



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

RAISSA GOUVEIA DE MELO EFREM

**A OPERAÇÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA DE ALBERT CAMUS E DE
JEAN-PAUL SARTRE EM TORNO DA GUERRA DA ARGÉLIA (1954 - 1962):
ENGAJAMENTO E OS PAPÉIS DO INTELLECTUAL**

RECIFE
2024

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Efrem, Raissa Gouveia de Melo.

A operação histórico-filosófica de Albert Camus e de Jean-Paul Sartre em torno da guerra da Argélia (1954 - 1962): engajamento e os papéis do intelectual / Raissa Gouveia de Melo Efrem. - Recife, 2024.

92f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, 2024.

Orientação: Antonio Paulo de Moraes Rezende.

Inclui referências.

1. Albert Camus; 2. Revolução Argelina; 3. História dos Intelectuais; 4. Jean-Paul Sartre; 5. Simone de Beauvoir. I. Rezende, Antonio Paulo de Moraes. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

RAISSA GOUVEIA DE MELO EFREM

**A OPERAÇÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA DE ALBERT CAMUS E DE
JEAN-PAUL SARTRE EM TORNO DA GUERRA DA ARGÉLIA (1954 - 1962):
ENGAJAMENTO E O PAPEL DO INTELLECTUAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Departamento de História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco para a obtenção do título de Mestra em História.

RECIFE
2024

Agradecimentos

Alguns anos atrás eu li *O mito de Sísifo* pela primeira vez. Não foi a minha primeira obra filosófica, mas foi a primeira que me gerou apego por dois simples motivos: a curiosidade despertada e a escrita palpável. Camus não tem dificuldade em dialogar com o seu público, ao contrário, ele nos aproxima de seu texto. A partir daí eu me interessei por outras obras suas e me reaproximei de Sartre - cujos contos eu já havia tido contato anteriormente, mas nunca havia me aprofundado em suas ideias. Então o meu primeiro agradecimento vai para esse autor que abriu as portas da filosofia para uma historiadora viciada em literatura infanto-juvenil e me proporcionou conhecer outras experiências, outras escritas, outras vivências.

Minha família - mainha, vovó, tia, painho, meus irmãos.... eu tentei deixar a escrita do meu trabalho o mais tangível possível, para que as pessoas que sempre apoiaram os meus estudos possam, se assim desejarem, conhecer um pouco mais sobre a historiografia desse mundo. Gostaria de agradecer-lhes profundamente por todo o investimento na minha educação desde os primórdios da minha existência.

Biel, que tem a paciência de um monge e me escutou reclamar por tantas noites; que levantou a minha cabeça e afirmou que eu conseguiria; e que me incentivou quando eu procrastinei. Obrigada, meu amor, por não desistir de mim. Eu te amo demais e sou muito feliz em ter você na caminhada.

Ao professor Antônio Paulo, que cedeu um pouco de sua experiência para a escrita desse trabalho, obrigada. Você foi essencial.

Existe, sediado em Minas Gerais mas de dimensão nacional, um grupo de estudos que eu tenho como uma casa, o GEHISLIT. Foi lá que eu conheci os meus co-orientadores do coração, amigos mestres e doutores que seguraram essa mestranda pela mão e me aconselharam, leram e releeram esse trabalho tantas vezes quanto eu. Luan Morais, meu amigo, obrigada pelos áudios enormes e por confiar em mim. Eu não sei o que seria da minha pesquisa sem o seu apoio. Sua experiência e sua bondade foram fundamentais para a finalização dessa dissertação. Eu te amo imensamente. Aos demais membros VIP do nosso grupo, Isabella Padilha Papke, Mateus Roque e Andrezza Alves Velloso, também dedico o meu enorme agradecimento. Eu não sei se vocês têm consciência do quanto foram incríveis e fundamentais nesse processo e de quanto o apoio de vocês foi essencial para o meu crescimento. Muito obrigada.

Aos meus guias espirituais, também o meu muito obrigada. É a força da ancestralidade que me faz continuar.

À todas as mulheres cientistas, gratidão pela luta. Seguimos.

“Pela primeira vez, há muito tempo, pensei na minha mãe. Julguei ter compreendido porque é que, no fim de uma vida, arranjava um ‘noivo’, por que é que fingira recomeçar. Também lá, em redor desse asilo onde as vidas se apagavam, a noite era como uma treva melancólica. Tão perto da morte, a minha mãe deve ter-se sentido libertada e pronta a tudo reviver. Ninguém, ninguém tinha o direito de chorar sobre ela.”

Albert Camus, "O estrangeiro"

Resumo

O objetivo da presente dissertação, com base no fio condutor que nos guiou nesse processo investigativo - a operação historiográfica de Michel de Certeau (2010), é desenvolver acerca dos papéis do intelectual no decurso de uma conjuntura de revolução, a fim de compreender como determinado acontecimento pode ser estudado sob perspectivas distintas a depender da fonte escolhida para tal. Para isso, tomamos como enredo as lutas pela independência da Argélia (1954-1962) a partir da leitura dos filósofos Albert Camus e Jean-Paul Sartre. A primeira seção busca explorar como a dupla nacionalidade de Albert Camus influenciou na sua escrita sobre a Revolução da Argélia; a segunda objetiva investigar a reação francesa contra Jean-Paul Sartre, que apoiava os insurgentes argelinos em detrimento de sua própria nação, abordando os debates acerca de nacionalismo e ideologia; e, por fim, a terceira seção, visa além de compreender os papéis do intelectual em uma situação de guerra, com base nas análises do filósofo húngaro György Lukács, busca, também, analisar o impacto global do conflito entre Albert Camus e Jean-Paul Sartre nos domínios acadêmico e social, considerando as contribuições de outros intelectuais proeminentes da época, como Simone de Beauvoir, Franz Fanon e Mario Vargas Llosa.

Palavras-chave: Albert Camus; Jean-Paul Sartre; Simone de Beauvoir; Revolução Argelina; História dos Intelectuais.

Abstract

The aim of this dissertation, based on the guiding thread that has led us in this investigative process - Michel de Certeau's historiographical operation (2010), is to develop an understanding of the role of the intellectual during a revolutionary period, in order to comprehend how a particular event can be studied from different perspectives depending on the chosen source. To achieve this, we take as our narrative the struggles for Algerian independence (1954-1962) through the lens of philosophers Albert Camus and Jean-Paul Sartre. The first section seeks to explore how Albert Camus' dual nationality influenced his writings on the Algerian Revolution; the second aims to investigate the French reaction against Jean-Paul Sartre, who supported the Algerian insurgents over his own nation, addressing debates on nationalism and ideology; and finally, the third section aims not only to understand the role of the intellectual in a wartime situation, based on the analyses of Hungarian philosopher György Lukács, but also to analyze the global impact of the conflict between Albert Camus and Jean-Paul Sartre in academic and social domains, considering the contributions of other prominent intellectuals of the time, such as Simone de Beauvoir, Franz Fanon, and Mario Vargas Llosa.

Keywords: Albert Camus; Jean-Paul Sartre; Simone de Beauvoir; Algerian Revolution; History of Intellectuals.

Résumé

L'objectif de cette dissertation, basée sur le fil conducteur qui nous a guidés dans ce processus d'investigation - l'opération historiographique de Michel de Certeau (2010), est de développer une compréhension du rôle de l'intellectuel lors d'une conjoncture révolutionnaire, afin de comprendre comment un événement particulier peut être étudié sous des perspectives différentes en fonction de la source choisie. Pour ce faire, nous prenons comme fil conducteur les luttes pour l'indépendance de l'Algérie (1954-1962) à travers les philosophes Albert Camus et Jean-Paul Sartre. La première section cherche à explorer comment la double nationalité d'Albert Camus a influencé son écriture sur la Révolution algérienne; la seconde vise à étudier la réaction française contre Jean-Paul Sartre, qui soutenait les insurgés algériens au détriment de sa propre nation, en abordant les débats sur le nationalisme et l'idéologie; enfin, la troisième section vise non seulement à comprendre le rôle de l'intellectuel dans une situation de guerre, sur la base des analyses du philosophe hongrois György Lukács, mais aussi à analyser l'impact global du conflit entre Albert Camus et Jean-Paul Sartre dans les domaines académique et social, en tenant compte des contributions d'autres intellectuels éminents de l'époque, tels que Simone de Beauvoir, Franz Fanon et Mario Vargas Llosa.

Mots-clés : Albert Camus ; Jean-Paul Sartre ; Simone de Beauvoir ; Révolution algérienne ; Histoire des Intellectuels.

Sumário

Introdução	p. 10
Capítulo 1: O estrangeiro em suas casas	p. 18
1.1 Quem foi Albert Camus e suas relações com a França e com a Frente de Libertação Nacional Argelina	p. 18
1.2 <i>Actuelles III</i> (1958): escritos sobre a guerra.....	p. 43
Capítulo 2: Comunismo, engajamento e colonialismo em Jean-Paul Sartre	p. 50
2.1 Sua relação com a literatura, com o PCF e com o governo francês.....	p. 50
2.2 A definição de colonialismo na perspectiva sartreana.....	p. 61
Capítulo 3: Intelectualidade para além das quatro paredes	p. 72
3.1 A responsabilidade social do filósofo em György Lukács.....	p. 72
3.2 <i>Influencers</i> do século XX: como as opiniões e o fim da amizade de Albert Camus e de Jean-Paul Sartre impactaram os meios acadêmico e social.....	p. 76
Considerações finais	p. 89

Introdução

A presente dissertação tem como foco principal, com base no fio condutor que nos guiou nesse processo investigativo - a operação historiográfica de Michel de Certeau (2010) -, desenvolver acerca dos papéis do intelectual no decurso de uma conjuntura de revolução, a fim compreender como determinado acontecimento pode ser estudado sob perspectivas distintas a depender da fonte escolhida para tal. Para isso, tomamos como enredo as lutas pela independência da Argélia (1954-1962) a partir da leitura dos filósofos Albert Camus e Jean-Paul Sartre.¹

A escolha dos sujeitos deu-se a partir da ruptura de pensamento a respeito do conflito em questão. Albert Camus foi um filósofo franco-argelino que posicionou-se contra a revolução de seu país de nascença (Argélia), enquanto Jean-Paul Sartre, francês, defendeu com unhas e dentes o fim da colonização. Vale considerar que, apesar de os ideais da superestrutura prevalecerem nos âmbitos socioculturais, as microrrelações ainda existem nas vidas individuais. Desse modo, nem todos os indivíduos presentes na categoria de colonizadores, por exemplo, compactuam com os ideais de colonização. Visamos a abordar,

¹ Vale enfatizar que o nosso trabalho é muito mais sobre teoria da História do que sobre a guerra em si, colocada aqui mais como pano de fundo para discutir as produções dos dois filósofos escolhidos.

desse modo, a problemática dos papéis sociais de intelectuais franceses no período estudado. Compreende-se, com isso, que o presente trabalho se justifica pela relevância da compreensão das práticas realizadas por aqueles que utilizam (ou não) dos seus privilégios de classe para somar sua voz à dos que lutam.

Segundo o jesuíta do século XX, historiador cultural com influência do pós-estruturalismo francês e da hermenêutica filosófica alemã, Michel de Certeau (2010), em sua obra *A Escrita da História*, a história não está ligada ao objeto em si; por consequência a história não é o real, mas uma produção de discurso sobre o real, jamais será a própria realidade vivida. Assim, não existe o pleno resgate de um fato histórico, visto que o que foi vivido jamais será recuperado em sua essência. Não existe o ressurgimento dessa determinada realidade estudada. O trabalho do historiador se constitui numa construção historiográfica. Para Certeau, a História é, ao mesmo tempo, um saber, uma prática e uma disciplina.

Sua ideia central diz respeito à preocupação do historiador na fabricação da história, ou seja, como a construção de algo que não pode ser ressurgido, mas construído operacionalmente. Nesta perspectiva, “a operação histórica se refere à combinação de um lugar social, de práticas científicas e de uma escrita”². Certeau defende que toda história é uma história do tempo presente, visto que é desse ponto que nós falamos, até porque, uma leitura do passado, por mais controlada que seja pela análise dos documentos, é sempre dirigida por uma leitura do presente, em função de problemáticas impostas por uma situação. Nós somos formados por influências que recebemos ao longo de nossas vivências e, por mais imparcial que sejamos, dentro da nossa posição de pesquisadores, essas influências são percebidas nos nossos textos. É como disse o filósofo Karl Marx (2011), “Oh homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”³.

O historiador fala de um lugar social ou institucional e, ao afirmar isso, Certeau quer dizer que o fazer historiográfico está implicado com um lugar de produção socioeconômica, política e cultural. Ou seja, é em conformidade com esse lugar que se estabelecem os métodos, que se delineiam temas e interesses, que se organizam os documentos e as questões que são propostas, o que é possível de ser dizível e o que permanece como não-dito. A ciência histórica existe na relação entre o real enquanto vivido, enquanto resultado de uma análise; e o real enquanto implicado, postulado pela operação científica.

² CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 47

³ MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luis Bonaparte**. [1851-1852]. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 25.

Certeau acredita que todos nós temos instituições que nos controlam - no caso dele, eram os jesuítas. Por trás da instituição, há um processo psicológico de mentalidade que finda por influenciar no molde de escrita do historiador e, portanto, a produção da história. A estrutura molda a produção da História.

Para ele, ainda na mesma obra, a fala é o intermediário entre o fato e o contado, pois o discurso historiográfico pode “imaginar” situações para preencher lacunas e construir uma narrativa. Desse modo, Certeau se preocupa que fiquemos atentos ao ler nossas fontes, para que possamos perceber de onde fala o autor, o que ele expôs, o que não expôs e com que propósito.

Certeau conclui, baseando-se no paradigma da psicanálise lacaniana, que o discurso histórico é a representação privilegiada de uma ciência do sujeito tomado numa divisão constituinte, mas com a performance dos vínculos que um corpo social mantém com a sua linguagem. Isto significa que não só o discurso histórico, como também o sujeito, são formados e determinados efetivamente pelo outro da linguagem.

Nesse sentido, as diferentes perspectivas dos dois filósofos que presenciaram, juntos, o mesmo momento histórico, permitem-nos perceber diferentes cenários a respeito da relação França-Argélia, a fim de possibilitar a ampliação dos campos e perspectivas da historiografia.

É fundamental compreender que a segunda guerra mundial mudou tudo, inclusive a relação da Europa com a África. Devemos pensar em Camus e Sartre, assim como em inúmeros outros intelectuais, inseridos nessa geração do pós-guerra, situados numa situação em que eles ganharam espaços públicos, saíram dos gabinetes. Sartre ia para as ruas em diversos protestos, como o Maio de 68, por exemplo. A Guerra da Argélia por si só polarizou o mundo intelectual como um todo, não apenas na França.

Para além do nosso fio condutor fundamentado em teoria da história, também tomaremos de empréstimo da filosofia os conceitos de afeto, sentimento e angústia, posto que muitas das obras dos nossos dois escritores selecionados, para além de literárias e historiográficas, são, também - e principalmente -, filosóficas.

Como Albert Camus se sentia ao ter suas ideias questionadas em seus dois países de origem? Como se sentiam, também, os árabes oprimidos dentro da Argélia? A angústia do não-pertencimento, a angústia de não saber se a mãe está em meio a bombardeios... Como Sartre se sentiu ao ser acusado de fugir da França para a América do Sul, com Simone de Beauvoir, devido às questões coloniais, quando em verdade o casal estava visitando países que haviam passado recentemente por uma revolução socialista? Relacionarmos, portanto, as

teorias e metodologias necessárias à operação historiográfica aos sentimentos e angústias de uma conjuntura de guerra.

A região da Argélia não era necessariamente uma colônia francesa, mas entre 1830 e 1870, passou pelo processo de pacificação, em outras palavras, a conquista do território. O governo francês incentivava a migração de colonos⁴ para a região e, em 1848, a Argélia foi anexada como departamento da França, o que não fazia dela um território dominado, mas sim parte da França,⁵ com o mesmo *status* jurídico que a Normandia e a Borgonha. Como parte do projeto de assimilação completa da região, o governo francês expandiu o sistema de educação pública para afrancesar os habitantes, sendo o ensino do idioma e dos símbolos franceses para as crianças e o serviço militar para os adultos alguns exemplos dessas medidas.

No período compreendido entre 1927 e 1932, a prática vitivinícola se expandiu para 17.3000 hectares, uma parcela significativa extraída dos muçulmanos, grupo que não fazia uso de vinho. Nesses territórios usurpados, anteriormente destinados ao cultivo de cereais para o mercado argelino, instituiu-se o plantio de vinhas, privando assim a população argelina de seu sustento primário. O Estado, então, assumiu os encargos da colonização, fomentando “um novo poder de compra para os colonos dando-lhes terras e fazendo com que venda seus produtos agrícolas e matérias-primas aos franceses”.⁶

Os primórdios da Argélia, bem como de outras nações do norte da África (Tunísia, Mali, Líbia e Níger), remetem aos berberes.⁷ Entretanto, após a dominação árabe nessas paragens, grande parte dos nativos foram assimilados culturalmente e hoje se identificam com a etnicidade árabe. Assim, torna-se relevante abordar os árabes sob a ótica de colonizados neste contexto, dada a subjugação sob o jugo francês; todavia, é necessário lembrar que, em tempos pretéritos, esse mesmo grupo assumiu a condição de colonizador, ao invadir o

⁴ Em 1848, houve uma reestruturação dos territórios argelinos em três departamentos, nos quais a França realocou terras expropriadas da população local para os colonos enviados à Argélia. Através da lei Warnier, promulgada em 1873, o governo francês começou a regularizar a expropriação de terras dos nativos da região. Até o início do século XX, a Argélia abrangia vastas extensões de terras ocupadas em sua maioria por árabes e berberes muçulmanos. Após a anexação do território, a França estabeleceu, em 1865, que qualquer argelino que renunciasse ao seu status civil de muçulmano seria imediatamente reconhecido como cidadão francês, contudo poucas pessoas optaram por essa legislação, o que demonstrava a resistência local à dominação colonial. A Argélia, para além da questão exploratória sofrida por toda e qualquer colônia, foi também tratada pelos franceses como uma colônia de povoamento, e a França incentivou a migração de camponeses pobres para a região, que ficaram conhecidos como "pieds-noirs", ou seja, "pés negros" em francês. SAMPAIO, Thiago Henrique. **Argélia E A Questão Colonial:** interpretações sobre o colonialismo. CLIO: Revista de Pesquisa Histórica - CLIO (Recife. Online), ISSN: 2525-5649, n. 37, Jan-Jun, 2019 Disponível em <http://dx.doi.org/10.22264/clio.issn2525-5649.2019.37.1.02>

⁵ Haviam, inicialmente, diferenças de direitos políticos entre a população argelina cristã, judaica e muçulmana.

⁶ SARTRE, Jean-Paul. **Colonialismo E Neocolonialismo** (Situações, V). Tempo brasileiro: Rio de Janeiro, 1968. p. 242.

⁷ Nativos originais da antiga Numídia, constituíam a maior parte da população do império de Cartago e, hoje, são maioria na Argélia, Mauritânia e Marrocos, além de, claro, estarem espalhados em outros países.

território e subjugar os berberes autóctones.

Nesse ínterim, marcado pela independência da Índia em 1947, a fragmentação da península coreana resultante da Guerra da Coreia, o levante de Gamal Abdel Nasser no Egito em 1952, que aboliu o governo sob domínio britânico, a derrota francesa em Dien Bien Phu em 1954 e as agitações que eclodiram em Marrocos e Tunísia, culminando na independência desses países em relação à França em 1956, os argelinos também ansiavam pela conquista de sua plena autonomia territorial e política. Esse período coincide com os esforços franceses de se libertarem do jugo nazista pós-Segunda Guerra Mundial, destacando-se a formação do Comitê Francês de Libertação Nacional (CFLN), posteriormente transformado no Governo Provisório da República Francesa sob a liderança do General De Gaulle, cujo retorno do exílio em Londres impulsionou reformas na posição dos muçulmanos, permitindo-lhes ascender em cargos militares e concedendo a cidadania francesa a uma extensa parcela da população.

Nesse período, Ferhat Abbas, um dos líderes dos nacionalistas argelinos, juntou-se a Messali Hadj⁸ e concordou que, com o fim das hostilidades, a Argélia deveria se tornar uma nação independente, com seu próprio governo e parlamento. Essas intenções começaram a se concretizar com o surgimento do AML (Amigos do Manifesto e da Liberdade), apoiado pelo PPA (Partido Popular Argelino). Em 8 de maio de 1945, o Dia da Vitória na Europa, as ruas de Argel foram tomadas por multidões que clamavam pelo fim do fascismo e do colonialismo, o que serviu como um alerta para os franceses sobre a crescente onda de nacionalismo que estava se espalhando na colônia.

Em março de 1954, surgiu uma nova entidade chamada Comitê Revolucionário para a Unidade e Ação (CRUA), que posteriormente evoluiu para a Frente de Libertação Nacional (FLN). De orientação socialista, a FLN foi um movimento político e militar criado em 1º de novembro de 1954, que desempenhou um papel crucial no impulso da guerra de libertação da Argélia. O movimento conduziu uma guerra de guerrilha contra as forças francesas, que foi marcada por intensos combates e violência de ambos os lados e que é crucial para compreender os posicionamentos de Albert Camus perante a Revolução.

O caminho escolhido para dissertar a respeito do referido assunto foi tomado a partir do contato com os textos literários dos dois filósofos escolhidos, dentre romances, crônicas, contos e ensaios filosóficos. O teórico literário e crítico cultural britânico Terry Eagleton expõe a relação intrincada entre arte e superestrutura marxista, destacando a função legitimadora da arte para o poder da classe detentora dos meios de produção econômica.

⁸ Político nacionalista argelino dedicado a movimentos em prol da independência da Argélia.

Compreender a literatura implica, assim, “entender todo o processo social do qual ela faz parte”⁹. Entretanto, embora a base econômica seja determinante na construção da superestrutura, sua configuração é igualmente influenciada por outros elementos como teorias políticas, jurídicas e filosóficas. É relevante ressaltar que influência não implica em determinismo absoluto. A arte transcende a mera reflexão da consciência social prática; ao contrário, estabelece uma interação dinâmica com esta. Em outras palavras, “A diferença entre a ciência e a arte não é que elas lidam com objetos de estudo diferentes, mas que lidam com os mesmos objetos de modo diferente”¹⁰. Além disso, nossa fundamentação teórica que conta, ainda, com o conceito de colonialismo trabalhado por Aimé Césaire (2020) - que inspirou Frantz Fanon e Sartre - e como esse colonialismo se deu na Argélia; e com o conceito de discurso colonial, pontuado pelo crítico literário Homi Bhabha.

Com interesse em dissertar sobre os textos de Albert Camus, foi realizada uma pesquisa qualitativa a fim de identificar em quais obras o autor mencionou a Revolução Argelina, de fato, ou algum dos conceitos aqui trabalhados. Parte de suas obras está dividida em três ciclos, distribuídos entre, cada um deles, um romance, uma peça e um ensaio, e que giram em torno de algum personagem mitológico. Esses ciclos camuseanos tratam-se, em verdade, de testemunhos políticos, históricos e filosóficos do autor e de um tempo. O primeiro é o ciclo do Absurdo, protagonizado por Sísifo, que abrange as obras *O Estrangeiro* (1942), *O mito de Sísifo* (1942) e *Calígula* (1944). O absurdo se apresenta, aqui, como o conflito desesperado entre a razão humana e o movimento indiferente do mundo. O segundo é o ciclo da Revolta, cujo herói é Prometeu, e traz os livros *A Peste* (1947), *Estado de Sítio* (1948) e *O Homem Revoltado* (1951), publicação que foi o pivô do fim de sua amizade com Sartre. O terceiro e último ciclo camuseano é o ciclo do amor, que não foi concluído devido à morte prematura do autor num acidente de carro, em 1960. O ciclo do amor¹¹ tem Nêmesis como a protagonista que daria nome ao ensaio *O mito de Nêmesis*, além de seu incompleto romance

⁹ EAGLETON, Terry. **Marxismo e crítica literária**. Tradução: Matheus Corrêa. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 19.

¹⁰ EAGLETON, 2011, p. 39.

¹¹ “Camus situou tal tema [o amor] em uma hipotética terceira fase da sua obra, após os dois primeiros ciclos. Ele anota, por exemplo, em 1946: “Revolta. 1º cap. sobre a pena de morte. Id. Fim. Assim, partindo do absurdo, não é possível viver a revolta sem chegar a algum ponto que não seja uma experiência do amor, que falta definir”. Ao situá-lo sob a égide de Nêmesis, ele pensa nessa experiência do amor no seu encontro com o tema da medida. Talvez não tivesse optado pela deusa Vênus para abordá-lo porque, dentre os pontos a serem trabalhados, havia os limites éticos do amor, assim como absurdo e revolta topavam com fronteiras: se a constatação do absurdo corre o risco de levar ao suicídio, se a revolta desmedida torna-se assassinato, o amor pode se corromper em ressentimento.” ARAÚJO, Raphael Luiz de. **Variações do mito de Nêmesis nos escritos de Albert Camus**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Literários e Tradutológicos em Francês do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Letras. São Paulo, 2017. p. 249

autobiográfico, *O Primeiro Homem* (1994) e anotações para a peça *D. Fausto*.

As obras mencionadas não falam sobre a Revolução da Argélia, mas alguns romances trazem em sua essência as memórias da terra em que Camus cresceu, principalmente as praias de *O Estrangeiro* (1942). Foi necessário, portanto, caminhar fora dos ciclos camuseanos para melhor escolher os textos estudados, visto que Camus foi, também, um jornalista renomado e expôs suas opiniões em diversas crônicas para jornais como *Combat*¹² e *L'Express*¹³. Há, ainda, textos em que Camus sintetizou especificamente seus pensamentos sobre a Revolução Argelina, como o *Actuelles III* (1958). Além de tudo isso, também existem textos cruciais para compreender a sua filosofia, como *A Queda* (1956), *O avesso e o direito* (1937), dentre outros.

Inicialmente, foi pensado em conduzir a seguinte pesquisa a partir de *Actuelles III* (1958) e *O homem revoltado* (1951), porém elas não são equivalentes entre si, posto que todo e qualquer indivíduo pode mudar de pensamento ao longo de 20 anos, isso sem mencionar o fato de que elas possuem propostas diferentes: o ensaio recebeu anos de dedicação, enquanto as crônicas eram textos rápidos e urgentes. Foi necessário, portanto, reformular as análises dos textos, a fim de que possuíssem coerência em suas propostas. Nesse sentido, o fio condutor do capítulo referente aos pensamentos camuseanos sobre a Guerra da Argélia em si, permanecerá sendo guiado pelas crônicas em que o autor expressou aberta e diretamente as suas opiniões acerca do conflito com riquezas de detalhes e de pensamento. Para além disso, contudo, permanece necessário compreender os seus romances, posto que é onde Camus melhor expressa a sua filosofia de vida e de pensamento, para compreender, no fim das contas, o caminho que o levou até aquele momento. Se quiser ser filósofo, escreva romances, ele disse. Então esses textos são imprescindíveis para conceber o que ele pensava acerca de Deus, religião, política, o mundo e as angústias da vida. Será mantido, portanto, as leituras de *A Queda* (1956), *O Estrangeiro* (1942) e *A Peste* (1947), principalmente, pois é nessa trilogia que Camus dedicou boa parte de seus pensamentos filosóficos. Também será analisado

¹² O jornal francês *Combat* foi fundado durante a Segunda Guerra Mundial como um diário clandestino da Resistência Francesa, com o apoio de Albert Camus. Em agosto de 1944, após a liberação de Paris, o jornal passou a ser publicado abertamente e adotou uma postura anti-comunista. Camus e Pascal Pia deixaram o periódico em 1947. O *Combat* teve grande relevância na década de 1960, destacando-se durante a Guerra da Argélia e os protestos de Maio de 1968, mas encerrou suas atividades em agosto de 1974 devido a dificuldades financeiras.

¹³ O primeiro número de *L'Express* foi lançado em 1953 como um suplemento do jornal *Les Échos*, fundado por Françoise Giroud e Jean-Jacques Servan-Schreiber. A revista se posicionou como uma publicação generalista, apoiando as ideias reformistas de Pierre Mendès France e ganhando popularidade entre os jovens por suas posições anticolonialistas, especialmente durante a Guerra da Argélia, quando denunciou a tortura praticada pelo exército francês, sendo várias vezes censurada. A reputação de seu diretor atraiu colaboradores notáveis como Albert Camus, Jean-Paul Sartre, André Malraux, François Mauriac e Françoise Sagan.

trechos de *O avesso e o direito*, pois é notório a presença da Argélia em diversas passagens. *O Homem Revoltado* (1951) será analisado no capítulo referente ao conflito entre o franco-argelino e Jean-Paul Sartre, posto que foi ele, afinal, o motivo do término de uma amizade que abalou a política a nível mundial, e pode ser visto como um divisor de águas na vida de Camus, que recebeu críticas de todas as esquerdas e, também, dos liberais.

A leitura sartreana do conflito, por sua vez, foi mais simples de ser realizada, posto que o autor expressou seus pensamentos acerca da exploração colonial em seu livro *Colonialismo e Neocolonialismo* (1968). Em conjunto a ela, será estudada a obra *A cerimônia do adeus* (1981), em que a filósofa Simone de Beauvoir narra uma entrevista que realizou com o marido acerca de questões como revolução, socialismo e o papel da esquerda.

O relacionamento profissional e pessoal de Sartre e Camus recebeu especial atenção de Ronald Aronson, que dedicou anos de pesquisa para escrever *Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra* (2007), nossa principal base de estudo para esse conflito, junto com Francisco Amsterdam Duarte da Silva em *Sartre, Camus e o problema do engajamento político* (2020) e, obviamente, os próprios textos deixados pelos filósofos, como o já mencionado *O Homem Revoltado* (1951).

Em vista disso, a primeira seção, intitulada ***O estrangeiro em suas casas***, tem o objetivo de explorar a relevância de Albert Camus enquanto intelectual e como sua dupla nacionalidade influenciou na sua escrita acerca da Revolução Argelina. A segunda seção, ***Comunismo e engajamento em Jean-Paul Sartre***, possui o objetivo de explorar o contra-ataque da França ao intelectual que defendia os revolucionários argelinos em vez de seu próprio país, levando em conta discussões a respeito de nacionalismo, engajamento e de ideologia; e, assim como na primeira seção, apontar a importância dos posicionamentos desse filósofo para o público, a fim de despontar na terceira e última seção, fio condutor de nossa discussão principal, ***Intelectualidade para além das quatro paredes***, que debruça-se sobre o fim da amizade de Camus e Sartre e no impacto de proporção mundial que esse momento tomou, preocupando-se em compreender, com base nos estudos do filósofo húngaro György Lukács, os papéis do intelectual diante de uma conjuntura de guerra.

Capítulo 1: O estrangeiro em suas casas

A presente seção tem o objetivo de explorar como a dupla nacionalidade de Albert Camus influenciou na sua escrita sobre a Revolução da Argélia. Camus não era a favor da independência da Argélia da maneira em que ela vinha sendo construída. Humanista, ele defendia o diálogo e a diplomacia, não uma revolução armada. O fio de Ariadne que nos guiou na escrita do primeiro tópico deste trabalho foi sua biografia, escrita por Olivier Todd, com foco especial na sua infância na Argélia, nas suas relações com o Partido Comunista Francês, com a Frente de Libertação Nacional Argelina (FLNA) e com os árabes de maneira geral; discussões acerca de identidade, com base em E. P. Thompson (1963), Asad Haider (2019) e Étienne Balibar; e, também, leituras a respeito de nacionalismo, fundamentada, principalmente, em Homi Bhabha (2005). E, em um segundo momento, encerraremos a seção com a análise de *Actuelles III* (podendo mencionar, com certeza, outros livros de Camus) dissertando a respeito da Revolução.

1.1. Quem foi Albert Camus e suas relações com a França e com a Frente de Libertação Nacional Argelina.¹⁴

¹⁴ Todas as traduções diretas desse trabalho são livres.

Não é fácil lidar cientificamente com sentimentos.¹⁵ Observar os conflitos internos de uma guerra sem romantizá-los, mas trazendo ao texto as emoções que levaram milhares de pessoas à luta – ou à distância dela. O que é visto na janela d'alma daqueles cujas próprias gritam em meio aos bombardeios?

Antes de apontarmos todas as questões que serão trabalhadas nessa seção, faremos uma breve apresentação do nosso sujeito em análise. Albert Camus, filho de Lucien Auguste Camus e de Catherine Hélène Sintés (um francês e uma espanhola - ambos também nascidos na Argélia), nasceu no assentamento de Mondovi, próximo à Argel, a 7 de novembro de 1913. Oriundo de uma família pobre, o professor de Camus, Jean Grenier, precisou implorar que o avó do menino deixasse que ele estudasse, pois a senhora queria que o jovem trabalhasse para ajudar nas contas de casa.

Conhecido por suas obras literárias e filosóficas que exploram temas como a existência humana, a liberdade, a responsabilidade, o absurdo e a revolta, Camus estudou filosofia na Universidade de Argel e começou a escrever para jornais e revistas, tornando-se um jornalista renomado. O autor foi um pensador influente na corrente filosófica do existencialismo, apesar de ele mesmo nunca ter afirmado pertencer a tal grupo. Enfatizou a liberdade individual e a responsabilidade em criar significado em um mundo aparentemente sem sentido, em um mundo absurdo. Escreveu, assim como outros existencialistas que também nunca encaixotaram a si mesmos nessa corrente, acerca dos papéis central das paixões, em contraposição à ênfase filosófica tradicional acerca da razão e da racionalidade. O existencialismo afirma a ideia de um comprometimento apaixonado, de modo que viver significa viver apaixonadamente, com emoção. O orgasmo de viver fica explícito em *O mito de Sísifo* (1941), por exemplo. Você vive a sua vida ao máximo quando com paixão e comprometimento, nós somos responsáveis pela nossa vida e pela forma como o mundo é. Camus também foi um crítico do totalitarismo e da opressão política, defendendo a ideia de que os indivíduos devem se rebelar contra a injustiça, como veremos mais adiante ao tratar de *O homem revoltado* (1951).

Assim como Arthur Meursault, protagonista de *O Estrangeiro* (1942), Albert Camus também era estrangeiro de si mesmo. O não-pertencer do personagem de seu romance nunca disse nada a respeito das fronteiras terrenas, mas filosóficas. Exilados da vida, Meursault e Camus tinham dificuldade de, simplesmente, estar. O autor, por outro lado, acabava sofrendo esse exílio um pouco mais materialmente do que Meursault.

¹⁵ FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. LeBooks Editora, 2019.

A mestra em literatura Ludmilla Carvalho Fonseca apontou que o pai de Albert Camus, antes de tornar-se operário na área urbana, trabalhou em uma vinícola, atividade semi-feudal e que era predominante daquela época, e que foi introduzida pelos franceses, de modo que “os colonos utilizavam as terras da metrópole e repassavam altos tributos. Os árabes realizavam trabalhos similares à servidão. Ocorria uma delicada e conflituosa relação entre colonos franceses e árabes”.¹⁶ O interesse colonial consistia na exploração da agricultura e das matérias-primas que abasteceriam o mercado e a indústria franceses. A impossibilidade da industrialização na Argélia, imposta pelo sistema colonial a manteve, desse modo, em dependência e em subdesenvolvimento econômicos.

Essa questão da colonização será vista em detalhes no capítulo próximo, quando discutiremos a definição sob a ótica de Jean-Paul Sartre. Por agora, entraremos no cerne de nossa discussão fundamental, a identidade e autoidentificação de Albert Camus, conceito bem discutido por Edward Palmer Thompson¹⁷ em seus escritos sobre classe; por Asad Haider, na introdução de seu livro *Armadilha da identidade: classe e raça nos dias de hoje* (2019); e por Étienne Balibar.

Começando pelo marxista E. P. Thompson, ele foi um historiador, escritor e ativista político britânico (1924 -1993), conhecido principalmente por seus trabalhos envolvendo a história social e política da Inglaterra. Sua abordagem da história social, que enfatizava o papel ativo das classes trabalhadoras na transformação da sociedade, contrastava com a visão mais tradicional da história que se concentrava nas elites políticas e econômicas, rejeitando assim, explicitamente, a metáfora base/superestrutura e dedicou-se ao estudo das mediações culturais e morais.

Foi profundamente influenciado pelo marxismo e acreditava que ele deveria ser uma ferramenta para a análise da história, mas não uma doutrina rígida que determinasse todas as respostas. Desenvolveu uma abordagem do marxismo que enfatizava a importância da ação das classes trabalhadoras e da resistência popular na transformação social, perceptível, por exemplo, em *A formação da classe operária inglesa* (1963). Thompson argumentava que a história era criada por atores sociais que lutavam por mudanças em suas condições de vida e trabalho. No caso aqui presente, podemos tomar por atores sociais os árabes revolucionários da Argélia, que brigavam por sua independência. O autor trouxe uma abordagem inovadora

¹⁶ FONSECA, Ludmilla Carvalho. *O envolvimento e a ruptura de Albert Camus com o pensamento de sua época*. Revista Garrafa, v. 11, n. 34, 2013.

¹⁷ THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

para a historiografia, especialmente ao enfatizar o papel das classes trabalhadoras na história social. Ele não se limitou a uma análise estritamente econômica, mas buscou compreender a formação das classes a partir de elementos culturais, morais e de consciência de grupo.

Questiona-se, contudo, se podemos nos referir a eles enquanto classe. Ora, classe social, para Thompson, do ponto de vista histórico depende de identidade, ou seja, do estofo cultural que dividimos com aqueles que convivemos durante a nossa formação; e de consciência, o momento em que percebemos o nosso papel e passamos a batalhar politicamente pelos nossos direitos. Em outras palavras, não é relevante se a estatística nos coloca numa classe X, caso nossa identidade esteja na classe Y. Ao aplicar essa abordagem ao contexto da Argélia, podemos perceber como a identidade coletiva dos árabes revolucionários foi fundamental para sua luta pela independência. Thompson questiona se podemos considerá-los uma classe no sentido estrito, mas ressalta que a identidade compartilhada, especialmente em torno da resistência ao colonialismo francês, desempenhou um papel crucial na formação de uma consciência coletiva e na mobilização política. Thompson nos convida a considerar a formação de classe como um processo dinâmico ao longo do tempo. Não se trata apenas de uma categorização estática, mas sim de um movimento contínuo influenciado por experiências compartilhadas, consciência de grupo e mobilização política. Os árabes na Argélia, ao se unirem em torno da resistência ao colonialismo, demonstraram essa dinâmica ao formarem uma identidade coletiva que transcendia as diferenças individuais. O grupo possuía o seu amparo cultural em torno do Alcorão, além de ter, em sua maioria, a consciência da necessidade de liberdade. Compreende-se, desse modo, que a identidade é fundamental para formar a consciência de classe de um sujeito, dentre outros conceitos que constituímos ao longo da vida. A formação identitária de Albert Camus, por outro lado, por mais que tenha se moldado na Argélia, é oriunda de sua ascendência francesa. Ele, afinal de contas, via-se como francês.

Thompson ao conversar com os operários começou a estudar como esses indivíduos se percebiam, quais eram as suas identidades. Em que momento eles se constituíram em classe? O trabalho de Thompson foi envolvido por paixão, a luta dos seus alunos tinha respaldo histórico. Começou no movimento cartista até o enfrentamento do governo. Eles se formaram ao longo dos anos; tomaram consciência de uma identidade em comum e aderiram a uma ação política, se consolidaram, formaram um partido etc.

A classe, para Thompson, acontece quando alguns sujeitos, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. Os árabes na Argélia, apesar de terem, cada um, a sua identidade individual, perceberam-se enquanto pertencentes a uma classe em comum: a de colonizados – classe a qual Camus não pertencia ou não se identificava. A partir dessa tomada de consciência enquanto agentes históricos e atores ativos de suas ideias, uniram-se em torno de um objetivo comum para reivindicar o seu direito à liberdade.

Se detemos a história num determinado ponto, não há classes, mas simplesmente uma multidão de indivíduos com um amontoado de experiências¹⁸. Mas se examinarmos esses homens durante um período adequado de mudanças sociais, observaremos padrões em suas relações, suas ideias e instituições. A classe é definida pelos homens enquanto vivem sua própria história e, ao final, esta é sua única definição.¹⁹

Os árabes na Argélia, apesar de terem, cada um, a sua identidade individual, perceberam-se enquanto pertencentes a uma classe em comum: a de colonizados – classe a qual Camus não pertencia ou não se identificava. A partir dessa tomada de consciência enquanto agentes históricos e atores ativos de suas ideias, uniram-se em torno de um objetivo comum para reivindicar o seu direito à liberdade.

Esse ponto já nos abre espaço para iniciar, em paralelo, uma discussão acerca da colonização e da necessidade da constituição de uma identidade nacional para os árabes que almejavam desvencilhar-se do jugo francês. Todavia, seguiremos com a discussão sobre identidade pois é fundamental para compreender o pensamento camuseano. Em seguida, entraremos na seara acerca do nacionalismo argelino, com base em Homi Bhabha.

Asad Haider, nosso segundo teórico a discutir identidade, por sua vez, é descendente de paquistaneses, nascido na Pensilvânia. Vez por outra retornava com seus pais à Karachi para visitar o restante de sua família. Nesse processo de dupla nacionalidade, bem como Camus, Haider percebeu que sua identidade “parecia ser determinada a partir de fora – ou talvez mais que isso: parecia não determinada”.²⁰ Ele percebeu ao longo dos anos que não era incomum ver reportagens na TV de incidentes terroristas, ações militares e mesmo golpes no Paquistão; mas quando Bill Clinton ordenou um ataque de mísseis à fábrica farmacêutica

¹⁸ A experiência é, para Thompson, determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os indivíduos nasceram ou entraram involuntariamente, enquanto a consciência é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais, encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais.

¹⁹ THOMPSON, 2002, p. 12.

²⁰ HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**: raça e classe nos dias de hoje. Tradução de Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019. p. 22

Al-Shifa no Sudão, sua professora da sexta série o fez sentar e escrever um parágrafo explicando por que tal atitude foi necessária. E, assim, desde antes do 11 de setembro sua identidade se tornou uma questão de segurança nacional.

Asad Haider declarou que, a essa altura, já estava convencido da impossibilidade de estabelecer um território fixo: “a vasta pobreza que testemunhei no Paquistão e a longa história de opressão racial que ecoava nos dias de hoje na Pensilvânia andam de mãos dadas”.²¹ De todo modo, mesmo diante da discriminação antimuçulmana, parte dela direcionada especificamente a ele próprio, Haider afirmou que nunca ficou tentado a defender o Islã, posto que odiava os fanáticos religiosos na mesma proporção em que odiava os estadunidenses. “Era possível responder aos ataques contra muçulmanos sem assumir a ideologia conservadora e reacionária do Islã? Por outro lado, era possível criticar o dano causado pelo fundamentalismo islâmico sem fazer o jogo dos racistas brancos?”.²² No que se refere ao protagonista de nossa seção, seria possível a Albert Camus responder aos ataques contra argelinos sem assumir a ideologia conservadora do Islã? Era possível, em contrapartida, criticar o dano causado pelos revolucionários árabes sem fazer o jogo dos colonialistas franceses? O filósofo defendia a união dos dois grupos, mas sempre caminhando numa corda bamba da qual tentavam constantemente lhe derrubar.

Asad Haider, ao discutir sua própria identidade, revela uma jornada marcada por uma complexa interseção de nacionalidades e experiências. Filho de pais palestinos, mas nascido nos Estados Unidos, ele viveu entre duas realidades culturais e políticas distintas. Ao visitar Karachi e testemunhar a vida no Paquistão, ele se deparou com a pobreza e a opressão racial que também encontrava em seu país de origem, na Pensilvânia. Essa dualidade o levou a questionar a ideia de uma identidade fixa e determinada de forma externa, especialmente quando eventos geopolíticos como ataques militares e ações políticas influenciaram diretamente sua percepção de si mesmo e de sua segurança.

A experiência de Haider com a discriminação antimuçulmana e a complexidade das narrativas políticas ao redor do Islã o levaram a uma postura crítica e independente. Ele rejeitou tanto o fanatismo religioso quanto a retórica discriminatória dos Estados Unidos, buscando uma posição que não se alinhasse com ideologias extremistas de nenhum lado. Essa busca por uma abordagem equilibrada o levou a se questionar se era possível responder às

²¹ HAIDER, 2019, p. 25

²² HAIDER, 2019, p. 26

injustiças contra os muçulmanos sem adotar visões conservadoras, assim como era possível criticar o fundamentalismo islâmico sem reforçar o discurso racista.

No contexto de nossa discussão sobre identidade e posicionamento político, Haider levanta questões semelhantes às enfrentadas por Albert Camus em relação aos ataques contra argelinos e aos movimentos de resistência árabes. Assim como Haider buscava uma abordagem equilibrada diante das complexidades geopolíticas, Camus enfrentava o desafio de criticar o colonialismo francês sem cair em visões extremistas ou apoiar movimentos radicais que também perpetuavam violências.

Ambos os pensadores, Haider e Camus, enfrentaram o dilema de manter uma postura ética e política que não se alinhasse nem com os extremos religiosos ou nacionalistas, nem com as visões conservadoras ou racistas. Essa tensão entre diferentes identidades e ideologias permeia suas reflexões sobre justiça, liberdade e responsabilidade em contextos complexos de conflito e opressão.

Ainda dentro do conceito de identidade, mas, dessa vez, sob a ótica do filósofo francês Étienne Balibar, para quem a identidade está sempre associada a um sentimento de pertencimento, sendo o meio pelo qual reconhecemos nossa posição como membro de uma comunidade e participamos ativamente da comunicação dentro dela, a identidade encontra-se amparada tanto na noção de cultura, bem como de fé e de língua. Ela nunca é dada, tampouco é natural. Ele discute a identidade como um processo dinâmico de pertencimento e reconhecimento dentro de uma comunidade, sendo influenciada por elementos culturais, sociais e históricos; Balibar a compreende enquanto um processo em constante evolução, uma vinculação, quer seja por opção ou não, a diversos grupos sociais abrangentes. Ela é histórica e se forma a partir de normas de comportamento, de valores sociais e de símbolos coletivos.

O ódio que se constitui em relação ao outro é uma idealização que surge de modo a salvar a sua própria identidade, a qual não pode ser dissociada. O nacionalismo, para Balibar, é formado enquanto ideologia de uma identidade nacional. Percebe-se que os árabes argelinos usaram de sua identidade enquanto povos originários daquele lugar para se unir diante dos colonizadores franceses, ou seja, o outro. Apelaram para a suposta homogeneidade de um povo, para além das particularidades individuais e posições sociais, compartilhando uma origem e interesses em comum. A Frente de Libertação Nacional (FLN) hasteou a bandeira de *argelinos*, partindo da ideia de que todos compactuavam do mesmo anseio: a liberdade. Essa identificação nacional está submetida às configurações políticas e econômicas, juntamente

com as conexões ideológicas que estabelecem um senso de identificação com comunidades culturais e que viabilizam a construção de uma autopercepção.

Os árabes argelinos, bem como outros povos que se uniram em torno de uma bandeira nacional, formaram a expressão de estruturas sociais e da construção heróica de suas comunidades, uma distinção de nós e outros, como veremos mais adiante a partir de Chimamanda Adichie. Essa diferenciação é fundamental para compreender a dinâmica de identidade e pertencimento em contextos de luta por autonomia e resistência contra forças externas. O fenômeno migratório francês para dentro da Argélia cresceu a necessidade de preservação de uma identidade árabe, posto que ela desloca seu eixo biológico para uma certa herança cultural, uma história que cria um legado, ou seja, a formação de uma identidade nacional. Nesse sentido, a identidade árabe não era apenas uma questão de linhagem biológica, mas sim uma herança cultural e histórica compartilhada, uma história que se tornou um legado a ser protegido e transmitido às gerações futuras. Assim, a formação de uma identidade nacional sólida foi o resultado desse contexto complexo de luta, resistência e preservação cultural.

Albert Camus era estrangeiro em sua própria sociedade de (não) acolhida. Aos castanhos olhos dos árabes, os verdes camuseanos estavam tão à margem da Argélia como o verde da água do mar: molha levemente a costa, mas não entra verdadeiramente. O mesmo Mediterrâneo que banha a Argélia, circunda a França. Camus, como o mar, irriga as duas terras. A autoidentificação de Camus é complexa. Em seus textos, ele refere-se aos nativos da Argélia como *os árabes argelinos*, em vez de simplesmente *argelinos*. Esse ponto pode levar a crer que a referência de argelino para Albert Camus seria ele próprio, o que também não é verdade, visto que Camus identificava-se como francês.

Nós, franceses, devemos lutar para que a repressão não ouse ser coletiva e para que a lei francesa mantenha um significado generoso e claro em nosso país; lembrar ao nosso povo os seus erros e as obrigações de uma grande nação que não pode, sem cair, responder ao massacre xenófobo com igual explosão; para finalmente ativar a chegada das reformas necessárias e decisivas que irão relançar a comunidade francoárabe da Argélia no caminho para o futuro. **Vocês árabes**, por sua vez, devem se mostrar incansavelmente que o terrorismo, quando mata populações civis, além de colocar em dúvida com razão a maturidade política de homens capazes de atos, além disso, apenas reforçam os elementos anti-árabes, reforçam seus argumentos e fecham a boca da opinião liberal francesa que poderia encontrar e fazer com que a solução de conciliação fosse adotada.²³

²³ “*Nous, Français, devons lutter pour empêcher que la répression ose être collective et pour que la loi française garde un sens généreux et clair dans notre pays ; pour rappeler [129] aux nôtres leurs erreurs et les obligations d'une grande nation qui ne peut, sans déchoir, répondre au massacre xénophobe par un déchaînement égal ; pour activer enfin la venue des réformes nécessaires et décisives qui relanceront la communauté francoarabe d'Algérie sur la route de l'avenir. Vous, Arabes, devez de votre côté montrer inlassablement aux vôtres que le*

O colono de esquerda reconhecia a condição dos colonizados, mas não conseguia apoiar verdadeiramente sua luta sem comprometer sua própria existência e a de sua comunidade. Com ascendência francesa, mas nascido em território africano, Camus é enquadrado hoje como franco-argelino. Suas literaturas são recheadas de referências à Argélia, seja nas praias, nas flores ou nas personagens. Tem-se como exemplo o seu primeiro livro publicado, *O avesso e o direito* (original de 1937), como podemos ver:

É isso que ocorre nesse anoitecer. No café mouro, lá no final da cidade árabe, recordo-me não de uma felicidade passada, mas de um estranho sentimento. Já é noite. [...] O ar fica fresco. Uma sirene no mar. Os faróis começam a girar: uma luz verde, uma vermelha, uma branca. E sempre este grande suspiro do mundo. Uma espécie de canto secreto nasce dessa indiferença. E eis-me de novo repatriado. Penso em um menino que viveu em um bairro pobre. Aquele bairro, aquela casa! Só havia um andar e a escada não era iluminada. Ainda hoje, depois de tantos anos, ele poderia voltar para lá em plena noite. Sabe que subiria a escada com toda a velocidade, sem tropeçar uma única vez. O próprio corpo está impregnado desta casa.²⁴

Nessa passagem de um dos contos presentes em *O avesso e o direito*, pode-se perceber esse lugar de memória que Camus reserva à Argélia. Ao longo da revolução, ele preocupava-se muito. “Seus olhos verdes, quando se falava de eventos na Argélia, muitas vezes pareciam escurecer”²⁵, afirmou Olivier Todd, biógrafo de Albert Camus. Outro exemplo das praias argelinas encontra-se em *O estrangeiro* (original de 1942).

Pegamos um ônibus e fomos para uma praia, a alguns quilômetros de Argel, espremida entre rochedos e margeada de canas. O sol das quatro horas não estava quente demais, mas a água estava morna, com pequenas ondas longas e preguiçosas. Marie ensinou-me uma brincadeira. Ao nadar era preciso beber na crista das ondas, acumular toda a espuma na boca e, em seguida, virar de costas para projetá-la contra o céu. Isto produzia uma espécie de renda espumante, que desaparecia no ar ou, como uma chuva morna, me caía no rosto. Mas depois de algum tempo sentia o ardor do sal queimar a boca. Marie chegou perto, então, e colou-se a mim na água. Colocou a boca contra a minha. A língua dela refrescava-me os lábios, e rolamos por instantes nas ondas.²⁶

A literatura não é reflexo da realidade, não é seu espelho. A literatura é, para Karl Marx, uma intervenção criativa no mundo - a manifestação histórica, cultural, social e artística de uma determinada época sob a perspectiva de um autor em específico; em outras

terrorisme, lorsqu'il tue des populations civiles, outre qu'il fait douter à juste titre de la maturité politique d'hommes capables de tels actes, ne fait de surcroît que renforcer les éléments anti-arabes, valoriser leurs arguments, et fermer la bouche à l'opinion libérale française qui pourrait trouver et faire adopter la solution de conciliation.” CAMUS, Albert. **Actuelles III**. Chroniques Algériennes. 1939 - 1958. Paris: Les Éditions Gallimard, 1958.. Collection NRF. p. 71

, 66 - 67, grifo nosso.

²⁴ CAMUS, Albert. **O avesso e o direito**. Tradução de Julia da Rosa Simões. São Paulo: Editora Record, 2019. p. 42-43

²⁵ “When there was talk of events in Algeria, his green eyes would often seem to darken.” TODD, Olivier. **Albert Camus: uma vida**. Tradução de Monica Stahel. Rio de Janeiro: Record, 1998. p. 468

²⁶ CAMUS, Albert. **O Estrangeiro**. Tradução: Valerie Rumjanek. 14^o ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2023, p. 39

palavras, a literatura enquanto imanência social e atividade política de grupos coletivos, como formas de percepção, formas específicas de se ver o mundo.

Desse modo, é notório que sua criação em determinado espaço e tempo influenciou na sua escrita, como foi debatido na nossa introdução a respeito da operação historiográfica.²⁷ Ainda assim, não é como argelino que o autor refere a si mesmo. Ele comumente mencionava a Argélia como lugar de saudade, de carinho, até mesmo de casa - não negava suas origens. Mas sua autoidentificação era francesa.

Por falar em sua criação, vamos falar um pouco sobre a infância de Camus a fim de compreendermos o conceito de nação argumentado pelo estudioso e teórico crítico indiano-britânico, Homi Bhabha, que tem sua concepção da nação como uma narrativa cultural que engloba uma dualidade temporal (passado e presente) e descontínua (moderna, colonial, nativa, masculina, etc.), expondo as identidades culturais de um coletivo por meio de uma interação de forças entre essas distintas eras, ou seja, ele descentraliza o movimento unificador e homogêneo que representa a nação.

Qualquer estudante de ensino médio quando abre o seu livro didático para estudar as formações dos Estados nacionais europeus, aprende que alguns pontos são cruciais para essa constituição, a exemplo do estabelecimento de fronteiras, idioma e moeda próprios, exército, etc., ou seja, categorias que sustentam um sentimento de pertencimento e lealdade entre os membros de uma nação. Porém, quando pensamos na formação de um Estado que foi colonizado, há ainda o idioma do colonizador, traços culturais, etc. Uma mescla de formas ocidentais importadas somadas às suas próprias tradições. Um processo de hibridização cultural que, além de Homi Bhabha, também foi discutido pelo historiador inglês Peter Burke (2003), dentre outros.

Quando o governo francês, como parte do projeto de assimilação completa da região, expandiu o sistema de educação pública para afrancesar os habitantes, ensinando o idioma e os símbolos franceses para as crianças, por exemplo, percebe-se o que Bhabha chama de discurso colonial, “uma forma de discurso crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural”.²⁸ É um discurso que objetiva “apresentar o colonizado como uma população de

²⁷ Como, nesse caso, estamos falando da literatura camusiana, e não de seus textos acadêmicos, podemos pensar em outros autores para referenciar a influência social nos escritos literários, como, por exemplo, Antonio Candido.

²⁸ BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 107

tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”.²⁹

Na biografia de Camus escrita por Olivier Todd, há um acontecimento fundamental para compreender esse conceito trabalhado por Bhabha, que é o seguinte:

Um mês após o nascimento de Albert, o diário L’Echo d’Alger publicou uma série de artigos de um professor de direito, Emile Chauvin. Declarou que o objectivo da França na Argélia era “substituir a civilização e a razão pela barbárie e pelo fanatismo, e visar a assimilação, a unificação das raças”, a fim de torná-las tão francesas quanto possível. Franceses como Chauvin acreditavam que, num futuro muito distante, os nativos poderiam ser transformados em cidadãos da República Francesa.³⁰

Albert Camus nasceu 83 anos depois da invasão francesa ao território e 65 anos depois da oficialização da anexação da Argélia. Ou seja, a sua formação identitária se deu em um país que passava pelo processo de afrancesamento. Em sua biografia, conta-se que a certidão de nascimento de Camus foi assinada por seu pai:

Em 8 de novembro de 1913, Lucien Camus apareceu no escritório do prefeito em Mondovi para registrar o nascimento de seu segundo filho, nascido no dia anterior. O bebê recebeu apenas um nome cristão, Albert. As duas testemunhas da criança recém-registrada foram Jean Piro, um comerciante e Salvatore Frendo, entregador de uma mercearia local.³¹

Já foi dito que nosso filósofo em questão vinha de uma família paupérrima. Sua mãe, enquanto viúva de guerra, “tinha direito a oitocentos francos por ano, mais trezentos francos para cada um de seus filhos até completarem dezoito anos. Na época, uma faxineira ganhava mil francos por ano”³². Percebe-se, que mesmo estando na categoria de “colonizador”, já que sua família havia saído da França para a Argélia, Camus não usufruiu dos lucros que a metrópole desfrutava.

Ele nasceu na Argélia, era pobre como os árabes em seu entorno, mas, ainda assim, enxergava-se nas heranças de seu pai, assassinado em 1914, na batalha do Marne, durante a

²⁹ BHABHA, 2005, p. 111

³⁰ *A month after Albert's birth, the daily L'Echo d'Alger published a series of articles by a professor of law, Emile Chauvin. He declared that France's purpose in Algeria was "to substitute civilization and reason for barbarity and fanaticism, and to aim for the assimilation, the unification of the races," in order to make them as French as possible. Frenchmen like Chauvin believed that in the very distant future, natives might be transformed into citizens of the French Republic.* TODD, 1998, p. 13

³¹ *On November 8, 1913, Lucien Camus appeared at the mayor's office in Mondovi to register the birth of his second son, born the day before. The baby was given only one Christian name, Albert. The two witnesses to the newly registered infant were Jean Piro, a merchant, and Salvatore Frendo, a delivery man for a local grocer.* TODD, 1998, p. 13

³² *she was entitled to eight hundred francs per year, plus three hundred francs for each of her children until they reached the age of eighteen. At the time, a cleaning woman earned one thousand francs a year.* TODD, 1998, p. 15

Primeira Guerra Mundial. “Seus documentos militares o descreveram como um “motorista de ônibus”³³.

Dentro de sua casa se falava o francês, lia-se em francês. Suas heranças culturais eram provenientes da França. O seu arredor, por outro lado, não o era. A família de Camus não fez parte do grupo que invadiu a Argélia para tomar os bens da população local, matar árabes ou dominá-los politicamente. Ao contrário, encontravam-se na categoria de sujeitos que buscavam qualidade de vida e uma oportunidade de continuar. Esse ponto é explicitamente apontado por Todd, quando ele retrata uma cena cotidiana de Albert com seu tio, Etienne.

Enquanto Etienne fofocava e jogava cartas, seu sobrinho Albert aprendia as regras do jogo de cartas francês belote. Em Belcourt, na margem esquerda, vivia o humilde povo francês de Argel. Eram alegres, generosos, vaidosos, briguentos, rapidamente excitados e igualmente desanimados. Os trabalhadores franceses de nível inferior de Belcourt desprezavam muitas vezes os seus vizinhos árabes, mas ao mesmo tempo sentiam-se inferiores à classe dominante dos funcionários públicos franceses, que podiam dar-se ao luxo de tirar férias em França.³⁴

Isso não tira o fato, contudo, de haver atos xenofóbicos de ambos os lados, por mais que esse conceito ainda não fosse conhecido à época. Os franceses falavam generalidades condescendentes, como “Ahmed” ou “Fatma” em vez de usarem os seus nomes árabes completos, e, em sua maioria, não recebiam árabes em sua casa. Ainda assim, ambos os grupos de pobres tinham em comum dois medos: o da polícia e o do desemprego.

Ou seja, por ter crescido num bairro árabe repleto de franceses, Camus permaneceu imerso em ambas as culturas, embora as características da França se destacassem devido ao idioma, aos costumes e à herança. Camus enxergava-se como francês, mas não como colonizador. Sua casa em Marabout, por exemplo, era simples e com muitas pessoas morando. O filósofo dividia uma cama de casal com seu irmão, no mesmo quarto em que a mãe, parcialmente surda, dormia numa cama de solteiro.

Nos patamares, os banheiros turcos — um buraco com ralo — fediam. Não havia eletricidade nem água corrente, e os jarros de água tinham de ser buscados nas torneiras da rua. Todo mundo se lavava na pia da cozinha e uma vez por semana tomava banho numa banheira de zinco. Acima de uma mesa no salão principal, havia uma lamparina a óleo.³⁵

³³ *His military papers described him as a “coach driver”.* TODD, 1998, p. 12

³⁴ *As Etienne gossiped and played cards, his nephew Albert learned the rules of the French card game belote. In Belcourt, on the left bank, lived the humble French people of Algiers. They were joyous, generous, vain, quarrelsome, quickly excited and as quickly discouraged. The lower-level French laborers of Belcourt often despised their Arab neighbors, but at the same time they felt inferior to the ruling class of French civil servants, who could afford to take vacations back in France.* TODD, 1998, p. 18

³⁵ *On the landings the Turkish toilets—a hole with a drain—stank. There was no electricity or running water, and jugs of water had to be fetched from street faucets. Everyone washed in the kitchen sink and once a week took a shower in a zinc tub. Above a table in the main room was an oil lamp.* TODD, 1998, p. 17

Sofrendo de enormes dificuldades financeiras, o que sobrou da família de Camus se mudou para Argel, capital do país, onde o autor efetivou os seus primeiros estudos. Trabalhou como vendedor de acessórios de automóvel, meteorologista, foi empregado no escritório de corretagem marítima e na prefeitura, até que conseguiu, enfim, formar-se em filosofia. A tuberculose, contudo, o impediu de prestar concurso para seguir carreira docente e lhe afastou, também, do futebol, em que Camus jogava na posição de goleiro.

Esse grupo ao qual a família de Camus pertencia, de trabalhadores franceses, isolados em seus sangrados e em suas aldeias, não devia, em sua opinião, ser oferecido ao massacre para expiar os imensos pecados da colonização da França. A culpa não é dos jovens que, injustamente, foram mandados para a luta, mas dos:

[...] sucessivos governos da metrópole, apoiados na confortável indiferença da imprensa e da opinião pública, apoiados na complacência dos legisladores. Em todo caso, eles são mais culpados do que essas centenas de milhares de trabalhadores franceses que sobrevivem na Argélia com salários de fome, que, três vezes em trinta anos, pegaram em armas para ajudar a metrópole e que se veem hoje recompensados pelo desprezo dos resgatados. Eles são mais culpados do que essas populações judaicas, presas há anos entre o antissemitismo francês e a desconfiança árabe, e reduzidas hoje, pela indiferença de nossa opinião, a buscar refúgio em um estado diferente do francês.³⁶

Ao mergulharmos em *O Estrangeiro* (1946), percebemos que o seu protagonista Meursault foi condenado por não jogar o jogo estabelecido pela sociedade argelina, assentada em preceitos morais. Assim como o seu criador, Meursault encontrava-se em um não-lugar. O cenário da obra de Camus foi escrito em cima de valores sociais do país em que ele cresceu. Os sentimentos de angústia e de renúncia cadenciaram a sua jornada diante de um mundo em que não se via inserido.

Camus afirmava amar a Argélia. Tinha a sua definição de lugar baseada no afeto e no pertencimento, não nas fronteiras físicas. O amor, contudo, é muito abstrato para ser definido. Pode-se considerar amor quando não almejas a liberdade do amado? Beauvoir disse, no *Segundo Sexo* (1949), que querer ser livre é querer também livres os outros. Todavia, Camus não declarou apoio aos revolucionários que guerreavam pela emancipação de sua terra. As correntes nos pés marrons dos árabes não trancafiavam os pálidos pés de Camus. Livre para

³⁶ “Les gouvernements successifs de la métropole appuyés sur la confortable indifférence de la presse et de l’opinion publique, secondés par la complaisance des législateurs, sont les premiers et les vrais responsables du désastre actuel. Ils sont plus coupables en tout cas que ces centaines de milliers de travailleurs français qui se survivent en Algérie avec des salaires de misère, qui, trois fois en trente ans, ont pris les armes pour venir au secours de la métropole et qui se voient récompensés aujourd’hui par le mépris des secourus. Ils sont plus coupables que ces populations juives, coincées depuis des années entre l’antisémitisme français et la méfiance arabe, et réduites aujourd’hui, par l’indifférence de notre opinion, à demander refuge à un autre État que le français.” CAMUS, 1958, p. 74

retornar à França aos primeiros soares de tiros, temia pela vida de sua mãe, que se negava a abandonar a Argélia, nas ruas de Paris.

Se pararmos alguns instantes para ler a palestra do historiador palestino criado na cultura estadunidense desde os 16 anos, Edward Said, *Exílio intelectual: expatriados e marginais* (2005), o autor, como diz no título, fala sobre exílio.

Para a maioria dos exilados, a dificuldade não consiste só em ser forçado a viver longe de casa, mas sobretudo, e levando em conta o mundo de hoje, em ter de conviver o tempo todo com a lembrança de que ele realmente se encontra no exílio, de que sua casa não está de fato tão distante assim, e de que a circulação habitual do cotidiano da vida contemporânea o mantém num contato permanente, embora torturante e vazio, com o lugar de origem.³⁷

Temos a ideia de que todos os franceses na Argélia, bem como todos os portugueses na América, por exemplo, eram colonizadores sanguinários. Contudo, assim como os degredados da colônia, muitos franceses, a exemplo dos pais de Camus, migraram em busca de melhores oportunidades, um pedaço de terra, uma vaga de emprego, promessas... O próprio Camus muitas vezes sentia-se um exilado forçado, sem conseguir se adaptar.

A preocupação de Said era explicitar os intelectuais que viviam em outro país, a exemplo dele e de Adorno, ou que viviam em seu país de nascimento, mas sob exílio cultural e religioso. E aqui eu insiro Albert Camus. Sua ascendência francesa gritava na constituição de sua identidade, embora ele tenha nascido em solo argelino. Camus estava exilado nos dois sentidos trazidos por Said: fora da França, por sua origem e pertencimento e fora da Argélia, por ser visto pelos nativos como um colonizador na mesma proporção daqueles que os oprimiam com armas em punho. Desse modo, como pontua Said, “para o intelectual, o exílio nesse sentido metafísico é o desassossego, o movimento, a condição de estar sempre irrequieto e causar inquietação nos outros”.³⁸

O controle dos sentimentos e dos comportamentos é fundamental para compreender a ascensão do estado francês dentro da Argélia. Os sentimentos de Camus eram aparentemente conflituosos: até que ponto ele era francês ou argelino? Mas a resposta é, na realidade, simples. Camus se sentia francês. Viveu enamorado pela Argélia como um romântico que diz amar a amante, mas em seus escritos fica nítido o endereço que ele registrou como casa de seu coração. Camus almejava a paz entre os dois povos, ou melhor, mais de dois, visto que havia

³⁷ SAID, Edward. **Exílio intelectual**: expatriados e marginais. In: SAID, Edward. *Representações do intelectual: As Conferências Reith de 1993*. Tradução: Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 56 - 57.

³⁸ SAID, 2005, p. 60.

uma distinção para ele entre os franceses opressores e os *pieds noirs*, entre os árabes revolucionários e aquela minoria que pedia o fim da guerra.

É aí que se encontra uma das grandes diferenças entre Camus e Sartre. Para esse último, os franceses na Argélia eram opressores e os árabes eram oprimidos; para aquele, as identidades, interesses e motivações distinguem os sujeitos. Não cabe a nós nesse trabalho bater o martelo da razão para apontar o filósofo correto: o da ideologia ou o que caminhava desde o nascimento nas ruas argelinas, mas discutir o impacto dessas perspectivas. Todos os franceses queriam, de fato, explorar todos os árabes? A naturalização da generalização é um perigo para a escrita da historiografia.

Podemos compreender, abrindo um médio parêntese, ao lermos o conto *A historiadora obstinada* (2017), da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, esse conceito da autoidentificação. Suas personagens Nwamgba e Anikwenwa vivem na conjuntura da neocolonização inglesa em África e ao ver seus companheiros perto dos europeus, referem-se ao *homem normal* e ao *homem branco*:

A princípio, ficou desapontada em ver a aparência ordinária dos dois brancos, que pareciam indefesos e eram da cor de albinos, com pernas e braços frágeis e delgados. Seus companheiros eram homens normais, mas também pareciam estrangeiros, e apenas um falava igbo, mas com um sotaque estranho; os outros homens normais eram de Serra Leoa, e os brancos, da França, um lugar longe, do outro lado do mar.³⁹

É notório que a personagem não se percebia enquanto mulher preta, posto que em sua comunidade todos tinham a tonalidade de pele semelhante. O branco só se identifica enquanto branco quando precisa se distinguir do negro, e a recíproca é verdadeira. Trazendo essa situação para a vivência de Albert Camus, ele precisava se diferenciar dos argelinos que não convergiam com o seu pensamento não-religioso, os árabes.

Esse setor, por sua vez, identificava majoritariamente Camus como francês colonizador. Ao não lutar em favor da FLN, o franco-argelino havia deixado, para os árabes, muito explícita a sua posição. Muitos críticos o consideravam um intelectual alienado e insensível aos sofrimentos do povo argelino. A posição ambivalente de Camus na questão argelina gerava controvérsias e debates acalorados entre seus leitores e críticos no país.

Não pretendemos, aqui, julgar as ações de Camus; esse papel não cabe à historiadora. Não podemos, como afirmou Agnes Heller (1993), submetê-lo a um juízo de valor, mas compreender suas motivações, que, por sua vez, jamais saberemos as intenções

³⁹ ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **A historiadora obstinada**. In: *No seu pescoço*. Tradução de Julia Romeu. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 219.

É impossível saber se uma determinada ação humana foi motivada pela boa vontade ou não; pode-se apenas presumir e a hipótese de uma presunção correta aumenta com o conhecimento da pessoa em questão e de suas ações subsequentes em situações semelhantes ou diferentes.⁴⁰

Não podemos, é óbvio, apontar por completo as intenções de um sujeito histórico, embora possamos inferir algo. O conhecimento histórico é, necessariamente, mediado e indireto, e por óbvio, limitante no sentido de ser impossível retornar e compreender algo “tal como ocorreu”.⁴¹

A partir de Heller podemos, em vez de julgar seus sentimentos, compreender a situação em que Camus se encontrava. Filho de colonos pobres, não se via como explorador do solo argelino, apenas como mais um morador. Não podemos, tampouco, afirmar que o filósofo estava em cima do muro, sequer podemos dizer que ele seria aquilo que Gramsci odiava.⁴² Camus não era indiferente à independência da Argélia, mas ao se posicionar contra a repressão francesa ao mesmo tempo em que criticava o terrorismo da FLN, era visto pelos argelinos como covarde.

Camus solicitou a De Gaulle⁴³ que conferisse cidadania francesa aos argelinos, pediu que a França concedesse justiça baseada, incondicionalmente, na liberdade a todas as comunidades da Argélia sem discriminar ninguém. Para ele, as duas comunidades da Argélia foram condenadas a viver juntas. Camus era guiado por dois princípios:

[...] ele condenou violentamente o assassinato de civis e entendeu que alguns combatentes da liberdade argelinos que não eram terroristas de pleno direito poderiam um dia matar sua mãe. Em segundo lugar, ao contrário de muitos colaboradores do L'Express, como François Mauriac e Jean Daniel, ele nunca aceitou emocionalmente ou intelectualmente a ideia da independência da Argélia. Para Camus, a independência transformaria os humildes brancos do país, como sua própria família, em estrangeiros e cidadãos de segunda classe em uma terra que, no entanto, era deles.⁴⁴

⁴⁰ HELLER, Agnes. **Uma teoria da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, p. 142-143.

⁴¹ Walter Benjamin disse que “Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo tal como ele propriamente foi. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo. O perigo ameaça tanto o conteúdo dado da tradição quanto os seus destinatários. Para ambos o perigo é único e o mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante. Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la.” (Tese VI sobre o conceito de História). BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. [2001]. [Trad.: Wanda Nogueira Caldeira Brandt; Jeanne Marie Gagnebin; Marcos Lutz Müller]. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 65. Disponível em: <<https://shorturl.at/bgmIN>>.

⁴² Referência ao livro *Odeio os indiferentes* (1917), de Antonio Gramsci. Boitempo Editorial, 2020.

⁴³ General, político e estadista francês que presidiu o Governo Provisório da República Francesa de 1944 a 1946.

⁴⁴ “[...] he violently condemned the murder of civilians, and he understood that some Algerian freedom fighters who were not full-fledged terrorists might nevertheless one day kill his mother. Secondly, unlike many contributors to L'Express, such as François Mauriac and Jean Daniel, he never emotionally or intellectually accepted the idea of Algerian independence. For Camus, independence would make the country's humble white

Em 1954, a FLN, sob a liderança de Ahmed Ben Bella, deu início à luta armada pela independência com 30 atentados a bomba em território argelino. Mesmo tratando-se de um grupo pequeno, a resposta colonial francesa foi avassaladora e, em alguns meses, o número de soldados franceses na Argélia passou de 50 mil para 200 mil; em 1955, a tortura já era aplicada pela polícia do país.⁴⁵

Fundada como resultado do descontentamento crescente com a ocupação francesa e das demandas por autodeterminação do povo argelino, a FLN foi um movimento político e militar que lutou pela independência da Argélia do domínio colonial francês. O historiador brasileiro Mustafa Yazbek, ao escrever o seu ensaio sobre a Revolução Argelina, trouxe que em 2 de novembro de 1954

[...] os argelinos leram em primeira mão, estupefatos, no L’Echo d’Alger, foi esta manchete: “Uma série de atentados terroristas foi cometida simultaneamente em diversos pontos da Argélia”. [...]

[...] A FLN emitiu um comunicado anunciando que dava por iniciada oficialmente a luta revolucionária pela liquidação total do sistema colonial na Argélia e pela independência do país, a fim de restaurar o Estado argelino.⁴⁶

Os revolucionários adotaram métodos tanto políticos quanto militares para buscar a independência argelina. Seu objetivo principal era a libertação total da Argélia do jugo colonial francês e a construção de um Estado argelino independente. O movimento conduziu uma guerra de guerrilha contra as forças francesas, que foi marcada por intensos combates e violência de ambos os lados.

Para além disso, a FLN também realizou campanhas de mobilização política e diplomática, buscando apoio internacional para a causa argelina. O movimento procurou apresentar sua luta como uma batalha pela autodeterminação e pela libertação nacional contra a opressão colonial. A FLN obteve apoio significativo de outros países e organizações, incluindo países árabes, a Liga Árabe e o Movimento Não Alinhado. Em 1955, por exemplo, a FLN participou da Conferência de Bandung, em que cerca de trinta representantes de países afro-asiáticos defenderam seu direito à autodeterminação e exigiram o fim do colonialismo.

folk, such as his own family, into foreigners and second-rate citizens in a land that was nevertheless theirs.”
TODD, 1998, p. 48

⁴⁵ A guerra possuía basicamente três lados: argelinos pró-independência, em sua maioria, berberes muçulmanos; as tropas do governo francês, majoritariamente compostas por europeus, mas também por argelinos muçulmanos contrários à independência. Parte principal dessa tropa eram os batalhões da legião estrangeira baseada na Argélia. Uma música escrita durante o conflito foi usada como hino extra-oficial pela legião, cantada pela Edith Piaff, uma cantora francesa de origem berbere; e, por fim, organizações paramilitares de europeus nascidos na Argélia. O grupo mais famoso nesse terceiro ponto foi a Organisation de l’Armée Secrète (OAS), que será mencionada no capítulo segundo.

⁴⁶ YAZBEK, Mustafa. **A Revolução Argelina**. São Paulo: Ed. UNESP, 2010. p. 53

A FLN também começou a desenvolver gestões para levar o caso argelino à Organização das Nações Unidas (ONU), enquanto crescia o apoio mundial e aumentavam as pressões sobre o governo francês, colocado em um contexto internacional extremamente desfavorável.⁴⁷

Após anos de conflito, negociações e pressões internacionais, a Argélia finalmente alcançou sua independência da França em 1962.⁴⁸ A FLN se transformou em um partido político e desempenhou um papel central na governança do novo Estado argelino. No entanto, ao longo dos anos, a FLN enfrentou desafios internos e a Argélia passou por turbulências políticas e sociais.

Camus deixou sua opinião a respeito da FLN bem evidente numa carta que escreveu ao seu amigo Amrouche, a 19 de novembro (não consta o ano), encontrada em *Notebooks 1951-1959* (2008)⁴⁹, uma tradução para o inglês de um de seus *Cahiers*.

É o tempo e a saúde que me impediram de responder a você. Era necessário responder detalhadamente e eu nem consegui acompanhar minha correspondência ordinária. Hoje, ainda não sou capaz de fazê-lo. Mas não quero atrasar em agradecer por sua segunda carta, que me tocou. No entanto, devo a você a verdade sobre o que penso. Questões pessoais não podem nos separar. O que são elas diante do que está acontecendo e prestes a acontecer? Mas fiquei dolorosamente chocado pelo que você escreveu, em várias ocasiões, sobre os franco-argelinos em geral (no *Le Monde* e no *Commune*). Você tem o direito de escolher as posições do F.L.N. Quanto a mim, penso neles como assassinos no presente, cegos e perigosos no futuro. Mas mesmo ao se colocar deste lado, você deve fazer as distinções necessárias, o que você não fez. Desisti de tentar fazer uma voz de razão ouvida publicamente. Espero, contra todas as esperanças, um dia ser capaz de fazê-lo. Mas, em particular, devo dizer-lhe minha reação, e você não deve ignorar os tiros, nem justificar que eles atirem nos franco-argelinos em geral e, assim, envolvidos, atirem em minha família, que sempre foram pobres e sem ódio e não devem ser confundidos com uma rebelião injusta. Nenhuma causa, mesmo que tenha permanecido inocente e justa, nunca me afastará de minha mãe, que é a maior causa que conheço no mundo.⁵⁰

Trata-se de uma coleção póstuma de notas pessoais, pensamentos e reflexões de Albert Camus durante os últimos anos de sua vida. O livro oferece uma visão íntima de sua mente, bem como sua transformação intelectual, desde seus pensamentos sobre política, literatura, arte e filosofia até suas reflexões sobre a condição humana e a mortalidade.

⁴⁷ YAZBEK, 2010, p. 54

⁴⁸ A Revolução Argelina, aqui, encontra-se como pano de fundo para discutirmos o trabalho com as fontes históricas (no caso, os escritos de Camus e Sartre) pelos profissionais da historiografia e o papel do intelectual. Para mais detalhes sobre as entrelinhas da guerra, ler o texto completo de Yazbek.

⁴⁹ CAMUS, Albert. **Notebooks**. 1951 - 1959. Translated from the French by Ryan Bloom. Ivan R. Dee Publisher: Chicago, 2008. s.p.

⁵⁰ *But I was painfully shocked by what you wrote, on several occasions, about French-Algerians in general (in Le Monde and in Commune). You have the right to choose the positions of the F.L.N. For my part, I think of them as murderous in the present, blind and dangerous in the future. But even while placing yourself on this side, you must make the necessary distinctions, which you have not done. I have given up on trying to make a voice of reason heard publicly. I hope, against all hope, to one day be able to do so. But, in private, I must tell you my reaction, and you should not ignore the shooting, nor justify that they shoot at the French-Algerians in general, and thus entangled, shoot at my family, who have always been poor and without hatred and who should not be mixed up in an unjust rebellion. No cause, even if it had remained innocent and just, will ever tear me from my mother, who is the greatest cause that I know in the world.*

A coletânea inclui anotações sobre seus trabalhos literários em andamento, incluindo seu romance inacabado *O Primeiro Homem*, bem como sua preparação para a palestra Nobel de Literatura, em 1957. O livro também apresenta muitas reflexões sobre a natureza da arte e da criação, bem como a importância da liberdade e da justiça social.

Com o mês de escrita no topo de cada texto, pode-se ler os cadernos realmente como um diário. Algumas páginas contam com fluxos de pensamento do tipo “escrever tal coisa no capítulo tal do livro X”, ou seja, anotações de cabeça para não se esquecer do destino de um personagem, ou o rumo de uma história, de maneira geral. Camus relatou, por exemplo, que aceitou o emprego no *L'Express*, um jornal semanal, ao retornar a Paris em meados de maio de 1955, mas já em fevereiro de 1956, com as tensões em relação à Argélia aumentando em toda a França, Camus deixou o jornal e se concentrou em terminar *A Queda* (1956).

Não é possível ler com os olhos fechados, mas podemos repousar o indicador entre as páginas para tentar imaginar a Argélia retratada por Camus em suas memórias. “Madressilva - para mim, seu aroma está ligado a Argel. Flutuava pelas ruas que levavam aos jardins altos onde as garotas nos aguardavam. Vinhas, juventude...”⁵¹

17 de fevereiro.

Chegada em Argel. Do alto, em um avião que corre paralelo à costa, a cidade parece um punhado de pedras brilhantes jogadas ao longo do mar. O jardim do Hotel St. Georges. Uma noite acolhedora para a qual finalmente retorno e que me recebe fielmente como nos dias passados.⁵²

Ainda sobre a mesma paisagem do hotel, agora a 18 de fevereiro, Camus continua: “Beleza de Argel pela manhã. Jasmim no jardim do St. Georges. Inspirar seu aroma me enche de alegria, de juventude. Descida pela cidade, fresca, arejada. O mar brilhante à distância. Felicidade”.⁵³

Com as constantes ações por parte do Exército de Libertação Nacional, a ala militar do movimento de libertação argelino, que incluíam ataques a bases militares, postos de controle, instalações governamentais e infraestrutura francesa, a repressão aumentou. Chegaram à Argélia tropas de elite francesas, como as unidades de paraquedistas, que também se utilizavam de terrorismo, além de tortura sistemática e de massacres.

⁵¹ “*Honeysuckle-for me, its scent is tied to Algiers. It floated in the streets that led toward the high gardens where the girls awaited us. Vines, youth...*” CAMUS, 2008, s.p..

⁵² “*February 17.*”

Arrival in Algiers. From above, in a plane that runs parallel to the coast, the city looks like a handful of glittering stones thrown along the sea. The Hotel St. Georges' Garden. O welcoming night toward which I finally return and which faithfully receives me as in days gone by.”

⁵³ “*Beauty of Algiers in the morning. Jasmine in St. Georges' garden. Inhaling the scent fills me with joy, with youth. Descent on the city, cool, airy. The glittering sea from afar. Happiness.*” CAMUS, 2008, s.p..

A jornalista Leneide Duarte-Plon (2016), ao escrever sobre a tortura como arma de guerra, fez um panorama da Guerra da Argélia, que começou, de fato, em 1954. Mas, ao fim da Segunda Guerra Mundial (1945), “argelinos muçulmanos desfilaram em diversas cidades com o slogan ‘abaixo o fascismo e o colonialismo’. A violenta repressão ficou conhecida como ‘o massacre de Sétif’”.⁵⁴

A respeito da FLN, Camus discordava de seus métodos, não apoiava a sua violência e, por isso, “era visto como um traidor não só pelos *pieds noirs* e pela direita, porque não elogiava a Argélia francesa, mas também pela esquerda parisiense, porque não apoiava a violência do a FLN”.⁵⁵ Para o franco-argelino, dialogar com a FLN em meio às lutas era o mesmo que reconhecer a sua legitimidade, apoiar um império árabe que, para Camus, era sinônimo de guerra mundial:

Represálias contra populações civis e a prática de tortura são crimes contra os quais todos somos solidários”. Ele também condenou o terrorismo: “Para ser útil e justo, devemos condenar com a mesma força e sem poupar nossa linguagem o terrorismo da FLN, seja operado contra civis franceses ou, mais frequentemente, populações árabes”. E atacou os progressistas franceses: “Infelizmente, a verdade é que parte da opinião pública francesa acredita confusamente que os árabes de alguma forma adquiriram o direito de cortar gargantas e mutilar pessoas, enquanto outro grupo aprova a legitimação de todo excesso.”⁵⁶

Camus era visto pela esquerda como anticomunista e colonialista porque rejeitava a independência da Argélia, assim como rejeitava a FLN. Albert Camus acreditava, na verdade, em uma democracia que impusesse novos relacionamentos sociais e humanos. No entanto, não pensava em nada dirigido pelos comunistas, além de condenar o terrorismo e valorizar o livre-arbítrio.

Albert Camus expôs, em *O homem revoltado* (1951), de que maneira uma revolta vai, do ponto de vista histórico e ao longo do tempo, desligando-se de suas raízes. Ele se propunha compreender de que maneira o impulso moderno pela liberdade produziu sociedades totalitárias, como o espírito da revolta podia redundar em violência, terror e mentira, como acontecera com o socialismo soviético, o qual, em nome de uma sociedade sem classes, oprimiu e aniquilou seus seguidores, recorreu a abusos de poder e violações dos direitos

⁵⁴ DUARTE-PLON, Leneide. A tortura como arma de guerra - Da Argélia ao Brasil: como os militares franceses exportaram os esquadrões de morte e o terrorismo de Estado. 1º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. p. 19

⁵⁵ TODD, 1998, p. 481

⁵⁶ “Reprisals against civilian populations and the practice of torture are crimes against which we are all in solidarity.” He also condemned terrorism: “To be useful as well as fair, we must condemn with the same force and without sparing our language the FLN’s terrorism, whether operated against French civilians or, more often, Arab populations.” And he targeted French progressives: “Alas, the truth is that part of French public opinion believes confusedly that Arabs have in some way acquired the right to slit throats and mutilate people, while another group approves legitimizing every excess.” TODD, 1998, p. 545.

humanos. Para isso, Camus criticou a filosofia política do comunismo e argumentou que ela falha em reconhecer a natureza complexa e contraditória da condição humana. O filósofo examinou de forma panorâmica os movimentos de revolta mais significativos dos últimos três séculos, destacando tanto os limites ultrapassados quanto os triunfos alcançados, e acreditava que o comunismo ignora a liberdade individual e a diversidade cultural.

No que se refere ao Partido Comunista Francês (PCF), inicialmente adotou uma posição de apoio à luta do povo argelino contra o domínio colonial, porém, os líderes do PCF seguiram a política dos imperialistas franceses e serviram como instrumentos do capital monopolista francês. O apoio do PCF à luta anticolonial foi frequentemente considerado tímido em comparação com outros grupos de esquerda e intelectuais, que tinham uma postura mais radical em relação à questão argelina. Essa ambivalência gerou divisões internas no partido e críticas externas, com alguns membros comunistas mais radicais apoiando ativamente a causa argelina desde o início, enquanto a liderança oficial oscilava entre posições mais moderadas e, às vezes, contraditórias.

Em 1946, quando as classes dominantes dos monopólios capitalistas franceses usaram um truque neocolonialista, ao propor formar uma “União Francesa”⁵⁷, eles seguiram o exemplo e clamaram que “nós sempre prevíamos uma União Francesa como uma união livre de povos livres”.⁵⁸ No entanto, a posição do PCF, em relação à Argélia, também gerou tensões internas no partido. Alguns membros mais conservadores expressaram resistência à independência argelina, temendo suas consequências políticas e econômicas para a França. Essa divisão interna no PCF sobre a questão argelina se aprofundou ao longo da guerra de independência.

Em 1956, o PCF adotou uma resolução oficial em seu congresso, expressando apoio total à independência argelina. O partido também pressionou o governo francês a negociar uma solução política e pacífica para o conflito, ao invés de uma resposta militar. Alguns membros do PCF se envolveram em ações de resistência, como fornecer esconderijos e apoio logístico para os combatentes argelinos.

Em relação a isso, o doutor em história Walter Lippold expôs, em *Frantz Fanon E A Revolução Argelina* (2021), que

⁵⁷ Instituição criada no âmbito dos resultados da Conferência de Brazzaville, em 1944, e da fundação da Quarta República Francesa, em 1946, para substituir o Império colonial francês.

⁵⁸ Léon Feix, Discurso no 15º Congresso do Partido Comunista da França, junho de 1959.

Fazendo uma análise de conjuntura, incluindo questões internacionais, exaltando a eficácia da ação da FLN e do ELN, também ocorre um ataque aos messalistas do MNA e ao comunistas do Partido Comunista Argelino (PCA) que não aderiram a causa da independência, devido a sua ligação com o Partido Comunista Francês (PCF), que esperava uma eventual revolução proletária na França para pensar na libertação da Argélia, condenando inclusive os meios utilizados pela FLN e ELN, principalmente o terrorismo como arma de luta. Segundo a FLN, os comunistas estavam ainda mergulhados no mito da “Argélia francesa”.⁵⁹

Esse ponto será melhor explorado no capítulo seguinte, somando-se às opiniões de Sartre acerca do assunto. No que se refere a Camus, ele teve uma relação complicada com o Partido Comunista Francês (PCF) ao longo de sua vida. Inicialmente, ele mostrou simpatia pelos ideais e foi membro do Partido Socialista em sua juventude. No entanto, ele nunca se filiou ao PCF e criticou abertamente a política stalinista e a subserviência do partido ao regime soviético, bem como a falta de liberdade e os abusos dos direitos humanos na União Soviética e em outros regimes comunistas, como veremos brevemente na terceira seção ao destrincharmos *O homem revoltado* (1951). Para ele, a Resistência não desembocaria na revolução socialista ambicionada por muitos militantes de esquerda.

Embora fosse um defensor da justiça social e tivesse raízes argelinas, sua recusa em apoiar abertamente a luta pela independência o afastou do Partido Comunista Francês (PCF) e de outros intelectuais de esquerda, que estavam cada vez mais alinhados com o movimento anticolonial. Camus acreditava que a solução para o conflito deveria ser alcançada por meio do diálogo e da reconciliação, o que contrastava com a crescente radicalização e polarização do debate na época.

Esse isolamento se intensificou à medida que Camus enfrentava críticas ferozes, sendo acusado de elitismo e falta de solidariedade em relação à luta dos argelinos. Sua ênfase na não-violência e nos direitos humanos o colocou em desacordo com a maioria dos intelectuais da esquerda, resultando em uma marginalização que afetou sua reputação e seu senso de pertencimento.

No que se refere à liberdade de expressão, das instituições democráticas e dos direitos civis, Camus era irredutível. Em qualquer movimento por justiça social, a moralidade deve permanecer no centro. Camus, bem como o filósofo Voltaire, era forte defensor do direito de fala, posto que, para ele, forçar o silenciamento acarreta na separação das pessoas e na

⁵⁹ LIPPOLD, Walter. **Frantz Fanon e a Revolução Argelina**. Prefácio de Deivison Faustino. 1º ed. São Paulo: Editora Raízes da América, 2021, p. 46.

deterioração do senso de solidariedade. Isso pode resultar na formação de uma comunidade fictícia, porém, jamais permite a interação entre os indivíduos.

Em uma carta a alguém que Camus não revelou o nome, ele dedicou alguns parágrafos a críticas ao Partido Comunista, ao governo de Stálin (em comparação ao muro de Berlim) e às opiniões desse amigo.

Por exemplo, você sabe que a Alemanha Oriental foi rearmada por um longo tempo e que um certo número de velhos generais nazistas estão ativos lá, assim como no Ocidente. Em várias ocasiões, a URSS reconheceu o direito da Alemanha de ter forças nacionais. Você não fala nada sobre isso. É porque você aceita esse rearmamento se ele for controlado pela URSS, mas você o recusa dentro de uma estrutura ocidental. E é assim com tudo. Em casos extremos (pergunte a si mesmo), você aceitaria a transformação da França em uma democracia popular sob a proteção do Exército Vermelho (e lembro que defendi os comunistas contra toda "atlantização" da política interna). [...]

Assim, na minha opinião, você escolheu. E já que você escolheu, é normal que você entre no Partido Comunista. Não sou eu quem vai censurá-lo por isso. Não tenho desprezo pelos ativistas comunistas, embora acredite que eles estejam cometendo um erro fatal. Tenho um excesso de desprezo pelos intelectuais que não são intelectuais de verdade, que nos matam com sua pseudo-destruição dos padres seculares e que, finalmente, se dão a consciência tranquila às custas dos militantes operários.⁶⁰

Camus continuou suas críticas à esse (para nós) anônimo por alguns parágrafos, mas, em resumo, a sua ideia central é que “O Partido Comunista não o ajudará a conhecer a democracia popular. Longe disso. Mas o ajudará a conhecer o comunismo, do qual você conhece muito pouco”.⁶¹ Perto da conclusão, ele faz outras comparações ao comunismo e à Alemanha:

O rearmamento alemão deve ser condenado em ambos os casos, caso contrário, tudo é um engano. E se continuo achando indesculpável a ajuda a Franco ou a política "frutífera" na América do Sul ou o colonialismo, não aceito a política frutífera enxertada na França por cortesia da Rússia e de seu apoiador incondicional: o Partido Comunista Francês.⁶²

⁶⁰ “For example, you know that East Germany has been rearmed for a long time and that a certain number of old Nazi generals are active there, just like in the West. On several occasions the U.S.S.R. has recognized Germany's right to have national forces. You say nothing of this. It is because you accept this rearmament if it is controlled by the U.S.S.R., but you refuse it within a Western framework. And it is like this with everything. In extreme cases (ask yourself), you would accept the transformation of France into a popular democracy under the Red Army's protection (and I remind you that I defendedme-the communists against all "atlantization" of domestic policy). [...]

Thus, in my opinion, you have chosen. And since you have chosen, it is normal that you enter the Communist Party. It is not I who will reproach you for it. I don't have contempt for communist activists, although I believe them to be making it fatal error. I have an excess of contempt for the intellectuals who are not really intellectuals, who murder us with their pseudo-ripping of secular priests, and who, finally, give themselves a clear conscience at the expense of the working activists.”

⁶¹ “The Communist Party will not help you know popular democracy. Far from it. But it will help you know Communism, of which you know very little.” CAMUS, 2008, s.p.

⁶² “German rearmament must be condemned in both cases, otherwise everything is a deception. And if I continue to find helping Franco or the 'fruitbearing' policy in South America or colonialism inexcusable, I do not accept

Por causa dessas críticas, Camus foi alvo de ataques por parte do PCF e seus simpatizantes, como Louis Aragon, por exemplo, que o acusou de trair os ideais de esquerda e de se tornar um defensor do imperialismo ocidental, dentre outros que o acusaram de traição e de ser um inimigo do povo. Camus, por sua vez, continuou a defender suas opiniões e a promover a ideia de uma sociedade justa e igualitária sem sacrificar as liberdades individuais. Em suma, sua relação com o Partido Comunista foi marcada por tensões e críticas mútuas. Camus manteve sua independência intelectual e não se alinhou com nenhum partido político específico, buscando sempre defender suas ideias de justiça social e liberdade individual.

Albert Camus escreveu que antes da escalada militar chegara a ser interpelado por um líder nacionalista argelino, que lhe dissera que os piores inimigos não eram os franceses colonialistas, mas os franceses como o próprio Camus, pois os colonialistas davam uma ideia revoltante, mas verdadeira, da França, enquanto Camus dava uma ideia enganadora porque conciliadora, capaz de enfraquecer a vontade de lutar, e, por isso, mais prejudicial. Camus não teve argumentos convincentes para responder.⁶³

Tal acusação feita contra Albert Camus estendia-se a todos os liberais e esquerdistas que se esforçaram para que houvesse um entendimento entre os argelinos e o governo francês.

O filósofo argumentava que a revolta é um fenômeno individual, uma atitude filosófica que se manifesta como uma reação contra a injustiça, a opressão e a condição humana absurda. É uma resposta existencial à consciência da falta de sentido do mundo e à luta contra qualquer forma de opressão que negue a liberdade e a dignidade humana. A revolta, para o autor, é uma afirmação da própria humanidade, um ato de resistência contra a opressão, mesmo que não haja garantia de sucesso ou mudança imediata.

Por outro lado, Camus via a revolução como um fenômeno coletivo, uma busca por transformação social e política. A revolução busca mudar as estruturas sociais e institucionais que são consideradas opressivas e injustas. No entanto, Camus também aponta os perigos da revolução, que muitas vezes pode levar a mais violência, tirania e opressão, substituindo um sistema opressor por outro. Ele critica os excessos da revolução e a crença de que os fins justificam os meios, argumentando que a violência revolucionária pode negar os princípios humanos fundamentais que a revolta busca preservar. A revolta, para ele, rende-se ao ímpeto cego que reivindica a ordem no meio do caos e a unidade no próprio seio daquilo que foge e desaparece, levando o revoltado que se tornou revolucionário a matar e então justificar o crime como legítimo. Para além de qualquer extremismo, uma revolta coerente precisa

the fruitbearing policy grafted on France courtesy of Russia and its unconditional supporter: the French Communist Party.” CAMUS, 2008, s.p..

⁶³ YAZBEK, 2010, p. 58

encontrar uma proporção entre a negação e a afirmação, para que tenha capacidade de lutar sem consentir com a racionalização da morte.

A história da revolta começa pela metafísica. A razão vem ao mundo embebida de uma nostalgia, uma vontade de unidade que não encontra em lugar algum. Esse é o sentimento que caracteriza o absurdo como a condição da experiência humana. Vivemos, mas não somos integralmente contemplados na vida. Pensamos, mas não temos absoluta certeza de nossos pensamentos. Para Camus, o problema da afirmação e da negação absolutas é o mesmo. Por tenderem a uma postura absoluta, eles acabam, em alguma medida, consentindo com o assassinato; e, este, não é um limite que ele se permite cruzar. Se a recusa da morte como condição humana é a mola que impulsiona toda a revolta metafísica dos niilistas, então é preciso que se pense limites para o assassinato. Como resposta ao niilismo, o próximo passo do homem revoltado é a história: “matar Deus e erigir uma igreja é o movimento constante e contraditório da revolta”. No século XX, começa a marcha do revoltado em direção ao império. Ao “eu me revolto, logo existimos” ele acrescenta: “e estamos sós”.

A partir de uma perspectiva de revolta, Camus reexaminou a história ao questionar a legitimidade das revoluções. Criticar o marxismo, em um momento em que Josef Stálin ainda estava vivo e Mao Tsé-Tung acabara de assumir o poder, foi interpretado como uma atitude reacionária e inaceitável. Em um mundo dividido entre os campos capitalista e comunista, não havia espaço para uma crítica que não se encaixasse em nenhuma dessas perspectivas.

Camus não era, de forma alguma, um reacionário, e sua trajetória pessoal evidencia isso. Além disso, a própria essência do conceito de revolta exige a conscientização das injustiças e ação consequente. No entanto, até que ponto essa ação é justificável? Essa é a pergunta que o filósofo direciona aos movimentos revolucionários, tanto à esquerda quanto à direita. Se o limite do assassinato é ultrapassado, então é necessário denunciá-los.

Albert Camus, em meio às vicissitudes controversas e críticas, manteve-se inabalável em sua defesa das prerrogativas individuais e da equidade social. Sua perspectiva acerca da revolta e da revolução revela um conhecimento profundo das intrincadas dinâmicas envolvidas nas contendas políticas e sociais. Para Camus, a revolta é uma manifestação da consciência humana perante a injustiça e a opressão, uma afirmação da dignidade e liberdade individuais que se recusa a submeter-se passivamente às estruturas que contrariam esses valores fundamentais.

A distinção entre revolta e revolução, estabelecida por Camus, é de suma importância para a compreensão de sua crítica aos extremos e aos totalitarismos. Enquanto a revolta é um ato individual de resistência e afirmação da humanidade, a revolução implica transformações coletivas e institucionais. Camus reconhece a necessidade de mudanças sociais e políticas, mas adverte sobre os perigos da violência e da tirania que podem acompanhar os movimentos revolucionários.

A negativa de Camus em vincular-se a um partido político específico não denotava apatia ou desinteresse político, mas sim uma busca pela autonomia intelectual e moral. Camus procurava manter-se leal aos seus princípios éticos e filosóficos, mesmo diante das pressões e críticas de diversas correntes ideológicas. Sua defesa da moderação e da não-violência refletia sua preocupação com os valores humanos universais, que transcendem as divergências políticas e os embates partidários.

A crítica de Camus ao marxismo e aos regimes totalitários não implicava uma negação dos ideais de justiça social e igualdade, mas sim um alerta contra os excessos e abusos perpetrados em nome desses ideais. Sua visão humanista e existencialista enfatizava a importância da responsabilidade individual e da ética na ação política. Para Camus, a busca pela justiça não pode legitimar métodos que contrariem os princípios essenciais da dignidade humana e da liberdade.

Ao questionar os limites da ação política e da legitimidade das revoluções, Camus levanta questões cruciais sobre os papéis dos intelectuais e dos movimentos sociais na edificação de uma sociedade mais equitativa e humana. Sua crítica transcende os contornos de um único sistema político ou ideológico, englobando uma reflexão profunda sobre as complexidades e contradições da condição humana em sociedade. Em um cenário marcado pela polarização ideológica e pelos embates entre distintas visões políticas, a voz de Camus ressoa como um convite à análise crítica e à busca por soluções que salvaguardem os valores fundamentais da humanidade.

Se anteriormente, na ontologia d'*O mito de Sísifo*, diante do absurdo, o suicídio era rejeitado, agora, impulsionado pela revolta, trata-se de rejeitar o assassinato. É um mesmo problema que se torna mais complexo quando se reflete não apenas sobre a própria vida, mas sobre a condição humana como um todo. A morte é a sombra que perpassa todas as existências. Assim, do ponto de vista individual, surge a pergunta "devo me matar?", enquanto, do ponto de vista coletivo, surge a pergunta "devemos matar?" Para Camus, a única

resposta adequada a ambas as perguntas é "não", e é precisamente a partir dessa negação que surge a primeira de suas afirmações: a rejeição ao suicídio e ao assassinato ocorre pela modesta afirmação do valor de uma vida possível.

A respeito das opiniões camusianas sobre a Revolução Argelina, teremos mais detalhes na seção a seguir.

1.2 *Actuelles III* (1958): escritos sobre a guerra.

Na Argélia, “franceses e árabes estão condenados a viver ou morrer juntos”.⁶⁴ *Actuelles III* (1958) é uma coletânea de artigos relacionados à Argélia. Eles abrangem um período de vinte anos, de 1939, quando quase ninguém na França se interessava por este país, até 1958, quando todos falavam sobre isso. Tal como estão, estes textos resumem a posição de um homem que, confrontado com a miséria argelina desde muito jovem, multiplicou em vão os seus avisos e que, há muito consciente das responsabilidades do seu país, não pode aprovar uma política de conservação ou opressão na Argélia. Mas, por muito tempo, advertido das realidades argelinas, também não pode aprovar uma política de resignação que abandonasse o povo árabe a uma miséria maior, desarraigasse o povo francês da Argélia de suas raízes seculares e apenas favorecesse, sem lucro para qualquer um, o novo imperialismo que ameaça à liberdade da França e do Ocidente.

Camus defendia a ideia de que a literatura deve ser comprometida com a realidade social e política, sem se submeter a interesses partidários ou ideológicos. Para ele, o papel do escritor é o de ser um intelectual crítico e independente, capaz de denunciar as injustiças e as opressões, sem perder de vista os valores humanistas e a defesa da liberdade individual. Nessa coletânea, Camus também discutiu a questão da morte e da existência humana, temas recorrentes em sua obra. Ele refletiu sobre a condição efêmera da vida, a angústia diante do absurdo e a necessidade de encontrar um sentido para a existência. Sua abordagem é filosófica e poética ao mesmo tempo, combinando uma análise rigorosa dos dilemas humanos com uma linguagem sensível e emotiva.

O texto é dividido em 7 partes: a primeira, *Misère de la Kabylie*, compõe artigos publicados entre 5 e 15 de junho de 1939, no *Alger républicain*, um diário que à época agrupava socialistas e radicais; a segunda, *Crise en Algérie*, são artigos publicados no jornal

⁶⁴ “[...] en Algérie Français et Arabes sont condamnés à vivre ou à mourir ensemble.” CAMUS, 1958, p. 71

Combat, em 1945; a parte três, *Lettre à un militant algérien*, foi uma carta que apareceu na primeira edição do jornal *Comunidade Argelina*⁶⁵, em 1955; a quarta parte da coletânea, *L'Algérie déchirée*, integra uma série de artigos que apareceu no *l'Express*, entre fevereiro de 1955 e janeiro de 1956. Retoma e resume os argumentos e a posição que Camus apresentou no mesmo jornal de julho de 1955 a fevereiro de 1956; *Appel pour une trêve civile*, parte cinco, trata de uma conferência proferida por Camus em Argel, a 22 de janeiro de 1956; a penúltima parte, *L'affaire Maisonseul*, abrange dois textos que apareceram no *Le Monde*, entre maio e junho de 1956; por fim, a parte sétima, *Algérie*.

No que se refere ao presente trabalho, a obra é relevante ao trazer os pensamentos de Camus a respeito da Argélia. “Desde a conquista, não se pode dizer que a doutrina colonial francesa na Argélia tenha se mostrado muito coerente”.⁶⁶ Camus, como já visto anteriormente, criticou tanto o colonialismo francês quanto o nacionalismo argelino e defendeu uma solução pacífica e negociada para o conflito entre as duas partes. Percebemos tal crença quando ele afirma:

Os franceses da Argélia, a quem agradeço por terem lembrado que nem todos eram proprietários sanguíneos, estão na Argélia há mais de um século e são mais de um milhão deles. Isso por si só é suficiente para diferenciar o problema argelino dos problemas colocados na Tunísia e no Marrocos, onde o estabelecimento francês é relativamente fraco e recente. O "fato francês" não pode ser eliminado na Argélia e o sonho de um súbito desaparecimento da França é infantil. Mas, inversamente, também não há razão para que nove milhões de árabes vivam em suas terras como homens esquecidos: o sonho de uma massa árabe anulada para sempre, silenciosa e escravizada, também é delirante. Os franceses estão ligados à terra da Argélia por raízes que são muito antigas e longevas demais para que alguém pense em arrancá-las. Mas isso não lhes dá o direito, a meu ver, de cortar as raízes da cultura e da vida árabes.⁶⁷

Em outras palavras, Camus almejava que a repressão não fosse coletiva e que a lei francesa mantivesse um significado generoso e claro em seu país.

⁶⁵ O jornal *Comunidade Argelina*, atuante na França durante a Guerra da Argélia, veiculava ideais anticoloniais e defendia a autodeterminação argelina, sendo um baluarte de resistência intelectual e política.

⁶⁶ “*Depuis la conquête, il n'est pas possible de dire que la doctrine française coloniale en Algérie se soit montrée très cohérente.*” CAMUS, 1958, p. 56

⁶⁷ “*Les Français d'Algérie, dont je vous remercie d'avoir rappelé qu'ils n'étaient pas tous des possédants assoiffés de sang, sont en Algérie depuis plus d'un siècle et ils sont plus d'un million. Cela seul suffit à différencier le problème algérien des problèmes posés en Tunisie et au Maroc où l'établissement français est relativement faible et récent. Le « fait français » ne peut être éliminé en Algérie et le rêve d'une disparition subite de la France est puéril. Mais, inversement, il n'y a pas de raisons non plus pour que neuf millions d'Arabes vivent sur leur terre comme des hommes oubliés : le rêve d'une masse arabe annulée à jamais, silencieuse et asservie, est lui aussi délirant. Les Français sont attachés sur la terre d'Algérie par des racines trop anciennes et trop vivaces pour qu'on puisse penser les en arracher. Mais cela ne leur donne pas le droit, selon moi, de couper les racines de la culture et de la vie arabes.*” CAMUS, 1958, p. 65.

Na primeira seção deste trabalho, vimos como Camus se referia aos argelinos como “os árabes”, e nasceu a dúvida de qual dos dois seria o outro. Bem como Gilberto Freyre tentou fazer, na década de 1930, com que a elite brasileira enxergasse os negros e indígenas como importantes na formação social e cultural do Brasil, Camus, em *Actuelles III* (1958), tentou lembrar à França, no plano político, que o povo árabe existe:

[...] que não se trata de multidão anônima e miserável, onde o ocidental não vê nada para respeitar ou defender. É, pelo contrário, um povo de grandes tradições e cujas virtudes, se quisermos abordá-lo sem preconceitos, estão entre as primeiras. Esse povo não é inferior, a não ser pela condição de vida em que se encontra, e temos lições a aprender com eles, na medida em que podem aprender conosco.⁶⁸

Percebe-se que Camus tentou mostrar que a Argélia existe fora da França, com seus problemas específicos, assim como com uma cor e uma escala particulares. Contudo, para além disso, o filósofo bateu na mesma tecla páginas a fio: nem todos os franceses na Argélia eram proprietários sanguíneos, em verdade, essa parcela correspondia a uma minoria:

Nem todos os franceses na Argélia são brutos sanguíneos, nem todos os árabes são carneiros maníacos. A metrópole não é povoada apenas por oficiais demissionários ou generais nostálgicos. Da mesma forma, a Argélia não é a França, como as pessoas insistem em dizer com soberba ignorância, mas é o lar de mais de um milhão de franceses, pois há muita tendência, por outro lado, de esquecê-la.⁶⁹

Essa mesma opinião é exposta algumas páginas mais à frente, quando Camus afirmou que o modo como alguns jornais retratam a situação, “realmente parece que a Argélia é povoada por um milhão de colonos com chicotes e charutos, montados em Cadillacs”,⁷⁰ quando na verdade

80% dos franceses na Argélia não são colonos, mas empregados ou comerciantes. O padrão de vida dos empregados, embora superior ao dos árabes, é inferior ao da metrópole. Dois exemplos mostrarão isso. O salário mínimo interprofissional garantido é fixado a uma taxa significativamente inferior à das áreas mais desfavorecidas da França continental. Além disso, em termos de benefícios sociais, um pai de três filhos recebe cerca de 7.200 francos contra 19.000 na França.⁷¹

⁶⁸ *Je veux dire par là qu'il n'est pas cette foule anonyme et misérable, où l'Occidental ne voit rien à respecter ni à défendre. Il s'agit au contraire d'un peuple de grandes traditions et dont les vertus, pour peu qu'on veuille l'approcher sans préjugés, sont parmi les premières. Ce peuple n'est pas inférieur, sinon par la condition de vie où il se trouve, et nous avons des leçons à prendre chez lui, dans la mesure même où il peut en prendre chez nous.* (CAMUS, 1958, p. 49)

⁶⁹ *Les Français d'Algérie ne sont pas tous des brutes assoiffées de sang, ni tous les Arabes des massacreurs maniaques. La métropole n'est pas peuplée seulement de démissionnaires ni d'officiers généraux nostalgiques. De même l'Algérie n'est pas la France, comme on s'obstine à le dire avec une superbe ignorance, et elle abrite pourtant plus d'un million de Français, comme on a trop tendance, d'un autre côté, à l'oublier.* CAMUS, 1958, p. 71.

⁷⁰ *À lire une certaine presse, il semblerait vraiment que l'Algérie soit peuplée d'un million de colons à cravache et à cigare, montés sur Cadillac.*

⁷¹ *“80% des Français d'Algérie ne sont pas des colons, mais des salariés ou des commerçants. Le niveau de vie des salariés, bien que supérieur à celui des Arabes, est inférieur à celui de la métropole. Deux exemples le*

Como já foi dito, esse grupo de trabalhadores franceses não devia ser massacrado em nome do lucro francês. Ele já sabia que a política de assimilação havia falhado. Em primeiro lugar, porque nunca foi realmente empreendida e, em segundo, porque o povo árabe manteve a sua identidade.

Para além dessa tecla, outro ponto muito defendido por Albert Camus foi a salvação dos civis, cujos massacres deveriam ser condenados pelo movimento árabe da mesma forma que os liberais franceses – ele incluiu a si próprio nesse último grupo – condenaram os da repressão:

Essa é, sem dúvida, a lei da história. Quando o oprimido pega em armas em nome da justiça, ele pisa na terra da injustiça. Mas ele pode avançar mais ou menos e, se tal é a lei da história, em todo caso é a lei do espírito que, sem cessar de exigir justiça para os oprimidos, não pode aprová-la em sua injustiça, além de certos limites. Os massacres de civis, além de reavivar as forças de opressão, ultrapassam justamente esses limites e é urgente que todos reconheçam isso claramente.⁷²

É perceptível na citação acima que, para Albert Camus, as duas partes opostas deveriam assumir, simultaneamente, o compromisso público de não tocar a população civil, quaisquer que fossem as circunstâncias, visando ao menos remover o conflito de sua inexigibilidade e preservar vidas inocentes no futuro, posto que seu medo era que a Argélia, em pouco tempo, estaria povoada apenas por assassinos e vítimas; apenas os mortos seriam inocentes lá. Eram as crenças e esperanças de um humanista, por mais que saibamos que não há a mínima chance, em qualquer país, de colonizados negociarem em pé de igualdade com o Estado colonial.

Os cansados da guerra ordenaram que Camus escolhesse o seu lado inúmeras vezes, e ele escolheu:

Escolhi o meu país, escolhi a Argélia da justiça, onde franceses e árabes se associarão livremente! E espero que os militantes árabes, para preservar a justiça de sua causa, também optem por condenar os massacres de civis, como os franceses, para salvar seus direitos e seu futuro, devem condenar abertamente os massacres repressivos.⁷³

montreront. Le salaire minimum interprofessionnel garanti est fixé à un taux nettement plus bas que celui des zones les plus défavorisées de la métropole. De plus, en matière d'avantages sociaux, un père de famille de trois enfants perçoit à peu près 7,200 francs contre 19,000 en France.” CAMUS, 1958, p. 73.

⁷² “*Telle est, sans doute, la loi de l'histoire. Quand l'opprimé prend les armes au nom de la justice, il fait un pas sur la terre de l'injustice. Mais il peut avancer plus ou moins et, si telle est la loi de l'histoire, c'est en tout cas la loi de l'esprit que, sans cesser de réclamer justice pour l'opprimé, il ne puisse l'approuver dans son injustice, au-delà de certaines limites. Les massacres des civils, outre qu'ils relancent les forces d'oppression, dépassent justement ces limites et il est urgent que tous le reconnaissent clairement.*” CAMUS, 1958, p. 79.

⁷³ “*J'ai choisi mon pays, j'ai choisi l'Algérie de la justice, où Français et Arabes s'associeront librement! Et je souhaite que les militants arabes, pour préserver la justice de leur cause, choisissent aussi de condamner les*

Pode parecer que a identidade de Albert Camus oscila entre francesa e argelina, mas observe, contudo, que ele enfatiza que escolheu a sua Argélia enquanto país onde “franceses e árabes se associarão livremente”. Ele não opta pela Argélia *em vez da França*, mas opta pela Argélia *concomitantemente*. Camus nunca abandonou a França.

Sob sua perspectiva, cada morte separava um pouco mais as duas populações, os diferentes filhos da mesma terra. Camus tentou advogar a favor dos descendentes cujas mãos não continham, ao seu ver, sangue de colonizados árabes. Tentou colocar os dois grupos sob a mesma ótica, moldados na mesma forma. Implorou por uma trégua até o seu último dia de vida.

Enquanto o terror fosse o meio para alcançar o sucesso da revolução, o filósofo estaria do outro lado. Onde houvesse o lado da morte, justificado por qualquer ideia imposta a todos, Camus tomava o partido da vida. O terrorismo trata-se, portanto, numa referência a Nietzsche, da prática de impor fatos onde só existem interpretações. A revolta de natureza metafísica matou Deus, mas a história ressuscitou sua forma de atribuir valor, criando novamente um tribunal diante do qual todos somos culpados: em nome da inocência geral, retornamos à culpa de todos.

Num mundo repleto de significados possíveis, o terrorismo é mais frequente do que imaginamos, pois está presente em qualquer lugar onde se imponha uma única forma de pensamento ou modo de vida. Quando se atribui a uma ideia todo o peso do mundo, o resultado é desastroso. As diversas formas de violência se espalham rapidamente, pois estão isentas de justificação, ou melhor, já estão justificadas de antemão.

A independência da Argélia trouxe consigo um turbilhão de sentimentos e desafios. Se por um lado representou o fim de um longo período de colonização e opressão, por outro, acendeu as chamas de conflitos internos e de identidade nacional. A transição para a autonomia não foi fácil nem pacífica. As cicatrizes deixadas pelo colonialismo eram profundas e a reconciliação entre franceses e argelinos se revelou uma tarefa árdua.

Por volta de meados de 1959, a angústia de Camus em relação à Argélia parecia suavizar-se. Em outubro do ano anterior, após vinte anos de exílio emocional de Argel e desabrigo em Paris, ele encontrou refúgio ao usar o dinheiro do prêmio Nobel para adquirir uma casa em Lourmarin, no sul da França. O bloqueio criativo, que retornara após o Nobel,

massacres des civils, comme les Français, pour sauver leurs droits et leur avenir, doivent condamner ouvertement les massacres répressifs.” CAMUS, 1958, p. 83.

dissipou-se, e ele se lançou profundamente na escrita de *O Primeiro Homem* (1994). Parecia resignado à perda de sua terra natal. Embora neste romance ele celebrasse a Argélia francesa em um tom nostálgico, Camus cumpriu a promessa de não mais se pronunciar sobre o conflito.

O autor faleceu, em 1960, acreditando que árabes e franceses deveriam encontrar uma maneira de viverem juntos. Não viveu o suficiente para presenciar a independência da Argélia – o que será que ele escreveria sobre o desfecho dessa história? História, essa, que, em verdade, não terminou em 1962. O país tornou-se independente, de fato, mas ainda houve golpe de Estado, o povo não tinha acesso a recursos econômicos, terras e nem oportunidades. Estavam livres do jugo francês, mas não eram livres de verdade.

Camus simplesmente não conseguia compreender como alguém podia ver o problema argelino de forma diferente da dele. Os ressentimentos acumulados ao longo dos anos de dominação colonial e a luta pela afirmação de uma identidade nacional forte levaram a confrontos e tensões que perduraram por décadas. Camus, com sua sensibilidade para as nuances humanas, certamente teria se entristecido com os episódios de violência e intolerância que marcaram esse período de transição. Para ele, a verdadeira revolução só poderia surgir do diálogo, da compreensão mútua e do respeito aos direitos humanos. Para seus biógrafos, o erro de Camus era se referir aos argelinos como árabes, em vez de, simplesmente, argelinos – como ele também o era. Para Sartre, o erro de Camus foi colocar colonizado e colonizador no mesmo barco, como se a reação do oprimido não fosse culpa do opressor. Para Camus, a vida em si era um absurdo, e nos bastava aceitar.

Capítulo 2: Comunismo, engajamento e colonialismo em Jean-Paul Sartre

Nossa segunda seção almeja investigar a reação francesa contra o intelectual que apoiava os insurgentes argelinos em detrimento de sua própria nação, abordando os debates acerca de nacionalismo e ideologia. As análises primordiais sobre a Revolução Argelina (incluindo datas, líderes e participações) foram previamente abordadas no primeiro capítulo. Daqui em diante, nos dedicaremos, primeiramente, a examinar o conceito de engajamento segundo a ótica de Jean-Paul Sartre, além de analisar sua postura diante da Revolução Argelina, a qual teve um impacto significativo em suas relações com o PCF e, sobretudo, com o governo francês. Em segundo lugar, abordaremos as perspectivas de Sartre em relação ao conceito de colonialismo, conforme apresentado em *Colonialismo e Neocolonialismo* (1968).

2.1 Sua relação com a literatura, com o PCF e com o governo francês.

Falar sobre Jean-Paul Sartre e Albert Camus durante o período da Argélia francesa é como mergulhar nas páginas de um romance multifacetado, onde dois narradores-personagens

se entrelaçam. Essa experiência, semelhante à narrativa de *A Confissão da Leoa* (2012) de Mia Couto, revela as profundezas de suas reflexões. Embora Sartre tenha desfrutado de 28 anos a mais de vida do que Camus, ambos deixaram uma marca indelével no solo da filosofia e das opiniões públicas.

Jean-Paul Sartre (1905-1980), filósofo, escritor, dramaturgo e crítico literário francês, desempenhou um papel crucial no desenvolvimento do existencialismo, uma corrente de pensamento que moldou o século XX. Para Sartre, a liberdade é a essência da existência humana, e todos os indivíduos são, em última análise, responsáveis por suas escolhas e ações. Curiosamente, até a ausência de escolha é, em si, uma escolha.

Em sua obra *Colonialismo e Neocolonialismo* (1968), Sartre enfatiza a escolha existencial de se envolver intelectualmente e tomar uma posição contra as políticas coloniais europeias. Especificamente, ele se opôs à opressão francesa na Argélia, solidarizando-se com os países subdesenvolvidos. Sartre acreditava que o intelectual tinha o dever de denunciar as atrocidades das guerras, o genocídio, a tortura e o racismo, mobilizando as massas em busca de mudança.

Assim, o engajamento político de Sartre tinha um propósito claro: transformar a sociedade capitalista por meio da revolução, estabelecendo um “reino da liberdade”. Essa visão, profundamente enraizada em sua filosofia, ecoa até os dias atuais.

Engajamento significa assumir algum tipo de pertencimento ou de ação em que você jogará os seus valores: partido político, religião, etc. Houve um momento em que Karl Marx falou que quando o indivíduo começa a pensar sobre si, a criar leis, religiões, culturas é porque esse sujeito está vivo e em relação social com outras pessoas. Ou seja, nas palavras de Jean-Paul Sartre, "a existência precede a essência"⁷⁴. Não somos a imagem e semelhança de Deus, não temos uma essência pré-concebida. Só podemos dizer quem somos, ou melhor, quem fomos quando findadas as ações que expressam a liberdade - quando morremos.

O professor Ronald Aronson, em *Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra* (2007), afirmou que a escrita e personalidade de Albert Camus, editor-chefe e editorialista do principal jornal de esquerda não-comunista que emergiu após a segunda

⁷⁴ SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Tradutora: Rita Correia Guedes Fonte: L'Existentialisme est un Humanisme, Les Éditions Nagel, Paris, 1970.

guerra mundial, "inquestionavelmente inspiraram Sartre a ser um autor engajado"⁷⁵, o que é curioso, posto que o tipo de engajamento dos dois é amplamente distinto.

Para Sartre, estamos constantemente envolvidos em ações. Se alguém escolhe criar uma obra puramente artística, desvinculada de questões políticas, já está, na verdade, se envolvendo em uma forma de ação política ao escolher ignorar esses aspectos. Um exemplo disso pode ser visto em contextos nacionais, como no Brasil: se em um governo que se recusa a aceitar cilindros de oxigênio para pacientes com covid-19 simplesmente por serem enviados da Venezuela, alguém decide focar apenas na arte pela arte, estará, de acordo com o pensamento de Sartre, assumindo uma posição que, indiretamente, endossa ou legitima as decisões do governo em questão. Isso porque a arte, assim como qualquer forma de expressão cultural, está intrinsecamente ligada ao contexto em que é produzida e recebida, sendo influenciada por ideologias e valores predominantes.

A reflexão sartreana acerca do engajamento e da ação política revela-se profundamente intrincada e multifacetada. Sartre advoga que, mesmo na crença de estarmos nos abstendo de tomar partido ou de atuar politicamente, a própria inação ou neutralidade constitui, ainda assim, uma forma de engajamento, uma escolha que ecoa e perpetua as estruturas de poder vigentes.

Sartre sustenta que a autêntica liberdade exige a conscientização das consequências de nossas escolhas e a responsabilidade intrínseca a elas. Ele postula que os indivíduos devem reconhecer seu papel na tessitura social e agir de modo a promover transformações significativas. A inação é concebida como uma forma de consentimento tácito às iniquidades e opressões que permeiam o mundo.

Para Sartre, a autenticidade reside na ação consciente e deliberada, na escolha de se envolver ativamente na pugna por justiça e equidade. Ele enxerga o engajamento político não apenas como uma responsabilidade moral, mas como uma expressão cardinal da liberdade humana. Nesse sentido, Sartre desafia a concepção de que é factível permanecer neutro em um mundo repleto de desigualdades e conflitos, sublinhando que cada decisão, ou a ausência dela, exerce um impacto profundo na sociedade.

Ademais, Sartre sugere que a ação política não deve ser vista como um sacrifício ou um ônus, mas como uma extensão natural da existência humana. Engajar-se politicamente

⁷⁵ ARONSON, Ronald. **Camus e Sartre**. O polêmico fim de uma amizade no pós-guerra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 9.

constitui uma maneira de afirmar nossa humanidade e de contribuir para a edificação de um mundo mais justo e equânime. Portanto, ele nos incita a refletir sobre nossas escolhas e a considerar o poder transformador da ação coletiva.

No entanto, a questão do engajamento não se limita apenas à esfera política direta. Sartre também enfatiza a importância do engajamento intelectual e moral, argumentando que os indivíduos têm o dever de refletir criticamente sobre as condições em que vivem e agir de acordo com seus princípios éticos. Isso implica não apenas em tomar partido em questões políticas, mas também em desafiar as estruturas de poder e buscar transformações sociais que promovam a justiça e a igualdade. Portanto, a discussão levantada por Sartre nos leva a questionar não apenas nossas escolhas individuais, mas também o papel da arte, da cultura e do pensamento crítico na construção de sociedades mais justas e democráticas. Ela nos lembra que a neutralidade não é uma opção verdadeira em um mundo permeado por desigualdades e injustiças, e que cada ação ou inação tem consequências que devem ser examinadas e confrontadas com responsabilidade e consciência.

"Prefiro homens engajados a literaturas de engajamento"⁷⁶, escreveu Camus, bem como "Parece que escrever um poema sobre a primavera seria servir ao capitalismo"⁷⁷. Pode-se inferir, com isso, que Albert Camus almejava coragem na vida e talento na obra, livre da obrigação do engajamento literário. Não significa, contudo, que sua literatura fosse livre de política. Camus parece valorizar a coragem e o talento na vida e na obra, sem a necessidade de adotar uma postura de engajamento literário obrigatório. É notório como *A Queda* (1956), *O Estrangeiro* (1942) e *A Peste* (1947) têm referenciais políticos. A inferência é que, embora Camus não se vinculasse a um engajamento literário manifesto, sua literatura ainda refletia os contextos políticos, sociais e culturais em que ele estava inserido. Essa posição do autor pode ser entendida como uma busca por liberdade artística, onde a obra não é limitada ou determinada por agendas políticas específicas, mas ainda assim pode abordar temas relevantes e provocativos. O *pied-noir* parece defender a autonomia criativa do escritor, permitindo que a literatura seja uma expressão genuína e complexa da experiência humana, sem ser reduzida a uma ferramenta exclusiva de engajamento político.

Voltando para Sartre, a expressão *literatura engajada* emergiu em seus escritos na revista *Les Temps Modernes*, em 1945, na cidade de Paris. Segundo o filósofo, o conceito de literatura engajada está associado ao compromisso da literatura com as vozes silenciadas nas

⁷⁶ CAMUS, 2008, s.p.

⁷⁷ CAMUS, 2008, s.p.

narrativas dominantes. Na introdução de *Les Temps Modernes*, o leitor encontra uma manifestação a favor da literatura engajada. "O escritor está em situação em sua época: cada palavra tem ressonâncias". E acrescenta: "Cada silêncio também"⁷⁸.

Quando Júlio Antônio Bonatti Santos (2013)⁷⁹ dedicou parte de sua dissertação de mestrado ao engajamento político em Sartre, ele apontou que ao examinarmos os escritos desse existencialista em relação ao papel político das pessoas de cultura, podemos identificar um equívoco comum na definição do termo "intelectual". A maioria das abordagens tenta delinear o termo de forma objetiva, considerando-o como um objeto isolado e levando em conta as características comuns dos intelectuais, como suas ações e a forma como definem seus princípios discursivos. No entanto, para uma compreensão mais situada e próxima da realidade, a definição dos intelectuais, conforme Sartre, deve ser baseada nas relações sociais em que estão inseridos, nos compromissos de classe e na posição que ocupam dentro dos grupos econômicos dos quais dependem para sua subsistência e reprodução da vida, e onde inevitavelmente fazem suas escolhas. Sartre argumentava que existe uma moralidade na escolha, da qual não se pode se eximir, posto que existe a possibilidade de fazer escolhas, mas o que não é possível é evitar escolher. Sempre temos a capacidade de escolher, mas devemos estar cientes de que, mesmo quando não escolhemos ativamente, ainda estamos fazendo uma escolha.

A discussão de Santos a partir de Sartre aborda o papel dos intelectuais no engajamento político e social, enfatizando a necessidade de considerar seu contexto social, econômico e político. Os intelectuais não devem ser vistos como indivíduos isolados, mas sim como influenciados por suas relações sociais, posição de classe e dependência econômica. Isso levanta questões sobre a responsabilidade moral dos intelectuais, destacando a importância da consciência crítica em suas escolhas e ações políticas. A relação entre intelectuais e poder é complexa, pois eles podem ser agentes de mudança ou defensores do status quo. É crucial que esse grupo se envolva de forma crítica e ativa na busca por uma sociedade mais justa e igualitária, considerando o impacto de suas decisões na vida das pessoas e no desenvolvimento da sociedade.

⁷⁸ SARTRE, J. P. **Situations. II**. Paris. Gallimard. 1948. p. 13.

⁷⁹ SANTOS, Júlio Antônio Bonatti. **Intelectuais e Política: A Trajetória Do Tribunal Internacional De Crimes De Guerra (1966 – 1967)**. Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", como pré-requisito para obtenção do Título de Mestre em História. França, 2013.

A função do intelectual engajado⁸⁰ teria, então, o sentido de possibilitar a criação da consciência de classe, posto que esse sujeito é aquele que utiliza sua expertise em prol da sociedade, indo além das suas áreas específicas de conhecimento. Isso significa que, qualquer estudante universitário, graduado, doutor, entre outros, que seja reconhecido como especialista em determinada área, se enquadra na categoria de intelectual em um sentido amplo. No entanto, para se tornar engajado, é necessário ultrapassar os limites da sua especialização, acrescentando à sua identidade o papel de representante de um valor social mais abrangente. Como diz Sartre: “ainda não se insistiu bastante no fato de que uma classe só adquire sua consciência de classe quando se vê ao mesmo tempo de dentro e de fora, ou seja, quando se beneficia de auxílios externos: é para isso que servem os intelectuais, eternamente à margem de todas as classes”.⁸¹

O intelectual engajado assume, ainda, a responsabilidade de compreender sua posição no mundo em que vive. Ele transcende sua mera situação e se percebe como parte integrante da conjuntura ao seu redor, tornando-se testemunha de tudo o que o cerca. É, justamente, por essa razão que ele se vê condenado a fazer escolhas, e, é por meio dessas preferências que ele estabelece um compromisso com a vida, com a liberdade e com sua própria consciência, transformando-se em um intelectual engajado. Seu motor é a busca por um propósito e ação na defesa dessa causa. A existência, afinal de contas, precede a essência: “(...) o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. [...] o homem não é mais que o que ele faz”.⁸²

Em meio a um clima de entusiasmo, que coincidiu com o avanço da Resistência, Albert Camus e Jean-Paul Sartre foram rapidamente estabelecidos como os principais pensadores da França no período pós-guerra. Ao enfatizar a importância do engajamento diante do perigo, suas produções capturaram a essência da batalha.

Havia algo em que os dois concordavam, como apontou Aronson:

O único sistema social que Sartre e Camus achavam aceitável seria aquele em que todos os seres humanos se relacionassem uns com os outros com respeito mútuo. Ser político era promover o socialismo [...]. Os dois viam o bem-estar da classe trabalhadora como fundamental para a mudança social. Cada um deles via a sua tarefa política como sendo a de criar uma presença independente que se conduziria entre os comunistas e os demais grupos de esquerda, dando voz a uma política nova e ativa, que evitaria o idealismo

⁸⁰ Função essa que será trabalhada em detalhes no próximo capítulo.

⁸¹ SARTRE, J.-P. **Que é a Literatura?** São Paulo: Ática, 2004, p. 79.

⁸² SARTRE, 1970, p. 242.

inefcaz ao mesmo tempo em que insistiria na construção de uma alternativa à sociedade burguesa.⁸³

A complexa relação de Camus com o partido comunista já foi exposta no capítulo anterior; a de Sartre tampouco era menos complicada. O partido lhe foi uma grande referência, geralmente como antagonista, às vezes enquanto companheiro. Sua revista *Les Temps Modernes* almejava ser, e de fato o foi, para muitos, a consciência crítica da sociedade. Do mesmo modo que rejeitou o anticomunismo, manteve-se distante do partido comunista e da URSS.

A complexidade das relações entre intelectuais com o comunismo é um tema que suscita diversas reflexões sobre ideologia, política e liberdade. Ambos mantiveram uma ligação ambígua com o partido, alternando entre críticas e simpatias em diferentes momentos de suas vidas. Essa ambivalência é comum entre pensadores e movimentos políticos, sobretudo em períodos de polarização ideológica.

O professor de filosofia Renato Janine Ribeiro apontou numa entrevista ao Café Filosfico⁸⁴ (2019) que não há como negar que a tentativa de comunismo no poder foi ditatorial e que a sua queda representou avanços da liberdade. Ao contrário dos nazistas, que eram horríveis tanto no poder quanto na oposição, os comunistas da oposição buscaram ajudar nas causas democráticas - a exemplo das lutas por independência na África e na Ásia, nas décadas de 50 e 60 do século XX, que foram uma causa importante de luta junto às buscas por melhorias nas condições de vida dos trabalhadores. É nesse ponto que Sartre teve simpatia pelo comunismo.

É importante ressaltar que a simpatia de Sartre pelo comunismo não implicava uma aceitação acrítica de todas as suas práticas e ideias, por outro lado, Sartre era um pensador crítico e questionador, e suas análises contemplavam tanto os aspectos positivos quanto os desafios e contradições presentes nos movimentos comunistas. Essa postura reflexiva é fundamental para uma compreensão mais ampla das relações entre intelectuais e movimentos políticos, permitindo uma análise mais aprofundada das complexidades envolvidas nesses contextos históricos e ideológicos, embora a pesquisa acerca da teoria e da experiência política de Jean-Paul continue sendo um empreendimento em aberto para os estudiosos e intérpretes de seu pensamento.

⁸³ ARONSON. 2007. p. 80-81.

⁸⁴ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=GnaXyrfG-bU&t=1559s>

O autor existencialista teve um envolvimento gradual com o Partido Comunista Francês (PCF) ao longo de sua vida. Seu interesse inicial pelo comunismo surgiu na década de 1930, quando ele se aproximou de intelectuais e ativistas de esquerda, em Paris. Durante a Segunda Guerra Mundial, Sartre estava envolvido na Resistência Francesa e suas experiências nesse período fortaleceram sua convicção de lutar contra a opressão e a injustiça.

Como visto no capítulo anterior, a postura do Partido Comunista Francês (PCF) durante a Guerra da Argélia foi marcada por uma evolução lenta e, por vezes, contraditória, o que gerou tensões tanto internas quanto externas. Desde o início do conflito, o PCF enfrentou dificuldades em se posicionar de maneira clara e coesa em relação à questão da independência argelina, refletindo a complexidade de suas alianças e a pressão exercida pelo contexto geopolítico da época.

O partido, que sempre se posicionou como defensor dos direitos dos trabalhadores e das lutas anticoloniais, inicialmente mostrou relutância em apoiar a insurgência argelina, liderada pela Frente de Libertação Nacional (FLN). A liderança do PCF, temendo uma associação com a violência insurgente e a possível perda de apoio da classe trabalhadora francesa, optou por adotar uma postura patriótica em defesa da unidade da França. Essa hesitação, no entanto, contrastava com sua retórica anticolonial em outros contextos, como na Indochina, e gerou descontentamento entre militantes mais radicais dentro do partido e entre a esquerda francesa de modo mais amplo.

A situação argelina, no entanto, logo começou a pressionar o PCF a reconsiderar sua posição. A resistência militar e política da FLN ganhou força, e o aumento da violência, tanto por parte dos combatentes argelinos quanto pelas forças militares francesas, levou o partido a um impasse. A tortura sistemática empregada pelo exército francês, amplamente denunciada por intelectuais e jornalistas na França, e os abusos contra a população civil argelina tornaram-se um ponto de inflexão. Os comunistas não podiam mais ignorar o fato de que o colonialismo francês estava comprometido com métodos brutais de repressão, o que era contrário aos princípios internacionalistas e humanitários que o partido defendia.

No entanto, a posição do PCF em relação à Argélia também gerou tensões internas no partido. Alguns membros mais conservadores expressaram resistência à independência argelina, temendo suas consequências políticas e econômicas para a França. O medo de que a perda de uma colônia economicamente importante resultasse em instabilidade econômica e enfraquecesse a posição francesa no cenário internacional levou a um bloqueio de apoio

dentro de parte do partido. Além disso, havia também uma preocupação com a imigração argelina para a França, um tema que, ainda que implícito, influenciava o debate. Esses membros mais conservadores do partido consideravam a manutenção de uma presença francesa na Argélia essencial para preservar o prestígio internacional da França e sua influência geopolítica.

Enquanto o PCF adotava uma postura mais moderada e ambígua em relação à independência argelina, Sartre e outros intelectuais de esquerda, como Simone de Beauvoir e Franz Fanon, se aproximaram da Frente de Libertação Nacional (FLN) argelina, apoiando a demanda por independência imediata e passaram a criticar abertamente o colonialismo francês. Inicialmente, Sartre alinhou-se à posição do PCF, que advogava contra a guerra colonial francesa e promovia a autodeterminação do povo argelino. Sartre percebia o PCF como um aliado na batalha pela equidade e pela soberania dos povos colonizados. No entanto, ao longo do tempo, Sartre emitiu críticas contundentes ao PCF e à sua postura relativa à questão argelina. Ele argumentava que o partido carecia de radicalismo em sua oposição à guerra, frequentemente adotando uma posição ambígua ou excessivamente moderada frente ao conflito. Sartre defendia que o PCF deveria assumir uma posição mais enérgica e comprometida com a causa da independência argelina, em consonância com seus princípios de liberdade, autodeterminação e anti-imperialismo. Essas divergências culminaram em tensões e desentendimentos entre Sartre e o PCF em diversos momentos durante a Guerra da Argélia.

Em 1956, o PCF adotou uma resolução oficial em seu congresso, expressando apoio total à independência argelina. Essa mudança foi significativa e refletiu o fato de que a postura inicial do partido já não era sustentável diante das pressões internas e externas. Além disso, a radicalização do conflito, marcada por massacres e repressões violentas, tornou evidente que a questão da Argélia era mais do que uma simples questão de manutenção territorial; era uma luta pela dignidade e liberdade de um povo oprimido pelo colonialismo.

Após essa mudança oficial de posição, o partido pressionou o governo francês a negociar uma solução política e pacífica para o conflito, ao invés de uma resposta militar. Essa tentativa de influenciar o governo, no entanto, foi muitas vezes frustrada pela relutância dos sucessivos governos franceses, que continuaram a preferir uma solução militar até os últimos estágios da guerra. Ainda assim, o PCF intensificou seus esforços de solidariedade com a causa argelina. Alguns membros do PCF se envolveram em ações diretas de resistência, como fornecer esconderijos e apoio logístico para os combatentes da FLN,

desafiando as leis francesas e arriscando prisões e represálias. Esse envolvimento direto demonstrou que, ao menos em certos círculos do partido, havia uma genuína identificação com a causa argelina.

A relação do PCF com a União Soviética também desempenhou um papel significativo na sua abordagem durante a Guerra da Argélia. A lealdade do partido ao modelo soviético orientava muitas de suas decisões, e a União Soviética, enquanto apoiava movimentos de libertação em outras regiões, manteve uma postura ambivalente em relação à Argélia até fases mais avançadas do conflito. Moscou não queria provocar diretamente a França, uma potência importante no equilíbrio geopolítico europeu. Isso, por sua vez, influenciou o PCF, que hesitou em adotar uma posição mais incisiva até que a guerra estivesse em estágio avançado. Mesmo assim, a relação entre o PCF e a União Soviética foi fundamental para moldar a forma como o partido se posicionou durante o conflito.

O artigo do historiador Irwin M. Wall, *The French Communists and the Algerian War* (1977), nos informa que Jean-Paul Sartre foi o primeiro a levantar um caso contra os comunistas franceses e acusou o partido e a imprensa comunista de falar da Argélia com moderação. Havia “uma notável ausência de esforço nacional do partido contra a guerra, seja na forma de reuniões, manifestações ou greves”⁸⁵, além do fato de Maurice Thorez ter dado apoio a Guy Mollet, em março de 1956, o que “serviu para convencer a classe trabalhadora de que talvez a repressão na Argélia, afinal, não fosse tão ruim assim”⁸⁶.

O partido, ao mesmo tempo em que condenou a mobilização das forças repressivas francesas, não hesitou em condenar atos individuais de terrorismo por parte de forças rebeldes que, segundo o PCF, foram calculados para fazer o jogo dos elementos coloniais mais reacionários da metrópole. O Partido Comunista Argelino, por outro lado, permaneceu isolado do movimento nacional argelino e, ao longo da luta, teve pouca ou nenhuma influência sobre ele; “na verdade, uma vez que a rebelião começou em novembro de 1954, o PCA se viu em um gueto político em relação ao Frente de Libertação Nacional, o que refletia perfeitamente o isolamento político e a impotência dos próprios comunistas franceses”⁸⁷.

⁸⁵ “a notable absence of national party effort against the war, either in the form of meetings.” WALL, Irwin M. **The French Communists and the Algerian War**. *Journal of Contemporary History*, vol. 12, no. 3, 1977, pp. 521–43. JSTOR, Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/260039>>, p. 521

⁸⁶ “had served to convince the working class that perhaps the repression in Algeria, after all, was not really so bad.” Ibid.

⁸⁷ indeed, once the uprising began in November 1954 the PCA found itself in a political ghetto vis-a-vis the National Liberation Front which mirrored perfectly the political isolation and impotence from which the French Communists themselves had been (...). WALL, 1977, p. 524.

Aparentemente, somente a violência dos eventos tangíveis revelados pela trajetória histórica ocidental - os conflitos armados, a ocupação, a luta de resistência - conseguiram despertar Sartre de sua visão idealizada e conectá-lo à inegável força da alienação, opressão e exploração, cujas manifestações históricas haviam moldado e transformado profundamente o pensamento de Sartre.

Em entrevista à Simone de Beauvoir, Sartre afirmou que foi durante a Revolução Argelina que ele se afastou do PCF, “já que o partido e nós outros não desejávamos exatamente a mesma coisa. O partido tinha em vista a independência argelina, mas como uma possibilidade entre outras; quanto a nós, estávamos com a F.L.N. para exigir a imediata independência argelina”⁸⁸. A postura de Sartre ressaltava seu compromisso com a ação direta e a solidariedade radical com os povos colonizados, colocando-o em uma posição de confronto direto com o imperialismo francês. Essa divergência sublinhava a complexidade das alianças políticas e as diferentes estratégias dentro do movimento anticolonialista.

Jean-Paul Sartre continuou a moldar sua visão política e suas ações à medida que o cenário político evoluía na França e nas colônias. Durante a Revolução Argelina, seu posicionamento tornou-se ainda mais claro e distinto em relação ao Partido Comunista Francês (PCF) e suas abordagens em relação à independência argelina. A tensão entre Sartre e o PCF refletiu não apenas divergências ideológicas, mas também as complexidades e nuances da luta pela libertação e autodeterminação dos povos colonizados.

A crítica de Sartre ao PCF não se limitou apenas à questão da Argélia. Ele também questionou a postura do partido em relação à resistência anticolonial em outros contextos, como na Indochina, onde o PCF se mostrou hesitante em apoiar abertamente a luta contra o domínio francês. Essas discordâncias revelaram as divergências estratégicas e ideológicas dentro da esquerda francesa e internacional, destacando a complexidade das relações políticas e as diferentes abordagens para enfrentar o colonialismo e o imperialismo.

A influência de Sartre nesse período não pode ser subestimada. Seu engajamento crítico e sua defesa incansável pela liberdade e justiça inspiraram não apenas intelectuais e ativistas na França, mas também movimentos de libertação e resistência em todo o mundo. Sartre não apenas levantou questões importantes sobre a responsabilidade moral e política

⁸⁸ BEAUVOIR, Simone. **A cerimônia do adeus**. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1982. p. 479

diante da opressão, mas também contribuiu para ampliar o debate sobre as formas de resistência e emancipação em face das estruturas coloniais e imperialistas.

Ao se afastar do Partido Comunista Francês (PCF) durante a Revolução Argelina, Sartre demonstrou sua disposição em romper com convenções políticas estabelecidas em prol de uma causa que ele via como justa e urgente. Sua crítica à ambiguidade do PCF em relação à independência argelina reflete não apenas suas convicções éticas, mas também sua compreensão das complexidades envolvidas na luta anticolonial. Enquanto muitos líderes políticos e partidos adotaram abordagens cautelosas e negociadoras, Sartre defendia uma posição mais radical e comprometida com os princípios de liberdade e autodeterminação. Sua defesa da violência revolucionária como uma resposta legítima à opressão colonial ecoou entre os ativistas que viam na luta armada um meio necessário para alcançar a liberdade e a justiça. Sua visão sobre o papel dos intelectuais na sociedade, especialmente em contextos de opressão e conflito, continua a gerar debates e reflexões sobre o comprometimento ético e político dos pensadores e artistas. Sua noção de liberdade como responsabilidade e sua ênfase na capacidade humana de escolha e ação autônoma deixaram uma marca indelével no pensamento contemporâneo sobre ética, política e emancipação.

Para melhor compreendermos esse ponto, veremos, a seguir, a definição de Jean-Paul Sartre no tocante ao que é o colonialismo.

2.2 A definição de colonialismo na perspectiva sartreana.

Jean-Paul Sartre concebia que a manutenção do sistema colonial se dava de uma maneira simples de compreender: o Estado francês entregou terras árabes aos colonos para gerar poder de compra, o que viabilizou aos industriais metropolitanos comercializar seus produtos; os colonos vendiam aos mercados da metrópole os frutos dessa terra roubada. Desse modo, a definição de colonialismo para Jean-Paul Sartre partiu, a princípio, da perspectiva econômica: o colonialismo é uma empresa racional, cujas origens remontam ao Segundo Império francês em função da expansão das atividades industriais. Atua conforme os interesses e as necessidades das empresas coloniais com o objetivo claro de explorar, sistematicamente, os recursos sociais e naturais da colônia em benefício daquelas.

Primeiramente, é imperativo ressaltar a forma como Sartre encara o colonialismo a partir de uma ótica econômica, enfatizando a interconexão entre a exploração dos recursos

sociais e naturais das colônias e o proveito obtido pelas empresas coloniais e o Estado central. Tal perspectiva destaca a intrincada teia de relações econômicas no contexto colonial, onde o controle dos recursos e da força de trabalho desempenha um papel central na perpetuação do sistema.

Adicionalmente, essa abordagem econômica possibilita uma análise mais aprofundada das dinâmicas de poder no colonialismo. A cessão de territórios aos colonos, por exemplo, não apenas viabilizava sua capacidade de aquisição, mas também consolidava laços de dominação e controle sobre as comunidades locais, frequentemente resultando em uma exploração e opressão sistemáticas.

Outra questão relevante é a compreensão de que o colonialismo transcende a mera exploração econômica, abarcando também implicações sociais e culturais profundas. A imposição de estruturas governamentais, a repressão de manifestações culturais locais e a difusão de valores coloniais são aspectos igualmente cruciais a serem considerados ao se discutir o impacto do colonialismo nas sociedades colonizadas.

Além disso, a análise das origens do colonialismo, remontando ao período do Segundo Império francês e sua expansão industrial, levanta questionamentos acerca das motivações históricas subjacentes à busca por territórios coloniais. A necessidade de acessar recursos naturais, de dispor de uma mão de obra barata e de encontrar mercados para os produtos metropolitanos são fatores-chave a serem ponderados na compreensão das bases e do funcionamento do colonialismo.

Ou seja, a percepção de Sartre acerca do colonialismo como uma empreitada racional, fundamentada em interesses econômicos e industriais, proporciona uma via para uma análise mais ampla das interações de poder, da exploração e da resistência nas sociedades coloniais. Essa abordagem econômica complementa outras visões históricas, sociais e culturais, oferecendo uma compreensão mais abrangente e crítica do colonialismo e de suas repercussões.

A tese de Rodrigo Davi Almeida (2010), *As posições políticas de Jean-Paul Sartre e o Terceiro Mundo (1947-1979)*, foi fundamental para aprofundarmos os conceitos de Sartre e alcançar outros escritos do autor a respeito do presente tema. Almeida expôs que a característica fundamental das posições políticas de Sartre acerca do Terceiro Mundo é que são tributárias do marxismo e de seu respectivo método dialético, ou seja, “Sartre afirma que o capitalismo em escala mundial pôde evitar ou atenuar numerosas crises, pelo menos no

tempo do colonialismo clássico, graças ao deslocamento de investimentos e à existência de seus mercados coloniais”⁸⁹. Ao beber do marxismo, Sartre caracterizou a guerra como a expressão da luta de classes entre o campesinato, representado pelo exército da Frente de Libertação Nacional (FLN), contra a burguesia colonialista, representada pelo governo francês.

Essa situação da Argélia enquanto colônia francesa trata-se da conjuntura do neocolonialismo, ou imperialismo colonialista, o qual define-se enquanto

expansão em nível mundial das relações capitalistas de produção aos países afroasiáticos que se tornam colônias das principais potências industriais europeias. Trata-se de um sistema institucionalizado de dominação política, de exploração econômica e de sujeição cultural de um Estado, a “periferia” do sistema, a colônia, sobre outro, o “centro” do sistema, a “metrópole”. De qualquer modo as sociedades afro-asiáticas se integram ao mercado mundial (governado por preços mundiais), mas, não de forma simétrica,³⁸ pois, os termos de troca se estabelecem mediante uma relação desigual de forças entre os países industrializados e os não industrializados.⁹⁰

Compreende-se, com isso, que as colônias são impossibilitadas de acumular riquezas internas. Daí as características fundamentais de suas economias: economia agrícola focada na exportação, que atua como mera extensão da economia capitalista. Os países colonizados estão sempre dependentes.

A partir da perspectiva sartreana, o colonizador principia ocupando o país, depois subtrai suas terras e explora os antigos proprietários com tarifas de fome. Em seguida, “com a mecanização, essa mão-de-obra torna-se ainda mais cara; acabam por tirar aos indígenas até o direito de trabalhar. O Argelino em sua casa, num país em plena prosperidade, tem apenas que morrer de fome”⁹¹. Para 90% dos Argelinos, à época em que Sartre escreveu (1956), a exploração colonial era metódica e rigorosa: foram expulsos de suas terras, “acantonados nos solos improdutivos, obrigados a trabalhar por salários irrisórios, o temor do desemprego desencoraja as revoltas. os grevistas têm medo que tornem ‘amarelos’ os desempregados”⁹².

Sartre preocupou-se, ainda, em falar no tocante à importância da alfabetização, posto que, à época, 80% dos argelinos eram iletrados. Para ele, a causa é muito óbvia: o colonialismo tentou barrar a estrada da história aos colonizados, proibindo-lhes, inclusive, o uso de outra língua que não fosse o francês - posto que as reivindicações nacionais, na

⁸⁹ ALMEIDA, Rodrigo Davi. **As posições políticas de Jean-Paul Sartre e o Terceiro Mundo (1947-1979)**. 2010. 261 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2010. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/103131>>. p. 33

⁹⁰ ALMEIDA, 2010, p. 35.

⁹¹ SARTRE, 1968, p. 31.

⁹² SARTRE, 1968, p. 31.

Europa, eram sempre apoiadas na unidade da língua, então negaram aos muçulmanos o uso de sua própria.

Essas reivindicações nacionais, de fato, chegaram à Argélia. Foi por reação às segregações e na luta diária que se descobriu e forjou a personalidade argelina. “O nacionalismo argelino não é a simples revivência de antigas tradições, de antigas afeições: é o meio de que os Argelinos dispõem para fazer cessar sua exploração”⁹³.

Em um prefácio para o livro *Os Condenados da Terra* (1961), do intelectual educado na cultura francesa Frantz Fanon, Sartre argumentou que a luta pela independência da Argélia era uma das principais frentes da luta mundial contra o imperialismo e o colonialismo. O filósofo também criticou os intelectuais franceses que se recusaram a apoiar a independência da Argélia, argumentando que eles estavam perpetuando a ideologia colonialista francesa (dentre os autores criticados, estava o próprio Albert Camus). Ele argumentava que os intelectuais tinham o dever moral de se posicionar a favor da justiça e da liberdade, mesmo que isso significasse romper com as convenções políticas e sociais.

No artigo dedicado à obra de Fanon⁹⁴, Sartre abre a conversa a partir do diálogo sobre os atos coloniais da Europa contra os indígenas:

A elite europeia empreendeu fabricar uma elite indígena: selecionavam adolescentes, marcavam-lhe na fronte, à força, os princípios da cultura ocidental, enchiam-lhe a bôca de palavras sonoras, grandes palavras pastosas que prendiam aos dentes; após uma breve estada na metrópole, remetiam-nos para casa, **falsificados**.⁹⁵

A elite europeia tentou criar uma elite indígena que estivesse alinhada com seus interesses e valores. Isso implica um processo deliberado de formação e manipulação, impondo suas ideias de forma indelével e coercitiva, repleto de um discurso pomposo e vazio, que não se integra naturalmente ao modo de vida e pensamento dos jovens.

Poderíamos, a partir daqui, retornar ao conto de Chimamanda e conversar sobre o seu personagem Anikwenwa que, em contato com os ingleses, abandonou os costumes de sua terra e envergonhava-se da religiosidade de sua matriarca. “Quando chegou a hora de sua cerimônia *ima mmuo*, Anikwenwa disse que não ia participar, pois era um costume pagão iniciar os meninos no mundo dos espíritos, um costume que o padre Shanahan dissera que

⁹³ SARTRE, 1968, p. 39

⁹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Os malditos da terra*. In: **Colonialismo E Neocolonialismo** (Situações, V). Tempo brasileiro: Rio de Janeiro, 1968.

⁹⁵ SARTRE, 1968, p. 137, grifo nosso.

deveria acabar.”⁹⁶ Entretanto, optamos por dedicar um momento para analisar, mais uma vez, o conceito de discurso colonial de Homi Bhabha.

Esse discurso utilizado pelos franceses era crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural, cujo objetivo é “apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”⁹⁷, ou seja, quando Sartre diz que os franceses enchiam a boca dos nativos argelinos de palavras sonoras para posterior reprodução, é a isso que ele se refere, a uma estratégia comum utilizada pelos poderes coloniais para manter seu domínio sobre povos colonizados. Para Homi Bhabha, o discurso colonial é um sistema de representação que sustenta e perpetua o poder colonial através não apenas da opressão direta; mas também da construção de identidades e subjetividades de ambos os lados.

O texto de Fanon, como bem aponta Sartre, vem na contramão. Trata-se de uma inversão na qual, agora, o colonizado fala do colonizador; escreve e narra o seu discurso para os seus, mas com a linguagem do invasor - aprendida durante o sangrento imperialismo.

Sartre advogava pela incumbência essencial dos intelectuais na contenda por justiça e liberdade, tanto em uma esfera global, contrapondo o imperialismo e o colonialismo, quanto de maneira específica no contexto da independência argelina. Ele confrontou as ideias de Camus ao sustentar que apoiar a autodeterminação dos povos colonizados era uma questão de natureza moral e ética; enquanto identificou em Fanon um parceiro intelectual cujo trabalho expôs de maneira contundente as severas realidades do colonialismo, instigando uma reavaliação por parte dos intelectuais sobre o colonialismo e seu impacto societário. Esta atitude de Sartre em defesa de diversas causas contribuiu significativamente para sua proeminência como uma figura influente na formação da consciência coletiva acerca dos ideais de justiça e liberdade.

Para além da questão político-econômica, o sistema imperialista constitui-se também como fenômeno cultural: a conquista do globo pelas imagens, ideias e aspirações do Ocidente, a “ocidentalização” do mundo. A França foi uma das protagonistas na corrida colonial, possuindo quatro grandes regiões coloniais, três na África e uma na Ásia, sem contar as suas colônias americanas do século XVII.

⁹⁶ ADICHIE, 2017

⁹⁷ BHABHA, 2005. p. 111.

A manutenção desse sistema colonial era estrategicamente articulada. Almeida apontou, a partir de Sartre, que o Estado montava uma infra-estrutura administrativa, impondo códigos civis e jurídicos aos colonizados: “o sistema colonial para se manter deve conservar-se cada dia mais duro, mais desumano” e, finalmente, em relação à conservação do sistema, preserva-o pela violência do exército que se torna a sua força policial: “os colonos não têm outro recurso senão o de manter-se pela força. Precisam da força metropolitana do Exército francês”. Almeida apontou que, em suma, para Sartre,

(...) os problemas engendrados pelo colonialismo francês na Argélia são de ordem econômica: como resolver o problema da fome?, social: como aumentar o número de médicos e de escolas? E, em última instância, psicológico: como resolver o complexo de inferioridade do argelino?⁹⁸

Com a expulsão dos berberes (que deu origem à história argelina sob dominação francesa, em 1830) os franceses, como bem aponta Walter Lippold em *O pensamento anticolonial de Frantz Fanon e a Guerra de Independência da Argélia* (2005), colonizaram a Argélia a partir não só de frentes de ocupação; como também de doações ou compras dessas terras árabes. E, a partir de 1865, a Argélia foi oficialmente anexada ao território francês. Ludmilla Fonseca destaca como consequência dessa incorporação 3 pontos cruciais:

o acirramento da divisão social; a organização de sistema de trabalho semifeudal, tendo o predomínio da exploração do trabalho dos árabes; e a formação de um sistema de trabalho urbano – comercial ou operário – formado entre os camponeses e os árabes. Camus e sua família participaram, inicialmente, do trabalho rural e, posteriormente, do trabalho urbano, sendo operários⁹⁹.

A harmonia cultural dos árabes e do fundamentalismo islâmico presente entre esses povos gerou problemas para os colonizadores franceses, que optaram por desenvolver métodos políticos imperialistas a fim de reprimir a agitação dos árabes. Cita-se, por exemplo, a criação do estatuto muçulmano, que negava os direitos de cidadania francesa àqueles que não se desvinculassem dos preceitos religiosos do islamismo”; a criação do código dos indígenas (árabes) em 1880, “o qual previa duras penas aos nativos que desafiassem as leis francesas, estabelecendo limitadas liberdades aos povos árabes”; e a criação da União Aduaneira (1884 - 1945), que assegura o monopólio do mercado argelino a uma indústria francesa em situação desvantajosa no mercado internacional por seus preços muito elevados e através da qual os franceses detiveram o controle comercial e econômico da nação colonizada.

(...) os capitais de que a França ‘transborda’ não vão investir-se nos países sub-desenvolvidos; a rentabilidade seria incerta, os lucros levariam muito tempo a vir; era preciso tudo construir, tudo equipar. E, se tudo isto pudesse ser feito, qual o proveito de organizar completamente uma concorrência para a produção

⁹⁸ ALMEIDA, 2010, p. 91

⁹⁹ FONSECA, 2013, s.p.

metropolitana? Ferry é muito claro: os capitais não sairão da França; investir-se-ão, simplesmente, nas novas indústrias que venderão seus produtos manufaturados ao país colonizado.¹⁰⁰

Essas medidas, que marcaram o século XIX e se projetaram para o século XX, levaram não só ao crescimento da população francesa na Argélia, afrancesando o país e marginalizando os árabes; como também aceleraram o desenvolvimento econômico do país, além de firmar efetivamente a cultura francesa na colônia. Ao afrancesar e dividir a propriedade, os colonizadores quebraram a ossatura da antiga sociedade tribal, sem nada colocar em seu lugar.

Essa destruição dos quadros foi sistematicamente encorajada: primeiramente, porque suprimia as forças de resistências e substituía as forças coletivas por uma poeira de indivíduos; em seguida, porque criava a mão-de-obra (...). Puderam dizer dos Argelinos: São os mesmos homens de 1830 e que trabalham nas mesmas terras; simplesmente, em lugar de possuílas, eles são escravos daqueles que as possuem.¹⁰¹

A relação entre os colonizadores franceses e os povos árabes na Argélia foi marcada por tensões culturais e políticas profundas. Como visto acima, a tentativa dos franceses de impor sua cultura e dominação sobre uma sociedade árabe rica em tradições e valores islâmicos gerou uma série de problemas e resistências. O surgimento do fundamentalismo islâmico como uma resposta à colonização francesa foi um dos principais desafios enfrentados pelos colonizadores.

A imposição de políticas imperialistas evidenciou a abordagem discriminatória dos franceses em relação aos árabes, negando-lhes direitos básicos e liberdades sob o pretexto de preservar a hegemonia francesa. Essas medidas foram vistas como uma forma de dividir e enfraquecer a resistência dos povos árabes, minando sua capacidade de se organizarem e lutarem por seus direitos. O monopólio comercial contribuiu para manter a dependência econômica da Argélia em relação à França, dificultando qualquer possibilidade de desenvolvimento autônomo e soberano.

Esses exemplos ilustram a complexidade das relações coloniais e os desafios enfrentados pelos povos colonizados em sua luta pela independência e autodeterminação. As políticas imperialistas francesas deixaram um legado de injustiça e desigualdade que ainda reverbera nos dias de hoje, destacando a importância de compreender o passado colonial para entender as dinâmicas sociais e políticas contemporâneas.

¹⁰⁰ SARTRE, 1968, p. 24-25

¹⁰¹ SARTRE, 1968, p. 28

O historiador Mustafa Yazbek assinala que os muçulmanos começaram a, gradativamente, perder poder para os conselhos municipais de maioria francesa e pagavam impostos cada vez mais altos que os colonos. “A Justiça, monopolizada pelos franceses, tendia a favorecê-los. O número de argelinos com educação secundária ou superior era então de apenas dezenas ou centenas de pessoas.”¹⁰²

As disparidades socioculturais propiciaram o surgimento de movimentos nacionalistas, socialistas e comunistas na Argélia. O nacionalismo argelino, segundo a ótica de Sartre, não se restringe à mera ressurreição de velhas tradições ou afeições antiquadas; trata-se, antes, do instrumento empregado pelos argelinos para pôr fim à sua exploração.

Fonseca enfatiza a ascensão da agitação política no território, evidenciando não apenas a emergência do Partido Comunista Argelino (PCA), resultante da dissidência do Partido Comunista Francês (PCF), mas também a presença de movimentos anarquistas de larga organização e alcance, além de movimentos nacionalistas que advogavam pela independência da Argélia e pela autodeterminação dos árabes.

Sartre, a partir de Frantz Fanon, não tinha dúvidas de que a heterogeneidade e a desunidade, isto é, as divisões territorial, política (em que uns “se encontram (...) escravizados”, outros “adquiriram uma falsa independência”, outros “se batem para conquistar a soberania” e outros ainda “conseguiram a plena liberdade mas que vivem sob a ameaça constante de uma agressão imperialista”)¹⁰³, sócio-econômica (“ao forjar as classes sociais”) e cultural (os racismos) dos países que formam o Terceiro Mundo resulta da história do colonialismo europeu.

Nesse ponto, sua fala se aproxima da de Albert Camus, posto que, Sartre, afirmou que a revolta dos camponeses, ao se radicalizar, se transformou em revolução. A consciência que o colonizado toma da exploração consiste na memória da agressão. De maneira geral, contudo, Sartre discorda do franco-argelino a partir do momento em que ele diz que, a única solução para os problemas gerados pelo sistema de colonização, não é a obtenção do direito ao voto, pelo argelino, num país dominado pelos colonizadores europeus, nem a “paz negociada”, como queria Camus, mas a obtenção da independência efetiva, pela revolução, com a implantação do socialismo, os únicos capazes de superar o colonialismo.

¹⁰² YAZBEK, 2010, p. 29.

¹⁰³ SARTRE, 1968, p. 146.

Sartre evidenciava uma disparidade flagrante, considerando que a maioria dos nativos não desfrutava plenamente da cidadania, somando-se à configuração de dois colegiados eleitorais na Argélia: um direcionado aos europeus e aos raros nativos reconhecidos, enquanto o outro conferia aos franceses um predomínio de votos em relação aos argelinos, cuja representatividade no território era exponencialmente superior. A essa distorção democrática se acrescia a prática fraudulenta, semelhante ao coronelismo brasileiro na era da república velha, mas designada como "eleições à la Naegelen", alusão ao governador socialista: urnas corrompidas, violações processuais e manipulação de resultados pelos aparatos oficiais.

Jean-Paul Sartre manifestou veemente repúdio às ações da França no contexto colonial. Sustentava que a autonomia da Argélia era um imperativo de justiça e direitos humanos, instando a França ao dever moral de conceder a independência aos argelinos. Durante sua estada na Argélia em 1956, Sartre se indignou com a situação precária dos nativos e a brutalidade das forças de repressão francesas; atestou a selvageria das táticas repressivas e adotou uma postura crítica contundente frente à política francesa no território, denunciando que a França perpetrava crimes contra a humanidade ao empregar tortura para conter a revolta argelina.

Os fundamentos para a hegemonia sobre outros povos se sustentavam em um *ethos* de orgulho irracional, racista e revelador de uma pretensa superioridade inata por parte dos colonizadores em relação aos colonizados. O século XIX testemunhou uma proliferação de possessões coloniais europeias na África e na Ásia, sob o domínio de distintas potências como Alemanha, Bélgica, Itália e Grã-Bretanha. Sartre se vale do exemplo da dominação francesa na Argélia para ilustrar os desdobramentos dos conflitos estruturais que abarcavam a exploração econômica e social inerente ao colonialismo.

Na Argélia, as contradições são irreduzíveis: cada um dos grupos em conflito exige a exclusão radical do outro. Tomamos tudo dos muçulmanos e depois lhe interdítamos até o uso da própria língua. [...] Eles não possuíam mais nada, não eram mais ninguém; liquidamos toda a sua civilização, recusando-lhes a nossa. Pediram a integração, a assimilação e dissemos não: por qual milagre manteriam a super-exploração colonial se os colonizados desfrutassem dos mesmos direitos dos colonos? [...] Quando o desespero os levou à revolta, precisava que extinguissem, esses sub-homens, ou que afirmassem sua humanidade contra nós: rejeitaram todos os nossos valores, nossa cultura, nossas pretensas superioridades: foi o mesmo para eles reivindicar o título de homem e recusar a nacionalidade francesa.¹⁰⁴

Ainda em *Colonialismo e Neocolonialismo* (1968), Sartre afirmou que um dos principais resultados da violência do colonialismo é a sub-humanização do colonizado:

¹⁰⁴ SARTRE, 1968, p. 69.

a violência colonial não tem somente a finalidade de impor respeito a homens escravizados, procura também desumanizá-los. Nada será poupado para liquidar-lhes as tradições, substituir-lhes as línguas pela nossa, para destruir-lhes a cultura sem dar-lhes a nossa. (...) Se ele resiste, os soldados atiram, é um homem morto; se cede, se degrada, não é mais um homem; a vergonha e o medo vão fissurando seu caráter, desintegrando sua pessoa.¹⁰⁵

O racismo e a tortura sub-humanizam o colonizado. Para viabilizar a espoliação colonial, o colonizador rebaixa o argelino à condição de sub-homem e pelo mesmo motivo o racismo está inscrito no colonialismo, isto é, “nos próprios fatos, nas instituições, na natureza das trocas e da produção”. O racismo, portanto, não é consequência lógica e nem desdobramento, mas necessidade imanente do sistema. O racismo tem a função de compensar

a universalidade latente do liberalismo burguês já que todos têm os mesmos direitos, far-se-à do argelino um sub-homem: o colonialismo rejeita os direitos do homem para homens que ele submeteu pela violência, que ele conserva pela força, na miséria e na ignorância, logo, como diria Marx, em estado de sub-humanidade. A verdadeira razão da segregação racial, portanto, é a segregação econômica.¹⁰⁶

Como apontado desde o princípio, Sartre foi um filósofo existencialista defensor da liberdade. Ele partia da ideia de que, até para ser sub-humanizado, era pré-concebido que esse ser fosse livre. A citação acima expôs como a violência buscava desumanizar o colonizado, mas esse almejo não era concretizado, posto que os argelinos vendiam livremente sua força de trabalho. Assim, os árabes não eram desumanizados, mas sub-humanizados.

De volta à entrevista que ele concedeu à sua cônjuge, Sartre entoa mais uma vez a sua opinião sobre o processo colonialista.

Sempre considerei o colonialismo como pura ação de roubo, de conquista brutal de um país e de exploração de um país por outro de uma maneira absolutamente intolerável; considerava que todos os Estados coloniais, cedo ou tarde deveriam abrir mão de suas colônias. A guerra argelina me encontrava absolutamente de acordo com os argelinos contra o governo francês digo governo, embora muitos franceses fossem favoráveis à conservação da Argélia francesa.¹⁰⁷

Em suma, Sartre enxergava o colonialismo como roubo e exploração intolerável de um país por outro, defendendo que os Estados coloniais deveriam eventualmente renunciar às suas colônias. Ele apoiou a guerra argelina pela independência, alinhando-se aos colonizados contra o governo francês, apesar de muitos de seus conterrâneos defenderem a manutenção da Argélia como parte da França.

Em sua viagem ao Brasil, junto à Simone, em 1960, Sartre concedeu, dentre tantas outras, uma conferência em São Paulo. Ele poderia ter se recusado a fazer uma conferência

¹⁰⁵ SARTRE, 1968, p. 144.

¹⁰⁶ SARTRE, 1961d, p. 46

¹⁰⁷ BEAUVOIR, 1982, p. 479.

sobre a guerra da Argélia e abordar um tema literário. No entanto, queria descrever os fatos atuais e precisos que colocavam a liberdade em perigo.

Expus minha concepção da guerra da Argélia, que era também a da F.L.N., um francês quis responder-me, o que representava uma certa coragem, porque a totalidade da sala era pêlos argelinos; foi vaiado, teve a maior dificuldade em falar, e eu lhe respondi; ele desapareceu e a reunião se transformou numa manifestação pró-argelinos. Em tudo isso me sentia perfeitamente livre;¹⁰⁸

A liberdade, para Sartre, não era apenas a ausência de restrições externas, mas também a capacidade de agir de acordo com nossa vontade e assumir a responsabilidade por nossas ações. Ele enfatizava que somos totalmente responsáveis por nossas escolhas e, essa responsabilidade, é uma parte fundamental de nossa liberdade. Mesmo quando somos confrontados com circunstâncias difíceis ou limitações externas, ainda podemos exercer nossa liberdade ao escolher como responder a essas situações.

Desse modo, houve a escolha do colonizado ao resgatar sua humanidade pela violência das armas, maneira a qual, para Sartre, era a única possível. Em outras palavras, a alforria da humanidade do colonizado se dá com a morte do opressor europeu. Eliminar um europeu opressor e acabar com o colonialismo, faces de um mesmo dístico, são as condições para a liberdade do colonizado. Sartre adotou a convicção de que a violência era uma via indispensável para transcender a opressão que aflige a humanidade. Para ele, transigir com o colonialismo é ser vítima ou algoz. Seria negar a possibilidade de supressão do sistema e, ao mesmo tempo, negar a liberdade ao colonizado. Sartre, enquanto condenava a violência dos governantes, aprovava por antecipação a violência dos oprimidos. Ao passo que, em que Camus, havia direcionado toda a sua energia para escrever contra a violência, Sartre foi gradualmente se aproximando dela, sobretudo da violência revolucionária.

Sartre fundamentou sua visão da libertação do colonizado na necessidade da violência como meio inevitável. Ele via a morte do opressor europeu como o catalisador essencial para restaurar a humanidade do colonizado e encerrar o colonialismo. Para ele, a violência era não apenas uma resposta legítima à opressão; mas também uma condição necessária para a liberdade. Sartre argumentava que negociar com o colonialismo significava perpetuar a injustiça, privando o colonizado de sua autonomia e dignidade. Enquanto isso, Camus se concentrava em denunciar os horrores da violência.

Para Sartre, a liberdade era uma característica intrínseca do ser humano. Ele rejeitava a ideia de uma natureza humana fixa, defendendo que somos responsáveis por criar significado

¹⁰⁸ BEAUVOIR, 1982, p. 480.

e valores em nossas vidas por meio de nossas escolhas e ações. Essa concepção de liberdade implicava a capacidade de desafiar estruturas opressivas, incluindo o colonialismo, e buscar uma existência autêntica baseada na autodeterminação e na luta por direitos fundamentais; somos responsáveis por criar o significado e os valores em nossas vidas por meio de nossas escolhas e ações.

Capítulo 3: Intelectualidade para além das quatro paredes.

A última seção, que é o fio condutor de nossa discussão principal, visa, em primeiro lugar, compreender os papéis do intelectual em uma situação de guerra, com base nas análises do filósofo húngaro György Lukács. Em um segundo momento, busca-se analisar o impacto global do conflito entre Albert Camus e Jean-Paul Sartre nos domínios acadêmico e social, considerando as contribuições de outros intelectuais proeminentes da época, como Simone de Beauvoir, Franz Fanon e Mario Vargas Llosa.

3.1 A responsabilidade social do filósofo em György Lukács

György Lukács, eminente filósofo e teórico político húngaro, notabilizado por suas relevantes contribuições à filosofia, literatura e estética marxistas, nasceu em 1885 e findou sua jornada intelectual em 1971. Sua eminente figura se insere como uma das principais

representações da renomada Escola de Frankfurt, exercendo um papel de destaque no desenvolvimento e aprimoramento da teoria crítica marxista.

O ímpeto central de Lukács, ao longo de sua trajetória intelectual, não se direcionou primordialmente à ontologia ou à estética, como comumente se conjectura, mas sim à esfera ética. Em sua concepção, distinta dos arcaísmos filosóficos pretéritos, notadamente representados pelas obras de Kant e Hegel, o marxismo carecia de uma ética genuína e autônoma. Nesse ínterim, Lukács empreendeu-se no desafio de concebê-la, embora confrontado por uma barreira intransponível: para completar tal intento, revelou-se premente o tratamento da ontologia, do estudo do ser, antes de adentrar ao domínio da ética. Registre-se, contudo, que o filósofo húngaro, infelizmente, sucumbiu antes de materializar tal desiderato.

Nesse percurso dialético, Lukács destinou algumas de suas reflexões à responsabilidade social do filósofo, delineando assim um caminho condutor para a exposição subsequente. Posto que nosso enfoque não repousa na análise exaustiva da ética pré-marxista, limitaremos a presente abordagem a uma síntese sucinta, suficiente para trazer à luz a trajetória intelectual que o célebre pensador húngaro esboçava na senda de sua meta derradeira.

Em *A responsabilidade social do filósofo* (2021), Lukács aponta de cara o questionamento responsável por guiar todo o seu texto: “existe uma responsabilidade *específica* do filósofo, que vá além da responsabilidade normal de qualquer homem em relação à sua vida, aos seus semelhantes, à sociedade em que vive e ao seu futuro?”.¹⁰⁹ Para responder se cabe ou não ao filósofo a obrigação de expor certas opiniões ou de tomar determinados posicionamentos e atitudes, o autor encetou uma breve explicação do que seria a ética para os idealistas alemães.

Em Kant “A redução do eticamente relevante à personalidade puramente inteligível tem antes o objetivo de subordinar (...) a totalidade da vida humana ao dever-ser ético, de conferir-lhe uma racionalidade moral superior àquela que, segundo Kant, seria possível no campo fenomênico”.¹¹⁰ Mas como exatamente o social faz parte desse processo? Lukács explica que:

(...) mesmo a ética mais decididamente formal e mais obstinadamente orientada para o ato puramente individual da decisão é obrigada a transcender o seu próprio ponto de partida e a elevar as categorias decisivas da vida histórico-social dos homens (os

¹⁰⁹ LUKÁCS, György. *A responsabilidade social do filósofo*. In: LUKÁCS, György. **A responsabilidade social do filósofo e outros escritos políticos**. [Trad.: André Brandão; Bruno Daniel Capriles Bianchi]. São Paulo: Lavrapalavra, 2021, p. 203.

¹¹⁰ LUKÁCS, 2021, p. 204.

objetos da sua ação, o acaso, o seu aperfeiçoamento) a momentos integrantes do seu sistema. Assim, fica claro que o próprio homem como ser social, sua relação com os seus próximos e também - mediata ou imediatamente - a própria sociabilidade devem estar (não importa se no aquém ou no além) no centro do sistema, até mesmo numa ética construída de maneira subjetivo-formal.¹¹¹

A existência ético-individual necessariamente envolve uma responsabilidade histórico-social em relação às decisões, comportamentos, e assim por diante. A discussão de Lukács girou em torno, a princípio, das consequências e da individualidade na tomada de decisões e também, inclusive, das ausências delas, dado que abster-se é, também, uma escolha. Nesse ponto o seu pensamento e o de Sartre são semelhantes, visto que ambos acreditavam que não escolher já é, em si mesmo, uma escolha (como visto no capítulo 2). A análise do imperativo categórico, portanto, “demonstra que a sensação rígida entre o fenômeno e númeno¹¹² busca oferecer ao homem social real critérios sólidos para a práxis da vida cotidiana”.¹¹³

A dialética presente entre egoísmo e altruísmo constitui necessariamente, na leitura que Lukács realizou dos idealistas, o tema central da ética, visto que “(...) trata-se da tentativa de derivar de motivos egoísticos as intenções e ações humanas desinteressadas e orientadas por um espírito de sacrifício que chega até o heroísmo.”¹¹⁴ Em outras palavras, você não ajuda o próximo simplesmente por ajudar, mas porque você se sente bem com isso, se sente importante porque foi útil. Esse ponto pode ser quase instantaneamente associado ao livro *A queda* (1956).

Clemence, protagonista da obra cujo cerne concentra-se na culpa, sente-se uma fraude porque se percebe enquanto hipócrita. Quando ele ajudou o cego a atravessar a rua, fez uma reverência. Obviamente o cego não viu o que Clemente fez, mas os demais pedestres, sim. Logo ele percebe que não ajudou o homem pela bondade de seu coração, mas para que os transeuntes admirassem sua nobre atitude - da mesma maneira quando ele atende algum cliente de graça, por exemplo. Clemence, diante disso, confessa que suas motivações são egoístas, não altruístas. Tudo dizia respeito a ele, não aos beneficiados com suas ações. Sua queda foi proporcionada a partir de sua autoconsciência. Assim ele se questiona: será que não existem ações verdadeiramente altruístas?

¹¹¹ LUKÁCS, 2021, p. 206.

¹¹² O númeno é a realidade em si mesma, não depende do nosso julgamento e nem da nossa existência para se manter. Mas é incognoscível, pois tudo passa por nosso filtro de interpretação, impossibilitando que conheçamos as coisas pelo que realmente são. Seu oposto é o fenômeno, descrito por Kant como a forma em que a realidade se apresenta para nós através desses mesmos filtros. Nesse momento, contudo, ela já não é mais a realidade em si mesma, mas a que enxergamos a partir de nossas experiências, opiniões e conhecimentos.

¹¹³ LUKÁCS, 2021, p. 205.

¹¹⁴ LUKÁCS, 2021, p. 206

Quando retornamos a Lukács e à sua preocupação em escrever sobre a individualidade e as consequências dos nossos atos (seja o de ser ativo ou de se abster), ele questiona “(...) em que medida, de que modo, em relação a quais consequências, efeitos colaterais e implicações se efetiva uma responsabilidade?”¹¹⁵. A abrangência ética produtiva e esclarecedora da responsabilidade só pode ser percebida ao considerarmos a ação individual como um elemento dinâmico de uma participação histórico-social, integrando-se plenamente à totalidade e continuidade concretas, que também são dinâmicas.

Até aqui, o autor ainda está falando sobre a ética dos idealistas quando aponta que a responsabilidade ética resulta de uma combinação específica que integra tanto a intenção quanto a consequência, mas de uma maneira que transcende e transforma ambas qualitativamente, ou seja, “Se as consequências fossem exatamente previsíveis (...), então a ação social tornar-se-ia algo puramente técnico. A responsabilidade por um sim ou por um não implicaria um simples cálculo e dispensaria a análise ética (...)”¹¹⁶

Quando Lukács afirmou que o fato de não agir constitui uma forma de agir e que o abster-se de agir implica sempre uma aceitação ou uma recusa daquela conjuntura, pensamos em Albert Camus e na sua abstenção perante a Revolução Argelina. Não ser capaz de escolher nenhum dos dois lados, ao mesmo tempo em que via a si próprio enquanto francês, já era o suficiente, para muitos em sua época, para que sua atitude fosse, sim, vista como uma escolha.

Percebe-se que a ética pré-marxista privilegia o indivíduo, não o social. Então, percebamos como todas as questões aqui tratadas referentes à responsabilidade são vistas sob outras perspectivas a partir do marxismo, que surgiu “como a concretização e a culminação do desenvolvimento precedente da ética”¹¹⁷. Marx argumenta que os indivíduos moldam sua própria história, porém não o fazem conforme desejam; eles a constroem dentro das circunstâncias que enfrentam diretamente, as quais são herdadas e transmitidas pelo passado.

Quais foram as condições materiais em que Camus cresceu? Ora, de extrema pobreza. Precisou trabalhar desde muito cedo e implorar para que pudesse estudar. Ele viveu as consequências do colonialismo francês na Argélia mesmo não sendo ele próprio árabe. Camus experienciou a miséria, a falta de estrutura e o abandono do governo. Era de se esperar que ele tomasse o partido dos revolucionários que lutavam por independência, mas, mesmo assim, ele manteve-se um pacifista. A leitura que Lukács realizou do marxismo o levou a concluir que a decisão pessoal de evitar qualquer envolvimento na guerra adquire um caráter exemplar,

¹¹⁵ LUKÁCS, 2021, p. 209.

¹¹⁶ LUKÁCS, 2021, p. 211 - 212.

¹¹⁷ LUKÁCS, 2021, p. 217.

destacando-se como um comportamento digno de ser imitado, e que incentivava outros a seguir o exemplo. O resultado social desta ética da intenção, contudo, é um utopismo. O sujeito não deve se restringir apenas a recusar ou aceitar passivamente as consequências em seu destino pessoal; ele deve assumir responsabilidade pelos meios utilizados e pelos resultados de suas ações.

György Lukács defende, então, que a responsabilidade social do filósofo abrange diversas dimensões interligadas. Primeiramente, é essencial que o filósofo contextualize suas ideias dentro do cenário histórico e social em que está inserido, compreendendo as condições que moldam a realidade. Em seguida, ele deve realizar uma análise crítica das estruturas sociais existentes, identificando contradições e injustiças para buscar soluções éticas. Além disso, o engajamento intelectual é crucial, participando ativamente do debate público e promovendo o diálogo para compreender os desafios da sociedade. A responsabilidade também envolve a promoção da transformação social, defendendo princípios éticos que estimulem a justiça e a igualdade. Por fim, o filósofo tem o papel de conscientizar e educar, transmitindo conhecimento e incentivando o pensamento crítico para inspirar ações positivas em direção a um mundo mais justo e humano.

Lukács conclui o seu texto afirmando que “o destino dos homens envolvidos na ação são igualmente objeto de responsabilidade”, ou seja, a responsabilidade pela decisão inclui, portanto, a responsabilidade pela precisão dos julgamentos que a fundamentam. Camus, enquanto filósofo com influência mundial, tinha, sim, responsabilidade em falas que ecoavam para muito além da Argélia e da França. Suas opiniões influenciavam os seus leitores, seguidores, fãs, como queira chamar. Como um adulto que cresceu a sua infância em terras africanas exploradas pela França, ele tinha responsabilidade com os seus conterrâneos. E era essa responsabilidade que Sartre exigia que Camus tomasse para si; Sartre, Simone e tantos outros.

3.2 *Influencers* do século XX: como as opiniões e o fim da amizade de Albert Camus e de Jean-Paul Sartre impactaram os meios acadêmico e social

Com a indústria cultural e o novo poder concedido às mídias, temos atualmente outros líderes de opinião para além dos intelectuais. No século XX, por outro lado, essa categoria detinha muito mais influência perante a opinião pública. Com o final da Segunda Guerra Mundial, por exemplo, na França, surgiu uma geração de intelectuais que discutia seu papel em um mundo que estava começando a se polarizar. Estes pensadores desempenharam um

papel crucial na moldagem da consciência da época e, cientes dessa responsabilidade, assumiram posições, dando início a um debate cujas repercussões foram tão significativas a ponto de moldar a cultura política daquela conjuntura.

Se tentarmos determinar quem é esse intelectual, podemos tomar de empréstimo a definição utilizada por Benoît Denis (2022), em que o autor enfoca essa categoria “como um agente que se coloca num jogo de prestígio e competência, utilizando-se dessa autoridade para intervir no debate sociopolítico, superando assim a função do simples escritor”.¹¹⁸ Dessa forma, compreende-se o intelectual como um criador de símbolos, alguém que exerce influência e, inclusive, respondendo ao texto de Lukács, possui responsabilidades dentro da vida social. No entanto, isso não significa que os indivíduos comuns dessa sociedade aceitem de forma passiva e sem críticas as opiniões e ideologias dos intelectuais de sua época. Pelo contrário, os intelectuais conseguiram estabelecer sua influência para além de seus próprios círculos, alcançando a comunidade nacional e, de maneira mais abrangente, influenciando a cultura política da época.

É notório que diversos intelectuais escreveram acerca da Revolução Argelina durante o seu desenrolar. A escolha de Camus e Sartre, especificamente, deu-se aqui em função da proporção mundial que suas opiniões alcançaram, o que acabou por influenciar outros intelectuais do mesmo período. Nesse sentido, optamos por examinar a perspectiva de outros pensadores da época acerca da mesma temática, que poderiam corroborar ou enfraquecer as teses de nossos dois protagonistas, a fim de gerar possíveis considerações sobre o debate central acerca da responsabilidade do intelectual e do impacto de suas escolhas (considerando, a partir da leitura sartreana, que silenciar é, também, uma posição tomada).

Se pensarmos em alguém que apoiou Jean-Paul Sartre e seus ideais revolucionários nessa conjuntura, é comum que o nome de Simone de Beauvoir surja imediatamente em nossos pensamentos; todavia, não podemos nos esquecer de um intelectual igualmente relevante e que também se posicionou acerca da Revolução Argelina: o psiquiatra, filósofo e escritor francês de origem martinicana Frantz Fanon. De classe média, Fanon foi ensinado por seus pais que ele era um francês tanto como os nascidos na França. Durante a Segunda Guerra, contudo, ao lutar pelo Exército de Libertação contra a ocupação nazista, Fanon descobriu que os franceses da Europa Ocidental o enxergavam enquanto negro, não enquanto francês. Foi nesse momento que ele percebeu, então, a brutalidade do racismo e a dimensão colonial que a França possuía sobre diversos territórios.

¹¹⁸ DENIS, Benoît. **Literatura e engajamento**: de Pascal a Sartre. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 21

Conhecido por seus escritos sobre descolonização, colonialismo e luta contra o racismo, sua obra mais famosa é *Os Condenados da Terra* (1961), na qual Fanon analisa os efeitos psicológicos e sociais do colonialismo sobre os povos colonizados, tema acerca do qual ele teve uma opinião extremamente crítica.

Graças a ele e a outros autores africanos, houve uma mudança significativa nos estudos coloniais, em que a Europa deixou de ser vista como a principal voz autoritária para se tornar o objeto de análise e crítica. Esse movimento, descrito como uma revolução copernicana nos estudos africanos, gradualmente deslocou o foco central que antes era dado aos europeus. Em *Os Condenados da Terra* (1961), Fanon não se dirige mais diretamente aos colonizadores; ele dedica seus escritos e sua mensagem ao público africano, utilizou da língua francesa não com os franceses, mas apenas entre si, motivo pelo qual Sartre foi convidado a escrever o prefácio: *ele* deveria dialogar com os europeus, particularmente os franceses, não Fanon.

Por que, então, os europeus deveriam ler Fanon, se o autor não vos escreveu? A resposta de Sartre é a seguinte:

Por dois motivos. O primeiro é que Fanon vos explica a seus irmãos e desmonta para eles o mecanismo de nossas alienações; aproveitai para vos descobrir a vós mesmos em vossa verdade de objetos. Nossas vítimas nos conhecem por suas feridas e seus grilhões; é isto que torna seu testemunho irrefutável. (...)

Eis o segundo motivo: se rejeitarmos a lenga-lenga fascista de Sorel, veremos que Fanon é o primeiro desde Engels a repor em cena a parteira da história. (Ele constitui), etapa por etapa, a dialética que a hipocrisia liberal oculta de nós e que nos produziu tanto quanto a êle.¹¹⁹

E por que nós devemos, então, sair do nosso eixo Sartre-Camus discutido desde o primeiro capítulo, para discutir outros autores? Para responder a isso, tomaremos de empréstimo as palavras do professor australiano de filosofia, Pedro Tabensky, que, ao dedicar um livro inteiro para falar sobre as divergências ideológicas entre Albert Camus e Frantz Fanon sobre a Argélia, se justificou afirmando o seguinte:

Compreender as opiniões desses autores em relação a esta guerra irá, penso eu, ajudar-nos a compreender melhor cada um deles e, ao explorar os seus pontos fortes e fracos, permitir-nos-á compreender melhor as lições da história para aumentar as nossas hipóteses de não cairmos nas mesmas armadilhas que levou à morte dezenas de milhares de pessoas e à instalação de uma ditadura cleptocrática e assassina implacável que continua até hoje.¹²⁰

¹¹⁹ SARTRE, Jean-Paul. **Prefácio**. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. p. 9

¹²⁰ *Understanding the views of these authors in relation to this war will, I think, help us better understand each and, by exploring their strengths and weaknesses, allow us to understand the lessons of history better to increase our chances of not falling into the same traps that led to the deaths of tens of thousands and the installation of a*

Quando José Saramago disse uma vez que é necessário sair da ilha para ver a ilha, ele quis dizer que, por vezes, é necessário distanciar-se do objeto em estudo para obter uma visão panorâmica e, dessa forma, compreender mais claramente todos os seus pormenores. No que diz respeito à citação acima, é necessário nos afastarmos um pouco dos nossos dois autores principais para que possamos ter um panorama do que vinha sendo escrito em seu entorno. Quais indivíduos concordavam com eles? Quem discordava? Qual a relevância dessa validação externa para os escritos de um filósofo?

Ao adentrarmos na análise dos escritos de Fanon acerca do colonialismo, deparamo-nos com a marcante influência existencialista permeando seu discurso sobre liberdade, entrelaçando-se com a retórica sartreana de forma notória. O prefácio de *Os Condenados da Terra*, escrito pelo cônjuge de Beauvoir, delineia uma dicotomia intrínseca aos ideais dos compatriotas: à medida que a França se emancipava do jugo nazista e almejava sua reconstrução em nome da liberdade, perpetrava, simultaneamente, massacres contra africanos em busca desses mesmos valores. Tal contradição desnuda uma metamorfose perspectiva, revelando que a universalização da liberdade e do humanismo não passava de uma fachada ilusória. No prefácio, Sartre arremete contra esse sistema, lembrando aos europeus que os crimes cometidos na África eram perpetrados em seus próprios nomes, em prol de seus interesses.

Ao alistar-se na Frente de Libertação Nacional após estabelecer-se na Argélia, assumindo o cargo de psiquiatra em Bilda-Joinville, Fanon endossa um humanismo radical, cuja dialética crítica ao racismo e ao colonialismo não visa uma igualdade entre negros e brancos, mas sim a obliteração do signo ideológico, político, econômico e racial que engendra uma hierarquia de raças. Em suma, Fanon postula que a emancipação não consiste na equiparação racial, mas sim na desracialização das relações sociais.

Para o pensador, a negritude não é uma essência ontológica. A pigmentação da pele adquire sentido apenas no contexto social, político, institucional, cultural, à luz do processo histórico moderno de colonialismo, da primitiva acumulação de capital, da escravidão, e do domínio burguês. Esse não é um estado perpétuo, mas sim um construto histórico. Compreender sua filosofia essencial é crucial, mesmo que não seja tão aprofundada em *Os Condenados da Terra*, para uma compreensão mais ampla de sua visão de humanismo e colonialismo.

ruthless kleptocratic and murderous dictatorship that continues to this day. TABENSKY, Pedro. **Camus and Fanon on the Algerian Question: An Ethics of Rebellion.** Nova Iorque e Londres: Routledge, 2023. p. 1

O sistema racista refuta a humanidade do negro, assim como o sistema colonial refuta a humanidade do colonizado em geral, como apontado por Sartre. Em outras palavras, o ideal universal do ser humano é personificado pelo homem branco, relegando os demais à periferia e transformando-os em exemplos de desvio, propiciando reflexões sobre o universal. Essa argumentação ecoa as ideias de Beauvoir em *O Segundo Sexo*, ao enfatizar a frequente visão das mulheres como "o outro" em relação aos homens, subjugadas e colocadas em posição de inferioridade e subordinação. A crítica fanoniana ao racismo, portanto, almeja dismantlar esse universal fictício, recolocando o ser humano como o cerne da questão. Ao reivindicar a humanidade do oprimido, Fanon não descarta a relevância do estudo da raça, mas sim introduz uma perspectiva humanista, ao invés de colocar o estudo da raça como a única arma de luta.

Importa ressaltar, contudo, que o humanismo proposto por Fanon difere do humanismo liberal burguês que propaga a máxima de “não há negros ou brancos, somos todos humanos”, uma vez que Fanon advoga por soluções materialistas e práticas. O filósofo postula que a análise da raça deve dialogar constantemente com a economia e o social. De que adianta debater exclusivamente o salário inferior do negro no mercado de trabalho, ou seus direitos negligenciados, sem compreender, por exemplo, a relação antirracista com as lutas antiimperialistas? Esse enfrentamento deve ser materialista, propiciando uma mudança nas condições econômicas do negro e do colonizado.

Para sermos “todos humanos”, portanto, devemos transformar radicalmente essa base material, essas relações sociais, essas estruturas de poder e todos os seus elementos correlatos, como a linguagem e a subjetividade, para poder, então, afirmar a humanidade negada dos colonizados. Essa presença materialista não nega, contudo, a forte influência existencialista da obra de Fanon, tampouco a importância da psicanálise para a sua escrita. Fanon foi um marxista, assim como tantos outros, que tinha particularidades da sua conjuntura de formação cultural, política e histórica. A afirmação plena do ser humano necessita de uma práxis de transformação prática radical, bem como a liberdade almejada não deve ser concedida pelo opressor, mas conquistada e tomada pelo oprimido, como acontecia, então, na Argélia.

Fanon tinha motivos sólidos para considerar a Revolução Argelina como o epicentro e a frente de batalha das revoluções mais amplas na África. Enquanto os imperialismos francês e britânico estavam preparados para conceder a independência política a algumas de suas colônias africanas no final dos anos 1950, a situação era completamente diferente na Argélia. O país abrigava uma significativa população de colonos europeus com fortes laços com a França, e praticamente todos os principais movimentos políticos franceses se opunham à sua

independência - incluindo os partidos socialistas e comunistas. Paris mobilizou dezenas de milhares de soldados numa tentativa de sufocar a revolução. Essa guerra contra-insurgente brutal resultou na morte de quase um milhão de pessoas.

Os métodos de tortura utilizados pelos soldados franceses foi exposto por Fanon em *Os condenados da terra* (1961), separados em quatro lotes: as torturas ditas preventivas, ou seja, métodos brutais como “a injeção de água pela bôca, acompanhada de lavagem a alta pressão de água saponária (...), introdução de uma garrafa no ânus (...)”¹²¹, entre outras atrocidades; torturas com eletricidade; o soro da verdade; e, por fim, lavagem cerebral, utilizada especialmente contra intelectuais:

Aqui o princípio consiste em levar o prisioneiro a representar um papel. Vê-se a que escola psicossociológica êste método se filia.

a) Participar do jôgo da colaboração. (...).

b) Fazer explanações sôbre o valor da obra francesa e os fundamentos da colonização. (...)

c) Tomar os argumentos da Revolução Argelina e combatê-los um a um.

A Argélia não é uma Nação, nunca foi uma Nação, jamais será uma Nação.

Não há “povo argelino”.

O patriotismo argelino é um contra-senso.

Os agitadores nacionalistas são ambiciosos, criminosos, pobres sujeitos frustrados.

Sucessivamente, cada intelectual deve fazer uma explanação sôbre êsses temas, e a explanação tem de ser convincente. (...)

Levar uma vida coletiva absolutamente patológica.¹²²

Esses métodos deram fruto a alguns quadros psiquiátricos, como fobia de discussão coletiva e a impossibilidade de explicar e de defender os próprios posicionamentos. Por isso, então, Fanon defendia que a libertação de todo e qualquer colonizado deveria efetuar-se, e só poderia efetuar-se pela força.

Num contexto contemporâneo, persistem vestígios do colonialismo em variadas manifestações de coação e exploração em escala global. A contenda pela autonomia e pelo pleno reconhecimento da humanidade de todas as etnias e agrupamentos sociais subsiste como um desafio imperioso e premente.

A obra de Fanon nos incita a reexaminar não apenas as configurações políticas e econômicas, mas também as matrizes ideológicas que fundamentam a tirania. A descolonização transcende sua faceta meramente política, representando igualmente um processo de desintoxicação das concepções e das narrativas que sustentam a degradação e a marginalização de grupos específicos.

Ademais, a análise de Fanon nos adverte sobre a crucialidade da interseccionalidade na defesa dos direitos humanos. As opressões não se apresentam de modo isolado, mas

¹²¹ FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. p. 240.

¹²² FANON, 1968, p. 245 - 246.

entrelaçam-se e se fortalecem reciprocamente. Portanto, é imprescindível adotar uma abordagem holística que abarque as múltiplas facetas da opressão e da resistência.

Simultaneamente, a crítica de Fanon ao humanismo liberal nos recorda que a busca pela liberdade não pode restringir-se a discursos superficiais de igualitarismo. Urge uma transformação efetiva das estruturas sociais e econômicas que perpetuam a disparidade e a marginalização.

Esse seu discurso era visto pelo sociólogo francês, Pierre Bourdieu, como perigoso, pois, para ele, carecem de correspondência com a realidade. Bourdieu enfatizou que persuadir os argelinos a aceitarem determinadas afirmações pode representar um risco, pois os envolve em narrativas utópicas e ilusórias, o que ele considera alarmante e irresponsável. Paradoxalmente, posição semelhante à de Fanon era a da filósofa Simone de Beauvoir, que assinou o Manifesto dos 121 junto a Sartre e foi, também, ameaçada de morte pelos franceses por trair a pátria em prol dos colonizados.

Conhecida por seu engajamento político e sua posição anticolonialista, ela expressou sua oposição ao colonialismo francês e sua solidariedade com o movimento de independência argelino. Beauvoir criticou abertamente o sistema colonial francês na Argélia, condenando a opressão e exploração dos povos colonizados pela metrópole, além de defender o direito dos povos colonizados à autodeterminação e à independência. A autora expressou apoio e solidariedade aos movimentos de libertação nacional na Argélia, reconhecendo a luta dos argelinos pela independência como legítima e justa. Imagina-se que ela não nunca, bem como Sartre, tenha feito parte de nenhuma organização oficial.

Ao menos é o que consta na entrevista a seu cônjuge, publicada em *A cerimônia do adeus* (1974), em que ele afirma “Nunca fiz parte de nenhuma organização pró-argelinos, mas simpatizava com todas e era recebido em todas”¹²³, sentença passível de questionamento após leitura da autobiografia da autora, em que consta mais uma afirmação de Sartre:

Assim, repito, essa independência é certa. O que não é certo é o futuro da democracia na França. Pois a guerra da Argélia apodreceu este país. A progressiva diminuição das liberdades, o desaparecimento da vida política, a generalização da tortura, a insurreição permanente do poder militar contra o poder civil, marcam uma evolução que podemos, sem exagero, qualificar de fascista. Diante dessa evolução, **a esquerda é impotente, e continuará a sê-lo se não aceitar unir seus esforços à única força que hoje luta contra o inimigo comum das liberdades argelinas e das liberdades francesas. E essa força é a FLN.**¹²⁴

¹²³ BEAUVOIR, 1982. p. 481

¹²⁴ BEAUVOIR, Simone. **A força das coisas**. Tradução de Maria Helena Franco Martins. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. p. 464, grifo nosso.

É possível que Sartre, ao falar de unir esforços à FLN, esteja meramente afirmando que é importante aliar-se numa frente de batalha sem necessariamente se filiar àquela organização, embora o modo como ele coloca a FLN num pedestal dificulte a compreensão de seus dizeres.

Retornando à Simone e à sua autobiografia, ela dedica inúmeras passagens à Revolução Argelina e é notório o sentimentalismo prestado pela autora, embora ela não fosse uma mulher de ação, como ela própria afirmou, porque sua razão de viver era a sua escrita; “para sacrificá-la, seria preciso que eu me acreditasse indispensável em outro lugar. Não era absolutamente o caso. Contentei-me em prestar serviços quando me pedissem; alguns dos meus amigos fizeram mais.”¹²⁵

Conceber autobiografia como gênero depende mais de uma assinatura ou contrato estabelecido com o leitor do que de uma análise da estrutura composicional do livro; em outras palavras, o autor pode se autobiografar dentro de um romance, por exemplo, - como ocorreu com o próprio Albert Camus ao começar a escrever *O primeiro homem* (1994) - e não obrigatoriamente afirmar na orelha do livro que se trata de uma autobiografia. Trata-se de qualquer texto em que o autor parece expressar sua vida ou seus sentimentos.

Simone assinou manifestos, participou de protestos, viajou com Sartre pela América Latina com o objetivo de espalhar a causa argelina, mas ela não se sentia à vontade falando em público. No que concerne à responsabilidade do filósofo no sentido de expressar opiniões sobre determinadas causas, ela cumpriu os requisitos. Suas opiniões eram fortes e impassíveis. Mas não deve ser exigido dela algo além de seus limites: e esse limite era o conflito físico, seja armado, seja em debates.

A autora viajou para a Argel “chuvosa e cheia de mendigos, de desempregados, de desespero. Por trás dessa morna fachada, havia um povo em ebulição, que militantes organizavam com uma paciência tenaz, mas isso nós ignorávamos”¹²⁶, afinal, era uma viagem de lazer. Ela queria sol, queria passear com seu companheiro, escrever e conversar. Por isso, talvez, tenham-na acusado, em Roma, que a guerra da Argélia pouco lhe afetou, já que “a música e certos livros conservaram para mim seu interesse. Mas — todo mundo já passou por isso —, podemos nos divertir com o coração em luto.”¹²⁷

Ao regressar à Paris, notou que a fisionomia de sua rua havia mudado.

Africanos do norte, de casaco de couro, de aspecto cuidado, iam frequentemente ao Café des Amis; o álcool foi proibido; através das vidraças eu via os clientes instalados

¹²⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 394.

¹²⁶ BEAUVOIR, 2009, p. 261

¹²⁷ BEAUVOIR, 2009, p. 242

diante de copos de leite. Não havia mais tumultos à noite. Essa disciplina era imposta por militantes da FLN, cuja influência tornara-se preponderante sobre o proletariado argelino fixado na França.¹²⁸

Nota-se a sua defesa à FLN, dentre outros momentos, quando a autora afirma que se recusava, assim como seus colegas, a se indignar com os métodos de luta da Frente. Mencionava-se assassinatos quando ativistas argelinos eliminavam traidores na França. Enquanto os franceses demonstravam sua virilidade ao decapitar, violar e torturar, paradoxalmente os terroristas argelinos eram vistos como representantes da "barbárie islâmica" ancestral.

Tinham-me chamado, entre outras coisas, de antifrancesa: foi o que me tornei. Não tolerava mais meus concidadãos. Quando jantava no restaurante, com Lanzmann ou com Sartre, nós nos enfurnávamos num canto; mesmo assim, o barulho das vozes nos atingia; [...] Outra noite, ouvimos Greco, no Olympia. No palco, um pied-noir contou histórias de argelinos; fiquei com as mãos úmidas de vergonha. No cinema, tinha-se que engolir as Actualités, que mostravam a beleza da obra francesa na Argélia. Paramos de sair. Desse momento em diante, beber um café num balcão, entrar numa padaria, tornou-se uma provação. Ouvia-se: “Isso tudo é porque os americanos querem nosso petróleo.” Ou então: “Que estamos esperando para dar um bom golpe e acabar com isso?” Nos terraços, os clientes exibiam o Aurore, o Paris-Presse, e eu sabia o que estava em suas cabeças: a mesma coisa que aparecia no papel; eu não podia mais sentar-me ao lado deles. Eu amara as multidões: agora, até as ruas me eram hostis, e eu me sentia tão espoliada quanto nos primeiros tempos da ocupação.¹²⁹

Para Beauvoir, a vida dos muçulmanos não valia menos que a vida de seus compatriotas: a enorme desproporção entre as perdas francesas e o número de adversários massacrados tornava repugnante a chantagem do sangue francês. Então, quando um argelino atirava num soldado de seu próprio país, sua única reflexão era a de que eram os militares profissionais e o governo que matavam os jovens franceses, ao prolongar a guerra - ao contrário do que acreditava Camus, contra quem ela dedicou severas opiniões no mesmo livro.

Antes de todo o envolvimento com a Guerra da Argélia, a relação dos dois era amistosa. Quando mergulhamos nas memórias de Simone, nadamos em suas lembranças mais complexas, tanto quanto nas bonitas, naquelas em que ela compartilha conosco suas bebidas, suas risadas, seus passeios e seus amores, suas conversas com os amigos mais próximos em seu cotidiano, dentre os quais guardava-se Camus.

Eu encontrava Camus com bastante frequência. Certa noite, depois de jantarmos ambos no Lipp, e de bebermos no bar Pont-Royal até fechar, ele comprou uma garrafa de champanhe, e nós a esvaziamos na Louisiane, conversando até três horas da manhã. Pelo fato de eu ser mulher — e portanto, como ele era feudal, não inteiramente uma igual —, acontecia-lhe confiar-se intimamente a mim: mandava-me

¹²⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 276.

¹²⁹ BEAUVOIR, 2009, p. 317.

ler passagens de seus caderninhos de anotações, falava-me de seus problemas particulares. Voltava muitas vezes a um tema que o preocupava: seria preciso um dia escrever a verdade! O fato é que nele havia um fosso mais profundo que em muitos outros entre a vida e a obra. Quando saíamos juntos, bebendo, conversando, rindo, tarde da noite, ele era engraçado, cínico, meio canalha e muito gaulês em suas falas; confessava suas emoções, cedia aos seus impulsos; podia sentar-se na neve, à beira de uma calçada às duas da manhã e meditar pateticamente sobre o amor (...).¹³⁰

Por outro lado, as linhas que costuravam essa história começaram, desde um pouco antes do lançamento de *O homem revoltado* (1951), a se descompassar. Os retalhos que os uniam caíram em lados diferentes, sendo levados pelo vento que os afastou; mas as convicções de Beauvoir a respeito de suas crenças e batalhas eram maiores do que o amor que sentia por quem quer que fosse. Assim, ela afastou-se de um grande amigo para seguir batalhando pela independência dos argelinos com as armas que tinha à sua disposição.

Dentre as críticas que lançara ao *pied noir*, a maior de todas era contra a sua abstenção.

Entre os leigos, quantos silêncios aprovadores! O de Camus me revoltava. Ele não podia mais argumentar, como fizera durante a guerra da Indochina, que não queria fazer o jogo dos comunistas; então resmungava que a metrópole não compreendia o problema. Quando foi a Estocolmo receber o Prêmio Nobel, revelou-se ainda mais. Louvou a liberdade da imprensa francesa: nessa semana, o *Express*, o *Observateur* e o *France-Nouvelle* foram apreendidos. Diante de um grande público, ele declarou: “Eu amo a Justiça; mas defenderei minha mãe antes da Justiça” — o que equivalia a alinhar-se do lado dos *pieds-noirs*. O embuste estava no fato de ele fingir, ao mesmo tempo, manter-se acima da confusão, fornecendo também uma caução àqueles que desejavam conciliar essa guerra e seus métodos com o humanismo burguês.¹³¹

Quando Albert morreu num acidente de carro, em 1960, Simone tentou reprimir o luto, em vão. Na manhã seguinte, sentiu a morte daquele amigo que outrora lhe fora próximo.

Não era do homem de cinquenta anos que eu tinha saudade; não era daquele justo sem justiça, de arrogância desconfiada e rigorosamente mascarada, que rasgara meu coração ao consentir nos crimes da França; era o companheiro dos anos de esperança, cujo rosto despojado brincava e ria tão bem, o jovem escritor ambicioso, louco pela vida, por seus prazeres, por seus triunfos, pelo companheirismo, pela amizade, pelo amor e pela felicidade. A morte o ressuscitava.¹³²

Na contramão do caminho tomado por Beauvoir, que afastou-se de um amigo, encontra-se o escritor, político, jornalista, ensaísta e professor universitário peruano Mario Vargas Llosa, que, inicialmente apoiou as ideias de Sartre, definiu-o, inclusive, como um mandarim intelectual: um erudito, alguém que exerce um ensino para além de seu próprio conhecimento, do que escreve e até mesmo do que profere verbalmente, um indivíduo ao qual uma ampla audiência concede o poder de legislar sobre assuntos que abrangem desde grandes

¹³⁰ BEAUVOIR, 2009, p. 56.

¹³¹ BEAUVOIR, 2009, p. 329.

¹³² BEAUVOIR, 2009, p. 413.

questões morais, culturais e políticas até os aspectos mais triviais; mas, alguns anos depois, releu os textos de Camus e deu-lhe razão no que dizia.

Apesar de condenar a sua opção pelo silêncio, Vargas Llosa compreendeu que as posições de Camus eram sempre contrárias ao totalitarismo, terrorismo, fanatismos e às ditaduras. Concordava, agora, com o franco-argelino ao afirmar que a política era apenas um dos elementos da experiência humana, e que esta transcende a política em amplitude. Se a política se tornasse a atividade central à qual todas as outras estivessem subordinadas, a consequência seria a degradação do indivíduo, possivelmente conduzindo-o ao fanatismo político.¹³³ Ou seja, para Camus, e Vargas Llosa concordava, qualquer teoria que se proclame como absoluta, seja o cristianismo ou o marxismo, eventualmente acaba por legitimar o crime e a falsidade. Um adversário, afinal, pode às vezes ter razão, e devemos deixá-lo expressar-se e aceitar refletir sobre seus argumentos. Toda tragédia política da humanidade, portanto, teve início no momento em que se aceitou que era justificável matar em nome de uma ideia, quando certos conceitos abstratos passaram a ser considerados mais valiosos e importantes do que os seres humanos concretos.

Para Camus, o revolucionário é aquele que põe o homem a serviço das idéias, o que está disposto a sacrificar o homem que vive pelo homem que virá, o que faz da moral uma técnica governada pela política, o que prefere a justiça à vida e o que se acha no direito de mentir e de matar em função do ideal. O rebelde pode mentir e matar, mas sabe que não tem o direito de fazê-lo, e que isso ameaça sua causa, não admite que o amanhã tenha privilégios sobre o presente, justifica os fins com os meios e faz com que a política seja a consequência de uma causa superior: a moral.¹³⁴

Tomando inspiração de Camus, Vargas Llosa sugeriu um modelo de comprometimento que não separasse a luta contra a fome, a exploração e o colonialismo da luta pela liberdade e dignidade do indivíduo.

A decepção de Llosa com Sartre deu-se em 1964, segundo ele, quando leu uma reportagem no *Le Monde*, na qual o filósofo parecia abjurar tudo em que acreditava e o fizera acreditar em matéria de literatura. Na reportagem, Sartre

dizia que diante de uma criança que morre de fome, La nausée não serve de nada, não vale nada. Significava isto que escrever romances ou poemas era coisa inútil, ou pior, imoral, enquanto houvesse injustiças sociais? Aparentemente, sim, pois na mesma reportagem aconselhava aos escritores dos novos países africanos que renunciassem a

¹³³ VARGAS LLOSA, Mario. **Albert Camus y la moral de los límites**. Inti: Revista de literatura hispánica. Vol. 1. N. 4. Article 2. 1976.

¹³⁴ *Para Camus, aquel que pone al hombre al servicio de las ideas, el que está dispuesto a sacrificar al hombre que vive por el hombre que vendrá, el que hace de la moral una técnica gobernada por la política, el que prefiere la justicia a la vida y el que se cree en el derecho de mentir y de matar en función del ideal. El rebelde puede mentir y matar pero sabe que no tiene derecho de hacerlo y que el hacerlo amenaza su causa, no admite que el mañana tenga privilegios sobre el presente, justifica los fines con los medios y hace que la política sea consecuencia de una causa superior: la moral.* VARGAS LLOSA, 1976, s.p.

escrever no momento e se dedicassem muito mais ao ensino e outras tarefas urgentes, a fim de construir um país onde mais tarde a literatura fosse possível.¹³⁵

Quando, exatamente, esse *mais tarde* deveria acontecer? Llosa, nesse momento, sentiu-se traído e declarou que o que mais limitava a obra ficcional de Sartre, na opinião do peruano, era a sua submissão ao governo da razão. De acordo com Vargas Llosa, não há “grande arte sem uma certa dose de irracionalidade”, porque “a grande arte expressa sempre a totalidade humana, na qual existe intuição, obsessão, loucura e fantasia, ao mesmo tempo que idéias. Na obra de Sartre, o homem parece exclusivamente composto destas últimas.” Chegou, então, à conclusão que “sua obra literária envelheceu de maneira terrível”, havia nela “uma escassa originalidade”¹³⁶.

Ao afastar-se de seu mandarim e reler Camus, Llosa extraiu como ensinamento de *O Homem Revoltado* (1951) revelar o intrincado processo intelectual que deu origem às ideologias totalitárias, ou seja, os mecanismos mentais pelos quais o Estado justificou historicamente o crime e a escravidão. Dessa forma, o nazismo, o fascismo, o comunismo e o socialismo foram vistos como os protagonistas desse complexo enredo. Ele resumiu de forma simples a tese de Camus: “toda tragédia política da humanidade começou num dia em que se admitiu que era lícito matar em nome de uma idéia [...], que certos conceitos abstratos podiam ter mais valor e importância que os seres concretos de carne e osso”¹³⁷.

Mario Vargas Llosa, ao se afastar da influência de Sartre e se inspirar em Camus, revelou uma visão crítica da relação entre arte, política e moralidade. Sua crítica à submissão da arte ao governo da razão ressoa como um chamado à liberdade criativa e à autenticidade artística. Afirmar que não há grande arte sem uma certa dose de irracionalidade é reconhecer a riqueza da complexidade humana e a necessidade de expressar essa totalidade na criação artística.

Ao destacar a importância da intuição, obsessão, loucura e fantasia na arte, Vargas Llosa nos leva a questionar os limites impostos pela racionalidade excessiva. Sua visão desafia a ideia de que a arte deve servir apenas a propósitos políticos ou sociais imediatos, defendendo a liberdade do artista de explorar os temas e formas que ressoam com sua experiência humana e emocional.

Além disso, ao reconhecer o papel da arte na revelação dos mecanismos mentais por trás das ideologias totalitárias, Vargas Llosa nos lembra da responsabilidade do artista em

¹³⁵ VARGAS LLOSA, 1986, p.32

¹³⁶ VARGAS LLOSA, 1986, p.232 - 233.

¹³⁷ VARGAS LLOSA, 1986, p.333.

confrontar e questionar os discursos que justificam a violência e a opressão em nome de ideais abstratos. Usar as palavras de Llosa em defesa de Camus, contudo, pode-se considerar um tiro que saiu pela culatra caso a sua tentativa seja a de enquadrar o franco-argelino dentro da esquerda política, posto que o Prêmio Nobel de Literatura em 2010, apesar de ter sido originalmente formado por ideias de esquerda (inclusive, quando ele escreveu em defesa de Camus, ainda estava dentro do campo político da esquerda), atualmente (mais precisamente desde a década de 1980) é mais lembrado por suas visões políticas cada vez mais de extrema-direita e declarou, inclusive, apoio a candidatura de Jair Bolsonaro, no Brasil, além de apontar o feminismo como um dos maiores inimigos da literatura.

A trajetória intelectual de Mario Vargas Llosa, ao se distanciar das ideias de Sartre em prol de uma reavaliação inspirada em Camus, revela não apenas a complexidade das relações entre arte, política e moralidade, mas também a importância de se questionar os discursos que justificam a violência em nome de ideais abstratos. Sua crítica à submissão da arte à racionalidade excessiva e sua defesa da liberdade criativa do artista ressoam como um chamado à autenticidade e à expressão da totalidade humana na criação artística. Ao mesmo tempo, a menção de sua trajetória política recente serve como um lembrete de que as ideias e posicionamentos de intelectuais podem evoluir e divergir ao longo do tempo, desafiando-nos a refletir sobre a complexidade das ideias e a necessidade de um debate aberto e contínuo sobre os temas que moldam nossa sociedade.

É um dever homérico encontrar intelectuais da esquerda que escrevam em defesa do *pied noir* após ele dedicar o que viria a ser uma de suas obras mais conhecidas a criticar a União Soviética. Quando Camus relacionou os gulags aos campos de concentração e aproximou politicamente Josef Stálin de Adolf Hitler, ele comprou uma briga não só com os comunistas, mas com a esquerda política, de maneira geral. Ao defender um humanismo que preza pela não violência, em qualquer hipótese, ele mistura a barbárie cometida pelo colonizador com a resposta dada pelo oprimido.

Albert Camus estava solitário em sua opinião.

Considerações finais

O distanciamento entre Sartre e Camus representou não apenas uma mera divergência entre dois intelectuais renomados; mas também uma divisão ideológica que ecoou profundamente no cenário intelectual e político. Enquanto Sartre se inclinava cada vez mais para o marxismo, adotando uma postura engajada e revolucionária, Camus mantinha uma visão mais crítica e ponderada em relação aos regimes totalitários, resistindo a alinhamentos ideológicos estritos. Esse afastamento refletiu, portanto, não apenas diferenças pessoais, mas também as tensões e polarizações que caracterizavam a esquerda francesa da época, onde Sartre emergia como uma figura proeminente, enquanto Camus representava uma voz discordante e reflexiva.

O impacto desse rompimento reverberou não apenas no campo político, mas também no questionamento mais amplo sobre o engajamento político e suas nuances. Enquanto Sartre defendia um ativismo radical e comprometido, Camus destacava a importância de valores como liberdade e humanismo, levantando questões sobre os limites e riscos do engajamento político extremo. Apesar das divergências e do afastamento, o legado intelectual de Sartre e Camus perdurou, influenciando gerações posteriores e alimentando debates contínuos sobre

filosofia, política e ética, mostrando que suas ideias continuam relevantes e inspiradoras até os dias atuais.

Nosso objetivo foi o de dissertar acerca dos papéis do intelectual no decurso de uma conjuntura de revolução, a fim compreender como determinado acontecimento pode ser estudado sob perspectivas distintas a depender da fonte escolhida para tal. Lukács, ao abordar a responsabilidade do filósofo e as implicações éticas de suas escolhas, também nos conduz a reflexões sobre a intersecção entre ação individual e responsabilidade social. Sua análise das decisões éticas e sua relação com o contexto histórico, especialmente no contraste entre ética pré-marxista e marxista, traz à tona questões vitais sobre como as escolhas individuais reverberam no âmbito social. O pesquisador que toma exclusivamente os escritos camuseanos acerca da Revolução Argelina, escreverá sobre uma carnificina de ambos os lados; enquanto aquele que escreve sob a perspectiva sartreana, redigirá um trabalho sobre a reação do oprimido perante as atrocidades cometidas pelo colonizador. O pesquisador que comparar ambas as narrativas, somadas a de terceiros, terá um panorama um pouco mais imparcial, se souber medir as fontes a partir do seu local de produção, como nos ensinou Michel de Certeau.

Diante das complexas relações políticas e filosóficas entre Jean-Paul Sartre, Albert Camus, o Partido Comunista Francês (PCF) e a Revolução Argelina, deparamos-nos com uma tapeçaria rica em tensões e ambivalências que definem o cenário da descolonização. Sartre, ao afastar-se do PCF, delineou uma postura mais radical, alinhando-se diretamente com a Frente de Libertação Nacional (FLN), refletindo sua insistência na imediata independência argelina. Este afastamento revela não apenas um desentendimento estratégico, mas uma divergência profunda de valores e objetivos.

Camus, por outro lado, expressou uma angústia mais íntima e reflexiva em relação à Argélia. Após vinte anos de exílio emocional e físico, sua resignação com a perda de sua terra natal é palpável. A aquisição de uma casa em Lourmarin com o prêmio Nobel e seu imersivo trabalho em *O Primeiro Homem* (1994) simbolizam um esforço de reconciliação com suas raízes, aceitando uma nova identidade cultural e geográfica.

A dicotomia entre Sartre e Camus ilustra a complexidade das respostas intelectuais à descolonização. Suas trajetórias e escritos refletem não apenas suas posições filosóficas, mas também suas experiências pessoais e contextos históricos distintos. Sartre, com sua filosofia existencialista, via a violência como uma resposta inevitável à opressão colonial, uma forma legítima de restaurar a humanidade do colonizado e uma necessidade imperiosa para a destruição do colonialismo. O filósofo via a luta armada como uma forma legítima de

emancipação e como uma responsabilidade moral intrínseca à condição humana de buscar a liberdade e a justiça; argumentava que a verdadeira liberdade exige a conscientização das consequências de nossas escolhas e a responsabilidade inerente a elas. Para Sartre, a inação ou neutralidade perpetua as estruturas de poder existentes, uma aceitação tácita das injustiças do mundo. A autenticidade, para ele, residia na ação consciente e deliberada em prol da justiça e da equidade, desafiando a ideia de neutralidade em um mundo repleto de desigualdades e conflitos.

Camus, por sua vez, destaca a importância de manter princípios éticos e humanos ao enfrentar a opressão. Ele foi um crítico constante da violência, defendendo a necessidade de encontrar soluções pacíficas para os conflitos; celebrava a Argélia francesa de maneira nostálgica, mas ao mesmo tempo resignava-se à perda de sua terra natal, distanciando-se dos debates políticos. O *pied-noir* procurava um equilíbrio entre suas raízes e o novo contexto político.

A ruptura entre os dois autores reflete divergências fundamentais sobre a ética da violência e a política do colonialismo. Enquanto Sartre se alinhava com a FLN, exigindo a imediata independência argelina, Camus via a FLN como uma força de violência cega, perigosa para o futuro, mantendo uma postura reservada e crítica quanto aos métodos violentos de luta pela independência.

A discussão sobre o engajamento político e a ação no contexto da descolonização argelina revela a profundidade das divisões ideológicas e pessoais. Sartre e Camus, com suas perspectivas distintas, nos oferecem um panorama abrangente das complexidades inerentes à luta pela independência e à redefinição das identidades culturais. O legado dessas discussões continua a ressoar, lembrando-nos das múltiplas camadas de significado e compromisso que permeiam os movimentos de libertação e as respostas intelectuais a eles. A divergência entre suas visões destaca a necessidade contínua de reflexão crítica sobre os meios e fins na luta por um mundo mais justo e equânime, além de ampliar as nossas possibilidades de estudos e de perspectivas sobre um mesmo evento.

Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **A historiadora obstinada**. In: *No seu pescoço*. Tradução de Julia Romeu. 1º edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ARONSON, Ronald. **Camus e Sartre**. O polêmico fim de uma amizade no pós-guerra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

BEAUVOIR, Simone. **A cerimônia do adeus**. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1982.

BEAUVOIR, Simone. **A força das coisas**. Tradução de Maria Helena Franco Martins. 2º ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. [2001]. [Trad.: Wanda Nogueira Caldeira Brandt; Jeanne Marie Gagnebin; Marcos Lutz Müller]. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 65. Disponível em: <<https://shorturl.at/bgmIN>>.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

CAMUS, Albert. **Actuelles III**. Chroniques Algériennes. 1939 - 1958. Paris: Les Éditions Gallimard, 1958. Collection NRF.

CAMUS, Albert. **Notebooks**. 1951 - 1959. Translated from the French by Ryan Bloom. Ivan R. Dee Publisher: Chicago, 2008.

CAMUS, Albert. **O avesso e o direito**. Tradução de Julia da Rosa Simões. São Paulo: Editora Record, 2019.

CAMUS, Albert. **O Estrangeiro**. Tradução: Valerie Rumjanek. 14° ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2023.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

DENIS, Benoît. **Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre**. São Paulo: EDUSC, 2002.

DUARTE-PLON, Leneide. **A tortura como arma de guerra - Da Argélia ao Brasil: como os militares franceses exportaram os esquadrões de morte e o terrorismo de Estado**. 1° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

EAGLETON, Terry. **Marxismo e crítica literária**. Tradução: Matheus Corrêa. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. LeBooks Editora, 2019.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje**. Tradução de Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

HELLER, Agnes. **Uma teoria da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

LIPPOLD, Walter. **Frantz Fanon e a Revolução Argelina**. Prefácio de Deivison Faustino. 1° ed. São Paulo: Editora Raízes da América, 2021.

LUKÁCS, György. *A responsabilidade social do filósofo*. In: LUKÁCS, György. **A responsabilidade social do filósofo e outros escritos políticos**. [Trad.: André Brandão; Bruno Daniel Capriles Bianchi]. São Paulo: Lavrapalavra, 2021.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. [1851-1852]. [Trad.: Nélio Schneider]. São Paulo: Boitempo, 2011.

SAID, Edward. **Exílio intelectual: expatriados e marginais**. In: SAID, Edward. *Representações do intelectual: As Conferências Reith de 1993*. Tradução: Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **Colonialismo E Neocolonialismo** (Situações, V). Tempo brasileiro: Rio de Janeiro, 1968.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Tradutora: Rita Correia Guedes. Fonte: *L'Existentialisme est un Humanisme*, Les Éditions Nagel, Paris, 1970.

SARTRE, Jean-Paul. **Prefácio**. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

SARTRE, J.-P. **Que é a Literatura?** São Paulo: Ática, 2004.

SARTRE, J. P. **Situations. II**. Paris. Gallimard. 1948.

TABENSKY, Pedro. **Camus and Fanon on the Algerian Question: An Ethics of Rebellion**. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2023.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TODD, Olivier. **Albert Camus: uma vida**. Tradução de Monica Stahel. Rio de Janeiro: Record, 1998.

YAZBEK, Mustafa. **A Revolução Argelina**. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

Periódicos

ALL, Irwin M. **The French Communists and the Algerian War**. *Journal of Contemporary History*, vol. 12, no. 3, 1977, pp. 521–43. *JSTOR*, Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/260039>>

FONSECA, Ludmilla Carvalho. *O envolvimento e a ruptura de Albert Camus com o pensamento de sua época*. Revista Garrafa, v. 11, n. 34, 2013.

SAMPAIO, Thiago Henrique. **Argélia e a Questão Colonial: interpretações sobre o colonialismo**. CLIO: Revista de Pesquisa Histórica - CLIO (Recife. Online), ISSN: 2525-5649, n. 37, Jan-Jun, 2019 Disponível em <http://dx.doi.org/10.22264/cliio.issn2525-5649.2019.37.1.02>

VARGAS LLOSA, Mario. **Albert Camus y la moral de los límites**. Inti: Revista de literatura hispánica. Vol. 1. N. 4. Article 2. 1976.

Dissertações e Teses

ALMEIDA, Rodrigo Davi. **As posições políticas de Jean-Paul Sartre e o Terceiro Mundo (1947-1979)**. 2010. 261 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2010. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/103131>>.

ARAÚJO, Raphael Luiz de. **Variações do mito de Nêmesis nos escritos de Albert Camus**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Literários e Tradutológicos em Francês do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Letras. São Paulo, 2017.

SANTOS, Júlio Antônio Bonatti. **Intelectuais e Política: A Trajetória Do Tribunal Internacional De Crimes De Guerra (1966 – 1967)**. Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para obtenção do Título de Mestre em História. França, 2013.

Outras referências

Léon Feix, Discurso no 15º Congresso do Partido Comunista da França, junho de 1959.

Entrevista de Renato Janine Ribeiro para o Café filosófico. Sartre: política, ética e engajamento. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=GnaXyrFG-bU&t=1559s>>