate territory consisting of Croatia and parts of Bosnia controlled by the fascist Ustasa NDH (Nezavisima Drzava Hrvatska) with the help of the Germans. The Ustasa drew substantial support from many frustrated Croats who felt that Serbs had taken over Yugoslavia and suppressed the Croatian drive for national independence. With this support the Ustasa state pursued a brutal campaign of conversion, expulsion, and massacre of its Serbian population, primarily in the Croatian provinces of Slavonia and Krajina” (BOCK-LUNA, 2007, p. 26). Não se deve confundir a província croata da *Eslavônia*, no leste do país, com a nação vizinha a oeste, a *Eslovênia*.

<sup>17</sup> “[...] received broad support from British and American allies, who saw in the Greater Serbian movement a potential ally for defeating the Germans in the West and communism in the East” (BOCK-LUNA, 2007, p. 26).

<sup>18</sup> “[...] Tito was able to wrest the allies’ support from the Royalist Chetniks” (BOCK-LUNA, 2007, p. 26).

**Mapa 1** – República Federativa Socialista da Iugoslávia, composta por seis repúblicas (RS). Kosovo e Vojvodina, assinalados no mapa, embora fossem territórios de maioria étnica sérvia, adquiriram status de províncias autônomas (PSA) como estratégia do marechal Tito para desunificar os sérvios.



Fonte: Wikipédia / Cf. Jugoslávia (2021)

Os bósnios também são eslavos, mas têm a particularidade de ser uma população que foi amplamente muçulmanizada à época da dominação do Império Otomano. Inclusive, era comum que os bósnios muçulmanos se chamassem de *turcos* — termo que, segundo Burg & Shoup (1999), significava tão somente “adepto do islã”. Esse hábito prevaleceu até seu território ser ocupado pelo Império Austro-Húngaro em 1878 — invasão ratificada pelo Congresso de Berlim, o mesmo que deu autonomia à Sérvia. A partir de então, o termo *turco* passou a conter uma carga de subversão (ou seja, de risco) que levou os bósnios a preteri-lo, em benefício de uma crescente consciência política muçulmana. Noutras palavras, eles começaram a dar ênfase à sua identidade religiosa, encarada mais como base cultural do que como congregação de fiéis. A muçulmanidade, entretanto, não se distendeu em identidade nacional. Surpreendentemente, enquanto o nacionalismo vicejava nos Bálcãs, “a afirmação por nacionalidades ‘titulares’ pelo direito de governar *contornou* a Bósnia e Herzegovina” (BURG & SHOUP, 1999, p. 18, grifo

nosso)<sup>19</sup> — talvez pelo fato de o território ter sido “primeiramente e acima de tudo uma unidade administrativa, cujas fronteiras, ao persistirem com o tempo, vieram a ganhar certo peso político” (BURG & SHOUP, 1999, p. 16).<sup>20</sup>

Sucedo, contudo, que a Bósnia está espremida entre a Sérvia, ao leste, e a Croácia, a oeste. Ao lado dos muçulmanos, servos e croatas conformam as principais etnias ou identidades do país,<sup>21</sup> e essa configuração transformou o território bósnio, desde o século XIX, em objeto de atenção e de disputa dos líderes nacionalistas dos Estados vizinhos. Exemplo de tais embates: segundo Burg & Shoup, em 1939, Zagreb e os sérvios do poder central resolveram a Questão Croata com um acordo (dentre outros acertos) que cedeu à Croácia ampla parte do território bósnio, sem que os líderes muçulmanos fossem consultados. Para os autores, isso poderia ter sido o fim da Bósnia e Herzegovina e o frágil começo de uma Iugoslávia dualista, servo-croata, não fosse Tito, mais tarde, retraçar as fronteiras da federação, a fim de manter a Bósnia como Estado-tampão, um tipo de entidade política comumente descrita como *algodão entre dois cristais*. O intuito de Tito seria equilibrar os poderes regionais de modo a tornar viável sua Política de Irmandade & Unidade.

Mas, após a morte do marechal, em 1980, seus herdeiros políticos não se mostraram interessados em dar continuidade ao projeto titoísta. Teve início o desmantelamento: os nacionalismos voltaram a ganhar força com o fim do sistema unipartidário, e a nova arquitetura institucional deu mais poderes a aclamados líderes regionais como Slobodan Milošević, fomentador da ideia de uma Grande Sérvia, e Franjo Tuđman, da União Democrática Croata (HDZ, na sigla em servo-croata), partido de direita com pauta nacionalista. Quanto à Bósnia, há muito afetada por uma dinâmica que Burg & Shoup denominam *de fora para dentro* — pela qual duas das três maiores comunidades étnicas do país estavam sujeitas a lealdades e orientações externas —, o que se viu acontecer ali foi uma inédita polarização da sociedade. No final de 1991, poucos meses após Croácia, Eslovênia e Macedônia se tornarem independentes, realizaram-se as primeiras eleições na Bósnia, e o resultado foi *marcadamente étnico*. A maioria dos votos foi para o Partido da Ação Democrática (SDA, na sigla em servo-croata), do futuro primeiro presidente do país, Alija Izetbegović, um muçulmano. Mas a segunda e terceira

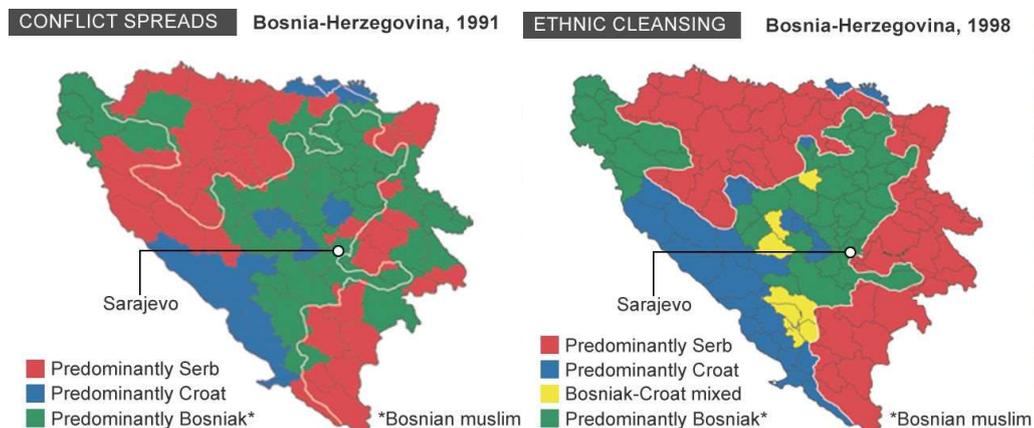
<sup>19</sup> “[...] the assertion by ‘titular’ nationalities of a right to rule bypassed Bosnia-Herzegovina” (BURG & SHOUP, 1999, p. 18).

<sup>20</sup> “Bosnia-Herzegovina was first and foremost an administrative unit whose boundaries, because they persisted over time, came to gain a certain political weight” (BURG & SHOUP, 1999, p. 16).

<sup>21</sup> De acordo com Serva (1994), a população étnica da Bósnia à época da guerra estava dividida em eslavos muçulmanos (41%), sérvios (30%) e croatas (17%), sendo as duas últimas etnias predominantemente cristãs ortodoxas. Os sérvios, ademais, controlavam a maior parte das terras do país.

maiores bancadas ficaram com dois partidos ligados aos nacionalismos vizinhos: o Partido Democrático Sérvio (SDS,<sup>22</sup> na sigla em servo-croata) e o braço bósnio da HDZ. Com um século de atraso e por influência de forças externas, dentre as quais estava a derrocada global do socialismo, a Bósnia finalmente era *obrigada* a se resolver com a ideologia dominante no mundo: o nacionalismo. A guerra não tardaria — e, com ela, os massacres, a limpeza étnica promovida pelos sérvios.<sup>23</sup>

**Mapa 2** – Impacto da limpeza étnica na distribuição populacional da Bósnia. As cores representam a predominância de determinada etnia. Vermelho representa maioria sérvia; azul, croata; verde, muçulmana; e amarelo, zonas com relativo equilíbrio de bósnios e croatas.



Fonte: BBC / Cf. Balkans War (2016)

Com três anos e oito meses de duração, de abril de 1992 a dezembro de 1995, a Guerra da Bósnia foi considerada o “mais violento conflito na Europa desde o final da Segunda Guerra Mundial” (SERVA, 1994, p. 12). Expulsou cerca de 1 milhão de habitantes do país, a metade da população, e tirou a vida de 150 mil pessoas, cujos fantasmas não deixarão tão cedo de assombrar aquela região. Aleksandar é prova disso. *Como o soldado conserta o gramofone* é a história de um garoto que cresce afetado pelo desvanecimento de seu mundo idílico da infância,

<sup>22</sup> Um dos cofundadores do SDS foi Radovan Karadžić, que mais tarde se declararia presidente da República Srpska ou República Sérvia da Bósnia Herzegovina, entidade política não reconhecida internacionalmente, engajada com o expansionismo sérvio. Karadžić foi um dos condenados pelos massacres da Bósnia. No Mapa 4, a linha branca traça a fronteira legal entre a atual República Srpska (predominantemente vermelha em 1998) e a Federação da Bósnia Herzegovina, as duas divisões administrativas do país.

<sup>23</sup> Burg & Shoup alertam para a *demonização* dos sérvios acontecida no Ocidente, ao longo e após a Guerra da Bósnia. Argumentam que as ações atroz e a prevalência militar do grupo sérvio teriam invisibilizado as atrocidades que croatas e muçulmanos fizeram contra a população civil de etnia sérvia daquele país.

pela distância de sua terra natal e pela dispersão da família, provocada tanto pela guerra quanto por desavenças político-nacionalistas entre os parentes. Não à toa, num registro do diário do personagem, dez anos após sua partida para a Alemanha, lemos:

“0:21, terça-feira, 12 de fevereiro de 2002.” Faço uma lista dos vizinhos de vovó, que assim como nós procuraram abrigo no porão. Eu a amplio para os vizinhos de nossa rua, dos quais me recordo. Na página seguinte escrevo “Bares, Restaurantes, Hotéis”, e embaixo: Café Galeria. Restaurante Estuário. Hotel Bikavac. Hotel Višegrad. Hotel Vilina Vlas.

Eu reviro os registros apresentados pelo programa de busca do computador:

“futebol na guerra sarajevo treinamento tiroteio”,

“višegrad genocídio handke vergonha responsabilidade”,

“vítima inocente bombardeio belgrado”,

“milošević fracasso internacional interesses”,

Eu passo por fóruns, leio ofensas e gozações nostálgicas, clico e clico e anoto lembranças que me são estranhas, piadas de montenegrinos, receitas culinárias, nomes dos heróis e dos inimigos, relatórios de testemunhas, relatórios do front, nomes latinos dos peixes do Drina, baixo música bósnia contemporânea, clico no primeiro link que aponta para: “haia gol contra união europeia srebrenica”, e leio que o criminoso de guerra Radovan Karadžić está em Belgrado, e em seguida meu computador cai, simplesmente dá pau. Eu aperto a tecla reset. Meu rosto fica espelhado na tela negra, e eu de uma hora para outra não sei mais o que estou procurando aqui no meu apartamento com vista para o Ruhr, milhares de quilômetros distante do meu Drina. A foto de fundo da ponte em Višegrad aparece, mas nem sequer fui eu quem tirou a foto... (STANIŠIĆ, 2009, p. 221-222)

É como se ele, filho de pai sérvio e mãe muçulmana, desde cedo apegado ao avô paterno, que lhe ensinou a admirar o *camarada Tito*, estivesse de fato em busca de fragmentos de uma imagem que, ao contrário da foto de fundo de seu computador, fosse realmente *sua*. Tal imagem talvez seja sua identidade iugoslava.

## 1. QUEM SOMOS NÓS

A criança é a intérprete do povo.

Michelet (1898, p. 53)<sup>24</sup>

Escolha um dentre os muitos textos da Antiguidade. Pode ser a Bíblia ou o Corão. *Da República*, de Cícero, ou *A República*, de Platão. Se preferir, retroceda ainda mais no tempo, vá para milênios antes de Cristo e escolha o *Rigveda*, um dos mais antigos escritos em sânscrito, ou então a versão standard da *Epopéia de Gilgamesh*, em língua acadiana. É bem provável — e, no caso dos exemplos citados, é garantido<sup>25</sup> — que você encontrará algum vocábulo traduzível por *povo*. Obviamente não se trata da ideia de povo que temos hoje. Tampouco se pode afirmar a priori que esses velhos textos compartilhem um entendimento comum do termo, mesmo aqueles escritos por autores culturalmente próximos, como Cícero e Platão. O motivo de tanta diferença (ainda que presumida) é simples: *povo* não é um conceito *descritivo*, mas *operacional*. Quem diz isso é Comparato (1997), e talvez seja a única afirmação geral que cabe ser feita sobre *povo*, a definição minimamente capaz de contemplar seu uso diversificado ao longo do tempo. Mas, afinal de contas, o que significa ser um conceito operacional?

Não se trata de designar, com esse termo, uma realidade definida e inconfundível da vida social, para efeito de classificação sociológica [...], mas sim de encontrar [...] um sujeito para a atribuição de certas prerrogativas e responsabilidades coletivas. (COMPARATO, 1997, p. 213)

O povo, noutras palavras, é principalmente um discurso. Decerto ele ocasionalmente ganha materialidade, como quando vemos uma multidão de manifestantes contrários ao governo e pensamos: “Aí está o povo!”. Ou como quando, em dias de jogos da seleção na Copa do Mundo, assistimos àquelas reportagens que mostram grupos de torcedores vibrantes, de norte a sul do país, e somos conceitualmente condescendentes com o repórter esportivo a nos

<sup>24</sup> “L’enfant est l’interprète du peuple” (MICHELET, 1898, p. 53).

<sup>25</sup> O teste pode ser replicado nas versões em português ou em inglês que existem para esses textos no Google Livros <<http://books.google.com>>, usando o mecanismo de busca de conteúdo dentro de determinada obra.

informar que o povo está em festa. Mas, se acatamos nessas ou noutras situações que ali, diante de nossos olhos, está o povo, também sabemos com certeza que ali não está *todo* o povo. E que aquela não é a única forma de aparição que o povo tem. Há, portanto, algo que escapa quando o povo se manifesta, uma espécie de incompletude que lhe parece própria e sempiterna. Contudo, frente à missão de compreender o que ocorre com a identidade nacional na guerra civil, é preciso encarar o desafio de trabalhar com o fugidivo conceito de povo, que se supõe ser o principal agente desse tipo de guerra — ou talvez a guerra é que seja, senão a principal, a mais impressionante materialização do povo, logo saberemos.

Este capítulo se divide em cinco seções ou em dois grandes eixos. No primeiro eixo, que equivale às duas primeiras seções, são feitas reflexões abrangentes sobre certos sentidos que a ideia de *povo* adquiriu desde o surgimento do nacionalismo até os dias de hoje, bem como sobre o termo consagrado por Anderson (2008) no campo dos estudos de nacionalismo: a comunidade (nacional). Já no segundo eixo, que corresponde às três últimas seções, ao analisar os romances que compõem o corpus desta pesquisa, verificamos a relevância da família e da vizinhança para moldar a experiência de construção de identidades ainda na infância e para servir como paradigma da vida em relação, o que contempla a integração da criança à comunidade nacional. Considerados ambos os eixos argumentativos partes de um só discurso, o intuito deste seria demonstrar quais grupos ou laços de identidade são suspensos ou sombreados pela identidade nacional nas ocasiões em que o povo se manifesta, mas que a despeito disso são fundamentais para que a comunidade nacional ganhe corpo, comprovação física.

### 1.1. O POVO COMO PERFORMANCE

Com base na premissa de que algo escapa quando o povo se manifesta, pode-se afirmar que a materialização do povo jamais acontece plenamente no âmbito da representação. Afinal o termo *povo* não acata a fixidez que a ideia de representação implica. Parece mais que, nas situações em que nos defrontamos com o povo (a passeata de rua, a reunião de torcedores da seleção, etc.), estamos diante de uma *performance*, na medida em que o performático “não é imagem congelada, é ato dentro da imagem” (RAVETTI, 2003, p. 32) — e um ato “visível

apenas ao olho [...] de quem compartilha a experiência, seja como ajudante, seja como espectador, seja como leitor, seja como um mero *voyeur* que passa” (RAVETTI, 2003, p. 32).

O conceito de nação tem estrutura semelhante, se repararmos bem. Embora esteja fixada num sem-número de representações que têm se repetido em diferentes épocas e espaços — mapas e instituições, símbolos e efemérides —, a nação, como exposto na Introdução deste texto, conseguiu se espalhar pelo mundo devido em parte à sua plasticidade. O que seria tal plasticidade, senão uma habilidade performática? Hildebrando et al. observam que a performance é um articulador móvel de diversas práxis e que um de seus eixos centrais é justamente “modificar o estatuto anterior à performance nos âmbitos do ‘fazer saber, fazer acreditar e fazer fazer’” (HILDEBRANDO et al., 2003, p. 9). Ora, ao estudar as relações entre nacionalismo e capitalismo tipográfico descritas por Anderson (2008), bem como por Hobsbawm (2010) e por Postman (1999), vimos<sup>26</sup> que as formas, os conteúdos e os usos da língua escrita, em contexto de ascensão da ideologia nacionalista e a ela relacionados, revolucionaram saberes, crenças, lógicas de ação e de produção. Tais modificações operadas no *status quo* permitiriam reconhecer de fato, da perspectiva de Hildebrando et al., o caráter performático da nação.

É de se suspeitar que a natureza plástica, operacional ou performática da nação tenha se constituído a partir de quando ela se fundiu à ideia de povo, engendrando aquilo que Bhabha (1998) chamou de *povo-nação*. Comparato (1997), em sua genealogia desse processo de fundição, nos conta que o sentido moderno de *povo* se desenvolveu catalisado pelos debates sobre as bases e o *modus operandi* do regime democrático que começou a se instaurar no mundo no final do século XVIII, a reboque do surgimento dos primeiros Estados-nações. Há inclusive registros de uma pequena escaramuça, durante a Convenção da Filadélfia de 1787, na qual James Madison expõe a tática de Elbridge Gerry de aproximar os dois conceitos em questão, na tentativa de vender a ideia de que o povo é o verdadeiro arquiteto da planta baixa da nação:

Na sessão de 12 de junho de 1787, ao se deliberar sobre a legislatura na Câmara dos Representantes, Elbridge Gerry, representante do Massachusetts, declarou que “o povo da Nova Inglaterra jamais abrirá mão das eleições anuais [...]” [...] Em réplica, Madison observou que, se as opiniões do povo devessem servir como guia para os convencionais, haveria dificuldade em saber qual o caminho a tomar. “Nenhum membro da Convenção poderia dizer quais seriam as opiniões dos seus constituintes naquele momento; muito menos poderia ele dizer o que pensariam seus eleitores, se tivessem as

---

<sup>26</sup> Cf. Introdução.

informações e as luzes que nós, convencionais, possuímos; e ainda menos qual seria a maneira de pensar de seus constituintes daqui a seis ou doze meses”. (COMPARATO, 1997, p. 214)

Para além de demonstrar as habilidades oratórias de Madison, essa cena ilustra que, estando as discussões sobre o povo-nação em fase inicial, naquele fim do setecentos, ainda era possível rebater um discurso que se fizesse em nome do povo apelando à falta de correspondência do conceito a um dado de realidade. Ou a um recorte de realidade, como parece ter sido a preocupação dos dirigentes da França revolucionária. Em outra cena apresentada por Comparato, percebemos que os intelectuais da burguesia francesa estavam pouco aflitos com o apuro da expressão *interesse do povo* e mais atentos à questão de quem era, afinal, o povo que eles diziam defender.

Na sessão de 15 de junho [dos *États Généraux du Royaume*], Sieyès, fiel às idéias expostas em sua famosa obra [...], propôs que o *Tiers-État*, diante da defecção das duas outras ordens [os clérigos e os nobres], se intitulasse *Assemblée des représentants connus et vérifiés de la nation française*. Mirabeau contrapropôs com a fórmula sintética: “Representantes do *povo* francês”, observando que essa palavra era elástica e podia, conforme as circunstâncias, significar muito ou pouco. Foi esta, justamente, a crítica que os “legistas” Target e Thouret dirigiram de imediato ao grande tribuno. Indagaram eles se o termo *povo*, naquela proposta, deveria ser tomado no sentido de *plebs* ou de *populus*. A maioria convenceu-se, afinal, do perigo de o termo ser considerado no primeiro sentido, de modo a anular o caráter representativo da assembleia, quando Malouet, amigo de Necker, aceitou a proposta de Mirabeau. (COMPARATO, 1997, p. 215-216)

Mais tarde, para escapar da perigosa elasticidade do termo *povo* e refrear sua capacidade de empoderar a *plebs* — o povo como sinônimo de classes economicamente inferiores —, “os revolucionários franceses acabaram entronizando, em lugar do rei, um dos mais notáveis ícones políticos dos tempos modernos: a nação” (COMPARATO, 1997, p. 216). Contudo eles não impediram a intercambialidade entre *povo* e *nação*. Sua intervenção, aliás, foi só o começo de um longo trançado a emaranhar as duas palavras. A arte oitocentista, isto é, o Romantismo, de acordo com Veloso & Madeira (1999), serviu excelentemente como instrumento de solda do povo-nação. Os românticos, segundo as autoras, foram grandes difusores e consolidadores da condição nacional. Apresentavam a nação como uma espécie de ente amparado por um tripé do qual o povo invariavelmente fazia parte, junto com a língua e com o território.

A leitura de Canclini (2008) e de Hall (2006) permite afirmar que, no mundo euramericano, particularmente na Europa multicultural, o esforço criativo demandado para conectar *povo e nação* implicou construir uma série de oposições esquemáticas, dualistas, entre o próprio e o alheio,<sup>27</sup> abrigadas sob a ideia geral da nacionalidade. Assim surgiriam discursos taxativos sobre o que é ser francês, inglês, alemão, etc. Discursos que, implicitamente, também definiam o que é ser *não* francês, *não* inglês, *não* alemão, etc. O efeito social disso foi que as pessoas logo começaram a dar à identidade nacional a mesma importância que davam ao gênero ou à classe, elevando a nacionalidade ao patamar do que Hall chama de *identidades mestras*: um pequeno conjunto de características do sujeito consideradas nucleares, ou seja, capazes de alinhar todas as outras.

No século XX, entretanto, muitos foram os golpes que sofreram o conceito de *povo-nação* e todo o sistema de ideias que orbitavam em torno dele. Hall, por exemplo, menciona os movimentos sociais que surgiram em defesa das minorias. Fala especificamente do movimento black da década de 1970, em sua vertente britânica, que reunia descendentes de comunidades africanas, latino-americanas e asiáticas, os quais tinham em comum, unicamente, o fato de serem vistos como não brancos — quer dizer: pessoas que não se encaixavam na visão dominante a respeito de como *deve* se parecer o povo britânico. Os movimentos dessa natureza, na visão de Hall, foram importantes não só para combater as injustiças sociais que têm vitimado as minorias, mas também para minar a ideia de identidade mestra, abrindo caminho para que os sujeitos comessem a se entender possuidores de “identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas” (HALL, 2006, p. 46). Porque, efetivamente, a identidade black que os militantes britânicos adotavam não se tornou algo central em suas vidas. Era apenas “uma identidade *ao longo de uma larga gama de outras diferenças*” (HALL, 2006, p. 86), uma identidade de caráter posicional e conjuntural, ativada em situações específicas.

Canclini, por sua vez, chama atenção para como as novas práticas de consumo, suscitadas pela globalização econômica ainda no século XX, contribuíram para tornar porosa a fronteira que separa o *eu* do *outro*, o próprio do alheio, especialmente nas periferias do mundo. Argumenta ele:

---

<sup>27</sup> Acerca desse hábito cognitivo, tipicamente europeu, Derrida (1973) o vê como herança do platonismo. É, portanto, uma prática estabelecida bem antes da era dos nacionalismos. Derrida, ademais, percebe que não se trata somente de criar pares de opostos, mas também de hierarquizá-los. Assim, *brancos* se tornam superiores a *negros*, *homens* a *mulheres*, *adultos* a *crianças*, etc., etc. Um par capaz de servir de hiperonímia a esse paradigma dicotômico e hierarquizador é o *eu/outro*.

As culturas nacionais pareciam sistemas razoáveis para preservar, dentro da homogeneidade industrial, certas diferenças e certo enraizamento territorial, que mais ou menos coincidiam com os espaços de produção e circulação dos bens. Comer como espanhol, brasileiro ou mexicano significava não apenas guardar tradições específicas, como também alimentar-se com os produtos da própria sociedade, que estavam à mão e costumavam ser mais baratos que os importados. Uma peça de roupa, um carro ou um programa de televisão eram mais acessíveis se eram nacionais. O valor simbólico de consumir “o nosso” era sustentado por uma racionalidade econômica. (CANCLINI, 2008, p. 31)

Sucedeu que, na nova ordem econômica mundial que se consolidou no final do século XX, os objetos perderam sua relação de fidelidade com os territórios. Bens materiais e simbólicos passaram a ser produzidos em cadeias internacionais, formadas tanto para se diminuir os custos de produção quanto para se ampliar a escala de vendas. “Agora o que se produz no mundo todo está aqui e é difícil saber o que é o próprio” (CANCLINI, 2008, p. 32). Ficou cada vez mais impraticável, nesse contexto de nações multiculturais, apregoar a existência ou a relevância dos valores da homogeneidade e da unidade, tão caros à ideia de povo-nação em seu molde oitocentista.

Há ainda os imigrantes, como nos lembra Bhabha. Ele atesta que “a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes” (BHABHA, 1998, p. 28). A presença desses *outros* no dia a dia dos espaços urbanos acaba funcionando como um *instabilizador* das narrativas identitárias de forte tendência homogeneizante. Se, como dito antes, há algo de performático no conceito de povo, e se a performance é um fenômeno visível ao olho, ver esses corpos — variados em cores, gingas e vestes, compartilhando um espaço onde a representação não os concebe — tem o potencial de causar, no mínimo, algum desconforto em quem ainda valoriza a estabilidade de velhos esquemas identitários. “Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população” (BHABHA, 1998, p. 209).

É importante que se diga que esse desconforto não garante a superação da fobia do *outro*. Embora continuem bastante atuais, os textos de Bhabha e de Canclini, escritos na década de 1990, num contexto histórico de pax americana pós-Guerra Fria, lidos hoje, no fim do primeiro quartel do século XXI, aqui e ali parecem carregados de um otimismo que tem sido difícil nutrir sob a sombra do neonacionalismo xenófobo e com arroubos fascistas que ora se tem alastrado

pelo mundo.<sup>28</sup> De toda sorte, o atual recrudescimento do nacionalismo — a aparição de discursos nostálgicos de uma unidade mitológica do povo-nação, que se verifica no seio de sociedades inegável e crescentemente multiculturais — não deixa de ser uma ilustração do que pensa Bhabha a respeito do caráter duplo que o conceito de povo apresenta.

Tal duplicidade está em que, por um lado, ele é *objeto pedagógico* do nacionalismo: um elemento discursivo cuja função principal é fixar a ideia de povo enquanto “presença histórica a priori” (BHABHA, 1998, p. 209), servindo assim à legitimação daqueles que se dizem seus porta-vozes e guias da grande missão nacional. Por outro lado, na visão de Bhabha, *povo* também faz referência a um *sujeito performativo*: um ente que se cria no *presente enunciativo*, isto é, nos discursos sobre o povo que os indivíduos estão produzindo agora, mas que não necessariamente remetem ao agora nem ao passado, antes estabelecendo variadas temporalidades e deixando à mostra a heterogeneidade do conceito. Como no discurso pedagógico, aqui também *povo* está sendo usado mais em caráter operacional do que descritivo. Entretanto Bhabha parece oferecer, com esta acepção, uma forma de falar de *povo* sem se incorrer numa teleologia hegemônica de fundo ou no desejo de totalizar o conceito.

Por causa dessas duas facetas — ativa e passiva, sujeito e objeto —, o autor posiciona o povo “nos limites da narrativa da nação” (BHABHA, 1998, p. 214), numa *zona de instabilidade oculta* onde uma mesma ideia tanto serve à apologia da nação quanto destrói os princípios dela, as “narrativas nacionais continuístas” (BHABHA, 1998, p. 215). Seguindo seu raciocínio, a guerra civil poderia ser compreendida como consequência do lançar de luzes sobre essa faceta instável do povo-nação. Em termos freudianos, a guerra civil seria fruto do desrecalque das forças de autodestruição que Bhabha menciona, o *impulso de morte*<sup>29</sup> que Freud (2018) afirma que todo sujeito carrega e do qual não pode se livrar. Essa aproximação entre Bhabha e Freud não é gratuita. O pensamento psicanalítico é influência explícita no texto de Bhabha,<sup>30</sup> e sendo a psicanálise um campo tão engajado com o estudo do indivíduo — o sujeito de carne, osso e neuroses —, de súbito ela inspira um questionamento, uma hesitação:

Falar do povo como *sujeito* (performativo ou não) nos coloca permanentemente diante do risco de, por força da metáfora, resvalar na ideia de *unidade* — de sujeito como organismo uno — e acabar não dando ênfase à heterogeneidade e às tensões que existem na comunidade nacional. Ou, sim, enfatizá-las, mas com ajuda demasiado grande de ideias que julgamos mais

<sup>28</sup> Cf. The new nationalism (2019).

<sup>29</sup> Ao longo deste texto, passaremos ao largo do debate sobre a melhor tradução para o termo *Trieb*, na obra freudiana. Usaremos alternadamente *impulso* e *pulsão*.

<sup>30</sup> A própria expressão *zona de instabilidade oculta*, Bhabha a retira de escritos de Frantz Fanon.

apropriadas para a análise de indivíduos, como o tãatos freudiano. Além disso, esse sujeito nos moldes em que Bhabha o caracteriza, agente de instabilidade das narrativas nacionais continuístas acima de tudo, dificulta ver o lado positivo das performances que buscam estrategicamente reforçar a narrativa nacional ou recorrer a ela com a finalidade de melhorar a vida das pessoas — como aconteceu no Junho de 2013 brasileiro<sup>31</sup> — ou até para defender a paz e poupar vidas em lugares marcados pela guerra civil. É o que faz, por exemplo, a escritora ruandesa Scholastique Mukasonga, como esta pesquisa expôs em produção subsidiária registrada em Fernandes (2018b, 2020). Marcada pela violência étnica de seu país, mundialmente reportada quando houve o genocídio de 1994, no qual civis hutus mataram, em três meses, cerca de 800 mil concidadãos tutsis, Mukasonga defende, por meio de sua literatura e de suas falas públicas, que hutus e tutsis são um único povo, cujas diferenças foram exploradas e mesmo inventadas pelos colonizadores belgas, para enfraquecê-los e assim dominá-los. Frente a esses casos, o escopo conceitual oferecido por Bhabha não nos parece a melhor opção quando se quer demonstrar que mesmo o discurso mitológico do povo-nação pode ter uma função de resistência à opressão.

Mais produtivo do que pensar o povo como sujeito performático talvez seja olhá-lo como o próprio *resultado* de uma performance: a performance do povo-nação. Diariamente, como partícipes ou observadores, todos nos defrontamos com situações de desigualdade e de violência que comprovam que não somos uma sociedade de iguais perante a lei nem uma sociedade fraternal. Porém, como a performance modifica algo em nós “nos âmbitos do ‘fazer saber, fazer acreditar e fazer fazer’” (HILDEBRANDO et al., 2003, p. 9), performar um povo-nação é um acontecimento que nos faz esquecer temporariamente dessas desigualdades e nos faz sentir a *fraternidade* tão alardeada desde a Revolução Francesa. Nas palavras de Anderson, “independentemente da desigualdade e da exploração efetiva que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma *profunda camaradagem horizontal*” (ANDERSON, 2008, p. 34, grifo nosso). Tal camaradagem, ainda que vivida e sentida apenas ocasionalmente, é o que dá sustentação e legitima nos imaginarmos integrantes de uma *comunidade*, termo que Anderson prefere usar em vez de *povo*. Talvez sua escolha se deva pelo que aqui se tentou demonstrar: os limites do conceito de povo para uma análise nuançada da identidade nacional. Mas, como se verá a seguir, o conceito de comunidade não é menos problemático.

---

<sup>31</sup> Em que pesem as leituras negativas sobre as consequências diretas e indiretas do Junho de 2013, Nobre (2020) defende que houve, naquelas manifestações, um significativo *potencial de renovação democrática*.

## 1.2. O MITO DA COMUNIDADE

A certa altura de suas reflexões sobre a nação, Bhabha afirma: “A nação preenche o *vazio* deixado pelo *desenraizamento de comunidades e parentescos*” (BHABHA, 1998, p. 199, grifo nosso). A escolha vocabular impressiona, pois o sentido que se tira de *vazio* nesta frase parece aproximá-lo de palavras como *falta* ou *perda*, e isso faz com que o tom da afirmativa seja quase que enlutado: um luto por algo de mais elemental que se perdeu (a comunidade) e que a nação tentaria substituir. Esse tipo de narrativa, que podemos chamar de decadentista, é bastante difundido no pensamento ocidental.<sup>32</sup> Pelbart, crítico severo do decadentismo, resume bem como tal corrente justifica o luto pela comunidade:

[...] segundo a tradição teórica ocidental, lá onde há sociedade perdeu-se a comunidade. Quem diz sociedade já diz perda ou degradação de uma intimidade comunitária, de tal maneira que a comunidade é aquilo que a sociedade destruiu. É assim que teria nascido o solitário, aquele que no interior da sociedade desejaria ser cidadão de uma comunidade livre e soberana, precisamente aquela comunidade que a sociedade arruinou. (PELBART, 2011, p. 31)

Segundo Hobsbawm (2010), a popularização desta narrativa de *deformação* da comunidade em sociedade surgiu como reação imediata às mudanças bruscas que a *dupla revolução* (Revolução Industrial e Revolução Francesa) causava nas sociedades europeias. O Romantismo, ao menos em sua primeira encarnação, foi a forma coletiva de se criar e de se difundir a visão de um mundo não em mudança, mas em degeneração. Os primeiros artistas do movimento recorrentemente desejavam a recuperação da unidade perdida entre o homem e a natureza. Esse *primitivismo romântico* via no povo todas as virtudes preservadas da verdadeira vida em comunidade. Portanto se pode afirmar que, naquele momento, ao conceito de *povo-nação* (ainda em construção) se contrapunha a ideia de *povo-comunidade*.

---

<sup>32</sup> Didi-Huberman, por exemplo, o identifica na história da arte e o nomeia de “*modelo ideal* [de pensamento] e, mais particularmente, metafísico” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 19). Em suas bases, tal forma de pensar apregoa “um modelo *a alcançar*, conforme o ‘imperativo categórico’ da beleza clássica” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 20), ou seja, conforme um tempo passado em cuja distância dos dias atuais algo se perdeu. O problema é que este mesmo modelo cobiçado é “*inatingível* como tal” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 20). Do contrário, a própria vertente teórica que valida as formas do passado e as dota de uma necessidade urgente de resgate chegaria ao fim de sua missão, tornando-se desnecessária.

Para Pelbart, a comunidade, entendida como antecessora da sociedade, é uma espécie de fantasia derivada do pensamento cristão. Ela nomeia a nostalgia de uma unidade capaz de assumir tantas formas históricas — “a família natural, a cidade ateniense, a república romana, a primeira comunidade cristã, corporações, comunas ou fraternidades” (PELBART, 2011, p. 32) —, que só torna patente seu caráter mitológico. Uma das hipóteses levantadas pelo autor é que tal mito seja uma resposta à *morte de Deus*, isto é, ao descentramento relativo do divino nas sociedades modernas, que acabou por projetar no mito comunitário toda a ansiedade de participação do homem na vida divina. Portanto...

[...] seria preciso desconfiar dessa consciência retrospectiva da perda da comunidade e de sua identidade, bem como do ideal prospectivo que essa nostalgia produz, uma vez que ela acompanha o Ocidente desde seu início. A cada momento de sua história ele se entrega a uma nostalgia de uma comunidade perdida, desaparecida, arcaica, deplorando a perda de uma familiaridade, de uma fraternidade, de uma convivialidade. O curioso é que a verdadeira consciência da perda da comunidade é cristã: a comunidade pela qual anseiam [...] se pensa como comunhão, no seio do corpo místico de Cristo. [...] O anseio de comunidade seria uma invenção tardia que visava responder à dura realidade da experiência moderna, da qual a divindade se retirava infinitamente [...]. A morte de Deus seria um modo de se referir à morte da comunidade [...]. (PELBART, 2011, p. 32)

Um mito tão poderoso — o da comunidade perdida — fazia com que mesmo as ideias revolucionárias do período manifestassem sua influência, a exemplo do marxismo clássico. Hobsbawm afirma que o *Manifesto Comunista* fala por todos os românticos.<sup>33</sup> Considerando que, na cosmogonia cristã, a morte encerra a promessa de ressurreição, o comunismo tal e qual sonhado pelo marxismo como forma de vida seria o próprio reavivamento da comunidade ancestral. E, nessa versão romântica do mito ressurrecional, o povo faria o papel de messias. Seria tanto o agente quanto o resultado do *ideal prospectivo* produzido pela *nostalgia* de tal comunidade, nos termos que Pelbart usa.

Com base no que foi exposto até aqui, é difícil negar a existência de uma relação de sinonímia entre as ideias de *comunidade* e de *povo*, semelhante àquela que verificamos entre

---

<sup>33</sup> À guisa de ilustração do romantismo comunitário do *Manifesto Comunista*, Hobsbawm cita o seguinte trecho: “Ele [o mundo burguês] impiedosamente quebrou os fortes laços feudais que uniam o homem a seus ‘superiores naturais’, e não deixou nenhum outro vínculo entre os homens a não ser o puro interesse pessoal e o insensível ‘pagamento em espécie’. Ele afogou os mais divinos êxtases de fervor religioso, de entusiasmo nobre, de sentimentalismo filisteu, na congelada água do cálculo egoísta. Transformou o valor pessoal em valor de troca, e em lugar das inumeráveis e inquebrantáveis liberdades ergueu uma simples e inescrupulosa liberdade — a liberdade de Comércio” (MARX & ENGELS apud HOBBSAWM, 2010, p. 285-286).

*povo e nação* e, como esta, bem-sucedida em alcançar os dias de hoje. Seu êxito talvez esteja ligado àquilo que comentam Hardt & Negri: que uma das tradições dominantes da filosofia política, desde antes da era do nacionalismo, estabelece que “só aquilo que é uno pode governar, seja o monarca, o partido, o povo ou o indivíduo” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 140) — ou ainda a comunidade. Quanto aos que não se encaixam neste conjunto, aos sujeitos sociais não unificados, múltiplos, neste esquema lhes caberia a função de serem governados.

Cientes e desgostosos das consequências desta tradição ao longo da história, Hardt & Negri propõem uma renovação radical na forma de falar de política na atualidade. Negando-se a reforçar o poder do uno, a ter como base qualquer conceito que sintetiza ou reduz a uma identidade a população composta de indivíduos plurais e múltiplos, os autores elegem como pedra angular de seu pensamento a *multidão*. Asseveram que ela, a multidão, “embora se mantenha múltipla, não é fragmentada, anárquica ou incoerente” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 139). Apesar de internamente diferente, a multidão seria perfeitamente capaz de agir em comum — portanto, capaz de se governar. Contudo, a despeito de tanto potencial, esse conceito não serve a nossos propósitos. Ele fala para o futuro — para o mundo pós-moderno, pós-industrial, pós-pax americana —, e não para o passado histórico no qual se situam os romances de guerra estudados, tempos mais afeitos às identidades do que às singularidades. Por isso somos obrigados a avaliar as variadas formas políticas do uno, o que nos leva a mais uma consideração sobre a comunidade:

O estudo de Anderson está longe de ser decadentista. Embora se valha do conceito de comunidade, tão caro ao decadentismo, a natureza da comunidade de que ele fala é outra, modificada pelo adjetivo que a acompanha. A comunidade *nacional* não é um estágio da organização humana que ficou lastimosamente no passado ou que será gloriosamente alcançado no futuro. Para Anderson, ela é uma experiência sentida no presente — aliás, numa forma de tempo em que passado e presente se aproximam.

Segundo o autor, a separação entre passado e presente é concepção e marca da modernidade euramericana. “A mentalidade cristã medieval não concebia a história como uma cadeia interminável de causas e efeitos, nem imaginava separações radicais entre o passado e presente” (ANDERSON, 2008, p. 53). No contexto medieval, a relação entre os acontecimentos não se daria por consciência da causalidade, e sim da simultaneidade. Naquele período estaria em vigor não o *tempo histórico*, aquele que a nós é tão natural hoje em dia, mas antes

prevaleceria o *tempo messiânico*,<sup>34</sup> uma forma de consciência do mundo da qual só teriam sobrado vestígios, isto é, que só poderia ser experimentada ocasionalmente na modernidade.

Segundo Anderson, exemplo dessa experiência ocorre quando lemos o jornal. De súbito, ficamos diante de um ajuntamento de agentes e de lugares que não necessariamente se vinculariam se não estivessem ali, justapostos numa unidade, presentificados sob uma data única. “A data no alto do jornal, o seu emblema mais importante, fornece a principal conexão” (ANDERSON, 2008, p. 65), ou seja, cria a simultaneidade que condiciona o cérebro ao raciocínio de que *ao meu redor* há sempre coisas acontecendo e de algum modo me afetando, mesmo quando não estou a par. Ademais, “o leitor de jornal, ao ver réplicas idênticas sendo consumidas no metrô, no barbeiro ou no bairro em que mora, reassegura-se continuamente das *raízes visíveis* do mundo imaginado na vida cotidiana” (ANDERSON, 2008, p. 68). Por isso a comunidade nacional é uma comunidade *imaginada* — “porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles” (ANDERSON, 2008, p. 32). Tal comunhão, embora ensinada, organizada, narrada com base em causalidades, é *vivida* pelas pessoas como uma experiência mental de simultaneidade, de *hic et nunc*, na perspectiva de Anderson. É o que acontece, por exemplo, com o narrador do poema *Descobrimento*, de Mário de Andrade, aquele que, abancado à sua escrivaninha em São Paulo, certa noite sente “um friúme por dentro” (ANDRADE, 1927, p. 101), de súbito fica trêmulo e comovido ao se lembrar de que, lá no Norte longínquo, existe um homem em tudo diferente a si, exceto por uma característica que ambos compartilham: a identidade brasileira.<sup>35</sup>

Como demonstra o poema escrito há quase cem anos, viver a identidade nacional demanda a experiência da simultaneidade, mas esta, por sua vez, não é algo ordinário. O espanto

---

<sup>34</sup> A melhor ilustração do que seria o tempo messiânico da consciência medieval, Anderson a retira dos estudos do filólogo alemão Erich Auerbach: “Quando, por exemplo, um acontecimento como o do sacrifício de Isaac é interpretado como uma prefiguração do sacrifício de Cristo, de maneira que no primeiro, por assim dizer, anuncia-se e promete-se o segundo, e o segundo ‘cumpre’ o primeiro [...] cria-se uma relação entre dois acontecimentos que não estão unidos nem temporal, nem causalmente — uma relação impossível de ser estabelecida de forma racional e numa dimensão horizontal [...] Só é possível estabelecer esta relação quando se unem os dois acontecimentos, verticalmente, com a providência divina, que é a única que pode planejar a história desta maneira, e a única que pode fornecer a chave para a sua compreensão. [...] o aqui e agora não é mais elo de uma corrente terrena, mas é, simultaneamente, algo que sempre foi e algo que se consumará no futuro. E, a bem dizer, aos olhos de Deus é algo eterno, de todos os tempos, já consumado no fragmentário acontecer terreno” (AUERBACH apud ANDERSON, 2008, p. 53-54).

<sup>35</sup> “Abancado à escrivaninha em São Paulo / Na minha casa da rua Lopes Chaves / De supetão senti um friúme por dentro. / Fiquei trêmulo, muito comovido / Com o livro palerma olhando pra mim. // Não vê que me lembrei que lá no Norte, meu Deus! muito longe de mim / Na escuridão ativa da noite que caiu / Um homem pálido magro de cabelo escorrendo nos olhos, / Depois de fazer uma pele com a borracha do dia, / Faz pouco se deitou, está dormindo. // Esse homem é brasileiro que nem eu.” (ANDRADE, 1927, p. 101-102)

do narrador de *Descobrimento*, manifestado desde o título, aponta o caráter extraordinário da experiência, uma identidade vivida de forma diferente daquelas que se mostram no corpo — a cor da pele por exemplo — e que se tornam variáveis constantes para nos apresentarmos aos outros e para por eles sermos interpretados. Nesse contexto, a comunidade nacional também tem algo de performance, na já mencionada compreensão de que o performático não é imagem congelada, mas ato dentro da imagem. O que não havia sido dito antes é que tal ato é um acontecimento *extraordinário*. E é sua excepcionalidade que permite reconhecer o performático, afinal a performance “se apropria de objetos, situações e lugares [...] para dar-lhes outros usos e significações e propor mudanças nas formas de percepção do que está estabelecido” (GONÇALVES, 2004, p. 88) — ou seja, ela acontece para promover algo que não pertence ao hábito e ao cotidiano, algo como o espanto do narrador de *Descobrimento*. Por isso reafirmamos: a condição nacional, o sentimento de pertencimento à comunidade nacional, é o *resultado* de uma performance, tal como o povo o é. E toda performance, lembra Gonçalves, demanda um corpo para ser utilizado como um instrumento de comunicação. No caso da identidade nacional, falemos de *corpos*, no plural. Corpos cujas formas de comunhão prévias e cotidianas vão influenciar diretamente no resultado de sua performance de povo ou de comunidade nacional.

### 1.3. A INVENÇÃO DA FAMÍLIA-CASA

Na cena de abertura de *A espingarda do meu pai*, Azad brinca com um primo no quintal de casa quando ela é invadida por homens da milícia ligada ao governo. Eles estão em busca de outro primo de Azad, um parente adulto, professor primário e simpatizante do chefe dos patriotas curdos, o general Moustafa Barzani. Esse não é o único caso de insurreição na família do narrador. Shero, o pai de Azad, outrora foi preso, acusado de roubar um aparelho de transmissão em morse para o movimento curdo. Já seu irmão primogênito é um ativo *peshmerga*, isto é, um combatente a serviço da independência do Curdistão. Na busca pelo primo professor, que se estende por toda a cidade de Akré, no norte do Iraque, sete homens da família do protagonista são mortos, o que impele seus pais a fugirem, levando os filhos para uma aldeia mais ao norte, em zona controlada pelos peshmergas. Essa fuga acontece pouco

antes do golpe que, em 1968, Ahmad Hassan Al-Bakr e Saddam Hussein orquestraram para derrubar o governo do Iraque, em seguida se tornando respectivamente presidente e vice-presidente daquele país. Deste evento até a fuga definitiva de Azad rumo à Europa, aos dezoito anos, o garoto se vê obrigado a sair de sua cidade natal algumas vezes a fim de sobreviver. Sua jornada inclui até mesmo uma estadia nos campos de refugiados curdo-iraquianos no país vizinho, o Irã do xá Reza Pahlavi.

Nas descrições das fugas, Azad quase sempre fala das pessoas que o acompanham em termos de *famílias*. “Tomámos o caminho de Nawperdan, o quartel-general do nosso chefe, Moustafa Barzani. Éramos três *famílias* que viajávamos a pé” (SALEEM, 2004, p. 42, grifo nosso). “Com outras *famílias*, vimo-nos apinhados num camião a caminho da fronteira iraniana porque não havia outra saída possível” (SALEEM, 2004, p. 48, grifo nosso). “No nosso caminho havia numerosas *famílias* que, como nós, iam se render às autoridades iraquianas” (SALEEM, 2004, p. 51, grifo nosso). Há algo significativo nessa reiteração. Todos os que estão em fuga compartilham a identidade curda, mas, em vez de um único *nós* em deslocamento, ou antes, um *nós* que é a soma de *eus* individuais, a unidade que Azad escolhe com mais frequência é a família — a dele e as outras.

Em certa passagem do romance, ainda relacionada à primeira fuga, Azad conta que a aldeia com uma centena de casas na qual está refugiado começa a ser bombardeada diariamente por aviões. Então relata: “A partir dessa altura, assim que amanhecia, *toda a aldeia* se ia refugiar ao longo do rio e *nós* fazíamos o mesmo” (SALEEM, 2004, p. 21, grifo nosso). A construção desse período sugere que o narrador estabelece uma diferença entre os naturais da aldeia e sua família migrante. Tal impressão se confirma algumas linhas a seguir, no trecho que diz: “O meu pai sabia que, nas outras grutas, *as pessoas da aldeia* pescavam mas não falava disso. *Nós* também sabíamos mas não queríamos humilhar o meu pai: ele não sabia nadar” (SALEEM, 2004, p. 21, grifo nosso). Esse excerto, além de reiterar a impressão de que, para Azad, os naturais da aldeia são um conjunto do qual sua família *não* faz parte, também nos mostra algo do modo como o garoto compreende a própria ideia de família. Ela seria como um átomo, e seus integrantes seriam os elétrons, pois ter um a mais ou um a menos não influenciaria a composição do núcleo, isto é, a parte que identifica e singulariza cada elemento atômico existente. Por isso, na frase “*Nós* também sabíamos mas não queríamos humilhar o meu pai”, Azad pode colocar o pai à parte e até tomar posse dele só para si (“*meu pai*”). Ainda assim reconheceremos, no *nós* enunciado, a família em sua completude.

Curiosamente, Azad estabelece a diferença entre sua família e as pessoas da aldeia quando todos passam a se esconder em grutas distantes de suas casas. Porém, no início das investidas aéreas, está escrito que os aviões “começaram a bombardear a *nossa* aldeia” (SALEEM, 2004, p. 20), o que impõe a questão: o *nossa* que qualifica a aldeia se refere a um *nós* familiar ou um *nós* mais amplo, um *nós* curdo por exemplo? É difícil dizer. Talvez seja um *nós* mutável, curdo quando há aviões iraquianos atacando, familiar quando não há invasores. Tal interpretação é corroborada pela própria passagem que fala da pesca na gruta — “O meu pai sabia que, nas outras grutas, as pessoas da aldeia pescavam mas não falava disso. Nós também sabíamos”. Uma vez ali, sem iraquianos por perto, as diferenças internas se reestabelecem, e a família volta se destacar como instância de identificação à parte, ou instância de identificação primeira.

Essa dinâmica não está estrita a Azad ou à cultura curda representada em *A espingarda do meu pai*. Ishmael também nos demonstra a força da família no pensamento da criança de Serra Leoa. Assim que ele se perde de seu irmão mais velho no meio da zona de guerra e se percebe sem família, em uma aldeia que não é sua, uma lembrança o assalta:

Lembrava-me de quando minha família se mudou para Mogbwemo. Meu pai fez uma cerimônia para abençoar nosso novo lar. Ele convidou os novos vizinhos, levantou-se e disse: “Eu rogo aos deuses e aos ancestrais que nossa família permaneça sempre unida”. Ele olhava para *nós*, minha mãe segurando meu irmãozinho caçula, e Junior e eu um ao lado do outro, com balas de leite na boca.

Um dos mais velhos se ergueu e completou o que o meu pai havia dito: “Rogo aos deuses e aos ancestrais que mantenham sua família unida mesmo quando um de vocês fizer a travessia para o mundo espiritual. *À família e à comunidade*”. O velho ergueu as mãos abertas no ar. Meu pai se aproximou de *nós* e ficou ao lado de minha mãe, fazendo sinal para que Junior e eu também nos aproximássemos deles. Quando o fizemos, meu pai nos abraçou. O *grupo* inteiro aplaudiu e um fotógrafo tirou algumas fotos.

Pressionei meus dedos contra as pálpebras para segurar as lágrimas e desejei ter minha família reunida outra vez. (BEAH, 2015, p. 52, grifo nosso)

Nessa passagem, chamam atenção tanto o olhar do pai quanto as palavras pedagógicas que ele e o velho da comunidade proferem. Enquanto o olhar delimita dois grupos — a família (“Ele olhava para *nós*”) e os demais —, os discursos tanto reiteram a importância da unidade familiar (“*sempre unida*”) quanto reconhecem a existência de um conjunto que não deve se esvaziar mesmo na ausência de seus elementos ou, repetindo a analogia usada anteriormente, reconhecem a existência de um núcleo atômico que se mantém estável mesmo se o número de

elétrons se modifica (“*mesmo quando um de vocês fizer a travessia para o mundo espiritual*”). O final do brinde do ancião, ademais, pode ser interpretado como o reconhecimento da primazia da família sobre a comunidade, afinal é ela que vem primeiro na frase: “À família e à comunidade”. Pode significar também a autonomia entre os dois grupos. Seja como for, a pedagogia funciona. No momento em que a guerra começa, um Ishmael um pouco mais velho em relação à cena da bênção do lar, ao ver os primeiros refugiados passando por sua cidade, enxerga ou identifica naquela multidão justamente as “*famílias* que haviam caminhado centenas de quilômetros” (BEAH, 2015, p. 9, grifo nosso). Além disso, o garoto registra do relato desses refugiados apenas “como seus parentes foram mortos e suas casas, queimadas” (BEAH, 2015, p. 9). Repare: não a comunidade, mas os *parentes*. Não as aldeias, mas as *casas*.

No trecho que fala dos primeiros refugiados, narrado em discurso indireto, Ishmael está sendo fidedigno ao que ouviu? Será que os refugiados se esqueceram de mencionar os vizinhos? Não há como saber. Pensar que sim tornaria generalizada, e não somente restrita à criança, a importância da identidade familiar. De toda sorte, a dúvida não prejudica a constatação de que Ishmael, tal qual Azad, conta os refugiados em unidades familiares, revelando a importância que essa identidade tem para eles. Cabe, portanto, tentar compreender melhor o assunto, o que leva à pergunta: que tipo de ligação dá forma à estrutura básica da família?

Decerto, a primeira resposta que vem à mente de todos são os laços de sangue. Esse é de fato um ponto comum nas famílias das crianças que protagonizam os quatro romances em análise: seus pais e avós, seus irmãos e primos, ademais dos tios e tias consanguíneos, são inquestionavelmente membros da família. Todos compartilham o mesmo sangue, entendido não como o sangue biológico ou o patrimônio genético apenas, mas como algo que outrora esteve no corpo do outro. É por isso que, em *Como o soldado conserta o gramofone*, apesar de sua natureza questionadora, o garoto Aleksandar não parece estranhar quando ouve a bisavó e Kamenko, um amigo do tio paterno, brigando durante uma festa nos seguintes termos:

High noon, cowboy!, ela grita para ele, armada com dois garfos. [...] Kamenko, meu saudável Kamenko, tu sabias que eu dei de mamar a teu avô Kosta, porque o leite de sua mãe era fraco demais? Mamando o meu leite é que teu Kosta ficou saudável e cresceu [...].

Kamenko empurra o trompetista para o lado e se volta para bisavó [...] Miki é meu irmão de sangue, sua família... é minha família. Respeito e honra a esse sangue!, diz Kamenko, e gira seus antebraços pra fora, porque quando se fala de sangue e de irmão tem de se pensar em pulsos. (STANIŠIĆ, 2009, p. 46-47)

Se, mesmo reconhecendo o vínculo familiar, Kamenko ainda ousar apontar uma arma para a bisavó e para os irmãos consanguíneos de seu “irmão” Miki, que tentam contê-lo, Aleksandar, que assiste à cena, parece ter compreendido algo sobre respeitar a família que escapou ao adulto amigo do tio. Ao terminar de narrar o incidente entre Kamenko e seus parentes, bem como a discussão intrafamiliar que se instaurou depois, o garoto confessa: “eu não contei a ninguém dessa briga, não se dedura a família assim no mais” (STANIŠIĆ, 2009, p. 49-50). A quem ele poderia contar? Às pessoas da pequena cidade de Višegrad, na Bósnia, onde vive e por onde circula livremente, conversando com crianças e adultos. Há, portanto, em sua declaração de princípios, uma clareza da primazia da família sobre a comunidade, um senso de pertencimento que é ademais um senso de preservação do grupo familiar.

Em paralelo ao sangue, há o casamento. Embora o façam por razões diversas, as crianças que acompanhamos manifestam reconhecer a diferença entre os parentes consanguíneos e aqueles que ingressam na família por meio do matrimônio. Aleksandar, por exemplo, não deixa de mencionar que titia Tufão, a esposa de um dos irmãos de seu pai, é “uma ilha loura no mar de cabelos negros da nossa família” (STANIŠIĆ, 2009, p. 12) e tem um comportamento bastante peculiar — “vive quatro vezes mais vívida do que qualquer pessoa normal é capaz de viver, corre oito vezes mais rápido e fala catorze vezes mais ligeiro” (STANIŠIĆ, 2009, p. 12). Apesar disso, ele a adora, e talvez influencie em seu afeto o fato de ela já fazer parte da família quando o garoto nasceu. Situação diferente ocorre na família de Azad, em *A espingarda do meu pai*. Quando seu irmão mais velho se casa e leva a esposa para viver na casa dos pais, isto é, dos sogros dela, Azad e a irmã mais nova expressam sentimentos ambíguos para com a nova integrante da família, como se vê no trecho a seguir:

Era um sabonete de luxo, chamado *Asfanik*. Dijla, a nossa cunhada, nunca conseguia dizer *Asfanik*; ela pronunciava *Afsanik*. Quando ela nos irritava, a mim e à minha irmã mais nova, nós, para a arreliar, perguntávamos: «Qual é o nome do sabonete?» Ela enganava-se e nós ríamo-nos dela, a aldeã. Mas Dijla tinha uma personalidade forte. Era inteligente apesar de não saber ler nem escrever, coisa que muito embaraçava o meu irmão. [...] E nós, as crianças, pensávamos na nossa irmã Taman, que tínhamos trocado por Dijla: ao menos, ela sabia ler e escrever. (SALEEM, 2004, p. 23)

Embora não sejamos informados sobre o que Dijla faz para irritar os jovens cunhados, somos levados a crer pelo texto que parte da rusga é motivada porque a presença da moça, por si só, remete-os à ausência da irmã de sangue, que se foi para que Dilja pudesse vir. Mas há também o fator mais óbvio: Dijla, naquele momento, ainda é uma desconhecida, uma invasora

na casa, uma situação que só pode ser mudada com o passar do tempo. E, de fato, como depois e até o final do romance não são mencionadas novas rugas com Dija, é possível inferir que a vinculação se completou com solidez, diferente do que ocorre na família de Ishmael, em *Muito longe de casa*. Após seus pais se separarem, ele e o irmão mais velho continuaram morando com o pai, mas todas as madrastas que tiveram, segundo o próprio Ishmael, acabaram desgastando o relacionamento entre pai e filhos. A cena que ilustra esse desgaste é igualmente a narração da última vez que o garoto vê o pai na vida:

Três dias antes eu tinha visto meu pai voltar do trabalho caminhando devagar. Seu capacete debaixo do braço e o rosto comprido suando sob o sol da tarde. Eu estava sentado na varanda. Fazia algum tempo que não o via, já que outra madrasta havia arruinado nosso relacionamento mais uma vez. Mas naquele dia meu pai sorriu para mim enquanto subia os degraus. Examinou meu rosto, e sua boca estava prestes a dizer alguma coisa quando minha madrasta apareceu. Ele olhou para o outro lado e, em seguida, olhou para minha madrasta, que fingia não me ver. Eles entraram calmamente na sala. Eu segurei minhas lágrimas [...]. (BEAH, 2015, p. 14)

Mesmo sendo tratado com desprezo, Ishmael parece acatar que as madrastas más sejam parte da família. Apesar do rancor manifestado no verbo *arruinar*, visto acima, ele não questiona a legitimidade da madrasta em competir com ele e em marginalizá-lo dentro de casa, indício de que reconhecera no laço matrimonial uma vinculação com o pai da qual a madrasta pode desfrutar tanto quanto ele ou até mais.

Para além do sangue e do casamento, existem outras forças agregadoras da família, outras conexões que criam, ampliam e ao mesmo tempo delimitam o *nós* familiar, e são algumas delas que agem sobre o garoto Ugwu, em *Meio sol amarelo*. Ainda jovem, com “provavelmente treze” (ADICHIE, 2008, p. 14) anos, Ugwu é levado pela tia, que trabalha como faxineira no *campus* universitário da cidade de Nsukka, no sul da Nigéria, para ser empregado doméstico de Odenigbo, um dos professores locais. Sem jamais ter saído de sua aldeia rural, o garoto instantaneamente se encanta com a chance de “permanecer nesta casa onde havia carne e chão fresco” (ADICHIE, 2008, p. 15) e decide fazer de tudo para agradar o professor, a quem ele passa a admirar com devoção tão grande quanto aquela que tem pelos luxos e livros de que Odenigbo dispõe. Quanto ao tratamento que este devota ao garoto, embora possa ser questionado por nós, leitores, faz o próprio Ugwu sentir que “não era um criado normal” (ADICHIE, 2008, p. 27), pois:

[...] o criado do dr. Okeke, na casa ao lado, não dormia numa cama, nem num quarto, dormia no chão da cozinha. O criado que trabalhava no final da rua, com quem Ugwu ia ao mercado, nunca decidia o que cozinhar; fazia o que que mandavam fazer. E não tinham patrões ou patroas que lhes dessem livros, dizendo: “Este aqui é excelente, simplesmente excelente”. (ADICHIE, 2008, p. 27)

Há quem possa e prefira interpretar o sentimento de Ugwu em relação ao patrão e, mais tarde, à esposa dele, Olanna, como *servilidade* — que parece *familiaridade* mas não é. Funcionariam como argumentos de defesa a essa interpretação o fato de o garoto jamais deixar de tratá-los pelos pronomes *sah* (corruptela de *sir*) e *mah* (corruptela de *madam*) ou ainda uma cena que se passa quase uma década de convivência depois, quando Olanna, em crise no casamento, compartilha o assunto com Ugwu:

“Seu patrão não quer falar comigo”, disse ela.

O longo silêncio que se seguiu encheu Ugwu com uma sensação profundamente incômoda de intimidade; ela nunca tinha comentado nada assim sobre o Patrão, até o momento.

“Sinto muito, *mah*”, disse ele, sentando-se a seu lado; queria pôr a mão em suas costas, para confortá-la, mas não poderia fazer isso, de modo que deixou a mão suspensa, a poucos centímetros de tocá-la, até que ela soltou um suspiro, levantou e entrou. (ADICHIE, 2008, p. 349)

Mas julgar que o tratamento reverencial ou a contenção de contatos físicos diminuem os laços de família é revelar uma noção demasiadamente romântica dessa instituição. Como se verá adiante, a ideia de um grupo vinculado por *amor e intimidade incondicionais* faz parte da construção da família moderna. Contudo, uma vez estabelecido o modelo familiar que hoje conhecemos como tradicional, uma vez que a forma moderna da instituição família se impôs, tais forças vinculativas acabaram se tornando parte de sua mitologia. Pelo menos desde as primeiras lições de psicanálise de Freud (2011, 2019a) ou da *Carta ao pai*, de Kafka (1997), parece ponto pacífico que a família, sim, pode se sustentar e se perpetuar *apesar* dos desafetos, dos abusos, das disputas de poder em seu seio.

A interpretação que aqui se prefere é que Ugwu, mesmo jamais isentado da condição de criado, estabelece de fato um vínculo familiar com Odenigbo e Olanna. A maior evidência disso está em encontros que o garoto tem com a mãe e com a irmã depois que começa a trabalhar para o casal de professores. No primeiro deles, a mãe de Ugwu, por motivo de doença, é levada da aldeia para a casa de Odenigbo. Em dado momento, ela reclama com o filho do cheiro que

sai da boca dos patrões e ouve do menino: “Ah. Aquilo é pasta de dente. Nós usamos para limpar os dentes” (ADICHIE, 2008, p. 112). Na sequência, os leitores somos informados de que “Ugwu sentiu orgulho de dizer *nós*, para que a mãe soubesse que ele também usava” (ADICHIE, 2008, p. 112). O que a mãe do garoto sente ou pensa daquele *nós* não se sabe. Entretanto, quando esse *nós* é repetido à irmã de quem é mais íntimo, em visita de Ugwu à sua aldeia natal, ela não esconde seu desgosto:

“Estou com tanta fome”, disse ele, por fim.

“Você não comeu nem mesmo o cará que Mama cozinhou.”

“A gente cozinha o nosso na manteiga”

“Nós fervemos nosso inhame com *mã-teii-ga*. Olha só pra você. Quando eles mandarem você de volta pra cá, o que vai fazer? Onde é que vai achar *mã-teii-ga* para cozinhar seu inhame?”

“Eles não vão me mandar de volta.”

Ela o espiou de cima a baixo com o canto do olho. “Você se esqueceu de onde você é, e agora ficou tão besta que acha que é um bambambã.” (ADICHIE, 2008, p. 146)

Não é que Ugwu tenha preterido a família sanguínea. A despeito da admiração que sente por Odenigbo, ele parece estar sob uma espécie de efeito fenomenológico da *casa* onde agora vive. É tanto que, quando Odenigbo anuncia que Olanna vai se mudar para a casa que até então só ele e Ugwu compartilhavam, o sentimento imediato do garoto é algo próximo do rancor ou da indignação. Ele “não queria dividir a tarefa de cuidar do Patrão com mais ninguém, não queria desequilibrar a vida que levava com ele” (ADICHIE, 2008, p. 36). Todavia, à medida que Olanna se estabelece na casa, como Dijla na casa de Azad, ela também se torna parte do *nós* que antes era composto apenas pelo garoto e pelo professor. Não por acaso, pouco tempo depois da mudança de Olanna, quando a mãe de Odenigbo aparece para uma temporada sob aquele teto e começa a destratar a namorada do filho, Ugwu, apesar do laço sanguíneo da visitante com o patrão, toma o partido de Olanna e se espanta (talvez até se magoe) por Odenigbo não o fazer com a mesma ênfase que ele, nem demonstrar interesse em ir prontamente atrás de Olanna, que havia deixado a casa depois de ouvir as ofensas da sogra.

Ugwu chocou-se ao ver que o Patrão não tinha ficado chocado, que ele não tinha entendido a gravidade da situação, por isso acrescentou. “Foi muito mau, *sah*. Muito mau. Mama quase estapeou a patroa.”

“O quê? Ela estapeou Olanna?”, perguntou o Patrão.

“Não, *sah*.” Ugwu fez um silêncio; talvez tivesse ido longe demais. “Mas bem que parecia que ela queria estapear.”

O rosto do Patrão relaxou. “Ela [a mãe] nunca foi muito razoável, de qualquer modo”, disse ele, em inglês, abanando a cabeça. “Vamos entre, vamos embora.”

Porém Ugwu não queria entrar no carro. Queria que o Patrão fizesse a manobra e fosse direto para o apartamento de Olanna. *Sua vida estava organizada, segura, e a mãe do Patrão teria de parar de embaralhar as coisas*; o primeiro passo era o Patrão ir aplacar Olanna. (ADICHIE, 2008, p. 120-121, grifo nosso)

Muito mais do que os pronomes de tratamento e as dinâmicas de contato físico, mais do que a existência ou a ausência de manifestações de carinho ou de confissões muito íntimas, nas obras analisadas — nas quais estão ausentes casos de agressão familiar recorrente, é bem verdade — parecem ser as ideias expressas no grifo acima que dão sustentação ao *nós* da família: *ordem, segurança*. A casa seria, de fato ou virtualmente, o espaço por excelência onde tais sentimentos podem ser encontrados. Em alguma medida, ela representaria a materialidade de tais sentimentos, a sua projeção no espaço.

Ariès (1986) nos ajuda a compreender o processo histórico que dotou a casa desse simbolismo. Embora o escopo de seu estudo seja a Europa ocidental, não parece desarrazoado pensar que, tal qual o nacionalismo, a ideologia burguesa da casa se espalhou pelo mundo, levada pela colonização, e de algum modo se tornou um paradigma doméstico da atual cultura pós-colonial, sem desconsiderar sua tradução<sup>36</sup> às variadas realidades locais. Nesse contexto, vale a pena ter em mente um quadro geral da modificação que aconteceu com a casa na Europa entre os séculos XV e XVIII. Segundo Ariès, tal mudança estaria invariavelmente ligada ao tratamento dado à criança.

No período medieval, conta ele, a família “era uma realidade moral e social, mais do que sentimental” (ARIÈS, 1986, p. 231). Era comum que tanto meninos quanto meninas fossem morar com outras famílias, na condição de aprendizes de ofícios diversos, de criadas a cavaleiros, a depender de seu lugar na sociedade estamental. Era assim, ao lado de adultos que não eram da família, que as crianças, geralmente a partir de sete anos, ingressavam na sociedade. Nas palavras do autor, “em toda parte onde se trabalhava, e também em toda a parte onde se jogava ou brincava, mesmo nas tavernas mal-afamadas, as crianças se misturavam aos

---

<sup>36</sup> Para uma discussão a respeito do aspecto traduzível dos elementos da cultura, cf. Bhabha (1992) e Fernandes (2016), Seção 3.3.

adultos” (ARIÈS, 1986, p. 231), inclusive porque, como anteriormente visto em Postman (1999),<sup>37</sup> agora também em Ariès, no mundo pré-prensa tipográfica, o conhecimento acessível e necessário para sobreviver em sociedade e para dela fazer parte era relativamente pequeno.

Na prática, as dinâmicas sociais da Idade Média teriam propiciado um entendimento da casa completamente distinto daquele que temos hoje: elas não eram o espaço privilegiado da família. As *casas grandes*,<sup>38</sup> por exemplo — assim Ariès denomina casas urbanas e rurais que, mesmo não sendo palácios nem mansões, viviam sempre muito povoadas —, eram um legítimo espaço de interação social.

Nessa sociedade sem cafés, sem *public houses*, ela [a casa grande] era o único lugar onde os amigos, clientes, parentes e protegidos se podiam encontrar e conversar. Aos servidores, clérigos e empregados que aí residiam permanentemente, é preciso acrescentar a vaga incessante de visitante. Estes últimos não deviam preocupar-se com a hora e nunca eram despachados [...]. (ARIÈS, 1986, p. 258-259)

Em nossas incursões na literatura europeia clássica e na ficção histórica audiovisual que se faz sobre a Europa, todos já vimos, decerto, representações de uma casa grande. Não é difícil, portanto, imaginar como se dava a interação em tais ambientes. O que talvez não se vislumbre imediatamente na constatação de que a casa não era um espaço exclusivo da família é que os lares que *não* eram casas grandes também faziam parte da vida pública. Ariès exemplifica:

Os clientes do cartório durante muito tempo também foram os amigos do notário, e também seus devedores. Não havia locais profissionais, nem para o juiz, nem para o comerciante, nem para o banqueiro, nem para o negociante. Tudo se passava nos mesmos cômodos em que eles viviam com sua família. (ARIÈS, 1986, p. 259)

Talvez o leitor reconheça, na descrição acima, um traço da realidade do primeiro quarto do século XXI, marcado pelo fenômeno do home office, a prática de fazer da casa também um espaço de trabalho. A diferença entre os dois tempos é que, no período descrito por Ariès, não havia apenas a junção entre o espaço da vida familiar e o espaço da vida profissional e social.

---

<sup>37</sup> Cf. Introdução.

<sup>38</sup> Especula-se que a tradutora pode ter escolhido grafar *casa grande* sem hífen para diferenciá-la da *casa-grande* consagrada por Gilberto Freyre (2006), espaço que, apesar de ter algumas dinâmicas sociais similares àquelas que Ariès aponta nas casas grandes da Europa medieval, era um espaço marcado sobretudo pelo regime de escravização.

Não havia então sequer uma consciência semelhante à que temos hoje, de que tais esferas podem ou devem ser separáveis. Como efeito dessa ausência, uma série de cômodos e de móveis que hoje julgamos órgãos vitais do espaço da casa não existiam. A mesa de refeições, por exemplo, era armada sobre cavaletes dobráveis e coberta com uma toalha, para logo depois ser retirada da sala, desocupando o espaço. Até o quarto de dormir era uma ideia inexistente. “Como a cama era um espaço independente do quarto em que ficava e constituía por si só um pequeno reduto, podia haver muitas camas num mesmo cômodo, em geral nos seus quatro cantos” (ARIÈS, 1986, p. 261).

O que faz esta configuração espacial mudar? O que leva a surgir a cama ornamentada e envolta em cortinas, agora não mais em qualquer cômodo, mas em um quarto específico, “onde se reúnem os recém-casados, onde a mãe dá à luz, onde morrem os velhos, e também meditam os solitários” (ARIÈS, 1986, p. 261)? O que faz a sociedade europeia começar a valorizar a existência de um espaço exclusivo para a convivência *íntima* com familiares, em detrimento da prática de viver a vida em salas onde se fazia de tudo? De acordo com Ariès foi a criança. Foi ela o grande vetor da mudança. Melhor dizendo, foi a atenção devotada à criança que reconfigurou a família e a casa.

Antes, é claro, foi preciso que o livro impresso existisse, facilitando a difusão e a preservação do conhecimento. Com a nova tecnologia, os modos de aprendizagem na sociedade europeia se alteraram. Surgiram escolas e especialistas na preparação das crianças para a vida adulta, cujas opiniões e métodos passaram a ser do maior interesse dos pais e a ditar o que estes fariam com suas crianças. Tome-se como exemplo o longo hábito de receber visitas. Se antes “as visitas davam a impressão de ser uma verdadeira ocupação, que comandava a vida da casa e ditava até a hora das refeições” (ARIÈS, 1986, p. 259), na era dos protopedagogos elas serão consideradas quase inimigas das crianças:

[...] os educadores do século XVII achavam que a frequência e a hora das visitas impedia um horário regular, especialmente para as refeições, e consideravam essa irregularidade bastante funesta para a formação das crianças para legitimar o hábito de enviá-las ao colégio a despeito dos inconvenientes morais e da promiscuidade escolar. As idas e vindas constantes dos visitantes distraíam as crianças de seu trabalho. (ARIÈS, 1986, p. 259)

Com esse e outros tantos exemplos, o autor demonstra que a criança se tornou motivo de uma mudança central na sociedade da Europa, um marco na configuração da dita sociedade moderna daquele continente: “Passou-se a admitir que a criança não estava madura para a vida,

e que era preciso submetê-la a um regime especial, a uma espécie de quarentena *antes* de deixá-la unir-se aos adultos” (ARIÈS, 1986, p. 277). Com base em tal premissa, “a família deixou de ser apenas uma instituição do direito privado para a transmissão dos bens e do nome, e assumiu uma função moral e espiritual, passando a formar os corpos e as almas” (ARIÈS, 1986, p. 277) — daí surge o amor como uma das bases e finalidades da família.

No tempo em que “o movimento da vida coletiva arrastava numa mesma torrente as idades e as condições sociais, sem deixar a ninguém o tempo da solidão e da intimidade” (ARIÈS, 1986, p. 275), a ideia de que a família era um grupo com primazia sobre os demais não penetrava muito longe na sensibilidade. Ariès chega mesmo a afirmar que “o sentimento da família e a sociabilidade não eram compatíveis, e só se podiam desenvolver à custa um do outro” (ARIÈS, 1986, p. 274). Mas a nova forma de ver a criança e as demandas que essa forma de ver engendrou, ambas propiciaram o surgimento de uma intimidade maior entre pais e filhos, um novo clima afetivo e moral que retraiu as fronteiras entre família e sociedade e, no século XVIII, fundou a família moderna.

A família moderna retirou da vida comum não apenas as crianças, mas uma grande parte do tempo e da preocupação dos adultos. Ela correspondeu a uma necessidade de intimidade, e também de identidade: os membros da família se unem pelo sentimento, o costume e o gênero de vida. As promiscuidades impostas pela antiga sociabilidade lhe repugnam. (ARIÈS, 1986, p. 278)

Ariès reconhece que esse fenômeno é originalmente burguês. Mas, uma vez que a burguesia conquistou o poder político e impôs seus modos de vida, a nova ideia de família “estendeu-se a todas as camadas e impôs-se tiranicamente às consciências” (ARIÈS, 1986, p. 273). Tornou-se hegemônica, noutras palavras. Na nova hierarquia de poderes entre sentimentos de família e de sociabilidade, a família começou a *se defender*<sup>39</sup> da sociedade — a escolha verbal é de Ariès. Ela “começou a manter a sociedade à distância, a confiná-la a um espaço limitado, aquém de uma zona cada vez mais extensa da vida particular” (ARIÈS, 1986,

---

<sup>39</sup> A ideia da casa feita para defender a família do mundo é bastante literal em *A espingarda do meu pai*. Quando a família de Azad ganha uma indenização para reconstruir a casa de Akre, destruída pela guerra, o pai do garoto, que “não conhece outra coisa senão a guerra” (SALEEM, 2004, p. 26), encomenda ao pedreiro da cidade um projeto que, dentre outras características, teria “todas janelas orientadas para o pomar e para as colinas, na direção contrária à cidade” (SALEEM, 2004, p. 26), além de “uma parede com a espessura de um metro, feita de pedra e cimento” (SALEEM, 2004, p. 26). O pedreiro então lhe mostra outro desenho, à guisa de contraproposta, mas o pai de Azad a rechaça, desgostoso: “«Há demasiadas aberturas no teu projecto. É preciso suprimir janelas. Isto não está previsto no teu projecto. E pensa nas paredes, quero paredes que possam resistir a um míssil.» Musto, perdendo a paciência, tirou o pau ao meu pai: «Queres construir uma casa ou uma fortaleza?» «Uma casa-fortaleza, Musto, uma casa-fortaleza», replicou o meu pai” (SALEEM, 2004, p. 27).

p. 265). Nesse contexto, geminada à ideia de família moderna, brota a ideia moderna de casa: um espaço *de, e para, e sobre* a família. No dizer do historiador, “o sentimento da casa é uma outra face do sentimento da família” (ARIÈS, 1986, p. 271). Apesar das diferenças locais, é um traço desse sentimento que podemos vislumbrar no modo como Ugwu, pela casa, se vincula a Odenigbo e a Olanna, na Nigéria pós-colonial.<sup>40</sup>

A partir desse vislumbre, gostaríamos de sugerir o uso do conceito de *família-casa* como ponto comum na vida dos quatro garotos cujas histórias acompanhamos. Em Ariès, o termo é originalmente usado como oposto à *família sentimental moderna*, entretanto julgamos viável e apropriado ressignificá-lo em prol de uma ideia de família que abarque casos como o de Ugwu. Na definição aqui proposta, a família-casa — ou simplesmente *família* — é o grupo que habita uma mesma casa e que, quando não vinculado por laços sanguíneos ou matrimoniais, pode se vincular afetivamente pelo compartilhamento desse espaço. Tal conceito, aplicado às obras estudadas, permite que formulemos a seguinte hipótese: o paradigma da família-casa é de significativa relevância para compreender como as crianças apreendem e experienciam a identidade nacional.

A fim de verificar essa hipótese, é preciso começar com o que não está dito, mas implícito, na ideia de família-casa. Nenhum jogo de identidades e diferenças, seja para a formação do *eu* individual ou do *nós* coletivo, ocorre sem a presença do *outro*, de um *eles* de quem *nós* nos diferenciamos e em relação a quem nos identificamos. O *outro* é, portanto, responsável por ativar as identidades do *eu*. Sendo assim, falar da família-casa como uma identidade demanda também tratar daqueles que ficam de fora dela, daqueles a quem ela se opõe e a partir dos quais ela se reconhece como um *nós*. Na perspectiva de Ariès, o *outro* da família-casa seria a sociedade. Porém as crianças aqui analisadas nos mostraram que é possível dividir a abstração que é a sociedade em pelo menos dois grupos rapidamente reconhecíveis e corporificados. São eles os *estranhos* e os *vizinhos*, dos quais falaremos a seguir.

---

<sup>40</sup> A recíproca também é verdadeira, afinal, ao contrário do que a irmã de Ugwu preconiza, ele permanece sob o mesmo teto que Odenigbo e Olanna até o fim da história, sem que jamais haja alguma conversa ou ameaça de mandá-lo embora. O que se vê é justamente o contrário. Em dado momento Ugwu desaparece. Súbita e forçosamente vai à guerra e se fere gravemente no front. Tão logo Odenigbo e Olanna são informados do hospital de campanha onde ele está, mesmo sem casa própria, morando agora com a irmã de Olanna, o casal com quem o rapaz morou por quase uma década providencia seu retorno para junto de si. “O Patrão e Olanna abraçaram Ugwu ao mesmo tempo, mas de leve, sem fazer pressão para não lhe causar nenhuma dor. Ugwu se sentiu extremamente constrangido; eles nunca o haviam abraçado antes” (ADICHIE, 2008, p. 458). Como se nota, o contato físico permanece escasso, mas o vínculo entre os três é significativamente forte.

#### 1.4. A ÉTICA DA VIZINHANÇA

Nas crianças estudadas, observou-se que a convivência sob o mesmo teto força relativamente os limites do *eu* a favor de um *nós*. Por exemplo: depois que Ugwu desobedece a ordem de Olanna de jamais sair de casa, para não correr o risco de ser capturado por militares recrutadores de civis, e depois que ela é obrigada a subornar um soldado para liberar o rapaz, sabemos que “Olanna pouco falou com ele nos dias seguintes” (ADICHIE, 2008, p. 408), mas Ugwu, por fim, resignado a ficar escondido, “ganhou-a com a ajuda de alguns lagartos assados” (ADICHIE, 2008, p. 408). Já em *A espingarda do meu pai*, Azad mostra ao pai um boletim cheio de notas baixas, mesmo sabendo que o sonho do homem é vê-lo indo bem na escola, apto a se tornar juiz ou advogado. O garoto conta que o pai ficou triste e, depois de um momento de silêncio, deu-lhe uma bofetada. “Durante vários dias nem sequer me dirigiu a palavra (SALEEM, 2004, p. 29) — um comportamento parecido com o de Olanna em relação a Ugwu. Apesar de não sabermos em que circunstâncias Azad e o pai fizeram as pazes após essa briga, é certo que tudo se resolve, tanto em casa quanto escola. Já no ano seguinte o garoto é aprovado, e ao comentar o êxito ele frisa: “*para grande satisfação de meu pai*” (SALEEM, 2004, p. 31, grifo nosso).

Os lagartos de Ugwu e as boas notas de Azad demonstram o pendor que desde cedo as crianças aprendem em casa: a necessidade de envidar esforços para *superar* as diferenças e *eliminar* as tensões em benefício da família. Mas a que custo? Considerando que Azad se sente frustrado na escola, haja vista que todas as aulas são em árabe, língua que ele não fala, passar de ano se torna um grande feito de superação. Porém, se o intuito maior das boas notas no boletim é deixar o pai satisfeito, como parece ser o caso, então é flagrante que o garoto está confundindo suas ambições com as do pai ou, pela perspectiva de Homem (2020), a criança parece estar se empenhando para satisfazer seu próprio desejo de viver *em completude com o outro*. Para entender melhor essa afirmação, vale recapitular o que as teorias de psicanálise explicam a respeito da formação do sujeito ainda na infância.

Em primeiro lugar, “a gente nasce mais numa posição de objeto, na fantasia do *outro*, no desejo do *outro* — [pois] alguém quis que você nascesse” (HOMEM, 2020, 5’10”-5’18”). Então acontece a *travessia narcísica*, quando o bebê reconhece o *outro* e conseqüentemente reconhece o *eu*, isto é, reconhece a si próprio, tornando-se sujeito de fato. Paradigmaticamente, essa

travessia ocorre quando o bebê compreende que ele e a mãe<sup>41</sup> não são uma mônada, uma entidade única. Contudo haveria ainda a percepção de que o *eu* “é continuidade com o *outro* [...]”, está fazendo completude com o *outro*, [...] seria esse objeto máximo de desejo do *outro*” (HOMEM, 2020, 10’59”-11’10”). Nesse contexto, a *travessia edípica* se impõe. Ela é a descoberta de que a completude, por mais desejada que seja, não se concretiza na vida prática.

A esta altura, cabe observar que a questão do Édipo se tornou uma dessas teorias das quais muito se ouve falar, mas com escassa seriedade. O que circula no senso comum a respeito do famoso Complexo de Édipo frequentemente são bizarras ou anedotas. Quando muito são clichês, argumentos prêts-à-porter a respeito de relações concretas entre pais e filhos. Entretanto o Édipo “não é apenas um drama infantil, um momento em que existe uma hostilidade da criança com o parental oposto, mas é um momento de socialização, de humanização, de entrada no simbólico” (DUNKER, 2016b, 0’38”-0’52”). E isso ocorre ainda infância. O enfrentamento edípico se impõe ao pequeno sujeito tão logo ele se dá conta de que “não é só *eu* e *outro*, mas tem *outros* de tipos diferentes” (HOMEM, 2020, 6’12”-6’17”). A travessia edípica se realiza num insight mais ou menos como: “opa, entendi, o mundo não é dois, o mundo é três. Na verdade, você nem sabia que o mundo era dois, porque quando era mãe-bebê você achava que era um. [...] De repente, você não só compreende que não é assim, mas que tem três” (HOMEM, 2020, 17’24”-17’45”). Atravessar o Édipo como questão existencial-relacional seria, enfim, encontrar formas de lidar com a angústia da pergunta: “O que fazer com o três?” (HOMEM, 2020, 18’11”-18’13”) — um três que, apesar de na tradição psicanalítica ser representado pela figura do pai da criança, que “disputa” a mãe com ela, com efeito é todo terceiro (ou quarto, ou quinto...) sujeito que desestabiliza nossas fantasias de uma relação *eu-outro* fechada, a dois.

É essa fantasia que Azad tenta realizar com o boletim. Quanto a Ugwu, se seus lagartos assados não são tanto uma fantasia de completude com o *outro*, e sim um pedido de desculpas a Olanna, em prol da harmonia da família, não é porque ele não tenha fantasias de tal tipo. Pelo contrário, ele as manifesta várias vezes e com espantosa consciência de seu desejo. Por exemplo: quando Ugwu vai morar na casa de Odenigbo, já faz parte da rotina do professor receber amigos, colegas da universidade, para tertúlias noturnas, nas quais se debatem arte e política. De modo geral, o garoto adora esses encontros e as pessoas que participam dele, exceto a senhorita Adebayo. Ela é a principal opositora de Odenigbo nas discussões e, como demonstra

---

<sup>41</sup> O termo *mãe* deve ser entendido não como referência à genitora, mas como uma *função* de cuidado com o bebê.

o trecho a seguir, o modo como se comporta diante do patrão é a alegada razão da inimizade que Ugwu sente por ela:

[...] não gostava da maneira como sua voz se erguia acima da voz do Patrão, desafiadora, argumentativa. Muitas vezes, tinha de se controlar para não mandá-la calar a boca, sobretudo quando ela chamava o Patrão de *sofista*. Ele não sabia o que significava sofista, mas não gostava de ouvi-la chamar o Patrão desse nome. (ADICHIE, 2008, p. 30)

Já neste outro trecho, é digno de nota como o toque de Adebayo em Odenigbo causa tensão no corpo do próprio Ugwu:

E então fez algo que assustou Ugwu: levantou-se, rindo, foi até o Patrão e prendeu os lábios dele nos dedos. Ficou ali pelo que pareceu um bom tempo, com a mão na boca do Patrão. Ugwu imaginou a saliva diluída em conhaque tocando nos dedos dela. *Enrijeceu o corpo todo*, recolhendo os cacões. Como gostaria que o Patrão não ficasse ali sentado, balançando a cabeça, como se a coisa toda fosse muito engraçada.” (ADICHIE, 2008, p. 31, grifo nosso)

Ninguém, salvo o leitor, sabe que Ugwu tem o hábito de, tarde da noite, sentar-se na poltrona de Odenigbo e se imaginar “falando em inglês fluente, conversando com convidados imaginários, todos fascinados, [...] moldando sua voz conforme a do Patrão” (ADICHIE, 2008, p. 31). Se sabemos disso, é mais fácil compreender a tensão que se instaurou em seu corpo quando Adebayo cala a boca de Odenigbo. De certo modo ela também está silenciando Ugwu, que, em sua fantasia de completude com o professor, permite que seu próprio *eu* se confunda com o do homem, que naquele momento é sua única família-casa.

Essa experiência de Ugwu nos leva a pensar que a família-casa talvez seja um espaço material e simbólico no qual a criança prolonga sua fantasia de completude, sem nunca completar a travessia edípica de que fala Homem. Se o pensamento lacaniano divide o *outro* em dois, fala de um *pequeno outro* e de um *Grande Outro*,<sup>42</sup> aqui poderíamos afirmar, decerto com mais ludicidade do que rigor psicanalítico, que o *eu* também é duplo na criança: ele se manifesta no *pequeno eu* individual, bem como no *Grande Eu* que é a família-casa. A própria mitologia da família, muito parecida com a da comunidade, que comentamos anteriormente,<sup>43</sup> age a favor desse desejo de completude, com seus discursos sobre amor profundo e laços

<sup>42</sup> Para uma discussão sobre *a sombra do lacanismo* nos estudos de identidade, cf. Fernandes (2016), Seção 3.2.2.2.

<sup>43</sup> Cf. Seção 1.2.

irrompíveis. Às vezes, como acontece com Ugwu, à falta de vínculos sanguíneos ou matrimoniais que impeçam as versões mais românticas de tais discursos, o estímulo para a fantasia de completude pode vir do simples fato de haver paredes, portas e janelas que são de acesso exclusivo, que instauram um *lá fora*<sup>44</sup> onde está e deve permanecer o resto, todo o mundo, o *outro* que nos angustia e faz com que a vida deixe de ser sempre organizada e segura, como a prefere Ugwu. Tal hipótese encontra eco em Gagnebin, quando a autora comenta que a importância que a casa adquiriu como refúgio contra um mundo exterior hostil não deixaria de refletir um movimento no qual o *eu* dirige a atenção para dentro de si, conseqüentemente perdendo de vista o *outro*. “Essa interiorização psicológica é acompanhada por uma interiorização especificamente espacial: a arquitetura começa a valorizar, justamente, o ‘interior’” (GAGNEBIN, 2013, p. 59). A casa, portanto, intensifica a vida centrada no *eu*. Para a criança, o principal efeito psicológico dessa dinâmica socioespacial seria transformar os coabitantes da casa em partícipes da fantasia do *Grande Eu*, como vemos acontecer com Ugwu.

Verdade seja dita, o desprezo de Ugwu por Adebayo não é desprovido de elementos da cultura nigeriana que se observam em outros personagens de *Meio sol amarelo*. Notadamente, o machismo, pois é inegável que incomoda o garoto o fato de Adebayo ser uma mulher capaz de enfrentar os homens. E talvez pese igualmente o fato de ela ser iorubá numa sociedade marcada por rivalidade étnica, já que Ugwu não deixa de notar que *só pelo nome* era capaz de dizer que ela não era ibo como ele e o patrão. Mas seu maior temor na ocasião em que sua implicância contra Adebayo começa, antes de Olanna aparecer, é que ela possa se tornar esposa de Odenigbo, invadindo a casa que o garoto já considera sua também, abrindo o circuito *eu-outro* que ele acredita (fantasia) ter com Odenigbo, ou melhor, *invadindo* esse circuito e desestabilizando sua (suposta) completude. Por isso Ugwu “não gostava do jeito como ela olhava para o Patrão. Mesmo quando havia outra pessoa falando, e ela devia estar concentrada

---

<sup>44</sup> Acerca de tal sentimento, é ilustrativo o relato que faz o escritor V. S. Naipaul sobre como a divisão entre a casa e o mundo marcou sua infância na Trinidad e Tobago colonial. Descendente de uma família indiana que, gerações atrás, migrou para o interior da ilha caribenha, Naipaul rememora o alto portão da casa onde cresceu, símbolo de “um tipo feroz de privacidade” (NAIPAUL, 2018, p. 100), e detalha: “quando criança, eu tinha a sensação de dois mundos: o mundo fora do alto portão de ferro corrugado e o mundo em casa — ou, de qualquer forma, o mundo da casa da minha avó. Era reminiscência de nosso senso de castas isso de excluir e impedir a entrada [...], essa ideia de exclusão era uma espécie de proteção; que nos permitiu — naquele momento, e apenas temporariamente — viver de nosso próprio modo e de acordo com nossas próprias regras. [...] Isso produzia um egocentrismo extraordinário; nós olhávamos para dentro; [...] o mundo exterior existia em uma espécie de escuridão; não indagávamos sobre nada” (NAIPAUL, 2018, p. 100). É curioso que o autor julgue esse isolamento do mundo uma característica específica de sua família. Tal impressão, que não deixa de estar associada ao relativo desconhecimento de como as coisas funcionam *lá fora*, corrobora a ideia de que, para a criança, a família é de fato a régua primeira pela qual se mede o mundo. É esperado, portanto, que certas práticas culturais tornadas hegemônicas, mas que dizem respeito à esfera da vida privada, sejam encaradas como traço exclusivo da família em que se é criado.

nessa pessoa, seus olhos não desgrudavam dele.” (ADICHIE, 2008, p. 30). Receio semelhante o garoto adquire em relação a Olanna, tão logo ela chega a Nsukka. Todavia, após Olanna se instalar completamente na família-casa, depois que a fantasia de completude a envolve, Ugwu começa a adotar uma postura defensiva também contra aqueles que se aproximam de Olanna para desestabilizar o *Grande Eu* do qual ela faz parte agora. É o que acontece na cerimônia do casamento dos patrões, quando um dos convidados demonstra desejo pela noiva:

O dr. Nwala olhava para Olanna com uma adoração tão irritantemente aberta que Ugwu sentiu vontade de dizer a ele para afastar aqueles olhos de sapo dela, oficial-médico-chefe ou não. Ugwu se sentia não só envolvido como responsável pela felicidade de Olanna. Enquanto ela e o Patrão dançavam lá fora, rodeados por amigos batendo palmas, ele pensou: *Eles me pertencem*. Era como um selo de estabilidade, o casamento, porque, enquanto fossem casados, seu mundo com eles estaria seguro. (ADICHIE, 2008, p. 237)

A descrição do que Ugwu sente acima é didática para se compreender o que move a fantasia de completude direcionada à família. O desejo do garoto de garantir segurança e estabilidade encontra na *união* seu meio de se representar, de se manifestar, de se materializar. O casamento daqueles dois, isto é, sua união pelo matrimônio, em parte só reitera para Ugwu a união que também o conecta a Odenigbo e a Olanna: casar, afinal de contas, é decidir viver sob o mesmo teto para sempre, como ele decidiu fazer com Odenigbo desde o dia em que o conheceu. Casar, ademais, é a legitimação da ideia (fantasia) de que, dentro de casa, é possível haver um *nós* tão, mas tão enlaçado ou *enodado*, que se basta. Daí a importância do incômodo provocado por pessoas como Adebayo e Nwala. São elas que vão rasurar a fantasia de completude, abrir ou invadir o circuito (supostamente) fechado do dois — Ugwu-Odenigbo, Ugwu-Olanna, Ugwu-casal. São elas, enfim, que vão agir como o três de que fala Homem. O três que faz a criança perceber, a posteriori, que antes havia *dois* quando ela julgava que havia *um* ou *dois-em-um*. O três que faz a criança experimentar um *nós* menos propício a se fundir num *Grande Eu*, como acontece, na fantasia infantil, em relação ao *nós* familiar.

Obviamente, para que isso suceda, o sujeito que representa o três não pode ser um estranho total. O conselho que as crianças costumam ouvir a respeito dos estranhos é bastante categórico e imutável: não fale com eles, não aceite nada deles, afaste-se deles. Os próprios adultos têm uma postura afim em relação a estranhos. Não se constroem de ignorá-los nem de fechar a porta de casa para eles. Se, como dissemos em Fernandes (2016), é possível falar

em uma *escala de reconhecimento de alteridade*,<sup>45</sup> o estranho, para a criança, encontra-se no polo oposto da família. Nesta, as diferenças tendem a se apagar em grau exacerbado, alimentando a fantasia de um *nós* que se transforma em *Grande Eu*. Já o estranho é o *outro absoluto*, aquele cujas diferenças são inegociáveis e até representam uma ameaça ao *eu*. Mas não é em nenhum desses polos que pessoas como Adebayo e Nwala se encontram. Nem família, nem estranhos totais, eles estão mais perto do *estranho familiar*<sup>46</sup> de que fala Freud (2010). Ou, como os chamaremos aqui, eles são a *vizinhança*.

Nossa ideia de vizinhança não corresponde somente às casas ou às outras famílias-casas que nos circundam, coabitando o mesmo quarteirão, a mesma rua, o mesmo bairro. A vizinhança é a soma das relações cotidianas mantidas fora do lar. Para a criança, ela é visível e palpável: está na gente que circula pelos lugares que ela frequenta em seu dia a dia, sejam eles locais abertos ou fechados. A escola, o pátio, o parque, a casa dos amigos... tudo isso compõe a espaço da vizinhança. É possível, inclusive, ter uma vizinhança fora dos limites da cidade onde se vive, caso ali também haja uma extensão da família-casa. Quem nos ajuda a ter essa dimensão da vizinhança é Aleksandar, em *Como o soldado conserta o gramofone*. Seus bisavós paternos vivem na zona rural, num distrito de Višegrad, a cidade onde o garoto habita. Ali, em Veletovo, os bisavós levam uma vida na qual “qualquer ocasião é uma ocasião para festas” (STANIŠIĆ, 2009, p. 36) — e nelas os vizinhos estão sempre presentes. Em suas visitas, Aleksandar nota:

A palavra vizinhos é entendida de maneira diferente em Veletovo, quer dizer, de maneira diferente do que é entendida em Višegrad. Em Veletovo, também os Pešićs são considerados vizinhos, ainda que eles precisem caminhar meio dia para chegar à casa de meus bisavós.” (STANIŠIĆ, 2009, p. 36)

O que Aleksandar diz acima demonstra que a criança é capaz de compreender a natureza mais relacional do que geográfica de uma vizinhança. E, como toda relação, a vizinhança é repleta de tensões provocadas pelas diferenças entre sujeitos — tensões de identidade, portanto. Via de regra, todo encontro entre duas ou mais pessoas, seja quais forem seus laços, é marcado por negociações e diferenças entre o *eu* e o *outro*. O que particularizaria a vizinhança, aos olhos

<sup>45</sup> Cf. Fernandes (2016), Seção 3.2.1.3.

<sup>46</sup> Embora a tradução de Freud (2010) aqui trabalhada, feita por Paulo César de Souza, prefira traduzir o conceito original, das *Unheimliche*, como o *inquietante*, é sabido que a expressão *estranho familiar* é amplamente conhecida nos círculos de estudiosos profissionais e diletantes da psicanálise. Como esta funciona melhor para os fins pretendidos neste capítulo, é a que aparece aqui. Mas é compreensível a escolha do tradutor: *inquietante*, como adjetivo, funciona exatamente para falar do sentimento que o estranho familiar provoca.

da criança, é estar “fadada a manter a condição ‘de igual e de outro’” (BHABHA, 2011, p. 1).<sup>47</sup> O vizinho é alguém para quem não se deve fechar a porta — ao contrário do que se espera em relação a estranhos. Ele é, portanto, alguém que desfruta do espaço da família-casa e assim pode ser considerado um igual. Mas aceitá-lo como igual total implica dar a ele direitos que tiram poder da criança, sobretudo o poder de fantasiar sobre a família, o que para ela não é uma concessão fácil. De repente, o vizinho se torna um rival, uma ameaça até. Nessa hora, uma reação comum da criança é querer que o *Grande Eu* também se atente ao perigo. Por isso Ugwu não só se zanga com a atitude de Adebayo junto a Odenigbo. O garoto ademais “gostaria que o Patrão não ficasse ali sentado, balançando a cabeça, como se a coisa toda fosse muito engraçada” (ADICHIE, 2008, p. 31). Como isso não acontece, Ugwu não tem alternativa senão abandonar, ao menos por aquele instante, a fantasia de *Grande Eu* e reconhecer que o que há de fato é um *nós*, ou vários: um *nós* familiar, formado por ele e Odenigbo apenas, que dividem o espaço da casa, mas também um *nós* do qual Adebayo faz parte.

Outra situação: quando a guerra chega a Nsukka, e a família toda precisa se mudar, um colega de universidade, o professor Achara, intermedeia para Odenigbo o aluguel de uma casa em sua cidade natal, Umuahia. Ao ver o casebre com “teto de sapê e as paredes sem pintura e rachadas [...] a latrina cavernosa, apenas um buraco no chão, numa casinha do lado de fora” (ADICHIE, 2008, p. 231), Ugwu fica tão ofendido com o ambiente *indigno* do Patrão que, apesar de nunca ter pensado mal do amigo deste, de súbito “tinha certeza de que o professor Achara enganara o Patrão [...]; havia um quê de astúcia nos olhos saltados do homem” (ADICHIE, 2008, p. 231). Ao mesmo tempo se surpreende que “nem mesmo o Patrão parecia se importar com o estado da casa” (ADICHIE, 2008, p. 232), o que o faz reclamar com Olanna:

“Está não é uma boa casa, *mah*”, disse Ugwu.

Olanna riu. “Olha só pra você. Você não sabia que tem muita gente dividindo uma casa, agora? A escassez é enorme. E aqui estamos nós, com dois quartos, uma cozinha, uma sala de estar e uma sala de jantar. Temos sorte de conhecer alguém que nasceu aqui em Umuahia.”

Ugwu não disse mais nada. *Mas gostaria que ela não estivesse tão satisfeita com isso.* (ADICHIE, 2008, p. 231, grifo nosso)

---

<sup>47</sup> No original, “fated to remain ‘the same and the other’” (BHABHA, 2011, p. 1). Ele toma a expressão emprestada de Julia Kristeva.

Aqui, o desejo de Ugwu é que Olanna acate suas suspeitas sobre o professor Achara. Como ela não o faz, ele precisa lidar com o fato de que ela e Odenigbo mantêm sua estima pelo homem, continuam a considerá-lo alguém que merece estar por perto, apesar de o garoto ter certeza de que o sujeito é um pilantra. Numa situação como essa não há possibilidade de ver a família como um *Grande Eu*, é preciso acatar que ela é um *nós* e que seus integrantes, sobretudo os que cumprem a função de pais (como unidade), com frequência rechaçam a possibilidade de viver em circuito fechado com a criança. Os pais se satisfazem e se comprazem formando outros *nós* com a vizinhança, e essa aproximação faz da vizinhança, como sujeito coletivo, o três de que fala Homem. Ela é o terceiro elemento ou *terceiro espaço*, como diria Bhabha (2011). O agente que ajuda a criança a completar a travessia edípica e instaurar sua psique no mundo real, e não no mundo da fantasia.

Noutras palavras, a vizinhança acaba ensinando à criança o que é pertencer a um *nós* e como viver esse *nós* de fato. Um *nós* que não seja total identidade. Um *nós* no qual o sujeito não se aliena porque sabe que todos aqueles que fazem parte dele estão fadados a manter a condição de iguais-e-diferentes. E ainda assim, apesar das diferenças, esse *nós* será capaz de dar carinho e amparo à criança, como demonstram as lembranças que consolam Ishmael em sua fuga da guerra. Tais recordações não envolvem apenas rostos familiares. A vizinhança também se faz presente aí. Ela aparece no mencionado episódio da inauguração da casa onde a família viveu até os pais se divorciarem,<sup>48</sup> assim como na descrição que o garoto narrador faz de seu batizado, uma festa na qual “todo mundo da comunidade estava presente” (BEAH, 2015, p. 85). Sobre tal ocasião se lê: “meu pai [...] me levantou acima da multidão antes de circular comigo para eu ser tocado por todos os presentes. Eu tinha me tornado um membro da comunidade e agora era um pouco de todos e todos cuidariam de mim” (BEAH, 2015, p. 86). Com efeito, sendo tão pequeno à época de seu batizado, Ishmael não tem lembranças reais do evento. O que ele recorda é o que a família lhe contou sobre a cerimônia, relato já misturado em sua memória com os batizados dos quais ele próprio participou depois de crescidinho. Mas o fato de essa lembrança assaltá-lo justo quando ele se sente desamparado é indício de que, seja por tomar a palavra da família como verdade, seja pela projeção em si das palavras de acolhimento que ouviu sendo dirigidas a outras crianças da vizinhança, Ishmael acredita piamente que, se estivesse em meio à vizinhança naquele momento de fuga, estaria sendo cuidado.

O nacionalismo, como sabemos, é um princípio de organização política preocupado não só com a construção de uma unidade território-governamental, mas também com o

---

<sup>48</sup> Cf. Seção 1.3.

reconhecimento de uma identidade que une e singulariza o grupo de pessoas sob o comando do Estado-nação, legitimando assim a existência dessa entidade. Binariamente e como se atendessem aos anseios de completude que trazemos da infância, o nacionalismo nos impele a ver todo aquele que não é igual como *estranho*, alguém que pode ser perigoso e que, portanto, precisa estar do outro lado da fronteira,<sup>49</sup> fora da família-casa-pátria. Assim, dentro dela, ficaremos só os iguais, tão iguais, nesse espaço que é lar, que não à toa reconheceremos a *profunda camaradagem horizontal* de que fala Anderson (2008), o vínculo que nos torna parte do *Grande Eu* familiar-nacional: o povo. Pelo menos é assim que se aprende a versão fantasiosa da história. É assim que se aprende a ser patriota, manifestação exacerbada do apego à fantasia da unidade.

Mas, como já foi dito,<sup>50</sup> diariamente nos defrontamos com situações de desigualdade e de violência que comprovam, na prática, que não somos uma sociedade de iguais perante a lei, muito menos uma sociedade fraternal em sua convivência cotidiana. Antes, a própria ideologia da família dá conta de romper com a grande família nacional, por isso mesmo Azad e Ishmael falam dos grandes grupos que veem se deslocar em termos de famílias. Felizmente, ainda na infância aprendemos a conviver com quem não é igual, sem precisar vê-lo como estranho total. Aprendemos, em suma, o que Bhabha chama de *ética de vizinhança* [*ethics of neighbourliness*]: esse acolhimento que opera justamente sem perder de vista nem semelhanças, nem diferenças. É a ética da vizinhança que torna as sociedades possíveis, na vida real, com todas as suas disputas de poder.

Bhabha defende que a ética de vizinhança seja utilizada para “imaginar uma ‘sociedade politópica e flexível’ que resista à soberania da forma-nação” (BHABHA, 2011, p. 3),<sup>51</sup> pois essa forma é a da identidade, pilar de legitimação do nacionalismo, além de um de seus principais ingredientes. Como diz Hobsbawm (2013), é a nacionalidade como identidade que nos permite acatar que “o dever político dos ruritânios à organização política que abrange e representa a nação ruritânia supera todas as outras obrigações públicas e, em casos extremos (como as guerras), todas as outras obrigações de qualquer tipo” (HOBBSAWM, 2013, p. 18). E é curioso que o historiador tenha mencionado a guerra, pois, nos romances estudados, as

<sup>49</sup> Para uma reflexão pormenorizada sobre como a fronteira do Estado-nação tem a função de estabelecer uma dicotomia *dentro/fora*, em âmbito territorial, atribuindo ao *fora* o caos, a desordem, a insegurança, de modo a legitimar o *dentro*, cf. Walker (2006).

<sup>50</sup> Cf. Seção 1.1.

<sup>51</sup> “[...] to conceive of a ‘polytopic and supple society’ that resists the sovereignty of the nation-form” (BHABHA, 2011, p. 3). À falta de uma correspondência em português para *polytopic*, nos dicionários consultados, optou-se pelo termo que aparece em textos da literatura especializada. Na biologia, são *politópicas* as populações fenotipicamente idênticas, mas geograficamente separadas.

crianças nos demonstraram que uma das principais mudanças no que concerne à identidade nacional durante uma guerra civil é que esta sufoca a ética da vizinhança. Mesmo que aqui tenhamos visto como é raro — e algo fantasioso — experienciar a vida como *povo-nação*, e como é banal e cotidiana a vida em vizinhança, a guerra civil é bastante eficaz em sua função de nos tirar do real, de apelar às nossas fantasias infantis de completude. Assim, o vizinho deve escolher: ou ele é da família, ou ele é um estranho.

### 1.5. NÓS DA GUERRA

Em *Muito longe de casa*, Ishmael conta que, nas suas andanças em busca de um lugar seguro, ele e os amigos — todos perdidos das famílias e sem possibilidades de voltar para suas casas, destruídas pela guerra — chegam a uma aldeia ainda preservada, mas deserta. Quer dizer, havia ali apenas um velho que mal conseguia andar. Esse homem relata que todos fugiram ao ouvir que um bando de meninos se aproximava, mas o deixaram para trás, pois consideravam um fardo ter de carregá-lo floresta adentro. O velho então vaticina:

“Minhas crianças, este país perdeu o bom coração que tinha. *As pessoas não confiam mais umas nas outras. Há alguns anos, vocês teriam sido bem recebidos nesta aldeia.* Espero que consigam encontrar um local seguro *antes que toda a desconfiança e o medo façam com quem alguém os machuque*”. (BEAH, 2015, p. 64, grifo nosso)

Algum tempo antes, o próprio Ishmael já havia feito leitura parecida da nova realidade do país. Na ocasião, ele se perdera dos amigos e havia semanas estava vivendo sozinho no meio da mata. Até que um dia encontrou uma família à beira do rio:

O homem foi o primeiro a me ver. “*Kushe-oo. How de body* [Como vai], senhor?”, cumprimentei. Seus olhos examinaram meu rosto risonho. Ele nada respondeu, e pensei que talvez não falasse krio. Então eu disse “olá” em mende, a língua da minha tribo:

“*Bu-wah. Bi ga huin ye na.*” Ele também não respondeu. Tirei minhas roupas e mergulhei no rio. Quando voltei à superfície, todos haviam parado de nadar mas permaneciam dentro d’água. O homem, que devia ser o pai, me

perguntou: “De onde você vem e para onde está indo?”. Ele era mende e entendia krio muito bem.

“Sou de Matru Jong e não sei para onde estou indo.” Enxuguei a água do rosto e continuei. “Para onde o senhor e a sua família estão indo?”. Ele ignorou minha pergunta fingindo não ter ouvido. Em seguida perguntei se ele conhecia o caminho mais curto para Bonthe, uma ilha no sul de Serra Leoa que, de acordo com o boca a boca, era um dos lugares mais seguros na época. Ele me disse que, se eu continuasse andando em direção ao mar, acabaria encontrando quem soubesse informar melhor o caminho. *Estava claro pelo seu tom de voz que ele não me queria por perto e não confiava em mim.* Olhei para os rostos curiosos e *céticos* das crianças e da mulher. Eu estava feliz em ver outros rostos e ao mesmo tempo triste porque *a guerra tinha destruído a alegria da experiência de conhecer gente.* Não se podia mais confiar nem mesmo em um menino de doze anos. (BEAH, 2015, p. 55, grifo nosso)

Nos dois encontros, o que se revela é o desaparecimento da ética de vizinhança — que, como lembra Bhabha (2011), manifesta-se por meio da *hospitalidade*, entendida como um *convite incondicional ao outro*. Contudo Ishmael e o velho paralítico ainda preservam essa ética, razão pela qual o homem lamenta que os garotos não tenham sido recepcionados como o seriam outrora, e o menino, por sua vez, mostra-se feliz em conhecer novas pessoas — e mais do que isso. Na cena do rio, a felicidade “em ver outros rostos” talvez tenha a ver com o fato de Ishmael ter diante de si uma família, esse bastião da ordem e da segurança, justo quando ele está sozinho, sofrendo das intempéries e da própria indiferença da natureza.

É difícil para Ishmael compreender ou aceitar o desaparecimento da ética da vizinhança. Noutra ocasião, recém-chegados ao litoral do país, ele e seus amigos são acuados por um grupo de pescadores armados com machados, arpões e redes. Os homens promovem um interrogatório e, desconfiados de que os garotos sejam uma ameaça à sua aldeia, decidem arrancar seus tênis e obrigá-los a correr em fuga na hora em que o sol mais escalda a areia da praia. É uma tortura.

Por sorte, os meninos encontram uma cabana afastada da aldeia, na qual decidem se abrigar. Logo em seguida o dono do lugar aparece. Ele se recusa a dizer seu nome — ““Não é preciso. Assim todos nós ficamos mais *seguros*”” (BEAH, 2015, p. 72, grifo nosso) —, porém ajuda as crianças. Cuida de suas feridas e as alimenta durante dias. Até que elas são novamente descobertas pela gente da aldeia de pescadores. Quando se dá conta de que não há escapatória, Ishmael se deixa capturar, não sem antes se revelar chocado, como se nota no trecho:

Enquanto amarrava minhas mãos, trocamos um olhar que durou poucos segundos. Abri meus olhos tentando dizer a ele que eu não passava de um menino de doze anos. *Mas alguma coisa nos olhos dele me disse que ele não se importava com a minha segurança, só com a dele e a da aldeia.* (BEAH, 2015, p. 74, grifo nosso)

O desejo de ser reconhecido como criança — alguém que não ameaça, mas o contrário, alguém que precisa ser protegido da ameaça — só se realiza durante o julgamento que é promovido contra Ishmael e seus companheiros. Graças ao auxílio das fitas cassetes que o garoto carrega consigo, o chefe local tem um lampejo de clareza de que aqueles meninos não representam risco, mas ainda assim os expulsa da aldeia, sem nem precisar se justificar e sem que haja contestações. É certo que, embora Ishmael e seus amigos não saibam ainda do fato, a Guerra de Serra Leoa ficaria marcada pela presença maciça de crianças-soldados no front, tanto do lado governamental quanto do lado rebelde. Nesse contexto, é compreensível que as aldeias tenham medo da aproximação de um bando de meninos. Mas, uma vez que o chefe explicou a todos que tinha ocorrido um mal-entendido e que aquelas crianças só estavam “em busca de segurança” (BEAH, 2015, p. 77), por que mandá-los embora? Bhabha ajuda a entender o porquê quando argumenta que ter receio do *outro*, seja por qual motivo for, direciona a prática da hospitalidade para o rumo oposto ao do convite incondicional, da ética da vizinhança. A hospitalidade então se torna uma “política de interdição condicional” (BHABHA, 2011, p. 5),<sup>52</sup> — que, a tirar pelo comportamento dos aldeões em relação a Ishmael e seus amigos, na guerra se transforma em política de *interdição total ao outro*. “Embargados das vidas dos outros, os indivíduos sacrificam durante a guerra as faculdades da comunhão; tornam-se isolados de tudo, exceto de si e de seu clã, impermeáveis a todo sentimento de humanidade compartilhada” (CHALLENGER, 2008, p. 25).

O leitor, entretanto, poderá contestar que, entre o que se escreveu até aqui nesta seção e o que se argumentou na seção anterior, houve um salto demasiado grande na condução da analogia. Poderá retrucar que existem diferenças substanciais entre o impacto que têm na nossa vida os vizinhos *de facto*, aqueles com quem falamos ou ao menos contactamos com o olhar no dia a dia, e os vizinhos por analogia: o compatriota entendido como vizinho por ser um igual-e-diferente circulando pela família-casa-pátria. Nesse contexto, contestará o leitor, seria igualmente válida a comparação de Ishmael a um estranho vindo do estrangeiro, um *outro total*, já que os aldeões reconheceriam como vizinhos apenas a si próprios. É uma crítica válida para

---

<sup>52</sup> “[...] politics of conditional interdiction” (BHABHA, 2011, p. 5).

esse caso, então falemos do que Aleksandar vive e testemunha às vésperas de a guerra chegar à sua pequena cidade.

Primeiro, Kamenko, o melhor amigo de Miki, tio de Aleksandar, no meio de uma festa promovida pelos bisavós do garoto...

[...] enfia sua pistola no trompete e berra tanto que suas bochechas se tornam dois rostos furiosos mais avermelhadas, e sua cabeça incha ficando duas cabeças mais larga: mas o que é isso daqui? Uma música dessas na *minha aldeia!* Por acaso estamos em Veletovo ou em Istambul? Somos homens ou ciganos? Vocês [músicos] devem cantar *nossos reis e nossos heróis, nossas batalhas e o grande Estado sérvio!* (STANIŠIĆ, 2009, p. 43, grifo nosso)

É essa mesma pistola que, como já mencionado,<sup>53</sup> Kamenko aponta para aqueles que tentam contê-lo: a bisavó e outros parentes do garoto, que por sua vez assiste à confusão dos adultos debaixo da mesa. Mas, se antes vimos Kamenko e a bisavó alegando um suposto vínculo de sangue entre eles, no trecho acima, ele está falando claramente com a vizinhança, com os músicos que costumam tocar nas festas da região. Em seu reclame, chama atenção que Kamenko primeiro fale em “*minha aldeia*”, como se reconhecesse ali sua casa, portanto um lugar em que ele pode ditar as regras — o que ele está fazendo de fato.

Em seguida, contudo, ele começa a usar o *nosso*. Um *nosso* bem peculiar aliás, ligado à mitologia nacionalista sérvia. É impossível, ao ouvir Kamenko falar de reis, heróis e batalhas, não lembrar que a construção de uma identidade nacional demanda a invenção de “acontecimentos fundadores, quase sempre relacionados à apropriação de um território por um povo ou à independência obtida através do enfrentamento dos estrangeiros” (CANCLINI, 2008, p. 129), acontecimentos aos quais “vão se somando as façanhas em que os habitantes defendem esse território, ordenam seus conflitos e estabelecem os modos legítimos de convivência, a fim de se diferenciarem dos outros” (CANCLINI, 2008, p. 129). Com base em tais considerações, o *nosso* enunciado por Kamenko pode ser lido como seu reconhecimento de uma unidade, de um *nós*, mas é ao mesmo tempo uma intimação: a manifestação do desejo de que esse *nós* seja fundido num *Grande Eu* nacional, numa performance do povo que legitima e justifica a existência do “grande Estado sérvio”. É um *nosso* que demanda que seus vizinhos, antes aceitáveis como iguais-e-diferentes, agora escolham um lado, saiam do entre-lugar. E não surpreende que Kamenko e tio Miki, que sai em defesa do amigo, sejam os primeiros a

---

<sup>53</sup> Cf. Seção 1.4.

abandonar a ética da vizinhança. Embora a guerra não tenha chegado a Višegrad, ao final de seu reclame, Kamenko anuncia que Miki está indo para o front no dia seguinte. Por isso ele não quer que, na última noite de Miki com a família e os amigos, os músicos entupam os ouvidos do novo soldado com “essa merda turca de ciganos” (STANIŠIĆ, 2009, p. 43).

Bhabha nos recorda da tradição da filosofia da linguagem que reconhece: “‘linguagem é hospitalidade’” (BHABHA, 2011, p. 5).<sup>54</sup> Na ética da vizinhança, isso quer dizer: admitir e possibilitar que as pessoas falem *sem garantias*, ou seja, sem receio de que as discordâncias e diferenças enunciadas ponham as bases da relação em xeque. É o contrário do que Kamenko faz na cena acima. Nós e Aleksandar assistimos a ele *retirar* essas garantias de sua relação com a vizinhança. Mas, se o leitor consegue entender rápido o que está acontecendo, o garoto nem tanto. Ele acredita que seja possível seguir falando sem garantias, por isso, quando, no primeiro dia de aula, o professor Falzagič anuncia que “a partir de hoje vocês me chamarão de senhor Falzagič, e não mais de camarada professor” (STANIŠIĆ, 2009, p. 68), e na sequência retira o quadro de Tito da sala de aula, Aleksandar não se constrange de perguntar:

Senhor Falzagič, não-mais-camarada-professor, em que medida o não-mais-camarada-Tito está sujo?

[...]

Se levarmos em consideração que Tito não está completamente sujo, então o senhor não precisaria levá-lo embora. *Nós*, seus camaradas pioneiros, eu disse e abri os braços como um cantor popular, podemos dar umas belas escovadas em *nosso* presidente no banheiro, deixando-o limpo! (STANIŠIĆ, 2009, p. 69, grifo nosso)

Como denunciam o *nós* e o *nosso* enunciados pelo garoto, Aleksandar ainda vê sua vizinhança como parte de uma mesma nação iugoslava, regida pela ideologia comunista de Tito. A princípio, ele não entende por que, após sua pergunta, viu “os olhos dos referidos pioneiros se revirando nas órbitas, bem pouco camaradescos” (STANIŠIĆ, 2009, p. 69),<sup>55</sup> nem por que, depois de continuar insistindo em limpar o retrato de Tito, vai parar na detenção — onde ouve palestras sobre “provocação, lavagem cerebral em família e mudança política na ideologia, ou seja, reviravolta nacional” (STANIŠIĆ, 2009, p. 77). Aos poucos, contudo, Aleksandar parece ir compreendendo o que se passa: certos ditos têm consequências funestas. É um aprendizado que não vem desacompanhado de sofrimento, como se nota sobretudo na

<sup>54</sup> “‘Language is hospitality’” (BHABHA, 2011, p. 5).

<sup>55</sup> Os pioneiros eram a versão soviética dos escoteiros ocidentais.

cena em que, perguntado sobre suas raízes étnicas no pátio da escola, ele é zombado a ponto de desgostar daquilo que de fato é:

Houve a pergunta de Vukoje Verme no pátio da escola, eu a tomei por uma ameaça e a explicação de minha mãe por uma piada. Eu sou uma mistura. Eu sou um meio a meio, um mestiço, como um dia me disseram. Eu sou iugoslavo, logo me desintegro... Houve o pátio da escola, que se admirava como eu podia ser algo tão inexato, houve discussões sobre qual é o sangue mais forte no corpo, o masculino ou o feminino, houve eu, que teria gostado de ser algo mais evidente ou algo inventado, algo que Vukoje Verme não conhecesse, ou algo do que ele não pudesse rir [...]. (STANIŠIĆ, 2009, p. 50-51)

Por fim, Aleksandar aprende a conter a boca. Aprende que agora não pode mais deixar que a linguagem manifeste sua natureza de igual-e-diferente para certos vizinhos. Uma natureza que o garoto encarna bem, aliás, sendo filho de pai sérvio com mãe muçulmana. Quando soldados ligados ao separatismo sérvio aparecem na cidade, ele já sabe, inclusive, que existe um *nome certo* a ser dito quando lhe pedem que se identifique. É esse aprendizado que ele tenta passar à garota por quem se enamora, a pequena Asija, mais jovem e órfã em busca dos pais perdidos durante a fuga de sua aldeia arrasada:

Asija estende os braços em minha direção e pergunta, soluçando: viste minha mãe e meu pai com os soldados? Será que mamãe e papai voltaram com esses soldados estúpidos? Eles levaram os dois consigo, porque mamãe e papai não tinham o nome certo. De onde seus pais poderiam voltar, Asija não sabe: isso ninguém sabe ela sussurra, e ninguém deve saber que nós estamos aqui! Se os soldados te encontrarem, vão tirar tua identidade, e se tu não tiveres o nome certo, vão te levar no caminhão com a lona verde. Assim como mamãe e papai. Talvez me levem, e Asija levanta a cabeça de repente das minhas mãos e grita, debaixo de lágrimas ainda mais intensas, talvez os soldados me levem, até onde estão mamãe e papai, se eu lhes disser meu nome, está ouvindo? Talvez agora seja bom para mim não ter o nome certo, está ouvindo? (STANIŠIĆ, 2009, p. 110, grifo nosso)

Aleksandar a ouve. Por isso mesmo, ao notar um soldado se aproximar de onde estavam, adianta-se à menina de nome muçulmano e grita: “meu nome é Aleksandar e esta daqui é minha irmã Katarina, é Katarina, só minha irmã Katarina!” (STANIŠIĆ, 2009, p. 110) — enquanto pensa comigo mesmo: “O nome de minha avó, estou convencido disso, não pode ser errado. Vovós jamais têm nome errados.” (STANIŠIĆ, 2009, p. 110).

No julgamento da aldeia litorânea, quando Ishmael mente para proteger seu benfeitor e alega que ninguém sabia que ele e os amigos estavam escondidos na cabana, o garoto demonstra que começou a compreender que não há mais garantias de livre discurso e de livre ação. Não é mais possível estar *neutro*, para usar um termo caro ao teatro da guerra. A ética da vizinhança, aliás, guarda semelhanças com a postura do neutro na guerra. O neutro se considera nem tão igual a ponto de se aliar a um dos lados, nem tão diferente a ponto de romper com uma das partes. O *neutro*, portanto, é um igual-e-diferente, tal qual o vizinho, que não é propriamente da família-casa, tampouco um estranho total.

É válido recordar que, nos termos de Laswell, ao contrário do que o senso comum pensa, o neutro é um agente importantíssimo na guerra: “o problema crucial para o resultado da guerra é, com frequência, a atitude dos neutros” (LASWELL, 1938, p. 126)<sup>56</sup> — pois, tão ou mais importante do que garantir seu apoio é impedir que o inimigo o leve para junto de si. Mas, obviamente, Laswell está se referindo a países, entes que não são tão frágeis quanto o corpo humano e que, portanto, correm risco relativamente menor ao se manifestarem neutros. O fato de que a própria neutralidade pode custar a vida do sujeito, supõe-se, é uma das razões que leva a que, num cenário de guerra civil, seja bastante difícil para as pessoas se assumirem neutras. Dito de outro modo, por ser tão fácil, num contexto de guerra, usar a violência para obrigar uma pessoa a assumir publicamente um lado — a despeito do que ela pensa —, é quase impossível reconhecer o direito das pessoas à neutralidade. Nos romances estudados, pelo menos, o respeito a tal direito não se verificou.

Um dos efeitos práticos da impossibilidade de neutralidade (ou de vizinhança) é a desconfiança permanente de todos contra todos. Já que não se pode falar sem custos terríveis, é mais seguro calar-se. Mas, quanto mais caladas ficam as pessoas, menores são as chances de elas voltarem a reestabelecer laços de confiança e de solidariedade — afinal *linguagem é hospitalidade*, lembremo-nos. Surge, portanto, um círculo vicioso e polarizador: sem negociações das diferenças que estabeleçam no cotidiano das pessoas o terceiro espaço ou o espaço da vizinhança, torna-se costume que uns considerem os outros ou totalmente iguais, ou totalmente diferentes. Azad sente isso na pele em sua fuga definitiva do Iraque. O governo de Saddam Hussein acaba de abrir as fronteiras com a Síria para seus cidadãos, depois de se tornar aliado do governo de Hafez Al Assad. Azad encontra transporte para lá e, mesmo ao descobrir que o motorista e o garoto que o acompanham são curdos da Síria, ele não puxa conversa,

---

<sup>56</sup> “[...] the crucial problem for the outcome of the war often is the attitude of the neutrals” (LASWELL, 1938, p. 126).

desconfiado. “Não queria que soubessem fosse o que fosse a meu respeito” (SALEEM, 2004, p. 89). Sucede então que, na fronteira, a polícia iraquiana decide prender o rapaz. Mas, antes de ser levado, Azad pede para falar com o motorista, a pretexto de pagá-lo. Daí ocorre o seguinte:

Enfiei a cabeça pela janela do carro e aproximei a boca da orelha do motorista. «Não posso continuar, eles prenderam-me», disse-lhe em curdo. O motorista surpreendido, disse-me com ar de espanto: «Mas tu és curdo?», «Claro», respondi-lhe com um sorriso amarelo. Saiu do carro como uma águia, fez-me sinal para ficar ali e pediu ao militar para o seguir. [...] Dez minutos depois, o motorista saiu sozinho e com o meu passaporte na mão: «Entra que vamos partir», disse-me. (SALEEM, 2004, p. 90)

Por sorte, Azad encontrou alguém disposto a ajudá-lo — e alguém que tinha “negociatas em comum” (SALEEM, 2004, p. 90) com o soldado da fronteira —, porém o que chama mais atenção nessa passagem é que a motivação que leva o rapaz a suspender sua desconfiança e a pedir auxílio para o motorista foi o fato de ambos compartilharem a identidade curda. Azad, afinal, não lhe oferece dinheiro em troca daquela ajuda, nem escolhe falar com o motorista em árabe, língua que já domina àquela altura. A rigor, ele nem sequer pede ajuda propriamente, apenas fala ao outro em curdo, e isso basta. Assim como basta para que, uma vez cruzada a fronteira, o garotinho que acompanha o motorista, que assistiu à cena e que agora tem Azad ao seu lado, não pare de repetir: “Somos curdos, não? Somos *irmãos*, não?” (SALEEM, 2004, p. 90, grifo nosso). O que nos leva a recordar que o custo do apagamento da ética de vizinhança, do fim da hospitalidade, acontece a reboque do fomento da ideologia nacionalista, e esta age como a fantasia da criança que projeta o *Grande Eu*. O nacionalismo se alimenta do apego ao desejo de completude com o outro, que permanece entranhado nas pessoas ao longo da vida, como forma de lidar com o desamparo. E a única maneira de pôr a realização dessa fantasia em prática é dando conta de eliminar toda a diferença que desestabilize o *Grande Eu* nacional, por isso o vizinho precisa escolher claramente um lado do muro ou da zona de fronteira em que normalmente ele se situa.

“De um lado, só podemos nos reconhecer a nós mesmos na presença de um Outro, e nisto se baseiam as regras de convivência e mansuetude. Mas é mais fácil considerar este Outro insuportável, porque simplesmente não é nós” (ECO, 2021, p. 30). Essas palavras de Eco fazem pensar em quão desafiadora é a manutenção cotidiana da ética da vizinhança por seres tão dados a fantasias de completude como nós. Seres que parecem sofrer da “necessidade ancestral de ter inimigos” (ECO, 2021, p. 27), haja vista que o inimigo serve “não somente para definir a nossa

identidade, mas também para encontrar o obstáculo em relação ao qual medir nosso sistema de valores e mostrar, no confronto, o nosso próprio valor” (ECO, 2021, p. 12). Diante de tal constatação, Eco chega a cogitar que “a instância ética não surge quando se finge que não existem inimigos, mas quando se tenta entendê-los, colocar-se em seu lugar” (ECO, 2021, p. 27). Nesse ponto ele permite justapor à ética da vizinhança de que fala Bhabha uma *ética da inimizade*, que seria historicamente complementar àquela na tarefa de formar um *nós*. Na prática, tal ética estaria por trás da dinâmica que Eco identifica comum às sociedades: a propensão não a encontrar o inimigo, mas antes, e reiteradamente, a *construir* esse inimigo. E a guerra, ora... “a inelutabilidade da guerra corresponde à inelutabilidade da identificação e da construção do inimigo” (ECO, 2021, p. 28).

Com frequência, este inimigo é *o estrangeiro*, um diferente por natureza, rival paradigmático para a ideologia nacionalista. Como se verá adiante, o paradigma do estrangeiro não raro fará com que, na guerra civil, o inimigo interno seja construído por meio de um processo simbólico de *estrangeiramento*, que corresponde à transformação do *outro* em corpo estranho, mas não fora da fronteira, fora da vizinhança, tal qual demanda a cartilha nacionalista, e sim *do lado de cá*. Quanto ao modo como isso é feito, cabe a pergunta: existirão táticas comuns a diferentes contextos nacionais?

Passemos, pois, ao capítulo seguinte, dedicado a analisar os discursos nacionalistas ouvidos pelas crianças que acompanhamos, a fim de descobrir como eles ensinam a identificar quem pode ou não coabitar a vizinhança, isto é, a nação. Com tal análise se espera, dentre outros objetivos, identificar pontos comuns na construção de vizinhos e de inimigos internos, bem como refletir melhor acerca do inimigo como recurso simbólico do nacionalismo. Mas antes de começá-la, se pudéssemos enfim resumir o que se quis demonstrar neste capítulo, diríamos que, para aqueles atentos a indícios de guerra civil em determinada nação, tão importante quanto observar o movimento nas casernas e nos bastidores das instituições políticas é prestar atenção ao que está acontecendo na vizinhança. Ela, afinal, é a nação em sua manifestação palpável, visível e cotidiana.

## ENTRETO N.º 2 — AZAD E AS GUERRAS CURDO-IRAQUIANAS

Mas, mamã, não é só uma aula, é tudo em árabe.

Saleem (2004, p. 28)

Hiner Saleem nasceu em 1964, em Akre, no Curdistão iraquiano, onde viveu até os dezessete anos. Em fuga da violência do regime de Saddam Hussein, mudou-se para a Europa na condição de exilado político e há décadas reside na França, onde atua principalmente como diretor de cinema. O romance *A espingarda do meu pai*, publicado em 2004, é sua primeira obra literária.<sup>57</sup> Na fortuna crítica disponível, frequentemente se lê que esse seria um livro de memórias, embora pareça mais adequado pensá-lo como peça de autoficção. *A espingarda do meu pai* conta a história de Azad, um garoto nascido em Akre e que, como seu autor, foge do Iraque no final da adolescência, alguns anos antes dos massacres ocorridos entre 1987 e 1989,<sup>58</sup> conhecidos como Anfal (ou Al-Anfal, *Os espólios* em árabe): um genocídio com armas químicas que ceifou a vida de 182 mil curdos, destruiu entre 3 mil e 4 mil cidades e aldeias curdas e colocou cerca de 1,5 milhão de pessoas na condição de refugiadas internas ou internacionais.<sup>59</sup> Segundo Albert (2018), esse morticínio foi a culminância de um projeto de *arabização* engendrado pelo governo iraquiano após duas guerras civis que falharam em seu intuito de arrefecer ou mesmo de eliminar o nacionalismo curdo.

Logo na primeira página do romance, Azad informa ao leitor que “os Ingleses inventaram o Iraque” (SALEEM, 2004, p. 5). Mas, como ele não dá detalhes desse processo, são necessárias outras fontes para compreender o que houve. Textos como a genealogia de Dawisha, que relata:

<sup>57</sup> *A espingarda do meu pai* ainda não foi publicado no Brasil, mas pode ser encontrada uma tradução portuguesa, lançada pelas Edições Asa.

<sup>58</sup> Tanto Saleem quanto a *Enciclopédia Britannica* — cf. *Iran-Iraq War* (2021) — consideram que o Anfal tenha acontecido entre 1987 e 1988. Sobre essa discrepância, Albert comenta que a campanha de extermínio completa teve oito fases e durou de março de 1987 a abril de 1989, mas a maior letalidade de fato aconteceu no ano de 1988.

<sup>59</sup> Estes números são apresentados por Albert. Na *Enciclopédia Britannica*, na qual aparecem apenas as estatísticas de morte, fala-se que entre 50 mil e 100 mil curdos teriam morrido no Anfal.

[O Iraque] nasceu da junção a fórceps de três províncias otomanas em seguida à Primeira Guerra Mundial, com o colapso do Império Otomano, território multinacional administrado por Istambul. Mas esta não foi uma singularidade do Iraque; no pós-guerra, a criação de Estados-nações no Oriente Médio foi reflexo de uma reorganização dos interesses que Inglaterra e França tinham naquela zona. Assim, criaram ali Estados não necessariamente para atender às demandas nacionais dos povos autóctones, mas para satisfazer os interesses políticos e econômicos das potências imperiais. (DAWISHA, 2009, p. 5-6)<sup>60</sup>

O resultado da experiência colonial é conhecido: quando as zonas dominadas se tornaram nações independentes, o nacionalismo criado para elas simplesmente não correspondia às expectativas de poder e de sociabilidade dos diferentes povos que as compunham. No caso do Iraque, a junção a fórceps de que fala Dawisha reuniu majoritariamente árabes sunitas, árabes xiitas e curdos, respectivamente concentrados no centro, no norte e no sul do país. As estimativas daquele início de século, ainda segundo Dawisha, eram que os xiitas representassem cerca de 60% da população iraquiana; os sunitas, cerca de 20%; e os curdos, pouco menos de 20%.<sup>61</sup> Entretanto a composição étnica da sociedade iraquiana não se refletia nas esferas de poder. Para Dawisha, o problema a princípio foi a existência de dois projetos coloniais paralelos e contraditórios. Por um lado, os ingleses desejavam criar uma estrutura política que lhes permitisse impor sua ordem e julgavam que isso seria feito por meio da construção de instituições cívicas. Por outro, eles reconheciam que tais instituições, constrangeriam a ação do governo central, então conjugado nas figuras do Alto Comissariado Britânico e do rei Faiçal I.<sup>62</sup> No fim das contas, prevaleceu o projeto favorável à manutenção do status quo: a máxima concentração de poder nas mãos da elite política de Bagdá.

<sup>60</sup> “[...] born from the forcible amalgamation of three Ottoman provinces after the collapse of the Istanbul-based multi-national Ottoman Empire in the wake of World War I. This was hardly unique to the case of Iraq; the post-World War I exercise of state-creation in the Middle East reflected the general reorganization of British and French imperial interests in the area. States were thus created not necessarily in response to the national demands of indigenous populations, but to satisfy the political and economic interests of the imperial powers” (DAWISHA, 2009, p. 5-6). As três províncias otomanas citadas seriam: no norte, Mossul; no centro, Bagdá; no sul, Basra.

<sup>61</sup> A demografia atual não é muito diferente. Segundo dados do Diretório Mundial para Minorias e Povos Indígenas, os árabes (sunitas e xiitas somados) agora representariam de 75% a 80% da população do Iraque, enquanto os curdos corresponderiam a um percentual entre 15% e 20% dos iraquianos. Cf. World Directory of Minorities and Indigenous Peoples (2018).

<sup>62</sup> Faiçal I nasceu em Meca, à época da dominação do Império Otomano. Liderou revoltas contra os turcos e foi um entusiasta do pan-arabismo. Após a Primeira Guerra Mundial, foi proclamado monarca do Reino Árabe da Síria, por vezes chamado de Grande Síria, entidade política que englobava territórios hoje espalhados por Israel, Jordânia, Líbano, Palestina, Síria e Turquia. O reino, entretanto, não obteve reconhecimento da Liga das Nações, que deu aos franceses o controle da Síria. Em 1921, Faiçal foi entronado rei do Iraque pelos britânicos. De acordo com Dawisha, Winston Churchill teria dito que, para o Iraque, esta seria “a melhor e mais barata solução” [“*best and cheapest solution*”] (CHURCHILL apud DAWISHA, 2009, p. 15). Dawisha informa ainda que os companheiros da época das rebeliões que seguiram ao lado de Faiçal se tornaram a primeira classe dirigente do país.

A monarquia constitucional que os britânicos construíram no Iraque — cópia mal-ajambrada de seu próprio sistema político — manteve-se relativamente estável por quinze anos, de 1921 a 1936, devido em parte às habilidades políticas de Faiçal I. Nesse período, foi negociada e oficializada a independência do país, que se deu em 1932. Todavia, com a morte do primeiro rei iraquiano, em 1933, a fragilidade da estrutura não demoraria a se revelar. O filho da Faiçal, Gazi I, herdou a coroa, porém não as habilidades políticas do pai, conforme Dawisha. Em pouco tempo, “a influência moderadora e os sábios conselhos que faziam do palácio [real] sua casa se mudaram para junto dos políticos e dos administradores que passariam a comandar os assuntos do país” (DAWISHA, 2009, p. 34).<sup>63</sup> Como se não bastassem as desavenças entre o trono e o parlamento, o jovem Gazi ainda falhou em lidar com os chefes tribais, cujas insatisfações fomentaram múltiplas revoltas contra o governo entre 1935 e 1936. Tais insurgências foram contidas somente com a dura atuação militar — o que, segundo Sassoon (2012), abriu precedente para o uso da violência como solução de disputas políticas e preparou o terreno para uma série de golpes que transformariam as forças armadas na mais importante instituição da estrutura política do país pelas décadas seguintes.

O primeiro golpe, deslançado em 1936, adveio de uma parceria monárquico-militar. Com o apoio ou a conivência do rei Gazi, o general Bakr Sidqi se transformou no chefe do governo de facto, passando a dar as cartas no lugar do primeiro-ministro.<sup>64</sup> Em 1937, dez meses após a quartelada, Bakr Sidqi seria assassinado,<sup>65</sup> mas àquela altura os militares já haviam se tornado os novos árbitros do poder. Prova disso é que, em 1941, eles se sentiram fortes o bastante para alvejar a própria monarquia, então sob o comando do príncipe regente Abdulilah,<sup>66</sup> deposto a favor de um quadrunvirato de generais que ficou conhecido como *Quadrado Dourado* [*Golden Square*]. Se não fosse a intervenção direta da Inglaterra, talvez tivesse sido o fim da monarquia naquele país. Mas, com a vitória britânica na chamada Guerra

---

<sup>63</sup> “The moderating influence and wise counsel that had resided in the palace was lost to the politicians and administrators who would run the country’s affairs” (DAWISHA, 2009, p. 34).

<sup>64</sup> Sobre este ponto, há divergência entre as duas principais fontes consultadas para a genealogia que aqui se apresenta acerca da história da política institucional do Iraque. Sassoon afirma que Hikmat Sulayman, que se tornaria premiê após o golpe de 1936, seria o verdadeiro cérebro por trás da intervenção militar e o real mandachuva do regime instaurado em seguida. Dawisha, entretanto, atribui grande poder a Bakr Sidqi e, de modo geral, aos militares, e ilustra seu argumento mencionando que, após a morte de Bakr Sidqi, Sulayman (às vezes grafado Suleiman) insistiu para permanecer no cargo de primeiro-ministro, mas, sem apoio dos generais, acabou deposto.

<sup>65</sup> Bakr Sidqi era de etnia curda e, segundo Redden (2018), tinha uma agenda nacionalista e antiárabe. Foi morto por oficiais sunitas.

<sup>66</sup> Em 1930, Gazi I faleceu em um acidente de carro. À época, seu filho tinha apenas três anos. Até que ele alcançasse a maioridade, em 1953, e passasse a governar o Iraque como Faiçal II, a regência ficou a cargo de seu tio materno, o príncipe Abdulilah.

Anglo-Iraqiana de 1941, o poder de Abdulilah foi reestabelecido, e o Iraque continuou a ser um reino por quase duas décadas. No entanto...

O apoio à monarquia foi se achatando ao longo da década de 1950, a ponto de, no verão de 1958, alcançar a espessura de uma folha de papel, na qual estavam inscritos os privilégios de xeques feudais, dos ricos das zonas urbanas e de um círculo de acólitos oportunistas. Não se poderia esperar que a maior parte da população (os camponeses empobrecidos e os habitantes de guetos urbanos) desse suporte a uma ordem política que a anulou e a explorou ativamente. Por volta de 1958, a classe média urbana — estudantes, negociantes, profissionais autônomos e mesmo funcionários públicos — estava totalmente alienada da elite no poder, que por sua vez era ideologicamente inflexível, atolada em corrupção e desconectada das expectativas econômicas e das preferências políticas do povo. (DAWISHA, 2009, p. 171)<sup>67</sup>

Os militares proclamaram a república na simbólica data de 14 de julho de 1958, sob a liderança do general Abdul Al-Karim Qasim, que por cinco anos conseguiu manter os civis alijados dos principais cargos de governo. Mas, em 1963, uma nova força política emergiu no Iraque: o Partido Baath (ou Baas), que em breve comandaria o país até a queda do regime de Saddam Hussein, em 2003.

Fundado originalmente na Síria, em 1943, o Baath teve como artífices Michel Aflaq e Salah Al-Din Al-Bitar, “dois professores primários educados em Paris que, com todo o seu misticismo árabe, eram ideologicamente anti-imperialistas e socialistas” (HOBSBAWM, 1995, p. 174).<sup>68</sup> Seu braço iraquiano surgiu no final da década de 1940. Ali, a princípio, cresceu no meio universitário de classe média — o estudante de direito Saddam Hussein, por exemplo, filiou-se ao partido em 1956 — e obteve a adesão de militares somente um pouco mais tarde. Por essa época, o Baath viu o projeto pan-árabe começar a ganhar corpo, não por mérito seu, e sim graças a Gamal Abdel Nasser, presidente do Egito e fundador da breve República Árabe

---

<sup>67</sup> “The support base for the Kingdom had been narrowing throughout the 1950s, so that by the summer of 1958 it had shrunk to a paper-thin layer of privilege of feudal sheikhs, urban rich, and a coterie of opportunistic followers-on. The bulk of the population, the impoverished peasants and the urban ghetto-dwellers, could hardly be expected to embrace a political order that had been active in its exploitation and suppression. The urban Middle class—students, traders, professionals, and even government employees— was by 1958 totally alienated from a ruling elite that was inflexible in its political vision, mired in corruption, and out of touch with peoples’ political preferences and economic expectations” (DAWISHA, 2009, p. 171).

<sup>68</sup> Essa mescla de características diferencia o pan-arabismo do Baath de outras versões, como aquela promovida pelo pensador Sati Al-Husri, que vicejou no Iraque durante o entreguerras. Al-Hursi chegou ao país junto com Faiçal I e, segundo Sassoon, com o cargo de que dispunha na diretoria geral do sistema de educação, influenciou uma geração inteira e foi um dos responsáveis pelo espraiamento da ideia do pan-árabe, inclusive entre quadros militares.

Unida (1958-1961), formada por seu país e pela Síria.<sup>69</sup> Como se lê em Jillani (1991), Nasser tinha carisma e popularidade internacional suficientes para prescindir do Baath,<sup>70</sup> porém a recíproca não era verdadeira. Seria um tiro no pé não se pôr ao lado do líder egípcio, pelo menos no início. Contudo, tão logo o Baath iraquiano começou a notar o...

[...] apelo decrescente tanto do nasserismo quanto do pan-arabismo — particularmente após [...] 1967 —, se colocou criticamente contrário a Nasser e às políticas deste no mundo árabe, assim ganhando popularidade entre os nacionalistas do Iraque. Na verdade, a fraqueza do arabismo no Iraque, comparado à Síria, era uma forma de diferenciar as duas ideologias [baathistas]. A competição regional continuou, com Saddam Hussein determinado a jamais permitir que o braço sírio se transformasse no QG do Baath no mundo árabe. (SASSOON, 2012, p. 30-31)<sup>71</sup>

O transnacionalismo árabe não foi o único elemento da ideologia original do Baath a se tornar flexível ou descartável. O mesmo aconteceu ao socialismo. De acordo com Sassoon, “à parte a nacionalização de algumas indústrias [...] e a distribuição de terras desapropriadas de grandes latifundiários, [a doutrina] conviveu com o setor privado” (SASSOON, 2012, p. 10),<sup>72</sup> que prosperou sob o regime baathista. Em síntese, com o passar do tempo, o partido se mostrava mais engajado com os interesses de poder de seus dirigentes do que com o cumprimento de uma agenda.

A oposição ao regime de Qasim — quem os baathistas tentaram assassinar em 1959 — colocou o partido no centro das atenções, e um primeiro golpe coorganizado pelo Baath foi dado em 1963. Mas sua participação no novo governo durou apenas nove meses. Por turbulência política, discordância ideológica e rivalidades pessoais, o Baath foi alijado e só retornaria ao centro da política em 1968, quando o presidente da vez, o militar Abdul Rahman Arif (ou Aref), foi deposto enquanto dormia. No comando da defenestração, uma dupla de

<sup>69</sup> Com efeito, “Nasser se tornou o primeiro líder árabe da história moderna a popularizar o pan-arabismo entre as massas árabes, que costumavam ver a ideologia com cautela e até hostilidade” (Jillani, 1991, p. 76-77). No original: “Nasser became the first Arab leader in modern history to popularise pan-Arabism amongst the Arab masses who previously viewed it with caution and even hostility”.

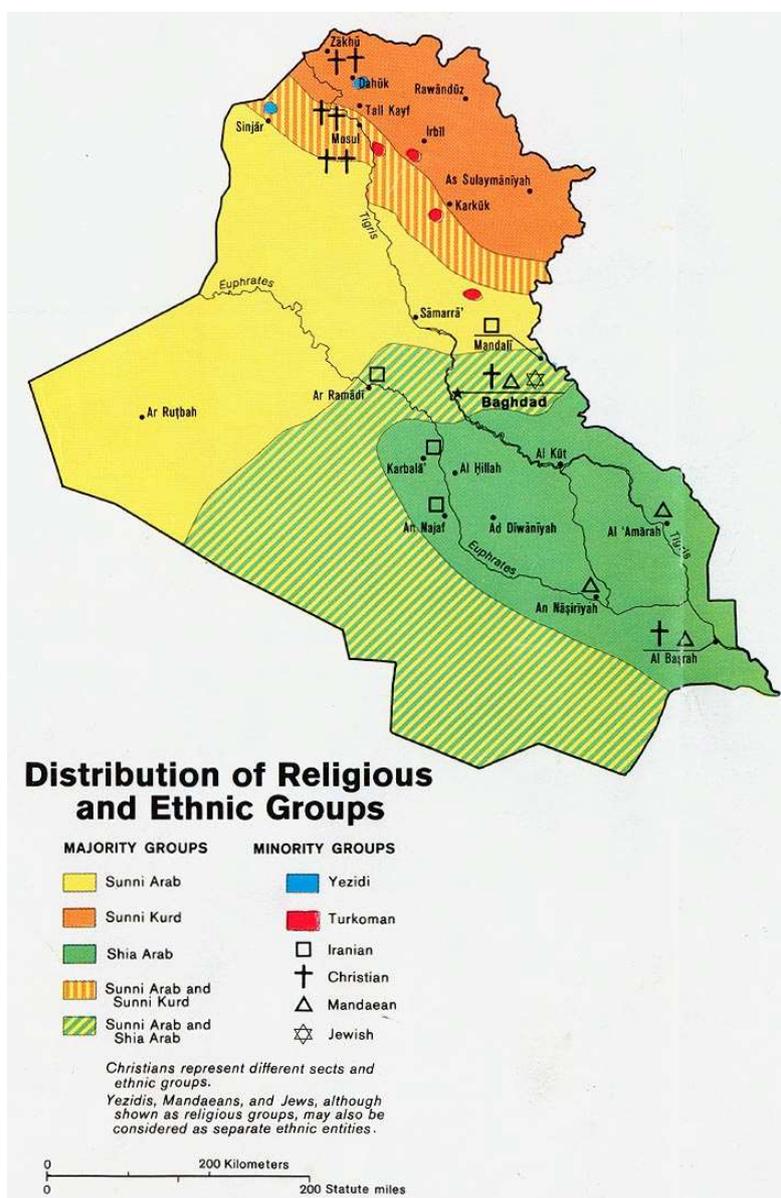
<sup>70</sup> Segundo Jillani, Nasser clamou pela dissolução de todos os partidos políticos na República Árabe Unida, incluindo o Baath.

<sup>71</sup> “[...] the diminishing appeal both of Nasserism and of pan-Arabism – particularly after [...] 1967 – took a critical stand against Nasser and his policies in the Arab world, thus gaining popularity among the nationalists in Iraq. Indeed, the weakness of Arabism in Iraq compared with Syria was one of the distinguishing features of the two ideologies. Regional competition continued, with Saddam Hussein determined never to allow the Syrian branch to become the Ba’th headquarters in the Arab world” (SASSOON, 2012, p. 30-31).

<sup>72</sup> “[...] apart from some nationalization of industries [...], and distribution of land seized from large landowners, there was cohabitation with the private sector” (SASSOON, 2012, p. 10).

primos baathistas: Ahmed Hassan Al-Bakr e Saddam Hussein. Os dois se fixariam nos respectivos cargos de presidente e de vice-presidente pela década seguinte, o tempo exato de Saddam pavimentar seu caminho para derrubar o primo e se tornar o líder maior da nação. É justamente nesse Iraque prestes a ser dominado pelo Baath que nasce Azad, o protagonista de *A espingarda do meu pai*.

**Mapa 3** – Distribuição étnico-religiosa do Iraque em 1978. Laranja representa os curdos; amarelo, os árabes sunitas; verde, os árabes xiitas. As partes hachuradas são zonas híbridas. Os pontos vermelhos e azuis representam, respectivamente, turcos e iazidis (curdos que professam o iazidismo, fê sincrética ligada ao zoroastrismo e a antigas religiões da Mesopotâmia).



Fonte: Biblioteca Perry-Castañeda / Cf. Iraq (1978)

Apesar de tantas turbulências, uma coisa não mudou na política iraquiana: a predominância dos sunitas no poder. Dawisha explica que, embora os sunitas sejam maioria em relação aos xiitas no mundo árabe, no Iraque a situação se inverte. Ainda assim, em menor número, os sunitas se estabeleceram como elite política desde a época da dominação otomana, ao passo que os xiitas frequentemente eram perseguidos ou marginalizados. “O resultado foi uma percepção relativamente duradoura [...] de que a nação iraquiana e o Estado iraquiano são essencialmente projetos sunitas” (DAWISHA, 2009, p. 72),<sup>73</sup> o que está longe de ser uma impressão equivocada, como prova a Guerra Irã-Iraque (1980-1988). O conflito, vale lembrar, teve início depois que Saddam Hussein se aproveitou do caos provocado pela Revolução Iraniana de 1979 e invadiu a província do Cuzistão, que faz fronteira com o Iraque e onde há significativas reservas de petróleo.<sup>74</sup> A guerra porém não se resumiu a uma disputa de recursos ou de território. Como aponta Martins (2016), o Irã do aiatolá Khomeini, incentivador (real ou virtual) de uma espécie de primavera xiita no Golfo Pérsico, era um vizinho malquisto na região, particularmente para o Iraque do sunita Saddam Hussein, que agora via no país ao lado uma fonte de instabilidade e de ameaças. Por isso, ainda durante a Guerra Irã-Iraque, em especial depois de o presidente iraquiano sofrer uma tentativa de assassinato em 1982, “os xiitas do Iraque foram acusados em muitas ocasiões de falta de lealdade a seu país e de colaborar com os iranianos, também xiitas” (EFE, 2007, p. 1).

A política de massacre aos xiitas seguiria até o fim do regime de Hussein, em 2003. Porém Wong (2004) atenta para o fato de que, na própria Guerra Irã-Iraque, o ditador conseguiu fazer xiitas iraquianos lutarem ao lado de sunitas iraquianos contra xiitas iranianos, o que demonstraria sua habilidade para ativar o nacionalismo iraquiano. Tal nacionalismo, entretanto, talvez por influência do pan-arabismo que deu ao Baath razão de ser, continha um importante elemento *árabe*, que deixava de fora os curdo-iraquianos como Azad, parcela da população quase tão numerosa quanto os sunitas.

Embora sejam muçulmanos e majoritariamente sunitas, os curdos são uma etnia distinta dos árabes. Falam um idioma diferente, a língua curda, e há mais de um século se empenham em construir o Curdistão,<sup>75</sup> que reuniria sob uma única entidade política os curdos espalhados

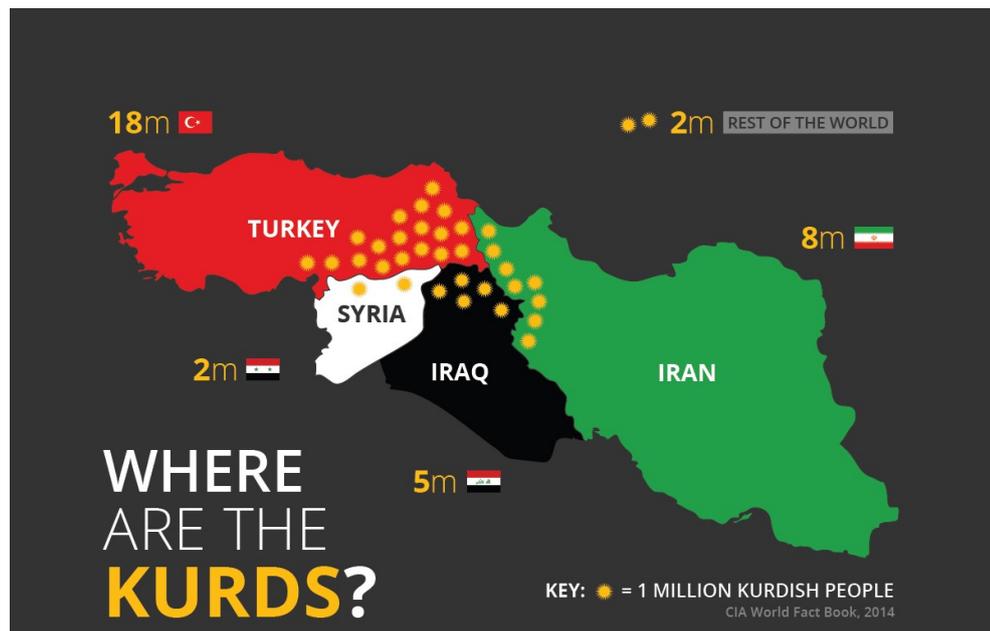
<sup>73</sup> “The result was a relatively enduring perception [...] that the Iraqi nation and the Iraqi state were essentially Sunni projects” (DAWISHA, 2009, p. 72).

<sup>74</sup> Cf. Iran-Iraq War (2021).

<sup>75</sup> Tal empresa encontraria respaldo internacional no Tratado de Sèvres, aquele que os Aliados impuseram ao Império Otomano ao final da Primeira Guerra Mundial e que, em sua seção III, artigos 62-64, legitima a existência de um Estado curdo independente — cf. *The Treaty...* (1920, p. 15). O tratado, entretanto, nunca foi ratificado pela Turquia e foi duramente criticado pelo regime de Atatürk, que governou o país herdeiro do Império Otomano no entreguerras.

pelas franjas de Irã, Iraque, Síria e Turquia. Esses países, por sua vez, não apoiam a empreitada, que lhes arrancaria parte do território e importantes campos de petróleo situados nas regiões habitadas por curdos.

**Mapa 4** – Distribuição dos curdos por Irã, Iraque, Síria e Turquia, com o número da população curda de cada um dos quatro países em 2014. O Curdistão contornaria toda a zona onde os pontos amarelos se concentram no mapa.



Fonte: The Kurdish Project (2021)

Na região montanhosa da antiga província otomana de Mossul, a geografia permitiu que parte da população curda tivesse uma existência relativamente autônoma ao longo do século XIX. “Até o colapso de seu império, os otomanos dificilmente poderiam afirmar ter sua autoridade aceita nas áreas curdas que hoje estão no norte do Iraque” (DAWISHA, 2009, p. 70).<sup>76</sup> O mesmo ímpeto seria demonstrado no combate ao poder centralizador de Bagdá. Dawisha conta que a primeira tentativa curda de secessão aconteceu ainda na década de 1920, quando o xeque Mahmud Barzinji, nomeado pelos britânicos como um dos chefes de província do norte, declarou-se rei do Curdistão. A aliança entre britânicos e sunitas conseguiu sufocar a

<sup>76</sup> “Up until the collapse of their empire, the Ottomans could hardly claim to have had their authority accepted in the Kurdish areas in what are now northern Iraq” (DAWISHA, 2009, p. 70).

ação de Barzinji, mas às custas de promessas de autonomia da área curda do país — promessas que nunca se concretizaram, nem antes, nem depois da independência do Iraque. Nas palavras de Dawisha:

Não era como se a elite governante iraquiana, povoada como era por políticos sunitas arabistas, fosse particularmente parcial em relação às demandas ou aspirações curdas. Incentivado pela aparente indiferença britânica, o governo em Bagdá chegava a emitir declarações públicas que demonstravam sensibilidade à causa curda, mas raramente agiam de acordo com elas. (DAWISHA, 2009, p. 27)<sup>77</sup>

O motivo de tal comportamento seria a desconfiança generalizada entre os sunitas, comum até entre opositores do governo, de que os curdos estariam sempre dispostos a se separar do Iraque. Quem sabe a suspeita fosse fundamentada ou quem sabe fosse profecia autorrealizável — isto é, o boicote aos interesses curdos é que alimentaria o desejo de secessão. De toda sorte, em 1946, houve nova tentativa de fundar a pátria curda no lado iraniano da fronteira. A República de Mahabad durou pouco mais de um ano, porém trouxe para o centro dos acontecimentos políticos o curdo-iraquiano Moustafa Barzani, fundador do Partido Democrático do Curdistão (PDC), que, segundo Mustafa (2021), viria a se tornar por décadas o mais poderoso grupo na política curda.

Em fuga da retaliação por Mahabad, Barzani ficou exilado por onze anos na União Soviética. Retornou ao Iraque somente após a revolução militar-republicana de 1958, época em que o PDC adquiriu seu estatuto legal. Mas, graças aos motivos já mencionados por Dawisha, as negociações de autonomia para a zona curdo-iraquiana falharam novamente. Barzani se refugiou nas montanhas do norte e criou uma guerrilha (os *peshmergas*) que deu início à longa Primeira Guerra Curdo-Iraquiana (1960-1970), uma série de conflitos que só se resolveria no começo da Era Baath.

Quer dizer, era isso o que achava Azad, que acompanha com atenção e entusiasmo as negociações de paz, descritas em *A espingarda do meu pai*. Mas o Baath levou a questão curda a outro patamar: dessa vez, não se tratava apenas de negociar a autonomia regional. O partido no controle de Bagdá logo se empenharia numa campanha de *arabização* do país. Segundo

---

<sup>77</sup> “It was not as though the Iraqi ruling elite, populated as it was by Arabist Sunni politicians, was particularly partial to Kurdish demands or aspirations. Encouraged by seeming British indifference, the government in Baghdad would indeed issue public statements that were sensitive to Kurdish demands, but then rarely act on them” (DAWISHA, 2009, p. 27).

Albert, o projeto começou com o deslocamento de árabes para as cidades curdas do norte, com o intuito de transformar províncias tradicionalmente curdas em distritos dominados pelos árabes. Tal política se consolidou especialmente após o recrudescimento dos conflitos entre curdos e o governo, que engendrou a Segunda Guerra Curdo-Iraqiana (1974-1975), da qual Barzani e os peshmergas saíram derrotados, dando ao Baath o controle do norte até a queda de Saddam Hussein, em 2003.

A questão dos curdos permanece irresolvida, dentro e fora do Iraque.<sup>78</sup> Em 2017, houve um referendo a favor da independência do Curdistão iraquiano, mas o governo de Bagdá reagiu voltando a controlar um terço do território. Hoje em dia, os curdos são frequentemente identificados na imprensa como *a maior nação sem Estado* do planeta.

---

<sup>78</sup> Para um resumo da situação dos curdos nos quatro países por onde eles se espriam, cf. Why Kurds... (2021).

## 2. APRENDER O INIMIGO

A questão da pertença continua sem solução.  
Quem é daqui e quem não é? O que fazem aqui  
aqueles e aquelas que não deveriam cá estar?  
Como poderemos livrar-nos deles?

Mbembe (2017, p. 102)

É sabido que a formação de identidades não deve ser pensada de forma binária, e sim trinariamente. Em se prestando atenção ao modo como grafamos o par *eu/outro*, logo se nota que, ademais do *eu* e do *outro*, há um terceiro signo: a barra (/), já teorizada como *terceiro espaço* (BHABHA, 1998), *entre-lugar* (SANTIAGO, 2000), *zona de contato* [*contact zone*] (PRATT, 2008) e *linha abissal* (SOUSA SANTOS, 2010), para citar alguns dos mais conhecidos conceitos sobre o assunto. Aqui a chamamos de *vizinhança*, por duas razões correlatas. A primeira é o desejo de enfatizar a consciência de pluralidade da identidade em estudo, isto é, da nacionalidade. Ao contrário de outras identidades — explícita ou diretamente expressas no corpo e pelo corpo, portanto mais facilmente pensadas e sentidas como atributo e experiência do *eu* —, a nacionalidade, haja vista seu potencial de ficar invisível parte do tempo, parece ganhar sentido pleno apenas quando experimentada coletivamente, ou seja, quando faz perceber a existência de *nós*.<sup>79</sup> Nesse contexto, o segundo motivo para a escolha do conceito de *vizinhança* tem a ver com o que se tentou demonstrar no capítulo anterior: que a família e a *vizinhança* podem ser consideradas modelos paradigmáticos do que é viver em *nós*. São as primeiras formas de *idealização* de pertencimento a um grupo de iguais e de *prática* de como viver junto quando as diferenças invariavelmente se manifestam. Ao lado dos *estranhos* — que não constituem um grupo tão coeso quanto a família e a *vizinhança*, exceto pela capacidade de ameaçar a segurança destas —, *família* e *vizinhança* compõem uma trinca arquetípica da vida em sociedade na era dos Estados-nações. Como tal, são espaços privilegiados de aprendizagem da ideologia nacionalista.

---

<sup>79</sup> Estamos nos referindo, obviamente, à situação de nacionais que vivem em seu país de origem.

O foco deste capítulo é observar as dinâmicas e os discursos por meio dos quais as crianças que temos acompanhado estão adquirindo uma identidade nacional em tempos de guerra civil. Para tanto, será preciso situar essa identidade no campo das disputas simbólicas que constituem a cultura de modo geral e, em especial, a cultura de uma sociedade que desencadeou um conflito armado ou está prestes a fazê-lo. Isso significa dizer que, ademais da formação discursiva de um *nós* em sempiterna contraposição a um *eles* que vive fora dos limites da nação, ocorre ainda a identificação de um *eles* interno, um novo inimigo que mora ao lado, uma ameaça à vizinhança à qual é preciso conter ou eliminar. Diante do desafio de compreender como são ensinadas às crianças as regras do xadrez da guerra civil, será útil observar a cultura, ou melhor, a hegemonia em determinada cultura com base na maneira como Williams (2000) descreveu sua estrutura, a saber: composta de experiências, práticas e valores de três ordens distintas — *dominantes, residuais e emergentes*.

Tal qual o nome sugere, o elemento dominante dá sustentação ao status quo, isto é, ele colabora com a manutenção e a perpetuação de determinada configuração das relações de poder. O elemento residual, por sua vez, embora trazido do passado, “todavia se encontra em atividade dentro do processo cultural; não somente — e amiúde nem isso — como um elemento do passado, mas também como um elemento efetivo do presente” (WILLIAMS, 2000, p. 144).<sup>80</sup> Por ser assim, a natureza do residual jamais deve ser confundida com a do *arcaico*. Enquanto o arcaico qualificaria um elemento do passado “para ser observado, para ser examinado ou, inclusive, ocasionalmente, para ser conscientemente ‘revivido’ de modo deliberadamente especializado” (WILLIAMS, 2000, p. 144),<sup>81</sup> o residual, ao contrário, operaria em plano menos consciente de certo modo. É por isso, aliás, que ele pode representar uma relação alternativa e inclusive de oposição à cultura dominante.

Quanto aos elementos emergentes, eles seriam “os novos significados e valores, novas práticas, novas relações e tipos de relação que se criam continuamente” (WILLIAMS, 2000, p. 145).<sup>82</sup> Todavia não devemos atentar somente à sua qualidade de *novo*, pois, como alerta Williams, novos elementos dominantes não cessam de surgir, como condição mesma da perpetuação do status quo. Os aplicativos da chamada *gig economy* talvez sejam o exemplo mais notório de novo elemento dominante que se pode citar a esta altura do século XXI. Embora

---

<sup>80</sup> “[...] todavía se halla en actividad dentro del proceso cultural; no sólo — y a menudo ni eso — como un elemento del pasado, sino como un efectivo elemento del presente” (WILLIAMS, 2000, p. 144).

<sup>81</sup> “[...] para ser observado, para ser examinado, o incluso ocasionalmente para ser conscientemente ‘revivido’ de un modo deliberadamente especializado” (WILLIAMS, 2000, p. 144).

<sup>82</sup> “[...] los nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente” (WILLIAMS, 2000, p. 145).

tenham sido vendidos como ferramentas de emancipação econômica, há algum tempo já se fala<sup>83</sup> de seu papel na manutenção dos esquemas de exploração do trabalho típicos do capitalismo. Portanto, para ser caracterizada como emergente, a novidade cultural deve ainda se opor ou oferecer alternativas à hegemonia em vigor.

Dominantes, residuais e emergentes: um trio de conceitos que nos ajuda a lembrar que a cultura jamais se congela, ela é uma constante disputa de forças, com o residual e o emergente, juntos ou separados, a depender da situação, dispostos a tomar o front onde estão entrincheiradas as práticas e valores dominantes. Com base nesse arcabouço teórico, a primeira constatação que pode ser feita a respeito da identidade nacional é que, mesmo em países que não enfrentam guerra civil, sua estabilidade é só aparente. Mas decerto os contextos de conflito iminente ou em curso são mais favoráveis para que se perceba como nacionalidades residuais e emergentes impactam a nacionalidade oficial, aquela defendida pelas altas esferas de poder do Estado-nação, pois é do choque entre elas que surge o inimigo interno. Tal hipótese é demonstrada especificamente na quinta e última parte deste capítulo, que tenta mapear os processos pelos quais a ideologia nacionalista nos condicionou a pensar sobre o inimigo e a identificá-lo.

Antes, porém, as três primeiras seções dão continuidade ao estudo da relevância da família e da vizinhança para a formação da identidade nacional da criança, iniciado no primeiro capítulo. Tal construção é vista aqui como resultado da disputa de pedagogias nacionalizantes rivais, categorizadas como dominantes, residuais ou emergentes e expostas nessa ordem nas três próximas seções. De antemão se pode dizer que, em sintonia com o que foi defendido no capítulo anterior e a despeito do poderio e do alcance do aparato pedagógico oficial, a família e a vizinhança terão mais influência do que o Estado na construção da identidade nacional.

Há ainda uma quarta seção dedicada exclusivamente a comentar o papel da arte nas disputas de identidade nacional, bem como a relação entre arte e guerra, sempre com base na experiência dos protagonistas dos romances em análise. Ao longo da pesquisa, verificou-se em todas as histórias a significativa presença da arte como ferramenta de aprendizado nacionalista ou de manifestação da postura das crianças em relação à identidade nacional, o que justifica as páginas aqui dedicadas ao assunto. Em certa medida, essa seção também pode ser encarada como discussão metalinguística, se a apreciarmos como leitura da arte que discursa sobre a arte.

---

<sup>83</sup> Cf. Schavelzon (2020), por exemplo.

## 2.1. O ESTADO EDUCADOR

Falar da relação entre a criança e o nacionalismo oficial implica, sem dúvidas, discorrer sobre a escola. Anteriormente,<sup>84</sup> foi mencionado o argumento de Hobsbawm (2010) de que ainda no século XIX os Estados-nações transformaram o sistema educacional em instrumento propagador da ideologia nacionalista, aproveitando-se tanto de sua necessidade de agentes burocráticos, ou seja, de pessoas minimamente capacitadas para lidar com a administração que torna o Estado-nação viável, quanto dos anseios de ascensão econômica e social das camadas de média e de baixa renda, que seriam então satisfeitos por meio do funcionalismo público. Vale lembrar que, na Europa e na América, os primeiros territórios nos quais o nacionalismo se desenvolveu, foi comum por muito tempo que a educação formal ficasse sob encargo de professores particulares<sup>85</sup> ou de instituições religiosas, sem haver nada parecido com uma Base Nacional Comum Curricular a impor um programa de educação a tais agentes. Ariès argumenta que foram os religiosos, “acima de tudo, os jesuítas, os oratorianos e os jansenistas do século XVII” (ARIÈS, 1986, p. 188), os responsáveis pelo desenvolvimento de uma primeira pedagogia específica para as crianças e de um modelo escolar que — gostaríamos de acrescentar — serviria de ponto de partida e de base para o sistema educacional do Estado-nação, para “a ideia de *instrução pública*, tal como ela se desenvolveria após a Revolução Francesa” (NÓVOA, 2005, p. 26).

Surge assim o que Nóvoa chama de *Estado educador*, uma das facetas do Estado-nação. Por isso o ambiente escolar tem sempre muito a nos dizer acerca das bases narrativas e simbólicas que sustentam o nacionalismo oficial, isto é, a identidade nacional propalada e valorizada pelas instituições e pelos agentes estatais. As pistas estão em todo lugar. Pode até ser na parede do colégio ou em alguma particularidade da relação entre as pessoas que o frequentam. Por exemplo, em *Como o soldado conserta o gramofone*, descobrimos que, enquanto predominou o titoísmo, houve retratos de Tito em cada sala de aula da escola de Aleksandar, além de ter prevalecido, na comunicação entre alunos e mestres, a forma de tratamento *camarada professor*. De toda sorte, o lugar da escola em que tais pistas costumam ser mais facilmente perceptíveis e apreensíveis são os livros didáticos. Não por acaso, ao

---

<sup>84</sup> Cf. Introdução.

<sup>85</sup> A biografia de Santos Dumont, membro da aristocracia rural cafeicultora brasileira do último quartel do século XIX, revela o vestígio dessa prática. Como relata Medeiros, “até os dez anos de idade [...] ele não frequentou qualquer escola formal, tendo iniciado sua instrução em casa com sua irmã Virgínia, sete anos mais velha que ele” (MEDEIROS, 2006, p. 29).

mencionar dispositivos que colaboram com a consolidação do nacionalismo oficial, Canclini (2008) dá destaque a eles. A descrição que Aleksandar faz no trecho a seguir ilustra bem a importância que os livros de ensino têm para o Estado educador:

Nos nossos livros escolares era Tito quem vivia mais. As aulas de história, de servo-croata, nem mesmo as de matemática podiam ser imaginadas sem ele. A distância de Jajce a Bihać é de 160 quilômetros. Um Yugo anda a uma velocidade de 80 km/h de Jajce a Bihać. Ao mesmo tempo nosso Josip Broz Tito corre com velocidade constante de 10 km/h de Bihać a Jajce. A que altura ambos se encontram?

[...]

Sobre a vida de Tito no livro de história, um professor novo se incomodou em tão viva voz certa vez, que se pôde ouvi-lo no corredor, mesmo estando ele no gabinete do diretor da escola. Eu sou um historiador!, ele gritou, não um fabulista!

Eu contei a vovô Slavko sobre o historiador, e no dia seguinte vovô veio me buscar na escola, de óculos, sobretudo, bengala de passeio, que ele aliás nem precisava, chapéu e suas incontáveis condecorações partidárias. Antes disso, a voz do vovô pôde ser ouvida no corredor, a do historiador, não. (STANIŠIĆ, 2009, p. 73-74)

Em parte, esse trecho também oferece pistas da importância que a família tem para corroborar ou contestar a narrativa oficial. No caso de *Como o soldado conserta o gramofone*, o avô paterno de Aleksandar, figura familiar a quem ele é mais ligado, é defensor do titoísmo. Os parentes que têm críticas ao regime, como o pai e os irmãos do pai, nunca o expressam com clareza, ou não claramente para o garoto, a quem o avô ensina diligentemente o valor da Iugoslávia e do comunismo. Destarte, na cabeça de Aleksandar é *esperado* que as informações que ouve em casa e na escola estejam mais ou menos afinadas, e quando acontece alguma dessintonia, como aquela com o novo professor de história, a atenção do menino é capturada porque existe um senso, ainda que sutil, de perturbação da ordem *natural*. Mas, no momento do romance em que essa cena aparece, o prestígio de que tanto Tito quanto o avô<sup>86</sup> gozam ainda é forte demais para considerarmos que Aleksandar compreendeu o questionamento que o professor de história fez sobre os livros escolares. Passemos então a um caso no qual esse questionamento é feito pela criança.

---

<sup>86</sup> No romance, vovô Slavko, aposentado de um cargo de dirigente da filial do partido comunista iugoslavo na pequena Višegrad, encarna tão bem o nacionalismo oficial do regime de Tito, que sua morte súbita é uma clara alegoria da morte da Iugoslávia, do fim da hegemonia do nacionalismo iugoslavo.

Em *Meio sol amarelo*, ao descobrir que o pai de Ugwu o tirou da escola ainda no segundo ano, porque a colheita não vingou, logo a família ficou sem dinheiro para custear os estudos do garoto, Odenigbo retruca indignado: “Seu pai devia ter pedido dinheiro emprestado! [...] A educação é uma prioridade! Como é que podemos resistir à exploração se não temos as ferramentas para entender o que é exploração?” (ADICHIE, 2008, p. 20). Está claro: Odenigbo reconhece o valor da educação, não a encara somente como meio de atender a anseios econômicos e de ascensão social. Como professor universitário e militante do nacionalismo ibo, sua postura em relação aos estudos parece a mesma dos intelectuais europeus do século XIX retratados por Hobsbawm, aqueles a compor a “guarda avançada do nacionalismo” (HOBSBAWM, 2010, p. 221) e que, ao pensar a política como política *nacional*, enxergavam a educação formal como uma forja para almas engajadas com a libertação *nacional*. Por outro lado, Odenigbo não confia nos “ferreiros”, afinal a escola que Ugwu frequentaria na vila universitária, instituição do governo, estava comprometida com o nacionalismo oficial, isto é, com a consolidação da identidade nigeriana, que Odenigbo combatia. Por isso ele dá o seguinte conselho a Ugwu: “Existem duas respostas para as coisas que eles vão lhe ensinar sobre a nossa terra: a resposta verdadeira e a resposta que você dá na escola para passar de ano. Você tem que ler livros e aprender as duas versões. Eu vou lhe dar livros, livros excelentes” (ADICHIE, 2008, p. 21). Para Odenigbo, portanto, a escola pode ser boa, mas os livros escolares, nem tanto. É uma postura ambígua (ou estratégica, se preferir) e que de fato o leva a se encarregar do direcionamento da educação do garoto.

Ugwu, por sua vez, admira o patrão a ponto de se empenhar para seguir suas palavras à risca. Mais tarde, quando o encontramos em suas horas dedicadas aos estudos, descobrimos que “seus trabalhos de casa nunca levavam muito tempo” (ADICHIE, 2008, p. 103), a maior parte do tempo ele “batalhava com as frases difíceis dos livros do Patrão” (ADICHIE, 2008, p. 103). Nesse caso, o efeito do nacionalismo oficial parece arrefecer graças à atuação da família como fiel da balança na formação identitária que o Estado-nação impõe à criança. Ao longo de todo o *Meio sol amarelo*, não há registro de Ugwu reproduzindo o que ele ouve na escola.<sup>87</sup>

No colégio de Azad, os livros didáticos também são peças da pedagogia nacionalizante oficial. Logo “na primeira página, traziam a fotografia do presidente e, na contracapa, a

---

<sup>87</sup> Entretanto temos uma ideia do que o material didático contém na continuação do alerta de Odenigbo a respeito da que se aprende na escola: “Eles vão lhe ensinar que um homem branco chamando Mungo Park descobriu o rio Níger. Isso é besteira. Nosso povo pescava no Níger muito antes que o avô de Mungo Park tivesse nascido. Mas, no seu exame, escreva que foi Mungo Park.” (ADICHIE, 2008, p. 21). O efeito do corpo e das palavras de Odenigbo são tão poderosos em Ugwu, que assim reage o garoto: “‘Pois não, *sah*.’ Ugwu desejou que esse Mungo Park não tivesse ofendido o Patrão tanto assim.” (ADICHIE, 2008, p. 21)

inevitável inscrição: *Umma Arabia...*, «A nação árabe é una...» (SALEEM, 2004, p. 57). Quanto às bibliotecas, onde se poderiam encontrar obras distintas, os funcionários “tinham recebido uma lista de livros que deveriam ser mandados para Bagdad para aí serem destruídos. Tratava-se de velhos livros que tinham o defeito de não seguir o pensamento do Baas” (SALEEM, 2004, p. 71). Era assim, pela censura e pelo controle discursivo, pela tentativa de impedir que a memória que deslegitimava sua narrativa nacionalista encontrasse abrigo e perpetuidade na cabeça das novas gerações, que o governo de Saddam Hussein pretendia “educar” os jovens iraquianos.

É digno de nota que, embora o Baath (ou Baas, em português de Portugal), o partido de Hussein, tenha surgido com base na pauta da unidade árabe, na prática “a política iraquiana (até a Guerra do Golfo de 1991) era determinada por várias combinações de oficiais nacionalistas, comunistas e baathistas” (HOBSBAWM, 1995, p. 174) que se empenhavam muito pouco na construção de qualquer identidade ou entidade política transnacional. Em parte, talvez, porque era muito mais premente o desafio de encontrar uma unidade que justificasse o Iraque — país que, nas palavras de Azad, os ingleses inventaram com o espólio da Primeira Guerra Mundial, protonacionalizando um território cuja divisão étnica era e é até hoje composta principalmente de “uma ampla maioria de árabes xiitas, uma minoria de árabes sunitas e uma minoria étnica curda que também é predominantemente sunita” (UNREPRESENTED NATIONS AND PEOPLES ORGANIZATION, 2013, p. 2).<sup>88</sup>

A bem da verdade, mais do que legitimar o Iraque enquanto Estado-nação, Saddam Hussein parecia interessado em garantir que o país ficasse sob sua tutela. Não por acaso, os livros de Azad também contêm a foto do presidente, “uma fotografia de Saddam Hussein a fumar um charuto, a disparar uma pistola, em traje tradicional árabe montado num cavalo, na caça, com uma *kalachnikov*” (SALEEM, 2004, p. 82-83). Como os quadros de Tito na escola iugoslava, a foto de Hussein é indício de culto à imagem do líder,<sup>89</sup> prática que remete ao populismo na acepção que pensadores como Mounk e Cintra dão a ele, a saber: uma postura de representação política baseada na ideia de que o líder seria “a encarnação do povo” (MOUNK, 2019, p. 7; CINTRA, 2020, 13’54”-13’56”), aquele que “dá *face* e voz ao povo” (CINTRA,

<sup>88</sup> “[...] a large Shi’a Arab majority, a Sunni Arab minority, and an ethnic Kurdish minority that is also overwhelmingly Sunni” (UNREPRESENTED NATIONS AND PEOPLES ORGANIZATION, 2013, p. 2).

<sup>89</sup> Ainda sobre a imagem do líder, em dado momento Azad relata o seguinte episódio: havia do lado de fora de vitrine de loja um retrato de Saddam Hussein. “De cada vez que um carro passava, o vidro e o retrato de Saddam Hussein ficavam cobertos de lama e o patrão entregava um esfregão ao jovem empregado para que ele o limpasse imediatamente. Não era pela limpeza ou pela estética que isto se fazia, mas negligenciar o retrato do Senhor Presidente era muito perigoso” (SALEEM, 2004, p. 84).

2020, 14'05"-14'08", grifo nosso). Mas não é fácil se tornar tal encarnação em território no qual as pessoas se veem historicamente como diferentes: árabes, curdos, muçulmanos, sunitas, xiitas, etc.

Uma das táticas à qual Hussein recorreu foi misturar nacionalismo com pan-arabismo para forjar uma identidade iraquiana que fosse praticamente intercambiável pela identidade árabe. E ele o fez com relativa eficácia, considera Wong (2004). Prova disso seria que, nos oito anos que durou a Guerra Irã-Iraque, Hussein conseguiu fazer xiitas iraquianos lutarem ao lado de sunitas iraquianos contra xiitas iranianos. Quando se constata que isso aconteceu apesar de as perseguições a grupos xiitas jamais terem cessado dentro do Iraque, é impossível não recordar as palavras de Anderson a respeito da *profunda camaradagem horizontal* que a ideologia nacionalista desperta, independentemente da desigualdade e da exploração que existam na sociedade nacional. Uma comoção que leva as pessoas “*não tanto a matar, mas sobretudo a morrer*” (ANDERSON, 2008, p. 34, grifo nosso) pela nação. Entretanto o avizinhamiento de xiitas e sunitas, tal qual foi feito, deixou de fora do retrato da nação a parcela curdo-iraquiana. Optou-se por um nacionalismo excludente de um quinto da população.

Da leitura de *A espingarda do meu pai*, depreende-se que, nos anos anteriores à destruição dos corpos curdos, talvez como espécie de preparação para a chacina do Anfal, o governo tentou apagar, ou confinar, ou distorcer a história dos curdos dentro do território do Iraque, em prol da arabização nacional. A educação foi um dos meios pelo qual se tentou esse apagamento. Azad nos conta que, quando Ahmed Hassan Al-Bakr tomou o poder, o então vice-presidente Saddam Hussein negociou a paz com o general Moustafa Barzani e, “exceção feita à independência do Curdistão, Saddam aceitou tudo. Curdos e Árabes iríamos partilhar tudo como irmãos” (SALEEM, 2004, p. 24). Para sua família os acordos significavam poder voltar à sua cidade-natal, Akré, e para o garoto, poder voltar a estudar. “Eu era um bom aluno e gostava muito da escola” (SALEEM, 2004, p. 27), diz Azad. Mas, apesar de “uma faixa de pano [que] proclamava: «Viva a fraternidade árabe-curda!»” (SALEEM, 2004, p. 27) na fachada da escola, Azad descobriu que todas as aulas seriam em árabe a partir de agora — uma língua que ele não dominava, haja vista que até então, nas primeiras décadas de existência do Iraque, a língua e a cultura curda eram livremente praticadas.

Ao exprimir à mãe sua frustração com a escola, Azad conta: “[ela] sorriu e fez-me uma festa na cabeça: «Meu filho, uma aula em árabe não é grave e é bom apreender outra língua.»” (SALEEM, 2004, p. 28). O garoto, no entanto, responde enervado: “Mas, mamã, não é só uma aula, é tudo em árabe” (SALEEM, 2004, p. 24). E se, naquele instante — 1970, o ano do acordo

de paz da Primeira Guerra Curdo-Iraquiana —, sua resposta pode parecer exagerada, logo veremos que se trata de uma predição, como se Azad intuísse ou vislumbrasse em primeira mão o processo de arabização, que faria com que, seis anos depois, ao retornar de outra fuga, imposta pelos conflitos de 1974-1975, o garoto se deparasse com a seguinte situação em sua Akré, sua cidade natal:

O meu certificado de estudos relativo ao período que passara nas montanhas e no Irão não foi reconhecido, de modo que voltei à mesma escola, à mesma classe e à mesma carteira. Estava quatro anos atrasado. Tive de recomeçar os meus estudos em árabe. [...] A minha escola tinha mudado de nome; já não se chamava Escola da Paz, agora era Escola do Baas. Ao lado do gabinete do director, havia uma sala que, de tempos a tempos, era ocupada por um homem com um bigode grosso caído, sinal distintivo dos militantes do partido Baas: era ali que ele recebia os estudantes que pertenciam ao Baas. Toda a escola preparava a celebração do décimo aniversário da conquista do poder pelo partido. (SALEEM, 2004, p. 57)

Chama atenção nesse trecho que, agora, a invisibilização é acompanhada de um componente de intimidação, materializada no gabinete do homem de bigode grosso, que tempos depois convoca Azad para questioná-lo: “Então, quando é que te inscreves na Juventude do Baas? [...] Olha que a escola, os livros e os cadernos são oferecidos pelo partido, que tudo faz por vocês.” (SALEEM, 2004, p. 65). Como o garoto tergiversa e não demonstra empolgação com o convite, o homem acrescenta: “Nós temos paciência, tu ainda tens algum tempo para refletir [...]. Não te esqueças que sabemos quem é o teu irmão” (SALEEM, 2004, p. 65), referindo-se ao irmão peshmerga do rapaz. Esse encontro parece marcar um ponto de inflexão na vida de Azad, pois a partir de então seu interesse pela escola, que já vinha decaindo, desaparece de vez. Não o interesse pelo estudo, é verdade. É tanto que o bibliotecário da cidade lhe confia livros curdos que deveriam ser enviados a Bagdá para serem destruídos. Mas a escola passa a ser vista como um local no qual ele não só assiste ao apagamento de sua identidade em prol do nacionalismo oficial, mas também é intimado a *participar* do processo. Isso fica claro quando o homem de bigode primeiro ameaça Azad explicitamente — “Tens que escolher: ou te inscreves [na Juventude do Baath] [...] ou não te inscreves e o partido faz-te desaparecer” (SALEEM, 2004, p. 70) — e em seguida o coloca diante do responsável da polícia secreta, que, com mais tato, mas maior poder de intimidação, demanda do rapaz: “volta cá sempre que souberes alguma coisa que me devas dizer” (SALEEM, 2004, p. 70).

O que a escola acaba por ensiná-lo é que, diante de um nacionalismo no qual o elemento curdo não cabe, Azad precisa escolher entre a morte e a traição, ser eliminado ou tornar-se um traidor aos olhos tanto dos amigos e dos familiares quanto dos árabes, que só o desejavam como informante, não como cidadão. Diante de tal escolha, não surpreende que muitos curdos tenham se tornado alcaguetes. Como Azad ouve de um parente: “vivemos numa época em que nem sequer um pai pode confiar num filho” (SALEEM, 2004, p. 86). É assim que as manifestações de nacionalismo curdo fora da escola, no restante da vizinhança que Azad frequenta, também vão sendo sufocadas, silenciadas. O que significa dizer que a própria vizinhança — o *nós* paradigmático da vida em sociedade — vai sendo minada, tanto de dentro para fora (com desconfiança), quanto de fora para dentro (com a arabização). De repente, para os curdos de Akre parecia haver apenas a família e os estranhos. O próprio Azad, em certo momento, descreve o impacto da situação em seu psicológico: “[estava] suspeitando de cada pessoa que passava perto de mim” (SALEEM, 2004, p. 85). Também por isso ele decide fugir do país. Mas jamais cogita trair sua identidade curda. Antes prefere tornar-se guerrilheiro — o que inclusive tenta fazer, apesar de os peshmergas não o aceitarem. Tal atitude, aliás, não deixa de representar o êxito do projeto pedagógico do regime, afinal, se a narrativa oficial estabelece que a nação iraquiana é árabe, como curdo Azad só pode ser educado para se tornar o *inimigo interno oficial*, e qual avatar seria mais apropriado para o inimigo do que o de guerrilheiro?

Decerto seu posicionamento se deve a tudo aquilo que o nacionalismo dominante fez *contra* o rapaz. Porém uma cena no romance — sua despedida do pai, que não sabe que o filho vai embora de uma vez por todas — nos faz pensar em como a postura da família também foi importante para a escolha de Azad de ser fiel ao Curdistão. A cena é assim:

[...] fui abraçar o meu pai. Ele ria: «Porque é que me abraças? Não vou fazer nenhuma viagem.» «Achas que é necessária uma ocasião especial para um filho poder abraçar o seu pai?» «Claro que não, filho, vem cá», puxou-me para ele e abraçou-me. Eu já não aguentava, tinha vontade de chorar mas era melhor separar-nos assim. [...] «Papá fica sabendo que *o teu filho tem muito orgulho no seu pai, o operador pessoal do general [Barzani]...*» (SALEEM, 2004, p. 88, grifo nosso)

Em realidade, a ideia de que essa cena demonstra a importância da família como bússola do nacionalismo de Azad ganha força quando sua história é justaposta à de Ishmael. Dentre as crianças que acompanhamos, o garoto de Serra Leoa é o único a não frequentar a escola, pois o pai se recusava a pagar os estudos dos filhos. Sintomaticamente, Ishmael demonstra não ter a

menor compreensão de por que a guerra está acontecendo em seu país. Em parte, seria exigir demais do garoto. Ao contrário dos outros conflitos aqui estudados, a Guerra de Serra Leoa não foi centrada em rivalidades étnicas. Embora Keen (2003) aponte as tensões étnicas como um dos fatores do conflito, ele as conecta a pelo menos oito outros problemas estruturais e conjunturais que o país enfrentava, os quais, somados aos problemas que Denov (2010) elenca, convencem de que aquela não era mesmo uma guerra fácil de explicar por e para quem quer que seja.<sup>90</sup> Mas é curioso ver como Ishmael começa a consolidar ou a pôr ordem em seu entendimento do conflito, assim como é curioso ver *quando* isso acontece — logo após chegar à aldeia de Yele, onde o garoto órfão e errante por fim é acolhido.

No começo, parecia que em Yele tínhamos finalmente encontrado segurança. A aldeia estava sempre cheia de vozes em animado bate-papo e de risadas. Os adultos, civis e militares, falavam sobre o tempo, sobre as estações de plantio, caçadas, e nada era dito sobre a guerra. Primeiro, não conseguia compreender por que as pessoas agiam daquele jeito. Mas pouco a pouco os sorrisos naqueles rostos passaram a reafirmar para nós que não havia mais nada com que nos preocupar. (BEAH, 2015, p. 112)

Tal descrição da aldeia, então resguardada por um grupo de militares, dá a impressão de que Ishmael voltou a encontrar uma vizinhança, um amálgama de espaço-e-pessoas que o fazia se sentir protegido e acolhido — que o inseria num *nós*. Mas haveria um preço a ser pago, um sacrifício a ser feito pela comunidade, anunciado quando o chefe dos militares, o tenente Jabati, reúne todos os habitantes do lugar para dar um alerta:

“Naquela floresta existem *homens dispostos a acabar com nossas vidas*. Lutamos contra eles o máximo que pudemos, mas agora *eles são a maioria*. Eles cercaram toda a aldeia. [...] Eles não vão desistir até que consigam capturar esta aldeia. *Eles querem nossa comida e nossa munição*. [...] Alguns de vocês estão aqui porque *eles mataram seus pais ou suas famílias inteiras*, outros porque este é um local seguro. Bem, não é mais tão seguro. É por isso que preciso de homens e meninos para nos ajudar a enfrentar esses caras, para que *possamos* manter esta aldeia segura. Se vocês não quiserem lutar ou ajudar, está bem. Mas não receberão comida nem poderão permanecer na aldeia. Estão livres para partir, porque *só queremos* aqui gente que possa ajudar [...]. Esta é sua hora de vingar as mortes de suas famílias e garantir que outras crianças não percam as famílias delas.” (BEAH, 2015, p. 117-118, grifo nosso)

---

<sup>90</sup> Para a listagem dos muitos motivos da Guerra de Serra Leoa, cf. Entreato N.º 3.

O discurso do tenente chama atenção por três aspectos. Em primeiro lugar, há uma chantagem nada discreta. Ele fala como se oferecesse liberdade de escolha em relação ao alistamento, mas o próprio Ishmael tem consciência de que “sair da aldeia era a mesma coisa que morrer” (BEAH, 2015, p. 118), portanto não havia escolha de fato. Em segundo lugar, é digno de nota que o tenente em momento algum fornece explicações sobre quem é a RUF ou sobre o risco que os rebeldes representam para a estabilidade do país. Em vez de recorrer à retórica nacionalista esperada de um militar, o homem apela a um genérico e apavorante *eles* — um *eles* que evoca os monstros das histórias para assustar crianças e que se contrapõe diretamente ao *nós* formado pela aldeia. Ele fala em *nossas vidas*, fala no que *podemos* fazer e no que *queremos*, construindo um laço ou enodamento discursivo com a audiência, do qual só abre mão no momento em que menciona os parentes daqueles que o escutam: *seus pais, sua família* morta. Essa é uma clara tentativa de manipular afetos, mas os afetos serão o tema do próximo capítulo. Por ora nos interessa apontar que o tenente Jabati parece crer que a mobilização daquelas pessoas, sobretudo daquelas crianças, que são a maioria de sua audiência, só vai acontecer nos termos e sociabilidade que elas têm como base: a trinca conceitual *família, vizinhança, estranhos*. E se, num primeiro instante, esse *nós* que ele constrói é um *nós* de vizinhança, ou seja, um *nós* dentro do qual há espaço para desavenças, tão logo Ishmael e os outros garotos se alistam, a coisa muda de figura. Os recrutas são aliados do convívio com os civis. Passam a viver e a dormir em barracas espalhadas dentro de um depósito onde nenhum deles tinha estado antes, por ser zona de acesso exclusivo a militares ou, mais do que isso, por ser a *casa* na qual só pode entrar quem for da *família*. Dito de outro modo, a vizinhança de Yele é posta de lado, e passa a prevalecer um esquema binário de identificação: *nós* e *eles* — os estranhos, os inimigos.

Na nova família, o tenente Jabati é seguramente a figura paterna. Seu primeiro encontro com Ishmael acontece quando o garoto o observa na varanda, lendo Shakespeare, e se sente atraído pela figura do adulto que é também um líder. Quando o tenente nota que está sendo vigiado, chama Ishmael para que este se apresente, e ambos têm uma conversa breve e cheia de quietude. O garoto confessa ao leitor: “[...] seu silêncio se traduzia numa autoridade vigorosa que todos os seus homens temiam e respeitavam. Seu rosto era tão sombrio que era preciso coragem para olhá-lo nos olhos” (BEAH, 2015, p. 115). Havemos de convir que tal descrição parece saída da já mencionada *Carta ao pai*, de Kafka (1997), texto que nos oferece um modelo paradigmático da figura paterna que emana temor reverencial. Mas, ao contrário do protagonista kafkiano, Ishmael ousa encarar o tenente e, sempre que pode, busca-o para, a pretexto de falar

sobre Shakespeare — autor que o garoto havia lido no curto período em que frequentou a escola —, simplesmente estar perto do homem, como se verifica na cena abaixo. Nela encontramos Ishmael anos depois de seu alistamento, já acostumado à vida militar e totalmente desinteressado de qualquer história de ficção que não fossem os filmes da franquia *Rambo*:

Saí para buscar munição numa manhã, acompanhado de mais ou menos vinte membros do pelotão, na pequena cidade de Bauya. [...] Estávamos loucos para ver [o amigo] Jumah, cuja base agora era lá. [...] Também queria ver o tenente. Tinha esperança de poder conversar com ele um pouco sobre Shakespeare. (BEAH, 2015, p. 139)

Noutra cena, que mostra a chegada de uma equipe da Unicef especializada no resgate e na reintegração de crianças-soldados, Ishmael diz claramente como enxerga o pelotão do qual faz parte. Tal modo de ver ajuda o leitor a compreender a expectativa dele em relação ao tenente quando os estranhos da Unicef decidem levá-lo do front. Jabati, por sua vez, faz nessa hora o discurso mais paternal de todo o romance:

[...] o tenente se virou para nos encarar. “Vocês foram grandes soldados e todos vocês fazem parte desta irmandade. Tenho muito orgulho de ter servido ao meu país ao lado de vocês, garotos. Mas seu trabalho aqui está encerrado, e eu preciso mandá-los embora [...]” Foi tudo o que ele disse; depois, sorriu e se afastou [...].

O que estava acontecendo? [...] Por que o tenente estava nos entregando para aqueles civis? Pensamos que seríamos parte da guerra até o fim. *O pelotão era minha família.*” (BEAH, 2015, p. 142-143, grifo nosso)

Essa é uma das raras vezes (duas, para ser exato) em que o tenente Jabati faz menção ao país em algum discurso para suas crianças-soldados — e é sintomático que o faça diante da Unicef. Ademais se percebe certa ojeriza na expressão *aqueles civis*, usada pelo narrador. Um desprezo que se repetirá outras vezes em *Muito longe de casa* e que, em Fernandes (2017), apontamos como indício de um paradoxo que afetava as crianças-soldados de Serra Leoa. Por serem estimuladas a se orgulhar de sua identidade militar e por lhes ser explicada a guerra apenas em termos de família e de estranhos, elas acabaram se transformando em heróis que detestavam quem deveriam salvar, isto é, os civis das aldeias por onde passavam, violentados sem culpa pelas crianças-soldados graças à ideia fixa de que poderiam estar do lado do inimigo, do lado *deles*. O mesmo Ishmael que outrora ouviu um velho abandonado por sua aldeia lamentando que o país “perdeu o bom coração que tinha” (BEAH, 2015, p. 64) quando abriu

mão da hospitalidade e fez crescer a desconfiança em estranhos — em suma, quando abdicou da possibilidade de reconhecer o estranho como um de *nós* vindo de uma vizinhança mais longínqua, que é o que desencadeia o autorreconhecimento como parte de um povo —, esse mesmo Ishmael, de vítima, tornou-se perpetrador do estranhamento generalizado que acomete o país. Em sua história, o leitor se depara com o desvanecimento do terceiro espaço na vida cotidiana, uma condição cuja distensão radical — isto é, o desaparecimento total da vizinhança — pode levar a esta realidade:

Meu pelotão era minha família, minha arma era meu provedor e protetor e minha lei era matar ou ser morto. Meus pensamentos não iam muito além disso. Estávamos lutando havia mais de dois anos, e a matança se tornara uma atividade diária. Eu não sentia pena de ninguém. [...]

Na minha cabeça, minha vida era normal. (BEAH, 2015, p. 139)

Em tal situação, o *nós* que resta para enfrentar o mundo dia após dia é, como diz o próprio Ishmael, a família somente. E é nesse ponto de sua história que julgamos produtivo justapô-la à história de Azad no momento em que o deixamos, quando todos, exceto sua família, são suspeitos. Nos dois casos, os garotos seguem a mesma lógica: abraçam a identidade familiar. Se Azad se mantém fiel ao nacionalismo curdo mesmo quando não se pode confiar a priori em seus compatriotas, deve haver outra força a mantê-lo atraído por sua identidade de curdo, e talvez essa força seja a família, em especial seu pai. Aquilo de que o pai de Azad mais se orgulha e gosta de relatar aos filhos é ter sido operador de comunicações a serviço do general Barzani, logo um militante engajado com a causa nacionalista, autoimagem que ele nunca abandona. Azad parece ter aprendido e fixado o valor de tal postura em seus parâmetros, pois em sua despedida, antes da fuga definitiva, declara: “Papá fica sabendo que o teu filho tem muito orgulho no seu pai, o operador pessoal do general...” (SALEEM, 2004, p. 88). Ao mesmo tempo, somos dados a saber que o intuito da fuga é levá-lo à Europa, onde Azad quer aprender a fazer cinema para, como o pai e o irmão peshmerga, dar sua contribuição ao Curdistão.

Quanto a Ishmael, ele tem um “pai” (o tenente Jabati) que, embora represente o nacionalismo oficial, jamais o transmite às crianças que tutela. Prefere a identidade militar,<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> A postura do tenente Jabati evoca a hipótese de Keegan (2006), de que a cultura do guerreiro não seria a mesma da civilização, embora as duas estejam entrelaçadas. Neste contexto, os militares modernos e contemporâneos, mesmo que façam parte de forças armadas *nacionais*, como herdeiros da cultura guerreira, teriam o que Keegan denomina de *aura tribal*. Nossa interpretação de tal hipótese é a de que os militares anteporiam, sempre que possível, sua identidade guerreira à identidade nacional, uma vez que se ver como nacional implicaria se igualar ao civil, o que para o “guerreiro” equivale a rebaixar-se em seu autovalor.

que é como o garoto aprende a se reconhecer — pelo menos até ser reintegrado.<sup>92</sup> Em se considerando que também identificamos a importância que o avô de Aleksandar e o “pai” (patrão) de Ugwu tiveram para a formação de sua identidade nacional, a conclusão geral que se pode extrair da experiência destes garotos é a de que, embora as crianças disponham, na maioria dos casos, de um aparato especial do Estado para incutir-lhes o nacionalismo oficial, o filtro da família é de fundamental importância para determinar a posição adotada por elas no campo em que diferentes nacionalismos competem.<sup>93</sup> A vizinhança também tem importância para corroborar essa opção familiar, porém, nos casos verificados, sempre que a vizinhança se coloca em oposição à família, ela também é preterida, como se verá nas duas próximas seções.

## 2.2. O PESADELO DA UTOPIA

Em 28 de junho de 1914, Gavrilo Princip, um jovem de 19 anos ligado à organização Mlada Bosna<sup>94</sup> (Jovem Bósnios), matou a tiros em Sarajevo o arquiduque Francisco

---

<sup>92</sup> Se a reintegração aconteceu para Ishmael, para muitas crianças-soldados serra-leonenses ela foi incompleta. Em seu estudo com ex-crianças-soldados da RUF, Denov condena a brevidade e a insustentabilidade a longo prazo dos programas de reintegração que o Estado de Serra Leoa promoveu ao fim da guerra, em 2002. Dentre os desafios que devem ser superados para uma reintegração completa, ela menciona o seguinte: “De repente, as redes e os relacionamentos que eles [*as crianças-soldados*] haviam construído na RUF, bem como as habilidades militares que os haviam ajudado a sobreviver à guerra, não mais lhes beneficiavam. Além do mais, os valores formais e informais da RUF, de desapego, crueldade, terror, violência, solidariedade e coesão de grupo, não eram mais propagados nem encorajados no contexto pós-conflito. Da mesma forma, a rígida hierarquia militar deixou de ser imposta sobre eles; não havia comandantes gritando ordens nem demandando obediência. [...] no fim do conflito, as crianças tiveram de construir e reformular suas identidades e seus lugares dentro da nova realidade civil, em grande medida, sozinhas, isoladas” (DENOV, 2010, p. 149). Citação original: “Suddenly, the RUF networks and relationships they had developed, alongside the militarized skills that had helped them to survive the war, were no longer of benefit to them. Moreover, the formal and informal RUF values of detachment, cruelty, terror, violence, group solidarity and cohesion were, in the post-conflict context, no longer propagated or encouraged. Similarly, rigid military hierarchies ceased to be imposed upon them and there were no commanders shouting orders and demanding compliance. [...] in the aftermath of the conflict, children were left to build and reshape their identities and their place within a new civilian reality largely in isolation”.

<sup>93</sup> É possível, ademais, reconhecer nas mencionadas figuras paternas que orientam e transmitem a identidade nacional (ou social, no caso de Ishmael) ilustrações da função que a teoria freudiana atribui ao pai, como “emissor da experiência de castração, [...] uma experiência constitutiva, uma experiência organizativa, que coloca e habilita o sujeito a desejar em relação com a lei, a se apropriar da lei para poder desejar” (DUNKER, 2016a, 1’10”-1’27”). Noutras palavras, o pai daria início à travessia edípica que então se completaria pela vizinhança.

<sup>94</sup> É comum encontrar a informação de que Gavrilo Princip era ligado à Mão Negra. Essa era a principal milícia do nacionalismo sérvio, responsável por dar suporte a organizações como a Jovem Bósnios, que lutavam contra o Império Austro-Húngaro e defendiam a anexação de seus territórios ao Estado da Sérvia. Gavrilo Princip era bósnio de ascendência sérvia. Cf. Princip (2005).

Ferdinando, herdeiro do Império Austro-Húngaro. Esse assassinato é considerado o estopim da Primeira Guerra Mundial — exatamente um mês depois, os austríacos declararam guerra aos sérvios —, mas ele também nos recorda da existência e da atuação do nacionalismo sérvio já em princípios do século XX. É possível, aliás, encontrá-lo indo mais atrás no tempo.

Burg (1983) comenta que, quando os otomanos invadiram a maior parte do território dos povos sérvios, a estrutura social e de governo local que já existia acabou se preservando sem grandes distúrbios. Exemplo disso é que o cristianismo ortodoxo continuou a prevalecer entre os sérvios, a despeito do islamismo praticado na metrópole. Houve, portanto, espaço para que se desenvolvesse uma sociedade campesina e uma cultura sérvias fortemente influenciadas pela cultura turca, mas não assimilada. Isso não quer dizer que houve dominação pacífica. Não por acaso “a cultura folclórica dos sérvios é tão focada em histórias de heroísmo militar e de resistência à dominação estrangeira” (BURG, 1983, p. 11),<sup>95</sup> como se vê na fala do personagem Kamenko, de *Como o soldado conserta o gramofone*, quando ele demanda que os músicos de uma festa cantem “nossos reis e nosso heróis, nossas batalhas e o grande Estado sérvio” (STANIŠIĆ, 2009, p. 43). As disputas entre sérvios e otomanos forneceu à identidade daqueles “um ímpeto histórico para a resistência com violência” (BURG, 1983, p. 11).<sup>96</sup>

Quando o nacionalismo começou a se espalhar por toda a Europa, na primeira metade do século XIX, os sérvios do Império Otomano foram os primeiros eslavos do sul a reconquistar a independência. Burg acredita que essa trajetória solitária, somada à história colonial que manteve Belgrado dentro de um circuito de identidade e de alteridade estabelecido diretamente com Constantinopla, e não com Viena, fez com que, a despeito do iugoslavismo que nesse mesmo momento florescia nas colônias balcânicas do Império Austro-Húngaro, inclusive entre os sérvios de lá, surgisse um contexto no qual...

[...] a crescente força política e militar do Estado sérvio foi posta a serviço de uma visão mais restrita do nacionalismo sérvio. Tal nacionalismo foi alimentado pelo isolamento cultural dos sérvios durante os quatro séculos de dominação otomana, por demandas urgentes de que fosse garantida a segurança do Estado sérvio contra o retorno dos otomanos, pelo avanço do poder austríaco e pelos clamores nacionalistas dos povos de Estados vizinhos, disputando territórios vistos pelos sérvios como historicamente seus. (BURG, 1983, p. 12)<sup>97</sup>

<sup>95</sup> “[...] the folk culture of the Serbs focused on tales of military heroism and resistance to foreign rule” (BURG, 1983, p. 11).

<sup>96</sup> “[...] an historical impetus to violent resistance” (BURG, 1983, p. 11).

<sup>97</sup> “[...] the growing political and military force of the Serbian state was placed in the service of a more restricted vision of Serbian nationalism. That Serbian nationalism was fueled by the cultural isolation of the Serbs during

Era o começo do projeto da Grande Sérvia, uma das formas mais sólidas que o nacionalismo, sempre tão plástico, ganhou naquele território. Um sonho nacionalista que em dois séculos ainda não se realizou, vencido pelos nacionalismos iugoslavo e bósnio, mas que mesmo assim parece perdurar.<sup>98</sup> E, embora seja e tenha sido uma utopia para alguns, é e foi fonte de pesadelos para outros, a exemplo dos muçulmanos da pequena cidade de Višegrad, epicentro dos acontecimentos de *Como o soldado conserta o gramofone*. Situada no oeste da Bósnia, a poucos quilômetros da fronteira sérvia, Višegrad foi um dos primeiros locais acometidos pela guerra. Soldados chegaram ali cerca de dois dias após o início do Cerco de Sarajevo, em 6 de abril de 1992. No censo realizado um ano antes, reproduzido por Burg & Shoup (1999), a população de Višegrad se declarava: 62,8% muçulmana, 32,8% sérvia, 1,5% iugoslava<sup>99</sup> e 0,2% croata. Era, portanto, zona de interesse do expansionismo sérvio, e com a chancela de ideólogos como Slobodan Milošević e Radovan Karadžić, legitimou-se ali, como em outras partes da Bósnia, o massacre étnico.

A Guerra da Bósnia acontece quando a hegemonia do nacionalismo oficial, o iugoslavismo em sua versão titoísta, é posta em xeque, e o nacionalismo sérvio, que até então sobrevivia de forma residual, sendo contido em diferentes graus desde o século XIX, reencontra forças para romper as amarras e se tentar fazer dominante. *Como o soldado conserta o gramofone* narra esse processo no microcosmo de Višegrad. No romance, a primeira evidência da *residualidade*, mas também do novo vigor que a Grande Sérvia começava a apresentar, está na já conhecida cena da festa dos bisavós de Aleksandar, ou melhor, no espanto que acomete todos os convidados, à exceção de tio Miki, quando Kamenko aponta a pistola para os músicos que tocam *Emina*, popularíssima canção sobre o romance entre uma muçulmana e um sérvio.

---

four centuries of Ottoman rule, by the immediate requirements of establishing the security of the Serbian state against the return of the Ottomans, by the encroachment of Austrian power, and, by the competing national claims of neighboring states and peoples to lands viewed by the Serbs as historically Serbian” (BURG, 1983, p. 12).

<sup>98</sup> Em julho de 2021, o portal de notícias *Al Jazeera* reportou a má repercussão causada por Aleksandar Vulin, que, ocupando o cargo de ministro do interior da Sérvia, declarou: “A tarefa para esta geração de políticos é formar um mundo sérvio, unindo os sérvios onde quer que estes vivam” (CRITICS, 2021, p. 1). No original: “The task for this generation of politicians is to form a Serb world, that is to unite Serbs wherever they live”. A matéria demonstra que muitos políticos da Sérvia e dos vizinhos balcânicos viram a fala do ministro como “um ‘renascimento’ da política da ‘Grande Sérvia’ de Slobodan Milošević” (CRITICS, 2021, p. 1). No original: “[...] a ‘reboot’ of Slobodan Milosevic’s ‘Greater Serbia’ politics”.

<sup>99</sup> Segundo Burg & Shoup, a identidade iugoslava “é melhor entendida como uma identidade civil, e o maior número de iugoslavos nas maiores cidades refletia os efeitos integradores do contato interétnico em um cenário multiétnico, bem como o impacto da modernização socioeconômica sobre identidades tradicionais, dois processos que eram muito menos avançados nas cidades menores e nos vilarejos e praticamente inexistentes nas áreas rurais da República” (BURG & SHOUP, 1999, p. 29). No original: “‘Yugoslav’ is best understood as a civil identity, and the large numbers of Yugoslavs in the largest cities reflected the integrative effects of interethnic contact in a multiethnic setting, and the impact of socioeconomic modernization on traditional identities, two processes that were far less advanced in the smaller cities and towns, and practically absent in the rural areas of the republic”.

“Uma música dessas na minha aldeia! Por acaso estamos em Veletovo ou em Istambul? Somos homens ou ciganos? [...] Miki amanhã pegará em armas, e vocês entopem os ouvidos dele com essa merda turca de ciganos [...]?” (STANIŠIĆ, 2009, p. 43), diz Kamenko nessa cena, explicitando as bases oitocentistas de seu chauvinismo. Afinal *ciganos, turcos e Istambul* são elementos em oposição aos quais o nacionalismo sérvio se constituiu no século XIX.

Outra evidência que atesta a natureza da ideologia que vai à guerra para se tornar hegemônica em Višegrad está na importância que os nomes, de repente, adquirem na trama de *Como o soldado conserta o gramofone*. Dentre os vizinhos de Aleksandar, são os de nome Hasan e Aziz que os soldados sérvios buscam. E os primeiros fugitivos a chegarem a Višegrad têm nomes como Ibrahim ou Asija — quem o garoto, aliás, chama de Katarina na frente de um soldado, pois já intuía àquela altura que existiam nomes “certos” e “errados”. Mas tal percepção, que é também uma *reação*, só veio com a chegada dos estranhos, isto é, dos militares. A princípio, antes das bombas, não encontrando quem lhe explique didaticamente a mudança em curso, nem sequer na escola, Aleksandar a experimenta por meio de acontecimentos que o paralisam e lhe provocam sentimentos confusos. Na festa dos seus bisavós, depois que o bisavô consegue arrancar a arma de Kamenko, tio Miki defende o amigo dizendo: “Kamenko no fundo tem razão, nós não podemos deixar que façam conosco o que bem entendem, já é tempo de encararmos os ustachas e mudjaidins” (STANIŠIĆ, 2009, p. 50). A declaração rende ao tio paterno um tabefe de não se sabe quem, e Aleksandar, que assiste a tudo quieto debaixo da mesa, fica abalado, porque uma parte de si acha digna a fidelidade do tio ao amigo. Outra parte, porém, capta algo estranho na manifestação de Miki, sobretudo porque nota que os olhares furtivos lançados para a mãe e para a avó materna, o lado muçulmano da família, e percebe seu impacto nas mulheres: “como se elas tivessem compreendido cada palavra e cada gesto e cada tiro: envergonhadas e tristes” (STANIŠIĆ, 2009, p. 50). Sua observação dos sentimentos que pairam sobre a família desperta no garoto uma lembrança que ele revive ao mesmo tempo que acompanha o final conflituoso da festa:

Há um pertencimento e um não-pertencimento, de repente a varanda é igual ao pátio da escola, onde Vukoje Verme me perguntou: o que estás pensando que és? A pergunta soava a encrenca, e eu não sabia qual era a resposta certa. Não há mais Kamenko na varanda, ele se mandou sem ter encontrado sua pistola, ficaram suas ameaças. Há a pistola de Kamenko, bisavô a tira de sua bota, tudo limpo, diz ele para Miki, mas é uma bela de uma merda o que dizes aí; é que também há a vergonha, há eu, que me envergonho, e não porque tio Miki dá razão a alguém que está com um parafuso a menos, eu me envergonho por mim mesmo, porque acho corajoso ver meu tio defendendo seu amigo.

Mas também há a vergonha, porque mamãe se envergonha e acaricia as costas de nena Fatima como se ela fosse uma gata; por cima da mesa, mamãe diz tão baixinho que acho que Miki nem sequer a ouve: homem, Miki, mas o que é isso... Há meu pai, que, conforme acontece tantas vezes, não diz nada, há a cor de seu rosto, que, se eu a tivesse, receberia uma injeção de penicilina. Há os ustachas, há o livro de história, no qual está escrito que os guerrilheiros acabaram com esses ustachas exatamente como acabaram com os nazistas e os tchetnics e os mussolinis e com todo mundo que tinha algo contra a Iugoslávia e a liberdade. Há também os mudjaidins, eles cavalgam pelo deserto e usam lençóis de cama como roupa. Houve a pergunta de Vukoje Verme no pátio da escola, eu a tomei por uma ameaça e a explicação de minha mãe por uma piada. Eu sou uma mistura. Eu sou um meio a meio, um mestiço, como um dia disseram. Eu sou iugoslavo, logo me desintegro... Houve o pátio da escola, que se admirava como eu poderia ser algo tão inexato, houve discussões sobre qual é o sangue mais forte no corpo, o masculino ou o feminino, houve eu, que teria gostado de ser algo mais evidente ou algo inventado, algo que Vukoje Verme não conhecesse, ou algo de que ele não pudesse rir [...]. (STANIŠIĆ, 2009, p. 50-51)

Incompreensão, tristeza, vergonha... tudo isso se nota no desabafo de Aleksandar, mas o sentimento que mais nos chama atenção é o de *desintegração*, expresso na máxima: “Eu sou iugoslavo, logo me desintegro...”. No momento do romance em que o garoto diz isso, os soldados ainda não chegaram à cidade, ou seja, não há nenhum elemento estranho, exógeno, vindo de fora; não há ameaça corporificada, materializada; mas mesmo assim existe *algo*, uma força inexata que questiona o que Aleksandar aprendeu sobre a Iugoslávia. Talvez por isso haja referências aos conteúdos do livro de história, à história oficial até então. Ou quem sabe ele recorra aos livros para indagar como pode ser que, a despeito do que afirma tio Miki, não havendo tchetnics, nem ustachas, nem fascistas visíveis, ainda assim a Iugoslávia pareça em risco. Porque é fato: Aleksandar sente a desintegração. E até vislumbra que ela tenha a ver com a política e com a história do país. Mas ele verdadeiramente a testemunha dentro de sua família e em sua vizinhança. A desintegração da nação, com efeito, é sentida primeiro como uma desunião que afeta e afasta o *nós* familiar, que enfraquece os laços de vizinhança do garoto.

Somente quando se completa um ano de guerra e de seu exílio na Alemanha, para onde fugiu com o pai, a mãe e a avó materna, Aleksandar demonstra ter começado a compreender o que acontece na Bósnia, o porquê de sua desintegração: “Quando me perguntam de onde eu venho, eu digo que a pergunta é difícil, porque eu venho de um país que não existe mais lá onde eu vivi” (STANIŠIĆ, 2009, p. 138). A esta altura, entretanto, outra tarefa de identidade surge para ele: reconhecer-se como um igual entre estranhos, já que tal igualdade está no olhar das crianças alemãs sobre os imigrantes. “Aqui todo mundo nos chama de iugos, também os

húngaros e búlgaros são chamados de iugos, a palavra parece servir para todo mundo” (STANIŠIĆ, 2009, p. 138). *Como o soldado conserta o gramofone*, entretanto, não dá muitas mais informações do que as contidas nessa citação a respeito de como o garoto se insere no novo contexto nacional.

Das quatro crianças que estamos acompanhando, Aleksandar é a única a se confrontar com uma guerra civil promovida pela disputa entre o nacionalismo dominante e um nacionalismo residual.

### 2.3. A NAÇÃO CONTRA A VIDA HOSTIL

Por vezes, a identidade oficial da nação é confrontada não pelo reavivamento de uma ou mais forças nacionais do passado, como aquelas que motivaram a Guerra da Bósnia, mas por um novo movimento nacionalista que almeja se tornar hegemônico em determinada sociedade ou em parte dela. Nas quatro obras que conformam o corpus desta pesquisa, o caso mais chamativo de nacionalidade emergente aparece em *Meio sol amarelo* e diz respeito ao levante de secessão que ocorreu na Nigéria em 1967 e que fez brotar, no sudeste do país, à margem esquerda do rio Níger, uma nação autoproclamada independente e autodenominada Biafra.

Há mais de uma forma de se narrar a história de Biafra. Forsyth (1977), por exemplo, faz uma genealogia institucionalista. Ele se foca nas disputas de agentes públicos não só relacionadas aos jogos de poder da política profissional, mas também surgidas como reflexo das rivalidades étnicas legadas ou reformatadas pelo domínio colonial.<sup>100</sup> Já Adichie (2008) mostra em *Meio sol amarelo* que as ações do coronel Chukwuemeka Ojukwu, líder do movimento de secessão, só obtiveram sucesso porque contaram com generalizado apoio dos ibos, principalmente após os massacres que estes sofreram em 1966, no norte do país, zona majoritariamente habitada por hauçás.<sup>101</sup> Em parte, tal apoio foi fruto da construção de um

<sup>100</sup> Para ler um breve resumo da genealogia de Forsyth (1977), cf. Entreato N.º 4.

<sup>101</sup> Segundo Korieh (2013), mais de 30 mil ibos teriam sido mortos em uma série de *pogroms* ocorridos no ano de 1966. O número exato de vítimas seria difícil de contabilizar, haja vista o que Korieh chama de *relutância* ou *indiferença* do Estado nigeriano em documentar o genocídio ibo, que teria começado de forma sistemática uma década antes, em 1953. Nos treze anos que o autor analisa, estima-se que entre 36 e 42 mil pessoas da etnia ibo foram assassinadas.

nacionalismo de base étnica anterior à secessão, projeto no qual a intelligentsia ibo muito se engajou. Odenigbo é um desses agentes — o que pode ser percebido já no nome que o personagem carrega, significando algo do tipo “aquele [...] cuja fama ressoa por toda a nação ibo” (ODENIGBO, 2019, p. 1)<sup>102</sup> e sugerindo a importância que a identidade ibo tem para ele. Afinal sua casa, no campus da Universidade da Nigéria, em Nsukka, no sul do país, é ponto de encontro frequente de professores universitários interessados em discutir política. E as ideias que o anfitrião apresenta a seus convidados — ideias, mais tarde, transformadas em textos publicados na imprensa — são variações ou repetições do que está sintetizado logo no capítulo um, na primeira das tertúlias que o leitor acompanha. O mote da conversa são os massacres racistas ocorridos nos Estados Unidos, no contexto do Movimento dos Direitos Civis:

“Nós devíamos organizar uma grande reação pan-africana ao que está acontecendo no sul dos Estados Unidos...”, disse o professor Ezeka.

O Patrão cortou-o na hora. “Você bem sabe que o pan-africanismo é fundamentalmente um conceito europeu.”

[...]

“Talvez *seja* uma noção europeia”, disse a srta. Adebayo, “mas, de uma perspectiva global, somos todos uma única raça.”

“Que perspectiva global?”, perguntou o Patrão. “A perspectiva global do homem branco! Será que você não percebe que nós não somos todos iguais, exceto na visão de quem é branco?” [...]

“Claro que nós somos todos iguais, todos temos a opressão branca em comum”, disse a srta. Adebayo, secamente. “O pan-africanismo é simplesmente a resposta sensata.”

“Claro, claro, mas o que eu digo é que a única identidade autêntica para um africano é sua tribo”, disse o Patrão. “Eu sou nigeriano porque um branco criou a Nigéria e me deu essa identidade. Sou negro porque o branco fez o *negro* ser o mais diferente possível do *branco*. Mas eu era ibo antes que o branco aparecesse.”

O professor Ezeka bufou e balançou a cabeça, com as pernas finas cruzadas. “Mas você só tomou consciência de que era ibo por causa do homem branco. A ideia do pan-ibo só surgiu por causa da dominação dos brancos. Você tem que entender que tribo, hoje em dia, é um produto tão colonialista quanto nação e raça.” [...]

“A ideia do pan-ibo já existia muito antes da chegada do branco!”, gritou o Patrão. “Vá perguntar aos mais velhos em sua aldeia sobre a história.”

“O problema é que Odenigbo é um tribalista irremediável e temos que mantê-lo calmo”, disse a srta. Adebayo. (ADICHIE, 2008, p. 30-31)

---

<sup>102</sup> “One [...] whose fame resounds all over the Igbo nation” (ODENIGBO, 2019, p. 1).

Embora recorra às identidades vigentes no período imediatamente pré-colonial para tentar escapar à construção de uma autoimagem influenciada por quaisquer ideias oriundas da colonização, Odenigbo não propõe o retorno a nenhuma organização política local outrora hegemônica, o que torna inadequada a visão do nacionalismo ibo como elemento residual. Ele é emergente porque, nas bases que Odenigbo o defende — o direito internacionalmente reconhecido dos ibos à autodeterminação, à soberania e ao controle de certo território —, só pode existir como fruto do encontro colonial que construiu também a Nigéria. Mas é claro que, para que algo seja novo, não é preciso que todos os seus componentes, materiais ou simbólicos, também o sejam. A novidade se constrói às vezes por recombinações, como se verifica no nacionalismo biafrense, que se aproveita de laços há muito existentes e os incorpora com êxito à nova identidade proposta. Prova desse êxito é ilustrada na cena em que, em meio à guerra, Ugwu, acompanhando uma garota por quem se interessa, participa do mutirão que faz reparos num centro de refugiados internos. Ali ele ouve:

“Biafra vai ganhar essa guerra, Deus escreveu isso no céu”, disse um homem com uma barba entrelaçada num único fio afilado.

Eberechi riu e cochichou para Ugwu: “Nasceu no mato. Não sabe que é Biafra e não Ba-iafra.” (ADICHIE, 2008, p. 337)

Preconceito linguístico à parte, a primeira fala acima demonstra o poder que o nacionalismo ibo adquiriu ao se alicerçar na identidade étnica, a ponto de que uma entidade política pensada por militares às voltas com golpes e contragolpes e por intelectuais que falavam a um público limitado, como é de costume, pudesse alcançar em pouco tempo mesmo as pessoas “do mato”, isto é, as populações mais isoladas do país. Ugwu, embora tenha vindo de uma dessas zonas, desde o momento em que passou a viver com Odenigbo, teve contato privilegiado com a ideologia emergente, aprendeu-a dentro de casa. Por isso seu despertar para a identidade biafrense não deixou de ser uma experiência de família, que começa com o garoto ouvindo Odenigbo e se imaginando tal e qual o professor quando crescesse, “falando em inglês fluente, [...] usando palavras como *descolonização* e *pan-africanismo*” (ADICHIE, 2008, p. 31), e anos depois se completa comemorando a independência de Biafra não nas ruas de Nsukka, mas no campus da universidade, isto é, em sua vizinhança, junto com Odenigbo, Olanna e Baby, a filha do casal: sua família.

O comício foi realizado na Praça da Liberdade, no centro do campus, professores e alunos gritando e cantando, uma interminável camada de cabeças, as faixas erguidas lá no alto.

Nós nunca, jamais nos mudaremos  
 Assim como uma árvore à beira da água,  
 Nós jamais nos mudaremos.  
 Ojukwu nos dá apoio, jamais nos mudaremos.  
 Deus nos dá apoio, jamais nos mudaremos.

Todos balançavam o corpo, cantando, e Olanna imaginou a mangueira e a gmelina oscilando também, em uníssono, num único arco fluido. O sol parecia uma chama que havia chegado perto demais, no entanto garoava e as gotinhas mornas se misturavam a seu suor. O braço roçou no de Odenigbo, quando ergueu seu cartaz: NÓS NÃO PODEMOS MORRER FEITO CÃES, dizia. Baby, sentada nos ombros de Odenigbo, acenava sua boneca de pano, o sol brilhava por entre a garoa fina, e Olanna se sentia plena de uma deliciosa exuberância. Ugwu estava a seu lado. Seu cartaz dizia DEUS ABENÇOE BIAFRA. Eles eram biafrenses. (ADICHIE, 2008, p. 193)

É digno de nota que, pouco tempo depois, quando a guerra obriga as escolas a fecharem, quando a família de Ugwu se vê obrigada a mudar para cidades ainda não invadidas pelos nigerianos, Olanna reúne Ugwu e uma vizinha para montar uma pequena escola em seu quintal:

“Nós vamos dar aula de matemática, inglês e educação cívica todos os dias”, falou Olanna para Ugwu e para a professora Muokelu um dia antes do início das aulas. “Temos de garantir que, quando a guerra tiver terminado, todos estejam preparados para entrar numa escola regular. Vamos ensiná-los a falar um inglês perfeito, um ibo perfeito, como Sua Excelência. Vamos ensinar a eles a ter orgulho de nossa grande nação”. (ADICHIE, 2008, p. 340)

Tal iniciativa tanto é uma estratégia de Olanna para conseguir dinheiro ou outro tipo de pagamento que custeie a sobrevivência da família quanto é a manifestação do desejo das duas mulheres e do adolescente de serem úteis à causa biafrense, de acordo com suas habilidades e possibilidades, num contexto de escolas fechadas por causa da guerra. O movimento que essa cena ilustra é o de um nacionalismo emergente que, a fim de se tornar dominante, motiva pessoas comuns a suprirem a ausência do Estado educador e a construïrem elas próprias um arremedo de escola para servir explicitamente à sua função de principal instituição nacionalizante destinada às crianças. E esse não é um acontecimento exclusivo de Biafra.

Encontramos iniciativa semelhante nas montanhas do norte do Iraque dominadas pelos curdos, em *A espingarda do meu pai*. Às vésperas de estourar a Segunda Guerra Curdo-Iraquiana, Azad e sua família fogem de Akré para Nawperdan, o quartel-general da resistência, “a aldeia mais bem protegida do Curdistão” (SALEEM, 2004, p. 42). Durante o período que ficam lá — até Nawperdan cair, e a família do garoto se ver obrigada a fugir para o Irã —, Azad frequenta não uma escola oficial, isto é, uma instituição mantida pelo governo iraquiano dominado pelo Baath, mas um colégio organizado pelos apoiadores do general Barzani para as crianças da aldeia:

Com ou sem guerra, a vida continuava, e tive de voltar à escola. Estava felicíssimo porque o ensino era, de novo, dado em curdo; tornei-me membro activo da Associação da Juventude Curda. Depois das aulas, um jovem quadro da resistência dava-nos aulas de Educação Política. Usava sempre um traje curdo impecável, com uma pistola de coronha branca presa à cintura. Ele começava sempre por escrever a giz no quadro: «1946: criação do Partido Democrático do Curdistão, nascimento da República Curda. Capital: Mahabad.» Depois ele escrevia a palavra *democracia*, separando cada uma das sílabas. «DE MO CRA CIA.» Repetia continuamente: «É uma palavra grega que significa ‘o poder do povo’.» Ele desenhava-nos um grande mapa com a Turquia a norte, o Iraque a sul, o Irão a leste e a Síria a oeste. No meio, a giz vermelho, ele desenhava um país em forma de *croissant*, o Curdistão. Explicava-nos como os Ingleses e os Franceses tinham dividido o país em quatro e, durante a sua demonstração, ele aumentava o território curdo, juntando um centímetro aqui, um outro acolá. Depois desenhava sobre o Curdistão um coração azul que dividia em quatro partes. «Eis como o coração dos Curdos está despedaçado.» As suas palavras eram belas e deixavam-me triste. (SALEEM, 2004, p. 43-44)

Ao compararmos este relato àquele no qual um desolado Azad descreve a escola frequentada em Akré,<sup>103</sup> dominada pelo nacionalismo baathista, a impressão que predomina é a de que é importante para a satisfação do desejo de ordem e de segurança da criança que os discursos que ela ouve na escola e em casa não destoem. Quando isso acontece, pode se tornar fonte de angústia, como testemunhamos no relato do garoto curdo e também no de Aleksandar, ao narrar o episódio da retirada dos quadros de Tito da escola e a detenção que seu questionamento do ato lhe rendeu:

Três horas de castigo depois do fim da aula. Três professores tomaram conta de mim, suas feições furiosas fizeram palestras sobre a mudança sociopolítica da ideologia, ou seja, sobre a reviravolta nacional, e me ameaçaram: se não fores razoável, ficarás aqui todos os dias depois da aula.

---

<sup>103</sup> Cf. Seção 2.1.

[...] Eu me propus a observar mais detidamente o significado das expressões provocação, lavagem cerebral em família e mudança política na ideologia, ou seja, reviravolta nacional. (STANIŠIĆ, 2009, p. 77)

Agentes engajados com o nacionalismo não dominante, se não têm consciência disso, ao menos reconhecem a importância de fazer chegar às crianças uma pedagogia em prol de sua ideologia emergente ou residual, quem sabe pensando em sua perpetuação junto às novas gerações, o que justifica tanto a iniciativa de Olanna quanto a dos professores de Nawperdan e de Višegrad. Mas por ora deixemos de lado a escola bósnia, a fim de manter o foco nos nacionalismos emergentes.

Se não nos é permitido saber o impacto das aulas de Olanna, de Ugwu e da professora Muokelu nas crianças biafrenses, Azad nos deixa ver os efeitos da educação que agora recebe ao confessar para o leitor seu sentimento em relação a uma colega da escola de Nawperdan: “Jian amava-me e eu amava-a tanto quanto ao Curdistão” (SALEEM, 2004, p. 46). Ainda que Azad, desde muito cedo, tenha aprendido com o pai e com o irmão peshmerga a ter uma relação apaixonada com sua identidade curda, ao longo do romance, a primeira vez que ele se expressa assim, usando seu amor pelo Curdistão como parâmetro, é após ouvir as belas palavras do jovem quadro da resistência — que evoca precisamente a imagem de um coração (despedaçado) para simbolizar o país. Essa constatação levanta a hipótese de que, embora a escola não seja tão determinante quanto a família para a construção da identidade nacional, nos casos em que ela faz seu papel de vizinhança, ou seja, de ambiente expandido da ordem familiar, de lugar de acolhimento para as ideologias que a criança traz de casa, a criança se atenta mais à narrativa nacional que a escola apresenta.

O nacionalismo curdo aparece aqui como elemento emergente porque, tal como o nacionalismo ibo, sua pedra fundamental é a identidade étnica tradicional, mas sua meta política é a formação de um Estado-nação em moldes contemporâneos e inéditos para a cultura curda. Os dois casos, aliás, poderiam ilustrar o processo que Darcy Ribeiro chamou de *transfiguração étnica*. Refletindo sobre o contato colonial entre os povos autóctones do Brasil e os europeus, o antropólogo conclui que:

[...] não há conversão, não há assimilação. O que há é uma integração inevitável. [...] Mas esta integração não quebra nele a identidade [...]. Ele mantém a sua identidade como indígena. Apesar de transformados os costumes, apesar de mudar o modo de se vestir. Apesar de todas essas mudanças, ele permanece indígena. Então, eu chamei a isto, teoricamente,

processo de transfiguração étnica. A transfiguração étnica se faz através de instâncias, que não precisam ser uma depois da outra. São instâncias nas quais um povo se transforma e se transforma tanto mais, necessariamente, porque é transformando-se que ele sobrevive. E ele se transforma mantendo sua própria cara, mas mudando para tornar viável sua vida num contexto que lhe é hostil. (RIBEIRO, 1997, p. 185-186)

Talvez seja produtivo ver os nacionalismos de base étnica, como o ibo, o curdo, ou mesmo o bósnio — que viria a se tornar a solução para famílias mestiças como a de Aleksandar —, por essa lógica da transfiguração. No mínimo, tal perspectiva nos dá a vantagem de não incorrer numa armadilha comum de nosso tempo, a saber, confundir decolonialidade com purismos de toda estirpe: de corpos, de identidade, de alianças políticas, de estratégias de resistência... Transfigurar-se de etnia para nacionalidade, independentemente de ser ou não a melhor saída ou a saída legítima e definitivamente superadora das heranças malditas da colonização, talvez seja, nos casos aqui estudados, uma estratégia que vem cumprir justamente o intuito que Ribeiro apregoa: *tornar viável sua vida num contexto que lhe é hostil*.

Dadas as perseguições e marginalizações que os ibos e os curdos sofrem, nas tramas de Adichie e de Saleem, os nacionalismos emergentes que seus personagens defendem podem ser encarados como uma tática de viabilização da vida por meio da fundação de uma nova vizinhança. E aqui fica mantida a hipótese de que a vizinhança é um espaço de aprendizado e de prática da vida em sociedade, ademais de fornecer à nação uma corporeidade cotidiana. Diferente de Aleksandar, que parece não se livrar do luto pela Iugoslávia desfacelada, Ugwu e Azad hora nenhuma lamentam a divisão do país onde nasceram, e essa diferença de posturas aparenta ser reflexo direto da relação que cada um tem com sua vizinhança. No caso do garoto bósnio, ele assiste a soldados sérvios invadirem sua Višegrad, e para se defender de tais estranhos, vindos de fora da cidade, a vizinhança quase toda se esconde no porão do prédio em que a avó de Aleksandar mora. Ou seja, ela permanece unida. Ainda que, anteriormente à eclosão da guerra, o menino tenha testemunhado desavenças familiares suscitadas pelo nacionalismo de Kamenko e de tio Miki, além de ter passado por sua cota de desentendimentos ideologicamente motivados na escola, com Vukoje Verme e o professor Falzagič, a ordem e a segurança rotineiras só se rompem de fato quando chegam os soldados forasteiros e, com eles, as bombas, os tiros, a violência física. Azad, ao contrário, vê a própria vizinhança se tornar fonte de ameaças graças à profusa cooptação feita pelo Baath em meio aos curdos, transformando-os em delatores de seus próprios vizinhos. Tal processo levou o garoto a viver “suspeitando de cada pessoa que passava perto” (SALEEM, 2004, p. 85) e a saber que também

ele era visto com ressábio — “As pessoas conheciam-me como um rapaz calmo mas perigoso” (SALEEM, 2004, p. 82).

Quanto a Ugwu, o garoto ibo vive predominantemente recluso no campus da universidade, pelo menos até a Guerra de Biafra estourar. Em tais condições, embora absorva com intensidade o teor dos discursos de Odenigbo sobre a situação dos ibos na Nigéria, na prática ele não os enxerga em sua vizinhança. Os conflitos ali se limitam a rixas intelectuais e a problemas familiares manejáveis. Pelo menos até um dos massacres de 1966 quase atingir Olanna, quando ela visitava parentes em Kano, no norte do país. A notícia é trazida pela senhorita Adebayo. Seu anúncio de que há um problema naquela região impacta de imediato o garoto, como se lê no trecho: “a boca de Ugwu secou na hora, porque a srta. Adebayo não era uma alarmista, e o que quer que estivesse acontecendo no Norte, tinha de ser sério, e Olanna estava em Kano” (ADICHIE, 2008, p. 169). Mais tarde, quando parentes de Odenigbo aparecem, fugidos do norte, e dão mais detalhes da tragédia, informando inclusive que Kano foi seu epicentro, o mal-estar de Ugwu só aumenta:

[...] Ugwu não escutou mais nada. Começou em Kano continuava ressoando em sua cabeça. Não queria arrumar o quarto de hóspedes, pegar lençóis limpos, aquecer a sopa e preparar *garri* para eles. Queria que se fossem imediatamente. Ou, se não fossem partir, que fechassem suas bocas imundas. Queria que o locutor de rádio também fizesse silêncio, mas ele não fazia. (ADICHIE, 2008, p. 171).

Logo o garoto sai do torpor em que se encontra porque Odenigbo pede a ele que leve comida até a estação de trem da cidade, pois o rádio dava notícia de que as estações do sul estavam apinhadas refugiados vindos do norte — “com *nossa gente*” (ADICHIE, 2008, p. 172, grifo nosso), nas palavras do locutor. É primeira vez que vemos Ugwu fora da aldeia e fora do campus, fora da vizinhança *real*, mas ainda na vizinhança *simbólica*, pois sabe que ali está parte de *nós*. E o que ele vê o abala tremendamente: “Esteiras e panos imundos estavam espalhados por toda a plataforma, com gente amontada em cima, homens, mulheres e crianças chorando, comendo pão e cuidando das feridas” (ADICHIE, 2008, p. 172); “gente cansada, empoeirada e ensanguentada saltando [do trem]” (ADICHIE, 2008, p. 173); e “moscas [que] zumbiam por todos os lados” (ADICHIE, 2008, p. 172). Seu desejo é o de não entrar naquele “bazar esfarrapado” (ADICHIE, 2008, p. 172), mas ao mesmo tempo ele quer encontrar Olanna, e isso lhe dá forças para enfrentar o horror. O primeiro homem de quem se aproxima para oferecer comida tem uma ferida de faca na cabeça. O garoto não o encara enquanto o serve e, como

adianta o narrador, “não se lembraria desse homem no dia seguinte porque não queria lembrar” (ADICHIE, 2008, p. 172).

Essa experiência parece fornecer a Ugwu um entendimento que ele já vinha buscando. Páginas antes, o narrador comenta que, desde o deslanche de um segundo golpe militar no país, que acarretou a morte de soldados ibos, o clima dos encontros na casa de Odenigbo havia mudado. “As conversas não terminavam mais com risadas tranquilizadoras, e a sala parecia estar sempre toldada de incertezas, de um conhecimento inconcluso, como se todo mundo soubesse que haveria alguma coisa, no entanto não soubesse o quê” (ADICHIE, 2008, p. 169-170). De sua parte, Ugwu “tinha feito o possível para entender o que estava acontecendo, lia os jornais com mais cuidado, escutava com mais atenção as palavras do Patrão e de seus convidados” (ADICHIE, 2008, p. 169). Entretanto é na estação de trem que ele parece se dar conta da forma que tem a nuvem de medo e de tensão que pairava acima de suas cabeças. É um reconhecimento semelhante ao que Azad capta ao caminhar pelas ruas de Akré: a sensação de que há um *inimigo* à solta na vizinhança ou, quem sabe, a impressão de que *eles*, os garotos e o grupo com o qual se identificam, é que são considerados os inimigos, indesejados por ali.

Seja qual for sua percepção precisa, o fato é que tanto o menino curdo quanto o menino ibo testemunham o esfacelamento da vizinhança — a *inimização da vizinhança* — e reagem a ela de modo bem diferente de Aleksandar e de Ishmael. Reagem com menos pesar e mais indignação. E o curioso é que, de certa perspectiva, o que Ugwu vive na estação de trem se parece mais com o que Aleksandar vive em Višegrad do que com as experiências dos outros dois garotos. Vejamos: assim como Aleksandar vê vizinhos bósnios de ascendência sérvia se calarem a fim de proteger os vizinhos bósnios muçulmanos das garras dos soldados sérvios, que insistem em saber o paradeiro daqueles, Ugwu vai à estação motivado por um chamado de solidariedade a favor de “um irmão necessitado” (ADICHIE, 2008, p. 172), nas palavras do radialista. Ali ele vê ibos machucados por estranhos do norte, gente de fora de Nsukka, que mais se assemelham aos soldados sérvios que invadem Višegrad do que, por exemplo, aos conhecidos delatores que Azad encontra na rua. Por que então Ugwu reage tal qual Azad?

Tal pergunta nos obriga a refletir sobre a importância que a consciência da ideologia nacionalista tem para a leitura da situação vivida por essas crianças. Ugwu, como se sabe, aprende com a família que existe um nacionalismo que não o representa (o nigeriano) e existe um que sim (o ibo). Com Azad acontece a mesma coisa, em relação aos nacionalismos iraquiano e curdo. Todavia Aleksandar conhece apenas *um* nacionalismo, o iugoslavo, aquele que foi hegemônico durante todo o tempo em que ele viveu em Višegrad, a única identidade nacional

que lhe foi transmitida didaticamente dentro de casa. Nesse contexto, ele se aproxima mais de Ishmael, que também só aprendeu a se ver por meio de *uma* identidade nacional, a de serraleonense. Talvez essa discrepância, o distinto número de identidades nacionais disponíveis a cada um seja a variável que possibilita que, no momento em que a ética da vizinhança é posta em xeque pela violência, ao contrário de Aleksandar e de Ishmael, Ugwu e Azad se comportem de modo relativamente menos passivo ou perdido. Os dois não veriam como perda abdicar de uma nacionalidade que os violenta e os inimiza uma vez que há outra à mão, uma muito mais importante para eles, aliás.

Cabe frisar que tanto para Ugwu quanto para Azad ser curdo ou ser ibo nem sempre excluiu ser nigeriano ou ser iraquiano *também*. Odenigbo só passa a defender a secessão claramente após a crise sociopolítica de 1966, e, ao cabo da Primeira Guerra Curdo-Iraquiana, Azad não ouve contestações à promessa do governo do Baath de que curdos e árabes iriam “partilhar tudo como irmãos” (SALEEM, 2004, p. 24). Isso significa que, embora ambos tenham adquirido primordialmente uma identidade nacional emergente, eles não viam os nigerianos e iraquianos como um *outro* total, estranhos completos, estrangeiros sem direito de coabitar o mesmo território. O desejo de fazer parte de outro país cresce neles em dinâmica diretamente proporcional à escalada das violências, à corrosão da ética da vizinhança, à sensação de que *o inimigo mora ao lado*. É de se concluir, portanto, que o nacionalismo alternativo que carregam lhes oferece algo de que Aleksandar e Ishmael não dispõem: a crença na possibilidade real ou virtual de fundar uma nova vizinhança, já que a velha se tornou inviável.

Na seção 2.5 falaremos mais da inimização dos vizinhos. Mas, antes, uma palavrinha sobre arte.

## 2.4. A ARTE QUE FALA DE NÓS

Ao longo deste capítulo, temos discorrido sobre como a família e a escola (pensada como parte da vizinhança) servem de espaços de produção de discursos com base nos quais a criança, com diferentes pesos, molda sua identidade nacional. De ambos os espaços, aliás, espera-se

justamente isto: orientações e lições que situem a criança no mundo dividido por identidades, incluídas as nacionais. São, portanto, instituições antecipadamente pedagógicas, prontas para cumprir sua tarefa de ensinar antes mesmo que determinados aprendizados lhes sejam cobrados.

Com a arte é diferente. Ela é um espaço com menor demanda antecipada. Porém, a tirar pelos romances que compõem o corpus desta pesquisa, em situações nas quais o nacionalismo dominante é posto em xeque, também se demandará da arte que ela se posicione diante da questão nacional — que defenda ou difunda, que promova ou preserve os nacionalismos em disputa. Em *Meio sol amarelo*, por exemplo, a tarefa cabe ao poeta Okeoma, um dos convidados das soirées da casa de Odenigbo e, segundo este, “a voz da nossa geração!” (ADICHIE, 2008, p. 29). Ugwu adora o sujeito, adora ouvi-lo declamar seus poemas. E, é claro, reage a eles. Quando presta atenção aos discursos de Odenigbo contra a Nigéria e suas relações com o eurocentrismo, o garoto quase sempre parece mais interessado no efeito palco do que nas nuances de seu pensamento. Ugwu admira a aura que enxerga no professor enquanto ele palestra e se orgulha de que aquele homem seja seu patrão. Já ao ouvir Okeoma, são as palavras do poeta que lhe chamam atenção. Logo no início do romance, Ugwu se diverte ao ouvir um poema “sobre africanos com brotoeja na bunda por defecarem em baldes importados” (ADICHIE, 2008, p. 135). E, depois que a secessão acontece, e a guerra é uma tempestade no horizonte, “Ugwu ouvira e se sentira estimulado pela poesia” (ADICHIE, 2008, p. 207) que Okeoma declama numa das últimas tertúlias da casa, uma que prediz a glória heroica da luta biafrense por independência, em versos como: “Se o sol se recusa a nascer, nós o faremos nascer” (ADICHIE, 2008, p. 207) e “Potes de barro queimados no zelo, que vão refrescar nossos pés enquanto escalamos” (ADICHIE, 2008, p. 207), o preferido de Ugwu.

Constatamos que a arte nacionalista consegue tocar a criança não somente nesse caso. Estímulo idêntico ao que Ugwu sente é despertado em Azad na primeira vez que o garoto curdo vê as ilustrações do pintor Sami. Um dia, seu pai chega em casa com um livro de poemas de Malaye Djeziri.<sup>104</sup> Mas o que mais fascina Azad são as pinturas que acompanham cada texto. “Era a primeira vez que eu via desenhos e estava maravilhado com a descoberta dessa arte mágica” (SALEEM, 2004, p. 29-30). Que tipo de desenhos eram?

---

<sup>104</sup> Este poeta, cujo nome também pode ser transcrito como Melayê Cizîrî, Malâ-ye Jizrî ou simplesmente Jaziri, viveu entre 1570 e 1640 e é considerado o fundador da poesia escrita em língua curda. Cf. Blau (2012).

Viam-se mulheres belíssimas, com corpos generosos como as *houris* do paraíso, como flores emergindo da terra. O céu era também tão límpido como o das nossas montanhas. Estas bonitas mulheres estavam vestidas à curda. Eu tinha imensa vontade de lhes tocar, de lhes falar. Gostaria de as pendurar na parede ao lado do retrato do general. Para mim, ser curdo, eram estes poemas e as canções que eu tinha aprendido, estas mulheres que usavam longos vestidos verdes ou cor de romã decorados com pequenas flores violeta. (SALEEM, 2004, p. 30)

Pouco tempo depois, Azad vê uma dessas ilustrações reproduzida num quadro exposto na barbearia, local de encontro dos intelectuais da cidade, frequentado inclusive pelo próprio Sami. Sua descoberta de que há desenhos dele fora do livro leva Azad a se deslocar por Akre a fim de encontrar e de contemplar outras pinturas do artista:

Fui à cidade ver os quadros de Sami. Agora havia quadros dele em muitas lojas. Sami não pintava só raparigas curdas. Um dos seus quadros representava quadro perdizes [pássaro típico do Curdistão] no cume duma montanha nevada, simbolizando a nossa pátria fragmentada por quatro países. Um dos meus favoritos era um retrato do carismático general Barzani, cabeça erguida, em traje tradicional, uma pistola do lado esquerdo, um punhal atravessado na faixa da cintura e a ponta da espingarda aparecendo por trás do ombro. Que grande homem! (SALEEM, 2004, p. 31)

A devoção de Azad, como se nota no trecho acima, está ligada ao reconhecimento da representação exultante que Sami faz da cultura curda. Até a pátria fragmentada pode ser bela na pintura do artista, e não nos esqueçamos de como o garoto ficou triste quando viu a mesma fragmentação no desenho que o professor de Nawperdan fez durante a aula de Educação Política. Mas talvez seja a predileção de Azad pelo quadro do general Barzani a principal evidência do efeito que os quadros de Sami têm no espírito do garoto. “Que grande homem!”, exclama Azad diante da pintura que, pelo que descreve, é nada menos que masculinamente heroica. Nós, leitores, sabemos que há muito Azad reconhece o valor do general, que o maior orgulho declarado de seu pai é ter sido operador de comunicações de Barzani. Porém, no romance, em nenhum momento anterior à fruição do retrato do líder curdo, testemunhamos Azad exaltar o general tão explícita ou comovidamente quanto o faz diante do quadro feito por Sami. É como se a pintura, afinal, materializasse a aura que Azad sabe que Barzani carrega, mas cujas provas até então lhe eram invisíveis, estavam apenas nas palavras dos relatos ouvidos. A capacidade de materializar os mitos nacionais, portanto, talvez seja um dos porquês de a arte nacionalista conseguir tocar as crianças.

Embora tenha devoção pela obra de Sami, a relação do garoto curdo com a arte nacionalista vai além da linguagem pictórica. Dos quatro meninos que acompanhamos, é Azad quem mais demonstra fascínio com a capacidade de variadas linguagens artísticas expressarem o nacionalismo ao qual ele se conecta. Quando tem em mãos o livro de Malaye Djeziri, por exemplo, ele declara que os poemas são “escritos numa belíssima língua curda” (SALEEM, 2004, p. 29) e manifesta a crença de que, “com este livro abertamente publicado, [...] os Curdos começavam a ser respeitados” (SALEEM, 2004, p. 30). Poucos anos depois, quando a tevê chega ao Iraque, Azad se irrita por não haver nada na grade de programação em sua língua materna. Passa a sentir uma angústia que o faz jurar dar um basta àquela forma de exclusão: “viria o dia em que eu faria com que aquela máquina falasse curdo” (SALEEM, 2004, p. 36).

Em síntese, ademais de alta sensibilidade para as linguagens artísticas, Azad parece ter uma intuição contumaz sobre o papel político-nacionalista da arte, ainda que só venha a ser capaz de elaborar discursivamente o que intui quando participa de um coro musical que grava com o cantor Mahmad Shekho,<sup>105</sup> um curdo da Síria. Nessa ocasião, o garoto ouve o músico afirmar: “não podíamos libertar o nosso país apenas com espingardas mas que precisávamos também de violinos e de tambores” (SALEEM, 2004, p. 45). As palavras de Mahmad Shekho não poderiam refletir melhor o cotidiano de Azad, pois, dada a perseguição do Baath aos jornais em língua curda, postos na ilegalidade, dada a pedagogia arabizante das escolas e todo tipo de entrave que o governo iraquiano impõe à circulação e à liberdade de expressão da minoria curda, a arte nacionalista parece ter adquirido a importante função de *canal de comunicação* entre os curdos espalhado pelas quatro nações que contêm o fragmentado Curdistão.

Azad é testemunha disso em sua fuga definitiva, quando deixa o país levando apenas, diga-se de passagem, um “pequeno saco nos joelhos, com o traje curdo, a cassete de música curda e o livro de poesia curda” (SALEEM, 2004, p. 90). Como relatado outrora,<sup>106</sup> o carro no qual ele escapa é dirigido por um homem mais velho, ao lado do qual está um garoto mais jovem que o protagonista, que tinha acabado de completar dezoito anos. Três gerações de curdos, portanto, cruzam a fronteira do Iraque. Nesse momento, o motorista aciona o toca-fitas e os ouvidos de Azad reconhecem a voz de Mahmad Shekho, o curdo da Síria. Azad inclusive reconhece que é “a mesma canção que ouvira no campo de refugiados do Irão” (SALEEM,

---

<sup>105</sup> Mahmad Shekho, ou Mohamed Shekho, ou ainda Mihemed Şêxo, viveu entre 1948 e 1989. Um perfil publicado pela Hawar News Agency (ANHA), agência de notícias de jornalistas curdos radicados na Bélgica, o chama de “cantor da dor, da tragédia e do sofrimento da nação [curda]” (QAMISHLO, 2020, p. 2). No original: “singer of the pain, tragedy and suffering of the nation”. Uma canção de Shekho pode ser ouvida em <<https://youtu.be/1CJ2K74a4hI>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

<sup>106</sup> Cf. Seção 1.5.

2004, p. 90). A música parece trazer tranquilidade e esperança a seu espírito. Havia pouco, ele desconfiava dos companheiros de viagem, apesar de saber que eram curdos, e quase foi detido pela polícia da fronteira. Seria compreensível e até esperado que Azad, naquele instante, não prestasse atenção à música, uma balada de amor cuja letra diz: “Quanto mais o tempo passa, mais devagar bate o meu coração, oh minha amada...” (SALEEM, 2004, p. 91). Mas ele se atenta à música, porque é a voz de Shekho, e de repente, enquanto seu corpo segue no carro que adentra a Síria, sua mente volta ao Irã, e em ambos os lugares ele está acompanhado de outros curdos. Isso só pode acontecer porque, com efeito, o rapaz está no espaço simbólico que a música cria: uma vizinhança na qual, por alguns instantes, curdos de diferentes lugares podem habitar e se encontrar.

A cena nos revela, ademais, que não é preciso que a arte seja panfletária para funcionar como manifestação da nacionalidade. Dito de outro modo, a ideologia nacionalista seria capaz de guiar nossa fruição e de transformar qualquer obra — mesmo a que não nasceu com o claro intuito de participar das disputas do nacionalismo ou a que preza por manter ambiguidades que permitem múltiplas interpretações — em ícone de determinada identidade nacional, numa vizinhança simbólica tal qual aquela conjurada pela balada de amor de Mahmad Shekho. Isso se a canção citada for mesmo uma balada de amor. Talvez a amada do único verso que é apresentado ao leitor, na música completa (que não conseguimos encontrar), seja de fato a pátria. De toda sorte, nos dois exemplos apresentados a seguir se comprovará a ideia de que canções de diferentes estirpes estão aptas a ganhar interpretações nacionalistas que, por sua vez, podem não só construir, mas também *destruir* o espaço de vizinhança simbólica.

Tal seria um dos efeitos colaterais da guerra civil, a julgar por dois episódios narrados em *Como o soldado conserta o gramofone*. O primeiro se desenrola quando a guerra ainda não começou, porém está a caminho. É quando Kamenko puxa a arma na festa dos bisavós de Aleksandar e reclama da música que a banda toca: *Emina*.<sup>107</sup> Essa é uma canção nascida poema. O texto do escritor Aleksa Šantić (1868-1924), bósnio de ascendência sérvia, logo ganhou linhas melódicas de um popular gênero musical da tradição folclórica bósnia, chamado *sevdalinka*. A letra transcrita no romance aparece em servo-croata e não é acompanhada de tradução, mas Uca (2019) nos explica que ela fala sobre uma mulher, Emina, pela voz e percepção do homem que a ama. O detalhe mais importante é que a amada é muçulmana e o amante é sérvio, o que na perspectiva de Uca faz da canção uma relíquia do iugoslavismo do

---

<sup>107</sup> Ouça a versão de Himzo Polovina, uma das mais conhecidas, em < <https://youtu.be/fKdmryzZyTE>>. Acesso em: 8 jul. 2021.

início do século XX — e faz do surto de Kamenko ativado pela música o primeiro sinal que antecipa conflitos maiores no horizonte. No episódio da festa, entretanto, ainda é possível refrear a animosidade nacionalista que impele Kamenko a maldizer a canção, taxando-a de “merda turca de ciganos” (STANIŠIĆ, 2009, p. 43). A saída burlesca que elimina a fúria ameaçadora do homem é encetada pelo bisavô de Aleksandar, que desperta de seu cochilo com a confusão provocada pelo amigo da família e “prosegue a canção sobre a bela Emina exatamente no trecho em que Kamenko a interrompera com seu tiro de pistola” (STANIŠIĆ, 2009, p. 47). O bisavô então começa a rodopiar pela varanda. Sem jamais parar de cantar nem de dançar, ele apanha a pistola — àquela altura nas mãos do pai de Aleksandar, que se aproveitara da distração causada pelo bisavô para conter Kamenko junto com outros homens — e finge lançá-la no chiqueiro. Uca interpreta tal ação como:

[...] uma expressão de desejo interétnico [...] como uma voz de dissidência contra o conflito, apontando para a promessa de uma utopia pacífica que inevitavelmente permanecerá tão insatisfeita quanto permanece não correspondido o amor entre o eu lírico e Emina. (UCA, 2019, p. 193)<sup>108</sup>

A bem da verdade, a utopia de que fala Uca não só continuará insatisfeita, mas também parecerá mais distante com a guerra em curso, justamente porque o conflito destrói os espaços da vizinhança, físicos e simbólicos. É isso o que se verifica no segundo episódio do livro a envolver uma canção — aquele que dá o título ao romance. Višegrad acaba de ser invadida por soldados sérvios (se sérvios da Sérvia ou bósnios de ascendência sérvia, não se sabe direito, embora se suponha que todos se considerem *apenas* sérvios). Aleksandar e seus vizinhos deixaram suas casas, agora todos passam a maior parte do dia no porão do prédio da avó do garoto, protegidos das bombas, mas não dos soldados, que assediam as mulheres e obrigam-nas a cozinhar para eles, maltratam os muçulmanos e intimidam homens e crianças, além de devassar todas as casas. Um dos soldados então arrasta de um dos apartamentos um gramofone.

O triunfante com a maior cabeça do mundo coloca o braço do aparelho sobre o disco, mas nada acontece logo. Mas que troço é esse, agora!, ele berra e logo bate e chuta contra o caixote. Homens, logo vocês terão o que merecem!, ele puxa os botões com força, muda os comutadores de posição, sacode o braço

---

<sup>108</sup> “[...] an expression of interethnic desire [...] as a voice of dissent against the conflict, pointing towards the promise of a peaceful utopia that will inevitably remain as unfulfilled as the love between the song’s poetic-I and Emina remains unrequited” (UCA, 2019, p. 193).

do aparelho, verifica o disco, reflete um pouco e enfia o cano [da Kalashnikov] no alto-falante.

[...]

Dentro do gramofone, ouve-se um estalo. [...] A agulha arranha o disco — cítara, acordeão! A melodia se enovela demasiado rápida, mas agora o triunfante gira o botão de controle certo. *É a canção que todo mundo conhece — nada deve te segurar aqui, nós devíamos nos abraçar logo! Agarrar-nos uns aos outros aqui, agora, e além disso, normalmente, nos seguramos firmes no mesmo passo. Mas ninguém se mexe, apenas os soldados levantam os fuzis acima das cabeças e uivam como cães* [...] passando por čika Hasan, que sussurra a seus pulsos: *que tempo é esse que chegou, em que se é obrigado a sentir medo de uma ciranda e fechar os ouvidos para cantos e cantorias?*

Cítara e acordeão arrastam os soldados à ciranda furibunda, bonés jogados ao chão — uaaau! —, agora a cantora, a voz, pode ser ouvida brevemente, os soldados embarcam: a voz somos nós! O gramofone somos nós! Os gritos dos pimpolhos ninguém ouve mais — um gemido debaixo do rimbombar rouco dos trovões de um exército irado de tanta alegria. (STANIŠIĆ, 2009, p. 116-117, grifo nosso)

Na sequência vem a letra da ciranda, em servo-croata e sem tradução. Com ajuda de Oakes (2018), descobrimos que se trata da canção *Niška banja (As termas de Niš)*,<sup>109</sup> música folclórica sérvia com diversas versões. Suas letras costumam ser todas bem-humoradas e por vezes bem obscenas, com um sentido geral “que simboliza a alegria dionisíaca de viver, de cantar e de dançar” (OAKES, 2018, p. 1).<sup>110</sup> Uma canção bastante machista. Confrontando as traduções para o inglês de três versões registradas por Oakes com aquela que aparece no romance, fica claro que o eu lírico acusa as termas, sem rancor, de terem arruinado seu casamento por todos os prazeres boêmios que elas oferecem, tais quais *mlade ciganičice*, isto é, jovens ciganas. É digno de nota que, numa das versões do compilado de Oakes, o eu lírico da canção se declara *mi cigani* (nós, ciganos), mas, no livro, a canção que os soldados entoam fala em *mi Nišlije*: nós, jovens homens de Niš. A existência de tal variação nos faz refletir sobre o surto de Kamenko, que rotula a música *Emina* como “merda turca de ciganos”. Saber que, numa canção folclórica sérvia, já foi possível ao eu lírico se declarar cigano, termo tão pejorativo às vésperas da Guerra da Bósnia, revela quão amplas são as mudanças que a ideologia nacionalista provoca, quão fundo ela penetra no acervo de autorrepresentação e de autoidentificação das pessoas.

<sup>109</sup> Uma das versões mais conhecidas, com a atriz e cantora Olivera Katarina, pode ser ouvida em <<https://youtu.be/vzjepIeekKI>>. Acesso em: 9 jul. 2021.

<sup>110</sup> “[...] which symbolize the Dionysian joy of life, music, and dance” (OAKES, 2018, p. 1).

Mas a mudança mais chocante que se verifica na cena do gramofone não é lexical, e sim comportamental: o bloqueio que Aleksandar e todos os que não são soldados sentem em relação a uma cantiga que tanto o garoto quanto tio<sup>111</sup> Hasan reconhecem como uma música de união, que impele as pessoas a se abraçar e a dançar “no mesmo passo”. A consternação e a paralisia do menino nessa cena evocam uma pergunta de Walter Benjamin: “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?” (BENJAMIN, 1987, p. 115). Pois *Niška banja*, segundo Aleksandar, era uma dessas canções capazes de conjurar um espaço simbólico de vizinhança, mas a guerra arruinou esse construto. Em vez de um único *nós*, da união de todos os corpos a um só ritmo, a ciranda agora cria dois grupos: o *nós* que não se mexe e o *nós* que se agita e berra por cima do choro das crianças, um *nós* que se assume como a única voz a poder cantar agora, embora seja formado pelo menor dos dois conjuntos de corpos em cena. “O gramofone somos nós!”, clamam os soldados, e nos lembram de imediato que o aparelho estava mudo a princípio, só voltou a funcionar por meio da violência, quando ameaçado pela mira do fuzil. Seria o gramofone uma alegoria do nacionalismo sérvio?

Ou seria o contrário, seria ele uma vítima do nacionalismo bélico, metonímia para o que acontece à arte com a guerra? Porque algo de fato acontece. Uma perda, e não só da capacidade de avizinhar pessoas, mas também da própria habilidade de imaginar. Não é à toa que, em meio à destruição da Segunda Guerra Curdo-Iraquiana, Azad ouve na rádio um poema que assim descreve: “falava da beleza paradisíaca das nossas montanhas, da pureza da água dos nossos rios” (SALEEM, 2004, p. 47). No entanto o garoto admite que ele próprio só é capaz de vislumbrar “montanhas austeras, rios cheios de minhocas e um céu saturado de bombas de *napalm*” (SALEEM, 2004, p. 47). Tampouco é por acaso que, ao retornar do front da Guerra de Biafra, Ugwu passe a escrever frenética e terapeuticamente, mas sentindo que...

[...] jamais teria capacidade de narrar bem bastante o medo que empanava o olhar das mães no cento de refugiados, quando os aviões bombardeiros apareciam no céu, atacando. Jamais seria capaz de descrever a própria desolação de bombardear gente que morria à míngua. (ADICHIE, 2008, p. 460)

Aleksandar, que também gosta de escrever, e desenhar, e inventar, sente algo muito parecido. No dia em que a Guerra da Bósnia é deflagrada, o pai o acorda cedo, e o garoto narra:

---

<sup>111</sup> Consta no glossário do romance que o termo *čika* pode ser traduzido por *tio* “na acepção que adquire quando uma criança se dirige a um homem de mais idade” (STANIŠIĆ, 2009, p. 321).

Tudo o que é inimaginável antes de acordar, papai acabará anunciando com suas palavras e seu nervosismo. Tudo aquilo que era bom antes do inimaginável acaba indo para longe com a insegurança de papai e as primeiras granadas. [...] *O que vai acontecer é tão improvável, que não resta nenhuma improbabilidade para contar uma história inventada.* (STANIŠIĆ, 2009, p. 220, grifo nosso)

Ele reconhece, portanto, que a guerra leva a imaginação a uma espécie de beco sem saída. Talvez seja algo próximo do *real* de que fala o pensamento lacaniano: aquele no qual a simbolização se esbarra, um limite do representável. Se sim ou se não, é de fato um empobrecimento cognitivo, e não acomete apenas as crianças. Basta lembrar do que Benjamin conta sobre os soldados da Primeira Guerra Mundial, homens que “tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos” (BENJAMIN, 1987, p. 115).

A história de Ishmael, das quatro que aqui temos acompanhado, é aquela que melhor demonstra esse processo empobrecedor suscitado pela guerra. Ele é um garoto que adora rap. Cria coreografias para músicas de seus artistas preferidos, rappers americanos como Naughty by Nature, LL Cool J, Run-D.M.C. e Heavy D & The Boyz, e as ensaia com o grupo montado com o irmão e amigos. Seu encontro com a guerra, inclusive, ocorre enquanto os garotos se dirigiam a um show de talentos na aldeia vizinha. Por muito tempo, enquanto perambula pelas florestas e aldeias de Serra Leoa, fugindo do front e à procura de proteção, Ishmael carrega consigo suas fitas de rap. Por duas vezes elas o salvam. Em ambas as ocasiões, ele foi revistado, os objetos despertaram a curiosidade dos adultos prestes a violentá-lo, porque o julgavam guerrilheiro, e sua dança comprovou que tanto ele quanto os amigos eram “só crianças em busca de segurança” (BEAH, 2015, p. 77). A arte, portanto, salvou a vida de Ishmael literalmente. Mas houve um momento em que não pôde mais escapar da guerra, foi instado (praticamente obrigado) a pegar em armas. E logo no segundo dia como criança-soldado...

Nós nos encontramos no pátio de treinamento e novos tênis foram distribuídos, assim como bermudas do exército e camisetas de todas as cores. Alguns ganharam Adidas, outros ganharam Nikes. Eu ganhei um Reebok Pump preto e estava mais feliz por conta do meu tênis novo do que por qualquer outra coisa que estava acontecendo. Tirei minha calça velha, que tinha as fitas cassete. Enquanto eu vestia minha bermuda nova, um soldado pegou minha calça velha e atirou-a numa fogueira acesa para queimar nossos pertences antigos. Corri até a fogueira, mas as fitas já estavam derretendo. Meus olhos ficaram cheios d'água, e meus lábios estremeeceram quando dei as costas para o fogo. (BEAH, 2015, p. 122)

Essa cena narra a morte simbólica de uma parte do garoto: seu lado criativo. Senão a morte, a hibernação de sua verve artística, ou talvez fosse melhor dizer: o *anestesiamento* de sua imaginação, decerto ajudado por um consumo diário e exorbitante de maconha, anfetaminas e brown brown, isto é, cocaína misturada com pólvora, mas, antes de tudo, um anestesiamento provocado pela guerra. E não é como se o garoto quisesse que isso acontecesse. Não é ele que joga as fitas fora, ele *sente* a dor de perdê-las. É a guerra que lhe arranca, a guerra incorporada no soldado que queima as fitas — o mesmo tipo de agente bélico que arranca a ciranda de Aleksandar e de seus vizinhos. A partir de então, enquanto estiver no front, Ishmael se limitará a ver filmes da franquia *Rambo* e a tentar imitar os feitos do herói de guerra de Hollywood. Toda a criatividade agora voltada para celebrar a morte. Empobrecida.

É pesaroso chegar ao fim deste capítulo sem uma hipótese enfaticamente esperançosa, que demonstre como a arte pode ser uma forma de resistência eficaz à guerra. Em todos os romances estudados, é bem verdade, encontramos evidências de como a arte pôde ajudar as crianças a processar sua experiência de guerra. Vemos Ugwu usar a escrita para refletir sobre tudo o que viu e dar seu testemunho de sobrevivente. Vemos Aleksandar desenhar seus peculiares *quadros inacabados* no porão, durante os dias em que permaneceu na Višegrad sitiada. Vemos Azad se dedicar à pintura num período em que o Baath estava decidido a conter com violência toda manifestação nacionalista curda, o que custou a vida do próprio Sami, pintor que Azad admirava. E vemos Ishmael, depois de ser resgatado pela Unicef, aos poucos conseguir voltar a se socializar com a ajuda da música. Diante de tudo isso, qualquer afirmação no sentido de diminuir a importância que a arte tem para as pessoas, para as crianças, para as vítimas da guerra soa imponderável.<sup>112</sup> Mas, a bem da verdade, o que esses romances também demonstraram é que, quando a guerra está em curso, e se está no meio dela, testemunhando mortes violentas, passando fome, vivendo em fuga ou desabrigado; quando se está aquém do patamar mínimo de condições de sobrevivência, às vezes sem família nem vizinhança com quem contar; soa ainda mais imponderável tentar amenizar o horror real da situação com discursos tão ao gosto do espírito do tempo, ansiosos por ver em quase tudo uma ferramenta de

---

<sup>112</sup> Some-se a essas evidências a descoberta que mais nos impressionou ao longo da pesquisa: a existência de uma revista de poesia (*Vedem*) secretamente produzida por jovens prisioneiros do campo de concentração de Terezin, na atual República Tcheca. Sobre o feito, Challenger comenta: “Através de *Vedem*, que significa *Na vanguarda*, os adolescentes expressaram sua ira, estupefação e esperança numa série de poemas surpreendentes. Esses poemas servem de testemunho do extraordinário valor da escrita enquanto instrumento de expressão humana nas circunstâncias mais proibitivas e adversas” (CHALLENGER, 2008, p. 23-24). Ao mesmo tempo, a existência dessa revista não deixa de corroborar o que Benjamin (1987) sugere que pode ser a faceta positiva, ou antes, produtiva da barbárie: certa aceitação ou negociação com a precariedade, capaz de nos tornar aptos a realizações e a recomeços.

resistência, como se bastasse uma mudança de mindset — para usar outra expressão popular em nosso tempo —, como se bastasse isso para que os problemas se resolvessem. A guerra é uma situação-limite da vida. Ela obriga suas vítimas a aprender, antes de tudo, uma lição ancestral e cotidiana: como sobreviver na fronteira da civilização, num mundo exacerbadamente hostil. O que nos leva de volta ao tema do inimigo.

## 2.5. IDENTIFICANDO O INIMIGO

Ao cabo do capítulo anterior, mencionamos a hipótese de Eco sobre, ao longo da história, o inimigo ter sido um recorrente instrumento vinculativo. Uma ferramenta útil “não somente para definir a nossa identidade, mas também para encontrar o obstáculo em relação ao qual medir nosso sistema de valores e mostrar, no confronto, o nosso próprio valor” (ECO, 2021, p. 12). Nesse contexto, quando não há inimigo já disponível, é preciso construí-lo.

Para alguns, tal afirmação pode soar fria e calculista. Forjar inimigos seria um recurso vil, usado por tiranos em seus projetos de poder pessoal, a exemplo do que Idi Amin fez com os ugandeses de raízes asiáticas e do que Hitler fez com os judeus alemães, ambas as minorias transformadas em bodes expiatórios, culpadas de todas as agruras da nação. Sem dúvidas, temos aí casos que ilustram bem a tese de Eco, mas o que gostaríamos de frisar é que a construção de inimigos não é somente uma ferramenta de manipulação da sociedade usada por líderes políticos maquiavélicos. Ela é uma prática cultural da humanidade, uma etapa importante e historicamente recorrente da construção do *nós*, pois, como lembra Mbembe, “para reunir, é necessário dividir, e quando se diz «nós», fazem-se os possíveis para excluir alguém, despojá-lo de alguma coisa, confiscá-lo” (MBEMBE, 2017, p. 66-67).

Há quem possa argumentar que as evidências com as quais Eco comprova sua tese são exclusivamente ligadas à história da Europa e do Ocidente, o que é verdade, porém há autores que estudaram culturas não ocidentais de diferentes períodos históricos e também se depararam com a instrumentalização do inimigo em dinâmicas semelhantes às que Eco descreve. Keegan (2006), por exemplo, traz registros dos astecas das Américas, dos maoris da Nova Zelândia, dos marings da Nova Guiné, dos ianomâmis da Amazônia e de outros tantos povos, a fim de

comprovar como é comum, na história da humanidade, a prática de *batalhas rituais*, cerimônias de violência guiadas por códigos de conduta e que são parte daquilo que podemos chamar de *ética da inimizade*:<sup>113</sup> um modo de ser e de conviver que *pressupõe* um inimigo — e mais: considera a proximidade constante desse inimigo.

Keegan sugere que, em muitos desses casos, os códigos e rituais pré-estabelecidos teriam a função de evitar ou de conter o número de mortes decorrentes dos conflitos. Tal constatação o faz, inclusive, questionar a pretensa sofisticação da cultura bélica moderna da Europa, cuja paternidade atribui a Clausewitz, autor de *Da guerra*. Conforme a leitura que Keegan realiza da obra e de seu impacto no continente europeu, Clausewitz propagou a tese de que o soldado deveria desafiar a natureza humana, pois “a natureza defendia a fuga, a covardia, o interesse egoísta” (KEEGAN, 2006, p. 35), capaz de impelir um homem a lutar “apenas por opção pessoal e [...] voltar-se para o comércio no campo de batalha, se isso servisse a seus fins” (KEEGAN, 2006, p. 35-36). O soldado, ao contrário, deveria superar tais fraquezas e demonstrar “obediência total, coragem pura, autossacrifício, honra” (KEEGAN, 2006, p. 36). Para este autor, em suma, a filosofia clausewitziana incentivaria a que, em campo de batalha, vigorasse a lei do *quanto pior melhor*. Sua difusão pela Europa no século XIX<sup>114</sup> resultaria no desejo de aniquilação total que Keegan enxerga nos combates da Primeira Guerra Mundial.

Deixando a Europa de lado por um instante, e de volta à ideia do inimigo como ferramenta do processo de construção de identidades, vale lembrar que no próprio território brasileiro encontramos um exemplo da longevidade desse recurso. Trata-se da organização da cultura e da vida social dos tupis em torno da prática sagrada de *combater o inimigo*. Em seu estudo, Viveiros de Castro faz declarações do tipo: “O imperativo da vingança guerreira sustentava toda a máquina social dos Tupi” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 42). E apresenta descrições tais quais:

---

<sup>113</sup> Cf. Seção 1.5.

<sup>114</sup> Keegan observa: “Em 1818, quando Clausewitz começou o manuscrito de *Da guerra*, a Europa era um continente desarmado. O grande exército de Napoleão se dissolvera depois de seu exílio em Santa Helena e os inimigos tinham minguado proporcionalmente. O recrutamento em larga escala tinha sido efetivamente abolido em todos os lugares, a indústria de armas entrara em colapso, os generais tornaram-se pensionistas, veteranos esmolavam nas ruas. Passados 96 anos, às vésperas da Primeira Guerra Mundial, quase todo europeu qualificado do sexo masculino em idade militar tinha uma carteira de identidade militar entre seus papéis pessoais, informando onde apresentar-se em caso de mobilização geral” (KEEGAN, 2006, p. 43). A *decisão cultural* de transformar a Europa numa sociedade de guerreiros não foi, obviamente, de Clausewitz, reconhece Keegan, mas sua obra teve “muita responsabilidade” (KEEGAN, 2006, p. 43).

Sem ter morto um cativo e passado por sua primeira mudança de nome, um rapaz não estava capacitado a casar e ter filhos [...]; nenhuma mãe daria sua filha a um homem que não houvesse capturado um ou dois inimigos e assim trocado seu nome de infância [...]. A reprodução do grupo, portanto, estava idealmente vinculada ao dispositivo de captura e execução ritual de inimigos, motor da guerra. Casados, os homens deviam presentear seus sogros e cunhados com cativos, para que estes pudessem se vingar e ganhar novos nomes [...]. (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 43)

Os tupis davam centralidade à vinculação alicerçada no inimigo, *nós* e *eles*. Aliás, os tupis foram além: “Se não há dúvida de que a morte e a devoração pelos inimigos se inserem na problemática pan-tupi de imortalização pela sublimação da porção corruptível da pessoa” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 45), é possível dizer que o inimigo não cumpria somente uma função social, mas tinha também, e principalmente, um valor metafísico. Não é outro o motivo para Viveiros de Castro afirmar que os tupis praticavam a *religião da guerra*. Afinal “a inelutabilidade da guerra corresponde à inelutabilidade da identificação e da construção do inimigo” (ECO, 2021, p. 28).

Quando aportaram na costa brasileira os primeiros europeus, lembra Viveiros de Castro, os povos que ali viviam não viram por que se unir *a priori* para combater o branco chegado de outras terras. Antes, consideraram que portugueses, franceses e quejandos poderiam servir de “aliados contra seus adversários *tradicionais*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 34, grifo nosso). Se tal estratégia pode soar ilógica à sensibilidade contemporânea, não é somente pelo custo já conhecido que ela teve para os tupis, mas também porque a *lógica da vizinhança* — tão aplicada na construção das alianças atuais, seja qual for sua forma, uma associação de moradores ou um bloco como o Mercosul — ainda não vigorava em meio aos envolvidos no encontro colonial. Basta lembrar que, no mesmo período em que a invasão às Américas se alastrava, na Europa o cristianismo ditava os contornos do inimigo *tradicional*. Em vez de uma *religião da guerra*, ocorria naquele continente uma *guerra da religião*, que engendrou, por exemplo, a inquisição, órgão político-religioso cujo intuito primordial era identificar e eliminar o inimigo que vive escondido entre *nós*.

A ideia aqui defendida é que o nacionalismo, se não elimina completamente o hábito de cogitar se o inimigo está morando ao lado ou de acreditar de fato nisso, cria um paradigma que vigora em paralelo e que assume que o lugar do inimigo não é no meio de *nós*, mas *fora*, do outro lado da fronteira da nação. Tal mudança reorganiza a forma de ver os que ficamos do lado

de cá. Reconstrói-se, até certo ponto, o mito da comunidade<sup>115</sup> ou a *profunda camaradagem horizontal* de que fala Anderson (2008) e que preferimos chamar de *lógica da vizinhança* por tudo o que foi exposto no capítulo anterior.

Embora seja um dos principais componentes do nacionalismo, a lógica da vizinhança talvez tenha começado a ser gestada séculos antes do advento da era das nações, pois é possível reconhecer um traço seu num tratado europeu do ano de 1648, a Paz de Vestfália. O acordo tanto pôs fim a uma série de conflitos de causas diversas, conhecidos na historiografia como Guerra dos Trinta Anos, quanto minou a autoridade que o Sacro-Império Romano-Germânico impunha aos reinos a seu redor com o apoio da igreja católica. O status quo pré-Vestfália fundamentava-se na crença em uma moralidade universal da qual derivariam todas as obrigações individuais e coletivas, incluído o dever de se curvar à vontade da autoridade superior — representada, na esfera política, pela coroa do Sacro-Império Romano-Germânico. Para Kissinger, isso se dava porque, na Europa, “o mundo era concebido como um espelhamento do Paraíso. Assim como um Deus reinava no Céu, um imperador reinaria no mundo secular e um papa, na Igreja Universal” (KISSINGER, 1994, p. 56).<sup>116</sup>

Era assim desde a Idade Média pelo menos. Contudo, depois de iniciados os movimentos protestantes de reforma da religião, tanto o Vaticano quanto a dinastia Habsburgo tiveram sua autoridade questionada, uma das causas para a Guerra dos Trinta Anos. Logo veio Vestfália, e seu poder supremo oficialmente caiu. Por meio desse tratado de paz se legitimou entre as potências do continente europeu o princípio de *raison d'état*, a primazia política do Estado, o reconhecimento de que os interesses estatais estariam acima de tudo, inclusive da moralidade universal. Começava então uma política relativamente horizontalizada na região, assegurando — ainda que a um punhado de países apenas — um modelo de ordenação internacional menos dependente da figura paterna, nos moldes que a religião cristã tem e transmitiu à política, segundo Freud (2019b). Ao transformar os Estados em *pares*, o princípio de *raison d'état* fez com que eles se vissem como o igual-e-diferente que caracteriza o vizinho, conforme teoriza Bhabha (2011). Nesse contexto nascia, como elemento emergente das relações internacionais, a lógica da vizinhança.

Internamente, entretanto, a antiga lógica prevaleceu. Como não nos deixa esquecer a famosa máxima atribuída a Luís XIV — “*L'état c'est moi!*” —, *interesse de Estado* era uma

---

<sup>115</sup> Cf. Seção 1.2.

<sup>116</sup> “The world was conceived as mirroring the Heavens. Just as one God ruled in Heaven, so one emperor would rule over the secular world, and one pope over the Universal Church” (KISSINGER, 1994, p. 56).

expressão perfeitamente intercambiável por *desejo do monarca* à época. No Estado absolutista, tornado hegemônico nos dois séculos seguintes a Vestfália, a figura do rei era tão central para a vida em sociedade, que até a construção do inimigo se colou a ela. É o que aponta Foucault ao constatar como, no regime absolutista, os *ritos punitivos* contra criminosos cumpriam a função de manifestar “um poder que não precisa demonstrar por que aplica suas leis, mas *quem são seus inimigos*” (FOUCAULT, 1999, p. 48, grifo nosso) — afinal de contas “o criminoso é um inimigo do príncipe” (FOUCAULT, 1999, p. 43). Quanto ao povo...

Na vingança do soberano, a do povo era chamada a se insinuar. Não que esta seja o fundamento daquela e que o rei deva à sua maneira traduzir a vindita do povo; é antes o povo que deve trazer sua participação ao rei quando este vai se “vingar de seus inimigos”, até e principalmente quando esses inimigos estão no meio do povo. (FOUCAULT, 1999, p. 49)

Se o poder da coroa “faz do rei a *fons justitiae*” (FOUCAULT, 1999, p. 68), àqueles que não a vestem, ou seja, todos os demais, caberia apenas obedecer ou ameaçar, ser amigo ou inimigo. Não à toa, na paródia da monarquia europeia feita por Carroll em *Alice no país das maravilhas*, ao mínimo dessabor a rainha gritava: “Cortem-lhe a cabeça!” (CARROLL, 2021, p. 55) — ameaçando até uma criança! No absolutismo não há espaço para o adversário, a figura com a qual se pode conviver em discordância, tal qual um vizinho de quem não se gosta, mas cujo direito a fazer parte da vizinhança é reconhecido. No Estado absolutista, “a desobediência [ao rei] é um ato de hostilidade, um começo de sublevação, que não é em seu princípio muito diferente da guerra civil” (FOUCAULT, 1999, p. 48). Nesse contexto, o povo é ele próprio lócus do inimigo ou mesmo a encarnação do inimigo. A corte de Versalhes que o diga...

É no século XIX, quando começa a hegemonia do Estado-nação e da nação-povo,<sup>117</sup> que se torna inadmissível a ideia de que o povo é o inimigo. A ideologia nacionalista reordena as relações semânticas entre *povo* e *inimigo*, e um dos resultados é, por exemplo, a criação do *inimigo do povo* — diga-se de passagem, título que os profissionais da política adoram atribuir a seus rivais. Mas essa não é a única nova faceta que o inimigo ganha, nem a principal. Graças à conexão que o nacionalismo estabelece entre *povo* e *território*, *inimigo* vira sobretudo sinônimo de *estrangeiro*. Vale a pena falar disso com calma:

O nacionalismo não deve ser compreendido como algo subsequente à nação. De acordo com Hobsbawm (2013), é justamente o oposto: a nação é fruto do nacionalismo. Enquanto este

---

<sup>117</sup> Cf. Seção 1.1.

seria um princípio de organização política, aquela seria o resultado de sua aplicação. E o objetivo precípua do nacionalismo é fundar Estados-nações — entidades reconhecíveis por meio de uma identidade que singulariza determinado grupo de pessoas e que legitima a existência de tal ente como representação política desse conjunto singular da humanidade. Porém, repetindo as palavras já mencionadas de Mbembe, “para reunir, é necessário dividir, e quando se diz «nós», fazem-se os possíveis para excluir alguém, despojá-lo de alguma coisa, confiscá-lo” (MBEMBE, 2017, p. 66-67). No processo constitutivo da nação, uma das divisões basilares envolve a geografia. A fim de se construir uma unidade território-governamental, a relação entre a identidade almejada e o espaço se torna imperiosa: o *nós* gerado pelo nacionalismo fica indissociável do lugar que ele habita, graças a uma dinâmica bem descrita por Canclini:

A identidade é uma construção que se narra. Estabelecem-se acontecimentos fundadores, quase sempre relacionados à apropriação de um território por um povo ou à independência obtida através do enfrentamento dos *estrangeiros*. Vão se somando as façanhas em que os habitantes defendem esse território, ordenam seus conflitos e estabelecem os modos legítimos de convivência, a fim de se diferenciarem dos outros. (CANCLINI, 2008, p. 129, grifo nosso)

Nesse trecho se verifica como a criação do inimigo é matéria-prima da lógica da vizinhança. O nacionalismo apregoa que a defesa do território compartilhado é a primeira razão que motiva as pessoas a se reunirem. Mais do que isso até, trata-se de uma façanha que deve ser celebrada, um dever que jamais pode ser questionado. Não por acaso, Hobsbawm define *nacionalismo* como a crença de que “o dever político dos ruritânios à organização política que abrange e representa a nação ruritânia supera todas as outras obrigações públicas e, *em casos extremos (como as guerras)*, todas as outras obrigações de qualquer tipo” (HOBSBAWM, 2013, p. 18, grifo nosso). Tudo isso implica que *é preciso* haver sempre alguém disposto invadir, ocupar, apropriar-se desta terra que é nossa por usucapião, para que nossas diferenças sejam superadas ou deixadas de lado momentaneamente e fiquemos lado a lado, aliados, um por todos, todos por um.

Ora, só quem não é daqui pode ser invasor. É nesse contexto que o estrangeiro se torna o inimigo por excelência, condição *sine qua non* para a nação existir, como afirma Bertrand Russell: “A unidade de uma nação se deve, em parte, às afinidades intrínsecas entre seus cidadãos, mas, em outra parte, também à pressão e ao contraste do mundo exterior: se uma nação vivesse isolada, não teria a mesma coesão, nem o mesmo fervor patriótico” (RUSSELL,

2014, p. 85). O porquê de ser assim tem a ver com certa paranoia forjada pela própria ideologia nacionalista, a saber: a suspeita de que o inimigo está perto-e-longe, não entre *nós*, pois esse não é seu lugar, mas logo ali, além da fronteira, à espera de uma oportunidade de trazer para cá o caos sempiterno do lado de lá. Ou então, numa versão específica do nacionalismo de ex-colônias, o inimigo é forte e organizado feito um império, ele está a postos para nos dominar tiranicamente, como fez no passado ou em outros lugares que o deixaram entrar. Seja como for, graças à solidez do *inimigo externo*, a nação encontra uma razão de ser, a ponto de Russell admitir que a força que de fato sustenta o Estado-nação “resulta, sobretudo, de todos os temores, nenhum deles desarrazoado: o temor do crime e da anarquia dentro; e *o temor da agressão de fora*” (RUSSELL, 2014, p. 41, grifo nosso). Eis como, na prática, o inimigo funciona como ferramenta — independentemente de ser real.

Em resumo: o estrangeiro é o inimigo número um da nação porque é o *outro* que ativa o laço mais básico do *nós* nacional: a identidade pelo território. *Nós*, que aqui nascemos, conformamos o *povo* desta nação. *Nós* temos o direito de cá estar, *ele não*. Essa regra do jogo — que todos que carregamos a ideologia nacionalista intuimos —, em contexto de guerra civil, ou antes, de radical polarização em determinada sociedade nacional, leva frequentemente a que parte da população seja *estrangeirada*. Afinal, como já foi dito, é inadmissível que o povo, encarnação e alma da nação, seja ele próprio o inimigo da nação.<sup>118</sup> Quando, em *A espingarda do meu pai*, vemos o regime do Baath em plena campanha de arabização do Iraque, estamos vendo, em paralelo, a parcela curdo-iraquiana se transformar em estrangeira. E quando, em *Como o soldado o gramofone*, vemos como os muçulmanos são particularmente maltratados, reconhecemos de imediato a *estrangeiração* que começam a sofrer, promovida pelo nacionalismo sérvio. Nessa nova condição, tanto curdos quanto muçulmanos se tornam expulsáveis, ou pior, elimináveis.

Em *Meio sol amarelo*, durante a guerra, ocorre a seguinte situação: quanto mais a ofensiva da Nigéria fica agressiva, minando as forças do exército opositor, mais o assunto dos sabotadores aparece nas conversas dos biafrenses. Em dado momento, Kainene, irmã de Olanna, e seu namorado britânico, Richard, depois de serem parados numa blitz que busca os tais sabotadores, têm esta conversa:

---

<sup>118</sup> A não ser, é claro, que ele não seja *patriota*, crime inafiançável. Mas, mesmo numa situação como essa, a motivação do antipatriota, muitas vezes, é associada a interesses estrangeiros. Não à toa, os seguidores de Jair Bolsonaro, que encabeçou uma campanha de transformação de seus opositores em *comunistas*, popularizaram o bordão: “Vai pra Cuba!”.

Assim que o motorista ligou o carro, Kainene disse: “É uma grande piada, não é?”

“O quê?”, perguntou Richard, embora já soubesse o que ela queria dizer.

“Esse medo que estamos inculcando no nosso povo. [...] Sabotadores por toda parte! Vigiem seus filhos porque eles podem estar trabalhando para a Nigéria!”

“Isso é normal, em tempos de guerra”. Às vezes, Richard gostaria que ela fosse um pouco menos sarcástica. “É importante que todos saibam que a há sabotadores entre nós.”

“Os únicos sabotadores que temos são aqueles que Ojukwu inventou para poder imobilizar os adversários e aqueles cujas mulheres ele cobiça [...]” (ADICHIE, 2008, p. 364)

Na condição de empresária que tem contratos com o Estado e esquemas de propina com os funcionários estatais, Kainene é, dentre as personagens que acompanhamos, quem mais conhece as entranhas do poder. Ela está quase sempre adiantada aos demais, de modo que não se deve rechaçar sua análise da questão. Richard, embora se contraponha à namorada na cena acima, logo vai ter a comprovação do que Kainene diz por seus próprios olhos, testemunhas dos efeitos do espraçamento do discurso antissabotadores. Pouco depois de ouvir de um militar do alto escalão que alguns sabotadores foram presos “e todos eles eram de *minorias não ibo*” (ADICHIE, 2008, p. 366, grifo nosso), o britânico vê uma médica ser agredida no campo de refugiados simplesmente pelo fato de ser de uma tribo minoritária de Biafra:

Primeiro a grávida recuou, depois cuspiu com uma intensidade tão cruel que até a testa se franziu. A mancha esbranquiçada de saliva caiu no queixo da doutora.

“Sabotadora!”, disse a grávida. “São vocês, os não-ibos, que estão mostrando o caminho para o inimigo! *Hapu m!* Foram vocês que mostraram a eles o caminho até a minha cidade!”

[...] Kainene aproximou-se e estapeou a grávida duas vezes, dois tabefes, um atrás do outro, na cara.

“Somos todos biafrenses! *Anyincha bu Biafra!*”, disse Kainene. “Entendeu bem? Somos todos biafrenses!” (ADICHIE, 2008, p. 372)

É didática e alegórica a sequência de eventos. Primeiro o coronel faz questão de frisar que os prisioneiros sabotadores eram todos *não ibos*. Poucas páginas depois, a mesma expressão é encontrada na boca de uma refugiada completamente desamparada, cheia de mágoa, pronta para despejá-la em alguém. Mas quem? Os nigerianos estão na fronteira, então quem pode ser

o inimigo responsável pelos males daquela mulher e de todos que ela vê ao redor, isto é, o povo biafrense? Poderia ter sido Richard, o branco, encarnação do colonizador num contexto no qual a Inglaterra está sendo acusada de dar apoio à Nigéria ou de ser conivente com ela. Mas Richard é namorado de Kainene, a principal responsável pelo centro, e vai ao local com razoável frequência, tornando-se conhecido, um vizinho. Coube assim à desconhecida médica de uma tribo minoritária o papel de bode expiatório. *Não ibo. Não uma de nós. Não parte do nosso povo. Estrangeira* portanto. E, por mais que o ato de Kainene, violenta contenção do estrangeiramento, possa ter atenuado o preconceito da grávida e de quem mais assistiu à cena, o fato é que àquela altura o processo de estrangeirar minorias não ibo do território biafrense já estava em pleno curso. Não por acaso, um capítulo antes, Ugwu escuta do homem “do mato”,<sup>119</sup> o mesmo que louva Biafra sem nem sequer saber falar direito o nome do país, a seguinte declaração sobre sabotadores:

“Nossa cidade não teria caído se não fosse o trabalho dos sabotadores!”, disse o homem de barba trançada. “Eu era defensor civil. Sei quanta gente infiltrada havia entre nós, e todas do povo rivers. O que estou querendo dizer a vocês é que *não podemos mais confiar nessas minorias que não falam ibo.*” (ADICHIE, 2008, p. 338, grifo nosso)

Quiçá haja um multiverso no qual Biafra venceu a guerra e, num romance sobre o que aconteceu depois, um garotinho rivers reclama à mãe sobre a escola: *Mas, mamã, não é só uma aula, é tudo em ibo.*

Já em *Muito longe de casa*, chama atenção que o estrangeiramento seja vivido ao nível da aldeia. Talvez isso se deva à aparente escassez de meios de comunicação no interior de Serra Leoa, que quase não são mencionados no romance. Tal ausência levaria as pessoas a terem pouco ou nenhum contato com as narrativas da guerra que vivem, e consequentemente elas acionariam todos os alertas internos de reconhecimento de inimigos. Ainda assim, é sintomático que em nenhum momento tais alertas se voltem para dentro das aldeias, ou seja, que se considere a existência de inimigos internos. Seja qual for a ameaça, criança ou adulto, ela vem sempre de fora. É como se o país tivesse se fragmentado em pequenas cidades-estados, mas ainda assim sob lógica da vizinhança tornada hegemônica junto com o nacionalismo. Nesse contexto, o estrangeiro é todo desconhecido, ainda que fale a mesma língua, seja da mesma

---

<sup>119</sup> Cf. Seção 2.3.

etnia e more a poucos quilômetros de distância. Não por acaso, em seu primeiro discurso de recrutamento, uma das estratégias do tenente Jabati é frisar o risco de invasão à aldeia de Yele:

“Naquela floresta existem *homens dispostos a acabar com nossas vidas*. Lutamos contra eles o máximo que pudemos, mas agora *eles são a maioria*. *Eles cercaram toda a aldeia*. [...] *Eles não vão desistir até que consigam capturar esta aldeia*. *Eles querem nossa comida e nossa munição*. [...] Alguns de vocês estão aqui porque eles mataram seus pais ou suas famílias inteiras, outros porque *este é um local seguro*. Bem, *não é mais tão seguro*. É por isso que preciso de homens e meninos para nos ajudar a enfrentar esses caras, *para que possamos manter esta aldeia segura* [...]” (BEAH, 2015, p. 117-118, grifo nosso)

Porém, uma vez recrutados homens e meninos, o tenente tem a tarefa de fazê-los circular pelo front. Deve desprendê-los de sua ligação com a aldeia, convencê-los de que precisam atuar em todo canto do país. Uma de suas estratégias, já presente no primeiro discurso, é a vinculação dos rebeldes com as mortes das famílias de muitos ali. Mas nem todos parecem ter sofrido perda familiar (“Alguns de vocês estão aqui porque eles mataram seus pais ou suas famílias inteiras, *outros* porque *este é um local seguro*”), então o tenente volta a fazê-los se importar com o que está fora de Yele nos seguintes termos:

O tenente continuou falando mais de uma hora, descrevendo como os rebeldes haviam cortado a cabeça de membros de algumas famílias e feito os parentes assistirem àquilo, como tinham queimado aldeias inteiras, com os habitantes dentro, forçado filhos a penetrarem suas mães, partido corpos de bebês recém-nascidos ao meio porque choravam demais, aberto a barriga de grávidas para arrancar os fetos e matá-los... O tenente cuspiu no chão e prosseguiu, até que teve certeza de haver mencionado todas as maneiras que os rebeldes tinham de machucar cada pessoa presente na reunião.

“Eles perderam tudo que fazia deles humanos. Não merecem viver. É por isso que devemos matar cada um deles. Pensem nisso como a destruição de um grande mal. É o mais honrado serviço que podem prestar a seu país.” O tenente puxou uma pistola e deu dois tiros no ar. Algumas pessoas começaram a gritar: “Temos que matar todos eles. Vamos varrer essa gente da face da Terra.” (BEAH, 2015, p. 119-120)

Aí está a primeira vez que o nacionalismo se faz presente no discurso do tenente Jabati. Entretanto ele aparece de forma secundária. Nessa cena, mais chamativa do que a afirmação de que ir à guerra é o mais honrado serviço que os garotos podem prestar a seu país é a

representação dos rebeldes como seres assassinos tão cruéis e sádicos que “perderam tudo que fazia deles humanos”. Desumanização, portanto, é a estratégia de Jabati. Por que tal escolha?

Nossa hipótese é que, se antes o inimigo podia ser qualquer um nascido no meio de *nós* — o judeu, o pecador, a bruxa, etc. —, na era da hegemonia da lógica da vizinhança isso é quase impossível. Se ele não é estrangeiro ou um traidor do povo, é preciso então desumanizá-lo. Em Fernandes (2020), identificamos dinâmica parecida em Ruanda, com base na obra de Scholastique Mukasonga. A desumanização ali era perceptível no hábito dos hutus de se referirem aos tutsis como *baratas*, portanto não humanos. Em Serra Leoa, como se verifica acima, teria ocorrido a mesma dinâmica. E, haja vista os gritos que as crianças-soldados dão em resposta, a eficácia dessa estratégia parece ser ampla e imediata. Talvez a desumanização do *outro* seja a escolha mais rápida e garantida quando se deseja incitar sua morte — representar um traidor que mereça morrer, afinal, demandaria argumentos mais elaborados, ademais de uma audiência uniforme e cuja sensibilidade se conheça a priori. De toda sorte, até a desumanização não é um ponto fora da curva em relação ao paradigma de inimizção legado pelo nacionalismo. Vejamos por quê.

A transformação do estrangeiro no inimigo por excelência impeliu a que, nas sociedades nacionais, uma nova forma de convivência surgisse para atender à necessidade de viver momentos nos quais estamos apenas *nós*, o povo desta nação. Até hoje, a retórica nacionalista adora se valer das metáforas da nação como casa comum e do povo como uma grande família. Mas, tendo se configurado no período em que a família já era uma entidade à parte da vida social, protegida pelas paredes da casa, a sociabilidade nacional, na realidade cotidiana, parece regida pela lógica da vizinhança. Uma predisposição para conviver com aquele que compartilha conosco o território da nação e para tolerá-lo ao máximo. Um pacto que reconhece no outro um igual-e-diferente, com sua própria *raison d'être*. Enfim, tudo aquilo que costumamos pensar sobre nossos vizinhos. Tal qual o nacionalismo veio primeiro que a nação, a lógica da vizinhança, componente da ideologia nacionalista, precedeu a vizinhança moderna. Foi, com efeito, seu princípio constitutivo, estabelecendo, dentre outros pressupostos, que na vizinhança podem existir adversários e desafetos, mas jamais inimigos. O lugar do inimigo é sempre *fora*. Por isso, em casos de sociedades nacionais fraturadas, polarizadas, em guerra, mas nos quais não se ouve falar de invasores estrangeiros, nem se veem elementos de estrangeiramento de minorias, ainda assim poderão ser encontrados discursos que apontam *alguém ou algo que não devia estar aqui*. O discurso do tenente Jabati coloca esse alvo nas costas dos rebeldes sem humanidade.

No capítulo anterior, consideramos a formação da identidade nacional da criança com base na trinca *família, vizinhos, estranhos*. O desumano talvez seja o nível mais estranho que este terceiro elemento possa alcançar. Trata-se de uma representação que deforma completamente qualquer traço capaz de acionar algum vínculo de identidade, inclusive o mais básico de todos, que permite reconhecer a humanidade do outro. Não foi isso o que aconteceu com o negro e que permitiu sua escravização? O negro, disse Mbembe, tornou-se aquele “que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender” (MBEMBE, 2014, p. 11). Tal frase poderia descrever exatamente a postura de Ishmael e seus companheiros de caserna em relação aos rebeldes. Enquanto permanecem no front, não há uma só linha que sugira que tenham questionado alguma vez o que moveria de verdade os membros da RUF, muitíssimos deles também crianças. Eram simplesmente o inimigo absoluto e mereciam morrer. Matá-los é “a destruição de um grande mal. É o mais honrado serviço que podem prestar a seu país” (BEAH, 2015, p. 120).

Um dos problemas da guerra, já nos alertava Freud (2005) em sua famosa correspondência trocada com Albert Einstein sobre o assunto, é que ela permite que o lado mais violento do ser humano encontre vazão por meio de ideias e crenças pretensamente nobres:

Quando lemos sobre as atrocidades do passado, amiúde é como se os motivos idealistas servissem apenas de desculpa para os desejos destrutivos; e, às vezes [...] é como se os motivos idealistas tivessem assomado a um primeiro plano na consciência, enquanto os destrutivos lhes emprestassem um reforço inconsciente. Ambos podem ser verdadeiros. (FREUD, 2005, p. 40)

Neste capítulo, demos ênfase a um conjunto de elementos simbólicos que demonstraram como a nação, a principal forma social do mundo há dois séculos, depende, mesmo em tempos de paz, da pressuposição de um inimigo à espreita. De algum modo, o nacionalismo direciona parte de nosso ímpeto destrutivo para fora, mas não existe fora absoluto quando se trata do simbólico e da existência. Mbembe (2017) afirma que tal ímpeto, se conseguiu de fato sair do Ocidente, é porque foi parar nas colônias. Já Hutchinson (2017) defende que o nacionalismo precisa desse ímpeto destrutivo à disposição para que as nações possam alcançar seu *status* pleno: o de *comunidades sagradas de sacrifício* [*sacred Communities of sacrifice*]. Tal hipótese remete a uma das afirmações mais impressionantes de Anderson, a de que a *profunda camaradagem horizontal* engendrada pelo nacionalismo “tornou possível, nestes dois últimos séculos, que tanto milhões de pessoas tenham-se disposto *não tanto a matar, mas sobretudo a morrer* por essas criações imaginárias limitadas” (ANDERSON, 2008, p. 34, grifo nosso). Esse

parece ser um bom ponto de partida para a discussão que se apresenta no capítulo a seguir: o modo como o nacionalismo organiza a economia afetiva das pessoas — em especial, das crianças que temos acompanhado — e em que aspectos tal economia tem a ver com a guerra civil.

### ENTRETO N.º 3 — ISHMAEL E A GUERRA DE SERRA LEOA

Era um aspecto típico da guerra. As coisas mudavam rapidamente, em questão de segundos, e ninguém tinha controle sobre nada.

Beah (2015, p. 35)

Ishmael Beah nasceu em 1980, em Matru Jong, no sul de Serra Leoa, e foi uma criança-soldado na guerra civil que assolou o país entre 1991 e 2002. A guerra o alcançou quando tinha doze anos, em janeiro de 1993. Estava a caminho da aldeia vizinha, acompanhado do irmão mais velho e de amigos com os quais formava um grupo de rap, no momento em que a Frente Revolucionária Unida (*Revolutionary United Front*, RUF), a milícia antigoverno, chegou à região onde o garoto morava. Impossibilitado de ir para junto dos pais ou dos avós — os quais ele nunca mais encontrou, por terem sido vitimados no conflito —, Ishmael vagou por aldeias abandonadas ou hostis a desconhecidos e viveu na floresta até ser arregimentado por uma tropa do Exército de Serra Leoa (*Sierra Leone Army*, SLA). Ao cabo de alguns anos como criança-soldado, foi resgatado por agentes da Unicef e adentrou um programa de reintegração que o ajudou a readquirir hábitos de socialização e o levou aos Estados Unidos para dar seu testemunho no Primeiro Parlamento Infantil Internacional das Nações Unidas, realizado em 1999. Mais tarde, a guerra alcançou a capital de Serra Leoa, Freetown, onde o garoto estava morando, e ele precisou fugir do país para não ser morto ou obrigado a voltar ao front. Os Estados Unidos então se tornaram seu lar definitivo.

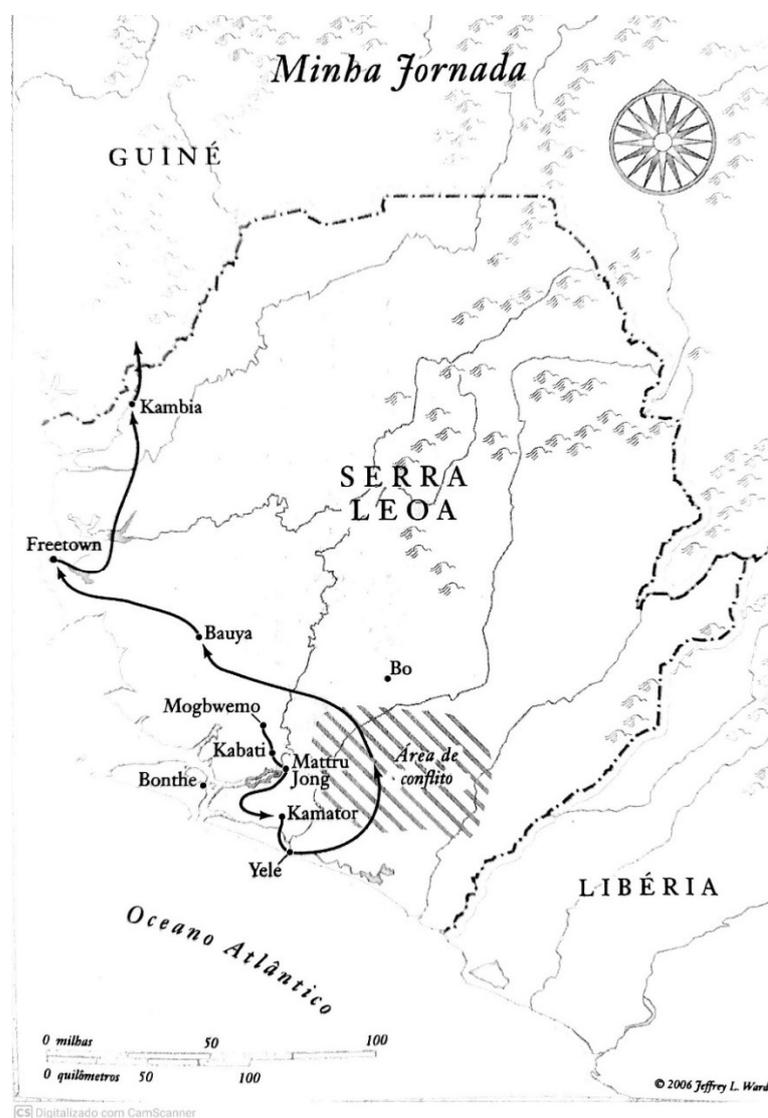
A história de Ishmael está relatada em seu primeiro livro, *Muito longe de casa: memórias de um menino-soldado*, lançado em 2007.<sup>120</sup> É o único dos quatro romances do corpus desta pesquisa que se apresenta como não ficção, embora tais distinções não interessem à investigação, tanto por fugir de seu escopo quanto pela crença de que o romance é um gênero “*lawless* por excelência” (SANTIAGO, 2002, p. 35), isto é, liberto das prescrições das artes clássicas, incluídas aquelas que cobram a delimitação clara do que é ou não é ficção. É, pois,

---

<sup>120</sup> No Brasil, é possível encontrar duas edições de *Muito longe de casa*. A primeira, de 2007, foi publicada pela Ediouro. A segunda, em formato de livro de bolso, saiu pela Companhia de Bolso, selo da Companhia das Letras. Nos dois casos, a tradução é assinada pela escritora Cecília Giannetti.

um romance memorialístico. E que, ao final, traz uma breve cronologia que, em complemento às explicações de Keen (2003) e de Denov (2010), ajuda a compreender o que houve em Serra Leoa, pequeno país da África Ocidental entre a Guiné e a Libéria e à beira do oceano Atlântico, hoje com cerca de 7 milhões de habitantes.<sup>121</sup>

**Mapa 5** – *Fac-símile* do mapa que aparece em *Muito longe de casa*, indicando a jornada de Ishmael para fugir da guerra. Com o passar do tempo, a zona de conflito original se ampliaria, alcançando a capital do país e outras regiões.



Fonte: Beah (2015)

<sup>121</sup> Essa e outras informações estatísticas que aqui aparecem sobre Serra Leoa foram retiradas de *The world factbook*, base de dados aberta da CIA, a agência de inteligência americana. Cf. Estados Unidos (2021).

Ao falar do passado de Serra Leoa, Beah menciona uma história escrita e uma história não escrita, e sobre esta informa:

Acredita-se [...] que o povo bulom (xerbro) estava presente na costa de Serra Leoa antes de 1200, se não em período anterior — antes do contato europeu com Serra Leoa. No começo de 1400, muitas tribos de outras partes da África haviam migrado e se estabelecida na região que ficou conhecida como Serra Leoa. Entre as tribos estavam os temnes. Eles se estabeleceram pela costa norte da Serra Leoa atual, e os mendes, outra tribo maior, ocupou o sul. Havia mais quinze tribos espalhadas por partes diferentes do país. (BEAH, 2015, p. 244)

Já a história escrita começou em 1462, quando o português Pedro de Sintra alcançou a península onde agora está Freetown e, notando a forma leonina das montanhas que se destacavam na paisagem, chamou-a de Serra Leoa. O lugar a princípio não foi para os europeus mais do que um entreposto comercial onde trocavam tecidos e metais por marfim, madeira e escravizados, oferecidos pela sociedade multiétnica que vivia ali, uma sociedade na qual predominam até hoje os temnes (35%), concentrados no norte, e os mendes (31%), habitantes do sul. Segundo Denov, por volta do século XVIII o comércio escravagista chegava a mandar embora duzentas pessoas diariamente. Sua lucratividade fazia com que a região vivesse em contínuo estado de guerra. Contínuo e prolongado, se considerarmos que, no interior do país, o comércio de seres humanos escravizados perdurou até 1929. Para Denov, as maiores sequelas legadas aos serra-leonenses pelo escravagismo — pela exploração, brutalidade e predação que o conformam — seriam duas: a naturalização da violência como parte da vida cotidiana e a perpetuação das mazelas socioeconômicas, isto é, a constituição de uma sociedade extremamente desigual. Soa familiar, não é mesmo?

Ainda no século XVIII, a partir de 1787, ex-escravizados, principalmente aqueles que conseguiram a liberdade por conta de sua participação, ao lado do exército inglês, na guerra de independência dos Estados Unidos, tiveram apoio da coroa britânica para migrar para a África. São essas pessoas as fundadoras de Freetown e de uma nova etnia local: os crioulos ou krios. Todavia “os problemas logo tomaram conta do assentamento, incluindo surtos de doença, escassez de alimentos e ataques de temnes que foram espoliados de suas terras para o estabelecimento da cidade” (DENO, 2010, p. 51).<sup>122</sup> Foi então que os ingleses encontraram a

<sup>122</sup> "However, the settlement was soon overwhelmed with problems, including the outbreak of disease, food shortages and attacks by Temne landholders who were defrauded of their land to establish the settlement" (DENO, 2010, p. 51).

oportunidade de oficialmente tornar Serra Leoa sua colônia, em 1808. Seguindo o hábito de organizar politicamente seus territórios dominados por meio do esquema conhecido como *indirect rule*, fatiaram o país em diversos clãs regidos por um chefe supremo [*paramount chief*] e por um punhado de subchefes, que juntos formavam um conselho administrativo. Para piorar, a hierarquia criada pelos colonizadores não se dava somente em âmbito simbólico — por exemplo, as famílias mais poderosas de repente ganharam o status de casas governantes [*ruling houses*]. Tal hierarquia também se sustentava materialmente, na medida em que o título de chefe era vitalício e hereditário. Ele dava a seus portadores o direito de mandar e, sobretudo, de desmandar nas comunidades que dominavam, cobrando impostos e mesmo se valendo de mão de obra gratuita (portanto escravizada) para cultivar suas terras e explorar suas minas. A manutenção dessa estrutura de poder no interior do país, já no período pós-independência, será um dos fatores que vão opor os jovens serra-leonenses, explorados e sem oportunidades de ascensão social, à gerontocracia dos chefes, seus algozes.

Nas palavras do escritor norte-americano Adam Hochschild, “o maior legado europeu à África não foi a democracia tal qual ela é praticada hoje em países como a Inglaterra, a França e a Bélgica; foi o regime autoritário e a pilhagem” (HOCHSCHILD apud DENO, 2010, p. 53).<sup>123</sup> Em Serra Leoa, esse regime autoritário começou pouco depois da independência do país, em 27 de abril de 1961. O movimento de descolonização foi encabeçado por Milton Margai, que se tornou o primeiro premiê da nação adepta do sistema parlamentarista. Ele pertencia ao Partido do Povo de Serra Leoa (*Sierra Leone Peoples Party*, SLPP), assim como o meio-irmão que o sucedeu no cargo após sua morte em 1964. Albert Margai teve um governo marcado por clientelismo, autoritarismo e corrupção, o que levou o SLPP a sofrer significativa derrota nas eleições de 1967, para a sorte e ascensão de seu principal opositor, o Partido de Todo o Povo (*All People's Congress*, APC), então liderado por Siaka Stevens. Começava a ditadura no país.

Stevens ficou no poder de 1967 a 1984, sendo depois sucedido pelo correligionário Joseph Momoh, um continuísta de seu regime. Não bastassem as mudanças arbitrárias que o APC fez no sistema político de Serra Leoa, como inaugurar o presidencialismo (1971) e o unipartidarismo (1978-1991), houve ainda o que Denov qualifica de institucionalização da corrupção. Patrimonialismo, favores contados, desvios de verba pública, pagamentos ilícitos, propina... O abecedário completo da corrupção degradingolou a economia serra-leonense. Sem legitimidade, desconectada da realidade dos rincões do país e incapaz de dar conta dos anseios

---

<sup>123</sup> “[...] the major legacy Europe left for Africa was not democracy as it is practised today in countries like England, France and Belgium, it was authoritarian rule and plunder” (HOCHSCHILD apud DENO, 2010, p. 53).

da população — sobretudo da parcela mais jovem, que crescia com relativa intensidade, de acordo com Keen —, a ditadura do APC conteve o quanto pôde os protestos que volta e meia ribombavam em Serra Leoa, a exemplo da revolta dos estudantes de 1977, puxada pelos alunos da Universidade de Fourah Bay, ou da tentativa de golpe militar que Siaka Stevens sofrera uma década antes, ainda em 1967. Por causa dessa insubordinação do SLA, o governo decidiu enfraquecê-lo, negligenciando o pagamento dos soldados de baixo escalão e ao mesmo tempo controlando o acesso dos militares a armamentos. Tudo isso em concomitância com a formação de uma milícia armada de sua confiança, praticamente um braço armado do APC. Sucedeu então que, em 1991, a balança de poder em Serra Leoa mudou drasticamente a partir da entrada em cena da RUF.

O fundador da RUF foi Foday Sankoh, um ex-cabo do SLA que esteve envolvido em algumas conspirações contra o governo e que por conta delas foi preso (1971-1978) e expulso do exército. No fim da década de 1980, Sankoh acabou indo parar em Gana e na Líbia de Kadafi, onde recebeu treinamento de guerrilha. Nesse período, tornou-se amigo do liberiano Charles Taylor, líder da Frente Patriótica Nacional da Libéria (*National Patriotic Front of Liberia*, NPFL), que já estava avançado nos preparativos para tomar o poder em seu país, dando início à Primeira Guerra Civil da Libéria (1989-1996). Com o apoio de Taylor, que forneceu a Sankoh tropas, armas e facilitação no escoamento do contrabando de diamantes serra-leonenses, a RUF realizou seu primeiro ataque no sul de Serra Leoa, sendo bem sucedida na tomada de controle das minas de Kono e na expulsão do SLA daquele distrito. Era março de 1991 e a guerra de mais de uma década estava apenas começando.

Há muitas variáveis interconectadas no advento e deslanche da Guerra Civil de Serra Leoa. Keen, em crítica às leituras do conflito que tratam apenas das disputas entre diversos consórcios nacionais e internacionais pelo controle das minas de diamante, cita pelo menos nove fatores em voga na sociedade serra-leonense que contribuíram para o enfrentamento armado: (1) o unipartidarismo; (2) o sistema de chefes; (3) as tensões étnicas; (4) o desprestígio dos militares; (5) a parcialidade do judiciário; (6) o receituário neoliberal do FMI e do Banco Mundial; (7) a corrupção sistêmica; (8) a falta de perspectiva dos jovens; e (9) o sucateamento do sistema de educação. Denov, por sua vez, elenca como motivadores de guerra (1) o sistema hierárquico herdado da época colonial; (2) o patrimonialismo; (3) a militarização da sociedade, inclusive devido a práticas pré-coloniais de iniciação dos jovens à vida adulta por meio do imaginário do guerreiro; (4) a corrupção; (5) o isolamento das zonas rurais; e (6) a marginalização social da juventude. Quando confrontados ambos os conjuntos de teses,

sopesando a influência de cada um desses fatores no engendramento da guerra, parece legítimo sintetizá-los em uma expressão bastante conhecida e cara à realidade brasileira, servindo inclusive como explicação aos índices elevados de violência que o Brasil apresenta: a desigualdade social.

Fazer essa síntese não é negligenciar as particularidades da sociedade serra-leonense, a exemplo das tensões étnicas. Mas, haja vista que tanto Keen quanto Denov afirmam que a guerra de Serra Leoa *não foi* uma guerra entre grupos étnicos, parece claro que a questão étnica importa na medida em que ela explica de maneira *suplementar* determinada configuração da desigualdade social, sem contudo ser uma de suas causas principais. No caso em tela, havia principalmente tensões entre mendes e temnes. Em se considerando que os primeiros (do sul) eram a maioria no SLPP, e os segundos (do norte), a maioria no APC, é de se entender, por exemplo, porque o exército era predominantemente formado por temnes. Todavia o apoio dos revoltosos da Libéria, país que faz fronteira com Serra Leoa ao sul, parece ter mais poder explicativo para o fato de a guerra ter começado nessa região do que qualquer ideia de ressentimento por parte dos mendes em relação ao governo do APC — ainda mais se levarmos em conta que, ao tratar da marginalização das zonas rurais pelo poder central, Denov não menciona distinções entre norte e sul, antes apresentando esse isolamento do campo como fenômeno geral.

Em 1992, o presidente Joseph Momoh foi deposto por um novo golpe militar. O país passou a ser comandado pelo Conselho Nacional Provisório Soberano (*National Provisional Ruling Council*, NPRC), que trouxe grupos de mercenários profissionais para ajudarem a derrotar a RUF. Com o momentâneo arrefecimento das forças dos rebeldes, houve ocasião para se realizarem novas eleições em 1996 e, depois de quase trinta anos, o SLPP retornou ao poder, com a vitória de Ahmed Tejan Kabbah. No ano seguinte, Kabbah foi deposto por mais um golpe militar, dessa vez encabeçado pelo Conselho das Forças Armadas Revolucionárias (*Armed Forces Revolutionary Council*, AFRC), intimamente ligado à RUF. Nessa ocasião, mesmo preso na Nigéria, Foday Sankoh ganhou o cargo de vice-presidente do país. Foi quando a comunidade internacional começou a intervir de fato.

Primeiro veio o ECOMOG, braço armado da Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental (*Economic Community of West African States*, ECOWAS). Em 1998, uma aliança do ECOMOG com a sociedade civil serra-leonense, que então contava com forças de defesa (*Civil Defence Forces*, CDF) para lhe proteger dos desmandos tanto da RUF quanto do SLA, permitiu que Kabbah retornasse à presidência. Em 1999, foi a vez de a ONU intervir, com

a criação de uma missão de *peacekeeping* para Serra Leoa — a UNAMSIL — e também impondo sanções à Libéria, àquela altura governada por Charles Taylor, de modo que o principal aliado da RUF não mais pudesse lhe ser útil. Daí até a paz ser selada foi questão de pouco tempo. Em janeiro de 2002, declarou-se oficialmente o fim da Guerra Civil de Serra Leoa. Começava então o desafio de reconstruir o país, reavivar a sociabilidade dos diversos grupos de concidadãos e, principalmente, tratar das crianças-soldados. De outra perspectiva, reiniciava-se a retomada da narrativa da nação, que implicaria um amplo esforço de *desarmamento, desmobilização e reintegração* (DDR), direcionado principalmente às pessoas que viveram no *front*.<sup>124</sup>

Nos Estados Unidos, onde foi adotado pela escritora e contadora de histórias Laura Simms, que conheceu durante sua primeira visita a Nova York, Ishmael Beah há tempos se dedica à causa das crianças vítimas de guerra. É, desde 2007, embaixador da Unicef.

---

<sup>124</sup> Entre 1998 e 2002 houve um amplo projeto de DDR elaborado pelo governo de Serra Leoa e pela comunidade internacional. Estima-se que a iniciativa tenha atendido 72.490 soldados de todos os grupos armados (SLA, RUF e CDF). Neste número estão incluídos cerca de 6.845 meninos e meninas que estiveram no *front*. Há, contudo, duras críticas ao modo como o projeto funcionou e dúvidas acerca de sua eficácia. Solomon & Ginifer (2008), por exemplo, lamentam a escassez de investimentos, o planejamento descoordenado e as atividades de reintegração ineficazes e de curto prazo. Denov (2010) segue o mesmo tom, condenando a brevidade e a insustentabilidade a longo prazo dos objetivos do programa. Para Denov, a reintegração deixou a desejar em relação à aceitação dos ex-combatentes por parte de suas famílias e da comunidade nacional, à ampliação da oferta de educação e de emprego e ao combate do preconceito de gênero que muitas mulheres passaram a sofrer por causa de seus relacionamentos com rebeldes durante a guerra ou por causa dos filhos gerados em tais relações. É de deixar uma ruga na testa a leitura de alguns depoimentos colhidos por Denov junto às ex-crianças-soldados. (Seu estudo se concentra em ex-membros da RUF, mas, por conta de todas as variáveis que ela própria atribuiu à ocorrência da guerra, não parece exagerado considerar que as reclamações ouvidas possam ser gerais.) Após o estabelecimento da paz, muitas daquelas crianças se encontravam na condição de jovens adultos sem nenhum prestígio social e alegavam sentir saudades do status de que dispunham à época do conflito armado. Estes rapazes e moças ainda valoravam sua identidade de soldados, apesar de não mais poderem manifestá-la.

### 3. PAISAGEM AFETIVA DO CAOS

Uma sociedade que desaba são também sentimentos que desaparecem e afetos inauditos que nascem.

Safatle (2008, p. 16)

No início desta jornada, descobrimos quem são as pessoas que estabelecem a primeira noção de *nós* da criança. Em seguida, vimos como esse *nós* adquire um caráter nacional, oriundo do nacionalismo dominante, residual ou emergente. Tal qualidade adviria do conjunto de discursos produzidos por instâncias nacionalizantes: a escola, a arte, a vizinhança e, sobretudo, a própria família, que juntas conformam uma *pedagogia territorial*, cotidianamente empenhada na missão de narrar à criança a mitologia da nação, esclarecer quem são seus amigos e inimigos e principalmente: acionar, no pequeno corpo, a *profunda camaradagem horizontal* de que fala Anderson (2008). O intuito de qualquer discurso nacionalista, afinal, é seduzir sua audiência, provocar-lhe emoções que influenciem em seu acatamento de determinada visão de mundo, incitar sentimentos que levem corações e mentes a jamais duvidar de que *nós* somos um laço indestrutível. Sendo assim, é chegada a hora de falar dos afetos que entram em cena durante a guerra civil, não só nos discursos que circulam nesse contexto, mas também nas experiências vividas em meio ao conflito, que podem tanto corroborar quanto pôr em xeque as noções de *nós* e de *eles* previamente adquiridas.

Já que trataremos de afetos, é preciso dar um alerta, ou melhor, dar voz a uma constatação feita por Grossberg & Behrenshausen sobre a temática. Desde que houve, nas ciências humanas, a chamada *virada afetiva*,<sup>125</sup> em meados da década de 1990, os dois autores têm notado que:

---

<sup>125</sup> Seigworth & Gregg (2010) falam de uma reemergência dos afetos nas humanidades, que teria como marco — ao menos para a produção teórica em língua inglesa — o ano de 1995, quando se publicaram dois artigos que retomam o conceito de afeto: *Shame in the cybernetic fold*, de Eve Sedgwick e Adam Frank, e *The autonomy of affect*, de Brian Massumi. O nome *virada afetiva* faz referência à *virada linguística* ocorrida em meados do século XX, quando a filosofia da linguagem ganhou centralidade nas mais diversas áreas das ciências humanas. A expressão aparece, por exemplo, em Clough (2010) e em Ferreira (2019).

[...] “afeto” se tornou uma espécie de fetiche — um tipo de significante mágico, como se ele fosse o elo perdido (aquele que foi excluído por um Iluminismo branco e heteronormativo) para desvendar os mistérios do poder [...]. Temos visto o nascimento do campo da “teoria do afeto”, embora haja um sem-número de teorias com muito pouco diálogo ou debate entre si. (GROSSBERG & BEHRENSHAUSEN, 2016, p. 4)<sup>126</sup>

Para Grossberg & Behrenshausen, haveria um recorrente desvio da pergunta-chave — *O que se quer dizer com o termo afeto?* — em prol de genealogias que buscam “encontrar o melhor patrono, seja Spinoza, Nietzsche, Bergson, James, Whitehead, Simondon ou, de modo menos ‘sexy’, Freud, Heidegger, Michel Henry, e por aí vai” (GROSSBERG & BEHRENSHAUSEN, 2016, p. 5).<sup>127</sup> O resultado de tal trajetória seria...

[...] esse caótico desacordo [que] é distribuído em muitos e diferentes níveis de análise e de realidade: de uma ontologia das capacidades até a materialidade das sensações e impactos do corpo, passando por comportamentos autônomos e não conscientes, experiências fenomenológicas corporificadas e estados de ser subjetivos. E, com frequência, discussões específicas sobre os afetos “funcionam” precisamente porque transitam tranquilamente por essas dimensões — como se houvesse correspondência garantida ou mesmo equivalência entre elas —, sem a obrigação de especificar as articulações e determinações que as conectam. (GROSSBERG & BEHRENSHAUSEN, 2016, p. 6)<sup>128</sup>

É uma crítica dura. Porém os criticados ganham um atenuante quando vemos como os próprios Grossberg & Behrenshausen têm dificuldade de responder à pergunta-chave. Ou então quando conferimos a revisão que Ferreira (2019) faz da obra de Lawrence Grossberg e nos deparamos com as variadas maneiras pelas quais o teórico define *afeto* ao longo de sua produção, como se lutasse para alcançar uma forma concisa satisfatória. Frente a tal situação, se quisermos seguir auxiliados pelo pensamento grossberguiano, será prudente considerar sua

<sup>126</sup> “[...] ‘affect’ has become something of a fetish — a kind of magical signifier, as if it were the missing key (one excluded by a white, heteronormative Enlightenment) to unlock the mysteries of power [...]. We have seen the birth of a field of ‘affect theory’, although there are any number of different theories with very little conversation or debate among them” (GROSSBERG & BEHRENSHAUSEN, 2016, p. 4).

<sup>127</sup> “[...] to find the best forebearer, whether Spinoza, Nietzsche, Bergson, James, Whitehead, Simondon or less ‘sexily’, Freud, Heidegger, Michel Henry, and so on” (GROSSBERG & BEHRENSHAUSEN, 2016, p. 5).

<sup>128</sup> “[...] this chaotic disagreement is distributed on rather distinct levels of investigation and reality: from an ontology of capacities, to the materiality of corporeal sensations and impacts, to autonomic and non-conscious behavior, to embodied phenomenological experience and to subjective states of being. All too often, particular discussions of affect ‘work’ precisely because they slide seamlessly among these dimensions, as if there were some guaranteed correspondence or even equivalence among them, without ever having to specify the articulations and determinations that connect them” (GROSSBERG & BEHRENSHAUSEN, 2016, p. 6).

visão dos afetos em seu trabalho mais recente à época da pesquisa para nossa tese. Nesse livro, Grossberg (2018) reflete:

O que é afeto? É uma dimensão ou ingrediente essencial da balbúrdia da experiência humana, e é pelo menos tão complicada quanto as outras dimensões — os corpos biológicos, as relações e estruturas sociais, a significação e a consciência [...]. Tal qual o plano da significação, o afeto é um produto contingente de eventos, contradições e lutas humanos e não humanos. Ele varia em tempo e em local e é desigualmente distribuído através das populações. Se a significação é como nós produzimos “sentido” do que está acontecendo, o afeto é a energia que permeia todas as nossas experiências e define como é se sentir vivendo determinado momento. Tal qual a significação, o afeto é sempre constituído no espaço entre a individualidade e a socialidade, entre a consciência e a materialidade, entre o que já se sabe e o que ainda não foi articulado. O afeto envolve uma variedade de modos pelos quais nós “sentimos” o mundo em nossa experiência, incluídos humores, emoções, mapas do que é importante e de com o que nos importamos, prazeres e desejos, paixões, sentimentos, etc. (GROSSBERG, 2018, p. 10-11)<sup>129</sup>

Há acima um punhado de descrições relevantes para se compreender melhor o assunto. Por exemplo, “o afeto é a energia que permeia todas as nossas experiências e define como é se sentir vivendo determinado momento” e “o afeto é sempre constituído [...] entre o que já se sabe e o que ainda não foi articulado”. Nesses pontos, Grossberg se mostra em sintonia com Berlant (2011), para quem o afeto é a melhor maneira de reconhecer a natureza histórica do presente, sobretudo em tempos de crise social — como uma guerra —, quando ainda não é possível saber que nova estrutura será construída pelos eventos em curso. Berlant inclusive chega a apontar quais seriam dois dos *gêneros-chaves do presente* [*key genres of the present*] nos quais poderíamos reconhecer a manifestação dos afetos em cena no aqui-agora. Um deles seria a *conversa*, pois ela é “um espaço de tempo que cria suas próprias regras e limites, seus próprios termos sobre o que é ser contemporâneo e de controle sobre o que de outro modo seria visto como o descompassado regime da crise” (BERLANT, 2011, p. 57).<sup>130</sup> Quando a conversa

---

<sup>129</sup> “What is affect? It is an essential dimension or ingredient of the messiness of human experience, and it is at least as complicated as the other dimensions — of biological bodies, social relations and structures, and meaning and consciousness [...]. Like the plane of meaning, affect is the contingent product of human and non-human events, contradictions and struggles. It varies over time and place, and is unevenly distributed across populations. If meaning is how we make ‘sense’ of what is going on, affect is the energy that permeates all our experiences and defines what it feels like to live in a moment. Like meaning, affect is always constituted in the space between individuality and sociality, between consciousness and materiality, between the knowable and the not-yet-articulated. Affect encompasses a variety of ways in which we ‘feel’ the world in our experience, including moods, emotions, maps of what matters and of what one cares about, pleasures and desires, passions, sentiments, etc.” (GROSSBERG, 2018, p. 10-11).

<sup>130</sup> “[...] is a space of time that makes its own rules and boundaries, its own terms of being contemporary and of taking over what would otherwise seem the arrhythmic rule of crisis” (BERLANT, 2011, p. 57).

acaba, “sua temporalidade singular termina, e ela se torna igual a qualquer outro episódio, algo sobretudo esquecido, distorcido, parcialmente recordado” (BERLANT, 2011, p. 57).<sup>131</sup> Por isso a conversa em curso é que deve ser considerada um gênero do presente. Mas não qualquer uma, somente aquelas que Berlant denomina *conversas a favor da vida* [*conversation-for-life*], e que compreendemos como diálogos que girem em torno de tudo “o que constitui a vida em si e o bem viver” (BERLANT, 2011, p. 57).<sup>132</sup>

A escolha de Berlant por inserir em sua lista de gêneros do presente a conversa, ou seja, um ato realizado por dois ou mais indivíduos, chama atenção para outro aspecto elencado por Grossberg em sua longa definição de afeto, a saber: “o afeto é sempre constituído no espaço entre a individualidade e a socialidade”. Segundo Ferreira, no pensamento grossberguiano tal premissa levaria à percepção de que falar de afetos não é bem falar de sentimentos ou emoções *individuais*, pois esses seriam o resultado do afeto filtrado pela ideologia do sujeito. Nas palavras de Ferreira:

[...] emoção é o resultado da articulação entre afeto e ideologia, não sendo exatamente as mesmas dimensões; afetos aproximam-se de movimentos espaço-temporais analisáveis [...]; e relacionam-se a máquinas, agências, estruturas e vidas cotidianas, articulando-as e sendo articulados por elas. (FERREIRA, 2019, p. 52)

Berlant, por sua vez, acredita que os afetos se codificam em *emoções normativas* [*normative emotion*]. Tal expressão aproximaria seu raciocínio do de Safatle (2018), quando este comenta que, dentre as funções ou poderes da estrutura social, estaria também a capacidade de “reproduzir sentimentos e sofrimentos” (SAFATLE, 2018, p. 16) nas pessoas. Por isso Safatle fala de um *circuito de afetos* para um local e uma época específicos. Sua ideia é próxima do notório conceito foucaultiano de *regime de verdade*, mas no circuito, em vez de significações naturalizadas, encontraríamos as emoções normativas mencionadas por Berlant. Sem deixar de lado as considerações de Grossberg e de Ferreira, pensar em circuito de afetos e em emoções normativas implica considerar que os sentimentos individuais também servem à análise do crítico da cultura, se tomados não como representações diretas dos afetos, mas como *indícios* de certa *paisagem afetiva* [*affective landscape*], para usar uma expressão cara a Grossberg. Esse raciocínio encontra respaldo no outro gênero do presente de que fala Berlant: os *rituais*.

<sup>131</sup> “[...] its singular time ends, and then it becomes like all other episodes, something mainly forgotten, distorted, and half-remembered” (BERLANT, 2011, p. 57).

<sup>132</sup> “[...] what constitutes life as such and the good life” (BERLANT, 2011, p. 57).

O termo *ritual* decerto remete a cerimônias públicas religiosas ou civis, como casamentos e formaturas, ritos de passagem. Mas não se trata disso. Os rituais que interessam a Berlant seriam os pequenos hábitos que se formam no cotidiano e que, em tempos de crise, dão conta de ajudar a lidar “tanto com a passividade quanto com a atividade de se sentir forçado a aceitar *viver como uma prática*” (BERLANT, 2011, p. 62, grifo nosso).<sup>133</sup> Um ritual pode ser uma soneca, a hora dos remédios ou a atividade física escolhida, segundo a autora.<sup>134</sup> Pensasse ela em crianças, talvez também falasse em brincar. Em síntese, os rituais seriam ações dessacralizadas, que não constituem vícios nem arroubos de autodesenvolvimento, mas antes tornam evidente “um mapa emocional cuja construção é um modo de automanutenção no ‘plano da imanência’” (BERLANT, 2011, p. 60).<sup>135</sup>

De algum modo, esse conceito de ritual ecoa uma das ideias básicas de Spinoza (2009): a de que os afetos são forças que *aumentam* ou *diminuem* a capacidade de o corpo agir. O que Berlant parece querer enfatizar é que o próprio sujeito tem margem de manobra para influenciar a forma como é afetado. E ele o faz por meio de seus rituais, que podem tanto ser ações quanto ausência de ações, a mencionada passividade diante das circunstâncias da vida. Seguindo tal interpretação, revela-se a pertinência de, mesmo em se estudando uma força pré-individual, como diz Clough (2010), ou constituída no espaço entre a individualidade e a socialidade, como alega Grossberg, observá-la a partir dos sujeitos.<sup>136</sup>

Estão postas, portanto, as bases teóricas e metodológicas deste capítulo. Seu objetivo é descobrir o que as conversas e os rituais das crianças que temos acompanhado nos relevam sobre os afetos que predominam a seu redor no cotidiano da guerra civil. Em relação às conversas, tema discutido na segunda seção, destacamos a relevância de a criança ter alguém que fale com ela, modulando suas expectativas sobre a realidade desestruturada pelo conflito.

---

<sup>133</sup> “[...] to both the passivity and the activity of feeling forced to take on living as a practice” (BERLANT, 2011, p. 60).

<sup>134</sup> Uma ampla lista pode ser encontrada em De Certeau (2014), quem primeiro estudou o poder de tais rituais — ou, como ele talvez preferisse, de tais *práticas cotidianas*. Embora não o cite diretamente, a nosso ver o pensamento de Berlant ecoa bastante o de De Certeau.

<sup>135</sup> “[...] an emotional map whose construction is a mode of self- maintenance on a ‘plane of immanence’” (BERLANT, 2011, p. 60).

<sup>136</sup> Com base nessa constatação, suspeitamos de que a psicanálise, na história recente, talvez seja a disciplina que mais tenha refletido sistematicamente sobre os afetos. Nas famosas conferências que Freud faz em 1909, nos Estados Unidos, numa primeira tentativa de apresentar e difundir mundialmente as bases da nascente prática psicanalítica, ele aponta que a *essência do adoecimento* psíquico consistiria em “*afetos ‘estrangulados’* [...] submetidos a um emprego anormal” (FREUD, 2019a, p. 41, grifo nosso). Para o autor, os afetos seriam “grandezas passíveis de ser deslocadas” (FREUD, 2019a, p. 41) que encontram “seu transcurso por meio dos correspondentes signos de afeto, palavras e ações” (FREUD, 2019a, p. 41). A nosso ver, as *conversas* e *rituais* encontrados em Berlant podem ser encarados como outro modo de falar desses *signos, palavras* e *ações* que Freud alega serem veículos dos afetos.

O mais curioso, no que concerne a esse tópico, será verificar que o amparo obtido por meio da conversa tem algo de performático: tanto quanto o que é dito, importa o ato de dizer, na medida em que ele garante à criança que existe alguém olhando para ela, cuidando dela, formando com ela um *nós*. Nesse contexto, ao mencionar *alguém* que conversa com a criança, estamos nos referindo especificamente aos pais ou a qualquer adulto na vizinhança disposto a permitir que a criança o tome como substituto dos pais.

Quanto aos rituais, contemplaremos apenas um tipo, aquele que vem à mente com mais frequência quando se pensa em crianças: o ato de brincar. A motivação inicial para atentarmos à brincadeira não foi outra senão o espanto causado pelos trechos encontrados nos romances nos quais se veem crianças brincando em meio a um cenário de guerra — muitas vezes, inclusive, *brincando de guerra*. Mais surpreendente, porém, foi constatar que o brincar pode não só atender a certos anseios ligados ao nacionalismo, como a confirmação de uma representação positiva do *nós* de que fazemos parte, mas também ser encarado como um desses momentos de *existência soberana* de que fala Pelbart, para quem “o soberano é o oposto do [...] assujeitado, seja à necessidade, ao trabalho, à produção, ao acúmulo, aos limites ou à *própria morte*” (PELBART, 2011, p. 34, grifo nosso). Dessa perspectiva, a brincadeira em meio à guerra seria clara manifestação a favor da vida. Um *hacking* das crianças ao circuito de afetos belicosos engendrado pelos adultos, melhor explicado na terceira e última seção.

Contudo, antes de passarmos à análise das conversas e das brincadeiras praticadas pelas crianças que temos acompanhado e por outras, cabe refletir brevemente sobre a relação entre afetos e nacionalismo, a fim de explorar algumas teses instigantes, apontadas por teóricos do campo aos quais demos pouca atenção até agora. São eles Renan (2006), Freud (2005, 2016), Russell (2014) e, principalmente, Hutchinson (2017), defensor da ideia de que o nacionalismo *precisa* gerar guerras internas para se perpetuar.

### 3.1. SACRIFICAR-SE

É inegável que o nacionalismo mobiliza afetos capazes de aumentar nossa energia e, consequentemente, nossa vontade de agir no mundo e de moldá-lo. Anderson (2008), por

exemplo, menciona a fraternidade como condição *sine qua non* para que as nações sejam *emocionalmente plausíveis*. E o que ele chama de fraternidade decerto tem natureza afetiva, independentemente de ser compreendida, de modo específico, como uma emoção normativa ou, de modo geral, como aquilo que Safatle (2018) chama de *força de adesão*. Safatle considera os afetos mecanismos que fundamentam certos modos de vida em detrimento de outros. Vista dessa perspectiva, a fraternidade seria força de adesão ao nacionalismo porque fomenta ações (produção de bens simbólicos e materiais) que tanto viabilizam a nação quanto mantêm as condições favoráveis para a manifestação contínua da própria fraternidade. Assim se forma o circuito que acaba por nutrir a hegemonia do nacionalismo.

E se, em vez de fraternidade, falássemos em profunda camaradagem horizontal ou em lógica da vizinhança? Supomos não haver prejuízo à replicação do argumento exposto acima, uma vez que é possível enxergar os três conceitos como sinônimos. Entretanto não devemos perder de vista que cada palavra cria em nossa mente um grafo contingente de significados, de maneira que toda sinonímia se limita ao reconhecimento de uma semelhança apenas parcial entre os grafos de dois ou mais termos. O mesmo raciocínio se aplica aos sentimentos. Por exemplo: uma emoção normativa próxima, mas não exatamente idêntica à fraternidade, é o patriotismo. Sobre ele, Freud (2016) faz uma observação curiosa.

Numa pequena crônica escrita durante a Primeira Guerra Mundial, intitulada *Sobre a transitoriedade*, Freud descreve o luto como a dor que sofremos quando um objeto<sup>137</sup> que amamos é destruído ou se perde de nós, e o amor que nele estava depositado fica à deriva. É este o objetivo principal do texto: entender o mecanismo do luto. Mas, nos dois últimos parágrafos, Freud comenta sobre a guerra, que impiedosamente...

[...] destruiu a beleza dos campos que atravessava e as obras de arte que encontrava em seu caminho, como também destroçou nosso orgulho pelas realizações de nossa civilização, nossa admiração por numerosos filósofos e artistas, e nossas esperanças quanto a um triunfo final sobre as divergências entre as nações e as raças. Maculou a elevada imparcialidade da nossa ciência, revelou nossos instintos em toda a sua nudez e soltou de dentro de nós os maus espíritos que julgávamos terem sido domados para sempre, por séculos de ininterrupta educação pelas mais nobres mentes. Amesquinhou mais uma vez nosso país e tornou o resto do mundo bastante remoto. Roubou-nos do muito que amáramos e mostrou-nos quão efêmeras eram inúmeras coisas que consideráramos imutáveis. (FREUD, 2016, p. 2-3)

---

<sup>137</sup> Vale lembrar que, em sentido psicanalítico, a noção de *objeto* contempla pessoas de carne e osso, desde que revestidas de significação, a fim de cumprirem certas funções em nossa psique. É nesse contexto que pessoa amada se converte em objeto de nosso amor.

Então vem seu diagnóstico:

Não pode surpreender-nos o fato de que nossa libido, assim privada de tantos dos seus objetos, se tenha apegado com intensidade ainda maior ao que nos sobrou, que *o amor pela nossa pátria*, nossa afeição pelos que se acham mais próximos de nós e nosso orgulho pelo que nos é comum, subitamente *se tenham tornado mais vigorosos*. (FREUD, 2016, p. 3, grifo nosso)

Ou seja: para Freud, haveria uma relação direta entre o crescimento do patriotismo e a existência de um cenário social de excessiva privação de objetos de amor. A guerra é seu exemplo único e definitivo, pois, mais do que levantar uma hipótese, Freud está dando seu testemunho. Está descrevendo seus contemporâneos, traumatizados pelas perdas que a guerra lhes trouxe, a ponto de direcionar seu amor — seu eros, sua libido, sua pulsão de vida — para um objeto mais difícil de ser destruído. A pátria, afinal, é em grande medida uma entidade simbólica, difícil de ser bombardeada mesmo quando se bombardeiam as cidades que a conformam e lhe dão materialidade.

O patriotismo, na definição do senso comum, é um sentimento de orgulho dirigido à nação. A depender da situação, pode ser mesmo encarado como manifestação exacerbada de tal orgulho. Ao dizer que o “amor pela nossa pátria” e o “orgulho pelo que nos é comum” se tornaram “subitamente [...] mais vigorosos”, Freud dá a entender que não está falando de uma emoção ordinária, mas de um patriotismo exagerado. O que ele não deixa claro hora nenhuma é: *por que a escolha da pátria como objeto?* Certamente ela não era o único objeto imaterial disponível, o único alvo seguro no qual as pessoas pudessem mirar seu amor, então por que a pátria? Por que não deus? Por já estar morto àquela altura?<sup>138</sup>

Hutchinson (2017) talvez respondesse a tais perguntas argumentando que *a pátria é deus*, ou ao menos carrega algo de divino. É que para ele o patriotismo herdou características da religião, no seio da qual teria se originado. Ao contrário de Anderson, Hobsbawm e outros autores que consideram o nacionalismo um fenômeno exclusivamente moderno — motivo pelo qual são conhecidos como *modernistas* —, Hutchinson está mais próximo da vertente rival, a

---

<sup>138</sup> O tema da morte de deus, que o senso comum do nosso tempo associa frequentemente a Nietzsche, antecessor imediato de Freud, aparece na verdade ao longo de toda a modernidade alemã, segundo Cruz (2019). Na breve genealogia que apresenta sobre o assunto, este autor aponta a questão da morte de deus presente já em textos de Lutero, no século XVI. Seguindo o percurso de Cruz, vale destacar que uma das mais impressionantes manifestações do tema, inclusive, envolve crianças. É uma cena do romance *Siebenkäs* (1796), de Jean Paul Richter, na qual, pelo que resume Cruz, “Jesus morto aparece para crianças mortas e diz a elas que não existe Deus e que todos estão órfãos, inclusive ele próprio” (CRUZ, 2019, p. 244). No original: “[...] the dead Jesus appears to dead children and tells them that there is no God an they are all orphans, including himself”.

dos *perpetualistas* [*perennialists*], defensores da pertinência de genealogias da nação que retrocedam mais no tempo.<sup>139</sup> Suas ideias, entretanto, não chegam a anular nenhuma das teses modernistas das quais temos lançado mão. Antes, serviriam de complemento a elas. E o motivo de serem expostas a seguir é porque a visão de Hutchinson acerca da nação como *comunidade sagrada de sacrifício* pode ser útil a fim de tentar responder por que o ufanismo seria um alento em tempos de crise, como afirmou Freud.

Para Hutchinson, enquanto produto da história da Europa pré-moderna, o nacionalismo estaria intrinsecamente associado não apenas à religião cristã, mas também à cultura da guerra que vigorava ali. Em seu estudo, ele aponta as cruzadas como marco inaugural da ideia de nação. As cruzadas teriam produzido na Europa da Alta Idade Média um expressivo senso de patriotismo (a *pátria* era o termo então em voga) atrelado à religião. Era a identidade cristã fomentando afetos a todo vapor, com o intuito de moldar uma versão específica do martírio: o *martírio de guerra* [*martial martyrdom*], isto é, a crença de que era honroso morrer em combate, em defesa da cristandade. Convenhamos que, para uma religião que tem como pedra angular a crucificação de seu próprio deus, toda forma de martírio tem potencial de se tornar sagrada. As cruzadas apenas forneceram o contexto propício para o mártir de guerra se sacralizar.

Ademais, as cruzadas foram especialmente benéficas para a consolidação dos Estados dinásticos. Serviram para legitimar reis e justificaram o recolhimento de impostos, bem como a ampliação da máquina e da influência estatais. Destarte, ao longo do medievo, a Europa se transformou numa “confederação informal de estados cristãos, com uma alta cultura [*sic*] comum, instituições políticas e sociais similares e uma economia inter-regional desenvolvida” (HUTCHINSON, 2017, p. 23).<sup>140</sup> Tal transformação, atrelada à guerra religiosa, foi levando a que morrer pela fé significasse, em certa medida, morrer por tudo o que a fé representava, inclusive o rei. Noutras palavras, a conversão das cruzadas em política de Estado aumentou tanto o prestígio da monarquia que, ao final do século XIII, “a pátria foi transposta para o reino nacional, agora concebido como um *corpo místico*” (HUTCHINSON, 2017, p. 23, grifo nosso).<sup>141</sup> E, como era de se esperar, à medida que o patriotismo dinástico<sup>142</sup> se espalhou, ele se

<sup>139</sup> Registre-se, no entanto, que o próprio Hutchinson se declara um teórico do meio-termo.

<sup>140</sup> “[...] a loose confederacy of Christian states, with a common high culture, similar political and social institutions, and a developed interregional economy” (HUTCHINSON, 2017, p. 23).

<sup>141</sup> “[...] the *patria* was transposed to a national kingdom, now conceived as a mystical body” (HUTCHINSON, 2017, p. 23).

<sup>142</sup> Por essa época, diz Hutchinson, a monarquia, antes servil à religião, começou a engolfar o clero. Um dos exemplos de como a nova roupagem da pátria começou a se manifestar nos reinos europeus a partir da Baixa Idade Média se verifica neste relato: “Em 1302, Filipe, o Justo, contrariando os clamores do papa, reuniu os três estados do parlamento da França a fim de apelar a seu *amor patriae* e (o clero incluído) subvencionar uma guerra em

tornou uma variável presente também nas guerras intraeuropeias. Consequentemente surgiu uma nova forma de martírio de guerra, que Hutchinson chama de *patriotismo santificado*. Exemplo notório da emergência desse martírio patriótico seria Joana d’Arc (1412-1431), a heroína francesa da Guerra dos Cem Anos. Há outros tantos, mártires de diferentes séculos e zonas da Europa (e da América colonizada), mas optemos por dar um longo salto no tempo e chegar à adesão em massa aos exércitos nacionais que Hobsbawm (2010) menciona ter havido às vésperas da Primeira Guerra Mundial. Ainda seguindo Hutchinson, tal fato evidenciaria a perpetuação, na cultura europeia, do valor social do mártir bélico-patriótico, que no século XIX acabaria incorporado ao nacionalismo moderno.

Com base na premissa de que a nação moderna é a nova encarnação da velha comunidade sagrada de sacrifício, Hutchinson elabora três hipóteses correlatas e nada desconsideráveis. A primeira delas é a de que o nacionalismo seria inerentemente violento e, sendo assim, “a formação e a reprodução das nações são dependentes de ciclos regulares de guerras interestatais” (HUTCHINSON, 2017, p. 6).<sup>143</sup> A guerra, nesse contexto — eis a segunda hipótese —, seria uma espécie de catalisador de mudanças sociais, como se o nacionalismo a acionasse para buscar uma renovação de si mesmo. E tal renovação, terceira hipótese que nos interessa, consistiria na reformulação do projeto político do Estado-nação. “A guerra testa a legitimidade dos regimes existentes, e a derrota pode levar ao triunfo de concepções alternativas da nação” (HUTCHINSON, 2017, p. 45).<sup>144</sup> A depender das circunstâncias, a guerra pode até resultar na fragmentação do Estado em prol da preservação da ideologia nacionalista, como vimos acontecer na Iugoslávia de Aleksandar. Seja qual for o resultado do conflito, Hutchinson nos lança a impactante constatação de que *um mundo de nações é, invariavelmente, um mundo de guerras nacionais*.

Em tal mundo, é perene a probabilidade de uma parcela da população do país xis, revoltada contra o status quo e motivada pela própria ideologia nacionalista — inflamada pelos afetos que nacionalismo faz circular —, escolher a guerra como mecanismo de transformação

---

defesa da pátria, agora explicitamente definida como o reino da França. Aqui o clero gaulês foi definido como parte integrante da pátria, sendo estabelecido portanto um *corpus mysticum patriae* [corpo místico da pátria] acima do *corpus mysticum ecclesiae* [corpo místico eclesiástico]” (HUTCHINSON, 2017, p. 23-24). No original: “In 1302 Philip the Fair summoned the three estates of the French parliament against the claims of the Pope in order to appeal to their *amor patriae* and make subventions (including on the clergy) for a war in defence of the fatherland, now explicitly defined as the kingdom of France. Here the Gallican clergy were defined as an integral part of the patria, thereby setting the *corpus mysticum patriae* above that of the *corpus mysticum ecclesiae*”.

<sup>143</sup> “[...] national formation and reproduction are dependent on regular cycles of interstate war” (HUTCHINSON, 2017, p. 6).

<sup>144</sup> “War tests the legitimacy of existing regimes, and defeat may lead to the triumph of alternative conceptions of the nation” (HUTCHINSON, 2017, p. 45).

social. E não importa que essa transformação signifique a eliminação de quem discorda do rumo que se quer dar ao país. Até porque a violência acontece num contexto no qual a parte discordante já foi ou está em vias de ser inimizada, por vezes estrangeirada,<sup>145</sup> o que legitima o ato agressor.

Efetivamente, o nacionalismo que Hutchinson descreve é mais do que um princípio de organização política. É também um afeto, uma força galvanizadora de mudança política. O próprio autor reconhece que, por causa de tais características, não se trataria de uma força que se manifesta cotidianamente.<sup>146</sup> Seria “necessariamente um fenômeno *episódico*” (HUTCHINSON, 2017, p. 10)<sup>147</sup> — e indissociável de um momento de crise:

Em *momentos de crise*, os nacionalistas se voltam para a história e para a cultura da comunidade nacional a fim de “restaurar” a autonomia e uma identidade estável e distintiva. Essas frequentes ressurgências históricas são guiadas pela necessidade de superar uma *incerteza radical*, encontrar modelos concretos para redefinir as metas coletivas e os mitos que tratam do destino, pelos quais se pode unir e *energizar* as populações para a tarefa de regeneração. (HUTCHINSON, 2017, p. 35, grifo nosso)<sup>148</sup>

Se considerarmos que o que há pouco chamamos de patriotismo, pensado como direcionamento de uma razoável quantidade de nosso amor à pátria, é o que Hutchinson chama de nacionalismo, entendido como força galvanizadora, então fica claro por que Freud viu o patriotismo, em específico, crescer em consequência da destruição da guerra. Em períodos de “incerteza radical”, quando as pessoas talvez não disponham nem sequer de uma “identidade estável”, o patriotismo/nacionalismo lhes oferece energia para reagir por meio de companheiros de jornada (um *nós*) e um projeto político com aura de destino ou meta de vida. Em síntese, o nacionalismo fornece *amparo existencial*. Não é isso o que as religiões também prometem? Russell, como nós, enxerga o elemento religioso do patriotismo. Para ele:

O patriotismo é um sentimento muito complexo, construído a partir de instintos primitivos e convicções altamente intelectualizadas. Existe o amor ao lar, à família e aos amigos, que nos deixa particularmente aflitos para

---

<sup>145</sup> Cf. Seção 2.5.

<sup>146</sup> Nesse contexto, o afeto que Hutchinson descreve estaria na base daquilo que, no capítulo 1, chamamos de *performance do povo* e que reconhecemos como evento extraordinário. Cf. Seção 1.1.

<sup>147</sup> “[...] necessarily an *episodic* phenomenon” (HUTCHINSON, 2017, p. 10).

<sup>148</sup> “In times of crisis nationalists often turned back to the history and culture of the national community to ‘restore’ autonomy and a stable and distinctive identity. The recurring historical revivals were driven by the need to overcome radical uncertainty, by finding concrete models to redefine collective goals and myths of destiny by which to unify and energize populations in the task of regeneration” (HUTCHINSON, 2017, p. 35).

preservarmos nosso país da invasão. Existe um gostar instintivo moderado a favor dos compatriotas e contra os estrangeiros. Existe o orgulho ligado ao êxito da comunidade à qual sentimos pertencer. Existe uma crença, sugerida pelo orgulho e reforçada pela história, de que a própria nação representa uma grande tradição e defende os ideais que são importantes para a raça humana. Mas, além de tudo isso, há um outro elemento, a um só tempo mais nobre e mais exposto ao ataque, um elemento de veneração, de sacrifício voluntário, de alegre fusão da vida individual com a vida da nação. (RUSSELL, 2014, p. 43)

Essa ideia de “alegre fusão da vida individual com a vida da nação” remete ao mito da comunidade de que fala Pelbart (2011).<sup>149</sup> A diferença seria que o patriotismo parece negar que a comunidade foi perdida ou ainda há de ser alcançada. A comunidade-pátria é viva e seu tempo é hoje. Sendo assim, o patriotismo mobilizaria afetos em tudo opostos àqueles que fluem entre quem suspira pelo paraíso comunitário longínquo. Deve ser por isso que ele nos deixa mais fortes — e como! Tornamo-nos messiânicos, sobre-humanos, alcançando um estado de plenitude que é em tudo oposto ao que experimentamos rotineiramente sendo só humanos e demasiadamente humanos: angústia, ansiedade, incerteza... Escolher se entregar à causa pátria quando tudo parece perdido (ou precisamente porque tudo mais parece perdido) seria, portanto, algo próximo a buscar aqui-agora o paraíso no qual se pode viver sem dor nem tormento. E porque o paraíso, na religião cristã, caldo primordial do nacionalismo, é exclusivo dos fiéis que fazem por merecê-lo, teríamos passado a considerar o martírio um preço justo para adentrar a *comunidade sagrada de sacrifício* que é a pátria.<sup>150</sup>

Bem antes de Hutchinson, de Russell e de Freud, outro intelectual intrigado com os afetos que envolvem a nação escreveu sobre a extraordinária capacidade que o nacionalismo tem de impelir pessoas a sacrificarem a própria vida por ele. Ernest Renan, contemporâneo do espraiamento da febre do nacionalismo pela Europa, no seminário *O que é uma nação?*, apresentado em 1882, assevera:

O homem, Senhores, não se improvisa. *A nação, como o indivíduo, é o resultado de um longo processo de esforços, de sacrifícios e de devotamentos.* O culto dos ancestrais é de todos o mais legítimo; os ancestrais nos fizeram o

<sup>149</sup> Cf. Seção 1.2.

<sup>150</sup> De certo modo, o nacionalismo da forma que Hutchinson o vê também seria uma *religião da guerra*, nos moldes em que Viveiros de Castro (1992) concebe a expressão com base na cultura tupi. No caso europeu, haveria igualmente uma elaborada resposta à questão metafísica da mortalidade: os indivíduos encontrariam a imortalidade pela identificação com a missão coletiva da nação. “Ao ser lembrado para sempre por seu máximo sacrifício em prol nação, o morto alcança a imortalidade” (HUTCHINSON, 2017, p. 62). No original: “Through being remembered forever for their ultimate sacrifice to the nation, the dead achieved immortality”.

que nós somos. Um passado heroico, dos grandes homens, da glória (eu entendo da verdadeira), eis o capital social sobre o qual se assenta uma ideia nacional. Ter glórias comuns no passado, uma vontade comum no presente; *ter feito grandes coisas conjuntamente, querer fazer ainda*, eis as condições essenciais para ser um povo. *Amamos na proporção dos sacrifícios que consentimos, dos males que sofremos*. Amamos a casa que construímos e que transmitimos. (RENAN, 2006, p. 98, grifo nosso)

Da leitura desse trecho se depreende que a principal força do nacionalismo parece estar em sua habilidade de cooptar nossa disposição para o sacrifício, que é uma grandeza do amor.<sup>151</sup> De acordo com Renan, as *narrativas de sacrifício* têm um relevante papel pedagógico a fim de canalizar esse amor na direção do coletivo, seja a família, a tribo ou a nação — todas elas, potenciais comunidades sagradas de sacrifício. Sacrificar-se, portanto, seria um aprendizado. Algo que introjetamos junto com a ideologia nacionalista. Das crianças que acompanhamos, Azad e Ugwu ilustram bem o resultado de tal pedagogia. O garoto biafrense vê os soldados desfilando e é acometido de uma vontade certa: “queria ser um deles” (ADICHIE, 2008, p. 212). Vive então torcendo “para ter a chance de se juntar à Defesa Civil, ou aos milicianos, que saíam em busca de nigerianos escondidos na selva” (ADICHIE, 2008, p. 233). Igualmente, o garoto curdo sonha: “Querida tornar-me um herói, criar novos métodos de luta para o meu povo” (SALEEM, 2004, p. 71). Na condição de guerrilheiro, Azad deseja honrar o ditado curdo que ordena: “*kem bijî, kel bijî*” (SALEEM, 2004, p. 72), *vive pouco mas vive quente*.

Mas, ainda que o Estado-nação construa ou patrocine tantas instâncias de replicação das narrativas sacrificiais — as escolas, os museus, os monumentos e festas nacionais —, é bastante improvável que o aprendizado do sacrifício seja um processo disciplinado ou racional, sobretudo porque está ligado aos embates entre a pulsão de morte e a pulsão de vida teorizadas por Freud (2018), que são forças que operam para além da consciência. E, se o inconsciente da psique entra em jogo para viabilizar o sacrifício, é preciso considerar outros interesses que circulam por esta zona.

Em 1932, cerca de quinze anos após Freud (2016) escrever o testemunho que se lê em *Sobre a transitoriedade*, Albert Einstein lhe escreveu questionando se “existe alguma forma de

---

<sup>151</sup> Já alertados por Hutchinson, sabemos que este chamado ao sacrifício é extraordinário, episódico, acionado apenas em momentos de crise. Entretanto, segundo Renan, ele deixaria um legado para os tempos mansos. “Uma nação é, então, uma grande solidariedade, constituída pelo sentimento dos sacrifícios que fizeram e daqueles que estão dispostos a fazer ainda. Ela supõe um passado; ela se resume, portanto, no presente por um fato tangível: o consentimento, o desejo claramente exprimido de continuar a vida comum. A existência de uma nação é (perdoem-me esta metáfora) um plebiscito de todos os dias, como a existência do indivíduo é uma afirmação perpétua da vida” (RENAN, 2006, p. 99). A solidariedade seria a faceta ordinária do sacrifício.

livrar a humanidade da ameaça de guerra” (EINSTEIN, 2005, p. 21) e como seria concebível que houvesse forças capazes de “despertar nos homens um entusiasmo extremado, a ponto de estes sacrificarem suas vidas” (EINSTEIN, 2005, p. 24). Em sua carta-resposta, Freud não nega a possibilidade de a humanidade vir a alcançar a paz perpétua, mas enxerga como um dos muitos entraves para tal condição o fato de que, ao longo da história, os *motivos idealistas* que justificam as guerras têm parecido servir “apenas de desculpa para os desejos destrutivos; [...] é como se os motivos idealistas tivessem assomado a um primeiro plano na consciência, enquanto os destrutivos lhes emprestassem um reforço inconsciente” (FREUD, 2005, p. 40).

Nesse ponto, Freud dá um alerta sobre a relação entre sacrifício e guerra. Escreve ele que “o instinto de morte [pulsão de morte] torna-se instinto destrutivo quando [...] é dirigido para fora, para objetos. *O organismo preserva sua própria vida, por assim dizer, destruindo uma vida alheia.*” (FREUD, 2005, p. 40-41, grifo nosso). Se é assim, embora chame tanta atenção a pedagogia do sacrifício que acompanha o nacionalismo, a adesão à guerra envolve em parte<sup>152</sup> o rechaço à martirização. Denuncia o desejo de viver, de preservar-se.

Na próxima seção, verificaremos que esse talvez seja o caso de Ishmael quando se torna criança-soldado na Guerra de Serra Leoa. Mas ainda que reconheçamos apenas no plano teórico a possibilidade de o sujeito participar da guerra não movido pela disposição a se sacrificar pela pátria, e sim pela ideia de que é preciso matar para sobreviver... sobreviver aos afetos agressivos produzidos ou recebidos pelo corpo... sobreviver ao circuito de violência que a guerra engendra... espanta constatar em tal atitude quão *pervasivo* é o nacionalismo. Como ele encontra um jeito de enredar sejam os sujeitos nos quais pulsa mais forte o eros, sejam aqueles nos quais pulsa mais forte o tânatos. A única conclusão à qual conseguimos chegar por ora é que aquela plasticidade ou, como prefere Anderson, o caráter modular que torna o nacionalismo tão adaptável às mais diversas realidades sociais parece se replicar também no nível afetivo, tornando-o apto a deslançar guerras e despertar emoções de adesão ao conflito nas mais diversas sensibilidades.

---

<sup>152</sup> Esta ressalva foi feita porque Freud afirma que, mesmo quando ocorre a projeção da pulsão de morte para fora, “uma parte do instinto de morte [...] continua atuante dentro do organismo” (FREUD, 2005, p. 41). Ou seja: há quem vá à guerra movido de fato pela pulsão destrutiva de si.

### 3.2. REAGIR

Em sintonia com o que Ariès (1986) escreveu sobre a infância ser encarada desde a modernidade como uma espécie de quarentena — período em que a criança é alijada do mundo dos adultos o máximo possível —, algumas famílias acreditam que é preciso *poupar as crianças* de certas conversas, privá-las de determinadas informações mesmo se acontecer de se acharem no meio de um evento diante do qual é impraticável vender os olhos de alguém. Uma guerra, por exemplo. Em *Como o soldado conserta o gramofone*, os pais de Aleksandar parecem adeptos dessa prática. No dia em que os soldados sérvios atacam Višegrad, o garoto relata que seu pai o acorda cedo e comanda: “Aleksandar, hoje não haverá aula, nós vamos para casa da vovó, te veste, eu vou te dizer o que precisas levar junto” (STANIŠIĆ, 2009, p. 219). E o que a criança sente com aquela ordem, “com suas palavras e seu nervosismo” (STANIŠIĆ, 2009, p. 220), é “medo de meu pai. Medo de sua lista de coisas que eu devo levar junto, de sua advertência: só aquilo que tu precisares. *Medo, porque ele não diz para quê*” (STANIŠIĆ, 2009, p. 219, grifo nosso). A mãe tampouco fala sobre o que está acontecendo. Ela costura cédulas de dinheiro em sua saia, absorta em tal tarefa. Portanto o garoto só conta com “a insegurança de papai e as primeiras granadas” (STANIŠIĆ, 2009, p. 220) para começar a elaborar o que está em curso. E a forma encontrada para expressar como é se descobrir num palco de guerra são dois adjetivos de negação: *inimaginável*, *improvável*.<sup>153</sup>

A princípio o leitor pode crer que, em meio à urgência da situação, os adultos estariam apenas adiando uma conversa elucidativa com a criança. Mas não. Tampouco ao chegar à casa da avó a família de Aleksandar lhe esclarece o que está acontecendo, por que razão há soldados lançando bombas contra Višegrad e aterrorizando os moradores, mesmo ali no porão do prédio, onde os parentes se escondem junto dos vizinhos. A impressão que se tem é a de que todos falam pouco na presença dos soldados — “até mesmo os chamados das mães soavam como sussurros” (STANIŠIĆ, 2009, p. 105). Nesse contexto, um desejo que brota em Aleksandar — o de que vovô Slavko estivesse vivo — parece dotado de bastante objetividade. Seu falecido avô, afinal, era a única pessoa da família disposta a explicar o mundo ao garoto. “O que ele diria, agora, que tudo estava num silêncio indizível?” (STANIŠIĆ, 2009, p. 105). A tirar pelas impressões que o primeiro capítulo do livro deixa em relação à figura desse avô, ele talvez

---

<sup>153</sup> “Tudo o que é *inimaginável* antes de acordar, papai acabará anunciando com suas palavras e seu nervosismo. Tudo aquilo que era bom antes do *inimaginável* acaba indo para longe com a insegurança de papai e as primeiras granadas. [...] O que vai acontecer é tão *improvável*, que não resta nenhuma improbabilidade para contar uma história inventada” (STANIŠIĆ, 2009, p. 220, grifo nosso).

agisse como o pai de Azad em *A espingarda do meu pai*: poupando a criança não por meio do silêncio — aliás, insustentável com todas aquelas granadas lançadas em Višegrad e tiros disparados em Akre —, e sim com a modulação de suas expectativas.

Azad relata: “O meu pai repetia-nos desde sempre: «Daqui a um ano, o nosso país será livre.»” (SALEEM, 2004, p. 22). O “desde sempre” aí, se não é mera retórica, sugere que, mais do que oferecer um retrato fidedigno da conjuntura política aos filhos, Shero, o pai, cunhou um bordão para cumprir a tarefa de mantê-los otimistas. “Daqui a um ano, o nosso país será livre”, portanto, comunica uma *postura* — que curiosamente será replicada pelos filhos com o mesmo intuito do pai, isto é, não tanto para animar a si próprios, e sim para oferecer alento aos familiares quando qualquer um deles duvidasse de que as coisas terminariam bem para os curdos. Prova disso se encontra logo após a primeira fuga de Akre, motivada por acusações de subversão e pelo assassinato de sete homens da família que cruzaram o caminho da milícia pró-governo. Dilovan, o irmão mais velho de Azad, guerrilheiro da causa curda, corre para encontrar os parentes na aldeia onde se refugiaram e lhes assevera: “ainda teríamos pela frente um ano de luta e sacrifícios, mas que obteríamos a independência” (SALEEM, 2004, p. 16). O efeito de tais palavras é imediato, manifesta-se no corpo de Azad e dos demais: “Um doce arrepio percorreu-nos a todos. Mais um ano e o Curdistão seria nosso.” (SALEEM, 2004, p. 16).

Essa cena ocorre quando o narrador ainda é pequeno. Já no fim da adolescência, encontramos o próprio Azad tentando aplicar a mesma injeção de ânimo no pai, que ele via “pouco a pouco, perdendo o moral [...], curvado, como se tivesse sido esmagado” (SALEEM, 2004, p. 79). A tentativa acontece à época em que a filhinha de Dilovan cai doente, e Shero pede a Azad que a leve ao hospital. Notando que o pai envelhecido “já não aguentava mais” (SALEEM, 2004, p. 80), o filho sorri para ele e diz: “Papá, não posso acreditar que Shero, o operador pessoal do general, esteja assim tão em baixo.” (SALEEM, 2004, p. 80). A estratégia de encontrar uma imagem positiva (o status de haver sido subordinado direto do líder curdo) e entregá-la ao parente para que este se agarre a ela não funciona dessa vez — “Ele só me disse: «Essa época acabou, meu filho, está tudo perdido»” (SALEEM, 2004, p. 80). Porém consideremos que, numa das ocasiões em que o pai fez alarde sobre a iminente liberdade do Curdistão, Azad registra: “*agora, começávamos a acreditar nisso*” (SALEEM, 2004, p. 22, grifo nosso). Tais escolhas lexicais sugerem que tampouco para o filho as injeções de otimismo do pai funcionaram *todas as vezes*, o que não as torna menos válidas se o intuito é afetar o outro positivamente. Ao contrário do que apregoa aquele velho ditado que afirma ser melhor ficarmos calados se o que formos dizer não é mais bonito que o silêncio, quando o que está em jogo é

oferecer algum conforto numa situação emocionalmente crítica, especialmente para uma criança, é melhor fazê-lo por meio de palavras. Até porque, como avisa outro ditado conhecido, o corpo fala, e essa realidade torna vãs muitas das tentativas de *poupar as crianças* por meio do silêncio. Rapidamente, Aleksandar conseguiu ler a insegurança no semblante do pai quando a invasão a Višegrad começou. Da mesma forma, em vários momentos de tensão aos quais sua família foi submetida, Azad notou o medo ou outro sentimento negativo abater o pai sem que ele nada dissesse.<sup>154</sup>

Quem serve de exceção à regra é Ugwu, personagem de *Meio sol amarelo*, embora seu caso não seja bem o da criança supostamente poupada pelo silêncio do adulto, e sim o da criança que assiste ao adulto se calar na tentativa de preservar a si próprio. Quanto mais a Guerra de Biafra se prolonga, maior é o preço emocional que ela cobra de Olanna e de Odenigbo, e Ugwu não demonstra ter clareza do sofrimento de ambos, exceto nas raras vezes em que Olanna, sempre ela, desabafa com o garoto. Surpreende, principalmente, o fato de Ugwu não manifestar pesar nem preocupação com o definhamento do ímpeto de Odenigbo, que testemunhamos ao longo do romance. Um decaimento silencioso, porém nada discreto.

Nos primeiros meses de guerra, a impressão que paira é a de que Odenigbo é a fortaleza que há sempre de proteger e acalmar Olanna e Ugwu — dinâmica familiar presente desde os tempos de paz. Prova disso se verifica na conversa que eles têm após o primeiro ataque aéreo que a família experiencia. Odenigbo anuncia:

“Vamos construir um *bunker*, para o caso de novos reides aéreos.” Seu tom era normal, calmo, como se os ataques aéreos fossem algo tranquilo, como se não fossem a morte chegando perto, momentos antes. Virou-se para Ugwu. “Você sabe o que é um *bunker*, meu bom homem?”

“Sei, *sah*. Como aquele que Hitler tinha.”

“Bom, é parecido, eu imagino.”

“Mas, *sah*, as pessoas estão dizendo que esses *bunkers* são como uma vala comum”, disse Ugwu.

“Mas que bobagem. *Bunkers* são mais seguros do que ficar deitado numa plantação de mandioca.” (ADICHIE, 2008, p. 239-240)

---

<sup>154</sup> Certa feita, por exemplo, o Baath anunciou no rádio que convidava todos em Bagdá para “comer *kebab* na praça da Libertação, frente às forcas das quais pendiam os inimigos do povo” (SALEEM, 2004, p. 16), judeus iraquianos. Azad sabia que o pai de seu pai havia se casado em segundas núpcias com uma mulher judia, e isto bastou para que ele compreendesse a expressão no rosto de Shero, sem que o pai tivesse dito palavra. “Vi o medo no rosto do meu pai. Ele já se via entre os enforcados, na praça da Libertação, no meio da multidão que comia o *kebab*, só porque o pai dele estivera apaixonado por Aïcha, a *Judia*, sua madrasta” (SALEEM, 2004, p. 17).

Esse diálogo ocorre pouco minutos depois de aviões nigerianos arruinarem a cerimônia de casamento entre Odenigbo e Olanna e quase matarem todo mundo. O noivo acaba de entrar em casa após ajudar nas buscas para encontrar uma criança que gritava em meio aos detritos, e o que chama atenção, definitivamente, é a calma com que ele se dirige à família, a limpidez do pensamento resiliente, que não alardeia uma fuga, mas tenta encontrar uma solução prática e ainda apazigua o receio de Ugwu acerca dos bunkers. É esse tipo de postura que nos leva a reiterar a impressão que já se apresentara antes no romance: a de que a segurança que Odenigbo tem em si e em suas ideias não só o afeta, mas também exerce significativo efeito nas pessoas com quem convive. Então acontece a reviravolta, e os motivos que levam Odenigbo a definhar seriam dois pelo menos. Em primeiro lugar, o principal anfitrião da intelligentsia universitária de Nsukka recebeu do governo biafrense um cargo pequeno, desinteressante e mal pago, o que abala drasticamente a autoimagem que carrega, além de deixar sua família em situação de quase miséria. Ele é orgulhoso demais para expor sua frustração e insegurança, mesmo para a esposa, mas Olanna não tem dificuldade de captá-las:

“Você parece cansado”, disse ela. O que queria dizer era: *Você parece triste*. Se ao menos tivesse um serviço mais interessante, se ao menos tivesse algo onde pudesse afogar os momentos de dor fazendo coisa melhor. (ADICHIE, 2008, p. 391)

Para completar, a mãe de Odenigbo é assassinada em sua aldeia pelo exército nigeriano. É o que faltava para que o viço e a energia do professor desaparecessem de vez. Logo ele se refugia no alcoolismo, emudece, apaga a aura de príncipe encantado que os olhos de Olanna punham sobre si. Ugwu, todavia, jamais encara o novo estado de seu pai-patrão como uma derrocada. Não o julga quando o ajuda a se limpar após vomitar o excesso de bebida; nem quando Odenigbo desconta sua raiva do mundo nele, xingando-o de energúmeno; nem mesmo quando crê que o patrão está na cama com uma vizinha, traindo Olanna e, conseqüentemente, ameaçando o senso de ordem e de segurança que a estabilidade do casal tanto oferece a Ugwu.

Haja vista a devoção que o garoto sente pelo professor, uma explicação razoável do porquê de Ugwu não se atentar à dor de Odenigbo é que ele não a enxerga. Ou então se recusa a enxergá-la. Deliberada ou espontaneamente, Ugwu seria um mau leitor do que o corpo diz. É claro que também podemos considerar a própria alienação à qual está submetido como causa principal ou subsidiária para sua cegueira. Desde que surgira o risco de ser alistado à força no

exército biafrense, Olanna obriga o rapaz a ficar trancado em casa quase o tempo todo, assim Ugwu permanece relativamente desinformado ou distanciado da situação crítica que a família enfrenta da porta de casa para fora. Corrobora tal hipótese um breve diálogo que ele e Olanna têm assim que ela chega frustrada do centro assistencial onde, em vão, foi tentar encontrar comida. “Boa tarde, *mah*. A senhora não trouxe nada?” (ADICHIE, 2008, p. 317), pergunta Ugwu. ““Não está vendo que meu cesto está vazio?”, retrucou Olanna com rispidez. ‘Ficou cego?’” (ADICHE, 2008, p. 317, grifo nosso).

Sim, talvez Ugwu tenha ficado cego ou parcialmente cego como seqüela de seu trancafiamento com dois adultos silenciosos, o que transforma as visitas que Odenigbo recebe, agora em menor número, na sua principal fonte de informações sobre o andamento da guerra. Sucede, porém, que muitos destes visitantes, senão todos, são membros do alto ou médio escalões do governo — logo propagandistas do governo, difusores de discursos eficazes a fim de convencer a população de que Biafra tinha mais vantagem na guerra contra a Nigéria do que era realidade. Um deles é o professor Ekwenugo, “de todas as visitas, a preferida de Ugwu” (ADICHIE, 2008, p. 232). Ele era membro do grupo de cientistas biafrenses responsáveis por produzir tecnologia bélica. Com a unha do indicador “tão comprida e afilada que mais parecia um punhal” (ADICHIE, 2008, p. 232) e que ele gostava de alisar enquanto palestrava, o professor Ekwenugo não poupava elogios à ciência ibo, capaz de produzir “fluido de freio com óleo de coco, motores feitos com ferro velho, tanques, granadas” (ADICHIE, 2008, p. 232), apesar do escasso apoio internacional. “Os outros aplaudiam sempre que ele fazia algum anúncio, *assim como Ugwu, de seu banco na cozinha*” (ADICHIE, 2008, p. 232-233, grifo nosso). Tamanha era a empolgação transmitida, que a primeira vez que Ugwu parece questionar o triunfo de Biafra é justo quando o patrão lhe dá a notícia de que o cientista morreu enquanto transportava explosivos desenvolvidos por seu grupo. “Ugwu [...] pensou na unha comprida e afilada do professor Ekwenugo. *Pelos ares*. O professor Ekwenugo sempre fora a prova viva de que Biafra triunfaria, ele e suas histórias de mísseis, tanques e combustível feito de nada” (ADICHIE, 2008, p. 410). Mais tarde, quando vai às escondidas visitar Eberechi, a garota de quem gosta, pela primeira vez vemos Ugwu chorar pela guerra:

Por fim, Ugwu contou que o professor Ekwenugo morreria. “Lembra que eu falei sobre ele com você? O que fazia parte do Grupo de Ciências, o que construía coisas incríveis”, disse ele.

“Lembro sim”, disse ela. “Aquele que tinha uma unha comprida.”

“Ele cortou”, disse Ugwu, começando a chorar; suas lágrimas eram esparsas e faziam cócegas no rosto. Ela pôs a mão em seu ombro e ele ficou imóvel, para que ela não tirasse sua mão, para mantê-la onde estava. Havia algo novo nela, ou talvez sua percepção das coisas tivesse se renovado. Agora acreditava na existência de preciosidades.

“Você falou que ele cortou a unha comprida?”, perguntou ela.

“Cortou”, respondeu Ugwu. De repente, parecia uma boa coisa, ele ter cortado a unha; Ugwu não suportaria pensar naquela unha indo pelos ares. (ADICHIE, 2008, p. 411)

O percurso do sentimento de Ugwu nessa cena remete à já mencionada<sup>155</sup> ideia que Freud (2016) faz tanto do luto — dor causada pelo despegamento do amor do objeto ao qual estava colado — quanto da superação do luto, ocorrida quando o amor à deriva encontra outro objeto ao qual se gruda (nesse caso, Eberechi é quem recebe a dose de afeto antes destinada ao professor Ekwenugo). Porém, mais importante do que isso, por ora, é podermos constatar, tomando Ugwu como exemplo, que, independentemente de como aja a família em relação a poupar ou não a criança de certas conversas, haverá sempre alguém na vizinhança disposto a oferecer informações e explicações, afinal “as crianças não constituem nenhuma comunidade isolada, mas antes fazem parte do povo e da classe a que pertencem” (BENJAMIN, 2009, p. 94). Elas só estão mesmo desligadas do mundo e do que acontece a seu redor na fantasia de pais e parentes hiperprotetores. Ademais, o impacto que os discursos e a postura de Ekwenugo têm em Ugwu alertam para a valorização que a criança dá a quem lhe oferece qualquer ferramenta capaz de impor alguma ordem ao caos, permitindo que ela enxergue ou construa algum tipo de saída ou de esperança de fim para a situação causadora de angústia. Como escreveu Benjamin:

A criança exige do adulto uma representação clara e compreensível, mas não “infantil”. Muito menos aquilo que o adulto costuma considerar como tal. [...] a criança possui senso aguçado mesmo para uma seriedade distante e grave, contanto que esta venha sincera e diretamente do coração. (BENJAMIN, 2009, p. 55)

É isso que chamamos mais cedo de *modulação de expectativas*. É o que Shero fornece aos filhos com seu bordão sobre a iminente liberdade do Curdistão e o que Ekwenugo proporciona a Ugwu com seus relatos provavelmente exagerados. A importância de um mecanismo assim, que providencie conforto psicológico para a criança, foi apontada por

---

<sup>155</sup> Cf. Seção 3.1.

Ishmael em *Muito longe de casa*. Ao olhar para sua trajetória de refugiado interno e de órfão naqueles meses que passou escapando do front, sozinho ou na companhia de outras crianças apenas, o garoto compreendeu: “Uma das coisas mais perturbadoras sobre minha jornada, mental, física e emocionalmente, era que eu não tinha certeza de quando nem onde ia terminar. Eu não sabia o que faria da minha vida” (BEAH, 2015, p. 78). Esse *não saber* — essa falta de perspectiva acerca de onde-e-quando poderia reestruturar a vida — tem efeito desolador, entristecedor, e a tristeza é alimento da apatia muitas vezes. Porém, na continuação de suas reflexões, Ishmael escreve:

Sentia como estivesse sempre recomeçando. Estava sempre me mexendo, sempre indo a algum lugar. Quando caminhávamos, às vezes eu me deixava ficar para trás, pensando sobre essas coisas todas. Sobreviver a cada dia era meu objetivo de vida. Nas aldeias onde conseguíamos encontrar a felicidade de obter comida ou água fresca, eu sabia que aquilo era temporário e que estávamos apenas de passagem. Não me sentia feliz por inteiro. Era mais fácil ser triste do que viver num vaivém de emoções, e aquilo me dava certa determinação para continuar me movendo. Eu nunca me desapontava com nada, porque sempre esperava que o pior acontecesse. (BEAH, 2015, p. 78)

Ou seja: depois de tanto se frustrar com as más acolhidas nas aldeias por onde passava, o garoto foi capaz de converter a tristeza em elemento de conforto e de estabilidade emocional, um movimento decerto necessário para seguir em frente, mas deveras perigoso, pois em algum instante a tristeza pode afetar a própria vontade de sobreviver. Ishmael não chegou a tal limiar, mas Saidu, um de seus companheiros de fuga, sim. Em certa passagem, o narrador relata uma conversa que teve com o amigo logo “depois que sobrevivemos a outro ataque de homens armados com arpões e machados” (BEAH, 2015, p. 78):

Alhaji, Kanei, Saidu e eu estávamos acordados e escutávamos calados os ruídos da noite. A respiração pesada de Saidu tornava nosso silêncio insuportável. Depois de algumas horas, Saidu falou numa voz muito profunda, como se alguém falasse através dele: “Quantas vezes mais vamos ter que enfrentar a morte até encontrar *segurança?*”, perguntou.

Ele esperou alguns minutos, mas nós três não dissemos nada. Ele continuou: “Toda vez que somos perseguidos por gente que quer nos matar, fecho os olhos e espero pela morte. *Apesar de ainda estar vivo, sinto como se, a cada vez que aceito a morte, parte de mim morresse. Muito em breve eu vou morrer completamente e tudo que sobrar de mim será meu corpo vazio, andando com vocês. Ele será mais silencioso do que eu.*” (BEAH, 2015, p. 79, grifo nosso)

É uma profecia. Pouco tempos após essa confissão sobre como era afetado pela vida hostil que levavam, Saidu morreria durante o sono. E não deixa de chamar atenção como um garoto de treze anos associa a morte ao silêncio, o que nos impele a reiterar a impertinência de *poupar as crianças* por meio do silêncio. Em outro momento do livro, anterior à morte de Saidu, quando Ishmael passa semanas sozinho na floresta, ele revela que:

A parte mais difícil da vida na floresta era a solidão. Ficava mais insuportável a cada dia. Uma coisa que acontece quando se está tão sozinho é pensar demais, especialmente quando não há mais nada a se fazer. Eu não estava gostando daquilo e tentava parar de pensar, mas nada funcionava. Decidi ignorar todo e qualquer pensamento que cruzasse minha mente porque todos traziam tristeza. Fora comer e beber água, e de vez em quando tomar um banho, passava o resto meu tempo *lutando contra mim mesmo, mentalmente, para evitar pensar no que havia visto e no que seria a minha vida dali em diante, onde estariam meus amigos e minha família. Quanto mais eu resistia aos pensamentos, mais longos eram os dias, e sentia como se minha cabeça ficasse mais e mais pesada a cada dia.* (BEAH, 2015, p. 60, grifo nosso)

Nesse trecho descobrimos o enorme autocontrole mental que Ishmael começa a desenvolver, bem como vislumbramos o preço pago por tal habilidade. Enxaquecas severas e pesadelos farão parte de longos períodos de sua vida na guerra daí por diante. Ainda assim ele sobreviverá à tristeza por tempo suficiente para encontrar alternativas a ela, outros mecanismos de modulação de expectativas, desta vez construídos em relação, com base na influência que as palavras e a presença do tenente Jabati exercem sobre o garoto. Tais mecanismos são muito mais eficazes graças a duas razões correlatas: por resolver o problema do desamparo e por escoar para fora do corpo o ímpeto destrutivo.

Sobre o primeiro ponto, verificamos que Freud (2019b) estabelece uma diferença entre estar indefeso e estar desamparado. Num parágrafo que até parece escrito para explicar a decisão de Ishmael de se unir de corpo e alma aos militares (*super-homens*), Freud diz:

Talvez ele ainda esteja indefeso, mas não está mais desamparadamente paralisado; pode ao menos reagir, e talvez não esteja nem mesmo indefeso, pois pode servir-se contra esses violentos super-homens de fora dos mesmos expedientes de que se serve em sua sociedade: pode tentar lhes fazer súplicas, apaziguá-los, suborná-los, roubar-lhes uma parte de seu poder através de sua influência. (FREUD, 2019b, p. 61)

A expressão “desamparadamente paralisado” sugere que o desamparo seja algo — à falta de palavra melhor — *profundo*. O advérbio de modo aí remete a uma condição anterior e necessária à paralisia, que molda sua forma de se manifestar. O desamparo, portanto, é um sentimento que leva à *inação*. Por sua vez, a *inação* não deve ser confundida com a *passividade* — que, da leitura de Berlant (2011), depreendemos decorrer da decisão, ainda que instintiva, de sofrer uma ação sem reagir, talvez por conta da sensação de que não há como reagir apropriadamente, ou seja, por causa da sensação de que estamos *indefesos*. Haveria, dessa maneira, um movimento de *contenção* na passividade, enquanto na *inação* predominaria a *paralisia absoluta*. Tal distinção é o que diferencia Ishmael de Saidu: ambos estão indefesos e ambos demonstram, para quem vê de fora, uma espécie de letargia, porém em Ishmael essa condição é deliberadamente buscada. Decidido a deixar a tristeza se fixar, seu torpor é ativamente passivo, é contenção da pulsão de vida, ao passo que, em Saidu, ocorre o *desvanecimento* do eros e o consequente fortalecimento do tânatos. Esse, afinal, seria o objetivo e o risco do desamparo duradouro. E Ishmael, que flerta com ele por alimentar tanto a tristeza, escapa do perigo recorrendo ao recurso mais à mão de toda criança: um adulto disposto a cumprir a função parental.

Freud argumenta que o desamparo de estar no mundo é uma experiência que viveríamos desde a infância — tão marcante, que, ao experimentá-la quando adultos, recorreríamos a “um modelo infantil, e [...] na verdade, apenas a continuação de uma situação antiga” (FREUD, 2019b, p. 60). Contudo, já desde a infância, desenvolveríamos fórmulas para combater o desamparo, e a principal delas consistiria em revestir nossos pais de um poder simbólico tremendo, garantidor de que eles nos manterão sempre seguros.<sup>156</sup> Ou seja, a primeira saída encontrada para lidar com o desamparo seria a hipertrofia do *eu* por meio de sua transformação em *nós*. Um *nós* que, como dito anteriormente,<sup>157</sup> sofre inclusive a tendência de ser fantasiado pela criança com a aparência de um *Grande Eu*: um supercorpo com membros que ora servem de escudo, pois são seus braços que envolvem o frágil corpo do *eu* e o protegem da ameaça, ora servem de espada, já que são deles as mãos que empurram o perigo quando as pequenas mãos do *eu* não têm coragem para tanto. E, ainda que se espere que tal fantasia seja superada com a ajuda da vizinhança, que dá complexidade ao conceito de *nós*, ela nunca se perde completamente. Antes, é recorrentemente buscada — na fusão dos apaixonados, na diluição do

---

<sup>156</sup> Existe um chiste que ilustra bem o poder parental. Conta-se que, durante uma terrível turbulência, uma passageira especialmente temerosa de andar de avião nota, na poltrona ao lado, um garotinho desacompanhado e que permanece impassível. Ela então lhe pergunta: “Não está com medo?”. A criança responde: “Não, meu pai é o piloto.”

<sup>157</sup> Cf. Seção 1.4.

*eu* em meio ao povo —, o que de certo modo transforma o *nós*, sem o qual a fantasia do *Grande Eu* não se realiza, em eficaz fonte de amparo para todos. De toda sorte, como Ishmael ainda é criança e acabou de perder os pais, é compreensível que, para além do grupo de amigos com quem vive se deslocando, ele deseje um *nós* que remonte à estrutura familiar ou a algo próximo dela: uma relação na qual a criança se sujeite ao adulto, que, em troca, garante a ela o amparo infalível, alicerce e ponto de partida para construir a coragem de agir sobre o mundo, ou reagir a ele.<sup>158</sup>

Ser uma criança-soldado destreinada no front de guerra pode parecer uma decisão não muito sábia, mas, depois de tanto perder com a guerra, a escolha de Ishmael em depositar seu amor no tenente Jabati e na família dele, o exército, não deriva apenas do medo de morrer zanzando pela floresta sozinho ou com seus amigos. Sua decisão é uma reação contra o desamparo, em prol do desejo de, mais do que sobreviver, *viver*. De ter coragem para viver ainda que as condições para tanto sejam adversas.<sup>159</sup> Repetindo o trecho de Freud que parece uma reflexão sobre Ishmael: “Talvez ele ainda esteja indefeso, mas não está mais desamparadamente paralisado; pode ao menos reagir” (FREUD, 2019b, p. 61).

Essa passagem de Freud ajuda ainda a esclarecer por que Ishmael fica sempre tão afoito para encontrar o tenente e trocar algumas palavrinhas sobre Shakespeare. O fato de ter sido um volume de *Júlio César* que estabeleceu o primeiro contato entre ambos — que fez o tenente notar sua existência — parece ter levado o garoto a acreditar que era seu dever continuar falando de Shakespeare se quisesse continuar a ser notado. Assim o bardo britânico se metamorfoseou numa espécie de suborno afetivo, num código que serve a Ishmael para checar se a estabilidade de sua relação com Jabati permanece sólida. Shakespeare, noutras palavras, exerce função fática nas conversas de ambos. Mais ou menos como a frase do pai de Azad sobre a liberdade do Curdistão, que não vale tanto por aquilo que enuncia, mas pelo alento oferecido pelo sujeito enunciador. Azad, diga-se de passagem, vive uma situação que é bastante ilustrativa do poder

---

<sup>158</sup> Em termos estritamente psicanalíticos, a mesma afirmação poderia ser assim feita: “A fim de que o Nome-do-pai se faça para um sujeito, é necessário que o sujeito consinta a castração que ele evoca, é imprescindível que o sujeito diga sim” (SILVA & ALTOÉ, 2018, p. 335).

<sup>159</sup> Outra forma de ver o ganho que Ishmael obtém quando decide se juntar ao pelotão do tenente Jabati pode ser explicada pelo relato que um homem que sobreviveu à Segunda Guerra Mundial na infância fez a Arantes: “Eu era bem pequeno, e naquele tempo o exército retirou as crianças de casa para levá-las a um abrigo onde ficariam em segurança. No entanto, tudo o que eu queria era estar perto dos meus pais. *Mesmo que nos vissemos no meio de um bombardeio, se eu estivesse com eles me sentiria a salvo*” (ARANTES, 2021, p. 79, grifo nosso). O homem dá a entender que, mesmo sem a capacidade de verbalização adquirida ao longo da vida, já na infância ele era capaz de estabelecer uma diferença entre estar em segurança e se sentir a salvo. Ishmael, de certo modo, sente que, apesar de toda a insegurança da vida de soldado, pode se salvar estando junto de Jabati e com o apoio desse novo pai.

de ação que a criança adquire ao se sentir amparada. O evento acontece quando o garoto está no jardim de casa, assistindo ao irmão manusear a plimout nova que tinha acabado de ganhar, e o pai transfere a arma para suas mãos, ao mesmo tempo que diz:

«Tu já não és criança, és um homem. Agarra-a e dispara os tiros que quiseres.»  
Pela primeira vez, graças à *Plimout*, o meu pai tinha-me qualificado com homem. Agarrei na arma e parti como uma flecha, correndo para as colinas através do pomar. Estava orgulhoso, tinha uma arma e já não era uma criança. Sentia-me um homem, como o meu pai tinha dito. Procurei um alvo por todo o lado à minha volta. Um bando de pássaros passava nos céus mas voavam demasiadamente alto. Procurei um coelho, uma cobra, sem sucesso. Finalmente apontei a arma para o céu, na direcção de Deus, e disparei uma rajada. Estava como louco, embriagado. Nesse instante poderia matar um homem, não tinha medo. Disparei ainda mais alguns tiros, e escutei o eco da rajada soar nas colinas. O cheiro da pólvora era muito excitante. Viril. Depois de ter esvaziado o carregador das suas trinta e seis balas, cheirei o cano da *Plimout*, e saciado, regressei a casa. (SALEEM, 2004, p. 33)

Tão impactante, a cena se torna ainda mais pungente quando se sabe que, minutos antes de sair com a arma em mãos, Azad estava no quarto, sem conseguir fazer a imaginação engrenar. Nas suas palavras: “indeciso diante da minha tela branca, incapaz de pegar nos pincéis” (SALEEM, 2004, p. 32). Pois Azad queria fazer algo que, a seu ver, servisse à causa curda tanto quanto a arte nacionalista de Sami, seu pintor predileto, a quem ele acabara de descobrir. De um momento de total inação e paralisia ao ousado ato de metralhar deus — um deus que, talvez ele pensasse, só favorecia os árabes —, o que mudou? Decerto a arma exerce papel fundamental. Ela serve de *prótese*, no sentido que Gonçalves atribui ao termo: um mecanismo que auxilia o corpo a projetar a gramática de determinado gênero sempre que “o corpo não é suficiente para projetá-la” (GONÇALVES, 2020, 14’22”-14’28”). Mas, no caso de Azad, não é apenas a arma que transforma o garotinho inseguro em epítome da masculinidade belicosa, num deicida destemido. É, antes de tudo, a palavra do pai: “Sentia-me um homem, como o meu pai tinha dito”.

No pensamento de base lacaniana, o pai é uma função. Ele é o “ordenador da estrutura do sujeito” (Silva & Altoé, 2018, p. 334), o modulador das expectativas da criança em relação a todas as possíveis situações críticas da vida. Nesse contexto, sua natureza é semiótica. O pai é um significante e, como tal, pode ser qualquer pessoa que permita à criança se valer de seu corpo e de seus afetos para se sentir amparada *especificamente* em relação ao mundo lá fora, desenvolvendo assim a coragem de enfrentar esse mundo, na guerra ou na paz. Desnecessário

dizer, tamanha tarefa não cabe a um estranho total. O pai-enquanto-função, se não está na família *a priori*, vai demandar de quem exerça o papel algum traço familiar, e o único lugar onde há quem possa emular ou replicar certas dinâmicas familiares é a vizinhança, lócus simbólico entre o familiar e o estranho. Ainda que o laço vicinal seja construído veloz e contingentemente, como aconteceu a Ishmael na aldeia de Yele,<sup>160</sup> por causa da guerra, sua existência é uma etapa indispensável para a viabilização de uma nova estrutura de amparo familiaresca. Afirmar isso não é novidade alguma, nem mesmo para a lógica do senso comum. Mas o que é, sim, intrigante é a hipótese de que o amparo não precisa vir de um adulto disposto a cumprir estritamente a função parental, como dissemos há pouco.

A nova hipótese nos foi apontada pela reação de Ugwu à morte do professor Ekwenugo e pela descoberta de que, para o garoto biafrense, o cientista simbolizava uma confiança no futuro que deixa de existir junto com seu corpo, algo que nem Odenigbo representava, embora represente quase tudo mais para o rapaz. Talvez, se Ugwu não tivesse Odenigbo e Olanna, ele buscasse amparo diretamente associado à função parental, como faz Ishmael junto a Jabati. O fato é que, mesmo contando com o casal com quem conforma uma família-casa, Ugwu também atribuiu a um dos vizinhos adultos, o professor Ekwenugo, uma função de amparo relevante naquela guerra. Tal ação nos leva a supor que a tarefa de tirar a criança do desamparo pode se distribuir de múltiplas maneiras pela vizinhança. Os pais biológicos ou afetivos são fundamentais para o amparo, mas aparentemente nem sempre bastam. A depender das demandas que a criança tem — no caso de Ugwu, a comprovação *científica* de que Biafra é vitoriosa antes mesmo que a guerra termine —, ela precisará de outro alguém que seja capaz de fornecer, por meio de palavras e de posturas, por meio da presença física e do afeto, aquilo que os pais não lhe dão. Nesse contexto, a vizinhança apresenta à criança uma boa vantagem para abandonar a fantasia do *Grande Eu* e reconhecer o valor de *nós*: maiores possibilidades de amparo diante de um mundo onde até coisas inimagináveis como uma guerra acontecem.

Cabe lembrar a esta altura que a motivação para falar sobre o sentimento de estar amparada como condição *sine qua non* para a criança obter coragem de enfrentar o mundo foi a análise da experiência de guerra de Ishmael. Ela nos permitiu afirmar que a escolha de se juntar ao pelotão do tenente Jabati não só resolveu, naquela situação, o problema do desamparo do garoto órfão, mas também lhe possibilitou *escoar para fora do corpo o ímpeto destrutivo* que matou seu amigo Saidu. Como já visto,<sup>161</sup> Freud (2005) sugere que o instinto de destruição

---

<sup>160</sup> Cf. Seção 2.1.

<sup>161</sup> Cf. Seção 3.1.

talvez seja uma projeção da pulsão de morte para fora do corpo, a fim de preservá-lo. Dessa perspectiva, é razoável cogitar que Saidu possa ter morrido porque o próprio corpo chegou a um limite de armazenamento de energia destrutiva que, paralisado pelo desamparo, não pôde expelir. Ishmael, ao contrário, ao virar criança-soldado e se dedicar a matanças, “preserva sua própria vida, por assim dizer, destruindo uma vida alheia” (FREUD, 2005, p. 40-41). E ele só pode começar a agir dessa forma porque conta com Jabati para lhe dizer quais são as regras da sociabilidade da guerra, de que modo deve se portar no mundo transformado em front e por quais vias dar vazão a todos os sentimentos agressivos que o corpo do menino produz ou recebe — a saber: convertendo o medo em ódio e violentando um inimigo que o tenente também explica quem é.

Fomos levados a uma plantação de bananas nas proximidades, onde praticamos ataques às bananeiras usando baionetas. “Visualizem a bananeira como o inimigo, os rebeldes que mataram seus pais, sua família, e aqueles responsáveis por tudo que aconteceu a vocês”, o cabo gritou. “E assim que você vai apunhalar alguém que matou sua família?”, ele perguntou. “É assim que se faz.” Ele pegou a baioneta e começou a gritar e a esfaquear a bananeira. “Primeiro eu furo a barriga, aí furo o pescoço, e o coração dele, e aí eu arranco o coração e o mostro pra ele, depois arranco seus olhos. Lembrem-se de uma coisa: ele provavelmente matou os pais de vocês de um jeito muito pior. Continuem.” Ele limpou sua faca com folhas de bananeira. Depois que ele falou aquelas coisas, ficamos cheios de ódio e enfiamos nossas facas várias vezes nas bananeiras até que as árvores caíssem no chão. “Bom”, ele disse, assentindo com a cabeça, satisfeito, e ponderando sobre alguma coisa que o fazia sorrir por mais tempo que de costume. Durante nosso treinamento, ele repetiu várias vezes a mesma frase: *Visualizem o inimigo, os rebeldes que mataram seus pais, sua família, e aqueles responsáveis por tudo que aconteceu a vocês.* (BEAH, 2015, p. 124)

Berlant nos sugeriu prestar atenção, no estudo dos afetos, nas conversas a favor da vida. Seria essa uma delas? Butler postula que “às vezes nos apegamos aos termos que nos causam danos porque, no mínimo, eles nos concedem alguma forma de existência social e discursiva” (BUTLER, 2021, p. 52). Ela diz isso pensando nas injúrias que nos são lançadas, mas seria sem razão considerar que os discursos de ódio que nos são ensinados também nos causam danos? E que replicamos esse ódio porque ele acaba nos fornecendo a mencionada existência social e discursiva? Há um capítulo em *Como o soldado conserta o gramofone* que apresenta um monólogo de Asija, a garota órfã de quem Aleksandar gosta, numa ligação feita para o garoto quando ele já está refugiado na Alemanha. No pequeno desabafo da menina, a afirmação *odeio* é repetida 36 vezes. “Meu ódio é infinito, Aleksandar” (STANIŠIĆ, 2009, p. 144), arremata

ela. “Mesmo quando fecho os olhos, tudo continua aí” (STANIŠIĆ, 2009, p. 144) — *tudo*, nesse caso, é tudo que ela declara que odeia: a cidade, as pessoas e seus hábitos. Como ler isso e não cogitar que o ódio tenha se tornado um esteio existencial para Asija? Uma forma de reagir até? O que não a torna muito diferente de Ishmael e dos demais garotos-soldados treinados na cena da última transcrição feita aqui. Voltando a ela, verifica-se que o cabo que treina os garotos a mando de Jabati não está nem sequer ensinando uma *narrativa de sacrifício*, tão ao gosto do nacionalismo. Não de *autossacrifício* pelo menos, e sim de sacrifício do *outro*, a fim de expurgar tudo que aconteceu aos garotos. Quanto a estes, eles obedecem ao comando não só porque serão alvejados se não atirarem primeiro, mas porque odiar-e-matar se transforma numa *prática social*, capaz inclusive de gerar prestígio e benefícios, como acontece a Ishmael:

Na manhã seguinte ao discurso do tenente, procuramos praticar o jeito como o tenente tinha matado o prisioneiro. [...] Devíamos cortar suas gargantas ao comando do tenente. A pessoa que cortasse mais rápido a garganta do seu prisioneiro venceria o concurso. Tínhamos posto para fora as baionetas e devíamos encarar o rosto do prisioneiro quando o tirássemos deste mundo. Eu já tinha começado a olhar para o meu prisioneiro. [...] Não sentia nada por ele, não pensava muito sobre o que estava fazendo. Só esperava pela ordem do cabo. O prisioneiro era apenas mais um rebelde responsável pela morte da minha família, como eu tinha passado a crer cegamente. [...] Eu fui declarado vencedor [...]. Os meninos e os outros soldados que estavam na plateia aplaudiram como se eu tivesse acabado de realizar uma das maiores conquistas da vida. Fui nomeado subtenente [...]. (BEAH, 2015, p. 137-138)

A guerra modifica “o que constitui a vida em si e o bem viver” (BERLANT, 2011, p. 57).<sup>162</sup> Ela espalha a violência mais radical na paisagem, derrama-a no cotidiano, inocula-a (ou infla-a) nas pessoas, e ao fazê-lo torna bastante pequenas as chances de alguém sair ileso, de escapar do circuito de reprodução da violência sem ser destruído de fora para dentro (por exemplo, recusando-se a fugir ou atirar primeiro) nem de dentro para fora (por exemplo, pela paralisia do desamparo, pelo excesso de agressividade incapaz de ser expelida).

Refletindo acerca das guerras de independência das ex-colônias da Europa, Fanon (2005) descreve cenário parecido, guardadas as devidas proporções entre um projeto colonizador de fato e o processo simbólico de estrangeiramento de parte da sociedade que costuma anteceder uma guerra civil — e que, em nações que sofreram colonização, como as que são palco das

---

<sup>162</sup> “[...] what constitutes life as such and the good life” (BERLANT, 2011, p. 57).

histórias dos romances analisados, podem aproximar semanticamente os termos *estrangeiro* e *colonizador*. Fanon escreve que, para o povo colonizado, a violência...

[...] constitui o seu único trabalho, reveste características positivas, formadoras. Essa práxis violenta é totalizante, pois cada um se faz um elo violento da grande corrente, do grande organismo violento surgido como reação à violência primeira do colonialista. O grupo se reconhece entre si e a nação futura já é indivisa. A luta armada mobiliza o povo, isto é, ela o joga numa única direção, de mão única. (FANON, 2005, p. 111)

Tais “características positivas”, dentre elas a formação de um *nós* (“o grupo se reconhece entre si”), são talvez as responsáveis por manter as pessoas num circuito longo de violência, num contexto no qual a violência passe a ser desejável ou a fazer parte das condições de bem-estar. Russell (2014) chama tal enredamento de *febre de guerra*, e ela acomete não só Ishmael, mas também as outras crianças que acompanhamos. É reconhecível, por exemplo, na maneira como Ugwu, agora soldado do exército biafrense, fica na trincheira “*refestelando-se* com a proximidade, com a ligação com a lama” (ADICHIE, 2008, p. 423, grifo nosso), e também nas provocações dos companheiros de quartel que estimulam o rapaz a participar de um estupro — a moça, apesar do corpo imóvel, “o fitou de volta com uma raiva mansa” (ADICHIE, 2008, p. 423). É igualmente reconhecível no ímpeto que faz Azad empunhar uma arma e alardear: “gostaria de ter visto aparecer o exército iraquiano em peso e sozinho fazer-lhe frente” (SALEEM, 2004, p. 75). Ou na decisão de sua família de deixar o exílio no Irã e retornar ao Iraque, motivada pelo que vaticinou o pai: “é mais honroso morrer na nossa terra” (SALEEM, 2004, p. 51). Essas cenas ilustram o que acontece quando a guerra já se instalou completamente na rotina e nos corpos das pessoas, porém aquela que vem a seguir apresenta o princípio do enredamento da criança nesse circuito de violência. Ela é protagonizada por Aleksandar.

Nós deixamos o garoto bósnio num porão cheio de soldados ameaçadores, que intimidam as pessoas a conversar e assim acabam reiterando a postura dos pais do garoto, de *poupá-lo* com o silêncio. Mas a criança está no mundo, quer seus pais queiram, quer não, de modo que sempre haverá uma forma de ela descobrir o que está acontecendo — obviamente, com maior risco de que seu interlocutor não esteja preocupado em modular suas expectativas. A tática de Aleksandar para se situar a respeito do que se passa é se aproximar sorrateiramente do rádio em torno do qual “os avôs amontavam suas cabeças” (STANIŠIĆ, 2009, p. 105). O garoto relata:

Em uma voz rouca, alguém agora dizia que nossas tropas estavam recuando de suas posições para se reagrupar e assumir formação mais uma vez. Em silêncio, avôs apoiavam cotovelos a joelhos e cabeças a mãos, ou se levantavam e se precipitavam em direção a suas bengalas sacudindo a cabeça. Todos estavam nervosos com nossas tropas e com as posições de nossas tropas, ainda que ninguém soubesse ao certo quem é que eram as tais nossas tropas, e quais posições importantes eram aquelas que estavam sendo abandonadas. Apenas quando a voz rouca do rádio mencionou o nome de uma cidade, que era exatamente igual ao da nossa cidade, todos souberam de alguma coisa. *Também eu soube um pouco* — a voz rouca pronunciava “Višegrad” como se fosse algo onde não se estava seguro em esconderijo algum. Eu tirei minhas bolas de gude do bolso e as arranjei no chão, da mais clara à mais escura, em fileira, e pisei sobre elas com a sola. Cada uma delas tinha de ranger. (STANIŠIĆ, 2009, p. 105, grifo nosso)

Na cena, há uma informação na qual o leitor não deve se fiar. Embora Aleksandar diga que o noticiário do rádio lhe fez saber *um pouco* sobre o que estava acontecendo, esse pouco é muito mais do que o garoto imagina. Ele revela a base e a força de seu afeto coletivo, pois é justo após se dar conta do tom tenebroso usado pelo locutor para falar de Višegrad — “onde não se estava seguro em esconderijo algum” — que o garoto muda de postura, deixa a passividade com que vinha obedecendo aos pais silenciosos ou observando a movimentação no porão e começa pisotear as bolinhas de gude até que elas guinchem, quem sabe como gostaria que os soldados que invadiram sua estimada cidade gritassem de dor, se pudesse feri-los de verdade. Vista da perspectiva de Freud (2005), a atitude de Aleksandar com as bolinhas seria uma sintomática ação a favor da vida. Há, é claro, a possibilidade de lermos o ato como um recado a si mesmo: *acabou a brincadeira*. Mas, se escolhermos ver o ímpeto de destruição como manifestação da pulsão de vida, esse não seria muito diferente da mágica que Aleksandar tenta fazer ao pé do caixão do avô, com o intuito de trazê-lo de volta, nem da mentira contada ao soldado que pergunta o nome de Asija e ouve dele que a garota se chama Katarina. As três são atitudes instintivas com o claro objetivo de preservar seus objetos de amor: a garota de quem gosta, o avô, a querida vizinhança. A pequena reação agressiva, nesse contexto, estaria associada a uma manifestação de carinho. Talvez seja assim que começa a mudança em relação ao que constitui a vida em si e o bem viver. Violência e amor presentes no mesmo ato.

Para reagir, entretanto, é preciso se sentir amparado, e os pais de Aleksandar não lhe oferecem esse sentimento na medida em que ele necessita. Ademais, a família logo foge de Višegrad para a Alemanha, isolando a criança da vizinhança que poderia ampará-la melhor. No novo lar, o silêncio é absoluto, porque, sendo a avó materna muda e sendo o pai sempre tão quieto, restaria a mãe para ser o adulto que modula as expectativas do garoto em relação ao

mundo. Porém a mãe “perdeu a capacidade de ver a beleza das coisas” (STANIŠIĆ, 2009, p. 137). Ao chegar do trabalho “à noite, ela fica sentada na frente da televisão e murmura” (STANIŠIĆ, 2009, p. 141) palavras emitidas pelo aparelho, sua única comunicação familiar. É um ambiente desamparador. A única saída que resta ao garoto é escrever cartas a Asija. Cartas que não chegarão a ela, porque Aleksandar nem sequer sabe para onde enviá-las. Ainda assim ele as escreve. E isso nos leva ao próximo tópico a que Berlant nos sugeriu atentar para ficar de olho nos afetos: os rituais.

### 3.3. BRINCAR

Numa de suas *Mitologias*, Barthes observa os brinquedos das crianças da França e, com certo horror, conclui que “o fato de os brinquedos franceses prefigurarem literalmente o universo das funções adultas só pode evidentemente preparar a criança a aceitá-las todas” (BARTHES, 2001, p. 41).<sup>163</sup> A premissa implícita a sustentar seu diagnóstico reconhece que brincar é um ato formador e ordenador do mundo para a criança. Todavia Barthes não menciona a possibilidade de ela subverter os brinquedos de que dispõe, lacuna que permitiria inferir até um considerável grau de passividade da criança em sua relação com o mundo, não fosse tal hipótese ter sido contestada décadas antes de Barthes escrever sobre brinquedos. Num conjunto de textos dedicados ao mesmo tema e publicados em 1928, Benjamin julga que muito do que o mercado costuma oferecer caracteriza “antes aquilo que o adulto gosta de conceber como brinquedo do que as exigências da criança em relação ao brinquedo” (BENJAMIN, 2009, p. 86). Ao mesmo tempo, o filósofo alemão acredita que, no próprio *ato de brincar*, as crianças “executam a correção mais eficaz dos brinquedos” (BENJAMIN, 2009, p. 87), dispensando-os de quaisquer funções que os adultos tenham imaginado para eles, a fim de estabelecer “o seu próprio mundo de coisas, um pequeno mundo inserido no grande” (BENJAMIN, 2009, p. 58).

---

<sup>163</sup> Barthes se refere, dentre outros objetos, a bonecas que servem para “preparar a menininha [...] para a sua futura função de mãe” (BARTHES, 2001, p. 41) e a peças de brincar que garantam ao menino compreender seu “papel de proprietário” (BARTHES, 2001, p. 41). Seriam esses brinquedos que contêm uma pedagogia da vida burguesa e cumpririam a função de naturalizá-la. A análise do autor, por breve que seja, carece de crítica à construção social do gênero por meio dos brinquedos.

Tais ideias estão afinadas com o que defendem os estudiosos da infância de nosso tempo. Para Borba, por exemplo, brincar é um mecanismo por meio do qual a criança não somente incorpora a experiência social e cultural, mas também *recria* incessantemente o legado recebido, “a partir do que a criança traz de novo, com o seu poder de imaginar, criar, reinventar e produzir cultura” (BORBA, 2007, p. 34). Ela rechaça a “visão predominante da brincadeira como atividade restrita à assimilação de códigos e papéis sociais e culturais, cuja função principal seria facilitar o processo de socialização da criança e a sua integração à sociedade” (BORBA, 2007, p. 35). Adepta do pensamento vygotskiano, Borba acrescenta à ideia de que “o brincar é uma atividade humana criadora, na qual imaginação, fantasia e realidade interagem na produção de novas possibilidades de interpretação, de expressão e de ação pelas crianças” (BORBA, 2007, p. 35), outra relevante função para o ato: ofertar “novas formas de construir relações sociais com outros sujeitos, crianças e adultos” (BORBA, 2007, p. 35). Brincar, portanto, ainda contribuiria para a produção de *nós*, como demonstrarão os exemplos a seguir.

No início deste capítulo, apresentamos os rituais como uma das instâncias da vida capazes de comunicar algo sobre a paisagem afetiva do aqui-agora. Berlant (2011) descreve esses rituais como pequenos hábitos cotidianos que nos ajudam a atravessar tempos de crise. Eles auxiliariam a lidar com os afetos aos quais estamos expostos — de modo geral, aumentando a potência do corpo, que é precisamente o que o ato de brincar proporcionaria segundo a máxima spinoziana atribuída a Lydia Hortélio: *a substância do brincar é a alegria*.<sup>164</sup> Nesse contexto, a prática se encaixa na categoria de ritual proposta por Berlant. E é uma atividade tão plástica que, quando falamos em brincar, podemos estar nos referindo a qualquer coisa. Por exemplo, o ato de cozinhar, para Ugwu, seria de fato uma brincadeira, se visto pela perspectiva de Borba. O mesmo raciocínio caberia ao flerte que tanto Azad quanto Aleksandar têm com a pintura e que Ishmael tem com a dança. Em todas essas situações, não há uma demanda a priori para que os garotos se dediquem a tais tarefas — mesmo no caso de Ugwu. A princípio, ele é dispensado por Odenigbo da cozinha e precisa insistir para realizar o desejo ao qual não dava vazão em sua aldeia, onde fazer comida era tarefa exclusiva das mulheres. Como dizíamos, tais atividades — a cozinha, o desenho, a dança... — são iniciativas tomadas pelas próprias crianças e que parecem bem ilustrar aquilo que Benjamin e Borba escrevem sobre brincar como prática

---

<sup>164</sup> Apesar dos esforços envidados, não foi encontrada a fonte direta da frase da notória pesquisadora da infância. A fonte indireta mais confiável é a tese de Pastore (2020), que replica a máxima entre aspas sem, contudo, indicar de onde a retira. É provável que tenha aparecido em alguma declaração oral da pesquisadora ou na *Ocupação Lydia Hortélio*, promovida em 2019 na sede do Itaú Cultural, em São Paulo. A mostra é citada por Pastore como uma de suas referências para apresentar o pensamento horteliano.

criadora de novas possibilidades de ação e de relação para as crianças. Por espantoso que pareça, as brincadeiras de guerra serviriam igualmente a esse fim. Vejamos.

Em *Meio sol amarelo*, há quatro menções a brincar de guerra. Na primeira delas, Ugwu participa de um mutirão para reformar a escola que agora serve de abrigo para refugiados quando nota...

[...] alguns meninos que brincavam de guerra no meio do *compound* da escola. Pareciam ter entre dez e onze anos de idade, usavam folhas de bananeira na cabeça e empunhavam armas feitas de bambu. A mais longa pertencia ao comandante do lado biafrense, um menino alto, sério, com os ossos da face bem marcados. “Avancem!”, gritou ele.

Os meninos investiram, agachados.

“Fogo!”

Eles atiraram pedras com gestos amplos dos braços e, depois, agarrados às armas, correram na direção dos outros meninos, do lado nigeriano, os perdedores.

O homem da barba começou a aplaudir. “Esses meninos são maravilhosos! É só dar algumas armas para eles que os vândalos saem correndo.”

Outras pessoas bateram palmas e ovacionaram os meninos. (ADICHIE, 2008, p. 338)

Na segunda, são meninas que brincam. Baby, a filha de Olanna e de Odenigbo, e uma nova amiguinha:

Olanna observava e agradecia o fato de a menina não encarar mais uma mudança, mais uma nova vida, com sentimentos confusos; grata por ela brincar com a nova amiguinha Adanna todos os dias, berrando “Vamos nos abrigar!” — elas riam e se escondiam entre as folhas das bananeiras, para evitar aviões imaginários. (ADICHIE, 2008, p. 380)

Por fim, as duas últimas menções não trazem detalhes de como se dá a brincadeira, mas têm a curiosa particularidade de usar a mesma fórmula para indicar o evento: a expressão “brincavam de *Guerra*” (ADICHIE, 2008, p. 371, p. 462, grifo nosso), escrita exatamente assim, com maiúscula, como se a guerra fosse um jogo de nome próprio<sup>165</sup> ou uma brincadeira

<sup>165</sup> O cotejamento da tradução brasileira (ADICHIE, 2008) com uma das edições em língua inglesa (ADICHIE, 2006) aponta que a opção pelo uso da grafia *Guerra* (com maiúscula) talvez tenha sido um ato criador da tradutora Beth Vieira — o que só poderia ser confirmado com segurança caso se obtivessem informações a respeito do original sobre o qual ela trabalhou.

reverenciada, o que parece ser uma perspectiva mais dos adultos — verificada nos aplausos da primeira cena — do que das crianças, a tirar pelas risadas que Baby e Adanna soltam enquanto se imaginam sob o ataque de reides aéreos. A brincadeira das meninas, aliás, contrasta significativamente com a dos garotos: eles lutam contra o inimigo, elas apenas fogem; o garoto que comanda o lado biafrense está sério, as duas garotas riem gostosamente em sua fuga. Isso torna incontornável o reconhecimento de certa repetição das tradicionais gramáticas e estereótipos de gênero, porém não limita a brincadeira ao mero replicar de papéis e comportamentos distintos para homens e mulheres, inclusive na guerra. É possível pensar em pelo menos outras três funções para essas brincadeiras.

Em primeiro lugar, falando especificamente da brincadeira dos garotos, ela serviria para dar vazão aos ímpetos violentos que os corpos das crianças recebem e produzem em tempos de guerra. Ademais, as duas encenações têm em comum o fato de que seu lado do conflito na vida real vence. Em ambas, as crianças biafrenses se saem bem da situação de risco que imaginam. Seria desmedido cogitar que, com o vigor da vitória produzida ludicamente, as crianças fariam da brincadeira fonte de disposição para espantar ou processar o medo dos acontecimentos que testemunham? A favor desta hipótese se aponta a constatação de que, enquanto Baby ri do ato de se esconder dos aviões imaginários, Olanna tem uma postura completamente diferente.

Mas os reides aéreos a preocupavam. Olanna tinha um sonho recorrente. Esquecia-se de Baby e corria para o bunker. No fim do bombardeio, saía e tropeçava num corpo calcinado de criança, com as feições tão enegrecidas que não podia garantir se era Baby ou não. Esse sonho a perseguia. Fez Baby correr até o bunker. Pediu a Ugwu para correr com Baby no colo até o bunker. Ensinou Baby a se abrigar, caso não houvesse tempo de chegar ao bunker — a deitar bem retinha com a barriga no chão, as mãos sobre a cabeça. (ADICHIE, 2008, p. 307)

O medo de Olanna invariavelmente atinge Baby. Por causa dele, a garotinha é instada a aprender protocolos de segurança. Embora não seja mostrado como Olanna e Ugwu explicaram a situação a ela, a tirar pela perturbação que a mãe da menina sente, é cogitável que não tenha sido um aprendizado tão leve ou lúdico para Baby. No entanto ela própria transforma a tática de sobrevivência em jogo de esconde-esconde — atitude que não deixa de dar razão a Michel de Certeau quando alega que “a inteligência é indissociável dos *combates* e dos *prazeres* cotidianos que articula” (DE CERTEAU, 2014, p. 46, grifo nosso). Baby aprende com Olanna como “combater” os aviões, mas é com a brincadeira que inventa junto à amiguinha que ela

descobre, digamos, como obter prazer na vida diante da terrível possibilidade de a qualquer hora ter de encarar os rasantes e as bombas lançadas por aqueles monstros alados.<sup>166</sup>

De certo modo, a atitude de Baby lembra a catártica experiência de Azad quando o pai o deixa brincar com uma arma pela primeira vez. Ao embrenhar-se no mato, sentindo-se muito viril, e escolher atirar não em nenhum bicho, mas “na direcção de Deus” (SALEEM, 2004, p. 33), o garoto banca o peshmerga mais poderoso do universo, aquele que, graças à coragem de enfrentar e até de destruir o criador do mundo, adquire a capacidade e o direito de recriar o mundo à sua imagem e semelhança: um mundo no qual o Curdistão possa existir soberanamente. Esse seria um incentivo para viver em meio ao horror promovido pelo Baath e justificaria a encenação por parte de um garoto que, na verdade, não demonstra em seu cotidiano o menor pendor para praticar violência, mesmo vivendo em meio a ela.

Em complemento à ideia da brincadeira de guerra como fonte de ânimo, a última das três funções imagináveis para a prática seria a resolução mesma do conflito. Seja derrotando o inimigo, seja sobrevivendo ao ataque deste, as crianças parecem decididas a resolver à sua maneira a guerra em curso, dando às situações vividas no cotidiano de guerra o final que todos esperam e desejam: a vitória de Biafra. Nesse contexto, a brincadeira não deixa de ser uma performance do nacionalismo biafrense, reflexo de quão bem a identidade nacional vem sendo introjetada nas crianças daquele território. Já na Bósnia de *Como o soldado conserta o gramofone*, onde também acontecem brincadeiras de guerra, o resultado parece refletir a própria confusão de identidade que toma conta da Iugoslávia em desmantelo. Uma situação que deixa as crianças sem saber direito quem é o inimigo:

Nós, crianças, preferimos “artilharia” a “canhões pesados”. Edin é quem consegue imitar melhor os impactos da artilharia e o latir das metralhadoras. Por isso, todas as tropas querem tê-lo consigo, quando nós brincamos de artilharia no porão. Três contra três, bombas não são permitidas, não, Marija, tu não podes participar, presos podem ser torturados com cócegas, munição ilimitada, na escadaria que dá para a saída — cessar-fogo. Quando Edin soltava seu ra-tá-tá, fazia um biquinho e se sacudia todo como um doido! Quase sempre vencía a tropa na qual servia Edin. Não é de admirar, com as salvas de tiro e as sacudidas que ele dava!

---

<sup>166</sup> Sobre esse tema, vale conferir um dos estudos subsidiários desta tese, dedicado ao livro *O diário de Zlata*, escrito por Zlata Filipović (1994), sobrevivente da Guerra da Bósnia e por vezes chamada de “A Anne Frank de Sarajevo”. Identificamos na obra como as festas — sejam elas de aniversário ou ligadas a datas comemorativas — ganharam importância na vida da garota durante o tempo em que ela viveu numa cidade sitiada. Nossa interpretação do fato foi que as festas se tornaram uma estratégia de sobrevivência à guerra, o que reforça a hipótese aqui surgida sobre a importância de conectar o combate ao prazer. Cf. Fernandes (2018c).

Também hoje à tarde houve uma escaramuça, e até mesmo Zoran participou, naturalmente na condição de comandante. Edin estava entre os inimigos. Normalmente, as tropas inimigas corriam em direções contrárias antes do primeiro tiro, se escondiam em cantos escuros do porão e ficavam esperando, à espreita: quem abandona sua posição por primeiro e se precipita ao ataque? Às vezes, ninguém o fazia, e a coisa se tornava entediante — nós começávamos a jogar bola de gude e esquecíamos que havia guerra. Alvo fácil para o inimigo, quando ele decide enfim atacar [...]. (STANIŠIĆ, 2009, p. 102)

Nesse trecho se nota não só a ausência da especificação do inimigo — ele é simplesmente o inimigo, sem uma característica que o defina —, mas também o reconhecimento de que uma tropa é inimiga da outra: “as tropas inimigas corriam em direções contrárias”. É algo diferente do que se espera do discurso nacionalista típico, no qual *nós* não admitimos carregar o rótulo de *inimigo* atribuído por *eles*, já que o inimigo é sempre o legitimamente expulsável, sendo inconcebível que *nós* possamos sofrer algo assim. Só com o tempo Aleksandar e os amigos começariam a vislumbrar, por meio dos nomes *bons*,<sup>167</sup> quem era considerado inimigo dos soldados sérvios. Todavia, enquanto esse entendimento não fica claro na cabeça dos garotos do porão, sua brincadeira de guerra pode ter finais variados, atrelados às capacidades individuais dos participantes: de qual lado está Edin (dentre todos o melhor franco-atirador-de-boca) e qual tropa ousa atacar primeiro, ou antes, *lembra-se* de atacar primeiro.

Há algo de significativo no ato de cada time correr para um lado, e logo todos se esquecerem de que estão em conflito. É uma recusa à guerra. Um ato pacifista não intencionado. Uma brincadeira que, pelo tempo que dura, parece dar de volta aos garotos algo que a realidade dos adultos lhes tirou. Não por acaso, numa das vezes em que estão brincando, porém mais concentrados em zombar da má qualidade da arma (de brinquedo ou imaginária) escolhida por um dos garotos, a reação deste é a seguinte: “Nešo olhou para seu Winchester e sacudiu a cabeça: pessoal, como vou ficar feliz quando pudermos sair daqui de novo e jogar bola” (STANIŠIĆ, 2009, p. 103). Decerto o intuito de Nešo era escapar da zombaria mudando de assunto. Mas o que ele diz, antecipado pelo ato de encarar a arma, com toda a resignificação que a chegada dos soldados a Višegrad deu a ela, parece manifestar o sentimento que a brincadeira acaba por engendrar em seu peito: o desejo de que tudo volte a ser como era antes.

Curiosamente, o futebol também se faz presente em *Muito longe de casa*. Quando Ishmael e seus amigos deixam para trás a floresta, chegando finalmente ao litoral de Serra Leoa, zona

---

<sup>167</sup> “[...] Zoran e eu fazemos gosto em abrir espaço para as Kalaschnikov. Qual é o nome de vocês? *Nosso nome é bem bom*, e por isso nós podemos usar os capacetes” (STANIŠIĆ, 2009, p. 101, grifo nosso).

que boatos afirmavam ser a mais segura, jogar bola está entre as primeiras brincadeiras a que eles se dedicam, como se lê no trecho:

Foi uma caminhada tranquila pela praia, já que não contávamos com problema naquela região. [...] Chegamos até a amarrar a camisa velha de Alhaji com uma corda para fazer uma bola de futebol. Então jogamos, e, cada vez que um de nós fazia gol, comemorava dançando o *souko*. (BEAH, 2015, p. 67)

O que chama atenção obviamente não é encontrar a referência ao gosto pelo esporte em dois países tão distintos quanto Serra Leoa e a Bósnia. O futebol, afinal de contas, é um dos elementos daquilo que Ortiz (1993) chama de *cultura-mundo* — um conjunto de ícones, práticas, signos e símbolos que a indústria cultural produz e faz circular ao redor do globo. O curioso é que Ishmael e seus amigos, que quase não brincam, de tão temerosos que vivem em suas andanças pela floresta, ao alcançarem uma zona na qual supõem estar livres da guerra, animem-se a jogar futebol, a mesma atividade que Nešo deseja voltar a praticar tão logo o conflito que o detém no porão se resolva. Ora, o futebol é um esporte que se organiza basicamente em *nós vs. eles*, assim como a guerra. Não é intrigante que, mesmo vivendo a pior experiência possível de *nós vs. eles*, a dinâmica ainda tenha apelo?

Diga-se de passagem, a atratividade do futebol não está restrita às crianças. Em *Como o soldado conserta o gramofone*, o personagem Aleksandar, já morando na Alemanha, mergulha em relatos sobre a Guerra da Bósnia, e uma das histórias que descobre diz respeito a um jogo que acontece entre vizinhos de Višegrad, agora divididos em tropas inimigas, territoriais vs. sérvios. No relato da partida, lemos trechos como:

Gravo [...] assobiava uma melodia descontraída. O tom satisfeito do assobio se embalava entre os troncos nus da equipe sérvia e dançava diante dos rostos concentrados dos territoriais. Uma klezmer, e todos ouviam a mesma canção, alguns tamborilavam na grama, seguindo o ritmo, ou contra as próprias coxas — outros não, e esta era a única diferença. (STANIŠIĆ, 2009, p. 249)

Se antes, em dois momentos do romance bósnio, vimos a música separar as pessoas em *nós e eles*, com a *sevdalinka* que leva Kamenko a puxar a arma e a ciranda que somente os soldados sérvios cantam,<sup>168</sup> agora a situação se inverte. A *klezmer*<sup>169</sup> assobiada reconecta os

<sup>168</sup> Cf. Seção 2.4.

<sup>169</sup> Estilo de música dançante nascido na cultura judaico europeia.

homens previamente divididos pela guerra. A música desperta neles uma sintonia, que Aleksandar nos faz ver ao afirmar que ouviam *a mesma canção* e que tamborilar ou não tamborilar era a *única* diferença que havia naquele momento. Para não deixar dúvidas quanto à comunhão que está sendo experimentada, adiante Aleksandar fala de um jogador do time dos territoriais que, ao se preparar para chutar o pênalti, ouvia o alarido dos demais, porém...

[...] provavelmente nem sequer tenha percebido e mal poderia ter identificado, assim como também não teria sido capaz de diferenciar o júbilo sérvio do júbilo bósnio, já que naquela terça todo mundo se alegrava do mesmo jeito, no fundo. (STANIŠIĆ, 2009, p. 256-257)

Como castigo pelo gol, o jogador seria morto pelo chefe da tropa sérvia, marcando o fim da temporalidade específica suscitada por aquela partida de futebol. É um brusco retorno à realidade da guerra, todavia o final trágico não diminui o espanto acerca do início, a forte impressão que causa saber que aquela já era a terceira partida disputada pelos inimigos de guerra e que — dada a ausência de outros relatos de interação amistosa entre eles — o futebol parece ter sido a única motivação forte o bastante para impor uma trégua, ainda que breve. Nesse exemplo, de modo mais direto do que naqueles mencionados antes, novamente encontramos o *nós* vs. *eles* do futebol substituindo o *nós* vs. *eles* da guerra, desta vez com o envolvimento de adultos. Tal repetição evoca Keegan, que, em seu já mencionado estudo sobre a guerra em culturas variadas no tempo e no espaço,<sup>170</sup> fala sobre como o conflito por vezes foi ritualizado, a fim de “limitar os danos que os guerreiros provocarão uns aos outros” (KEEGAN, 2006, p. 149). Keegan comenta que, para certas sociedades, guerrear já chegou a ser até uma atividade lúdica. Era *a guerra como divertimento*.

Embora essa não seja a perspectiva hegemônica da era pós-colonial — na qual prevalece a ideologia de guerra de base ocidental, clausewitziana, defensora da nobreza de ir até as últimas consequências —, sua existência histórica levanta a hipótese de que a guerra esteve a serviço não só da defesa da comunidade ou do território contra invasores, mas também da construção de uma hierarquia social, como demonstra Viveiros de Castro (1992) no caso dos tupis.<sup>171</sup> E o que salta à vista, tanto em Viveiros de Castro quanto em Keegan, é que o status proporcionado pela guerra beneficiaria predominantemente a parcela masculina da população. A *cultura do guerreiro* de que fala Keegan, no fim das contas, é uma gramática social quase idêntica à

---

<sup>170</sup> Cf. Seção 2.5.

<sup>171</sup> Cf. Seção 2.5.

gramática da masculinidade. Segundo Bandeira & Seffner, o futebol hoje em dia seria algo parecido ao que a guerra foi outrora: uma instituição útil à construção e à performance da masculinidade, notadamente por seus “aspectos de competição, violência e combate (considerados atributos de masculinidade)” (BANDEIRA & SEFFNER, 2013, p. 252). Nesse contexto faz sentido que ele tenha sido a única atividade capaz de dar trégua ao combate entre os vizinhos de Aleksandar: troca-se a prática de interação, mas não a finalidade da prática.

Como disputa marcadamente ritualizada, o futebol cumpriria ainda a função de canalizar afetos. É claro que dizer isso leva o raciocínio a considerá-lo primeiramente uma via de escape dos afetos violentos, o que não é falso.<sup>172</sup> Mas o jogo entre territoriais e sérvios demonstra que há concomitantemente um movimento de união entre todos — catalisado pela música assobiada, contudo não somente causado por ela, também motivado pelo futebol. Tal constatação, quando justaposta ao desejo de Nešo de jogar bola com os amigos quando puderem sair do porão de novo e à partida que Ishmael e seus companheiros disputam tão logo sentem que a guerra ficou para trás, suscita a hipótese de que aqueles adultos de Višegrad talvez estejam resgatando uma estratégia abandonada desde sua infância talvez: a criação, por meio do brincar, de “novas possibilidades de interpretação, de expressão e de ação” (BORBA, 2007, p. 35) para superar o conflito gerado por sua rivalidade nacionalista. O futebol como disputa lhes importa, decerto — do contrário a partida não terminaria em chacina. Todavia parece importar mais o que no futebol pode ser encarado como brincadeira.

Quando Benjamin nota o interesse crescente que os jogos e os livros infantis passaram a despertar nos adultos da Alemanha ao cabo da Primeira Guerra Mundial, ele conclui que aquilo é uma forma de lidar com o horror da experiência bélica. Então vaticina: “Não há dúvida que brincar significa sempre libertação” (BENJAMIN, 2009, p. 85). A constatação serve perfeitamente para analisar a partida de futebol narrada em *Como o soldado conserta o gramofone*, que acontece ainda em meio ao conflito. Para aqueles homens lançados numa situação atemorizante, que eles não têm poder de deter e da qual não podem se esquivar, brincar de bola no front se assemelha ao que fazem os garotos no porão, brincando de soldados. Todos brincam de *esquecer* a guerra. De se libertar da guerra. Brincam de paz.

---

<sup>172</sup> Depetris-Chauvin et al. (2020) estudaram os efeitos de recepção de uma edição da Copa Africana das Nações em países marcados por rivalidade étnica e concluíram que a experiência de torcer por uma mesma seleção de futebol foi capaz de reduzir a violência interétnica a curto prazo, independentemente do resultado da partida. Os autores assim reconhecem o poder do futebol de, pela via afetivo-comunal, rearrumar a fronteira que divide *nós* e *eles* — ainda que a duração seja temporária, como é esperado em qualquer performance de povo.

## ENTRETO N.º 4 — UGWU E A GUERRA DE BIAFRA

Ele seria biafrense de um jeito que jamais poderia ter sido nigeriano — estava ali desde o início; tinha partilhado o parto.

Adichie (2008, p. 200)

Chimamanda Ngozi Adichie (1977-) dispensa apresentações. A escritora nigeriana radicada nos Estados Unidos pertence à categoria dos *autores globais*, isto é, “escritores cujas obra e persona circulam abundantemente em cenários culturais e midiáticos de longo alcance” (MARTINS, 2021, 7’58”-8’05”).<sup>173</sup> *Meio sol amarelo*, lançado em 2006, é seu segundo romance.<sup>174</sup> Sobre ele a autora comenta:

Este livro se baseou na guerra Nigéria-Biafra de 1967-70, porém algumas liberdades foram tomadas, em nome da ficção; minha intenção é retratar minhas próprias verdades imaginadas e não os fatos da guerra. (ADICHIE, 2008, p. 501)

Nessa verdade imaginada — inspirada na vida do pai e nos relatos de amigos e de familiares da geração paterna, como se verifica em Adichie (2021) —, o leitor acompanha um grupo de personagens que testemunha a Guerra de Biafra do início ao fim. A história é contada por um narrador observador que apresenta três pontos de vista: o de Olanna, filha de um magnata da etnia ibo e professora da Universidade da Nigéria, em Nsukka, no sul do país; o de Richard, um britânico aspirante a escritor, estudioso da cultura ibo e namorado de Kainene, irmã de Olanna; e o de Ugwu, um garoto da zona rural que vai morar na vila universitária de

<sup>173</sup> Ao mesmo tempo, Martins sugere que, mais do que por sua obra ficcional, Chimamanda Ngozi Adichie tenha sido alçada à categoria de autora global a partir de seus discursos para o evento TED Talks. Juntas, as duas falas da escritora, *O perigo da história única* (2009) e *Todos devemos ser feministas* (2017), somavam mais de 33 milhões de visualizações no site oficial do TED Talks até julho de 2021 — cf. <[https://www.ted.com/speakers/chimamanda\\_ngozi\\_adichie](https://www.ted.com/speakers/chimamanda_ngozi_adichie)>. Este número aumenta em milhões se consideradas as cópias que circulam em outros sites de compartilhamento de vídeos, como o YouTube.

<sup>174</sup> No Brasil, o livro foi publicado em 2008 pela Companhia das Letras, com tradução de Beth Vieira.

Nsukka, onde trabalha como criado do professor Odenigbo, namorado de Olanna. Dos três, é Ugwu quem mais nos interessa, a criança coprotagonista de *Meio sol amarelo*.

Ugwu sente profunda devoção por Odenigbo — que, aliás, é um crítico severo do nacionalismo nigeriano, preterido em benefício da identidade ibo. Desde o primeiro dia de convivência com o professor, o garoto estabelece que ele será seu espelho, seu *role model*, e o impacto da influência de Odenigbo se verifica não somente na trama e no tempo que ela cobre, mas também numa espécie de jogo que a autora faz e que dá uma pista sobre o futuro de Ugwu. Por oito vezes se encontram, nas páginas do romance, pequenas notas enumeradas cujos títulos são o mesmo: “O Livro: O Mundo Estava Calado Quando Nós Morremos”. São lembretes para a escrita de uma obra e quase todos (seis, para ser exato) estão colocados ao final dos capítulos que narram o ponto de vista de Richard, o aspirante a escritor. Com isso, o leitor é facilmente levado a pensar que a autoria daquelas notas é do britânico. Entretanto, na última linha do capítulo final, a surpresa é revelada na oitava nota, na qual se lê: “Por último, Ugwu põe a dedicatória. *Para meu bom homem, o Patrão*” (ADICHIE, 2008, p. 500). Sabemos assim que, no futuro, o rapaz seguirá interessado pelas atividades intelectuais que aprendeu a amar com Odenigbo e escreverá a história da guerra que os dois testemunharam e enfrentaram juntos.

Algum leitor, é verdade, pode interpretar essas notas não como peças do futuro, e sim do presente da trama. É que, depois de ser forçado a ir para o front e de quase ter morrido lá, ao voltar para junto de Odenigbo e de Olanna, Ugwu passa a escrever frenética e terapêuticamente, como se verifica no trecho abaixo:

Ugwu [...] percebeu então que jamais seria capaz de descrever aquela criança a contento, que jamais teria capacidade de narrar bem bastante o medo que empanava o olhar das mães no centro de refugiados, quando os aviões bombardeiros apareciam no céu, atacando. Jamais seria capaz de descrever a própria desolação de bombardear gente que morria à míngua. Mas tentou, e, quanto mais escrevia, menos sonhava. (ADICHIE, 2008, p. 460)

Embora as imagens descritas acima não sejam encontradas nas notas enumeradas, o que permite pensar que estas sejam posteriores, o ato da escrita daria margem ao entendimento de que as anotações para “O Livro: O Mundo Estava Calado Quando Nós Morremos” foram feitas ainda pelo jovem Ugwu, não por sua versão mais velha. Seja qual for a interpretação escolhida, não há prejuízos ao que aqui se quer destacar: primeiramente, o impacto de Odenigbo na formação, na personalidade e na trajetória do rapaz. Em segundo lugar, a relevância das mencionadas notas para se compreender o desenrolar da Guerra de Biafra de maneira, digamos,

institucional. Ao inseri-las no meio de seu romance, é como se Adichie reconhecesse a importância de apresentar outras narrativas de guerra, mais humanizadas, sem contudo perder de vista o fato de que a guerra *também* acontece em gabinetes e em atos da política oficial — ainda que os agentes responsáveis por tais atos não costumem sofrer as consequências mais brutais do conflito. Foram a presença e a disposição dessas notas em *Meio sol amarelo* que inspiraram a tese que você tem em mãos a organizar as informações institucionais das guerras estudadas em entreatos como este. Ao mesmo tempo, junto com os dados levantados e testemunhados por Forsyth (1977), correspondente internacional que cobriu o lado biafrense, as notas de Ugwu conformam a genealogia narrada a seguir.

Sobre a história da colonização da Nigéria e o contexto da sociedade pré-colonial, elas nos apresentam esta versão:

Ele trata do soldado-negociante britânico Taubman Goldie, sobre como ele coagia, bajulava e matava para obter o controle do comércio do óleo de dendê, e de como, na Conferência de Berlim de 1884, na qual os europeus retalharam a África, ele garantiu que a Grã-Bretanha ficasse com dois protetorados a mais que a França, em torno do rio Níger: o Norte e o Sul.

Os britânicos preferiam o Norte. O calor, ali, era agradavelmente seco; os hauçá-fula tinham traços menos largos e, por isso, eram superiores aos sulistas negroides, além de serem muçulmanos, o que significava que eram tão civilizados quanto era possível ser, entre os nativos, sem contar que eram feudais e, portanto, perfeitos para o governo indireto. Emires equânimes recolhiam os impostos para os britânicos, e, em troca, os britânicos mantinham os missionários cristãos bem longe.

Por outro lado o Sul, muito úmido, era cheio de mosquitos, animistas e tribos distintas. Os iorubas eram os mais numerosos no Sudeste. No Sudoeste, viviam os ibos, em pequenas comunidades republicanas. Não eram nem um pouco dóceis e tinham uma ambição preocupante. Uma vez que não tiveram o bom senso de possuir reis, os britânicos criaram os chefes locais, os mandatários, porque o governo indireto saía bem mais barato à coroa. Os missionários obtiveram licença para domar os pagãos; a cristandade e a educação que levaram floresceu. Em 1914, o governador-geral uniu o Norte e o Sul e sua mulher escolheu um nome. Assim nascia a Nigéria. (ADICHIE, 2008, p. 139-140)

Um dos pontos que chama atenção nessa nota é a ironia usada para falar dos ibos, um povo supostamente *sem bom senso, indócil e ambicioso*. Tal estereótipo, aparentemente construído ou lapidado pelo colonizador, estaria fixado de tal maneira que, em *Meio sol amarelo*, ele não só será replicado por sujeitos de outros grupos, em clara manifestação de

preconceito étnico direcionado aos gananciosos ibos,<sup>175</sup> mas também será propagado pela própria gente ibo, a tirar por esta fala de Kainene:

“O socialismo jamais funcionaria com o povo ibo. [...] Ogbenyealu é um nome muito comum para meninas, e sabe o que quer dizer? ‘Para Que Não Se Case com Homem Pobre.’ Carimbar isso numa criança na hora em nasce é capitalismo com C maiúsculo”. (ADICHIE, 2008, p. 86)

A bem da verdade, essa fala talvez diga mais sobre a personalidade de Kainene do que sobre a autoimagem coletiva dos ibos, mas não deixa de ser curioso que não haja nenhum personagem de outra etnia capaz de se referir a seu grupo usando os rótulos pejorativos socialmente disponíveis.<sup>176</sup> Poderíamos interpretar a fala de Kainene como sintoma de uma maior força ou adesão em relação ao estereótipo ibo? Ao *perigo* que o ibo representaria? Se sim, como essa configuração da realidade foi gerada?

Forsyth nos ajuda a ter uma ideia. Conta ele que, em 1960, quando a Inglaterra se retirou da Nigéria, o país estava dividido em três regiões autônomas: o Norte, comandado pelos hauçás e fulânis, que se irmanavam na religião muçulmana. O Oeste, onde predominavam os iorubás,<sup>177</sup> e o Leste, de maioria ibo. Pouco depois, surgiria ainda uma quarta região, o Meio-Oeste, zona de relativo equilíbrio entre ibos e iorubás. A Nigéria era, portanto, uma federação, com um chefe de governo central que, na prática, rivalizava com os chefes de governo regionais, em especial os do Norte. Nesta região, a mais interiorizada do país, os ingleses rapidamente implantaram a colonização por meio do chamado *indirect rule* ou domínio indireto, baseado na cooptação de líderes locais com vistas a que estes atendessem aos interesses da metrópole. Destarte, os chefes do Norte conseguiram preservar as estruturas de poder e os modos de vida

<sup>175</sup> “Fora os ibos, fora os ibos, assim o *garri* fica mais barato! Fora os ibos! Parem de querer ser dono de toda casa e toda loja!” (ADICHIE, 2008, p. 188), grita a multidão na rodoviária de Lagos, numa cena que remete aos massacres de 1966.

<sup>176</sup> Sobre tais rótulos, a personagem Susan, uma britânica que trabalha na filial nigeriana do British Council, com quem Richard se relaciona por algum tempo ao chegar ao país, explica a ele certa feita “que os hauçás do Norte eram um povo digno, que os ibos eram enfezados e adoravam dinheiro, e que os iorubas eram muito alegres, ainda que fossem uns belos de uns parasitas” (ADICHIE, 2008, p.70). Noutra ocasião, comentando o massacre que os ibos sofreram no norte do país, a mesma Susan diz: “Tem muito ibo em Lagos — quer dizer, eles estão em toda parte, não é mesmo? Não que eles não soubessem o que esperar, quando a gente pensa melhor a respeito, eles com aquele sentido de clã deles, sempre melhores que os outros, sempre controlando os mercados. Uma coisa muito judaica, na verdade. E pensar que são relativamente incivilizados; não dá para compará-los aos iorubas, por exemplo, que vêm mantendo contato com os europeus há anos, na costa. Lembro-me de alguém me dizendo, quando vim para cá: cuidado com os criados ibos que você contratar, porque, antes que você se dê conta, eles já serão donos da casa e do terreno onde ela foi construída.” (ADICHIE, 2008, p. 183-184).

<sup>177</sup> Optamos por grafar *iorubá* de modo distinto ao de Adichie por julgar haver mais familiaridade do leitor brasileiro com a forma acentuada.

pré-coloniais de modo relativamente eficaz, ao contrário do que houve nas demais regiões — que podemos chamar em conjunto de Sul, seguindo a divisão preferida por Adichie.

O Sul era onde ficava a zona portuária e administrativa do país, o que por si só já proporcionava contatos culturais mais frequentes. Exemplo disso foi o grande afluxo que ocorreu ali de imigrantes advindos da metrópole, principalmente burocratas e missionários, sendo estes últimos agentes de promoção de uma política educacional massificada e europeizada. Não por acaso, em 1960, o ano da independência, “embora o norte contasse com mais da metade da população da Nigéria, de 50 milhões de habitantes, tinha apenas 41 escolas secundárias, contra as 842 do sul” (FORSYTH, 1977, p 19). Os ibos, principalmente, tornaram-se os maiores beneficiários das demandas por gente especializada no novo Estado-nação. Conseqüentemente, eles formavam uma parcela significativa da ala interessada em “modernizar” o país, isto é, construir um corpo burocrático parecido com os modelos das nações ocidentais, ameaça direta à sobrevivência das estruturas de poder do Norte. Não surpreende que, no pós-independência, a condição histórica que levou ibos a compor boa parte da elite estatal tenha sido transformada em qualidade essencial e negativa da etnia. Como diria a própria Adichie, “o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos” (ADICHIE, 2009, p. 7). Na guerra discursiva que se instaurou antes da guerra física, os ibos foram transformados de rivais do Norte em inimigos do povo nigeriano.

Numa das notas de Ugwu, a disputa entre Norte e Sul às vésperas da independência da Nigéria é assim descrita:

*A Segunda Guerra Mundial mudou a ordem do mundo: o Império desmoronava e uma elite nigeriana que dizia o que pensava, quase toda ela do Sul, surgira nesse meio tempo.*

*O Norte estava inquieto: temia o domínio do Sul, bem mais instruído, e sempre quis separar-se dos sulistas infiéis. Entretanto os britânicos tinham de manter a Nigéria como ela era — uma criação deles de alto valor, um grande mercado, um espinho no olho da França. Para favorecer o Norte, ajeitaram as eleições pré-independência em favor do Norte e redigiram uma nova constituição que dava aos nortistas o controle sobre o governo central.*

*O Sul, ansioso pela independência, aceitou a constituição. Com os britânicos fora, haveria coisas boas para todo mundo: salários de “branco” há muito negados aos nigerianos, promoções, altos cargos. Nada foi feito em relação ao clamor dos grupos minoritários, e as regiões já estavam competindo tão ferozmente que algumas queriam ter embaixadas estrangeiras separadas.*

*Em 1960, na época de sua Independência, a Nigéria era um conjunto de fragmentos presos por um frágil fecho. (ADICHIE, 2008, p. 184-185)*

Já sobre o imediato pós-independência, Ugwu esclarece:

*Ele argumenta que a Nigéria não tinha economia nenhuma, até a independência. O Estado colonialista era autoritário, uma ditadura despreocupadamente brutal, destinada a beneficiar a Grã-Bretanha. A economia, em 1960, consistia em potenciais — matérias-primas, seres humanos, espíritos animados e algum dinheiro que sobrou nas cooperativas, depois que os britânicos levaram embora o grosso para reconstruir a economia do pós-guerra. E havia também o petróleo recém-descoberto. Porém os novos líderes nigerianos estavam otimistas demais, ambiciosos demais com projetos de desenvolvimento que iriam lograr a credibilidade do povo, ingênuos demais na hora de aceitar empréstimos estrangeiros extorsivos, interessados demais em imitar os britânicos, em assumir as atitudes superiores, os hospitais de primeira e os salários melhores que, durante tanto tempo, foram negados aos nigerianos. Ele acena para problemas complexos que o novo país terá de enfrentar, mas se concentra nos massacres de 1966. As razões ostensivas — vingança pelo “golpe ibo”, protesto contra um decreto unitário que faria o povo do Norte sair perdendo no funcionalismo público — não tinham a menor importância. Assim como também não importava o número variável de mortes: três mil, dez mil, cinquenta mil. O importante foi que os massacres assustaram e uniram os ibos. O importante foi que os massacres fizeram de antigos nigerianos fervorosos biafrenses. (ADICHIE, 2008, p. 240)*

Com efeito, 1966 foi um ano marcante na história da Nigéria. Ainda em janeiro, houve uma tentativa de golpe de Estado maquinada por militares de baixa patente, que alegavam querer defenestrar a plutocracia corrupta no comando do país. Mais tarde se popularizaria a versão de que aquele foi um golpe dos ibos para obter controle total da nação. Forsyth, porém, contesta tal narrativa argumentando que, ademais de os soldados envolvidos não serem predominantemente ibos, foi um superior desta etnia, o major-general Johnson Aguiyi-Ironsi, que coordenou o contragolpe. Com elevado prestígio dentro do país, inclusive no Norte, onde se educou, Ironsi foi instado a permanecer no poder a fim de tanto lidar com a corrupção e a instabilidade política que enfraqueciam a Nigéria quanto formar um governo de coalizão entre as três principais etnias. Um plano que só funcionou até que os descontentes com os discursos do major-general em prol da unificação nigeriana se sentissem ameaçados. Então, no que Forsyth chamou de “golpe de oficiais subalternos do Exército de origem nortista” (FORSYTH, 1977, p. 53), Ironsi e os administradores escolhidos por ele para as regiões Oeste e Meio-Oeste foram assassinados em julho de 1966. Antes, porém, ainda em maio, houve as primeiras investidas contra a população ibo. O massacre continuaria pelos meses seguintes, principalmente no Norte.

O golpe de julho permitiu que Yakubu Gowon, um coronel nortista, se declarasse o novo chefe de governo. Sucedeu que, no Leste, o coronel Chukwuemeka Ojukwu não reconheceu a legitimidade do governo Gowon. Ojukwu defendia a manutenção da linha sucessória, que dava ao general-de-brigada Ogundipe o direito de governar ou demandava que um novo líder fosse escolhido pelo Conselho Militar Supremo. Esse era o órgão decisório máximo do regime vigente, do qual o próprio Ojukwu fazia parte, mas não o coronel Gowon, que não cedeu à pressão. Assim, em se somando as desavenças nas altas esferas de poder e o acirramento do ódio étnico nas ruas, surgiram as condições para que, em 30 de maio de 1967, o Leste declarasse que não mais fazia parte da Nigéria. Era agora um novo país: Biafra.

**Mapa 6** – Em rosa, o território em disputa na secessão e fundação da República de Biafra.



Fonte: The Economist / Cf. Go your on way (2015)

O final dessa história é bastante conhecido. Ficou estampado em imagens que foram parar nas capas de revistas de circulação internacional, fotografias icônicas que circulam e causam consternação até os dias de hoje. É que, para além das baixas militares e civis causadas por ataques terrestres e aéreos, estima-se que dois milhões de biafrenses — de um total de 14

milhões — tenham perecido de fome, por conta de um longo bloqueio de alimentos estabelecido pelo governo nigeriano e que contou com a conivência da comunidade internacional. Como explica Ugwu em suas notas:

*A fome foi a arma de guerra da Nigéria. A fome quebrou Biafra, trouxe fama a Biafra e fez Biafra durar o tempo que durou. A fome fez os povos do mundo repararem e provocou protestos e manifestações em Londres, Moscou e na Tchecoslováquia. A fome fez a Zâmbia, a Tanzânia, a Costa do Marfim e o Gabão reconhecerem Biafra, a fome levou a África até a campanha presidencial de Nixon, e fez os pais do mundo todo dizerem aos filhos para raspar o prato. A fome levou organizações de ajuda a fazer transportes clandestinos de comida durante a noite, uma vez que nenhum dos lados conseguia chegar a um acordo quanto às rotas. A fome ajudou a carreira dos fotógrafos. E a fome fez a Cruz Vermelha Internacional chamar Biafra de sua maior emergência, desde a Segunda Guerra Mundial. (ADICHIE, 2008, p. 276-277)*

E ainda:

Ele escreve sobre o mundo, que permaneceu calado enquanto os biafrenses morriam. Argumenta que a Grã-Bretanha inspirou esse silêncio. As armas e o conselho que os britânicos deram à Nigéria formou outros países. Nos Estados Unidos, Biafra estava “sob a esfera de interesses britânicos”. No Canadá, o primeiro-ministro deixou escapar: “Onde é que fica Biafra?”. A União Soviética enviou técnicos e aviões à Nigéria, vibrando com a possibilidade de influir na África sem ofender norte-americanos e britânicos. E, de suas posições de supremacia branca, África do Sul e Rodésia olharam triunfantes para mais uma prova de que governos liderados por negros estavam fadados ao fracasso.

A China comunista denunciou o imperialismo anglo-americano-soviético, mas nada fez para apoiar Biafra. Os franceses venderam armamentos a Biafra, mas não deram o reconhecimento de que o país mais precisava. E muitos países negros da África, temendo que a independência de Biafra desencadeasse outras secessões, deram seu apoio à Nigéria. (ADICHIE, 2008, p. 302)

Meio século se passou, mas a Guerra de Biafra não é passado. A geração que lutou ainda está viva e marcada pelo conflito. Ademais, como aponta Nwangwu, existiria a percepção de que o Sul continua sendo punido pela tentativa de secessão, o que explicaria as décadas de “baixo investimento, injusta alocação de recursos, exclusão étnica e repressão militar na região

sudeste da Nigéria” (NUANGWU, 2021, p. 2).<sup>178</sup> Esse é um contexto bastante propício para que exista um movimento como a IPOB (*Indigenous People of Biafra* ou Povo Indígena de Biafra), hoje em dia a mais conhecida organização defensora do nacionalismo ibo, do direito dos ibos à autodeterminação. Fundada em 2012, a IPOB atualmente é, como se lê em Campbell & Quinn (2021),<sup>179</sup> tratada como grupo terrorista pelo governo nigeriano, o que ela nega ser. Apesar da disputa de nomenclatura entre os dois lados, o fato é que desde dezembro de 2020 a IPOB montou um braço armado, a ESN (*Eastern Security Network* ou Rede de Segurança do Leste), que já seria responsável por mais de vinte ataques contra agentes de segurança entre janeiro e abril de 2021, segundo Campbell & Quinn. O principal líder da IPOB é Nnamdi Kanu, um economista formado pela Universidade da Nigéria em Nsukka, nascido no ano em que Biafra foi fundada, 1967.

Kanu foi preso em junho de 2021 e, pelo que se depreende lendo analistas que acompanham a situação, o martírio do homem não deixa de contribuir com sua causa. Por exemplo, apesar de na atualidade “apenas uma minoria dos ibos [...] apoiar o separatismo” (CAMPBELL & QUINN, 2021, p. 6),<sup>180</sup> as polêmicas em torno da prisão de Kanu, supostamente capturado em outro país, enviado à Nigéria e torturado sob custódia das autoridades, poderiam aumentar a simpatia a seu projeto separatista. Maiangwa tem opinião similar: “dada sua obsessão com o grupo [IPOB], o Estado nigeriano elevou involuntariamente Kanu à categoria de herói cultuado” (MAIANGWA, 2021, p. 2).<sup>181</sup> Seja qual for o decorrer dessa história, uma coisa parece ser certa afirmar: uma identidade nacional, uma vez que se constitui, dificilmente desaparece por completo.

---

<sup>178</sup> “[...] poor investment, inequitable resource allocation, ethnic exclusion and military repression in the southeast region of Nigeria” (NWANGWU, 2021, p. 2).

<sup>179</sup> Campbell & Quinn (2021) também comentam sobre o separatismo iorubá, que clama pela fundação da República de Oduduwa, no oeste da Nigéria. Os iorubás não têm uma instituição como a IPOB, mas contam com o apoio do magnata nigeriano Sunday Ighobo. Segundo os autores, “o separatismo iorubá é menos baseado na memória do que o separatismo biafrense. [...] Contudo ele também é alimentado pela identidade étnica, pelo medo dos pastores fulânis e pela incapacidade do Estado de garantir a segurança dos iorubás” (CAMPBELL & QUINN, 2021, p. 4). No original: “Yoruba separatism is less memory-centered than that of Biafran separatism. [...] However, it, too, is animated by ethnic identity, fear of Fulani herders, and the state’s inability to provide security for its people”.

<sup>180</sup> “Only a minority of the Igbo [...] support separatism” (CAMPBELL & QUINN, 2021, p. 6).

<sup>181</sup> “[...] given its obsession with the group, the Nigerian state unwittingly elevated Kanu into a cult hero” (MAIANGWA, 2021, p. 2).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao escrevermos, como evitar que escrevamos sobre aquilo que não sabemos ou que sabemos mal? É necessariamente nesse ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nessa ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que *transforma um no outro*.

Deleuze (2018, p. 10)

Em seu inspirador estudo sobre o nacionalismo, Anderson (2008) buscou identificar as *raízes visíveis* que, ainda no século XIX, deram sustentação à crença de que a comunidade nacional era uma verdade factual e incontestável. Assim ele chegou à hipótese de que, na alvorada do nacionalismo, o capitalismo tipográfico engendrou objetos que operaram mcluhaniamente a favor dessa ideologia. Tais objetos, como o romance e os jornais, moldaram a mentalidade das pessoas para que, de modo não previsível, porém não por acaso, a nação pudesse ser imaginada e, logo, desejada. “A imaginação é política” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 61), lembremos. “Reciprocamente, a política, em um momento ou outro, se acompanha da faculdade de imaginar” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 61).

As descobertas de Anderson, contudo, não dão a busca por encerrada. O que aqui se tentou foi continuá-la, seguir à procura das raízes que afixam e alimentam o nacionalismo. Ou, por estarmos atentos à crítica de Deleuze & Guattari ao que chamam de modelo arbóreo do pensamento, talvez fosse melhor dizer que este estudo tentou encontrar partes do grande rizoma pelo qual o nacionalismo se planta e se nutre no mundo. E, porque o rizoma “tem como tecido a junção ‘e... e... e...’” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 35), cada hipótese aqui apresentada deve ser vista como um síndeto a serviço do leitor, não com a pretensão de *conduzi-lo* pelo labirinto do rizoma, apenas de *lançá-lo* no próprio labirinto, na trama complexa do nacionalismo. Não à toa, ao final dos capítulos, evitamos oferecer conclusões definitivas, taxativas, um fim de caminho para o pensamento.

Alguns leitores, é verdade, acostumados com certa tradição crítica que enfatiza a *superação* dos fenômenos que dão sustentação às injustiças sociais — o capitalismo talvez seja

o maior alvo e exemplo de todos —, podem ter considerado este ensaio demasiadamente *devoto* do nacionalismo, na medida em que não se ocupou de falar sobre um mundo no qual a ideologia nacionalista não mais seja hegemônica. Talvez o próprio método da leitura distante que se aplicou aqui tenha cobrado o preço de tirar do foco de visão as pequenas rachaduras na base do nacionalismo, fendas oriundas das tensões inerentes e irresolvíveis da própria ideologia e que, no fim das contas, permitiram questionar sua solidez e perpetuação. Todavia, até onde alcança a consciência dos pressupostos e balizas escolhidos para este estudo, a intenção sempre foi a de *respeitar* o desejo de pertencimento à nação demonstrado pelas crianças que acompanhamos, inclusive por compreender que, por vezes, na única vida de que dispõem, os sujeitos não necessariamente conseguem se livrar daquilo que os constituiu na infância, mas nem por isso devem abrir mão de encontrar caminhos para o bem-viver, caminhos que levem em consideração sua bagagem de experiências e ideologias estruturantes. Não é pecado desejar a nação, nem é preciso concordar com tal desejo para tentar entender quem o manifesta.

Em nosso intuito de compreensão, sugerimos três mirantes dos quais se pode ter uma visão panorâmica do labiríntico fenômeno do nacionalismo: os corpos que dão materialidade cotidiana ao *nós* nacional; as instâncias constantemente propagadoras de discursos nacionalistas, a exemplo da escola, dos livros didáticos e de uma parcela da arte; e os afetos engendrados pelo desejo de pertencimento à comunidade nacional. Se tais mirantes são já conhecidos — afinal todos sabemos por experiência própria que a família e a escola são instituições por meio das quais aprendemos as ideologias que carregamos na infância e às vezes na vida adulta —, esperamos ao menos ter conseguido mostrar nuances da paisagem que permitam ao leitor vê-la de outra maneira, a começar pelo fato de o sujeito em foco, neste estudo, ter sido a criança. Observar crianças nos deu oportunidade de abordar assuntos que quase nunca são vistos em textos de nacionalismo, a exemplo do que aqui se falou sobre o Édipo, o desamparo e a pulsão de morte.

É válido mencionar que a abordagem marcadamente psicanalítica que esta tese ganhou com tais conceitos adveio da necessidade de encontrar uma forma de falar de fenômenos que constituem estruturas culturais sem, no entanto, perder de vista o modo como o indivíduo é impactado. Atualmente, no campo da física, um dos maiores desafios é descobrir como juntar a física quântica (as leis que regem as partículas subatômicas) e a teoria geral da relatividade (as leis dos grandes corpos), que têm premissas e dinâmicas antagônicas. Os físicos chamam a possibilidade de uni-las — ainda não realizada, mas incessantemente buscada — de *teoria do tudo*. Preservadas as diferenças de área, também as humanidades se beneficiariam de um maior

engajamento com a procura de sua teoria do tudo. A crítica que Grossberg & Behrenshausen (2016) fazem, no escopo das teorias dos afetos, à passagem conturbada do nível de análise do indivíduo para o nível de análise social, e vice-versa, talvez possa ser expandida para tratar de uma parcela não ignorável do que se tem produzido hoje em dia nas ciências humanas brasileiras. Quiçá este próprio ensaio sirva de exemplo ao leitor, embora de nossa parte tenha havido preocupação constante com que tal passagem não ocorresse aos trancos e barrancos. Nesse contexto é que algumas ideias da psicanálise ganharam destaque. Elas nos pareceram uma ponte relativamente estável para atravessar de um lado a outro, isto é, para transitar entre os âmbitos social e individual.

E há, é claro, a guerra. Tudo o que observamos está conectado à situação mais crítica pela qual uma nação pode passar. É sabido que, em momentos de crise, as estruturas culturais costumam se tornar mais visíveis, afinal rupturas com o intuito de promover mudanças sociais drásticas, antes de cumprir seu intuito, precisam deixar expostas as vigas de sustentação da hegemonia que se deseja demolir. A guerra civil só acontece quando os opositores do nacionalismo oficial conseguem vislumbrar o calcanhar de aquiles deste, os pontos sensíveis que, atingidos, podem desmantelá-lo. Sendo assim, contextos de guerra civil ajudam a compreender melhor a ideologia nacionalista. Por isso nos debruçamos sobre o assunto.

Nessa afirmação, obviamente, não há nenhum fetiche pela guerra nem argumento de defesa a ela, antes pelo contrário. Haja vista a relação entre o nacionalismo e o conflito civil, saber mais sobre como funciona a ideologia nacionalista pode ser uma ferramenta útil para *evitar* a guerra. Embora Hutchinson (2017) tenha sugerido que essa ideologia se valha da violência interna para se perpetuar, dando a entender que tentar eliminar a guerra de um mundo de nações seria um trabalho de Sísifo, essa é uma pedra que definitivamente merece ser empurrada montanha acima, sempre, mas especialmente em nosso tempo.

Chega a ser espantoso lembrar que, cerca de duas décadas atrás, cogitávamos a superação total ou parcial do nacionalismo. Alguns teóricos da vertente funcionalista das Relações Internacionais, a exemplo de Keohane & Nye (1997), argumentavam que a interdependência complexa engendrada na cena internacional pelo adensamento dos processos comunicativos e produtivos seriam fortes motivadores de uma organização planetária na qual se supunha que as nações cooperariam mais umas com as outras, o que tornaria o nacionalismo um fenômeno menos radicalizado. Tal vislumbre estaria próximo daquele que Santos (2000) teve ao teorizar sobre *uma outra globalização* possível, menos perversa e mais humana. Hoje em dia, contudo, as críticas à globalização com o intuito de torná-la mais incluyente perderam espaço para ideias

que, entre a caricatura e a distopia, difundem a crença de que elites financeiras e intelectuais do mundo inteiro conspiram para promover o *globalismo*,<sup>182</sup> ideologia destrutiva das tradições genuínas do povo, dentre as quais, a família e a pátria. Nesse contexto, desde o início da década de 2010, assistimos ao recrudescimento dos nacionalismos extremados.

Muito se tem falado desse fenômeno como *retrocesso* e até como *reascensão do fascismo*, porém Arantes (2018) questiona as adjetivações apressadas, com base em duas observações. Em primeiro lugar, o filósofo acredita que, do ponto de vista dos oprimidos, das minorias historicamente não contempladas pelas políticas progressistas, isso que tem sido chamado de retrocesso em curso sempre foi a realidade cotidiana. Em segundo lugar, Arantes sustenta que a Geração de 89 — como ele denomina os líderes políticos que compuseram o establishment entre o final da Guerra Fria e a grande crise de 2008 — teria esgotado sua capacidade de oferecer às pessoas um projeto político, ou utopia, ou qualquer coisa que as fizessem sonhar com um mundo diferente. Na visão de Arantes, gostemos ou não, os agentes da extrema direita foram mais exitosos em fornecer uma perspectiva de superação da melancolia, um escoamento para a indignação. Em síntese, a extrema direita mobilizou habilmente os afetos de *insurreição*, principalmente no Ocidente e em sua zona de influência mais próxima, onde está o Brasil, hoje governado por Jair Bolsonaro.

Às vésperas de ser eleito presidente, em outubro de 2018, num comício em São Paulo, Bolsonaro fez a seguinte declaração sobre seus adversários:

[...] a faxina agora será muito mais ampla. Essa turma, se quiser ficar aqui, vai ter que se colocar sob a lei de todos nós. *Ou vão pra fora ou vão para a cadeia. Esses marginais vermelhos serão banidos de nossa pátria.* (BOLSONARO, 2018, 0'12"-0'47", grifo nosso)

Durante a campanha, e mesmo antes dela, quando ainda era deputado do baixo clero, a insistência do político em taxar seus adversários de comunistas, marginais vermelhos e expressões afins já nos parecia um uso escancarado da tática de estrangeiramento descrita nesta tese.<sup>183</sup> Uma vez presidente, Bolsonaro demonstrou que não se tratava de mera retórica eleitoral. Era o prenúncio do modo como ele comandaria o país, e que Nobre (2020) reconhece como uma *lógica de guerra*.

---

<sup>182</sup> Cf. Gagnani (2019).

<sup>183</sup> Cf. Seção 2.5.

É verdade que, de certa perspectiva, essa lógica parece ter prevalecido na história brasileira, desde o princípio vitimando as minorias sociais — que continuam sendo a parcela da população mais afetada. Agora, entretanto, graças à institucionalização de tal lógica como política de governo, ela ganha centralidade nas esferas de debate e de decisão públicas, e assim se espraia e se naturaliza. Atinge até mesmo (ainda que de raspão) as classes médias e altas. A lógica de guerra pensa a política como terreno não mais formado por aliados e adversários, e sim por aliados e *inimigos*. Nesse contexto, a guerra às vezes parece ser logo a etapa seguinte, o futuro que nos espera quando a necropolítica institucional de que fala Mbembe (2017) — e da qual o Brasil tem sido um notório exemplo, como demonstra a gestão federal da pandemia de covid-19 — se consolidar como prática social generalizada.

O caso brasileiro pode até ser bastante específico. Bolsonaro, afinal, é um presidente de formação militar, cuja visão de mundo parece estagnada na Guerra Fria de sua juventude. Ainda assim, o que acontece no Brasil nos impele a questionar se, noutros lugares, o preço pela forma como os afetos de insurreição estão sendo conduzidos, com base num patriotismo parecido com aquele que Freud (2016) descreve no entreguerras, não será o mesmo cobrado aqui: um clima de guerra civil, senão inevitável nem iminente, ao menos *possível*.

As preocupações com a escalada da violência no futuro próximo do Brasil e do mundo, não nos impedem, decerto, de prestar atenção à belicosidade que já está instaurada. Segundo dados do Council of Foreign Relations (2021), think tank americano, estão em curso no planeta cinco guerras civis: no Afeganistão, no Iêmen, na Líbia, na Síria e no Sudão do Sul. Parece pouco, exposto assim, mas estamos falando de pelo menos 800 mil pessoas mortas e mais de 18 milhões postas na condição de deslocadas internas ou de refugiadas ao longo das duas últimas décadas.<sup>184</sup> Se somarmos a essas guerras as outras categorias de conflito mapeados pela instituição — como disputas territoriais<sup>185</sup> ou países que atravessam um momento de instabilidade política crítica<sup>186</sup> — e assinalarmos tudo num mapa-múndi, eis a imagem obtida:

---

<sup>184</sup> Tais números são o somatório das estatísticas disponibilizadas pelo Council of Foreign Relations. Nessa soma, entretanto, faltam o número de mortos na Líbia e de deslocados e refugiados do Afeganistão, informações que a instituição não apresenta.

<sup>185</sup> O Council of Foreign Relations menciona os seguintes conflitos territoriais: Armênia e Azerbaijão, China e Filipinas, China e Japão, China e Vietnã, Israel e Palestina, Rússia e Ucrânia, Turquia e curdos.

<sup>186</sup> Segundo a instituição, tais países seriam: Egito, Etiópia, Iraque, Líbano, República Democrática do Congo e Venezuela

**Mapa 7** – Zonas de conflito no mundo em outubro de 2021.



Fonte: Council of Foreign Relations (2021)

Quem acompanha as notícias da editoria de política internacional sabe que essa é uma imagem incompleta, mas ela serve para ilustrar e corroborar a tese de Mbembe de que o histórico de violência que as ex-colônias ainda vivem é indissociável da construção da paz social do Ocidente. Da pilhagem que financiou a contenção da exploração da força trabalhadora da Europa à interferência em políticas nacionais promovida pelos Estados Unidos, para atender a seus próprios interesses geopolíticos e sua grande indústria de guerra, uma variedade de táticas coloniais ajudou a promover a relativa pacificação dos espaços sociais do Norte global e a criar o mito de que as sociedades de lá tinham superado a violência graças às suas instituições políticas democráticas. Mbembe propõe então considerarmos que a democracia tem um *corpo noturno* que as ex-colônias encarnam, um corpo obrigado a receber e a absorver a maior parte da violência gerada em seu lado solar, justamente porque ambas as partes estão conectadas, isto é, fazem parte de um todo.

A paz civil no Ocidente depende, assim, em grande medida das violências à distância, de fogos de atrocidades que se acendem, de guerras de feudos e de outros massacres que acompanham o estabelecimento de praças-fortes e de feitorias nos quatro cantos do planeta. (MBEMBE, 2017, p. 37)

O nacionalismo a que assistimos reemergir no centro do Ocidente nos dias atuais talvez seja fruto não do esgotamento da criatividade política da Geração de 89, como sugeriu Arantes, ou não apenas disso, mas também, e principalmente, do fim de uma dinâmica anterior e mais

longeva, na qual a violência escoava enormemente do Norte para o Sul global, fluindo sempre em direção única, até alcançar em nossos dias o ponto de saturação definitivo. Até dar início ao movimento de refluxo, materializado nas multidões de migrantes que entopem barcos precários e estradas hostis, indo em direção a algum país do Ocidente em busca de condições de vida minimamente dignas. E também na própria violência produzida no seio das sociedades ocidentais, que agora — quando passa a afetar segmentos que antes permaneciam ilesos, quando é difícil expeli-la para fora da fronteira — se torna fonte de instabilidade e mesmo de belicosidade interna, como há muito aquelas sociedades não experimentavam. “De súbito, a guerra não só se instalou como fim e como necessidade na democracia, mas também na política e na cultura. Tornou-se o antídoto e o veneno — o nosso *pharmakon*” (MBEMBE, 2017, p. 10).

Segundo Mbembe, estaríamos nos transformando, dentro e fora das nossas fronteiras, em *sociedades da inimizade*. Isso nos faria questionar:

Tendo em conta tudo o que se passa, pode o Outro ser ainda considerado meu semelhante? Se aqui e agora nos encontramos rendidos aos extremos, o que deve, então, a minha humanidade à do Outro? Se o peso do outro passou a ser tão esmagador, não seria melhor que a minha vida deixasse de estar ligada à sua presença, e a sua, à minha? (MBEMBE, 2017, p. 9)

Ajudar a responder a tais perguntas talvez seja a grande contribuição que a literatura de guerra tem a nos dar. Romances como os de Chimamanda Ngozi Adichie, Hiner Saleem, Ishmael Beah e Saša Stanišić não se limitam a ser o testemunho pessoal de quem, ainda na infância, vivenciou a guerra ou seu legado imediato. Eles podem e merecem ser lidos da mesma forma que Gagnebin lê o texto autobiográfico benjaminiano, cuja ambição não é ser “o fio das lembranças pessoais e a história — ou a *crônica* — de uma vida, mas [...] reconstruir, além da intensidade das lembranças individuais, a densidade de uma memória pessoal e coletiva” (GAGNEBIN, 2013, p. 77). Ademais, a tomada de palavra desses autores seria um “momento do despertar, de concentração de energias, de tensão de todas as forças do sujeito prene das riquezas da lembrança, mas *respondendo ao apelo do presente*” (GAGNEBIN, 2013, p. 79-80, grifo nosso). O que quer que tenha dado errado no passado, afinal, só pode ser corrigido no presente. Noutras palavras, os romances de guerra contemporâneos falam ao nosso tempo. Obras como *A espingarda do meu pai*, *Como o soldado conserta o gramofone*, *Meio sol amarelo* e *Muito longe de casa* nos colocam diante de uma *experiência*<sup>187</sup> que é impossível

---

<sup>187</sup> A ideia de literatura como experiência é um postulado que não apenas atende à sensibilidade contemporânea, mas também nos permite desviar da problemática estabelecida por Benjamin com o comentário de que “os livros

atravessar sem ser afetado. Em conjunto ou isoladamente, elas nos convencem de que não podemos realizar nada sem o prévio estabelecimento de uma política de vizinhança, que nada mais é do que um mundo feito não somente para o *eu*, e sim para *nós*. *Nós* formados por iguais-e-diferentes,<sup>188</sup> é bom que se diga, e não aqueles regidos pela lei da igualdade total: a manifestação, na vida adulta, da fantasia infantil do *Grande Eu* familiar.

Quando desistimos do *nós*, é a guerra. E, embora *a partir* da guerra algo significativo possa ser criado, a exemplo dos romances de que falamos, ou mesmo uma nova cultura,<sup>189</sup> *durante* a guerra nada se cria de fato. A guerra é o império da destruição. É capaz mesmo de destruir o futuro, tornando a vida em determinado lugar impraticável para as futuras gerações, como vimos acontecer com Aleksandar, Azad e Ishmael, os três obrigados a fugir de seus países a fim de sobreviver. O que fazer então se a guerra estiver em todo lugar? Se a lógica da vizinhança for, de fato, suplantada pela hegemonia das sociedades da inimizade? As narrativas de guerra são uma força contra esse movimento.

Freud escreveu:

O sofrer nos ameaça a partir de três lados: do próprio corpo, que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo [a natureza], que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com os outros seres humanos. O sofrimento que se origina desta fonte nós experimentamos talvez mais dolorosamente que qualquer outro; tendemos a considerá-lo um acréscimo um tanto supérfluo, ainda que seja tão fatidicamente inevitável quanto o sofrimento de outra origem. (FREUD, 2011, p. 20)

---

de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes [à Primeira Guerra Mundial] não continham experiências transmissíveis de boca em boca” (BENJAMIN, 1987, p. 115). Gagnebin interpreta a passagem como a constatação de que a guerra gerou uma dor incomunicável, um sofrimento que “não pode ser simplesmente contado, como gostariam de o fazer acreditar estes romances de guerra” (GAGNEBIN, 2013, p. 63), mas que, *devendo ser transmitido*, precisaria encontrar outros caminhos narrativos. De tal ideia deriva uma longa e longa tradição dedicada a refletir sobre o *fracasso da narrativa*, que inclusive gerou a conceituação da literatura como experiência. Da maneira como a compreendemos, tal premissa não reconhece a incomunicabilidade *total*, pois ainda que algo seja incomunicável no nível semântico, o incomunicável ainda assim comunicará algo, performática ou afetivamente.

<sup>188</sup> Com base nas reflexões de Gagnebin, podemos considerar que o esforço feito para produzir um texto que almeja ser memória individual e coletiva resulta de um movimento duplo: *lembrar de si e sair de si*. Ou melhor: lembrar de si *para* sair de si, partir rumo ao *outro*, uma aproximação essencial para a construção de um *nós*. Dessa perspectiva, o próprio romance de guerra seria um exemplo de literatura como política de vizinhança.

<sup>189</sup> Pensando no mundo que poderia emergir do trauma da Primeira Guerra Mundial — afinal era preciso lidar com o que aconteceu, encará-lo de frente em vez de recalá-lo —, Benjamin escreve: “Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda” (BENJAMIN, 1987, p. 115-116).

O fato de, no início do século passado, Freud apontar que tendemos a considerar o sofrimento causado pelo *outro* “um acréscimo um tanto supérfluo” nos faz suspeitar se não seria uma tendência bem mais antiga do humano o questionamento que Mbembe sugere ser marca de nosso tempo de inimizades (“Se o peso do outro passou a ser tão esmagador, não seria melhor que a minha vida deixasse de estar ligada à sua presença, e a sua, à minha?”). Dada a impossibilidade de nos desligarmos em vida tanto do nosso corpo quanto das forças da natureza, restaria fantasiar sobre uma vida em que o *outro* é desnecessário, ainda mais diante da dor que ele suscita. A possibilidade de nos afastarmos fisicamente do *outro*, eis o que se pode inferir do trecho acima, seria a causa da impressão de que o sofrimento provocado por ele não só é evitável, como também é pior.<sup>190</sup> Pior, justamente, porque evitável.

Levar a hipótese freudiana em conta nos faz supor que, quando a crise política de agora passar, e a próxima vier, seja num mundo com ou sem nações (e um mundo *sem nações* não é necessariamente um mundo melhor), as pessoas continuarão a fantasiar com formas de se livrar de *outro*. Serve de alento pensar que os romances de guerra também continuarão existindo, como aviso do preço impagável que é cobrado quando insistimos em desatar certos *nós*.

---

<sup>190</sup> Como apregoa a máxima sartriana: *o inferno são os outros*.

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Half of a yellow sun**. Londres: 4th State, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Meio sol amarelo**. Tradução de Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. O perigo da história única. Tradução de Erika Rodrigues e Belucio Haibara. **TEDGlobal 2009**, 2009. Disponível em: <[https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_ngozi\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story](https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story)>. Acesso em: 18 ago. 2021.
- \_\_\_\_\_. **Notas sobre o luto**. Tradução de Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- ALBERT, Craig Douglas. No place to call home: the Iraqi Kurds under the Ba'ath, Saddam Hussein, and ISIS. **Chicago-Kent Law Review**, Chicago, v. 92, n. 3, p. 817-839, 2018.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Mário de. Descobrimento. In: \_\_\_\_\_. **Clan do jabotí**. Oficinas Gráficas de Eugenio Cupolo: São Paulo, 1927, p. 101-102.
- ARANTES, Ana Cláudia Quintana. **Pra vida toda valer a pena viver**: pequeno manual para envelhecer com alegria. Rio de Janeiro: Sextante, 2021.
- ARANTES, Paulo. Sobre a era de emergência em que vivemos. In: XII SIMPÓSIO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ (UEM), 2018, Maringá. **Anais eletrônicos** [...]. Maringá: PGF UEM, 2018, 1 arquivo digital (129 min), streaming, son., color. Disponível em: <<https://youtu.be/WjQ1mMOMLnc>>. Acesso em: 1 out. 2021.
- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2. ed. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- BALKANS War: a brief guide. **BBC News**, 18 mar. 2016. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/world-europe-17632399>>. Acesso em: 12 jul. 2021.
- BANDEIRA, Gustavo Andrada; SEFFNER, Fernando. Futebol, gênero, masculinidade e homofobia: um jogo dentro do jogo. **Espaço Plural**, Marechal Cândido Rondon, v. XIV, n. 29, p. 246-270, 2013.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. 11. ed. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BHABHA, Homi K. Freedom's basis in the indeterminate. **October**, v. 61, p. 45-67, 1992.
- \_\_\_\_\_. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Our neighbours, ourselves**: contemporary reflections on survival. Berlim: De Gruyter, 2011.

BEAH, Ishmael. **Muito longe de casa**: memórias de um menino-soldado. Tradução de Cecilia Giannetti. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, volume 1. 3. ed. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 114-119.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. 2. ed. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2009.

BERLANT, Lauren. Intuitionists: history and the affective event. In: \_\_\_\_\_. **Cruel optimism**. Durham, Londres: Duke University Press, 2011, p. 51-94.

BLAU, Joyce. Jaziri. In: ENCYLOPAEDIA Iranica, 13 abr. 2012. Disponível em: <<https://iranicaonline.org/articles/jaziri>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

BOCK-LUNA, Birgit. Introduction. In: \_\_\_\_\_. **The past in exile**: Serbian long-distance nationalism and identity in the wake of the Third Balkan War. Berlim: Lit Verlag, 2007, p. 11-42.

BOLSONARO, Jair. **Bolsonaro diz que marginais vermelhos serão banidos do Brasil**: depoimento [out. 2018]. Rio de Janeiro: UOL, 2018. 1 arquivo digital (1 min), streaming, son., color. Vídeo publicado no canal do UOL no YouTube. Disponível em: <<https://youtu.be/6AkDNfmi7zs>>. Acesso em: 1 out. 2021.

BORBA, Ângela Meyer. O brincar como um modo de ser e estar no mundo. In: BEAUCHAMP, Jeanete; PAGEL, Sandra Denise; DO NASCIMENTO, Aricélia Ribeiro (Org.). **Ensino fundamental de nove anos**: orientações para a inclusão da criança de seis anos de idade. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007, p. 47-56.

BURG, Steven L. **Conflict and cohesion in socialist Yugoslavia**: political decision making since 1966. Princeton: Princeton University Press, 1983.

\_\_\_\_\_; SHOUP, Paul S. **The war in Bosnia-Herzegovina**: ethnic conflict and international intervention. Amonk, Londres: M.E. Sharpe, 1999.

BUTLER, Judith. Introdução – Sobre a vulnerabilidade linguística. In: \_\_\_\_\_. **Discurso de ódio**: uma política do performativo. Tradução de Roberta Fabbri Viscardi. São Paulo: Editora Unesp, 2021, p. 11-76.

CAMPBELL, John; QUINN, Nolan. What's behind growing separatism in Nigeria? **Council on Foreign Relations**, 3 ago. 2021. Disponível em: <<https://www.cfr.org/article/whats-behind-growing-separatism-nigeria>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. 7. ed. Tradução de Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CARROLL, Lewis. **Alice no País das Maravilhas**. Wikisource, 2021. Disponível em: <[https://pt.wikisource.org/wiki/Anexo:Imprimir/Alice\\_no\\_Pa%C3%ADs\\_das\\_Maravilhas](https://pt.wikisource.org/wiki/Anexo:Imprimir/Alice_no_Pa%C3%ADs_das_Maravilhas)>. Acesso em: 31 jul. 2021.

CHALLENGER, Melanie. Introdução. In: \_\_\_\_; FILIPOVIĆ, Zlata (Org.). **Vozes roubadas: diários de Guerra**. Tradução de Augusto Pacheco Calil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 21-28.

CHARAUDEAU, Patrick. **Identidade social e identidade discursiva, o fundamento da competência comunicacional**. Tradução de Angela Maria da Silva Corrêa. 2009. Disponível em: <<http://www.patrick-charaudeau.com/Identidade-social-e-identidade.html>>. Acesso em: 15 mar. 2016.

CINTRA, Wendel Antunes. **Desencanto democrático e o êxito do populismo: depoimento** [jul. 2020]. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2020. 1 arquivo digital (20 min), streaming, son., color. Entrevista concedida ao canal da Fiocruz no YouTube. Disponível em: <<https://youtu.be/pwmL5VFR-9Y>>. Acesso em: 30 jun. 2021.

CLOUGH, Patricia T. The affective turn: political economy, biomedica, and bodies. In: SEIGWORTH, Gregory J.; GREGG, Melissa (Orgs.). **The affect theory reader**. Londres: Duke University Press, 2010, p. 206-225.

COMPAGNON, Antoine. O mundo. In: \_\_\_\_ . **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 97-138.

COMPARATO, Fábio Konder. Variações sobre o conceito de povo no regime democrático. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 11, n. 31, p. 211-222, 1997.

COUNCIL OF FOREIGN RELATIONS. **Global Conflict Tracker**. 2021-. Disponível em: <<https://www.cfr.org/global-conflict-tracker/?category=usConflictStatus>>. Acesso em: 1 out. 2021.

COUNDOURIOTIS, Eleni. Introduction: naturalism, humanitarianism, and the fiction of war. In: \_\_\_\_ . **The people's right to the novel: war fiction in the postcolony**. Nova York: Fordham University Press, 2014, p. 1-18.

CRITICS condemn minister's call to unite 'Serb world'. **Al Jazeera**, 19 jul. 2021. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/news/2021/7/19/critics-condemn-ministers-call-to-unite-serbian>>. Acesso em: 26 jul. 2021.

Cruz, Décio Torres. **The cinematic novel and postmodern pop fiction: the case of Manuel Puig**. Amsterdã, Filadélfia: John Benjamins, 2019.

DAWISHA, Adeed. **Iraq: a political history from independence to occupation**. Princenton, Oxford: Princenton University Press, 2009.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 22. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2014.

DELEUZE, Gilles. Afecções, afetos. In: \_\_\_\_ . **Espinosa: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002, p. 55-58.

\_\_\_\_. Prólogo. In: \_\_\_\_ . **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlando e Roberto Machado. 1. ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz & Terra, 2018, p. 8-10. Disponível em:

<<https://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/12/DELEUZE-G.-Diferenca-e-repeticao1.pdf>>. Acesso em 10 jul. 2021.

\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. Introdução: rizoma. *In*: \_\_\_\_\_. **Mil platôs** – capitalismo e esquizofrenia, vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p. 11-38.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

DENOV, Myriam. **Child soldiers**: Sierra Leone's Revolutionary United Front. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

DEPETRIS-CHAUVIN, Emilio; DURANTE, Ruben; CAMPANTE, Filipe. Building nations through shared experiences: evidence from African football. **American Economic Review**, v. 110, n. 5, p. 1572-1602, 2020.

DIDI-HUBERMAN, Georges. DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Revisão de Consuelo Salomé. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

\_\_\_\_. A imagem-fantasma: sobrevivência das formas e impurezas do tempo. *In*: \_\_\_\_\_. **A imagem sobrevivente**: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 11-104.

DUNKER, Christian. **Por que a ênfase na figura paterna em Freud?**: depoimento [jul. 2016]. São Paulo: Christian Dunker, 2016a. 1 arquivo digital (5 min), streaming, son., color. Edição n. 42 do quadro Falando n'isso, no canal de Christian Dunker no YouTube. Disponível em: <<https://youtu.be/ZAFcYrEDy-Y>>. Acesso em: 26 jul. 2021.

\_\_\_\_. **O que é o Complexo de Édipo para a psicopatologia clínica?**: depoimento [set. 2016]. São Paulo: Christian Dunker, 2016b. 1 arquivo digital (7 min), streaming, son., color. Edição n. 57 do quadro Falando n'isso, no canal de Christian Dunker no YouTube. Disponível em: <<https://youtu.be/x6optR2yDiI>>. Acesso em: 18 jul. 2021.

ECO, Umberto. Construir o inimigo. *In*: \_\_\_\_\_. **Construir o inimigo e outros escritos ocasionais**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2021, p. 11-31.

EFE. Saiba mais sobre o caso do massacre de 148 xiitas em Dujail. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 15 jan. 2007. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u103792.shtml>>. Acesso em 30 jun. 2021.

\_\_\_\_. Bósnia sofre 1ª limpeza étnica na Europa após Segunda Guerra Mundial. **Veja**, São Paulo, 3 abr. 2012. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/mundo/bosnia-sofreu-1a-limpeza-etnica-na-europa-apos-segunda-guerra-mundial/>>. Acesso em: 12 jul. 2021.

EINSTEIN, Albert. Documento N.º 1: correspondência de Albert Einstein a Sigmund Freud. *In*: \_\_\_\_; FREUD, Sigmund. **Um diálogo entre Einstein e Freud**: Por que a guerra? Santa Maria: FADISMA, 2005, p. 19-25.

ESTADOS UNIDOS. Central Intelligence Agency. **The world factbook**. 2021-. Disponível em: <<https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/sierra-leone>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FERNANDES, Breno. **Tradução, alteridade & relações de poder em *An invincible memory*, de João Ubaldo Ribeiro**. 2016. 217 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

\_\_\_\_\_. Os heróis que detestavam quem eles deviam salvar: o paradoxo identitário das crianças-soldados na Guerra de Serra Leoa. **Cadernos do CEAS**, Salvador/Recife, n. 241, p. 477-496, mai./ago. 2017.

\_\_\_\_\_. O poeta, o louco e a criança: companheiros de brincadeira e enquadramentos táticos de sobrevivência. **Letrônica**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 45-54, 2018a.

\_\_\_\_\_. Para onde aponta o nariz: paradigmas de pertencimento na Ruanda de Scholastique Mukasonga. **Antares: Letras e Humanidades**, Caxias do Sul, v. 10, n. 21, p. 134-53, set./dez. 2018b.

\_\_\_\_\_. Festa sobre escombros: o ato de festejar como estratégia de sobrevivência à guerra. **Raído**, Dourados, v. 12, n. 31, p. 92-104, 2018c.

\_\_\_\_\_. **Nação e pertencimento na Ruanda de Scholastique Mukasonga: uma leitura de *Nossa Senhora do Nilo***. 2020. 59 f. Monografia (Bacharelado em Letras Vernáculas) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

\_\_\_\_\_. Nação, terreno do duplo: a função do duplo na mitologia do Estado absolutista e do Estado-nação. **Estudos linguísticos e literários**, Salvador, n. 70, p. 455-472, 2021.

FERREIRA, Thiago. **Transformações de políticas e afetos no Brasil: contextualizando radicalmente o acontecimento Junho de 2013 em fluxos audiovisuais**. 2019. 278 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

FILIPOVIĆ, Zlata. **O diário de Zlata: a vida de uma menina na guerra**. Tradução de Antonio de Macedo Soares e Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: \_\_\_\_; CHALLENGER, Melanie (Org.). **Vozes roubadas: diários de Guerra**. Tradução de Augusto Pacheco Calil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 13-20.

FORSYTH, Frederick. **A história de Biafra: o nascimento do mito africano**. 7. ed. Tradução de A. B. Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro: Record, 1977.

FOUCAULT, Michel. Representar. In: \_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 8. ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 63-106.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 20. ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1999.

FREUD, Sigmund. Documento N.º 2: resposta de Sigmund Freud a Albert Einstein. *In*: \_\_\_\_; EINSTEIN, Albert. **Um diálogo entre Einstein e Freud: Por que a guerra?** Santa Maria: FADISMA, 2005, p. 27-47.

\_\_\_\_. O inquietante. *In*: \_\_\_\_ . **Sigmund Freud** – obras completas, volume 14. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 328-376.

\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_. **Sobre a transitoriedade**. Tradução de Christiano Monteiro Oiticica e Vera Ribeiro. Direção geral de tradução de Jayme Salomão. 2016. Disponível em: <<https://www.freudiana.com.br/destaques-home/sobre-transitoriedade.html>>. Acesso em: 3 jul. 2019.

\_\_\_\_. **Além do princípio do prazer**. Tradução de Renato Zwick; revisão técnica de Tales Ab'Sáber. Porto Alegre: L&PM, 2018.

\_\_\_\_. **Cinco lições de psicanálise (1910)**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Cienbook, 2019a.

\_\_\_\_. **O futuro de uma ilusão**. 2. ed. Tradução de Renato Zwick; revisão técnica de Renata Udler Cromberg. Porto Alegre: L&PM, 2019b.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GO YOUR own way. **The Economist**, 28 nov. 2015. Disponível em: <<https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2015/11/26/go-your-own-way>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

GONÇALVES, Fernando do Nascimento. Performance: um fenômeno de arte-corpo-comunicação. **Logos**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 76-95, 2004. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14676/11144>>. Acesso em: 15 jun. 2021.

GONÇALVES, Juliana Soares. **Masculinidades: depoimento** [jul. 2020]. Entrevistadores: Manuca Ferreira e João Bertoni. Salvador, 2020. 1 arquivo digital (29 min), streaming, son. Entrevista concedida ao Podcast Outros Tempos. Disponível em: <<https://open.spotify.com/episode/6gd8dbUW7bJJHVqs4Nuh8T>>. Acesso em: 10 ago. 2021.

GRAGNANI, Juliana. O que é 'globalismo', termo usado pelo novo chanceler brasileiro e por Trump? **BBC News Brasil**, Londres, 3 fev. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-46786314>>. Acesso em: 1 out. 2021.

GREENBERG RESEARCH, INC. **People on war – Country report Nigeria: ICRC worldwide consultation on the rules of war**. Genebra: International Committee of the Red Cross, 1999. 55 p. Disponível em: <<https://www.icrc.org/en/doc/assets/files/other/nigeria.pdf>>. Acesso em: 9 jun. 2021.

GROSSBERG, Lawrence. **Under the cover of chaos: Trump and the battle for the American right**. Londres: Pluto Press, 2018.

\_\_\_\_; BEHRENSHAUSEN, Bryan G. Cultural studies and Deleuze-Guattari, part 2: from affect to conjunctures, **Cultural Studies**, v. 30, n. 6, p. 1-28, 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaraeira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão: guerra e democracia na era do Império**. Tradução de Clóvis Marques. Revisão técnica de Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HILDEBRANDO, Antonio; NASCIMENTO, Lyslei; ROJO, Sara. Prefácio. In: \_\_\_\_ (Org.). **O corpo em performance: imagem, texto, palavra**. Belo Horizonte: NELAP, FALE, UFMG, 2002, p. 7-15.

HOBBSAWM, Eric J. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução de Marco Santarrita. Revisão técnica de Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_. **A era das revoluções, 1789-1848**. 25. ed. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

\_\_\_\_. **A era do capital, 1848-1875**. 15. ed. Tradução de Luciano Costa Neto. São Paulo: Paz e Terra, 2011a.

\_\_\_\_. **A era dos impérios, 1875-1914**. 13. ed. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Paz e Terra, 2011b.

\_\_\_\_. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. 6. ed. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

HOMEM, Maria. **Atrás do gozo: depoimento** [out. 2020]. Entrevistadores: Camila Fremder, Helen Ramos e Tati Bernardi. São Paulo: BPIdeias, 2020. 1 arquivo digital (107 min), streaming, son. Entrevista concedida ao Podcast Calcinha Larga. Disponível em: <<https://open.spotify.com/episode/6aNtdXr4Fnv0bVGDEesWeq>>. Acesso em: 21 jun. 2021.

HUNT, Peter. **Crítica, teoria e literatura infantil**. Tradução de Cid Knipel. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

HUTCHINSON, John. **Nationalism and war**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

INTERNATIONAL RESCUE COMMITTEE. **Mortality in the Democratic Republic of Congo: an ongoing crisis**. 1 mai. 2007. 26 p. Disponível em: <<https://www.rescue.org/sites/default/files/document/661/2006-7congomortalitysurvey.pdf>>. Acesso em: 9 jun. 2021.

JILLANI, Anees. Nasser, Saddam and Pan-Arabism. **Pakistan Institute of International Affairs**, v. 44, n. 2, p. 75-88, 1991.

JUGOSLÁVIA. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre, 20 fev. 2021. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Jugosl%C3%A1via>>. Acesso em: 12 jul. 2021.

IRAN-IRAQ War. *In*: ENCYCLOPAEDIA Britannica, 17 mai. 2021. Disponível em: <<https://www.britannica.com/event/Iran-Iraq-War>>. Acesso em: 30 jun. 2021.

IRAQ: distribution of religious groups and ethnic groups. Austin: Perry-Castañeda Library, 1978. 1 mapa, color., 712 pixels x 1090 pixels. Escala 1: 200.000. Disponível em: <[https://legacy.lib.utexas.edu/maps/middle\\_east\\_and\\_asia/iraq\\_ethnic\\_1978.jpg](https://legacy.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/iraq_ethnic_1978.jpg)>. Acesso em: 13 jul. 2021.

KAFKA, Franz. **Carta ao pai**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KEEGAN, John. **Uma história da guerra**. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KEEN, David. Greedy elites, dwindling resources, alienated youths: the anatomy of protracted violence in Sierra Leone. **Internationale Politik und Gesellschaft**, n. 3, p. 67-94, 2003.

KEOHANE, Robert O.; NYE, Joseph S. **Power and interdependence: world politics in transition**. Boston, Toronto: Little, Brown & Company, 1997.

KISSINGER, Henry. From universality to equilibrium: Richelieu, William of Orange, and Pitt. *In*: \_\_\_\_\_. **Diplomacy**. Nova York: Simon & Schuster Paperbacks, 1994, p. 56-77.

KORIEH, Chima J. Biafra and the discourse on the Igbo Genocide. **Journal of Asian and African Studies**, n. 48, v. 6, p. 727-740, 2013.

LASWELL, Harold D. Preserving friendship. *In*: \_\_\_\_\_. **Propaganda technique in the World War**. Nova York: Peter Smith, 1938, p. 114-160.

MAIANGWA, Benjamin. What drives the Indigenous People of Biafra's relentless efforts for secession. **The Conversation**, 12 jul. 2021. Disponível em: <<https://theconversation.com/what-drives-the-indigenous-people-of-biafras-relentless-efforts-for-secession-163984>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

MARTINS, Ana Carolina Seixas. **O vizinho malquisto: a ideia de crescente xiita como forma de contenção do Irã na sua busca pela liderança no Golfo**. 2016. 30 f. TCC (Especialização em Relações Internacionais) – Instituto de Relações Internacionais, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

MARTINS, Anderson Bastos. Autores globais — uma nova categoria ou um produto do mercado literário? *In*: SEMINÁRIO DE 15 ANOS DO NÚCLEO DE ESTUDOS DA CRÍTICA E DA CULTURA CONTEMPORÂNEA (NECCC-UFBA), 2021, Salvador. **Mesa 2** [...]. Salvador: NECCC-Ufba, 2021, 1 arquivo digital (141 min), streaming, son., color. Disponível em: <<https://youtu.be/hh32-fRBBw4>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014

\_\_\_\_\_. **Políticas da inimizade**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MCLUHAN, Marshall. O meio é a mensagem. *In*: \_\_\_\_\_. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. 20. ed. Tradução de Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 2011, p. 21-37.

MEDEIROS, Alexandre. A busca da liberdade e a educação básica de Santos Dumont. **Física na Escola**, v. 7, n. 2, p. 29-32, 2006.

MORETTI, Franco. **Graphs, maps, trees: abstract models for a literary history**. Londres, Nova York: Verso, 2005.

\_\_\_\_\_. Conjectures on world literature. *In*: \_\_\_\_\_. **Distant reading**. Londres, Nova York: Verso, 2013, p. 43-62.

MICHELET, Jules. Le peuple (extraits). **La revue pédagogique**, Paris, t. 33, jul./dez., p. 53-65, 1898. Disponível em: <[https://education.persee.fr/doc/revpe\\_2021-4111\\_1898\\_num\\_33\\_2\\_9602](https://education.persee.fr/doc/revpe_2021-4111_1898_num_33_2_9602)>. Acesso em: 11 jun. 2021.

MOUNK, Yascha. Cientista político Yascha Mounk fala sobre as ameaças autoritárias. [Entrevista cedida a] Severino Francisco. **Correio Braziliense**, Brasília, 27 abr. 2019. Disponível em: <[https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2019/04/27/interna\\_diversao\\_arte,751834/entrevista-com-yascha-mounk.shtml](https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2019/04/27/interna_diversao_arte,751834/entrevista-com-yascha-mounk.shtml)>. Acesso em: 30 jun. 2021.

MUSTAFA Al-Barzani. *In*: ENCYCLOPAEDIA Britannica, 10 mar. 2021. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Mustafa-al-Barzani>>. Acesso em: 14 jul. 2021.

NAIPAUL, V. S. **Ler e escrever**. 2. ed. Tradução de Rogério Galindo e Sandra Martha Dolinsky. Belo Horizonte, Veneza: Âyiné, 2018.

NWANGWU, Chikodiri. A breakdown of Biafra separatism, and where Kanu fits into the picture. **The Conversation**, 18 ago. 2021. Disponível em: <<https://theconversation.com/a-breakdown-of-biafra-separatism-and-where-kanu-fits-into-the-picture-166235>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

NOBRE, Marcos. **Ponto-final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia**. São Paulo: Todavia, 2020.

NÓVOA, António. Modelo escolar e estatização do ensino do Antigo Regime para o liberalismo. *In*: \_\_\_\_\_. **Evidentemente: histórias da educação**. Porto: Edições Asa, 2005, p. 26-27. Disponível em: <<https://repositorio.ul.pt/handle/10451/4810>>. Acesso em 29 jun. 2021.

OAKES, Dick. **Niška banja: Serbian gypsy**. Los Angeles: Folk Dance Federation of California, South, Inc., 2018. 5 p. Disponível em: <[https://socalfolkdance.org/dances/N/Niska\\_Banja\\_A\\_Serbian.pdf](https://socalfolkdance.org/dances/N/Niska_Banja_A_Serbian.pdf)>. Acesso em 9 jul. 2021.

ODENIGBO. *In*: THE AFAMEFUNA Project, 2019. Disponível em: <<https://www.myigboname.com/entries/odenigbo>>. Acesso em 28 jul. 2021.

ORTIZ, Renato. Cultura e mega-sociedade mundial. **Lua Nova**, São Paulo, n. 28-29, 1993.

PASTORE, Marina di Napoli. **Brincar-brinquedo, criar-fazendo: entrelaçando pluriversos de infâncias e crianças desde o sul de Moçambique**. 2020. 325 f. Tese (Doutorado) – Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020.

PELBART, Peter Pál. A vida (em) comum. *In*: \_\_\_\_\_. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 18-51.

POSTMAN, Neil. A prensa tipográfica e o novo adulto. *In: \_\_\_\_*. **O desaparecimento da infância**. Tradução de Suzana Menescal de Alencar Carvalho e José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Graphia, 1999, p. 34-50.

PASCAL, Blaise. Seizième lettre aux révérends Pères jésuites. *In: \_\_\_\_*. **Les provinciales: ou les lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de seus amis et aux RR. PP. Jésuites**. Paris: Éditions eBooksFrance, 2021. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ph000372.pdf>>. Acesso em: 18 jul. 2021, p. 107-116.

PRATT, Mary Louise. **Imperial eyes: travel writing and transculturation**. 2<sup>nd</sup> ed. Londres, Nova York: Routledge, 2008.

PRINCIP Gavriilo. *In: THE ENCYCLOPEDIA of World War I*. Santa Bárbara: ABC-Clio, 2005, p. 935-937.

QAMISHLO, Ahmad Samir. Mohamed Shekho... icon who carried tragedy in songs. **ANHA – Hawar News Agency**, 9 mar. 2020. Disponível em: <<http://www.hawarnews.com/en/haber/mohamed-shekho-icon-who-carried-tragedy-in-songs-h15161.html>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

RAVETTI, Graciela. Performances escritas: o diáfano e o opaco da experiência. *In: HILDEBRANDO, Antonio; NASCIMENTO, Lyslei; ROJO, Sara (Org.)*. **O corpo em performance: imagem, texto, palavra**. Belo Horizonte: NELAP, FALE, UFMG, 2002, p. 31-61.

REDDEN, Killian. “In the shade of the khifala”: the rise of jihadism in Mosul. **Kuwait Program at Sciences Po**, Paris, 2018. Disponível em: <<https://www.sciencespo.fr/kuwait-program/wp-content/uploads/2018/11/Killian-Redden-The-Rise-of-Jihadism.pdf>>. Acesso em: 17 ago. 2021.

RENAN, Ernest. O que é uma nação? Tradução de Gladyson José Martins. **Revista Aulas**, Campinas, v. 1, n. 2, p. 87-101, 2006.

RIBEIRO, Darcy. Entrevista com Darcy Ribeiro. [Entrevista cedida a] Luís Donisete Benzi Grupioni e Maria Denisa Fajardo Grupioni. **Horizontes Antropológicos: revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, n. 7, p. 158-200. nov. 1997.

RUSSELL, Bertrand. **Por que os homens vão à guerra**. Tradução de Renato Prelorentzou. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SALEEM, Hiner. **A espingarda do meu pai**. Tradução de Marcelo Correia Ribeiro. Porto: Edições ASA, 2004.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. *In: \_\_\_\_*. **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 9-26.

\_\_\_\_. Prosa literária atual no Brasil. In: \_\_\_\_\_. **Nas malhas da letra: ensaios**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2002, p. 28-43.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SASSOON, Joseph. **Saddam Hussein's Ba'th Party: inside an authoritarian regime**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SCHAVELZON, Salvador. A luta dos entregadores de aplicativo contra os algoritmos autoritários. **El País**, São Paulo, 25 jul. 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-07-25/a-luta-dos-entregadores-de-aplicativo-contra-os-algoritmos-autoritarios.html>>. Acesso em: 28 jun. 2021.

SEIGWORTH, Gregory J.; GREGG, Melissa. An inventory of shimmers. In: \_\_\_\_\_. (Orgs.). **The affect theory reader**. Londres: Duke University Press, 2010, p. 1-25.

SERVA, Leão. Prefácio. In: FILIPOVIĆ, Zlata. **O diário de Zlata: a vida de uma menina na guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 5-14.

SILVA, Magali Milene; ALTOÉ, Sonia. O pai: uma questão sempre atual para a psicanálise. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. XXI, n. 3, p. 333-342, 2018.

SOLOMON, Christiana; GINIFER, Jeremy. Disarmament, demobilisation and reintegration in Sierra Leone. **Centre for International Cooperation and Security**, Universidade de Bradford, 2008. 52 p. Disponível em: <[https://au.int/sites/default/files/documents/39119-doc-85.\\_disarmament\\_demobilisation\\_and\\_reintegration\\_in\\_sierra\\_leone.pdf](https://au.int/sites/default/files/documents/39119-doc-85._disarmament_demobilisation_and_reintegration_in_sierra_leone.pdf)>. Acesso em: 17 ago. 2021.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: \_\_\_\_; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.

SPINOZA, Benedictus de. A origem e a natureza dos afetos. In: \_\_\_\_\_. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 95-152.

STANIŠIĆ, Saša. **Como o soldado conserta o gramofone**. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SYRIAN OBSERVATORY FOR HUMAN RIGHTS. **Total death toll | Over 606,000 people killed across Syria since the beginning of the “Syrian Revolution”, including 495,000 documented by SOHR**. 1 jun. 2021. 6 p. Disponível em: <<https://www.syriahr.com/en/217360/>>. Acesso em: 9 jun. 2021.

THE KURDISH Project. **Where is “Kurdistan”?** 2021. Disponível em: <<https://thekurdishproject.org/kurdistan-map/>>. Acesso em: 14 jul. 2021.

THE NEW nationalism. **Foreign Affairs**, Nova York, v. 98, n. 2, p. 8-68, mar./abr. 2019.

THE TREATY of peace between the Allied and associated powers and Turkey signed at Sèvres, section I, articles 1-260. 10 ago. 1920. Disponível em: <[https://wwi.lib.byu.edu/index.php/Section\\_I\\_Articles\\_1\\_-\\_260](https://wwi.lib.byu.edu/index.php/Section_I_Articles_1_-_260)>. Acesso em: 14 jul. 2021.

TICKNER, J. Ann. You just don't understand: troubled engagements between feminists and IR theorists. In: LINKLATER, Andrew (Org.). **International Relations: critical concepts in political science**, volume I. Londres, Nova York: Routledge, 2000, p. 190-218.

UCA, Didem. “Grissgott” meets “Kung Fu”: multilingualism, humor, and trauma in Saša Stanišić’s *Wie der Soldat das Grammofon repariert* (2006). **Symposium: a quarterly journal in modern literatures**, v. 73, n. 4, p. 185-201, 2019.

UNREPRESENTED NATIONS AND PEOPLES ORGANIZATION. **Iraq: the situation of ethnic and religious minorities**. Bruxelas, 2013. 5 p. Disponível em: <[https://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2009\\_2014/documents/d-iq/dv/05unpodiqbriefingnote\\_/05unpodiqbriefingnote\\_en.pdf](https://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2009_2014/documents/d-iq/dv/05unpodiqbriefingnote_/05unpodiqbriefingnote_en.pdf)>. Acesso em: 30 jun. 2021.

VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. **Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.

WALKER, R. B. J. Lines of insecurity: international, imperial, exceptional. **Security dialogue**, v. 37, n. 1, 2006. p. 65-82.

WHY KURDS are losing hope of having their own state. **The Economist**, 13 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.economist.com/the-economist-explains/2021/04/13/why-kurds-are-losing-hope-of-having-their-own-state>>. Acesso em: 14 jul. 2021.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y literatura**. 2ª ed. Tradução de Pablo di Masso. Barcelona: Ediciones Península, 2000.

WONG, Edward. Iraqi nationalism takes root, sort of. **The New York Times**, Nova York, 25 abr. 2004. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2004/04/25/weekinreview/the-world-iraqi-nationalism-takes-root-sort-of.html>>. Acesso em: 30 jun. 2021.

WORLD DIRECTORY OF MINORITIES AND INDIGENOUS PEOPLES. **Iraq: minorities and indigenous people**. Londres: Minority Rights Group International, 2018. 6 p. Disponível em: <<https://minorityrights.org/country/iraq>>. Acesso em: 12 jul. 2021.