

**(PÓS-)COLONIALIDADE E INTELLECTUAIS
NO MAGHREB: AUTONOMIA, TRADIÇÃO
E MODERNIDADE EM ABDALLAH LAROUÏ
E MOHAMMED ABED AL-JABRI**

Jessica da Silva Correia de OLIVEIRA¹

■ **RESUMO:** Os levantes populares que ocorreram em algumas sociedades do Norte da África e do Oriente Médio e, a pluralidade de temas que deles resultou, tornaram relevante o questionamento em torno do papel da *intelligentsia* nessas regiões. Esse questionamento e seus contextos foram os pontos de partida desse artigo, cujo objetivo central é refletir, à luz das políticas de identidade e das propostas de “mundos imaginados”, sobre um dos elementos centrais dos debates presentes no pensamento pós-colonial maghrebino, isto é, a relação entre a tradição e a modernidade. Nesse caminho, foram problematizados os sentidos e as estratégias visando alcançar, ou obstaculizar, a autonomia nessas regiões, entre tais estratégias, a modernidade/modernização. Para tanto, adotou-se um recorte espacial e autoral no processo de interpretação das fontes primárias, ou seja, de algumas obras de dois expoentes do pensamento maghrebino contemporâneo, a saber: Abdallah Laroui e Mohamed Abed Al-Jabria.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Maghreb. Modernidade. Pós-colonialidade. Identidade. Abdallah Laroui. Mohammed Abed Al-Jabri.

Os levantes populares que tiveram lugar nos últimos anos no Norte da África, incluindo o Maghreb, e no Oriente Médio, assim como a pluralidade de temas que resultou de seus desdobramentos, tornaram relevantes os questionamentos acerca do papel da *intelligentsia* nessas sociedades. Se, por um

¹ Instituto de Relações Internacionais – PUC-RJ – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – RJ – Brasil – 22451-041. jessicascoliveira@gmail.com.

lado, o conjunto de eventos que ficou conhecido pelo rótulo de “Primavera Árabe” ressaltou a força das vozes populares nas ruas. Por outro lado, ele chamou a atenção para o silêncio e, também, para o acompanhamento à distância por intelectuais renomados, entre os quais, parcela significativa possuía um passado de ativismo político.²

A busca por autonomia, através de projetos embasados em políticas de identidade e na demanda por uma via própria de modernidade/modernização, é, contudo, algo que remonta ao contexto da resistência colonial, que teve sua maior expressão no nacionalismo árabe. Nos anos posteriores ao processo de independência formal, se percebeu, entretanto, que o legado colonial não se restringia ao domínio direto. Logo, o debate sobre tal herança não consiste em algo recente, ou propriamente inédito, no contexto dessas sociedades; entretanto, ele nos desafia a construir um novo olhar sobre esses fenômenos sociais, que são conhecidos pelo pensamento intelectual árabe e, mais especificamente, pelo pensamento maghrebino. Outro desafio proposto nesse debate é conhecer possíveis dimensões ainda pouco exploradas, ou inexploradas, nele. Nesse caminho investigativo e interpretativo, é necessário buscar algumas raízes, ainda que implícitas ou pretensamente relegadas ao passado, de determinadas dinâmicas que se impõem a essas sociedades no século XXI.

Portanto, o objetivo essencial desse artigo é reconstruir, reflexiva e criticamente, um dos elementos centrais dos debates presentes no pensamento intelectual pós-colonial maghrebino, a saber: a relação entre a tradição e a modernidade. Para isso, esses debates, são contextualizados, ainda que de forma geral, buscando destacar, de um lado, a proximidade (ou não) que eles estabeleceram com o tema das políticas de identidade e suas implicações. E, de outro lado, as reflexões sobre os sentidos e as possibilidades (ou não) de modernização e de inserção das sociedades maghrebinas nas dinâmicas político-econômicas globais.

As fontes primárias utilizadas nas interpretações desse artigo são de autoria dos intelectuais Abdallah Laroui e Mohammed Abed Al-Jabri, considerados expoentes do pensamento crítico

² Ver, por exemplo: WORTH, R. F. *Primavera Árabe sem intelectuais*. São Paulo: Folha de São Paulo, 10 de novembro de 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/newyorktimes/ny1011201101.htm>. Acesso em: 27 de abr. 2014.

maghrebino contemporâneo.³ A seleção dessas fontes e sua abordagem se fundamentam, predominantemente, em um recorte espacial e autoral. Desse modo, o artigo tem como pressuposto que essa produção intelectual oferece relevantes apontamentos para uma ampla compreensão a respeito dos acontecimentos mais recentes nessas sociedades.

Os escritos de Laroui e de Al-Jabri se destacam nos debates sobre as alternativas para o Maghreb, seja do ponto vista da comunidade, seja da perspectiva de cada um dos indivíduos que a compõem, ao refletirem sobre as possibilidades e os limites representados pela tradição e pela modernidade.

É comum que os conceitos de tradição e de modernidade sejam tratados como opostos, nesse sentido, a relação entre eles seria sintetizada pela expressão: “tradição versus modernidade”. Tal fórmula caracteriza parte significativa da história da pós-colonialidade e do pensamento crítico no Maghreb. Logo, estabelecer um diálogo crítico com ela é uma das preocupações desse artigo, que se dedica a problematizar os significados de tais conceitos, no âmbito do pensamento árabe contemporâneo, ainda mais especificamente, nas obras selecionadas de Laroui e Al-Jabri. Vale ressaltar que, nas produções de ambos os autores, ora esses conceitos são tratados como opostos e, assim, hierarquicamente representados, ora são entendidos como presenças simultâneas, possíveis e desejadas.

O debate sobre tradição e modernidade no contexto do Maghreb

Tradição e modernidade são conceitos dotados de uma pluralidade de sentidos. São termos capazes de expressar significados específicos e distintos níveis de relevância, ao serem mobilizados como categorias centrais, ou enquanto noções periféricas, nos diferentes contextos e debates intelectuais. Interpretar a tradição e a modernidade como opostos é parte constitutiva da herança do pensamento pós-colonial acerca

³ No contexto da resistência à colonização (iniciada em meados do século XIX) e no de pós-independência teve lugar a formação e a consolidação do que pode ser entendido como um “corpo” literário fundamentado na chamada “escrita de resistência” no Maghreb. Para além de um referencial geográfico, longe de ser incontestado, o Maghreb, a partir do contexto de luta contra a colonização e das reflexões em torno da (pós-) colonialidade, se configurou, nas palavras de Rêda Bensmaïa (2003), em uma espécie de “linguagem criada”. Tal interpretação sugere que a história do Maghreb se caracterizou por processos distintos daqueles que culminaram na colonização e, posteriormente, na independência e na formação dos Estados Marrocos, Argélia e Tunísia.

do Maghreb, o que impõe a necessidade de compreender sua especificidade enquanto lugar ou região. Em outras palavras, a condição de região, que se destaca do sentido geopolítico e geográfico do termo Maghreb⁴, é mobilizada para situar os projetos políticos que emergem da chamada escrita pós-colonial de resistência.

Diante do exposto, esse artigo parte de um esforço de contextualização geral sobre os debates envolvendo tradição e modernidade no universo intelectual maghrebino. Posteriormente, ele se dedica às nuances mais específicas que tangenciam as discussões sobre resistência, pós-colonialidade e autonomia nessa região.

É importante lembrar que o termo “modernidade”, principalmente no sentido de “a” Modernidade, orienta-se pela ideia de que expressa um fenômeno estrutural ou um período da história. Com isso, esse termo costuma ser associado a certo lugar e, desse modo, a ser utilizado para representar determinados “mundos imaginados”, a saber: o “Ocidente”, o “Norte”, ou ainda, a “Europa”. Essa relação também foi estabelecida, algumas vezes, com o intuito de produzir certa crítica ao conceito.

Já a esfera processual identificada no termo “modernização” é comumente entendida como algo iniciado e realizado na Europa, ou no Ocidente de forma geral, e exportado para regiões localizadas “fora” desse “espaço” (MITCHELL, 2000; DIRLIK, 2007; DOTY, 1996). Semelhante leitura sugere que o destino de tais regiões está limitado a imitar, isto é, a encenar como uma mímica jamais perfeita a história já vivenciada pelo Ocidente. Assim, tornar-se moderno é sinônimo de parecer “[...] e de agir como o Ocidente” (MITCHELL, 2000, p. 1). Resulta dessa interpretação que a modernidade consiste em um produto da *interação* entre o Ocidente e as outras regiões, ou seja, as de “fora” (DIRLIK, 2007). Como propõe Mitchell, essa concepção “[...] assume a existência de um Ocidente e de seu exterior, muito antes das identidades do mundo terem sido capturadas nesse dualismo bem demarcado e Euro-centrado” (MITCHELL, 2000, p. 3).⁵

A noção de “encontros”, proposta por Mitchell (2000), pode ser vista como uma alternativa para a noção de “interação”, na medida em que não pressupõe identidades fixas, ou espacialmente

⁴ Essa foi a temática central da dissertação de mestrado intitulada: *Topologias e imaginários sobre a região e o Maghreb como artefato: captura, inserção e resistência*, defendida, em 2013, no Instituto de Relações Internacionais da PUC-RJ. Esse artigo baseia-se nela.

⁵ Uma referência para compreender essa discussão encontra-se na obra de Said (2007).

bem demarcadas. Contudo, vale a ressalva, que as geografias imaginadas têm inevitavelmente um papel importante nos termos em que se dão esses “encontros”.⁶ A reflexão de Mitchell (2000) condensa ainda os sentidos que são atribuídos a esses encontros e o porquê das perspectivas concorrentes. Nesse caminho, o autor destaca a coexistência de uma modernidade essencial e de múltiplas modernidades, ou melhor, de modernidades alternativas. E aponta que todas essas modernidades são fruto de uma mesma dinâmica, na qual heterogeneidade e universalismo não são duais, antes se conjugam enquanto condições da própria ideia de modernidade:

[W]e should acknowledge the singularity and universalism of the project of modernity, a universalism of which imperialism is the most powerful expression. And effective means; and, at the same time, attend to a necessary feature of this universalism that repeatedly makes its realization incomplete. Briefly, if the logic and movement of history [...] can be produced only by displacing and discounting what remains heterogeneous to it, then the latter plays the paradoxical but unavoidable role of the “constitutive outside.” Elements that appear incompatible with what is modern, Western, or capitalist are systematically subordinated and marginalized, placed in a position outside the unfolding of history. Yet in the very processes of their subordination and exclusion, it can be shown, such elements infiltrate and compromise that history. These elements cannot be referred back to any unifying historical logic or any underlying potential defining the nature of capitalist modernity, for it is only by their exclusion or subordination that such a logic or potential can be realized. Yet such elements continually redirect, divert, and mutate the modernity they help constitute (MITCHELL, 2000, p. xiii).

No que tange a questão da tradição, antes de qualquer movimento no sentido de análise ou de recuperação do debate sobre essa temática, é preciso se desvencilhar de definições reducionistas ou evolucionistas que sugiram alguma perenidade natural à ideia de tradição (SALVATORE, 2009). É necessário problematizar a noção de tradição como algo estático e ligado a visão restrita, a-histórica e enrijecida de “cultura”, ou seja,

⁶ Uma sugestão interessante pode ser lida no trabalho de Sajed (2008), especialmente, nos capítulos I e VI e na conclusão.

a uma definição de cultura como um tipo de identificador de grupos sociais bem situados e estereotipados, nos moldes da acepção de civilização, algo que aparece em abordagens como a realizada por Huntington (1996). Ainda que a adoção de um conceito propriamente dito de tradição não seja o objetivo desse artigo, pois há o entendimento segundo o qual a tradição sofre variações dentro das próprias intertextualidades do debate e das perspectivas de seus autores, é importante dissociá-la da ideia de algo estático, isto é, afastá-la de um tipo de identificação que apenas contribui para representar e legitimar posturas de estagnação socioeconômica, assim como de submissão cega às autoridades políticas e religiosas.

Diante do exposto, a tradição não é algo oposto, tampouco se encontra separada do processo criativo inerente à modernidade e às esferas de resistência que surgem. Decorre desse entendimento, a postura de Dipesh Chakrabarty, que vai de encontro com as definições que caracterizam a persistência daquilo que é supostamente “não-moderno” como “(re)invenção da tradição”. Tais invocações do poder restaurador, resistente, ou artificial da tradição, acabam por sugerir que existe uma narrativa universal da modernidade contra a qual as variações “locais” podem ser avaliadas (MITCHELL, 2000, p. xvi). Em última instância, a tradição é uma força da história em si mesma (SALVATORE, 2009, p. 14), relacionada, mas não subordinada à categoria de moderno.

Tradição e modernidade sob o olhar dos intelectuais do Maghreb

É importante refletir sobre essas questões no contexto específico do Maghreb. Os autores emblemáticos do pensamento contemporâneo maghrebino, como Abdelkebir Khatibi (1977; 1983) e Albert Memmi (2007), interpretam as definições de tradição e de modernidade como elementos constitutivos da pós-colonialidade nessa região. Embora nuances desse debate tenham aparecido em contextos anteriores à descolonização formal dos países ali situados, ele também marcou os momentos de resistência e de busca por vias próprias para as sociedades locais ou para parte delas (HANNOUM, 2009; AKSIKAS, 2008; AMORETTI; FUENTES, 2012).

Jaafar Aksikas (2008) sugere uma periodização, de cunho estritamente heurístico, para auxiliar na tarefa de contextualização histórica dessas questões no Maghreb. Tais períodos não são estanques no tempo e, portanto, por vezes, se sobrepõem.⁷ Aksikas (2008) identifica o momento do “encontro” colonial entre as sociedades locais e os europeus como “a era do imperialismo e do liberalismo nacional”. Essa caracterização possibilita compreender que, com a integração do sistema colonial, o anticolonialismo emergiu sob as diferentes vestes, embora isso não se configure como o único objetivo dessa interpretação.

Na tentativa de moldar esses eventos, de organizar a ação política anticolonial e, ao mesmo tempo, de assegurar seus distintos interesses, os governantes locais, as elites urbanas e rurais, incluindo a intelectual, e também grande parte da população convergiam na linguagem do nacionalismo, da modernização nacional e da renascença (*nahda*). Esse ideário teria vindo não apenas de debates abstratos, mas das práticas cotidianas e dos desafios postos pela dominação estrangeira na realidade do colonialismo (AKSIKAS, 2008; ZOUBIR, 2009).

O termo “liberalismo nacional” estaria ligado à natureza das reformas levadas a cabo nesse contexto. O foco de tais reformas teria sido primordialmente militar e burocrático, de maneira a reforçar a administração local em detrimento do aparelho colonial, ou seja, teriam sido reformas limitadas (AKSIKAS, 2008, p. 15-16).⁸ Na perspectiva de Zoubir (2009), apesar da predominância do ideário em torno de uma comunidade islâmica, ou seja, de uma *Umma*, enquanto uma espécie de válvula de escape para a dominação estrangeira, já havia um questionamento a respeito da provável perda do pensamento racionalista e do científico no Islã e de como isso teria contribuído para a subjugação desses povos. Tem-se, assim, o ponto em que as reflexões de Laroui e de Al-Jabri se encontram, dentro de seus próprios termos, na busca por autonomia intelectual, política e econômica em relação ao “Ocidente”.

⁷ É importante salientar ainda que cada período, identificado por Aksikas (2008), está ligado à predominância de um ideário sobre modernidade/modernização nas sociedades analisadas, o que não significa que outros conjuntos de ideias, diferentes ou concorrentes, não possam coexistir com o ideário dominante em um determinado contexto.

⁸ Segundo Aksikas (2009), dois eventos principais teriam contribuído diretamente para o desenvolvimento dessa primeira “consciência” em relação à necessidade de modernização: a invasão do Egito pelo exército napoleônico, nos fins do século XVIII; a ocupação francesa na Argélia, em 1830, seguida também da derrota do Marrocos, aliado à Argélia contra a França.

Para Aksikas (2008), a derrota árabe na Palestina, em 1948, foi um marco importante para indicar o aprofundamento da frustração das sociedades de população árabe, tanto no Maghreb quanto no Mashreq; e também para a oportunidade de emergência dos movimentos revolucionários que mudariam a cena política nessas regiões. Esse seria o período identificado, pelo autor, como a “ascensão do nacionalismo árabe”. No que concerne, especificamente, ao Maghreb⁹, após a independência em relação à metrópole, os países da região sofreram processos de construção da “nação” e de modernização, baseados em estratégias desenvolvimentistas populares, inspiradas, tanto no ideário do capitalismo, quanto no do socialismo, nas décadas de 1960 e de 1970 (ZOUBIR, 2009).

Em linhas gerais, são esses os acontecimentos¹⁰ que se desdobram no que Aksikas (2008) identifica como o “Islamismo contemporâneo” e suas críticas. Para além da instrumentalização do Islã pelas elites governantes, as elites intelectuais também buscaram se ocupar dessa questão. O debate na esfera intelectual tendia a se dividir entre os que advogavam o retorno à tradição, nesse contexto, aos preceitos religiosos do Islã, e os que, embora defendessem sua importância para remediar as falhas dos movimentos revolucionários e nacionalistas, advogavam a necessidade de reformar o pensamento em relação ao Islã (AKSIKAS, 2008, p. 28-29; ZOUBIR, 2009, p. 136). Em uma perspectiva, ou em outra, essa tendência de retorno ao Islã, ainda que tenha um intuito de crítica, revela os esforços de resistência às falhas endógenas a essas sociedades; às pressões externas e, também, à persistência de elementos de colonialidade.¹¹

⁹ Para entender o Maghreb é preciso considerar suas especificidades diante de outras experiências coloniais, das formas de adquirir a independência formal e dos sistemas políticos. Para entender tais experiências é interessante consultar: BUSTOS, R.; MAÑÉ, A. Argelia: estructura postcolonial de poder y reproducción de élites sin renovación. In: BRICHS, F. I. (Ed.). *Poder y regimenes en el mundo árabe contemporáneo*. Espanha: CIDOB, 2009, p.61-97; FELIU, L.; PAREJO, M. A. Marruecos: la reinvencción de un sistema autoritário. In: Brichs, F. I. (Ed.). *Poder y regimenes en el mundo árabe contemporáneo*. Espanha: CIDOB, 2009, p.105-144; AMIN, S. *The Maghreb in the modern world: Algeria, Tunisia, Morocco*. Penguin: African Library, 1970; CONTRERAS, A. I. P. Recent History of the Maghreb: a sociological approach. *Language and intercultural communication*, n.2, vol.7, p.109-121, 2007.

¹⁰ Os eventos e suas nuances não poderão ser contemplados em profundidade nesse artigo em virtude de sua extensão.

¹¹ Assim, o Islamismo no âmbito desse debate não deve ser entendido como uma mera reação contra movimentos de modernização nessas sociedades – modernização em um sentido mimético em relação aos moldes experimentados no “Ocidente” –, mas como um produto de tais movimentos em suas convergências e divergências (AKSIKAS, 2009). É nesse sentido que os autores, Masud e Salvatore (2009), orientam sua crítica à forma pela qual os intelectuais não-muçulmanos costumam tratar a relação entre modernidade e Islamismo. Esses estudiosos problematizam a tendência de considerar a modernidade como algo exterior e estrangeiro às sociedades predominantemente muçulmanas, e não como um momento que se manifesta

No Maghreb, além da questão emblemática que se apresenta na discussão linguística e na problematização constante da ambivalência em torno do uso do árabe ou do francês como língua oficial principal (HANNOUN, 2009; ABDELJELIL, 2007)¹², tem-se um importante embate sobre a relação e os sentidos de tradição e de modernidade, os quais são envolvidos por diferentes conotações ideológicas no uso de uma série de conceitos que se relacionam entre si. Tal disputa se configura no Maghreb, segundo Amoretti e Fuentes (2012), como uma “batalha filológica”, cujo início data do século XIX.

Essa “batalha” se faz presente, inclusive, em conjunturas mais recentes como no retorno do debate sobre uma suposta “Primavera Árabe” e, se encontra centrada, principalmente, no conceito de “resistência” (*islāh*) e em suas diferentes conotações. A questão principal reside na definição de “modernidade” em cada campo onde o debate tem lugar. Contudo, ressalta-se que o debate se deu e se dá, mais especificamente, “[...] sobre qual o tipo de modernidade é realmente ‘moderna’, ‘árabe’, ou ‘autêntica’ em qualquer sentido” (AMORETTI; FUENTES, 2012, p. 214).

Após os processos de independência no Maghreb, mais do que uma contenda conceitual, trava-se uma luta simbólica, ou seja, política, que segue até os dias atuais, em torno dos termos adequados. A utilidade de um ou de outro conceito e, de um, ou de outro sentido, é considerada de acordo com o contexto e com os grupos comprometidos com os diferentes projetos políticos em questão. Conforme se pode perceber nos conceitos: *islāh* (reforma), *tahdīth* (modernização), *nahda* (renascença), *turāth* (tradição, no sentido de tradição islâmica), para citar apenas alguns exemplos (AMORETTI; FUENTES, 2012; AL-JABRI, 1999). Seja no contexto de ascensão do nacionalismo árabe, seja no do Islamismo contemporâneo, segundo a interpretação de Aksikas (2008), é possível encontrar a gênese do que os autores,

de forma *sui generis* e que não é necessariamente ligado a um fenômeno essencialmente europeu ou ocidental – representando, assim, no máximo, um “encontro” entre diferentes ideários, mas que a partir desse encontro ambos se tornam coisas outras (MASUD; SALVATORE, 2009).

¹² Abdeljelil (2007, p.2) sintetiza as questões que pairam sobre esse debate em específico: “The arabising process in the various Maghrebi countries began in the 1960 e 1970 and is still underway. The dominant practice in these countries is still bilingual, French and Arabic. [...]. The concept, “*al umma al-arabiya*”, the Arab community, is not only a political statement with an ideological, pan Arab background, but also a carrier of definitions and an indispensable reference of collective identity. Here, the French language, as a carrier of symbols of western culture and modernity, plays a contradictory role, on the one hand a certain attraction for modernization efforts, on the other, it provokes a dislike and fear of western hegemonic political, economic, and cultural expansion efforts”.

Amoretti e Fuentes, identificam como as duas tendências que permeiam o debate sobre modernidade no Maghreb até a atualidade:

[T]here are two main lines of political thought about *islāh*: in the first one, *islāh* is understood to be linked to the *hadātha* meaning *tahdīth*, so it is related to “European” or “Western” modernity in a wider sense. In the second one, *islāh* is understood to be linked to *nahda*, so it is related to an attempt to rebuild an Arab and Islamic modernity. Both lines are also focused on different fields of action and based on different methodologies, so at last their epistemology is completely different: the first one has to do with economic liberalism and the globalization process, so it is mainly focused on economy and government; the second one is mainly focused on the search for an own cultural and religious model of modernity (mainly Arab and Islamic), thus for the reconstruction of their own and endogenous identity, based on their own historical and spiritual tradition (according to the different ideological trends) (AMORETTI; FUENTES, 2012, p. 215-216).

Logo, há uma diferença significativa entre reconhecer a modernidade enquanto algo originado “fora” do pensamento/ contexto árabe-maghrebino e de interpretá-la como algo gestado enquanto manifestação de resistência, isto é, no sentido de uma busca por uma via própria. Portanto, a ideia de modernização (no sentido de *tahdīth*) possui duas variações: a primeira é *hadātha*, ao ter sua origem localizada no contexto europeu; a segunda é *islāh*, ao destacar suas raízes árabe-islâmicas. Devido a isso, os processos relacionados ao primeiro “tipo”¹³ de modernidade são comumente identificados com os aspectos do colonialismo/ colonialidade; ao passo que os relacionados ao segundo “tipo”, são associados à chamada “Renascença Árabe”. Nesse sentido, *nahda* não deve ser necessariamente entendida como uma ruptura com o passado, mas como uma reforma, isto é, uma reorganização do pensar, uma espécie de novo estágio (AMORETTI; FUENTES, 2012). Desse modo, o significado de reforma atrelado ao conceito de *nahda* não pode ser desvinculado, ao menos em um contexto mais recente, das falhas dos Estados pós-coloniais no Maghreb. Já o sentido de *nahda*, em diálogo com a ideia de reforma, tem raízes em

¹³ O termo tipo será utilizado, pois não foi encontrado um conceito que expressasse melhor tal ideia.

leituras dos princípios salafistas¹⁴, trazidas para o Maghreb por pensadores como Ibn Badis (1889-1940) e Allal al-Fasi (1910-1974), ambos, fundadores de movimentos contra a colonização (AMORETTI; FUENTES, 2012; LAROUÏ, 1977).

Amoretti e Fuentes (2012) salientam que esse entendimento de reforma não necessariamente se remete a algo mais conservador do que o sentido vinculado a *islāh*, este, com orientação neoliberal. Contudo, esses autores ressaltam que ele busca atingir outro padrão de “modernidade”, baseado em uma identidade árabe ou islâmica, ou ainda, em ambas. Cada um desses sentidos, é importante lembrar, traz seus próprios critérios de identificação de “modernidade” e de “tradição”, além de suas próprias linhas de marginalização. Se as obras de Abdallah Laroui oscilam entre o primeiro e o segundo sentido (AKSIKAS, 2008; PANDOLFO, 2000); os trabalhos de Mohamed Abed Al-Jabri vinculam-se ao segundo sentido e contêm um programa filosófico voltado para a busca de um caminho para a modernidade no Maghreb (AKSIKAS, 2008; AMORETTI; FUENTES, 2012).

O debate sobre tradição e modernidade, no contexto específico do Maghreb, não pode ser compreendido de forma isolada. Portanto, é importante destacar que ele se encontra inevitavelmente associado às possibilidades do Islã como uma ferramenta política voltada para o retorno da tradição, definida em relação ao contexto presente, ou ainda, para a reforma, objetivando determinar seu curso futuro. É no âmbito desse quadro social, político, econômico e cultural e, também, da teia de conceitos não incontestes (projetos, estratégias e anseios), que as obras de Abdallah Laroui e de Mohamed Abed Al-Jabri são interpretadas nesse artigo.

(Pós-)Colonialidade e o papel do intelectual no Maghreb

Nas primeiras páginas do ensaio intitulado “Le Maghreb comme horizon de pensée”, Abdelkebir Khatibi (1977) critica o que ele chama de “diferença selvagem”. Na sua visão, esta diferença se constituiu a partir de discursos de resistência à colonização no Maghreb, onde forjar/recriar um “eu” autêntico e diferente em relação ao “outro”, mais, especificamente, em

¹⁴ Nas palavras de Abdelkebir Khatibi (1983, p. 24): “L’appel salafiste (fundamentalisme musulman, dit-on) à une certaine interprétation de la aǧla (originarité) relève d’une doctrine réformiste très douteuse. Ce but doctrinaire est de faire des Arabes un peuple de théologiens politiques, dans un monde irréversiblement autre”.

relação ao “Ocidente”, pareceu uma condição necessária para a descolonização.

Já o texto “Experimental nations: or the invention of the Maghreb”, de autoria de Reda Bensmaïa (2003), trata da busca por parte dos intelectuais maghrebins de imaginar e de propor um Maghreb, ou uma Argélia, ou um Marrocos, ou uma Tunísia, ou um senso de comunidade outro, que fosse condizente com o objetivo central, à época, que era a emancipação em relação ao domínio colonial e suas capilaridades.

Durante esse processo de construção da nação, a partir da busca por autonomia em relação à França, Bensmaïa (2003) descreve três momentos da produção intelectual, a qual contempla as obras literárias entendidas como “ficção”. Tais momentos coincidem, em certa medida, com a periodização proposta por Aksikas (2008). Nos anos que antecederam os maiores movimentos de luta contra a colonização, esses intelectuais tiveram que procurar formas de fazer emergir um pensamento diferente, ainda que dentro das redes de relações forjadas no domínio colonial.

Com a independência formal, no caso dos protetorados em Tunísia e Marrocos, em 1956, e da colônia Argélia, em 1962, as produções de cunho puramente literário e/ou acadêmico se empenharam em pensar sobre a possibilidade de um ideal nacional e em afirmar identidades que se contrapusessem à herança colonial. No momento posterior a independência, as produções se resumiram a criticar os mitos que foram forjados durante essas tentativas de imaginar nações e regiões independentes, assim como a perceber que a colonialidade se estendia além do domínio colonial direto (BENSMAÏA, 2003, p. 22-26).

Expor que as obras desses intelectuais são expressões de um, ou de diversos imaginários em torno do Maghreb, diferentemente do denotado pelo sentido usual do termo “imaginário”, não significa afirmar que elas compõem algo não real ou unicamente “inventado”. Ao se entender “imaginário” no sentido do conceito de “mundos imaginados” (APPADURAI, 1996), esses trabalhos estão estritamente relacionados aos contextos nos quais foram produzidos e nos quais atuaram de alguma forma, como elementos constituidores. Destarte, é necessário situar os contextos a partir dos quais se fala e, compreender que o discurso intelectual possui algum papel na criação desses “mundos imaginados”.

A respeito do intelectual comprometido com a agenda de reforma, ou com a de resistência, nos sentidos já tratados, é preciso observar a esfera do vivido e de sua influência na produção de seus discursos. As obras de Khatibi (2007; 2008) apresentam uma reflexão ilustrativa sobre o papel do intelectual e a esfera da performatividade de seu discurso:

C'est pourquoi l'activité intellectuelle, em son fondement meme, est de vise éthique et politique. Pour l'intellectuel, le langage est un acte performatif: je pense, je dis, j'imagine, j'invente, selon mes capacités de pensée. [...] Au Maroc, au XXe siècle, nous avons essayé de décoloniser notre esprit, dans le domaine de l'idéologie, des sciences humaines et du réformisme religieux, pour participer à un projet de société moderne et avancée. Nous avons procédé à des relectures, à des reformulations de nos spécificités dans la culture, la langue, l'histoire, la société, la participation politique et le développement économique. (KHATIBI, 2008, p. 320-321).

A escolha por examinar alguns elementos dos pensamentos de Abdallah Laroui e de Mohamed Abed Al-Jabri apoia-se no reconhecimento de suas obras enquanto “monumentos” (NEUMANN, 2008)¹⁵ do pensamento pós-colonial maghrebino. A identidade, a representação e a crítica à herança colonial, ainda que sobre bases diferentes, são elementos comuns nesses textos e é o que os fazem dialogar entre si. Ou seja, a intertextualidade entre eles é o que permite mapear e contrastar os imaginários e as representações acerca do Maghreb e das possibilidades e dos limites para essas sociedades. O Maghreb, para além de um lócus de enunciação, embora nem sempre evidente, é também um lugar de experimentação, de forma semelhante à ideia de nação apresentada na obra de Bensmaïa (2003). Para ler esses trabalhos, considerando o elemento que os une enquanto “textos”, a chave é a busca comum por autonomia, isto é, por emancipação.¹⁶ Em outras palavras, por uma via própria:

¹⁵ Nas palavras de Neumann (2008, p.67): “Some texts will show up as crossroads or anchor points [...]. These are called canonical texts or monuments [...]. I took the ‘monuments’ to be the works that were generally cited in the secondary literature. I read these works, and indeed I found that they tended to refer to one another. This, as well as the negative finding that there were few additional central texts, confirmed them as monuments”.

¹⁶ O Maghreb se converte em região, então, não apenas através do factual normalmente salientado – proximidade geográfica e laços históricos que antecedem a colonização francesa e se reforçam sob outras formas a partir desse evento –, mas também através de sua condição enquanto espaço de experiências

[...] it is not geographical or even political boundaries that determine identities, but rather a plane of consistency that goes beyond the traditional idea of nation and determines its new transcendental configuration. [...]. My nations are experimental in that they are above all nations that writers have had to imagine or explore as if they were territories to rediscover and stake out, step by step, countries to invent and to draw while creating one's language. It is in this sense that these nations may be called virtual, without for all that being imaginary or unreal. The virtual, as we know, is opposed not to the real, but to the actual (BENSMAÏA, 2003, p. 8).

Os intelectuais Abdallah Laroui e Mohamed Abed al-Jabri são exemplos de uma geração que nasceu em um Marrocos sob o regime de protetorado francês e, também, de domínio espanhol. Ambos os autores faziam parte da classe média marroquina em uma época em que era comum iniciar os estudos no próprio país e, depois, migrar para a metrópole em busca de formação de nível superior. Nas palavras de Aksikas (2008), eles são sintomas e vítimas, ou melhor, são “os filhos legítimos” de uma formação social muito específica que culmina na busca pela descolonização política, econômica, filosófica e epistemológica. Tanto Laroui como Al-Jabri possuem uma gama de obras dedicadas a mais de um desses aspectos. Sobre Laroui é possível observar ainda, segundo Aksikas (2008), as variações importantes em sua argumentação ao longo de sua carreira intelectual.

Ao problematizar parte da produção intelectual desses autores, o principal intuito é salientar elementos evidentes, ou não, da ambivalência pós-colonial na procura por vias próprias de resistência e de emancipação em relação a um “Outro”.¹⁷ Tais elementos sugerem as “políticas de identidade”. O significado de “Outro”, que aparece nessas obras, oscila entre a designação de europeu, de ex-colonizador francês, de Ocidente e suas distintas vias de “modernização”, ou ainda, na denominação do próprio “tradicionalismo” árabe.

comuns vividas e imaginadas. Isto, por sua vez, não remete a um entendimento segundo o qual essas experiências foram vivenciadas de forma homogênea por todos e em todos os lugares.

¹⁷ A reflexão em torno dos conceitos de identidade e diferença se alicerça na abordagem e nos conceitos formulados por Homi Bhabha (1998), a saber: “hibridismo”, “vida nas fronteiras”, “entre-lugar”, “tradução cultural”, “diferença cultural”, “ambivalência”, dentre outros.

Abdallah Laroui: o intelectual como precursor da mudança e a retomada do destino através da história

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

Abdallah Laroui

Um ponto de contato entre as obras de Abdallah Laroui¹⁸, entretanto, menos evidente no texto *The history of the Maghrib*, é a sua preocupação e o seu esforço em lidar com a questão da construção do sujeito moderno, mais especificamente, do intelectual pós-colonial, no âmbito do chamado Mundo Árabe¹⁹. De maneira geral, para Laroui, o passado se apresenta como algo atrelado à memória traumática da colonização ou enquanto uma criação do neo-tradicionalismo da política pós-colonial (MITCHELL, 2000). Assim, o Ocidente, apresentado através das ações do colonizador e da mímica dos governos pós-coloniais e, o passado, interpretado como algo que conteria uma “essência” árabe-muçulmana, passível de ser retomada, são tidos como “[...] vozes estrangeiras que falam do lugar vazio do ‘eu’ Árabe” (PANDOLFO, 2000, p. 121). Tal interpretação explicaria o fator determinante do “atraso cultural” dos árabes, uma vez que se constituiria no maior entrave à emergência de um “eu” moderno (PANDOLFO, 2000). Reside nisso, o principal clamor da obra de Laroui, que busca possibilidades de encontrar e de fazer emergir

¹⁸ Abdallah Laroui nasceu em 1933, em Azmour, Marrocos. Após completar seus estudos básicos em Rabat, mudou-se para Paris, onde concluiu os estudos superiores em Ciências Políticas e recebeu o título de doutor com a tese *The social and cultural basis of the Moroccan nationality: 1830-1912* (Abuzaid, s/a). Posteriormente, Laroui retorna ao Marrocos, onde trabalhou para o Ministério das Relações Exteriores e, em 1960, se tornou adido de assuntos culturais do Ministério para o Egito. Em 1962, foi sugerido para adido de assuntos culturais em Paris. Um ano mais tarde, demitiu-se do Serviço Estrangeiro e decidiu se dedicar à escrita. É nessa época que retorna ao Marrocos, onde passa a lecionar História na Universidade Mohamed V, em Rabat. Entre 1967 e 1971, lecionou também sobre História do Norte da África na Universidade da Califórnia, sua obra intitulada *The History of the Maghrib* seria o resultado de um conjunto de palestras oferecidas na UCLA. De volta ao Marrocos, Laroui publicaria outras obras importantes, como *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme*, em 1974; *Islam et Modernité*, em 1987; dentre outros. Desde a publicação de seu primeiro livro *L’ideologie arabe contemporaine*, que abordou sobre os nacionalismos e os intelectuais árabes, em 1967, seus textos têm sido centrais em muitos debates acadêmicos no Maghreb, e também em países, predominantemente, árabes (Aksikas, 2009). Além de cientista político e romancista, Laroui é conhecido como um pensador em História das ideias, Filosofia e Metodologia (Abuzaid, s/a). Contudo, o ponto de partida do projeto intelectual de Laroui é a história.

¹⁹ Nas obras examinadas de Laroui, os termos “Mundo Árabe”, “Intelectual Árabe” e “Modernidade Árabe” são largamente utilizados. Ao passo que o conceito de “pós-colonial” e seus derivados, são completamente ausentes (LAROUÏ, 1977; 1976).

uma voz própria, capaz de se constituir como o único caminho para a verdadeira emancipação das sociedades maghrebina, ou mais ainda, das sociedades árabes como um todo. Nas palavras de Laroui (1976), tal voz somente poderá surgir como o resultado de uma revisão crítica das ferramentas mentais que compõem e compuseram o pensamento árabe até então.

Considerada uma das narrativas históricas de maior autoridade sobre o Maghreb, a obra *The history of the Maghrib*²⁰ apresenta o compromisso claro de fundamentar uma narrativa histórica alternativa do Maghreb, isto é, uma narrativa que não seja a do invasor/colonizador. Nesse caminho, Laroui chama a atenção para o que ele considera um “enviesamento político” das metodologias aplicadas ao estudo histórico dessa região. Nesse enviesamento, o Maghreb é sempre representado como uma área de conflito entre duas entidades antagônicas, o Oriente e o Ocidente²¹, em relação à religião, à língua e a outros aspectos relevantes. Sendo assim, seu objetivo é narrar tal história partindo do olhar de um maghrebino, sobretudo, articulando sua narrativa de modo a definir o presente das sociedades dessa região.

É possível identificar um paradoxo na busca desse autor por uma narrativa histórica própria sobre o Maghreb, isto é, por uma história que seja independente do imaginário colonial. Em *The history of the Maghrib*, Laroui argumenta que uma das heranças mais marcantes do colonizador e, também, uma das questões mais debatidas nas instâncias acadêmicas e nas governamentais locais, consiste na afirmação de que o Maghreb é uma região predominantemente árabe e muçulmana e que, portanto, já era dotada de unidade e de cultura própria, em detrimento da cultura do colonizador europeu (HANNOUM, 2009). A caracterização do Maghreb como uma entidade que expressa uma lógica geohistórica própria, ainda que estivesse marcada pela peculiaridade de representar alguma unidade mesmo na fragmentação é um argumento dotado de um objetivo claro.

²⁰ Tal obra emblemática sobre a história do Maghreb foi escrita primeiramente em francês, em 1971, e traduzida para o inglês em 1977.

²¹ Na perspectiva de Laroui, o referencial espacial acerca do Maghreb muda com o tempo, de acordo com as dinâmicas de poder, só se relacionando efetivamente à região mais ampla (que abarca Marrocos, Argélia, Tunísia e partes do Saara) no contexto do século XX. Inicialmente, o Maghreb do qual o autor se ocupa se refere mais propriamente a diferentes centros de poder e suas periferias e as dinâmicas (religiosas, políticas e econômicas) que vão permitindo o alargamento da região ao longo do tempo. Apesar de salientar as diferenças nas colonizações e também nos movimentos de resistência em Marrocos, Argélia e Tunísia, Laroui chama atenção para a existência de um elemento de união nas deficiências compartilhadas entre esses três.

Contudo, o intuito de resistir e de desafiar a história contada, a qual é dependente da história do colonizador europeu, encontra uma discrepância, entre a forma e o conteúdo, por meio dos quais se procura efetivá-los. Indicativos disso é o próprio idioma de sua escrita (o francês) e a audiência que a obra em questão viria a ter. Nesses termos, escavar as evidências históricas que fundamentam uma dita unidade regional maghrebina, diferentemente de uma contra-história em relação ao colonial, acaba por descortinar o que melhor se define como uma “narrativa histórica pós-colonial” (HANNOUM, 2009). Tal paradoxo evidencia, então, a própria rede de contradições na qual se encontra envolto o intelectual em sua reflexão acerca do contexto presente do Maghreb. A persistência dos elementos de colonialidade no Maghreb, identificada por Laroui em sua obra, é a condição que torna possível a reflexão a respeito da busca por traçar uma narrativa histórica alternativa para o Maghreb.

Para Laroui, a influência da mentalidade colonial, nos estudos históricos acerca da região, teve como resultados principais e paradoxais a evocação de um passado comum com a Europa e, ao mesmo tempo, a redução dos indivíduos locais a um nível “antropológico” e “dehistoricizado” a partir dos anos de colonização (LAROUI, 1977, p. 328).²² Ele também problematiza a ausência de tentativas por parte dos intelectuais e, especialmente, dos historiadores, de se debruçarem sobre um Maghreb anterior ao do século XIX.²³ No entanto, nas palavras de Laroui, a aparência de que o Maghreb começa a existir a partir desse período se desmantela quando um olhar mais cuidadoso é lançado e as próprias diferenças internas dos espaços que compõem a região vêm à tona (LAROUI, 1977).²⁴ Logo, mais do que tecer uma narrativa histórica sobre o Maghreb, o trabalho do autor também se volta para uma reconstrução do próprio campo

²² Essa narrativa da existência de um passado comum com a Europa se restringiu aos povos berberes, construídos como “vítimas” no interior de um discurso ligado a uma política assimilacionista e racista presente na ocupação gradual do Maghreb. Sobre essa questão se destacam o trabalho de Hannoum (2009) e o de Laroui (1977), especialmente, seus capítulos I e XIV.

²³ O que se deve, contudo, segundo o próprio Laroui, à falta de fontes historiográficas disponíveis, dada a própria dialética histórica da região.

²⁴ Laroui relata, por exemplo, que a região experimentou sua primeira unificação através do elemento religioso, mas com clara nuance econômica, entre os séculos IX e XIII. No século XIII, por seu turno, a região foi subdividida em três estados cujas fronteiras já se assemelhavam às atuais – considerando Argélia, Marrocos, Tunísia e a barreira natural do Saara. No século XVIII, se evidenciam os movimentos que vão culminar na colonização francesa entre os séculos XIX e XX. Sobre esse ponto, o autor chama a atenção para a queda da atividade comercial pirata, principal fonte de renda da região e de contato com Europa, e também para a falta de preparo militar para resistir à ocupação.

de estudos históricos sobre o Maghreb e de suas contradições. É nessa obra que o autor destaca a necessidade de “descolonizar” a história local como um movimento importante de resistência em direção à autonomia da região, portanto, de não reconhecer como marco inicial dessa região o encontro com o colonizador. O Maghreb aparece como uma entidade histórica, onde se descortina uma rica herança histórica com uma forte marca colonial e, talvez, a possibilidade de superação desta “marca”.

A “marca” colonial teria sido observada de forma diferente nos diversos espaços e estratos da sociedade maghrebina. Isso ganha uniformidade, contudo, se o que se problematiza é o que Laroui identifica como o “atraso geral político e econômico na região”. E a dominação vai além do momento da colonização, uma vez que as formas encontradas para resistir à dominação estrangeira também se inspiraram em fontes político-filosóficas do próprio colonizador (LAROUÏ, 1977). Em uma breve passagem, no capítulo introdutório de “The crisis of the arab Intellectual”, fica evidenciada a maneira como Laroui aborda a questão em torno dessa “marca” colonial:

The historical retardation described in this essay is defined as relating to the liberal era that began in the second half of the eighteenth century and came to fruition in the nineteenth; the examples of compensation for historical retardation – modernization – [...] exemplify the taking of this liberal European culture as the horizon of cultural and political ambitions. [...] We refer to retardation simply because we accept the principle that every culture is the expression of a society, itself defined by its material base, and also because we must face the facts of colonization. This last factor, considered as the symbol of the absolute failure of the dominated society, impels us to assume a cultural retardation; at this level there is no question of value judgment or of theoretical analysis in the proper philosophical sense of the term (LAROUÏ, 1976, p. 2).

De acordo com Laroui, nas obras *The history of the Maghrib* e *The crisis of the arab intellectual*, a maior marca da colonização foi a interrupção do que se denomina de “evolução histórica” dos povos colonizados, um estigma que permanece mesmo após a descolonização formal. Em ambas as obras, publicadas nos primeiros anos de sua atividade acadêmica, é possível interpretar

que o “atraso” e a interrupção da “evolução histórica” se referem ao contexto amplo do capitalismo, ou seja, a macroestrutura e a base material, de onde emergem os parâmetros de comparação. Tem-se, assim, uma clara alusão desse autor ao pensamento filosófico de origens marxianas, no início de sua carreira (AKSIKAS, 2008).

Segundo Laroui (1977, p. 384):

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

Nos textos de 1976 e 1977, Laroui aponta que um dos maiores legados da colonização e, também, o mais pernicioso, compreendeu a paralisação da evolução histórica e a condução do povo colonizado a um movimento de regresso em diferentes sentidos. As contradições a respeito das quais ele fala e suas consequências para a permanência e para o fortalecimento de uma imagem do Maghreb como uma região problemática, atrasada e envolta em incoerências²⁵, estão ligadas não só ao período colonial. Referem-se também ao legado deixado nas estruturas políticas, econômicas, intelectuais e no pensamento religioso, após a descolonização. Algumas dessas contradições são citadas e evidenciadas ao longo de sua obra, a saber: 1) o forjamento de narrativas históricas, ligando e subordinando toda história do Maghreb à Europa e a criação de antagonismos internos antes inexpressivos ali, como entre berberes e árabes e certas disputas sobre as fronteiras; 2) a permanência de estruturas burocráticas e o aprofundamento de hierarquias domésticas de poder; 3) a falha dos movimentos nacionalistas de resistência colonial, em levar a cabo um projeto genuíno de reforma *a posteriori*, ou seja, uma proposta independente dos modelos “ocidentais”; 4) a influência

²⁵ Imagem que o próprio Laroui compartilha, contudo, busca alternativas para a mudança.

e a estagnação do pensamento intelectual sobre o curso das sociedades maghrebins e do chamado Mundo Árabe-Islâmico, dentre outras. Assim, o “atraso cultural” vivenciado pelas sociedades árabes seria fruto, tanto da colonização do passado, quanto da colonização do presente; uma colonização não apenas material, mas, principalmente, simbólica.

Tendo isso em vista, a alternativa possível para uma reforma total dessas sociedades se encontra na busca pela emancipação do pensamento árabe contemporâneo. Segundo Laroui, para alcançar uma via própria de modernidade, ou seja, um caminho livre de mimetismos, o intelectual árabe precisa “recuperar o controle da própria história” (LAROUÏ, 1977). Semelhante processo só ocorrerá se houver uma emancipação completa em relação ao passado ideal, ou seja, ao passado baseado em fundamentos religiosos radicais e construído pelas dinâmicas do próprio presente, o que chama de “tradicionalismo”. E, também, se houver uma autonomia em relação ao presente, o qual é dependente dos parâmetros históricos de outra sociedade, ou seja, do “Ocidente” (PANDOLFO, 2000; LAROUÏ, 1976; 1977).

Em alguma medida, a obra *The history of the Maghrib*, ainda que possua um substrato diferente – mas não díspar – representa uma continuação do projeto de emancipação apresentado em 1967, no texto *L'idéologie arabe contemporaine*. Nesse texto, Laroui expõe que “a cada dia se torna mais clara a necessidade de questionar o passado em relação aos dois fenômenos que assombram a vida política e intelectual”, a saber: “o atraso histórico e sua compensação consciente, ou seja, a revolução” (LAROUÏ, 1977, p. 5). Aparentemente, nessa revolução, o intelectual teria um papel crucial, assim, Laroui faz eco à noção de emancipação avançada em *L'idéologie* (PANDOLFO, 2000). Em *L'idéologie*, a emancipação aparece como o processo de libertação do discurso do “sujeito” de todas as suas determinações anteriores e externas e, tão logo, das vozes alheias em relação às quais se encontrava subordinado (PANDOLFO, 2000; KHATIBI, 1983). Logo, nos termos utilizados em *The history of the Maghrib*, trata-se da libertação de um passado retrógrado e de um atraso cultural do presente (LAROUÏ, 1977). Ou ainda, de um movimento de emancipação da imagem do Ocidente que habita no pensamento histórico, sociológico e filosófico, assim como da melancolia ligada a um passado idealizado (PANDOLFO,

2000).²⁶ O intento seria procurar, nas palavras do próprio autor, uma via própria de modernidade. No entanto, essa busca por uma modernidade livre do legado do “encontro” colonial torna-se impossível dentro dos próprios termos do projeto de Laroui, na medida em que sua ânsia intelectual se encontrava, invariavelmente, inscrita em tal legado.

Mohamed Abed Al-Jabri e a busca pela autonomia através do legado da filosofia

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

Mohammed Abed Al-Jabri

O conjunto da obra de Mohamed Abed Al-Jabri²⁷ ganha destaque através de seu projeto de emancipação, com bases

²⁶ Tendo em vista que a obra *L'idéologie arabe contemporaine* não foi extensamente contemplada aqui, vale mencionar que nela Abdallah Laroui ensaia seu argumento em torno da defesa de uma revolução nos moldes marxistas como forma viável de emancipar as sociedades maghrebina no contexto imediato, após a descolonização. Contudo, ainda que aclamada por alguns, *L'idéologie* foi largamente criticada por apresentar um tipo de historicismo no qual o percurso emancipatório foi elaborado nos meandros da própria sociedade “Ocidental”. O marxismo é visto como uma saída emancipatória representando, portanto, o que Abdelkebir Khatibi (1983, p.26) classifica como uma “tautologia”. Contudo, como Khatibi vai ponderar, o trabalho de Laroui deve ser visto como um produto do contexto conturbado no qual emerge. Jaafar Aksikas (2009), por sua vez, vai chamar atenção para a diferença de posição em relação às ideias de modernidade e para a busca por autonomia no que chama de “Laroui inicial” e “Laroui recente”: “To read Laroui means immediately to be confronted by the basic tension between his early and later visions of modernity. For the former, where Marx is still at play, modernity can be implemented only by an elite group of dedicated intellectuals through a “dialectical” look at their past. [...] For the latter, where Laroui breaks with Marx, modernity is identified with liberalism and liberal capitalism. Laroui’s transformation from a neo-Marxist into a liberal was concomitant with the rise and subsequent fall of Arab state capitalism” (AKSIKAS, 2008, p. 7).

²⁷ Mohamed Abed Al-Jabri nasceu em 1936, em Figuig, Marrocos. Sua família, religiosa e nacionalista, se engajou politicamente na luta pela independência marroquina em relação à França. Já em idade adulta, Al-Jabri dedicou-se aos estudos de Filosofia, em Paris. Na década de 1950, manteve contato com o líder da esquerda marroquina, à época, Mehdi Ben Barka. Ainda nessa época, além de lecionar, Al-Jabri começou a se dedicar ao jornalismo, trabalhando entre os anos de 1957 e de 1958 para o jornal oficial do Partido da Independência marroquino (Istiqlal), contribuindo, posteriormente, com outros jornais de orientação política semelhante. Chegou a ser preso, em 1963, sob a acusação de conspirar contra a monarquia do Marrocos. Na década de 1980, afasta-se da militância política para se dedicar exclusivamente à escrita e a partir daí, ganha atenção nos ambientes acadêmicos e nos debates intelectuais, especialmente, nos países de maioria árabe e islâmica. Ainda que seja mais conhecido por seus trabalhos em filosofia, voltados para o que ele chama de “crítica da razão árabe”, o autor também se dedicou às áreas de educação e de história (AKSIKAS, 2009). Como destaca Aksikas (2009), os textos de Al-Jabri não são muito difundidos em países de língua inglesa, principalmente, devido à natureza de seu trabalho. Al-Jabri fundamenta parte considerável de seu trabalho na filosofia Árabe-Islâmica medieval, predominantemente, em Árabe.

principalmente filosóficas. Como Laroui, o autor Mohamed Abed Al-Jabri também se dedicou à construção de um projeto filosófico, cujas complexidades não poderão ser inteiramente contempladas aqui. Contudo, é preciso salientar dois pontos específicos presentes em seu pensamento: a forma como a modernidade é articulada; a maneira como a região do Maghreb é modulada no âmbito desse projeto. Suas obras, nesse sentido, vão se concentrar na relação entre a modernidade e a tradição Islâmica (*turāth*)²⁸.

O subtítulo do capítulo inicial do livro “Introdução à crítica da razão árabe” apresenta uma síntese do projeto filosófico de Al-Jabri: “Fazer a nossa modernidade, repensando a nossa tradição (*turāth*)”. É em virtude do entendimento de *turāth* como uma presença latente, uma espécie de herança, mas que não é necessariamente dotada de alguma linearidade que a torne algo relegado ao passado, que esse autor irá elaborar uma concepção particular da relação entre a tradição e a modernidade. O que Al-Jabri propõe é uma viagem para dentro do pensamento árabe, buscando caminhos para uma tomada de consciência capaz de permitir que a razão árabe superasse e se esquivasse às alternativas da alienação em seu próprio passado, isto é, do fundamentalismo árabe e, também, escapasse da alienação no presente de outros, ou seja, o “liberalismo” árabe-islâmico. Esses caminhos consistem em “[...] [d]escobrir as regras inconscientes que regem o exercício do pensamento na cultura árabe e registrar os entraves que lhe são inerentes” (MAHFOUD; GEOFFROY, 1999, p. 24; AL JABRI, 1999).

Contudo, fato interessante e que de alguma forma está relacionado com a própria possibilidade de confecção do presente estudo é o de que, em 1999, o núcleo da obra de Mohammed Abed Al-Jabri ganhou uma compilação traduzida para o Português.

²⁸ Segundo Mahfoud e Geoffroy (1999), tradutores franceses da obra de Al-Jabri, a escolha por traduzir *turāth* como “tradição”, ainda que pareça o termo mais próximo encontrado nas línguas europeias para tal, encontra alguns entraves. Na visão desses autores: “Se nem a palavra ‘herança’, nem a palavra ‘patrimônio’, nem mesmo a palavra ‘tradição’, ainda que entendida no sentido forte de ‘herança espiritual’, são capazes de traduzir “a carga afetiva e o conteúdo ideológico” veiculado pela noção de *turāth* no pensamento árabe moderno, é porque o pensamento ocidental conseguiu realizar uma *superação* que lhe permite relegar o seu passado a um lugar em que ele pode ser o seu espectador-agente, ao passo que, na consciência árabe, o *turāth* não é apenas uma “coleção de rastros do passado”, mas antes um *todo* cultural que compreende “uma fê, uma Lei, uma língua, uma literatura, uma razão, uma mentalidade, um apego ao passado, uma projeção para o futuro etc.”. O *turāth* não é a herança de um pai morto para o filho, mas sim um pai sempre presente, vivo no filho. Todo avanço, toda superação deve, pois, ser precedida de um trabalho de exumação dessa presença latente, para alcança-la sob uma forma nova, enquanto agentes e não mais enquanto pacientes” (MAHFOUD; GEOFFROY, 1999, p. 13).

Sobre sua busca para conciliar a dita razão árabe com uma via própria de modernidade e de inserir essas sociedades no âmbito do contexto “planetário”, Al-Jabri (1999, p. 28-29) esclarece:

A modernidade, portanto, não consiste em recusar a tradição, nem em romper com o passado, mas antes em elevar nossa maneira de assumir a nossa relação com a tradição no nível do que chamamos de “contemporaneidade”, que deve consistir, para nós, em nos juntarmos à marcha do progresso que se realiza em nível planetário. [...] Infelizmente, a modernidade no pensamento árabe contemporâneo ainda não chegou a este ponto. Permanece reduzida a se inspirar, na concepção de suas teses, na modernidade europeia, onde vai colher as justificações e os “fundamentos” de seu discurso. Ora, mesmo se admitirmos que a modernidade europeia representa hoje a modernidade “planetária”, só a sua inscrição na história cultural particular da Europa – mesmo que como figura de oposição – já a torna imprópria para enfrentar, num diálogo crítico, a realidade cultural árabe, cuja história se forjou longe dela [...]. É por isso que o nosso próprio caminho para a modernidade deve necessariamente apoiar-se nos elementos de espírito crítico, manifestados na própria cultura árabe, para desencadear dentro desta uma dinâmica de mudança. A modernidade significa, pois, antes de tudo elaborar um método e uma visão moderna de tradição.

Assim, para esse estudioso, a modernidade, mais do que um contexto ligado às noções específicas do político, de unidade, ou mesmo de modernização em um sentido socioeconômico, representa uma mensagem e “[...] um ímpeto inovador, cujo objetivo é renovar as mentalidades, as normas do raciocínio e da apreciação” (AL JABRI, 1999, p. 31). Diferentemente do contexto europeu, onde largas “etapas” históricas representam a superação umas das outras, como Renascimento, Iluminismo e Modernidade, no “mundo árabe”, essas ditas “etapas” estão entrelaçadas e coexistem no próprio interior da contemporaneidade, cujos inícios remontam, nessa perspectiva, há pouco mais de um século (AL JABRI, 1999). Portanto, nos termos propostos por Al Jabri (1999), quando se fala em modernidade no contexto árabe-islâmico, é preciso necessariamente ter em mente uma distinção em relação à modernidade nos termos europeus, posto que, no primeiro contexto, os equivalentes ao Renascimento e ao Iluminismo,

assim como a superação dessas duas etapas, em conjunto, definem a modernidade na situação presente.²⁹

Para Al Jabri (1999), as bases da modernidade são, antes de tudo, “[...] a racionalidade e a democracia”. Em outras palavras, reconstruir o passado de forma racional, crítica e esclarecida é a pedra angular para alcançar a modernidade sobre bases próprias (AL JABRI, 1999; AKSIKAS, 2008). Na perspectiva desse estudioso, o “racionalismo”, definido como o hábito organizado de desconstrução crítica para posterior reconstrução, revelará a natureza das tendências subjacentes ao passado árabe e muçulmano. Isso, por sua vez, tornará possível um movimento de reconstrução dos fundamentos racionais das sociedades árabes contemporâneas e, a partir disso, a produção de um senso de modernidade próprio.

É com essa lógica que Al-Jabri realiza o esforço de reviver o racionalismo filosófico dos pensadores árabes, que remonta aos primeiros anos da Idade Média. Um movimento que constitui outro pilar fundamental de sua obra. Ele não propõe, então, uma ruptura total com a tradição, mas uma releitura dessa herança, pois, como ele mesmo demarca, “[...] um povo só pode pensar o mundo através de sua tradição” (AL-JABRI, 1999, p. 56). O caminho seria romper com a corrente que prevaleceu no pensamento filosófico árabe-islâmico que, segundo Al-Jabri, se resume as releituras do pensamento grego, especialmente, do aristotélico. Tendo isso em vista, ele distingue duas grandes tradições na história da filosofia Árabe-Islâmica: a filosofia, vinda do extremo oriente islâmico, isto é, do Mashreq, e a originada no Maghreb e em Al-Andalus³⁰.

²⁹ Al-Jabri (1999) faz ainda uma crítica de cunho metodológico e político em relação às três perspectivas contemporâneas sobre a tradição árabe-islâmica, que ganharam vulto em debates dedicados à temática, são elas: a fundamentalista, a liberal e a marxista. Na perspectiva desse autor, a leitura fundamentalista se caracteriza como uma celebração cega do passado, este é entendido “tal como deveria ter sido”, onde o contexto presente é descon siderado. A leitura liberal, por seu turno, se apoiaria no método Orientalista, através do qual o que se entende por cultura árabe-islâmica seria lida por meio de um sistema de referência europeu e, tão logo, essa cultura seria colocada numa linha histórica teleológica, cujos processos e fins estariam arraigados a esse referencial. Já a leitura marxista seria também fruto de um projeto que possui raízes em um contexto externo ao Mundo Árabe-Islâmico. Segundo Al-Jabri, essas perspectivas são essencialmente fundamentalistas e, assim, a-históricas, frutos de um problema filosófico que remonta à própria genealogia da filosofia árabe. A adoção dessas perspectivas se refletiria no fato do conjunto do pensamento árabe moderno e contemporâneo se caracterizar, nas palavras de Al-Jabri, pela ausência de objetividade e de historicidade (AL-JABRI, 1999, p. 51). Outra reflexão sobre esse tema pode ser consultada na obra de Khatibi (1983).

³⁰ “[D]uas regiões que se haviam dissociado do império abácida desde sua origem e que sempre escaparam à dominação fatímida [...]. Al-Andalus constituiu-se entidade política independente já em 138/755, data em que um rebento da família omíada que havia escapado ao massacre dos seus perpetrado pelo novo poder abácida, ‘Abd al-Rahmān al-Dākhil, o “Imigrado”, refugiou-se nesse

A segunda parte da obra “Introdução à crítica da razão árabe” é dedicada a ilustrar, historicamente, o que Al Jabri entende como as condições que levaram à formação da “crise da razão árabe”. Esse estudioso distingue dois grandes momentos na história do pensamento árabe-islâmico, que desembocaram em duas “tradições”. O primeiro momento teve como fundo ideológico a fusão entre a religião e a filosofia. Ao passo que o segundo foi inaugurado, ideologicamente falando, através do conflito político entre o califado abácida, promotor de um pensamento em que o temporal se “absolutiza” na religião, e o Estado maghrebino-andalusi, cuja própria existência constituía a prova de que a pluralidade do “temporal” podia existir dentro da unidade religiosa (AL-JABRI, 1999). De forma sucinta, o que a releitura de Al-Jabri sugere é que houve um rompimento epistemológico entre os desenvolvimentos desses dois momentos, culminando em duas tradições: a do extremo Oriente (Mashreq), de Ibn Sina (Avicena), representante da irracionalidade árabe, baseada no gnosticismo religioso; e do Maghreb, de Ibn Rush (Averróis), que se moldava através da racionalidade árabe e se baseava numa epistemologia científica e de orientação secular.

Segundo Al-Jabri (1999), a ruptura entre essas duas tradições teria se dado, primeiramente, no plano político. O Oriente muçulmano³¹ utilizava seus sistemas filosóficos “como armas ideológicas destinadas a aumentar seu terreno de influência”, enquanto que, “no contexto andalusi, estas formas de pensamento representavam, portanto, uma ‘ideologia do adversário’ e estavam proscritas como tais” (MAHFOUD; GEOFFROY, 1999, p. 19). O Maghreb e o Al-Andalus puderam se afastar da autoridade do califado abácida e, também, do contato com Avicena. Logo, como Al-Jabri chama atenção, em ambos os lados, o uso da filosofia correspondeu a objetivos políticos claros. Nas palavras de Al-Jabri (1999):

país e ali fundou o emirado omíada de Al-Andalus. Quanto à dinastia fatímida, foi fundada por um descendente presumido da linhagem ismaeliana, reconhecido como “Mahdī” pelos ismaelianos, ‘Abdallah ou ‘Ubaydallāh, que ganhou o território da Tunísia atual [...]. Os fatímidas deslocaram, ulteriormente, sua capital para o Cairo, onde seu califado representou durante muito tempo uma ameaça política tanto para o califado abácida quanto para o Estado omíada de Al-Andalus” (AL-JABRI, 1999, p. 96). Segundo Mahfoud e Geoffroy (1999, p. 19): “Al-Andalus representou muito cedo na história muçulmana medieval uma entidade cultural autônoma, em razão de sua independência política em relação aos estados orientais”.

³¹ O que na obra de Al-Jabri aparece como “Oriente muçulmano” é representado pela dinastia fatímida e pelo império abácida; já o que não se refere é representado pelo Maghreb e por Al-Andalus.

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

Nesse sentido, o dito “segundo momento” da história árabe-islâmica estabeleceria uma superação histórica do primeiro. Contudo, como salienta Al Jabri, as potencialidades que esse momento trazia à luz não ganharam vulto no mundo árabe-islâmico; e, sim, no Ocidente cristão, onde o averroísmo foi um fator capital de desenvolvimento intelectual (AL JABRI, 1999; MAHFOUD; GEOFFROY, 1999). E a explicação de Al-Jabri para esse desdobramento, no qual o próprio pensamento árabe-islâmico acabou excluído do curso de desenvolvimento pelo qual passou o pensamento ocidental, constitui outra pedra angular do argumento geral presente na obra desse intelectual. Em linhas gerais, a explicação que Al Jabri elabora se fundamenta na ideia de que a evolução do pensamento no âmbito do mundo árabe-muçulmano sempre foi regida pelo político e não pelo científico, como no “Ocidente”.³² Isso explicaria o motivo pelo

³² Nas páginas da obra *Introdução à crítica da razão árabe*, os autores Mahfoud e Geoffroy (1999) sumarizam o argumento de Al-Jabri no que tange a relação entre o pensamento e a ciência no âmbito das linhas “Ocidental” e “árabe-muçulmana”: “[...] Para M.A. al-Jabri, a resposta deve ser procurada na relação entre pensamento e ciência dentro destas culturas. O pensamento grego, desde os primeiros pré-socráticos até Aristóteles, sempre evoluiu em correlação com o conhecimento da natureza. Era em relação com os resultados fornecidos pela observação dos dados naturais, que se formulavam os sistemas filosóficos pelos quais o pensamento grego procurava explicar a origem do homem e do universo [...] A Europa, com efeito, assistiu, a partir do século XVII, ao surgimento de um pensamento fundamentado no princípio da experimentação. Este pensamento estava ele próprio na dependência de instrumentos, cujo aperfeiçoamento era, assim, garantido pelo avanço da ciência. Estabeleceu-se, portanto, uma relação dialética entre o pensamento e a ciência, que contribuíram, assim, para o seu avanço recíproco [...]. Se a ciência não pôde desempenhar o seu papel de motor do pensamento na cultura árabe-islâmica, isto, para M.A. Al-Jabri, aconteceu porque esta função já estava ocupada por um outro fator: a política. Ao contrário do processo do pensamento europeu, a marcha dialética do pensamento árabe-islâmico não dependeu de um confronto entre a ciência e a religião que desembocasse numa concepção nova do universo. A latente crise de legitimidade do poder muçulmano [...] jamais cessou, ao longo de toda história da cultura árabe-islâmica, de alimentar um conflito ideológico, cujas diferentes configurações determinaram a sorte

qual o racionalismo averroísta não foi capaz de persistir no mundo muçulmano, contudo, propagou-se no Ocidente, onde desempenhou um papel crucial no renascimento cultural, ao permitir a separação entre a religião e a filosofia (AL JABRI, 1999; MAHFOUD; GEOFFROY, 1999).

Al-Jabri parece querer salientar o fato da história do pensamento árabe poder ser lida como algo que emerge numa relação dialética entre o que chama de racionalismo e o que designa de irracionalismo, ou seja, entre o esclarecimento e o mito, ou ainda, a religião e a filosofia (AKSIKAS, 2008), e não como algo incompatível com a emergência de uma via própria de modernidade. Disso se depreende a possibilidade de reconstruir a relação entre a tradição e a contemporaneidade por outras vias, isto é, por uma via distinta da “fundamentalista”. Esta, segundo ele, se mostra inadequada no projeto de busca por autonomia, traduzida numa via própria de modernidade, em um projeto a ser levado a cabo no Marrocos, no Maghreb e/ou no Mundo Árabe Islâmico, de forma ampla. A resposta está não no tradicionalismo, mas em uma leitura diferente da tradição. Nesse sentido, a condição pós-colonial, que se inscreve no pensamento de Al-Jabri, se revela em sua busca por reler a tradição sob outras bases, apresentando como intuito maior a inserção do Maghreb, e demais sociedades árabe-islâmicas, no contexto do progresso global, ou naquilo que ele chama de “modernidade planetária” (AL JABRI, 1999). Esse progresso global, entretanto, não seria dotado de uma teleologia arraigada a *uma perspectiva* ou *curso específico* de modernidade, porém a uma constelação de contextos, não necessariamente interrelacionados, mas coexistentes nessa dita “modernidade planetária”.

Revolução intelectual e (pós-)colonialidade: o Maghreb como horizonte de pensamento

O emblemático artigo intitulado “Pensée-autre”, de autoria de Abdelkebir Khatibi (1983), situa o debate sobre o Maghreb como um horizonte de pensamento, no contexto após a descolonização, onde os questionamentos a respeito de quais eram as sociedades maghrebina; quem era o indivíduo maghrebino; quem era o intelectual maghrebino se contrapunham

do pensamento. Toda análise do pensamento árabe-islâmico, que se referisse apenas ao seu conteúdo cognitivo e desdenhasse o emprego ideológico a que os autores do pensamento subordinam o conteúdo cognitivo, seria uma análise parcial” (MAHFOUD; GEOFFROY, 1999, p. 22-23).

as indagações e as definições sobre quem era o “Ocidente”, ou melhor, quem era o “Outro” nesse incerto cenário pós-colonial.³³ Dessa maneira, a condição pós-colonial, marcada por essa série de questionamentos que tocam a própria noção de Maghreb como região, e o próprio “mundo árabe-islâmico”, ainda que Khatibi se mostre desconfortável com essa totalização, seria, em última instância, o combustível para a emergência de obras como as de Abdallah Laroui e de Mohammed Abed Al-Jabri. As perspectivas propostas por suas obras possuíam pontos de divergências e de ambivalências em relação aos projetos de emancipação que procuravam avançar. Tais trabalhos são produtos de um contexto no qual o Maghreb se apresenta como um horizonte real e imaginado para e por esses projetos. Por isso, Mitchell (2000) afirma que esses e outros pensadores, cujas experiências coloniais e pós-coloniais estão situadas no Maghreb, são pedras angulares na emergência da crítica contemporânea à modernidade europeia. Nos seus termos, “[...] a crítica da modernidade europeia, bem como muito do moderno em si, parece estar continuamente emergindo nas fronteiras da Europa” (MITCHELL, 2000, p. 5).

A “(pós-)colonialidade”, na falta de um conceito melhor, pois são incontáveis os debates que o circundam, em realidade é o elemento que “assombra” o trabalho desses autores de diferentes formas (O’RILEY, 2007). A pós-colonialidade aparece acompanhada do prefixo obscuro “neo” como uma condição, ou seja, enquanto uma espécie de permanência das estruturas de dependências econômicas, políticas e cognitivas, nos moldes dos anos da colonização. Por outro lado, esse prefixo se configura também como um combustível para movimentar as críticas advindas desses intelectuais, as quais ocorrem, nos moldes descritos por Spivak, “internamente” às estruturas de dominação (KRISHNA, 2009). A pós-colonialidade é ainda o que evidencia a existência da condição ambivalente de subalternidade e de autoridade, nos moldes da crítica avançada por Bhabha (1998), no que tange a figura do intelectual. Este, que é a experiência

³³ Nas palavras de Khatibi (1983), o Maghreb enquanto horizonte de pensamento se delinea através de três diferentes possibilidades de transformação: o tradicionalismo, embasado na teologia que, por sua vez, tem bases em um passado primordial e ideal que deve servir de espelho para o presente; o salafismo, apoiada na doutrina que, por sua vez, dita a moral do comportamento político, de uma pedagogia social e que é visto como a reconciliação entre a ciência e a religião; e, por fim, o racionalismo (político, cultural, histórico, etc.), com bases na técnica, entendida como a ordenação do mundo através de uma vontade de poder retomar as rédeas do próprio destino. Uma ordenação inédita que tiraria sua força do desenvolvimento científico.

viva da dominação filosófica e epistemológica, mas que também aparece como o único sujeito dotado de autoridade, ou melhor, de voz, para criticar e levar a cabo um projeto emancipatório.

Nessa perspectiva, Bensmaïa (2003) destaca o elemento “transcendente” que une as diversas abordagens presentes na chamada escrita de resistência, a qual emerge na produção literária maghrebina. O referido elemento é fortalecido pelo passado colonial comum, que “assombra” esses intelectuais e se traduz nas formas encontradas para imaginar o futuro, a partir desse passado vivido e imaginado. Em alguma medida, essa sublimação é simulada através da própria figura do Maghreb, enquanto região ou espaço comum da experiência colonial e da pós-colonialidade.

Sobre a relação entre a tradição e a modernidade, assim como a respeito da busca por emancipação e por autonomia, Laroui aponta a necessidade de se recuperar o curso da história do Maghreb como movimento primeiro de um projeto emancipatório mais amplo, que não se dará, contudo, através de um retorno ou de uma releitura da tradição, como na obra de Al-Jabri. O projeto emancipatório de Laroui culmina, considerando as obras interpretadas nesse artigo, na busca pela modernidade por meio do rompimento com um passado retrógrado, isto é, da colonização e, com um presente dominado pela temporalidade de uma história outra. Para Laroui, a forma de superar o “atraso cultural” está na negação completa da tradição e do contexto presente, este enquanto elemento ainda colonizado. Resulta disso, os esforços desse autor para reconstruir uma história do Maghreb e de suas sociedades livre do olhar do colonizador. Uma narrativa que o reconheça como um ente dotado de uma história coerente e anterior ao contexto de dominação, iniciado no século XIX. A ambivalência do projeto de Laroui está na própria busca por um Maghreb livre da colonização, sem considerar que essa procura está condicionada pelo contexto no qual tal ímpeto se dá.

Mohammed Abed Al-Jabri, por seu turno, fala a respeito da negação necessária do tradicionalismo, que é uma leitura específica acerca da tradição árabe-islâmica. Ele clama pela recuperação de uma herança filosófica que remonta aos primórdios do racionalismo árabe. Dessa forma, Al-Jabri não discorre sobre uma negação completa do presente e, sim, sobre recusar as leituras predominantes acerca desse presente, que também precisa ser liberto através do pensamento filosófico.

O Maghreb enquanto horizonte de pensamento é a expressão direta de uma luta, por vezes silenciosa e imperceptível, entre o dizível e o não dizível acerca das sociedades ali situadas. O Maghreb se refere ao que essas sociedades representam para si mesmas, dos elementos aceitáveis, passíveis de serem forjados, ou não, como uma herança e, também, dos caminhos legítimos para a busca por autonomia. Nesse ponto, se evidenciam os limites e as tensões entre os diferentes referenciais sobre a identidade que se busca consolidar, a saber: o Maghreb; Mundo Islâmico; *Umma*; Mundo Árabe³⁴; bem como sobre o elemento de oposição a essa identidade, isto é, a Europa, o ex-colonizador francês e a herança cultural, que se traduz, ainda que de forma latente, no conceito de “Ocidente” e no senso de modernidade dele advindo; o Mashreq, influenciado por uma filosofia outra, dentre outros.³⁵

Dessa forma, a chave para discutir o tópico mais amplo sobre o papel do intelectual, relacionando-o com a (pós-)colonialidade e com a procura por autonomia, se materializa de duas formas: a primeira, na busca por uma revolução do pensamento histórico, político e filosófico, o que é, em alguma medida, uma “revolução intelectual”; a segunda, no estabelecimento de outro critério de modernidade, o qual, nesse artigo, foi compreendido como “política de identidade”. De maneira mais específica, nos diferentes sentidos de modernidade, forjados a partir da experiência (pós-)colonial, o que se configurou na mencionada “batalha filológica” acerca do significado de modernidade. E, mais

³⁴ Ver, por exemplo o texto de MESSARI, N. O Brasil e o Mundo Árabe. In: ALTEMANI, H.; LESSA, A. C. (Orgs.). *Relações Internacionais do Brasil: temas e agendas*. São Paulo: Saraiva, 2006, p. 243-263.

³⁵ Nesse ponto caberia, por exemplo, uma discussão mais ampla sobre a noção de “vida nas fronteiras” de Bhabha (1998), em sua obra “O local da cultura”. A noção de “vida nas fronteiras” se refere à produção de subjetividades através de processos nos quais as diferenças culturais são articuladas. Tal noção pode ainda ser empregada para além da analogia com situações de deslocamento materializadas na noção de migração, refúgio e diáspora. Bhabha (1998) articula a ideia de “vida nas fronteiras”, por exemplo, ao rejeitar o entendimento de subjetividades pós-coloniais através de separações geográficas, ou ainda, de categorias fixadas que predeterminam as identidades e as complexidades a elas relacionadas, travestindo-as de neutralidade. Assim, na perspectiva avançada pelo autor em “O local da cultura”, pensar a vida nas fronteiras é colocar em relevo não apenas os limites móveis das identidades, mas também as relações de poder e os padrões de inclusão e de exclusão nos processos de definição e de fixação dessas fronteiras. Nesse sentido, uma abordagem que desconsidere esses aspectos e, que pressuponha uma subjetividade originária e fixa, não daria conta da interação política e das consequências das interações coloniais. Ainda de acordo com a ideia de Bhabha (1998), no contexto da tradução cultural, por exemplo, não há uma transferência unidirecional e não tensionada do colonizador para o colonizado, mas um processo caracterizado por deslocamentos e por alteridade. Nessa perspectiva, a política ocorre a partir de performances cotidianas, sempre nas fronteiras, as quais são construídas e deslocadas. O que, por outro lado, pode ser criticado enquanto uma espécie de “reificação” da “fronteira”, do “entre-lugar” ou mesmo do “hibridismo” enquanto um pressuposto acerca da encenação de identidades políticas.

especificamente, na forma com que Abadallah Laroui e Mohamed Abed Al-Jabri articularam seus projetos intelectuais nas obras examinadas. Assim sendo, fica evidenciado uma tentativa de firmar um discurso de autoridade sobre o pensamento intelectual, político e filosófico maghrebino/árabe/islâmico, com os limites e as tensões presentes nas pretensões de autenticidade emanadas desses discursos.³⁶

O Maghreb aparece, ainda que de forma nem sempre evidente, ora como o espaço de um passado compartilhado, logo, um museu de artefatos históricos, filosóficos e culturais. Ora como um horizonte de um futuro que se desdobra a partir da negociação com um *passado* paradoxalmente *pós-colonial*. Esse movimento é comum, ainda que guarde seus próprios termos, no pensamento de ambos, Laroui e Al-Jabri. Da maneira como é entendido, no presente artigo, esse movimento é em si a manifestação de uma dualidade, que se expressa como uma tensão entre o provinciano e o global; entre o “eu” e o “outro”, em meio à oscilação de uma torrente de sentidos de identificação e diferenciação. E, também, entre o retorno e a busca pelo avanço, o passado, o presente e os possíveis futuros.

OLIVEIRA, J. S. C. (Post-)coloniality and intellectuals in the Maghreb: autonomy, tradition and modernity in Abdallah Laroui and Mohammed Abed Al-Jabri, *Perspectivas*, São Paulo, v. 46, p. 37-70, jul-dez, 2015.

■ **Abstract:** *The popular uprisings that occurred in parts of North Africa and Middle East, as well as the plurality of issues that were raised thereafter, led to a questioning about the role of the intelligentsia in the scenario of these societies. Considering this questioning and context as starting points, the main aim of the article is to retrieve elements of one of the central debates in the so-called post-colonial maghrebi thought: the tradition x modernity debate. The aim is also to contextualize this debate specifically in the discussion about politics of identity and imagination surrounding the notion of community in its many different expressions, especially regarding the search for autonomy and the possibilities of modernization available for these societies – and the limits that emerge in this sense. To turn this*

³⁶ Segundo Mohammed Abed Al-Jabri, as estratégias de emancipação e a busca por autonomia “disponíveis”, para utilizar seus termos, se inspiram na fonte de uma dita raiz filosófica comum, que é entendida como “Ocidente”. Logo, tal separação não é nunca completamente estanque e, ao mesmo tempo, não pode ser ponto de partida para a reificação de hierarquias epistemológicas e filosóficas.

possible, the reflections of two intellectuals considered as exponents of contemporary maghrebi thought – Abdallah Laroui and Mohammed Abed Al-Jabri – are converted into the primary substract for analysis. Thus, the research is based predominantly on a spatial and authorial delimitation.

■ **Keywords:** *Maghreb. Modernity. Postcoloniality. Identity. Abdallah Laroui. Mohammed Abed Al-Jabri.*

Referências

ABDELJELIL, J. B. *The discourse of identity in the Maghreb: between difference and universality.* IRIE, 2007.

ABUZAID, S. Professor Abdallah Laroui. *Philosophers of the Arabs.* Disponível em: http://www.arabphilosophers.com/English/philosophers/contemporary/contemporariness/Abdallah%20Laroui/English_Article_Laroui/Abdallah_Laroui.htm. Acesso em: ago, 2012.

AKSIKAS, J. *Arab modernities: islamism, nationalism, and liberalism in the post-colonial Arab world.* Postcolonial studies – V. I. Nova York: Peter Lang Publishing, 2009.

AL-JABRI, M. A. *Introdução à crítica da razão árabe.* São Paulo: Editora UNESP, 1999.

AMORETTI, J. A. M.; FUENTES, J. M. *The struggle for reform: contested conceptualizations of islūh in the Maghreb.* Oxford; Malden: Blackwell; Hartford Seminary, 2012, p. 211-224.

APPADURAI, A. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

BENSMAÏA, R. *Experimental nations: or the invention of the Maghreb.* Princeton: Princeton University Press, 2003.

BHABHA, H. K. *O local da cultura.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

DIRLIK, A. *Global modernity: modernity in the age of global capitalism.* Colorado: Paradigm Publishers, 2007.

DOTY, R. L. *Imperial encounters: the politics of representation in north-south relations*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, Borderlines Series, vol.5, 1996.

HANNOUM, A. Notes on the (post)colonial in the Maghreb. *Critique of Anthropology*, v. 29, n. 3, p. 324-342, 2009.

HUNTINGTON, S. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster, 1996. 367p.

KHATIBI, A. Le Maghreb comme horizon de pensée. *Les Temps Modernes*, Paris, n. 375, p. 7-20, 1977.

KHATIBI, A. Pensée autre. In: KHATIBI, A. *Maghreb pluriel*. Paris: Denöel, 1983, p. 9-40.

KHATIBI, A. Le Maghreb sans détour. In: KHATIBI, A. *Œuvres de Abdelkébir Khatibi: III Essais*. Paris: Éditions de la Différence, v.3, 2008 (2003), p. 325-333.

LAROUI, A. *The history of the Maghrib: an interpretative essay*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

LAROUI, A. *The crisis of the arab intellectual: traditionalism or historicism?* Berkeley: University of California Press, 1976.

MAHFOUD, A.; GEOFFROY, M. Apresentação. In: AL-JABRI, M. A. *Introdução à crítica da razão árabe*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999, p. 9-25.

MEMMI, A. *Retrato do descolonizado árabe-muçulmano e de alguns outros*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2007, p. 49-56.

MITCHELL, T. (Ed.). *Questions of modernity*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2000.

NEUMANN, I. B. Discourse analysis. In: KLOTZ, A.; PRAKASH, D. (Eds.). *Qualitative methods in international relations: a pluralist guide*. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 61-78.

O'RILEY, M. F. Postcolonial haunting anxiety, affect, and the situated encounter. *Postcolonial Text*, vol. 3, n. 4, p. 1-15, 2007.

PANDOLFO, S. The thin line of modernity: some moroccan debates on subjectivity. In: MITCHELL, T. (Ed.). *Questions of modernity*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2000, p. 115-147.

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

SAJED, A. *Postcolonial encounters in the Maghreb: transgressing international relations*. 205 fl. Tese (Doutorado em Ciências Políticas) – McMaster University, Canada, 2008.

SALVATORE, A. Tradition and modernity within islamic civilization and the West. In: MASUD, K.; SALVATORE, A.; BRUINESSEN, M. V. *Islam and modernity: key issues and debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 3-35.

SALVATORE, A.; MASUD, M.K. Western scholars of Islam on the issue of modernity. In: MASUD, K.; SALVATORE, A.; BRUINESSEN, M. V. *Islam and modernity: key issues and debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 36-53.

WORTH, R. F. Primavera Árabe sem intelectuais. *Folha de São Paulo*, 10 de novembro de 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/newyorktimes/ny1011201101.htm>. Acesso em 27 de abr. 2013.

ZOUBIR, Y. H. Reformist islamic thinkers in the Maghreb: toward an islamic age of Enlightenment? In: HUNTER, S. T. (Ed.). *Reformist voices of Islam: mediating Islam and Modernity*. New York: M.E. Sharpe, 2009, p. 132-158.