

Os refugos do mundo – Figuras do pária

ELENI VARIKAS

Genealogias e peregrinações do *pária*

“Desconhecido de todos os nativos.”

Um termo exótico nos barcos dos conquistadores portugueses.

A ENTRADA do pária na cultura e no vocabulário políticos ocidentais é marcada de paradoxos e ironias. A primeira e não a menor de todas diz respeito ao próprio termo que, embora originário da Índia, é... desconhecido nesse país. O glossário de Hobson-Jobson, fonte de autoridade para o vocabulário anglo-indiano, nos informa que, pelo menos em sua acepção ocidental, o termo era “desconhecido de todos os nativos, exceto aqueles que o aprenderam de nós” (Yule, 1903, p.678).¹ Produto de um uso metonímico da palavra *parayer* (plural *parayan*²), tocador de tambor, esse termo criado pelos europeus nunca pertenceu, em realidade, ao vocabulário dos indianos. Seu emprego metafórico é entendido ainda hoje como um insulto colonialista que retoma por sua conta a visão bramânica da intocabilidade.³ O *Dictionary of Indian English on-line* faz uma advertência automática sobre o caráter ofensivo dessa palavra,⁴ que foi igualmente suprimida ou suavizada nas edições recentes de grandes dicionários britânicos.

Mas as acepções pejorativas ou infamantes continuam presentes no uso da palavra em inglês (*pariah*) cujo sentido corrente, “marginal”, “gentalha”, (cão) “sem dono” ou “vadio”,⁵ prevaleceu amplamente sobre as significações críticas que designam a exclusão, a desigualdade e a injustiça – significações dominantes na França, na Alemanha, nos Estados Unidos e em outros países do mundo ocidental. Não que estas últimas estejam isentas de colonialismo. Ao contrário, o pária e as modalidades do seu ingresso no vocabulário ocidental fazem parte dos saberes coloniais que acompanham a conquista. As incompreensões e as confusões que o produziram são sintomáticas dos processos pelos quais os europeus, inicialmente portugueses e holandeses, depois franceses e ingleses, desenvolveram um conhecimento das populações “descobertas”, de suas civilizações, de sua organização social. Remontando aos conquistadores portugueses a quem se devem também as primeiras denominações modernas do Outro africano (cf. Boisvert, 2000), a ocorrência mais antiga que encontrei, *Pareas*, é datada de 1516 e pertence a Duarte Barbosa, navegador e militar que serviu o rei de Portugal na Índia de 1500 a 1517: “Há um outro grupo inferior de pagãos chama-

dos *Pareas*. Eles não entram em contato com ninguém, são considerados piores que o diabo e evitados por todos; basta olhar para eles para ser contaminado e excomungado”.⁶

A primeira ocorrência inglesa registrada pelos dicionários remonta a 1613, ano em que a Companhia inglesa das Índias Orientais começa a se instalar nas costas de Coromandel. Confundida com os “*sem-casta*” ou intocáveis, a casta dos tocadores de tambor, um quarto da população de Madras, fornecia igualmente a maioria dos domésticos a serviço dos europeus no sudeste indiano (Yule, 1903). O fato de estarem em contato e sob a observação dos europeus mais do que qualquer outra casta nessa região deve ter contribuído para a aplicação do termo a todas as castas inferiores, incluindo os *sem-casta*, e para suas conotações negativas que vão se generalizar com a consolidação do império inglês e o desenvolvimento do seu saber sobre a sociedade indiana. Como o restante das informações que formaram esse saber, as que se referem ao *pária* faziam parte do *company orientalism* (Ballantine, 2001), isto é, do *corpus* de conhecimentos sobre as línguas, as religiões e as histórias da Ásia do sul, acumuladas pelos orientistas da East Indian Company a partir da segunda metade do século XVIII (cf. Bayly, 1996). A transformação desta última em potência territorial permitiu o acesso dos estudiosos e, de maneira mais geral, dos europeus à cultura bramânica (Marshall, 1970, e “Introduction”, p.10-2)⁷ que constitui a fonte não apenas dos conhecimentos sobre o hinduísmo e o sistema de castas, mas também das percepções europeias das castas inferiores e dos *sem-casta*. Pierre Sonnerat, cujas *Voyages aux Indes orientales et à la Chine* (1782) ajudaram muito a fazer conhecer o termo e a realidade que ele abrange no seio do espaço público das Luzes, é um exemplo típico. Enviado pela Academia Real das Ciências a fim de melhorar os conhecimentos sobre os países distantes, esse naturalista francês baseia explicitamente seu trabalho científico não só no conhecimento das línguas da Índia, mas também no esforço de representar sua “vida real” segundo o ponto de vista dos “brames [brâmanes]”. Para tornar suas observações mais autênticas, ele colabora com estudiosos brâmanes a quem manda fazer pesquisas pelo país; as notáveis gravuras que ilustram seu relato inspiram-se nas *company paintings*, miniaturas feitas por artesãos indianos sob encomenda britânica, para serem adaptadas aos gostos e às expectativas orientalistas dos públicos europeus (cf. Ly-Tio-Fane, 1976, 1985). Em *A choupana indiana*, Bernardin de Saint-Pierre (1818; ed. 1792, p.75) põe em cena, com um humor que nada perdeu de sua força, as condições nas quais estudiosos e acadêmicos partiam, como o seu personagem, ao encontro dos brâmanes sob os auspícios da Companhia que, “para a honra da nação e a glória das ciências”, os dotava de uma carruagem tão soberba e imponente que os teriam tomado por “funcionários da companhia das Índias”. Não surpreende que esse conhecimento seja marcado pela visão de mundo bramânica, à qual o herói de Bernardin de Saint-Pierre escapa graças a um encontro casual com um *pária* e à amizade que estabelece com ele.

Os militares e os estudiosos não foram os únicos a transmitir sobre o pária a visão bramânica das castas subalternas e dos sem-casta. Os missionários jesuítas – fonte privilegiada dos filósofos da Luzes (Duchet, 1971, reed. 1995, p.76-7) – tendiam a preferir a conversão dos brâmanes à dos intocáveis, não obstante esses formarem o grosso de sua clientela, assim como já haviam formado a clientela do Islã. O opróbrio lançado pelas altas castas sobre os portugueses que conviviam com as castas inferiores e sobretudo o desafio que representava, para o impulso evangelizador dos jesuítas, a conversão dos hindus considerados como o sumo da espiritualidade levaram muitos deles a se aproximar dos brâmanes e a adotar seus modos de vida. Desembaraçando a casta de suas dimensões religiosas, eles faziam dela uma forma extrema de distinção de classe semelhante à que existia em suas próprias sociedades e, portanto, compatível com a evangelização. O abade Dubois, mesmo tendo vivido durante várias décadas entre castas inferiores – “material” de seu estudo etnográfico –, considerava que as massas desses humildes convertidos não valiam a conversão de um único brâmane (Mohan, 2004, p.243).⁸ Ele estava convencido de que, sem os “limites sociais” impostos pelo sistema das castas, “obra-prima da legislação indiana”, “uma sociedade de *pariahs* (*sic*) independentes se tornaria em pouco tempo pior do que *as hordas antropófagas que vagueiam nos vastos desertos da África*” (Dubois, 1985, p.30-1, grifo meu).

Do século XVI ao XVIII, a palavra “pária” e a realidade que ela designa – assim como reconstitui – circulam nos meios cultos portugueses, ingleses, franceses, holandeses, escandinavos, seguindo os deslocamentos de militares, funcionários imperiais, religiosos, missionários e cientistas. Fala-se de *Pareas* que têm “a pior das reputações” e de *Piriawes* “detestados [...] carrascos públicos odiados [...], os homens mais vis, fedorentos e repulsivos que já vi” (Purchas); de uma “casta chamada *Pareyaes* [...] desprezados de todos, a ponto de, se um outro gentio o tocar, este ser obrigado a purificar-se na água” (Van de Broecke); de “*Parreas* que são a raça mais ignóbil e a mais vil”, que se alimentam de “camundongos e ratos”, em suma, um povo “desprezível, fedorento e vil” (Baldaeus); enfim, de *Barrier*, “uma gente pobre que come todo tipo de carne e outras coisas que os outros julgam impuras” (Phillips).⁹

A casta: despotismo asiático ou europeu?

A palavra “pária”, no entanto, só entra nos espaços públicos literários e políticos europeus no final do século XVIII. Seu aparecimento é precedido pela introdução no vocabulário político do termo “casta”.¹⁰ Conhecido na Inglaterra desde 1555 com a grafia *cast* (Dumont, 1995, p.37), esse termo é aparentemente empregado na França desde o começo do século XVII¹¹ e se encontra já em 1740 no *Dictionnaire de l'Académie française*. Segundo Louis Dumont (1995, p.37), esses empregos são por muito tempo caracterizados pela indistinção entre “casta” e “tribo” e por uma confusão com a divisão antiga da sociedade indiana em quatro categorias. Até a metade do século XVIII, ele é frequentemente

empregado na Europa num sentido metafórico, como sinônimo de “condição”, “classe” ou “ordem”,¹² um sentido que, longe de ser crítico ou pejorativo, remete à hierarquia social vista como um *continuum*, se não harmonioso, pelo menos natural. Se confiarmos na sabedoria dos dicionários, o sentido crítico de casta como grupo exclusivo, como na expressão “espírito de casta”, não é empregado em inglês antes de 1807 (Dumont, 1995). Mas, em sua *Defesa dos direitos dos homens*, Mary Wollstonecraft (1997, p.87) faz um uso crítico dele já em 1791, quando compara o elogio dos privilégios defendidos por Edmund Burke à lógica de casta dos *bramins*.

Em contrapartida, é por volta da metade do século XVIII que a palavra começa a sofrer uma metamorfose semântica na França. Num contexto em que a legitimidade da dominação absoluta é posta em questão, a organização social da Índia, ou o que dela se percebe, torna-se o objeto (e o tropo) de uma reflexão política que tem mais a ver com a organização social na França e na Europa do que com a hierarquia das castas indianas. Quando Voltaire, falando das quatro castas da Índia, afirma que a desigualdade de classe procede da “*desigualdade primitiva dos talentos*”,¹³ ele se serve das castas indianas para argumentar a favor de uma nova sociabilidade cuja legitimidade não é mais a dos privilégios hereditários, mas a autoridade legítima das elites instruídas. Do mesmo modo, quando o abade Raynal, vinte anos mais tarde, discute a hipótese segundo a qual a condição dos párias teria sua origem em algum crime que eles teriam cometido, ele não deixa de observar que essa punição é menos bárbara comparada à sorte que sua própria sociedade reserva aos que ela define como criminosos. Enfim, logo após a Revolução, quando Bernardin de Saint-Pierre se inspira nas viagens de Sonnerat e no quadro que oferece do sistema de castas, seu relato toma as liberdades necessárias para fazer da crítica às castas uma crítica à sua própria sociedade: seu objetivo, como ele mesmo afirma no preâmbulo de *A choupana indiana*, é fustigar a tirania da Igreja Católica, bem como de qualquer outra tirania que, fundada no erro e no preconceito, sustenta o ódio, a escravidão, a perseguição aos judeus e a servidão feudal.¹⁴

A instrumentalização do sistema de castas que se observa nesses empregos nada tem de extraordinária. O discurso do *outro* extraeuropeu é desde o início e antes de tudo um discurso sobre *si* que ao mesmo tempo hierarquiza, delimita e torna inteligível um *nós* europeu, distinguindo-o, opondo-o aos *outros*. A descoberta/invenção do *pária* faz parte de uma postura intelectual que, mesmo na filosofia radical das Luzes, toma por estabelecido o poder unilateral do *logos* europeu de nomear e de definir o outro, ainda quando se trata de idealizá-lo ou de defender seus direitos. A glorificação do “selvagem” não anula esse pressuposto de superioridade, pois, como observa Michele Duchet (1971, p.19) a propósito de Rousseau, “ela não tem outra função senão denunciar os males de que sofrem as sociedades fundadas na desigualdade e preparar, por uma crítica radical, sua passagem à sociedade do contrato”. Como o selvagem de Rousseau ou o ame-

ríndio de Diderot,¹⁵ o pária dos filósofos participa do impensado colonial que limita – pelo menos até o último quarto do século XVIII – o pensamento das Luzes, mesmo quando esse denuncia a barbárie da colonização e da escravidão. O caso do abade Raynal, que constitui uma das duas fontes mais importantes da metáfora do pária, é sintomático. Publicada em 1770, sua *História das duas Índias*,¹⁶ primeira história mundial da colonização, parte não de uma crítica da colonização, mas da busca dos princípios sobre os quais “devemos fundá-la”.¹⁷ Numa passagem que lembra espantosamente Locke e sua visão do mundo “descoberto” como vasta extensão selvagem (*wilderness*), Raynal justificava ainda a colonização e suas virtudes civilizadoras:

Enfim, foi ao ver a meus pés essas belas regiões onde florescem as ciências e as artes, e que as trevas da barbárie por tanto tempo ocuparam, que me perguntei: quem abriu esses canais? Quem drenou essas planícies? Quem fundou essas cidades? Quem reuniu, vestiu, civilizou esses povos? E então todas as vozes dos homens esclarecidos que existem entre eles me responderam: foi o comércio, o comércio.

Se ele fustigava as atrocidades sofridas pelos colonizados e a “condição miserável dos escravos na América”, sua preocupação era tornar a colonização mais justa e a situação dos escravos mais suportável (livro XI, cap.23). Dez anos mais tarde, na terceira edição da obra e com o auxílio, é verdade, de Diderot, os termos se modificam (1780): a crítica do colonialismo se radicaliza, os escravos são tratados como sujeitos de sua própria emancipação e só falta “um chefe bastante corajoso para conduzi-los à vingança e à carnificina”.¹⁸

É no quadro dessa radicalização do discurso das Luzes que se inscreve o processo de metaforização que atribuirá à “casta” uma conotação pejorativa. Ele provoca uma bifurcação duradoura na evolução semântica do pária, entre uma perspectiva que poderíamos chamar “neobramânica”, porque retoma a visão das castas superiores tais como elas evoluirão no século XIX, e uma outra que tematiza a crítica ao preconceito e à injustiça. A primeira, herdada da história colonial, fará da casta a essência por excelência de uma cultura oriental irremediavelmente hierárquica, imutável e sem medida comum com as civilizações ocidentais. A segunda, originada das Luzes e de sua radicalização, fará da casta o tropo de uma crítica à autoridade arbitrária e à exclusão como tais. Apesar de seus clichês orientalistas, esse tropo busca subterraneamente comparar esse tipo de hierarquia com a dos antigos regimes europeus.

Tais evoluções divergentes do uso da palavra, do seu sentido e de sua metaforização desde o final do século XIX, estão ligadas às vicissitudes e à interação de histórias imperiais e metropolitanas diferentes e conflituosas. Esboçá-las não é aderir à tradição comparatista que postula duas “culturas políticas” opostas, uma “francesa” e uma “anglo-saxã”, muito menos reforçar os fantasmas autocomplacentes da exceção que prosperam há dois séculos dos dois lados da Mancha. É evitar, ao contrário, um perigo autoexplicativo, para tentar compreender em

suas contingências históricas a formação não de culturas nacionais homogêneas, mas de lógicas políticas que prevaleceram na atribuição do sentido dominante do pária ao longo do século XIX, modelando seus usos majoritários e minoritários em cada língua. Originadas de conflitos sociais e de configurações geopolíticas precisas, essas lógicas esclarecem, para além dos determinismos linguísticos, a heterogeneidade dos usos no interior de um mesmo contexto nacional ou de uma mesma língua (por exemplo, no inglês britânico e americano), mas também as ambiguidades, as sobreposições e as flutuações que possibilitaram as apropriações múltiplas dessa noção.

A perda pela França, em 1763, da quase totalidade do seu império indiano em proveito da Inglaterra certamente favoreceu a associação do pária com a crítica ao império inglês na Índia. O anticolonialismo nunca é tão forte quando se trata das colônias dos outros. Essa rivalidade também esclarece, ao menos em parte, as sensibilidades e os métodos diferentes de produção dos saberes coloniais. Ligada às necessidades do império e à sua gestão econômica e política, a produção britânica dos conhecimentos sobre a Índia será mais diretamente utilitária, enquanto a produção francesa, que continuará dominando a indologia até o final do século XIX, terá um interesse mais filológico e literário (Mohan, 2004, p.228-9). Os “ingleses” usarão a etnografia para afirmar a impermeabilidade da cultura indiana a qualquer mudança e legitimar assim sua missão civilizadora numa região em que o “despotismo oriental” e os milhões de famintos parecem lhes “impor” o que Kipling chamará, no final do século XIX, o “fardo do homem branco”. Para os “franceses”, a Índia é antes de tudo a terra de uma civilização antiga alimentada por um imaginário rico e geralmente ambíguo das origens – civilização que uma administração benevolente, por exemplo francesa, poderia ter restituído, desembaraçando uma organização social sábia, bem pensada, das escórias que nela se depositaram com o tempo. As traduções dessa civilização são marcadas por um espírito “assimilacionista” que tende a marginalizar ou, ao contrário, a homologar tudo o que é singular ou estranho/estrangeiro, portanto difícil de comunicar ao público ocidental. Tal abordagem, característica das Luzes (Figueira, 1991, p.23-4, 29-30), não é exclusivamente francesa. Na Alemanha dos séculos XVIII e XIX, reencontramos o mesmo fascínio pela literatura e civilização indianas. Fascínio que não impede, aliás, o uso instrumental e eurocêntrico dos empréstimos e referências frequentes à religião e à filosofia indianas; os exemplos de um Goethe ou de um Nietzsche mostram que tais empréstimos são mais retóricos do que fundados num verdadeiro conhecimento da literatura ou da filosofia indianas (Wilhelm, 1961). Todos esses orientalismos compartilham uma visão redutora da sociedade e das culturas da Índia: eles têm em comum uma atenção quase exclusiva ao hinduísmo, a focalização na casta em detrimento das outras dimensões históricas da hierarquia (o parentesco, o *status*, a realeza), a tendência a abordar o hinduísmo apenas do ponto de vista dos brâmanes (Dirks, 1992, p.66) e, *last but not least*, a falta de interesse ou mesmo

o desprezo pelo Islã indiano. Sua diferença reside na apreciação da sociedade indiana que, embora apreendida pelo prisma bramânico, aparece para uns na sua alteridade radical, para outros na sua relativa comparabilidade ou proximidade com as sociedades ocidentais.

Trata-se, é claro, de tipos ideais, de categorias heurísticas que não explicam a complexidade das tomadas de posição, essas não estando, além disso, ainda verdadeiramente fixadas até o final do século XVIII. Por exemplo, a tentativa de *sir* William Jones, juiz da Corte suprema de 1783 a 1794, de fazer uma compilação de leis indianas fundadas nas *leis de Manu*¹⁹ implicava uma teoria indo-europeia sobre a afinidade entre o sânscrito, o grego e o latim que supunha a possibilidade de comparações interculturais (Majeed, 1990, p.210). Mas, nos anos 1790, essas diferenças se tornam cada vez mais pronunciadas sob a influência, de um lado, da radicalização do discurso das Luzes e, de outro, da reação conservadora do poder britânico – metropolitano e colonial – à Revolução Francesa. Temendo a difusão das ideias revolucionárias na Índia, mas também as implicações geopolíticas da conquista napoleônica no Egito, a administração colonial cria para suas elites o Fort William College das línguas orientais, no qual uma cultura hindu é recriada para as necessidades do império (ibidem, p. 210-1). As inquietações sobre os perigos que comportava, para as liberdades da metrópole, a adesão a um “despotismo asiático” nas colônias – inquietações que Burke exprimiu de forma eloquente pouco antes da explosão da Revolução Francesa²⁰ – são abandonadas em proveito de uma concepção mais absoluta e militarista do império que se desenvolverá ao longo de todo o século XIX. Ela permitirá conciliar o exercício de um poder colonial despótico, pretensamente necessário à gestão dessa população “asiática”, e as liberdades inglesas na metrópole, para fazer dos ingleses um “povo livre, mas conquistador”.²¹ A produção dos saberes britânicos sobre as leis, as práticas e os costumes da Índia será assim reduzida “às dimensões governáveis” dessa. Rompendo com as abordagens históricas precedentes – que, por mais orientalistas que fossem, guardavam na memória os conflitos anteriores à colonização e os traços de uma evolução histórica do sistema de castas (cf. Dirks, 1986) –, os saberes coloniais se apoiarão daí por diante numa sociologia empírica positivista, que faz da casta a essência de uma cultura retrógrada mas imóvel, radicalmente outra e fechada a qualquer transformação social.

Esse discurso culturalista (que marca a literatura ocidental sobre a casta até os nossos dias) acompanha e legitima a criação pela administração britânica de uma burocracia colonial no interior da qual os brâmanes adquirem posições privilegiadas, reforçando assim as percepções bramânicas e as conotações desprezíveis do pária. Como mostrou Nicholas Dirks em sua notável crítica da construção a-histórica do sistema de castas pela etnografia ocidental, a reorganização colonial da ordem social na Índia não só utilizou, como reforçou amplamente e, na prática, reinventou a “tradição” hinduísta da casta que ela afirmava respeitar.

Ao situar a casta no centro de um reordenamento colonial, a administração britânica fabricou, por um conjunto de práticas administrativas, “científicas”, jurídicas e policiais, uma nova hierarquia de castas que, já no começo do século XIX, tornou-se o princípio organizador do poder colonial. De fato, as classificações estatísticas sobre as bases das diferenciações de casta, a aplicação das leis, o recrutamento militar, as categorizações raciais e biométricas da população segundo as divisões de casta vão dar, ao longo do século XIX, um novo impulso e uma nova base ao poder dos brâmanes, generalizar sua visão da intocabilidade e reforçar as conotações infamantes do termo *pária* no seio do império. Tendo adquirido um sentido negativo como símbolo do despotismo oriental, a casta fornecerá, ao longo do século, a justificação racional da política que a (re)formulou.

Do outro lado da Mancha, a mesma conjuntura histórica age num outro sentido. No discurso filosófico das Luzes, o processo de metáforização que fará do pária uma figura da modernidade política ocidental radicaliza-se rapidamente a partir de 1780, adotando uma visão crítica da casta percebida do ponto de vista do... pária. Certamente essa visão é simplificadora em relação à complexidade do sistema de castas, muitas vezes caricaturado para as necessidades da argumentação antiabsolutista. Mas, ao mesmo tempo, o processo induz – e estabelece com força – a exigência de uma medida comum de justiça que desmente a alteridade radical e a incomensurabilidade da casta indiana. Pois ele introduz, no campo semântico do pária, um julgamento negativo sobre a casta que diz respeito também, e mesmo especialmente, ao Ocidente “civilizado”. Além disso, ao adotar a perspectiva (imaginada) do intocável e não a das castas superiores brâmanes, ele revela as afinidades entre “despotismos” oriental e ocidental. Assim, enquanto, por um lado, a casta é gradualmente (re)constituída como o elemento abjeto, mas incontornável, de uma cultura imutável, incomensurável, fechada à história e à ação política (cf. Dirks, 1992, p.66), por outro, isto é, no discurso das Luzes, a casta, mesmo em sua dimensão mais detestável, convida a uma comparação da hierarquia indiana com a dos antigos regimes ocidentais e – mais tarde – das sociedades ocidentais modernas.

Montesquieu (1979, p.156), que inaugura a conotação pejorativa da palavra “casta” na França, oferece um exemplo eloquente dessa dinâmica:

Uma certa honra que preconceitos de religião estabelecem nas Índias faz que as diversas castas *tenham horror* umas das outras. Essa honra está fundada unicamente na religião; tais distinções de família não formam distinções civis; há o indiano que se julgaria desonrado se comesse com seu rei. Esses tipos de distinções estão ligados a uma certa *aversão* pelos outros homens, bem diferente dos sentimentos que as diferenças de classes *devem* engendrar, diferenças que entre nós contêm o amor para com os inferiores. (grifos meus)

Jogando, como costuma fazer, com o “contraste eterno entre as coisas reais e a maneira singular, nova ou bizarra” (Montesquieu, 1993, p.13) de percebê-las, o autor das *Cartas persas* sugere ao mesmo tempo o que é próximo e o que é distante nas duas sociedades. Próximo, pois o princípio de diferenciação

da casta é aqui reformulado em termos de “honra” e aproximado ao princípio monárquico do seu próprio país. Distante, por causa do “horror aos outros homens” associado a essa distinção que o filósofo apresenta como estando nos antípodas dos sentimentos que a inferioridade de classe “deveria” engendrar. Se sua observação reflete uma visão tradicionalista e idealizada da aristocracia, o “espanto” suscitado pela oposição *entre eles/entre nós* anuncia o elemento inédito que dará ao pária europeu toda a sua força polêmica: a abjeção ligada daí por diante à inferioridade de classe. Mas o enunciado “*deveria* engendrar” faz pesar uma dúvida sobre o objeto verdadeiro do espanto: é unicamente a hierarquia indiana que é aqui visada, ou essa hierarquia é também a ocasião de fixar novas percepções racializadas da diferença de classe, como as de Boulainvilliers e de Dubois que o filósofo criticou em *O espírito das leis*?²²

O aparecimento da palavra *pária* nos textos das Luzes radicaliza essa conotação crítica da casta, vinculando-a a uma denúncia sistemática da autoridade arbitrária. Na *Encyclopédie*, as palavras *Paréas*, *Perréas*, *Parias*, assim como *Poulias*, *Poulichis* ou *Poulchis*, sublinham o caráter inumano e irracional do tratamento dessa “classe de homens” julgada “indigna de participar das vantagens da humanidade”.²³ “São designados por esse nome [*paria*] os habitantes idólatras do Indústão, uma *classe de homens separada de todas as outras*, que é o objeto de seu *horror* e de seu *desprezo*. Não lhes é permitido viver com os outros; eles habitam na extremidade das cidades ou no campo, onde têm poços para seu uso nos quais os outros indianos nunca se servem da água. Os *Paréas* não podem sequer passar, nas cidades, pelas ruas onde moram os brâmanes. São proibidos de entrar nos templos ou pagodes, ‘que eles maculariam com sua presença’. Ganham a vida semeando as terras dos outros, construindo para eles casas de terra ‘e entregando-se aos trabalhos mais vis’. Alimentam-se das vacas, dos cavalos e de outros animais ‘que morrem naturalmente’, o que é a principal fonte de aversão que se tem por eles...”.²⁴

Mais que qualquer outro escrito do século das Luzes, porém, é sem dúvida a *História filosófica e política dos estabelecimentos e do comércio europeus das duas Índias* que faz conhecer, antes da Revolução, a sorte dos párias. De 1770 a 1789, a obra de Raynal terá, apesar da censura, mais de quinze edições clandestinas. Postos a serviço da comunicação das ideias das Luzes, o vivo interesse suscitado pelas narrativas de viagem e o gosto pelo exótico facilitam a difusão da sorte reservada aos intocáveis indianos. A *impureza* que eles carregam como uma “tara de nascença”, a *aversão* de que são o objeto, os “empregos degradantes” que ocupam na divisão social do trabalho, os rituais de “separação e de purificação”, as “interdições da comensalidade” que marcam suas relações com as outras castas, tudo isso é percebido e expresso na época em termos de “banimento da humanidade”.

Além dessas tribos, há uma quinta que é o refugio de todas as outras. Os que a compõem exercem os empregos mais vis da sociedade [...]. A entrada nos tem-

plos e os mercados públicos lhes são proibidos. [...] É tamanho o horror que inspiram que, se por acaso tocarem alguém que não é de sua tribo, serão privados impunemente de uma vida reputada demasiado vil para merecer a proteção das leis. Tal é, mesmo nos lugares onde uma dominação estrangeira modificou um pouco as ideias, a sorte dos infelizes, conhecidos na costa de Coromandel sob o nome de Párias.²⁵

Histórias e lendas do pária

*“Il est sur ce rivage une race flétrie
Une race étrangère au sein de sa patrie
Sans abri protecteur, sans temple hospitalier
Abominable, impie, horrible au peuple entier
Les Parias...”*²⁶

(Casimire Delavigne)

Assim, três séculos após o aparecimento da palavra, e quando a crítica à autoridade arbitrária expulsa da Europa a hierarquia e os privilégios hereditários, associados ao obscurantismo oriental, a noção de “pária” parece adquirir de repente uma pertinência e uma inteligibilidade políticas inteiramente europeias. De fato, no momento em que o conceito de *humanidade* faz sua entrada triunfal como horizonte da universalidade dos direitos é que a figura do pária se introduz na linguagem política da Revolução para enunciar a perplexidade ou a indignação ante a dificuldade de nele incluir integralmente certos indivíduos ou grupos. “É preciso que haja palavreado e citações para provar que um judeu é um homem e que é injusto puni-lo desde o nascimento por vícios reais e supostos que reprovamos em outros homens com os quais ele nada tem em comum a não ser a crença?” (Hourwitz, 2001, p.37), escrevia Zalkind Hourwitz às vésperas da Revolução. Se “a exclusão [...] de uma metade do gênero humano pela outra é algo impossível de explicar segundo o princípio abstrato [dos direitos do homem], [...] em que se baseia vossa constituição?”, escrevia Mary Wollstonecraft a Talleyrand, cujo relatório, em 1791, excluía as mulheres da instrução pública,²⁷ enquanto, no mesmo período, Anacharsis Cloots sublinhava com cólera, em sua *Petição das domésticas*, a persistência de uma “classe proscrita, uma classe abjeta de *párias ocidentais*”. Ora, essa tensão inerente à escolha de um termo tomado da hierarquia das castas para explicar uma sociedade em que a hierarquia se torna ilegítima é precisamente o que nos interessa. Pois aí se constitui o campo semântico que dá à figura do pária sua singularidade “ocidental”, sua historicidade própria e, talvez, sua perenidade.

É sob o signo dessa tensão e dos conflitos nela sublinhados que se inventam as palavras, as histórias, as imagens e os gestos que povoam o imaginário do pária. Imaginário do qual ele tirará sua força, sua polissemia e sua capacidade proteiforme de revestir as formas de subjetividade as mais diversas, de nomear as relações de opressão, de desigualdade e de exclusão as mais diferentes. Histórias que encontramos na grande e na média literatura, na imprensa especializada e na

imprensa popular, histórias ouvidas e vistas no teatro e na ópera, discutidas e interpretadas à luz de experiências, de contextos históricos e de situações individuais singulares; histórias retomadas e reiteradas nas formas textuais, orais, musicais, pictóricas as mais variadas, nas quais “as palavras refalam e o sentido ressignifica” (Genette, 1972). Histórias que apelam à imaginação – faculdade que permite, como dizia Aristóteles (1995, 427 b 16-20, p.166), “realizar um objeto diante de nossos olhos como fazem os que dispõem as ideias em lugares mnemônicos e com elas constroem imagens”. Elas formam uma verdadeira constelação de imagens que, ligadas por uma rede de analogias, permitem aproximações inesperadas entre fontes variadas, diferentes momentos e versões diferentes de um mesmo relato. Permitem desdobrar as correspondências ocultas “entre objetos muito distantes” – o intocável indiano e o pária ocidental, a mulher-autor, o judeu, o invertido –, condensadas na forma necessariamente concisa da metáfora.

Banimento da humanidade. A verdade numa choupana

A primeira dessas histórias, na ordem cronológica mas também do ponto de vista do seu impacto, é *A choupana indiana* (Bernardin de Saint-Pierre, 1818), o conto filosófico que introduziu a figura do pária em públicos amplos, especializados e comuns, europeus e americanos. Publicado em 1791, em meio aos debates apaixonados acerca da escravidão, da emancipação dos “homens de cor livres”, dos judeus, das mulheres, esse conto de Bernardin de Saint-Pierre teve um sucesso imediato; publicado em seguida em Londres, Dublin e Leipzig, foi transformado, em outubro de 1792, numa ópera em um ato intitulada *Le Pária* e apresentada no teatro da Rue Feydeau em Paris, com música de Gaveau.²⁸ Junto com a *História das duas Índias* de Raynal, é uma das fontes-chave da difusão da palavra “pária” e será uma das leituras mais populares do século XIX, antes de passar para a literatura infantil no século XX. A busca da verdade por um estudioso inglês na Índia do século XVIII é a ocasião de opor, num espírito satírico e zombeteiro, os brâmanes – e sua arrogante pretensão ao monopólio do saber – e um pária que, excluído da sociedade, possui suficiente distanciamento e desapego para ter acesso à sabedoria e à verdade. Inserida na tradição do exotismo filosófico inspirado na Índia, *A choupana indiana* opera uma inversão do sentido e da hierarquia dos valores ligados ao sistema de castas. Isso é bastante evidente quando a comparamos aos contos “indianos” de Voltaire e, em particular, à *Histoire d'un bon bramin*, na qual Bernardin de Saint-Pierre claramente se inspirou. Como na parábola de Voltaire, também aqui há o ponto de vista “objetivo” de um narrador que ridiculariza os preconceitos; como em Voltaire, que confrontava a sabedoria do seu brâmane à tolice de uma velha indiana pobre, feia e ignorante, *A choupana* cria a oposição entre um brâmane e um pária. Mas, enquanto o “bramin” voltairiano é sábio por ser rico (“Não lhe faltando nada, ele não tinha necessidade de enganar ninguém”), o de Bernardin de Saint-Pierre é limitado e cheio de preconceitos, à imagem de um certo clero ocidental que ele não deixa de alfinetar ocasionalmente. No seu conto, a sabedoria e a filosofia

se acham do lado do *pária*, cuja pobreza e marginalidade são apresentadas como fontes de generosidade e conhecimento de si. A verdade, parece retorquir o autor a Voltaire, não é necessariamente o produto da instrução e menos ainda o apanágio dos ricos. Ao fazê-la sair da boca de um homem “que não tem fé nem lei”, Bernardin de Saint-Pierre (1818, p.109) inflete a perspectiva voltairiana segundo a qual “quanto mais miseráveis os homens, mais eles são vis, crédulos e servis”. Assim ele põe em dúvida o monopólio da sabedoria que o autor do *Cândido* atribui às elites letradas. “Instruído pelo infortúnio”, seu herói aprende que a mais segura das consolações é “a que se encontra ao retornar a si mesmo”, reinventando uma humanidade na meditação solitária da rejeição e da injustiça: “não podendo ser indiano, fiz-me homem” (ibidem, p.101).

Essa inversão é decisiva, pois daí por diante a significação do pária não está mais associada à infâmia. O alvo de Bernardin de Saint-Pierre não é apenas o opróbrio que pesa sobre o pária, mas também a associação do brâmane à sabedoria e à verdade. Uma associação que, no século das Luzes, mostrava a superioridade do brâmane aos olhos dos públicos cultos e que, ainda hoje, está no núcleo do sentido metafórico da palavra *brahman* nos dicionários de língua inglesa.²⁹ Essa dimensão não escapou aos contemporâneos, como o indica o título que o tradutor inglês deu à sua primeira edição britânica: *The Indian cottage or a Search After Truth*.³⁰

O sucesso imediato do livro e suas numerosas traduções ao longo de todo o século XIX (razões pelas quais o encontramos hoje em tantas bibliotecas da Europa e da América)³¹ são difíceis de compreender se não os situamos no quadro da verdadeira “revolta pária na moral” que foi a irrupção, na cena política, daqueles e daquelas que Burke havia qualificado, alguns meses antes, de “multidão suína”. Publicada em plena polêmica em torno do novo conceito de “direitos do homem”, *A choupana* encarnou e popularizou junto a gerações sucessivas uma inversão da hierarquia dos valores, dando ao estatuto subalterno dessa “multidão de várias cabeças” um privilégio cognitivo e até mesmo uma superioridade moral e política. Essa dimensão é constitutiva do sentido do *pária*, como sublinha a homenagem involuntária dos redatores do dicionário clássico Hobson-Jobson a essa “fábula aberrante embora popular”, à qual eles fazem remontar o uso corrente de *pária* e o “halo romântico deslocado [...] que, numa certa medida, *está sempre associado a essa palavra*”.³²

Uma raça estrangeira em sua pátria

*“Je foule un sol fatal à mes pas interdits
Je suis un fugitif, un profane, un maudit
Je suis um Paria!”*

(Casimir Delavigne)

Com efeito, esse halo romântico que acompanhará a figura do pária em todas as suas peregrinações “atinge seu apogeu na peça de Casimir Delavigne”

(Yule, 1903), *Le Paria*. O teatro, que Madame de Staël qualificava de “gênero republicano por excelência”, é considerado um meio privilegiado para a educação do povo e a aquisição da eloquência política. Atraindo espectadores de todas as condições, ele promove a figura do pária no centro dos espaços públicos plebeus em plena formação, e isso num momento em que a euforia dos direitos do homem cede o lugar ao desencantamento dos que constatam que a inclusão dessa humanidade “universal” passa por “tíquetes de ingresso” (*sic*) como o batismo, para retomar a expressão célebre de Heine. Duas peças, uma francesa e uma alemã, concorrem para popularizar a palavra e estabelecer seu sentido metafórico no começo dos anos 1820.³³

A tragédia de Delavigne é a segunda história marcante na genealogia do pária. Apresentada em 1º de dezembro de 1821 no teatro de l’Odéon, em Paris, ela conta a desventura de Idamore, um intocável privado como tal do direito de servir seu país, mas que, graças à sua coragem, liberta Benares da ocupação inimiga. Torna-se o chefe da casta dos guerreiros, mas não poderá escapar a seu destino: suas origens são descobertas e ele é condenado à morte por aqueles mesmos que ele havia salvo. O drama é uma denúncia da degradação dos direitos do homem à qual são condenados certos grupos, e desse modo foi percebido pelo público da época. A história se passa obviamente na Índia, mas as alusões à Europa são inúmeras e transparentes. Assim, Alvar, ex-prisioneiro e confidente de Idamore, é um cristão português excomungado que foge da “fúria” da Inquisição, cujo anátema, ele nos diz, “secou em minha testa a água pura do batismo”. Antigo ou novo cristão? Não o saberemos. Mas a hipótese de uma referência à condição dos judeus não deve ser descartada, tendo em vista as repetidas alusões a “uma raça estrangeira em sua pátria” e, especialmente, a tensão dramática de um personagem minado pela necessidade de ocultar sua filiação a uma raça decretada infame e pelo gosto amargo de um êxito que implica a rejeição de seus semelhantes. Seja como for, a narração de Alvar – relato dentro do relato como vemos com frequência nas histórias de párias – esboça, em cerca de vinte versos, os traços de uma herança europeia tumultuosa e de maneira nenhuma gloriosa. Ele narra a “sede de conquista” acesa na Europa por Vasco da Gama que foi, para o fugitivo, a ocasião de escapar a seus perseguidores e de se esconder no fundo de um barco que partia para “espoliar” a Índia; depois conta sua prisão merecida (“Eu trazia a escravidão e fui posto a ferros!”) e sua libertação pelo chefe militar dos nativos que não era outro senão o pária Idamore:

*L’erreur t’a repoussé du milieu des chrétiens
L’homme est partout le même et tes maux sont les miens.* (Delavigne, s. d., p.57)

Escrito por um dos primeiros representantes do byronismo francês (Estève, 1907, p.116), esse apelo lírico à solidariedade de todos os perseguidos incomoda então alguns críticos. Um certo Duviquet afirma que, “se é louvável inflamar-se em favor de uma classe proscrita e aviltada, é injusto sacrificar-lhe inteiramente as classes superiores”.³⁴ Como as peças anteriores de Casimir Dela-

vigne, *O Pária* obtém um sucesso imediato. É classificado por Stendhal (1823, p.9) entre as peças mais populares da época. Traduzido quase imediatamente em várias línguas, ele fornece o conteúdo de um número considerável de óperas e melodramas homônimos, de poesias líricas e danças apresentadas na Europa ao longo do século. A tragédia de Delavigne também deixará sua marca nas obras românticas que lhe sucederam, a começar pelo manifesto do romantismo, *Hernani*³⁵ (Evans, 1932), esse outro “proscrito” cuja história é atravessada de ponta a ponta pelo vocabulário, os tropos e as convenções literárias de *O Pária*.

Todos... todos iguais!

*“And all must love the human form,
In heathen, turk or jew.”*³⁶

(William Blake)

Se em *O Pária* de Casimir Delavigne a ideia do “estrangeiro em sua pátria” já é tematizada, é a peça de Michael Beer e sua recepção que associam de maneira explícita e duradoura a palavra à condição dos judeus após a emancipação. Essa segunda tragédia, que faz do pária uma verdadeira metáfora, vem da Alemanha. O interesse pela Índia, presente desde o século XVII, havia marcado as Luzes alemãs sobretudo graças aos escritos de Herder, dos irmãos Schlegel e de Humboldt. Como observou ironicamente Heine,

os portugueses, os holandeses e os ingleses trouxeram os tesouros das Índias em seus barcos. Mas nós não deixaremos que se percam os tesouros espirituais da Índia. Schlegel, Bopp, Humboldt, Frank são hoje nossos viajantes, nossos, às Índias orientais. [As universidades de] Bonn e Munique são boas Companhias! (Wilhelm, 1961, p.397)

A Índia é uma fonte de inspiração poética, como o indicam os poemas do próprio Heine (cf. *Flor de lótus*) e de Goethe, este último tendo contribuído consideravelmente para popularizar o tema do pária. Inspirado numa lenda citada nas *Viagens* de Sonnerat, Goethe escreve em 1797 *O deus e a dançarina indiana*, poema publicado em francês em 1821,³⁷ transformado em ópera e mais tarde musicado por Schubert,³⁸ e que permanecerá muito popular ao longo de todo o século XIX. Além disso, seu poema *Pária* aparece um ano após a publicação da tragédia de Michael Beer. Ele conta a lenda da mulher de um brâmane, decapitada pelo marido por ter sido infiel em pensamento. Seu filho tenta reanimá-la, mas na pressa cola a cabeça da mãe no corpo de uma criminosa executada, e desse erro nasce uma nova criatura graciosa que é a deusa protetora de todos os párias. Erro oportunamente autorizado por Brama a quem é consagrada a última parte do poema, *Prece do pária*. Retomada por Thomas Mann (1997), essa lenda dá ensejo a uma reflexão filosófica sobre o conflito entre corpo e alma no romance *As cabeças trocadas*, que por sua vez dará origem a peças de teatro e espetáculos de dança. O mais recente foi apresentado em abril de 2007 pelo grupo Kanopy Danse Company, em Madison (Estados Unidos).

A peça de Michael Beer, *Der Paria*, apresenta uma temática do pária bem mais sombria e atormentada que a de Goethe. Ela é marcada por um período de forte ressurgência antissemita na Alemanha após a partida de Napoleão. Esse havia suprimido o imposto especial aos judeus e concedido a eles a igualdade civil. A restauração dos antigos poderes interrompe o processo de emancipação: em 1819, *pogroms* ocorrem em várias cidades alemãs, estudantes judeus, entre os quais Heine, são expulsos da associação dos estudantes alemães, e a revogação pela Prússia de uma regulamentação de 1812 favorável aos judeus excluiu esses da função pública. É nesse contexto que a peça de Beer é apresentada em 22 de dezembro de 1823, em Berlim, onde recebe uma verdadeira ovação dos espectadores e os elogios públicos de Goethe. A tragédia, em um ato, descreve em cores vivas a luta interior de uma natureza nobre contra os efeitos desmoralizadores de uma vida roída pelos preconceitos degradantes que pesam sobre sua “raça”. O autor, Michael Beer, talentoso poeta e dramaturgo de 23 anos, provém de uma família judia da *Aufklärung* (as Luzes): sua mãe mantinha um dos salões berlinenses mais importantes, e seus irmãos eram o compositor Jakob Meyerbeer e o astrônomo Wilhelm Beer (Hertz, 1999). Desde o início, a peça é recebida como uma reflexão sobre o destino dos judeus que, apesar de sua adesão ao projeto de emancipação, veem-se confrontados a uma discriminação sistemática e continuam sendo considerados como estrangeiros em seu próprio país. “Exilado dos caminhos ordinários da vida, expulso da corrente que arrasta o mundo”, Gadhi, o herói intocável de Beer, não tem outro consolo senão o amor de sua mulher, Maja, uma indiana da casta dos guerreiros que ele salvou da morte. Mas sua vida é uma “longa lamentação” em meio a um povo que nega sua humanidade. E, como todos sabem, na era do Estado-nação a humanidade depende em grande parte da cidadania, cuja prova culmina no direito de morrer pela pátria: “Eles acariciam seus cães e seus cavalos e nos repelem com nojo, como se a natureza nos tivesse dado apenas a máscara da figura humana. Colocai-me então em vosso nível e haveis de ver se vos assemelho. Dai-me uma vida e pagá-la-ei com juros...”.

Descobertos pelo irmão de Maja que quer matar o pária, os dois amantes recusam separar-se e suicidam-se juntos. No momento da morte, e graças ao amor da mulher que fez “da cabana de um mendigo um paraíso na terra”, Gadhi se reconcilia com a vida. Mas suas últimas palavras são: “...todos, todos... iguais”.³⁹

Apresentada em Paris em 1826, com o mesmo sucesso que em Berlim, essa peça é uma das fontes mais importantes da difusão do sentido metafórico da palavra na Alemanha e de sua duradoura associação com a situação dos judeus após a emancipação. O *Pária* de Beer constitui igualmente a referência de toda uma tradição teórica – a começar por Max Weber e seu conceito de “povo pária”⁴⁰ – que fará da figura do pária o quadro conceitual de uma reflexão sociológica e filosófica.

Mary, ou a divindade do rosto humano

*“All men are alike (tho’infinitely various).”*⁴¹

(William Blake)

*“See Wollstonecraft, whom no decorum checks,
Arise, the intrepid champion of her sex;
O’er humbled man assert the sovereign claim,
And slight the timid blush of virgin fame.”*⁴²

(Richard Polwhele, *The Unsex’d Females*)

Atribuindo a seu intocável alguns dos traços do bom selvagem, o conto filosófico de Bernardin de Saint-Pierre inaugurou um *topos* literário que dá ao pária a aura poética com que o romantismo irá cercar o indivíduo solitário, o indivíduo esmagado pelas normas sociais que nivelam ou reprimem seus impulsos mais profundos. O “destino” do pária atrai os compositores em busca de obras dramáticas que solicitam a imaginação e a paixão, e oferece um campo privilegiado de exploração da nova estética romântica tal como a vemos enunciada já no final do século XVIII, em Germaine de Staël:

Releio sem parar algumas páginas de um livro intitulado *A choupana indiana*. Não conheço nada de mais profundo em moralidade sensível do que o quadro da situação do pária, desse homem de uma raça maldita, abandonado pelo universo inteiro [...] causando horror a seus semelhantes sem tê-lo merecido por falta alguma; enfim, *o refugio do mundo...* É assim que vive o homem sensível nesta terra; ele também pertence a uma raça proscrita, sua língua não é ouvida, seus sentimentos o isolam, seus desejos nunca são realizados, e aquilo que o cerca ou dele se afasta só se aproxima para feri-lo.⁴³

O romantismo dá um forte impulso a essa temática de fascínio e indignação, que pode ser vista como coextensiva a ele, pois ambos se alimentam mutuamente durante o século XIX. Encarnando a subjetividade do “homem sensível”, o pária fala à interioridade do espectador ou do leitor, ao mesmo tempo que abre um caminho às relações da literatura com a sociedade e a política. Com isso, ele se torna o símbolo do indivíduo sufocado, inadaptado (ou insubmisso) às normas, do destino terrível e da solidão que acompanham esse indivíduo no período pós-revolucionário dos dois lados da Mancha. Como observou William Blake no final de sua vida, “desde a Revolução Francesa os ingleses se pautam segundo normas impostas pelos outros, num estado de concordância feliz com o qual pelo menos um, eu mesmo, está em discordância” (apud Makdisi, 2003, p.313).

Blake é um dos primeiros a dar uma voz poderosa a essa solidão da dissidência, nos versos que ele envia a um amigo quando, acusado de sedição por suas convicções revolucionárias, é molestado por multidões conformistas.

*O why was I born with a different Face?
Why was I not born like the rest of my Race?*

*When I look each one starts! When I speak I offend
Then, I'm silent & passive & lose every Friend.*⁴⁴

Dois anos mais tarde, em seu poema intitulado *Mary*, ele retoma os mesmos termos para denunciar o linchamento póstumo de Mary Wollstonecraft, após a publicação do seu romance inacabado, *Maria, or the Wrongs of Women*, e da biografia publicada por seu marido, William Godwin (1798). O amor extra-conjugal da sua heroína Mary chocou a crítica convencional e os liberais interessados no conformismo da Alta Igreja Anglicana [os anglocatólicos]; mas foi a biografia de Wollstonecraft, publicada em 1798, um ano após sua morte, que desencadeou o escândalo. Godwin narra ali, com respeito e franqueza, a vida de sua mulher, sem omitir seu amor pelo pintor Fuselli, que era casado, sua ligação com Gilbert Imlay, e a morte de Fanny, sua filha ilegítima. O livro foi lido como uma “defesa aberta do adultério” segundo a expressão notória de Hannah More. Certamente o momento não foi bem escolhido, nesse período de caça às bruxas, de perseguição a militantes republicanos e dissidentes religiosos, de supressão das liberdades, de censura e temor de uma revolução social. De fato, começa então uma odiosa campanha de difamação pública, pela qual a imprensa antijacobina, lançando Wollstonecraft à sanha grosseira do vulgo, serve-se da “desordem” e da independência de sua vida pessoal para deslegitimar, como imorais, antinacionais e antinaturais, as ideias expressas em suas duas *Defesas*, dos direitos dos homens e dos direitos das mulheres. Dos dois lados do Atlântico, onde se fez conhecer como porta-voz dos radicais ingleses, Wollstonecraft virou assim o protótipo desses novos monstros, desses autores políticos mulheres que, como dignos descendentes sanguinários de Lady Macbeth, “desfaziam-se do seu sexo” (*un'sexed*):⁴⁵ “elas nos guiam ou nos extraviam (extraviando-se elas mesmas) no labirinto da política, ou então nos transformam em selvagens com uma fúria gaulesa”,⁴⁶ escrevia, na Filadélfia, Thomas Mathias. Na linha direta de Burke e suas “fúrias do inferno”, o panfleto satírico de Richard Polwhele (1798) contra Wollstonecraft, *The Unsex'd Females*, que domina essa campanha, fornece à linguagem contrarrevolucionária um lugar-comum que terá um brilhante futuro: numa versão “moderna” e secularizada, o fantasma da indistinção dos sexos, do nivelamento da sociedade e do mundo às avessas é associado a todo projeto de transformação social. “Hiena de saia”, “serpente filosofante”, “acendedora revolucionária”, “prostituta jacobina”: aquela que foi a primeira a defender os direitos *dos* homens, *no plural*, em nome da “divindade do rosto humano” (*human face divine*), era agora um monstro desnaturado que desafiava uma norma sexual rígida e repressiva, erigida em “lei da natureza”. É esse clima de linchamento moral que Blake exprime poderosamente, sob a forma de canção infantil, empregando ora a voz do narrador, ora a do *alter ego* fictício da feminista estigmatizada:

*Some said she was proud, some called her a whore
And some when she passed by, shut the door.*⁴⁷

Ele fala também da deserção daqueles e daquelas que, tendo compartilhado o sonho da “igual liberdade de cada indivíduo”, afastavam-se agora escandalizados, ou dos que, por medo de associar suas ideias à promiscuidade sexual e à imoralidade, não ousavam, por conformismo, defender sua memória e guardavam um silêncio constrangido.

*And Mary arose among Friends to be free
But no Friend from henceforward, thou Mary, shalt see.*⁴⁸

*With Faces of Scorn and with Eyes of Disdain
Like foul Friends inhabiting Mary's mild Brain
She remembers no Face like the Human Divine
All Faces have Envy, sweet Mary, but thine.*⁴⁹

Uma atitude que Flora Tristan (1981) ficará chocada de observar, por ocasião de seus *Promenades à Londres* [*Passeios em Londres*], nas reações de “pavor” provocadas, meio século mais tarde, pela simples menção da *Defesa dos direitos das mulheres*, mesmo entre mulheres “ditas progressistas”. A socialista francesa, que se identifica por mais de um motivo à sua predecessora britânica, comenta amargamente a eficiência da “calúnia” que “transmite seu ódio de geração a geração, não respeita o túmulo, mesmo a glória não a detém” (ibidem, p.54-5).

“Por que não nasci um homem?”, perguntava Mary no romance de Wollstonecraft. É a pergunta de uma jovem que, encerrada pelo marido num hospício, se apaixona por um outro homem e reivindica esse adultério diante do tribunal que a julga. Incapaz de se conformar às normas de feminidade e ao *double bind* a que está submetida, ela se torna um *outcaste*, um pária: “Ó, por que nasci com um rosto diferente? / Por que não nasci como essa raça invejosa?” (Blake, 1979, p.160), escreve o poeta no lugar daquela que não está mais presente para se defender.

*O, why was I born with a different Face?
Why was I not born like this Envious Race?* (ibidem, v.II, p.733)

Diferente dos homens aos quais parece “disputar a soberania” como mulher-autor⁵⁰ política, refratária, por sua liberdade sexual e sua independência, tanto à norma de feminidade quanto à vida das mulheres de seu tempo, situando-se nos antípodas do novo consenso de respeitabilidade britânica suscitado pelo medo, após 1789, da “louca esperança de um mundo às avessas”, Mary Wollstonecraft acumula, de fato, *rostos diferentes*. Desse ponto de vista, ela é uma perfeita candidata à condição de pária que Madame de Staël (1959, t.II, p.333) atribuirá, dois anos mais tarde, à existência desse híbrido que é a mulher publicamente reconhecida, para não dizer a mulher pública:

A opinião parece isentar os homens de todos os deveres para com uma mulher à qual um espírito superior é reconhecido; pode-se ser ingrato, pérfido, mordaz com ela, sem que a opinião se encarregue de vingá-la. Não é ela *uma mulher extraordinária*? Tudo está dito então. Ela é abandonada a suas próprias forças e deixam-na debater-se com o pitoresco. O interesse que uma mulher inspira,

a força que um homem possui, tudo lhe falta ao mesmo tempo: ela leva uma existência singular como os párias da Índia, *entre todas as classes das quais não pode participar*, classes que a consideram como devendo existir por si mesma, objeto da curiosidade, talvez da inveja, e que não merece senão a piedade. (grifos meus)

Mal de pele: um papagaio, dois macaquinhos e uma pequena cativa

“Perdi um papagaio de cabeça vermelha que eu destinava a Elzéar, dois macaquinhos que eu reservava ao Sr. de Poix... Restam-me uma peruca para a rainha, um cavalo para o marechal de Castries, uma pequena cativa para o Sr. de Beauvau, uma galinha-d’angola para o duque de Laon, uma avestruz para o Sr. de Nivernois...”

(Stanislas Jean, cavaleiro de Boufflers, governador do Senegal de 1785 a 1787)

“Da parte mais negra da minha alma, através da zona sombreada me vem esse desejo de ser, de repente, branco.”

(Frantz Fanon)

No reordenamento moral, religioso, político e filosófico do período pós-revolucionário na França, onde vimos que uma normatividade agressiva parece esmagar uma subjetividade recentemente reivindicada, o motivo romântico de um obstáculo que se ergue entre o desejo da alma e o objeto desse desejo toma a forma, no imaginário artístico e político do *pária*, de um “impedimento” que separa o indivíduo do resto da humanidade e dá ensejo, segundo Sainte-Beuve, à exploração dos “sofrimentos do coração e do amor-próprio que uma tal situação faz[ia] nascer”.⁵¹ Mais do que um “escravo das circunstâncias” em geral, como costuma ser designado o herói romântico, o pária está ligado a circunstâncias de uma configuração sociopolítica particular, que constrói a diferença como um desvio e uma maldição de nascimento. Ele mobiliza a temática do exílio interior de uma humanidade “des-locada”, fora de lugar, num mundo que confunde a unidade do gênero humano com sua identidade. Embora se erga contra a injustiça social, sua força como *locus romanticus* reside menos na análise precisa desta ou daquela relação social do que na exploração do dano que uma tal injustiça causa a um indivíduo concreto. E é por esse viés, por meio do exame em profundidade e da tematização desse dano, que a figura do pária adquire igualmente um potencial cognitivo precioso para a análise de uma relação social e de dominação, em sua materialidade cotidiana e estrutural.

Os escritos literários de Claire de Duras (1979) oferecem um exemplo apaixonante de exploração desse dano interior sob três formas diferentes, ligadas à articulação do gênero com as barreiras da “raça”, da posição social (Duras, 1825) e da sexualidade (Duras, 1971).

Convém aqui determo-nos na primeira dessas novelas, *Ourika*, pois ela é também a primeira obra a explorar, com uma penetração e uma sutileza de uma

atualidade desconcertante, esse dano moral que rói e destrói a subjetividade do pária, e, ao mesmo tempo, a tornar visível essa relação devastadora ainda indizível, sem nome, que é o racismo. *Ourika* conta a história de uma menina senegalesa, arrancada da escravidão e educada como aristocrata, que se dá conta, aos quinze anos de idade, que seu amor pelo neto da “benfeitora” é “monstruoso”. A jovem encantadora, culta e adulada transforma-se assim brutalmente numa “negra, dependente, desprezada [...] rejeitada de um mundo no qual [ela] *não era feita para ser aceita*” (Duras, 1979, p.36-7).

A novela se inspira na história verdadeira de uma menina senegalesa do mesmo nome, comprada pelo governador do Senegal, o cavaleiro de Boufflers, e oferecida, no final dos anos 1780, à sua tia, a marechala de Beauvau que, como Madame de Duras, mantinha um salão literário em Paris. O marechal de Beauvau era membro da Sociedade dos Amigos dos Negros fundada em 1788, assim como o governador do Senegal que, pouco antes do seu engajamento abolicionista, classificava a “pequena cativa” entre os presentes exóticos que havia adquirido para os amigos: um papagaio, dois macacos, uma peruca e uma galinha-d’angola (apud Little, 1993, p.39). Mas parece que a marechala se afeiçoou muito à pequena Ourika, a quem teria educado com os filhos, como sugerem estas linhas que ela escreveu à morte da jovem, vítima de uma doença: “A morte da minha querida Ourika foi doce como sua vida; ela não conheceu seu perigo, e os cuidados mais ternos e afetuosos lhe foram dados até os últimos momentos por aqueles que estão ligados a mim e que a choram comigo” (ibidem, p.40).

Claire de Duras, que fazia parte desse mesmo meio da nobreza liberal e cuja fortuna, vindo da Martinica, certamente devia muito ao sistema escravagista, se detém nessa ambiguidade, em vez de simplificá-la ou de afastá-la, e faz uma reflexão sobre a complexidade e a invisibilidade do racismo como sistema. Contornando os clichês que, desde *Oronoko*,⁵² de Aphra Behn, haviam se introduzido na literatura antiescravagista e faziam do *negro romântico* um personagem fora do comum, ela recusa dotar *Ourika* de um sangue nobre ou real, de opor sua superioridade excepcional⁵³ a seus semelhantes ignorantes e primitivos que representam tantas vezes os caracteres secundários negros da literatura do século XIX; evita fazer dela um modelo de abnegação que zela pelo bem-estar dos “benfeitores” ou, ao contrário, um ser pérfido e violento que ruma a vingança contra os “brancos”. Sobretudo, poupa-lhe a afronta do estereótipo da negra de sexualidade vulgar e incontrolável, comum no imaginário literário dos contemporâneos,⁵⁴ para fazer dessa primeira protagonista negra da literatura francófona um dos personagens problemáticos mais singulares e cativantes do século XIX. Ao invés das “negras românticas” cuja superioridade atípica corria o risco de confirmar indiretamente a regra da inferioridade da massa dos negros, *Ourika* é antes uma menina “comum” de sua casta – a aristocracia esclarecida anterior à Revolução –, com exceção da cor de sua pele da qual, diz ela, “nada

[me] indicava que fosse uma desvantagem” (Duras, 1979, p.36). Ela só toma consciência de sua “diferença” no momento em que fica sabendo, pela Sra. de Beauvau, que se trata efetivamente de uma barreira absoluta que “a isolaria no meio da sociedade” e ocasionaria “a perda do prestígio que [a] cercara até então” (ibidem, p.37). É o olhar posto sobre ela que a diferencia dos outros e lhe indica a incongruência de sua simples existência nesse mundo refinado. Uma existência que exige a todo momento explicação (“Era preciso explicar como uma negra fora admitida na sociedade íntima de Madame de B”). E esse olhar inferiorizador da diferença que transtorna sua vida, o leitor o recebe com a mesma brutalidade, como uma chicotada. Ao seguir “por dentro” seu relato na primeira pessoa, ele testemunha em “tempo real”, por assim dizer, a constituição da diferença como fonte de inferioridade e desprezo, acompanhando de perto a lenta descida aos infernos da jovem negra esmagada não apenas pela intolerância de uma sociedade na qual ela passa a sentir-se “deslocada”, mas também pela condescendência insultante de seus “amigos” e “benfeitores”.

Vários comentadores assinalaram com razão a espantosa convergência desse processo de desintegração descrito por Claire de Duras, em 1823, com a análise de Frantz Fanon (1952, p.68) em *Peau noire, masques blancs* [*Pele negra, máscaras brancas*]. Como “o negro inferiorizado” pela imagem de si que a sociedade branca lhe devolve (e lhe mostra com insistência), Ourika irá “da insegurança humilhante até a autoacusação e o desespero”. Do medo obsessivo de ficar sozinha e ser “perseguida pelo desprezo”, do pesadelo de se casar com um homem que, por dinheiro, talvez consentisse que seus filhos fossem negros (Duras, 1979, p.37), Ourika passa a uma violenta aversão de si:

Meu rosto me causava horror, não ousava mais me olhar num espelho; quando meus olhos pousavam em minhas mãos negras, eu acreditava ver nelas as de um macaco; exagerava minha feiura, e essa cor me parecia ser o sinal da minha reprovação; ela é que *me separava de todos os seres da minha espécie*, que me condenava a ser só, sempre só, jamais amada! Um homem, por dinheiro, talvez consentisse que seus filhos fossem negros! Todo o meu sangue se insurgia de indignação a esse pensamento. (ibidem, p.38, grifo meu)

Essa fenomenologia da humilhação, capaz de despertar a empatia do leitor, revela o que há por trás dessa experiência singular da racização – e que se torna tanto mais eficaz pela dupla condição de negra e de mulher, de *negro no feminino*: “Quem vai querer casar com uma negra?”. A questão não é saber se Ourika quer se casar, mas sim: “quem consentiria que seus filhos fossem negros?”.

Para além das preocupações de uma aristocracia obcecada pela pureza da linhagem, o sinistro senso comum da questão chama a atenção para o racismo codificado ao longo dos séculos e para a estrutura que subjaz ao sistema racista. Não se trata apenas da escravidão no além-mar, restabelecida por Napoleão em 1802, mas do seu corolário invisível, o racismo metropolitano instituído por uma regulamentação draconiana reforçada ao longo do tempo. Essa visa, como sublinhava uma carta ministerial citada pelo abade Grégoire alguns anos mais

tarde, “não enfraquecer o estado de humilhação ligado à espécie, em qualquer grau que se encontre”.⁵⁵ Donde a perda imediata de função ou de título por “todo habitante que se case com uma negra ou mulata”, interdição em vigor desde 1733, ampliada por Luís XVI ao uso de domésticos negros, a fim de impedir sua libertação automática na metrópole, e somada à proibição de entrada de negros na França, mais rígida e absoluta sob Napoleão.

Encerrada num deserto existencial povoado por suas angústias e fobias, Ourika tenta em vão escapar das marcas da abjeção, cobrindo os espelhos, usando luvas ou roupas que lhe escondam a pele. Ela pensa em voltar ao país de seus antepassados, “mas lá também eu teria ficado isolada: quem teria me entendido, me compreendido? Ai, eu não pertencio mais a ninguém” (Duras, 1979, p.38).

Separada da sociedade na qual foi educada pela barreira da cor e da de suas origens por sua posição de classe e educação, ela “não pertence mais a ninguém” e se sente “*estranha à raça humana inteira*” (ibidem, grifo meu). Desse “mal de pele”⁵⁶ não pode falar a ninguém, nem mesmo a Charles, o companheiro e amigo de infância. Ao ficar sabendo que esse ama uma outra mulher, ela adocece e decide retirar-se num convento. É lá que conta sua história ao médico (e ao mesmo tempo ao leitor) que cuida dela, antes de “cair com as últimas folhas do outono” (ibidem p.64).

Esquecida até muito recentemente,⁵⁷ essa notável novela de Claire de Duras conheceu um breve mas verdadeiro triunfo no momento de sua publicação. Causou furor nos círculos literários e nos salões franceses, mas também estrangeiros, como indica a correspondência do grande viajante que foi Humboldt, nos anos 1824-1826. Várias vezes editada em 1824, plagiada na França e no estrangeiro, traduzida em inglês, espanhol e russo, comoveu até as lágrimas Goethe, impressionou Walter Scott e Chateaubriand, e foi denunciada pelos escravagistas martinicanos. Inspirou poemas um tanto medíocres, alguns retratos mais interessantes e deu origem, no teatro, a várias adaptações em 1824.⁵⁸ Publicada em São Petersburgo nesse mesmo ano, parece que sua leitura incitou Pushkin a falar, em seu romance *O negro de Pedro, o Grande*, do seu avô, Abraham Hannibal (Gnamankou, 1998), escravo africano vendido ao czar da Rússia e transformado em alta figura do exército russo. *Ourika* também deixou vestígios em *La tragédie du roi Christophe*, de Aimé Césaire, e em *La Migration des Coeurs*, de Maryse Condé (Little, 2006, p.20).

Apesar do esquecimento no qual caiu, *Ourika* ocupa um lugar privilegiado, um papel importante na genealogia que nos interessa; ao introduzir “na literatura da Restauração o personagem trágico do negro situado entre dois mundos, que a cor da pele rejeita da sociedade dos brancos como um pária” (Chalaye, 2005), ela anuncia – e associa ao imaginário do pária – o problema da “dupla consciência” ao qual W. E. B. Du Bois dará uma profundidade teórica e política poderosa no século XX. Longe de sugerir a ideia “de que teria sido melhor para sua felicidade deixar a jovem negra no seu lugar” (ibidem), a novela

tematiza um impasse propriamente moderno que se ligará até os nossos dias a essa figura: a de uma sociedade que, embora fazendo nascer “esperanças” quanto à possibilidade de cada um(a) “encontrar seu lugar”, mostra que “resta(ria) ainda muito desprezo” (Duras, 1979, p.42) para os que nascem do lado ruim do universal.

Notas

- 1 Entrada “Pariah, Parriar”.
- 2 Cf. *Parayan* (Petit Robert), *parayar*, pl. *parayan* (Oxford), ou *palayan*, *parayer*, *periyer*, segundo a proveniência linguística dos europeus que o transcreveram, que significa “tocador de tambor”, grupo considerado como impuro.
- 3 Designados como *harijans* (filhos de Deus), nome eufemístico que lhes deu o Mahatma Gandhi, os intocáveis são hoje oficialmente conhecidos e (auto)designados como *dalits*, que significa “povos esmagados ou oprimidos”.
- 4 “Do not use this word. It is politically incorrect!”, aparece na tela antes de abrir a página na entrada *Pariah*: n. [Tamil] *Outcast. Use of this term is offensive to people belonging to Dictionary of Indian English*.
- 5 Cf. a expressão “*pariah dog*” como “cão errante ou sem dono”. Iraque, Cuba e Líbia são correntemente designados pelos meios de comunicação de língua inglesa de “*pariah States*”, e Slobodan Milosevic de “*international pariah*”. Inversamente, a palavra *Pundit*, que designava tradicionalmente os brâmanes, é utilizada como sinônimo de pesquisador ou de especialista.
- 6 Duarte Barbosa, *The Book of Duarte Barbosa, An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and their Inhabitants... Completed About the Year 1518*, trad. Mansel Longworth Dames (Nova Delhi: Asian Educational Services, 1989, v.1, p.53-8), que é uma fonte preciosa para as primeiras décadas do império marítimo português na Ásia. Cf. também *Historia del descubrimiento y conquista de la India por los Portugueses, compuesta por Hernan Lopez de Castanheda, y traducida nuevamente en Romance Castellano* (Antuérpia, En casa de Martin Nucio, 1554. Trad. francesa: Fernando Lopez de Castanheda, *L’Histoire des Indes de Portugal...*, traduzida do português ao francês por Nicolas de Grouchy, Antuérpia, Iehan Steelsius, 1554). Cf. *The American Heritage Dictionary of the English Language* (4.ed., Boston: Houghton Mifflin, 2000).
- 7 Sobre a aproximação da administração colonial com as castas bramânicas, ver também Dirks (2001).
- 8 Ver também Dubois (1825, 1985).
- 9 Samuel Purchas, *His Pilgrimage, or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages*, p.553 e 998-9; Pieter Van de Broecke, *Reysen naer Oost Indien*, 1620, p.82; Philip Baldaeus, *Naauwkeurige Beschryvinge van Malabar en Choromandel, der zelve aangrenzende Ryken, en att machtige Eyland Ceylon*, Amsterdã, 1672, trad. inglesa: *A True and Exact Description of the Most Celebrated East-India Coast of Malabar and Coromandel; as also of the Isle of Ceylon*, printed for Henry Lintot. Cf. também François Valentijn, *Oud en Nieuw Oost-Indien vervattende een naaukeurige en uitvoerige verhandeling van Nederlands mogentheyd in die gewesten*, Amsterdã, 1724-1726, 8v., reed. fac-símile 2003-2004, p.73; J. Phillips, *An Account of the Religion, Manners, and Lear-*

ning of the People of Malabar in the East-Indies. In Several Letters Written by Some of the Most Learned Men of that Country to the Danish Missionaries, Londres, 1717, p.127.

- 10 Palavra que significa, em português, espanhol e italiano, “puro”, “não misturado” ou “casto”, mas que remete também a linhagem ou raça no sentido antigo do termo. Segundo o *Dicionário da Academia francesa* de 1798, “chamam-se assim as tribos nas quais se dividem os idólatras das Índias orientais. A casta dos brâmanes. A casta dos banianes [comerciantes]”.
- 11 1659: port. *casta* (século XVI), “casta hindu”; fem. de *casto*, “puro”.
- 12 Cf. Johan Albert Mandelsio, *Voyages célèbres et remarquables, faits de Perse aux Indes orientales par Mandelsio*, trad. do alemão por Abraham de Wicquefort, 1659. Cf. também Thevenot (1684) e Dellon (1699).
- 13 Voltaire, *Essai sur les moeurs*, 1756, p.54 (grifo meu).
- 14 Preâmbulo a *La Chaumière indienne* (Bernardin de Saint-Pierre, 1818, t.V, p.216).
- 15 Como sublinha Yves Benot, o interesse pelos selvagens era mais um estimulante do pensamento político, capaz de abalar as ideias feitas e aceitas, do que propriamente um modelo a imitar. O projetor desloca-se em razão do combate das Luzes, não do interesse etnográfico ou antropológico (Benot, 2005, p.1-12).
- 16 Abade Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen des deux Indes*, 1770.
- 17 “L’Europe a fondé partout des colonies; mais connaît-elle des principes sur lesquels on doit les fonder?” (Raynal, 1981, p.14).
- 18 Citado por Ann Thompson (2003, p.88). Cf. também Benot (1981), que estabeleceu Diderot como o autor desses acréscimos.
- 19 Compilação que estabelece o sistema bramânico de castas, feita entre os séculos II a.C. e II d.C. (N. T.)
- 20 Ver também as posições de Edmund Burke no processo de Hastings, em Marshall (2000).
- 21 Cf. Marshall, 2003, cujo título é inspirado por Edward Said.
- 22 Cf. Montesquieu, *Lettres persanes* (1993), livro XXX, a propósito das origens distintas da nobreza e da crítica feita tanto a Boulainvilliers quanto ao abade Dubois, que “fizeram cada qual um sistema, um parecendo ser uma conjuração contra o terceiro-estado, o outro uma conjuração contra a nobreza”.
- 23 *Poulichis* ou *Pulchis*, s. m. (*Hist. mod.*) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, 1782. v.13, p.204. Grifo meu.
- 24 Cf. Paréas, Perréas ou Parias (ibidem, grifo meu).
- 25 Abade Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, op. cit., p.96.
- 26 “Há uma raça difamada nessa terra / Uma raça estrangeira em sua pátria / Sem proteção, sem templo hospitaleiro / Ímpia, abominável ao povo inteiro / Os Párias...”
- 27 Mary Wollstonecraft (1997, p.103), “To M. Talleyrand-Périgord, Late Bishop of Autun”. Wollstonecraft se refere ao *Rapport sur l’instruction publique fait au nom du comité de Constitution à l’Assemblée nationale* em 1791, no qual Talleyrand sustenta que a infração à universalidade dos direitos que constitui a exclusão das mulheres da instrução pública é necessária para a felicidade da maioria e, em particular, das mulheres.

- 28 Cf. *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, tomo 16, por Grimm, Diderot, novembro de 1792.
- 29 Cf. *Concise Oxford e Chambers 20th Century Dictionary*, onde “*brahman*” designa “*a person of high social standing and cultivated intellect and taste*” [“uma pessoa de alta posição social e de gosto e intelecto cultivados”] ou “*a member of social and cultural elite*” [“um membro da elite social e cultural”], como na célebre expressão “*Boston Brahmins*” que designa, desde a segunda metade do século XIX, a velha elite bostoniense de Beacon Hill (cf. Holmes, 1860, cap.1, “The Brahmin Caste of New England”).
- 30 *The Indian Cottage or a Search After Truth*, by M. Saint-Pierre (London, printed for W. Lane at the Minerva, 1791).
- 31 Cf., por exemplo, J.-H. Bernardin de Saint-Pierre, *The Indian Cottage*, Dublin, printed for J.Parker, J. Jones, W. Jones, R. White, J. Rice, R. Mc Allister, 1791; J.-H. Bernardin de Saint-Pierre, *Der indianische Strohhutte*, Neuwied e Leipzig, Johann Ludwig Gehra, 1791.
- 32 Cf. Yule (1903, p.678), entrada *Pariah, Parriar*; grifo meu.
- 33 O dicionário Robert dá a data de 1821 para o sentido figurado do pária: “Pessoa banida de uma sociedade, de um grupo; excluído. *Tratar alguém como um verdadeiro pária. Viver como pária*, rejeitado por todos”.
- 34 Maurice Duviquet, “Examen critique du *Paria*”, em Delavigne (s. d., p.122).
- 35 Drama de Victor Hugo encenado pela primeira vez em 1830. (N. T.)
- 36 “E todos devem amar a forma humana, no selvagem, no turco, no judeu.”
- 37 “*La Bayadère et le Dieu de l’Inde*, traduit de Goethe”, in *OEuvres complètes de Madame la baronne de Staël, publiées par son fils*, tomo 17, Paris, Treuttel et Würtz, 1821.
- 38 *Le Dieu et la Bayadère ou la Courtisane amoureuse*, ópera em dois atos, libreto de Scribe, música de Daniel-François-Esprit Auber, lançada na Ópera de Paris em 13 de outubro de 1830.
- 39 *Le Paria*, tragédia em um ato, por Michel (*sic*) Beer, trad. por Xavier Marmier, Strasbourg, Impr. F. G. Levrault, rue des Juifs, 1834, p.47.
- 40 Junto com o abade Raynal (cf. Raphaël, 1976, 1986).
- 41 “Todos os homens são iguais (embora infinitamente diversos).”
- 42 “Vejam Wollstonecraft, que sem pudor algum / Se erige em defensora intrépida do seu sexo; / Ao homem rebaixado disputa a soberania / E desdenha o rubor da reputação virginal.”
- 43 Germaine de Staël, *De l’influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, 1796, seção 3.
- 44 “Ó, por que nasci com um rosto diferente? / Por que não nasci como o resto da minha Raça? / Quando olho, todos se assustam! Quando falo, ofendo. / Então fico mudo e passivo e perco os amigos.” “Blake to Thomas Butt, 16 August 1803” (in *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, David V. Erdman (ed.), New York: Doubleday, 1988).
- 45 O termo “*un’sex*” remonta a William Shakespeare, *Macbeth*, ato I, cena 5; “*Come, you spirits / That tend on mortal thoughts, unsex me here / And fill me from the crown to the toe top-full / Of direst cruelty! make thick my blood; / Stop up the access and passage to remorse!*” (“Vinde, espíritos que acompanhais os pensamentos de morte; despojai-me do

meu sexo e enchei-me, do alto da cabeça à ponta dos pés, da mais implacável crueldade! Engrossai meu sangue, fechai o acesso e a passagem ao remorso!”).

- 46 Cf. Thomas Mathias, *Pursuits of Literature: A Satirical Poem in Four Decalogues with notes*, Filadélfia, 1800, p.204: “*Our unsex’d female writers now instruct, or confuse, us and themselves, in the labyrinth of politics, or turn us wild with Gallic frenzy*”.
- 47 “Uns a chamavam de orgulhosa ou de puta, / Outros, ao vê-la passar, fechavam a porta.”
- 48 “Para ser livre entre amigos Mary surgiu, / Mas agora nem mais um amigo, Mary, verás.”
- 49 “No escárnio e no desdém dos falsos amigos / que habitam o espírito manso de Mary, / ela não lembra a divina face humana, / Todas têm inveja, doce Mary, exceto a tua.”
- 50 A propósito da formação do estereótipo da mulher-autor, esse monstro do século XIX, ver Christine Plante (1989).
- 51 Para retomar a formulação de Sainte-Beuve (1960, v.II, p.1049).
- 52 Antoine de Laplace, *Oronoko ou le Royal Esclave*, traduzido do inglês, Amsterdã, 1745.
- 53 Como *Bug-Jargal* (1826), de Victor Hugo, *Tamango* (1829), de Prosper Mérimée, e *Atar-Gull* (1831), de Eugène Sue. Ver também Hoffmann (1973).
- 54 A ponto de Gaspar de Pons, que só pensa naquilo, reescrever uma *Ourika l’africaine*, para fazer da heroína de Claire de Duras uma “jovem de seu país”, dominada, apesar da sua educação, por uma sexualidade selvagem na qual “o sangue de Otelo ferve sempre nas veias”.
- 55 Henri Grégoire, *De la noblesse de la peau ou Du préjugé des blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlé* (1826), texto apresentado por Alain Gresh, Grenoble, Jérôme Millon, cap.1, “Petite collection Atopia”, 2002 (grifo meu).
- 56 Segundo a expressão de Marie-Ange Somdah (1989, p.59).
- 57 Cf., entre outros, *Ourika. An English Translation, by Claire de Duras*, trad. John Fowles, Modern Language Association, 1994; Roger Little, *Ourika de Madame de Duras*, estudo e apresentação de Roger Little, *Textes littéraires n° CV*, Exeter, University of Exeter Press, nova ed. revista e aumentada, 1988.
- 58 Entre os quais Merle, *Ourika ou l’Orpheline africaine, drame en un acte et en prose*, Paris, Chez Quoy, 1824; F. de Courcy, *Ourika ou la Nègresse*, Dr Vaud, DeVilleneuve & Dupeuty, 1824; Alexandre Piccinni, *Ourika ou la Petite Nègresse*, Dr Vaud, Melesville & Carmouche, 1824.

Referências

ARISTÓTELES. *De l’âme*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1995.

BALLANTINE, T. Race and the Webs of Empire: Aryanism from India to the Pacific. *Journal of Colonialism and Colonial History*, n.2-3, 2001.

BAYLY, C. A. *Empire and Information*. Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870. New York: Cambridge University Press, 1996.

- BENOT, Y. *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*. Paris: Maspero, 1981.
- _____. Les sauvages d'Amérique du Nord: modèle ou épouvantail? *Cromohs*, n.10, p.1-12, 2005.
- BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, J. H. La chaumière indienne. In: _____. *Oeuvres complètes*. Paris: Méquignon-Marvis, 1818. t.V.
- BLAKE, W. Mary. In: _____. *The Portable Blake*. London: Viking, 1979.
- BOISVERT, G. La dénomination de l'Autre africain au XV^e siècle dans les récits des découvertes portugaises. *L'Homme*, n.153, 2000.
- CHALAYE, S. La face cachée d'Alexandre Dumas. *Africultures*, 19 juil. 2005.
- DELAVIGNE, C. Le Paria. In : _____. *Oeuvres complètes*. Paris: Librairie Garnier Frères, s. d.
- DELLON, G. *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales*. Amsterdam: Paul Marret, 1699.
- DIRKS, N. B. *Castes of Mind*. Colonialism and Making of Modern India. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2001.
- DIRKS, N. B. *The Hollow Crown: Ethno-History of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. *Castes of Mind*. *Representations*, n.37, p.66, 1992.
- DUBOIS, J. *Exposé de quelques-uns des principaux articles de la théologie des Brahmes*. Paris: s. n., 1825.
- _____. *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde* (1825). Paris: A.-M. Métaillé, 1985.
- DUCHET, M. *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*. Paris: Albin Michel, 1971. ("Bibliothèque de l'évolution de l'humanité") (reed. 1995, p.76-7).
- DUMONT, L. *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1995.
- DURAS, C. de. *Édouard*. Paris: Ladvocat, 1825.
- _____. *Olivier ou le Secret*. Paris: José Corti, 1971
- _____. *Owrika*. Paris: Des Femmes, 1979.
- DUVIQUET, M. Examen critique du *Paria*. In DELAVIGNE, M. *Oeuvres complètes*. Paris: Librairie Garnier Frères, s. d.
- ESTÈVE, E. *Byron et le romantisme français*. Paris: Hachette, 1907.
- EVANS, D. O. A Source of Hernani. *Le paria* by Casimir Delavigne. *Modern Languages Notes*, v.47, Dec. 1932.
- FANON, F. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952.
- FIGUEIRA, D. *Translating the Orient: The Reception of Sakuntala in Nineteenth-Century Europe*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- GENETTE, G. La rhétorique. In _____. *Figures III*. Paris: Seuil, 1972. ("Poétique").
- GNAMMANKOU, D. *Abraham Hanibal, l'aïeul noir de Pouchkine*. Paris: Présence Africaine, 1998.

- GODWYN, W. *Memoirs of the Author of the Vindications of the Rights of Woman*. London: s. n., 1798.
- HERTZ, D. Ihre Offenes Haus. Amalia Beer und die Berliner Reform. *Kalonymos*, v.2, n.1, 1999.
- HOFFMANN, L.-F. *Le Nègre romantique: personnage littéraire et obsession colective*. Paris: Payot, 1973.
- HOLMES, O. W. The Professor's Story. *Atlantic Monthly*, v.5, n.27, 1860.
- HOURWITZ, Z. *Apologie des Juifs*. Reed. por Michael Löwy e Eleni Varikas. Paris: Syllepse, 2001.
- LITTLE, R. (Ed.) *Owrika*. Exeter: University of Exeter Press, 1993.
- _____. Reflections on a Triangular Trade in Borrowing and Stealing: Textual Exploitation in a Selection of African, Caribbean and European Writers. *French Research in African Literatures*, v.37, n.1, p.20, 2006.
- LY-TIO-FANE, M. *Pierre Sonnerat 1748-1814, an Account of His Life and Work*. London: University of London, 1976.
- _____. *De L'Inde merveilleuse à Bourbon*. Saint-André-de-la-Réunion: Centre de Recherche India-Océanique, 1985.
- MAJEED, J. James Mill's "The History of British India" and Utilitarianism as a Language of Reform. *Modern Asian Studies*, v.24, n.2, p.210, 1990.
- MAKDISI, S. *William Blake and the impossible History of the 1790's*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- MANN, T. *Les têtes interverties*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.
- MARSHALL, P. J. (Ed.) *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*. Cambridge, 1970.
- _____. (Ed.) *The Writings and Speeches of Edmund Burke*. Oxford: Oxford University Press, 2000. (v.VII: "India: The Hastings Trial, 1788-1795").
- _____. A free Thought Conquering People. In: *Eighteenth-Century Britain and Its Empire*. London: Ashgate Variorum, 2003.
- MOHAN, J. British and French Ethnographies of India: Dubois and His English Commentators. *French Colonial History*, n.5, 2004.
- MONTESQUIEU. *L'Esprit des lois*. Paris: GF-Flammarion, 1979. Livro XXIV, cap. 22, p.156.
- _____. Quelques réflexions sur les *Lettres persanes*. In: _____. *Lettres persanes*. Paris: Classiques Français, 1993.
- PLANTE, C. *La Petite Soeur de Balzac*. Paris: Seuil, 1989.
- POLWHELE, R. *The Unsex'd Females: A Poem Addressed to the Author of the Pursuits of Literature*. London: Cadell and Davies, 1798.
- RAPHAËL, F. Les Juifs en tant que peuple paria dans l'oeuvre de Max Weber. *Social Compass*, v.23, n.4, p.397-426, 1976.
- _____. L'étranger et le paria dans l'oeuvre de Max Weber et de Georg Simmel. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, v.61, n.1, 1986.

- RAYNAL, G. de. *Traité des deux Indes*. Reed. Yves Benot. Paris: Maspero, 1981.
- SAINTE-BEUVE. *OEuvres*. Paris: Gallimard, 1960. v.II.
- SOMDAH, M.-A. Ourika ou l'univers antithétique d'une héroïne. *LittéRéalité*, v.8, n.2, p.59, 1989.
- STAËL, D. de. *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. Paris: Minard, 1959. t.II.
- STENDHAL. *Racine et Shakespeare*. Paris: s. n., 1823.
- THEVENOT, J. *Troisième partie des voyages de M. de Thevenot*. Paris: C. Barbin, 1684.
- THOMPSON, A. Diderot, Yves Roubaud et l'esclavage. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n.35, p.88, 2003.
- TRISTAN, F. Promenades à Londres. In: DESANTI, D. *Flora Tristan, vie, oeuvre mêlées*. Paris: 10/18, 1981.
- WILHELM, F. The German Response to Indian Culture. *Journal of the American Oriental Society*, v.81, n.4, 1961.
- WOLLSTONECRAFT, M. *The Vindications*. The Rights of Men, the Rights of Woman. Ed. D. L. Macdonald & Kathleen Scherf. Ontario: Broadview Literary Texts, 1997.
- YULE, H. *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*. Ed. William Crooke. London: J. Murray, 1903.

RESUMO – Do século XVI ao século XVIII, o termo pária, cunhado por viajantes ocidentais, oficiais do império ou missionários para designar a degradação dos marginalizados na Índia, era corrente em círculos letrados portugueses, ingleses, franceses, alemães e holandeses. No discurso iluminista – e ao longo do século XIX –, o termo adquiriu um novo sentido, relacionado à conotação cada vez mais pejorativa de “casta”. Assim, a metáfora do pária representa uma expressão idiomática de crítica à autoridade arbitrária e à exclusão social e política persistente. Graças à literatura, ao teatro e à ópera, ela adentra os espaços públicos literário e plebeu europeus, dando nome às hierarquias modernas invisíveis e denunciando a construção desumanizadora do outro em um mundo que alega ter a universalidade dos direitos humanos como seu princípio fundador.

PALAVRAS-CHAVE: Pária, Casta, Iluminismo, Injustiça, Alteridade.

ABSTRAC – From the 16th to the 18th centuries, the term pariah, coined by Western travelers, imperial officials or missionaries to designate the abjection of the outcasts in India, circulated in Portuguese, English, French, German and Dutch literati circles. In the discourse of Enlightenment – and throughout the 19th century – it acquires a new meaning, related to the increasingly pejorative connotation of “caste”. The metaphor of the “pariah” provides thus an idiom of the critique of arbitrary authority and the persisting social and political exclusion. Thanks to the literature, theater, and opera, it enters the European literary and plebeian public spaces, giving a name to the modern

invisible hierarchies, and denouncing the dehumanizing construction of the other in a world claiming as its grounding principle the universality of human rights.

KEYWORDS: Pariah, Caste, Enlightenment, Injustice, Otherness.

Eleni Varikas é historiadora e professora na Université de Paris VIII (Saint-Denis)/ França. @ – evarikas@yahoo.fr

Traduzido por Paulo Neves. O original em francês – “Les rebuts du monde” – encontra-se à disposição do leitor no IEA-USP para eventual consulta.

Publicado originalmente em Eleni Varikas, *Les rebuts du monde. Figures du paria*. Paris: Stock, 2007. p.15-51.

Recebido em 23.7.2009 e aceito em 20.1.2010.