



Universidade de Brasília

Israel Victor de Melo

**Imaginário cultural: árabes e muçulmanos em
Submissão, de Michel Houellebecq**

Brasília, 2018

Israel Victor de Melo

Imaginário cultural: árabes e muçulmanos em *Submissão*, de Michel Houellebecq

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do grau de mestre em Literatura.

Área de Concentração: Literatura e Práticas Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga

Brasília, 2018

Israel Victor de Melo

Imaginário cultural: árabes e muçulmanos em *Submissão*, de Michel Houellebecq

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do grau de mestre em Literatura.

Área de Concentração: Literatura e Práticas Sociais.

Prof. Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga

Departamento de Teoria Literária e Literaturas – UnB (Orientador)

Prof. Dr. Augusto Rodrigues da Silva Junior

Departamento de Teoria Literária e Literaturas – UnB (Examinador interno)

Profa. Dra. Gandhia Vargas Brandão

(Examinadora externa)

Prof. Dr. Sidney Barbosa

Departamento de Teoria Literária e Literaturas – UnB (Examinador Suplente)

Brasília, 08 de fevereiro de 2018

Àqueles que enxergam com um olho só e falam uma única língua. Àqueles que veem as coisas pretas ou brancas, orientais ou ocidentais.

Tayeb Salih, *Tempo de migrar para o Norte* (2004).

Agradecimentos

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a qual me concedeu uma bolsa de estudos e possibilitou o avanço de meus estudos; ao Programa de Pós-Graduação em Literatura (PósLIT), em especial, à professora doutora Cláudia Falluh Balduino Ferreira, com a qual desenvolvi esta pesquisa e pela qual cultivei uma enorme admiração, e ao professor doutor Cláudio Roberto Vieira Braga, o qual me orientou generosamente; ao meu companheiro Alan Felipe, por seu cuidado, carinho, afeto de sempre e pela disposição de leitura; às minhas famílias, consanguínea – pais, irmãos, avós, tios e tias –, e ao grupo de amigos e de amigas que venho acumulando ao longo dos anos e, por assim dizer, com os quais constituo laço familiar; e, por fim, a todos os meus irmãos de cor, a todas as minhas irmãs de cor.

Mon imagination fait que je glisse doucement, et chaque jour davantage, vers un champ au-delà des mots, où l'illusion donne la fièvre, où le néant est une bourrasque qui danse sur la pointe de la fièvre. J'invente un champ planté de jolies robes, un champ où gisent quelques étoiles indignes de la foudre; pâles, elles sont la grimace de la terre. Un champ sans tendresse. Mais qui parle de tendresse? Je n'en connais que le goût amer...

Tahar Ben Jelloun, *La réclusion solitaire* (1976)

Resumo

Ao representar a complexidade social francesa, Michel Houellebecq caracteriza sujeitos sociais, o que pode possibilitar o conflito naquilo que concerne à relação de interação desses sujeitos numa realidade não-ficcional. A partir de seu romance *Submissão* (2015), analisamos as narrativas de tensão político-social entre personagens árabes e não árabes para, desse modo, revelar o imaginário circunscrito ao outro, à outra árabe, sobretudo, na tradição cultural e científica cujo fim é a dominação colonial. Para isso, nosso embasamento teórico-metodológico parte do campo da Imagologia – Marius-François Guyard (1951), Daniel-Henri Pageaux (1989, 2011), Celeste Ribeiro de Sousa (2004, 2009, 2011) – e dos estudos culturais – por meio dos pressupostos defendidos por Edward Said (1978,1993) e Homi Bhabha (1994). Assim, investigamos o modo como o *Outro* foi visto, imaginado e narrado na produção cultural literária.

Palavras-chave: Michel Houellebecq; Personagem árabe; Imagologia; Estudos culturais.

Résumé

En représentant la complexité sociale française, Michel Houellebecq caractérise des sujets sociaux, ce qui peut rendre possible le conflit en ce qui concerne la relation d'interaction de ces sujets dans une réalité non-fictive. À partir de son roman *Soumission* (2015), nous analysons les récits de tensions politiques-sociales entre les personnages arabes et non-arabes afin de révéler l'imaginaire circonscrit à l'autre arabe, notamment dans la tradition culturelle et scientifique dont le but est la domination coloniale. Pour cela, notre base théorique-méthodologique part du domaine de l'Imagologie – Marius-François Guyard (1951), Daniel-Henri Pageaux (1989, 2011), Celeste Ribeiro de Sousa (2004, 2009, 2011) – et des études culturelles – à l'aide des hypothèses défendues par Edward Said (1978,1993) et Homi Bhabha (1994). Ainsi, nous étudions la façon dont l'*Autre* a été vu, imaginé et raconté dans la production culturelle littéraire.

Mots-clés: Michel Houellebecq; Personnage arabe; Imagologie; Études culturelles.

Sumário

Introdução	10
<i>Capítulo 1: O estrangeiro tal como o vemos</i>	13
1.1 Analisar o que se vê.....	14
1.2 Nacionalizar o Eu	20
1.3 Desnacionalizar o Outro.....	25
1.4 Falar de si, falar do Outro	34
<i>Capítulo 2: Modos de ver o Outro</i>	38
2.1 Imaginar o Outro	39
2.2 Constituir o Imaginário por meio da cultura.....	46
2.3 Estereotipar o Outro.....	53
2.4 Questionar a imagem.....	63
<i>Capítulo 3: O Outro como ameaça</i>	66
3.1 Maldizer o autor	67
3.2 Narrar o Outro que me ameaça	73
3.3 Condicionar o olhar como autoridade discursiva à violência.....	83
Conclusão	90
Referências bibliográficas	93
Referências eletrônicas	97

Introdução

Michel Houellebecq nasceu em 1958 na Réunion, departamento francês ultramarino no Oceano Índico. Prêmio Goncourt de 2010 por *La carte et le territoire* (Flammarion, 2010), ele tem uma vasta produção artística, indo da poesia, do romance e da crônica à direção de curtas e à atuação. No entanto, é por meio de seus romances que esse escritor francês ganhou maior projeção.

Definido ora como mago, ora como sociólogo, o autor é considerado polêmico pelo conjunto de seus leitores e leitoras. Sob a guarda de distintos temas, ele estabelece um elo de fervor no trânsito entre suas narrativas ficcionais e as realidades sociais, uma vez que sua proposição, entre outras, é de retratar a sociedade francesa em seus modos de composição socioeconômico-cultural. Assim, sua produção sugere, de modo geral, uma descrição social complexa.

Nessa complexidade das sociedades que compõem a produção literária de Houellebecq, seus leitores e leitoras podem enumerar as indicações discursivas por um projeto visionário no tocante à identidade da nação francesa. Seria assim plausível designá-lo tal qual um quiromante nacionalista sedutor. Assim sendo, no campo artístico que se fale do mundo e dos mundanos: desde o professor universitário, o funcionário público, a empregada, até os políticos europeus e não europeus. Nesse sentido, seria mais uma vez plausível a ideia de que ele é um escritor de orientação sociológica. Dispomos dessa forma de, no mínimo, dois perfis: o mago e o sociólogo. No entanto, o nosso intuito nesta pesquisa não é traçar o perfil de Houellebecq. Nossa proposta é oferecer uma leitura sobre como possíveis modelos da complexidade ontológica estão articulados em determinados indivíduos representados em *Submissão*, em especial, nas personagens árabes e muçulmanas nela figuradas. Noutras palavras, nos interessa investigar de que modo a representação das comunidades árabe e muçulmana no campo literário implica a construção de um imaginário distorcido sobre as também complexas comunidades sociais árabe e muçulmana.

Apontar sobre a formação das personagens nas narrativas ficcionais tem possibilitado rediscutir o espaço ocupado pela literatura no bojo das relações sociais

a que ela se propõe dar foco e, com isso, abrir espaço para outros métodos de análise científica. São crescentes as análises das relações de poder dentro do escopo cultural das literaturas e de outras artes (BHABHA, 2013), pondo em foco os discursos englobados nas produções artísticas em seus distintos meios. A avaliação de discursos culturais internos que retroalimentam relações de poder tem sido o foco de uma fração dessa produção científica. As análises propostas neste trabalho estão constantemente associadas à ideia de imaginário cultural, cujo conceito circunda as imagens universais reproduzidas sobre determinadas comunidades culturais e grupos sociais.

O romance *Submissão*, nosso corpus, foi publicado em 2015 em plena ebulição dos ataques extremistas contra a sede do jornal satírico *Charlie Hebdo*. Seu título se refere *a priori* a uma das traduções do termo إسلام, Islã, cujo significado é “submissão (a Deus)”. Outra interpretação possível é a de que “submissão” seja na verdade um conceito elaborado para denotar um processo social vivenciado pela personagem narradora, o professor universitário François, o qual se vê destituído de família, emprego e relações comunitárias-sociais e decide, por fim, se converter ao Islã, vindo então na conversão uma saída para os “problemas”. A história se passa em 2022 num contexto de conflito derivado, primeiramente, da disputa eleitoral entre as polaridades antagônicas de esquerda e direita, e, posteriormente, da vitória de um presidente muçulmano, Mohammed Ben Abbas, do partido Fraternidade Muçulmana.

As dificuldades empreendidas neste projeto de análise concentram-se no fato de investigarmos fenômenos, fatos e objetos que estão no liame da intersecção entre a esfera do ficcional e do não-ficcional, daí o seu atributo como debate e possibilidade de leituras. Num segundo aspecto, há a dificuldade de acesso a textos sobre a cosmogonia árabe e muçulmana escrita por autores e autoras árabes e muçulmanas, seja pela barreira linguística, seja pela defasagem na circulação dessas ideias e pensamentos em território brasileiro.

Parte de um projeto político de visibilidade a contra-teorias eurocêntricas, buscamos priorizar autores e autoras árabes e muçulmanos no escopo teórico-metodológico deste trabalho. Para isso, partimos de um conceito bastante difuso no campo acadêmico: o de *orientalismo*, cunhado pelo intelectual e crítico literário

palestino Edward Said (1935-2003). Sua obra mais difundida é *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1978), cuja teoria é evidenciada a partir da investigação de modelos estereotipados na cultura ocidental que deram validade a um arcabouço discursivo-político sobre o Oriente. Naquilo que tange ao debate cultural, seu livro *Cultura e imperialismo* (1993) nos é indispensável, assim como *O local da cultura* (1994), do indiano Homi Bhabha, basilar na investigação das forças operantes de dominação associadas à hegemonia discursiva cultural. De encontro aos estudos orientalistas, a Imagologia vem se propondo a problematizar as normatividades das identidades na relação Eu-Outro e será fundamental às nossas discussões. Para isso, nos servimos dos conceitos preconizados por Marius-François Guyard (1951), Daniel-Henri Pageaux (1989, 2011) e Celeste Ribeiro de Sousa (2004, 2009, 2011).

O resultado desta pesquisa está disposto, textualmente, em três capítulos. O primeiro deles, “O estrangeiro tal como vemos”, aborda os conceitos de *imagem literária* a partir da perspectiva da Imagologia. Nele, apresentamos a análise de dois denominadores das personagens no romance *Submissão*: o nacional e o estrangeiro. No segundo, “Modos de ver o Outro”, nos indagamos a respeito de como a imagem do estrangeiro, do Outro, é elaborada na narrativa e partimos do princípio de que as ciências podem aportar um novo olhar sobre o que imaginamos do não-Eu. Por fim, o último capítulo, “O Outro como ameaça”, trata da elaboração social e política do Outro como ameaça a um *status* e a uma norma. Com isso, articulamos a teoria árabe sobre comportamentos de interação entre o Ocidente e o Oriente, termos ontologicamente instáveis e complexos.

Capítulo 1: O estrangeiro tal como o vemos

Do criminoso, não sabíamos nada. Ele era *el-roumi*, “o estrangeiro”. Algumas pessoas do bairro tinham mostrado para minha mãe uma foto dele em um jornal, mas, para nós, ele era a encarnação de todos os colonos que tinham ficado obesos de tanto roubar colheitas. Não víamos nada de particular nele, a não ser o cigarro apertado entre os lábios, e logo esquecemos os seus traços, para confundi-los com os de todos os seus semelhantes.

Kamel Daoud, *O caso Meursault* (2016)

1.1 Analisar o que se vê

Se pensarmos em certos mecanismos de que a obra literária é composta, chegaremos a pelo menos dois de seus traços essenciais. Primeiramente, a obra literária é estética. Ela é uma peça compreendida pelas sociedades modernas como “arte” e, para tanto, tem em seu nascedouro um trabalho de arranjo linguístico e de harmonia entre as palavras. Em boa medida, a teoria literária empenhou-se em demonstrar de que modo a estética é um elemento engendrador das obras literárias. Em segundo lugar, a obra literária é produto das sociedades. Ainda que sendo um trabalho artístico, as literaturas não deixam de fazer parte de uma totalidade maior que agrupa os fenômenos e produtos humanos – as sociedades. Como produto social (CANDIDO, 2006), há, direta e indiretamente, uma determinada complexidade característica dos fenômenos humanos presente nas obras. De igual forma, a teoria literária buscou evidenciar o amálgama entre as complexidades sociais e a estética como fundamento dos produtos culturais literários (COMPAGNON, 1998).

Ao longo das formações da teoria literária, houve o estabelecimento de abordagens teórico-metodológicas que priorizaram a investigação dos traços estéticos das obras literárias, assim como, das abordagens teóricas que tinham por foco seus traços sociais. Encarar a obra literária e seu traço sociológico como objeto de estudo significa, de certo modo, fazer evidenciar as relações de interação social e problematização das sociedades a que a obra pode propor. Assim, poderíamos, por exemplo, destacar como o retrato das sociedades nas obras literárias envolve pelo menos a representação de sujeitos sociais e acarreta em uma resposta, direta ou indireta, das comunidades desses sujeitos sociais representados.

Fala-se constantemente sobre o valor representativo das literaturas na construção de imagens que servem de validação a estruturas opressoras. Edward Said procurou demonstrar em *Orientalismo* (1978) o impacto e a autoridade dos produtos culturais e literários para a construção do Oriente, em contraposição ao Ocidente, segundo uma indicação de estruturas sociais opressoras e dominantes. Poderíamos aglomerar as literaturas e as artes dentro de um subconjunto importante à formação das sociedades – a cultura – e tratá-las como elemento fundamental à

formação do pensamento social – proposta próxima à defendida por Homi Bhabha (1949-), em *O local da cultura* (1994). Com isso, temos pelo menos dois problemas a serem analisados: a literatura, as artes, a cultura e seu impacto nas relações sociais e seu contrário: as relações e fenômenos sociais operando mutuamente no processo de articulação do ato criador artístico-cultural.

Tratando da operação dos fenômenos sociais nas narrativas literárias, diríamos que muitos são os caminhos para se julgar o problema do impacto e das construções de imaginários nas literaturas. No entanto, a maneira – ou método – que se utiliza para esse fim pode revelar algo sem que haja, de fato, uma compreensão concreta desses problemas em sua aplicabilidade social. Discorrendo sobre o sujeito social estrangeiro nas literaturas, surge a *Imagologia* e o método imagológico, orientação teórico-metodológica assumida como base neste estudo, primeiro, por seu caráter sociológico – o que se vincula à proposta de Michel Houellebecq em retratar a sociedade francesa –, segundo, por ela ter como metodologia a análise das imagens sobre o *Outro*.¹

Demarcando metodologicamente, o questionamento inicial que um imagólogo se propõe a investigar é o que se vê. Isto é, as imagens veiculadas nas narrativas ficcionais de determinadas literaturas, pois, segundo a compreensão imagológica, sucede nos mecanismos estéticos dos produtos literários e na harmonização narrativa das palavras algo visto – a *imago*, imagem. Inicialmente, o intuito do trabalho imagológico foi averiguar a construção imagética de determinadas nações estrangeiras e não estrangeiras (GUYARD, 1951) nas obras literárias. Ao longo do desenvolvimento da disciplina, expandiu-se a compreensão das imagens a grupos étnicos e sociais (PAGEAUX, 1989; SOUSA, 2011; LEERSSEN, 2016), uma vez que as imagens de países e de povos veiculadas em “criações poéticas e ficcionais, apesar de artísticas, e de serem recebidas pelo leitor médio no plano do imaginário, acabam, com o tempo, ficando registradas como referencialidades, como verdades”. (SOUSA, 2011, p. 172). Verificado o visto, temos a necessidade de analisar o modo

¹ Os conceitos de “Eu” e “Outro” perpassam todo o desenvolvimento deste texto. O “Eu” está compreendido como o agente enunciador da imagem – literária e não literária –, ao passo que o “Outro” é sua polaridade oposta. A caracterização de “Eu” e “Outro” se dá a partir da perspectiva do que se vê e do que se enuncia, podendo variar de ponto de enunciação. Em um momento, o “Eu” pode ser um homem branco que enuncia um “Outro”, suponhamo-lo sendo uma mulher não-branca. Em outro momento, as perspectivas podem se inverter.

como essa imagem está construída. Cabe assim investigar a maneira como as imagens nacionais e étnicas são vistas. Partimos da hipótese de que toda e qualquer comunidade reproduz imagens e ideias sobre si, assim como, em grande medida, sobre outras comunidades. E que, de igual modo, há atributos e procedimentos que caracterizam a consolidação dessas imagens. Nesse processo de criar imagens do Outro – *imaginá-lo* –, as produções artístico-estético-culturais desses grupos também estarão imbuídas de ideias como parte do desenvolvimento em que se pensa o não-Eu. Imaginar o Outro é também falar de e por ele, de modo a fazer ver e crer aquilo que Eu penso a respeito do Outro. A expressão desse processo está circunscrita às ações do grupo social ao qual os indivíduos pertencem e cujo produto é o campo dos *imaginários sociais*² – ou seja, o conjunto daquilo que se pensa, imagina e se produz sobre determinado grupo social e suas relações subjacentes. “A imagem do estrangeiro deve ser estudada como parte de um conjunto vasto e complexo: o imaginário”. (PAGEAUX, 2004, p. 135).

As imagens produzidas em torno de si e do outro constituem, conjuntamente, nossas identidades. “Toda imagem procede de uma tomada de consciência, por ínfima que seja, de um *Eu* relativamente a um *Outro*, de um *Aqui* relativamente a um *Aí*”. (PAGEAUX, 2004, p. 136. Ênfase do autor). Em um sentido amplo, um *eu* passa a valer-se do *outro* por meio dos imaginários aí compreendidos, em um movimento de *alter*-mutualidade no modo como se pensam esses diferentes *eus* e *outros*. A identidade está calcada na existência da alteridade.³ O Outro parece em grande medida explicar minha subjetividade, e vice-versa. Conforme Daniel-Henri Pageaux (2004, p. 136), “a imagem é, então, expressão literária, ou não, de uma distância significativa entre duas ordens de realidade cultural”. Construir identidades significa assimilar a organização de uma estrutura orgânica que é a cultura. Portanto, as expressões e os produtos culturais se significam como elementos que definem e

² A noção de *imaginário* teve ampla difusão nos estudos psicológicos e psicanalíticos (sobretudo por meio dos pressupostos de Jacques Lacan, Gilbert Durand e Carl Jung) na investigação sobre a formação de imagens e passou a ser compreendido como um vasto domínio de investigação dentro da cultura.

³ O conceito de alteridade aparece nas ciências humanas definido como elemento de construção das identidades do sujeito. Quer dizer, alteridade (*alter*, outro) se relaciona com identidade (eu, si), uma vez que outros sujeitos interagem comigo na minha construção de identidades e eu também interajo com esses sujeitos em suas construções de identidades.

caracterizam as sociedades que os produzem e, não obstante, os produtos culturais estrangeiros acabam por caracterizar o Outro. Eu projeto o Outro a partir de seus produtos culturais. Nele, me projeto também:

Eu “observo” o Outro; mas a imagem do Outro veicula também uma certa imagem de mim mesmo. É impossível evitar que a imagem do Outro, a um nível individual (um escritor), colectivo (uma sociedade, um país, uma nação) ou semicolectivo (uma família de pensamentos, uma “opinião”), não apareça também como a negação do Outro, o complemento, o prolongamento do meu próprio corpo e do meu próprio espaço. Quero dizer o Outro (frequentemente por razões imperiosas e complexas) e, ao dizer o Outro, nego-o e digo-me a mim mesmo. De certo modo, digo também o mundo que me rodeia, digo o lugar de onde partiu o olhar e o julgamento do Outro: a imagem do Outro revela as relações que eu estabeleço entre o mundo (espaço original e estrangeiro) e eu próprio. A imagem do Outro aparece como uma segunda língua que eu falo, coexistindo com ela, duplicando-a de algum modo, para dizer outra coisa. (PAGEAUX, 2004, p. 138)

Imaginar o *eu*, imaginar o *outro*. É nessa constante busca de criar e legitimar ideias e imagens sobre *eus* e *outros* que as sociedades acabam por elaborar campos específicos de formação para esses produtos imagéticos, seja nas literaturas orais e escritas, seja em outras expressões artísticas. Os produtos culturais operam os mecanismos pelos quais imaginamos o Outro.

Se pensarmos no estabelecimento e no desenvolvimento das instituições literárias – as Academias, em especial – e ainda no destaque das literaturas como elemento identitário – a literatura brasileira, a literatura francesa –, notaremos determinada autoridade legitimadora que as literaturas e suas instituições detêm. “A escrita e o ato criador servem para comunicar, mas eles têm também um poder e uma função de expressão, de afirmação, de instauração”. (PAGEAUX, 2011, p. 124). Isto é, as literaturas – conjunto de narrativas ficcionais – parecem ser um modo particular de conhecer algo (PAGEAUX, 2011), ou mesmo o Outro. Explorar o diferente tem sentido no exercício de ler sobre o diferente, metafórica ou literalmente. As literaturas ocupam uma posição nas culturas que lhes possibilita “instaurar uma lógica, uma ordem poética” legitimadora e estruturante no conjunto dos saberes sociais. Por assim dizer, elas mediam em grande parte as relações de compreensão do Outro e sobre o Outro.

Outro fato inerente ao conhecer o Outro é diferenciá-lo. As instituições colonialistas procuraram justificar determinado discurso sobre a diferença cultural

(BHABHA, 2013). Foi preciso investir fortemente em uma imagem que acusasse para a defasagem cultural das sociedades não europeias e, com isso, construir uma imagem progressista e libertadora do colonialismo europeu noutros territórios. No processo de colonização no Brasil, por exemplo, as expressões religiosas e culturais autóctones indígenas foram negadas para que se pudesse validar as ações das instituições cristãs. Do mesmo modo em que as ciências e algumas de suas disciplinas legitimaram o conhecimento distorcido sobre o Outro, elas também podem abrir espaço para as alternativas de se pensar o diferente – o que é teoricamente inovador e politicamente essencial. Em outras palavras, a teoria literária poderia oferecer outras leituras sobre os produtos culturais e suas implicações sociais, atendendo à urgência de dar foco aos processos e narrativas produzidas entre as diferenças culturais, onde “esses *entre-lugares* fornecem o terreno para elaboração de estratégias de subjetivação que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 2013, p. 20. Ênfase do autor). Avaliar as diferenças culturais nas narrativas ficcionais implica compreender, a princípio, o modo como as imagens do Outro (hétero-imagens) estão sendo veiculadas e implica ainda destacar os mecanismos que levam e possibilitam o artista a produzir ou reproduzir certas imagens.

Uma das maneiras de analisar as imagens do Outro nas narrativas é destacando sua caracterização como estrangeira, em contrapartida à *nação*, ao nacional do Eu. Investigar *nação* acarreta em também investigar identidades. Foi desse modo que a Imagologia literária surgiu como uma nova abordagem da Literatura Comparada. Sua proposta é o estudo das imagens que países, grupos e indivíduos fazem de si (Self) e do Outro (*Other*) dentro do conjunto desses “organismos complexos que são as nações” (GUYARD, 1951, p. 110).⁴ Nacional *versus* estrangeiro tal como o Eu *versus* o Outro. O trato sobre o diferente identitário, o estrangeiro, apareceu primeiramente em Marius-François Guyard (1921-2011) como tema a ser investigado na teoria literária. Seu livro *La Littérature Comparée* (PUF, 1951) constitui parte do conjunto de textos que fundaram a Literatura Comparada (COUTINHO; CARVALHAL, 2011). Nesse livro de pouco mais de cem páginas, Guyard estabelece

⁴ Tradução nossa de “(...) organismes complexes que sont les nations”. (GUYARD, 1951, p. 110)

pressupostos teóricos que, mais tarde, orientaram os estudos literários comparados, e retraça um panorama das origens e história da disciplina, seus objetos e métodos próprios. Em “L'étranger tel qu'on le voit” (O estrangeiro tal como o vemos) – último capítulo do livro –, o autor apresenta uma breve análise de determinadas obras cujo objeto de investigação se deu a partir da interação entre diferentes países (França, Inglaterra, Alemanha, Itália e Espanha) nos processos de influência e formação literárias. É evidente que as relações socioculturais subjacentes entre quaisquer países compõem, de certa forma, os processos de formação de suas literaturas. Assim, todo ser humano, grupo e mesmo país “faz dos outros povos uma imagem simplificada, onde apenas os traços permanecem, às vezes essenciais ao original, a outros momentos acidentais” (GUYARD, 1951, p. 110-1).⁵ A proposição de imagem simplificada de que trata o autor passou a ser objeto nos estudos literários, inaugurando assim a Imagologia.

Na investigação das *imagens* do nacional e do estrangeiro, é preciso levar em conta alguns fatos que podem reforçar determinado imaginário sobre o Eu-nacional e o Outro-estrangeiro. O comparatista belga Hugo Dyserinck (1927-) propõe, no ensaio “Zum Problem der 'images' und 'mirages' und ihrer Untersuchung im Rahmen der vergleichenden Literaturwissenschaft” (1966), pelo menos três fatos essenciais à investigação: o primeiro fato é a presença – ou representação – do Estrangeiro em certas obras literárias e suas narrativas, o segundo é a tradução e o papel que ela desempenha na consolidação de narrativas literárias em território nacional e, finalmente, o terceiro fato é o destaque dessas obras literárias nas ciências e na crítica literária.

A linguagem pela qual o estrangeiro é representado pode ser um forte indicador dos mecanismos culturais e políticos que reforçam e legitimam estruturas de dominação e de poder nas sociedades – esses, geridos pelas ideologias e ideias desenvolvidas ao longo das formações do pensamento das sociedades onde se produz e reproduz tais linguagens. Quando tratamos da linguagem pela qual o

⁵ Tradução nossa de “(...) chaque homme, et même chaque groupe, et même chaque pays se font des autres peuples une image simplifiée, où subsistent seuls des traits, parfois essentiels à l'original, à d'autres moments accidentels” (GUYARD, 1951, p. 110-1).

estrangeiro é representado nas narrativas, estamos em verdade abordando todo o arcabouço que o artista utilizou para chegar a tal imagem do estrangeiro. A imagem do Outro não é isolada dos fatos e dos processos vivenciados pelos grupos sociais de que o autor faz parte. Pelo contrário, a criação artístico-cultural se relaciona ao material social que o artista elenca como fundamento, do momento em que ele pensou ao momento em que ele produziu tal obra e imagem.

Os caracteres nacionais nas literaturas foram um dos primeiros empenhos dos estudos imagológicos, como constata Celeste Ribeiro de Sousa (2004, 2011). Tratar de um Eu nacional e de um Outro estrangeiro é pôr em linha de diálogo as relações sociais de poder concedidas por meio de mecanismos sociais de privilégio. Assim, procuramos preliminarmente definir um ponto de referência para nossas análises – o Eu nacional e o Outro estrangeiro.

1.2 Nacionalizar o Eu

A interface das nações e dos nacionalismos perpassa diretamente pelas ideias de *identidade* (Eu) e de *alteridade* (Outro). O nacional está calcado na defesa e, por vezes, na demonstração dos valores e ideologias que são comuns a determinada comunidade, ou melhor, busca-se dar ênfase e valorização às ideias comuns de alguma identidade dos sujeitos sociais a fim de se imaginar a nação.⁶ O comportamento mais ou menos nacionalista do sujeito social se origina na aproximação dele aos signos nacionais – e este processo está delimitado à caracterização identitária.

Para se imaginar as nações, construir e difundir as ideias do nacional, é preciso que alguns mecanismos sejam utilizados. A cultura, os discursos culturais e as ciências são alguns dos campos possíveis para articular os mecanismos de construção de imaginários nacionais. Em *Comunidades imaginadas* (1983), Benedict Anderson defende a ideia que as formas narrativas variaram à medida que as comunidades surgiam e segundo a expansão de suas necessidades. O nascimento

⁶ Ao falarmos de *imaginar a nação, o nacional*, estamos dialogando com Benedict Anderson (1936-2015), cujo conceito de nação está definido como *comunidade imaginada*.

de algumas nações exigiu delas uma variação mais refinada do modo como seus imaginários coletivos nacionalistas eram construídos. Para ele, o contexto político-social do século XVII impulsionou o surgimento de dois gêneros genuinamente modernos: o jornal e o romance. “Estas formas proporcionaram os meios técnicos para “re(a)presentar” o *tipo* de comunidade imaginada que é a nação” (ANDERSON, 2005, p. 46). O romance, como produto cultural, as literaturas e as artes, em geral, foram instrumentalizados para se imaginar a comunidade nacional. Alguns gêneros (literários e não literários) não surgem necessariamente como resposta ao sentimento nacionalista, mas funcionam como meios de difusão desse sentimento. Tratando do nacional-colonialismo francês, o intelectual camaronês Achille Mbembe (1957-) julga em *Crítica da razão negra* (2014) o que ele classifica como uma pedagogia colonial, ou o exercício, uso de guias escolares que apresentam sujeitos africanos pobres, fadados ao fracasso e cuja possibilidade de emancipação só se daria graças aos fraternos franceses – o que ratificaria de algum modo o colonialismo perante a comunidade francesa.

Assumindo que a nação tem seu tempo (BHABHA, 2013), destacamos a ênfase das narrativas ficcionais na constituição do que se imagina da nação. O nacional está imaginado em um passado histórico, refletido diretamente em um presente e em um futuro (“Se queres prever o futuro, estuda o passado”, Confúcio). Para contar o passado, a História não bastaria. Assim, cabe às Literaturas assumirem parte desse exercício de imaginários. O passado nacional pode ser narrado pela cultura e evocar os êxitos para valorizar não só os signos como os produtos nacionais. Na França, o Iluminismo (*Les Lumières*) e a Revolução Francesa (1789) representaram dois importantes passos da modernidade ocidental. Podemos perceber que esses signos nacionais franceses ultrapassaram as fronteiras e foram concedidos como signos ocidentais, cuja máxima sociopolítica é o modelo da democracia e dos direitos humanos. No entanto, “será ao longo do século XVIII, isto é, em plena época das Luzes, que o tráfico atlântico atingirá o seu cume” (MBEMBE, 2014, p. 121). Não interessa o modo como se construiu o modelo de organização política europeia, tampouco o tratamento de violência contra não europeus; interessa que de alguma forma esses processos políticos justificam os interesses de exploração e domínio da

Europa frente a outras formas de organização sociopolítica. O Eu político europeu é enaltecido em detrimento da anulação do Outro político não europeu.

A instrumentalização do romance para imaginar a nação francesa pode ser verificada desde a ascensão do gênero no país, na Alemanha, na Inglaterra, na Espanha e Itália (GUYARD, 1951). Na literatura francesa contemporânea, podemos elencar tantas obras literárias que empreendem tal exercício, no entanto, bastaria nos concentrar nos romances de Michel Houellebecq, em razão do sentimento nacionalista que não foge à sua produção literária. Intercorre na produção literária desse autor a proposta de se pensar e problematizar a sociedade francesa. Do autor, são seis romances: *Extension du domaine de la lutte* (1994), *Les particules élémentaires* (1998), *Plateforme* (2001), *La possibilité d'une île* (2005), *La carte et le territoire* (2010) e *Soumission* (2015).⁷ Desde seu primeiro romance, o autor interroga a sociedade francesa a respeito dos fenômenos sociais nacionais, tanto pela figuração do país em suas narrativas, quanto pelas personagens francesas.

Submission (2015) é um romance cuja narrativa trata de uma França prospectiva, em 2022. A história é narrada por François, professor de literatura na *Université Paris-Sorbonne III*. A posição de poder político mais elevada neste país é ocupada por um muçulmano – Mohammed Ben Abbes, do partido Fraternidade Muçulmana – que derrotara partidos tradicionais (o Partido Socialista, PS, e a Frente Nacional, FN). A vitória de Mohammed Ben Abbes é o *noeud* desse romance. Ela constitui o ponto essencial do problema narrativo. É a partir dela que o desenvolvimento narrativo se dá, que as tensões se concretizam e se mantêm. O fato é que não há menção à nacionalidade de Ben Abbes, o que sugere, no mínimo, duas possibilidades de discussão: a primeira é que ele possa vir a ser francês e a segunda é que ele seja estrangeiro. No enredo, ele é o candidato “muçulmano”. No entanto, o denominador “muçulmano” não indica qualquer nacionalidade. Se pensarmos que ele

⁷ Todos os seus romances foram traduzidos para o português brasileiro. *Extension du domaine de la lutte* (Ed. Maurice Nadeau, 1994), seu primeiro romance, ganhou em 2002 edição brasileira lançada pela Editora Sulina sob o título de *Extensão do domínio da luta*. Também pela Editora Sulina, seu romance *Partículas Elementares*, lançado em 1999. Pela Editora Record, foram outros três títulos: *Plataforma* (2002), *A possibilidade de uma ilha* (2006), e *O mapa e o território* (2012). Seu mais recente romance, *Soumission* (Flammarion, 2015), também teve tradução para o português brasileiro. Desta vez, ficou a cargo da Editora Alfaguara sua publicação, sob o título de *Submission* (2015).

é francês, constataremos os qualificativos que anulam sua totalidade nacional francesa, quer dizer, ser muçulmano parece ser um antônimo de ser francês. A nação francesa é imaginada como uma comunidade não-muçulmana, o que desencadeia o tratamento dessa personagem na narrativa como estrangeira.

Se por um lado é difícil definir o nacional de Ben Abbes, por outro, é fácil destacar quem assume a caracterização nacionalista francesa. A realidade nacional está fortalecida, em Houellebecq, pela caracterização das personagens e, sobretudo, pela presença de figuras duplas, ou seja, personagens ficcionais inspiradas e projetadas a partir de personalidades francesas. Em *Submissão*, Marine Le Pen, François Hollande e François Bayrou são personagens, os partidos *Socialiste*, o *Front National*, o *Fraternité Musulmane* e o *Les Indigènes de la République* também são objetos narrativos. Em boa medida, a ficção se confunde à realidade.⁸ A política faz parte da caracterização dessa realidade nacional francesa, produto das Luzes e dos ideais de democracia, referência de organização política ocidental. A ideia de unidade nacional se perde na disputa política, contudo, se fortalece no exercício de diferenciar o Outro. Mohammed Ben Abbes é o candidato muçulmano, Marine Le Pen, a candidata, líder “nacional”:

Os simpatizantes de esquerda, apesar dos repetidos apelos, em tom cada vez mais intimidador, feitos por seus jornais e suas revistas de referência, permanecem reticentes a despejar seus votos num candidato muçulmano; os simpatizantes de direita, cada vez mais numerosos, pareciam, apesar das proclamações muito firmes de seus dirigentes, prontos para cruzar a barreira e votar no segundo turno pela *candidata “nacional”*. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 43-4. Ênfase nossa)

Ao mesmo tempo percebi, com uma espécie de estupor incrédulo, que a televisão continuava ligada, ainda na iTélé. Pus o som: fazia tempo que Marine Le Pen terminara seu discurso, mas ele estava no centro de todos os comentários. Assim fiquei sabendo que a *líder nacional* convocara para quarta-feira uma imensa manifestação, que subiria os Champs-Élysées. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 95. Ênfase nossa)

A candidata nacional, Marine Le Pen, defende, segundo sua compreensão, os valores nacionais, o que inclui o enaltecimento de uma não presença estrangeira no país. Nesse sentido, ela se comporta proximoamente às outras personagens houellebecquianas xenófobas. No romance, ela é derrotada no segundo turno pelo

⁸ Leyla Perrone-Moisés cita em *Mutações da literatura no século XXI* (2016) o romance *O mapa e o território* (2010), de Michel Houellebecq, como um exemplo de metaficção em que o autor está incluído à trama como personagem.

candidato muçulmano. Ao longo do desenvolvimento da narrativa, a candidata, enfraquecida pela derrota, lidera um movimento pela defesa dos valores nacionais – quase que restritamente ao debate da laicidade do Estado francês. Em uma manifestação contra o presidente Ben Abbes liderada por Le Pen, algumas pessoas carregam “uma imensa bandeirola” que exibe a inscrição “Nós somos o povo da França”. O movimento conduzido pela “líder nacional” se fortalece ao delimitar o candidato muçulmano como um não francês – estabelecendo assim as marcas identitárias diferenciadoras. A tentativa de Le Pen é de defender uma pureza nacional identitária própria (“Esta é a nossa casa”) e de limitar a presença das identidades demarcadas como não europeias:

Às duas da tarde, pontualmente, a passeata, liderada por Marine Le Pen, pegou a Champs-Élysées na direção do Arco do Triunfo, onde ela previra pronunciar um discurso às três horas. Cortei o som mas continuei por um instante a olhar a imagem. Uma imensa bandeirola barrava toda a largura da avenida, exibindo a inscrição: “Nós somos o povo da França”. Nos inúmeros pequenos galhardetes espalhados entre a multidão estava escrito, mais simplesmente: “Esta é a nossa casa” — este se tornara o slogan, a um só tempo explícito e sem agressividade exagerada, usado pelos militantes nacionais durante suas reuniões. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 99)

Michel Houellebecq enfatiza nessa descrição o aparente estarrecimento de François ao ver as inscrições de “Nós somos o povo da França” e “Esta é a nossa casa”. A personagem corta o som por um instante para olhar a imagem. O impacto da imagem parece ser mais iminente que o impacto do som.

A delimitação da identidade nacional francesa (o Eu nacional) se apoia na recusa à identidade não francesa (o Outro não nacional). Um exemplo dessa delimitação pode ser verificado com o desenvolvimento dos Indígenas da Europa – inspirados inicialmente nos *Indigènes de la République*.⁹ Na narrativa, esse Bloco

⁹ Segundo o site do *Parti des Indigènes de la République*, “o Partido dos Indígenas da República é um espaço de organização autônoma de todos aqueles que querem se envolver na luta contra as desigualdades raciais que isolam os negros, os árabes e os muçulmanos num status análogo ao dos nativos nas antigas colônias: marginalização política, estigmatização de nossas culturas e religiões (especialmente na mídia), brutalidade policial faccional, discriminação no emprego, habitação, escola, supressão de imigração e habitantes de bairros, etc. Em termos mais gerais, o Partido dos Indígenas da República luta contra todas as formas de dominação imperial, colonial e sionista que consideram a supremacia branca numa escala internacional.”

Tradução nossa de: “Le Parti des Indigènes de la République constitue un espace d’organisation autonome de tous ceux qui veulent s’engager dans le combat contre les inégalités raciales qui cantonnent les Noirs, les Arabes et les musulmans à un statut analogue à celui des indigènes dans les anciennes colonies : marginalisation politique, stigmatisation de nos cultures et religions (notamment

Identitário constitui um aglomerado de “múltiplas facções que se compreendiam e se entendiam mal: católicos, solidaristas aparentados à ‘Terceira via’, monarquistas, neopagãos, laicos de corpo e alma vindos da extrema esquerda...” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 56). Os Indígenas da Europa defendem a ideia de que eles são os primeiros ocupantes daquela terra, ou seja, eles teriam certa genuinidade em reivindicar a “descolonização muçulmana” por serem os primeiros a ocupar o território europeu. As pautas e reivindicações de grupos marginalizados estão reconfigurados na narrativa prospectiva de Houellebecq. Na França “muçulmana” de 2022, os “genuinamente europeus” constituirão a minoria:

(...) Mas tudo mudou na hora da criação dos ‘Indígenas Europeus’. No início, eles se inspiraram nos ‘Indígenas da República’, pegando exatamente a direção contrária, e conseguiram transmitir uma mensagem clara e de federação: somos os indígenas da Europa, os primeiros ocupantes desta terra, e recusamos a colonização muçulmana; recusamos também as empresas americanas e a compra de nosso patrimônio pelos novos capitalistas vindos da Índia, da China etc. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 56-7)

A nação, esse organismo complexo, comporta o conjunto de signos, de discursos e de produtos de um alguém nacional. Após certos processos sociais e históricos, o resultado desse conjunto é o modelo identitário nacional, estabelecido a partir de elementos comuns aos sujeitos nacionais – a língua, a cultura, o território ou a raça. Complexa e diversa, a nação é formada por identidades que nem sempre se combinam ao modelo identitário nacional. Com isso, a perda de identidade é iminente. Em *Submissão*, a identidade muçulmana é sugerida como um novo elemento possível à nação francesa pela mera reorganização política sucedida pela vitória de Mohammed Ben Abbas. O Outro muçulmano está, no romance, desnacionalizado, ao passo que o Eu não muçulmano é o modelo identitário nacional francês a se seguir.

1.3 Desnacionalizar o Outro

A heterogeneidade das identidades que formam as nações cede lugar ao modelo identitário nacional. O fortalecimento do Eu nacional se dá por meio da

dans les médias), brutalités policières au faciès, discriminations à l’emploi, au logement, à l’école, répression de l’immigration et des habitants des quartiers, etc. Plus généralement, le PIR lutte contre toutes les formes de domination impériale, coloniale et sioniste qui fondent la suprématie blanche à l’échelle internationale.” Disponível em: <www.indigenes-republique.fr/le-p-i-r/que-voulons-nous>. Acesso em: 04/01/2018, às 21:10.

determinação de marcas diferenciadoras do Outro – estrangeirado, desnacionalizado. “O performático intervém na soberania da *autogeração* da nação ao lançar uma sombra *entre* o povo como “imagem” e sua significação como um signo diferenciador do Eu, distinto do Outro ou do Exterior” (BHABHA, 2013, p. 240. Ênfase do autor). A consequência de um Outro estrangeirado é um Eu fortemente nacionalizado.

O modelo identitário nacional é a homogeneização da heterogeneidade, ou seja, a identidade nacional é o um que aglomera os muitos. A unidade serve tanto para enaltecer o Eu quanto para depreciar o Outro. Em primeiro lugar, a unidade identitária nacional reúne os sujeitos na denominação de um povo – os valores de *liberté, égalité e fraternité* se associam a uma unidade identitária. “Torna-se uma questão da alteridade do povo-como-um”. (BHABHA, 2013, p. 244). Por outro lado, o um povo pode ser o outro povo. Assim, “nós” somos o que “eles” não são – ou “eles” são o que “nós” não somos. Albert Memmi (1920-), importante escritor e intelectual tunisiano, denomina, em *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (2007a), o processo de despersonalização do colonizado como *marca do plural*. As ações de um colonizado não são individuais, são sempre coletivas e respondem em conformidade àquilo que os deprecia:

O colonizado jamais é caracterizado de uma maneira diferencial [entre si e outro colonizado]; só tem direito ao afogamento no coletivo anônimo (“*Eles* são isto... *Eles* são todos iguais”). Se a empregada doméstica colonizada não aparece em uma manhã, o colonizador não dirá que *ela* está doente, ou que *ela* trapaceia, ou que *ela* está tentada a não respeitar um contrato abusivo (sete dias em sete; os domésticos colonizados raramente desfrutam da folga semanal concedida aos outros). Ele afirmará que “não se pode contar com *eles*”. Não é uma disposição formal. Ele se recusa a considerar os acontecimentos particulares da vida de sua empregada; essa vida, em sua especificidade, não lhe interessa, sua empregada não existe como *indivíduo*. (MEMMI, 2007a, p.123. Ênfase do autor)

Desnacionalizar o Outro é denominá-lo estrangeiro. Seria tarefa difícil para Houellebecq retratar a França sem que estrangeiros estivessem presentes em suas narrativas. O nacional e o estrangeiro estão ligados diretamente aos valores identitários subjacentes às realidades vivenciadas por suas personagens. Eles coexistem na organização descritiva das personagens e explicam, por um lado, certo caráter nacional francês e, por outro, legitimam a postura assumida por essas personagens na narrativa. Desenvolve-se, por conseguinte, um *Eu nacionalizado*. Para Sabine van Wesemael (2005), as personagens de Houellebecq são niilistas “por

escolha e filosofia”, e por isso, “elas realmente não se importam com o Outro e não são realmente fascinadas por outros. O estrangeiro as incomoda e as preocupa”. É nessa caracterização niilista que a autora as define como “xenófobas, não tanto por causa da convicção, mas porque são indefesas e abrigam um profundo ódio contra o ser humano. Elas são misantrópicas e, portanto, também racistas” (WESEMAEL, 2005, p. 177).¹⁰

Percebemos que há pelos menos dois tipos de estrangeiros em *Submissão*: primeiro, aqueles não franceses no qualitativo identitário (tunisianos, marroquinos, espanholas, belgas, “africanos”...) e, segundo, aqueles que estão personificados como o Outro – ainda que franceses – a partir das marcas identitárias não-padrão (religiosos não-cristãos, negros, pobres etc.):

Para elaborar uma “imagem” do estrangeiro, o escritor - sabemos-lo - não copiou o real: ele seleccionou um certo número de traços, de elementos julgados pertinentes para a “sua” representação do estrangeiro. Os mecanismos desta escolha foram desmontados. Resta (por assim dizer) estudar a significação social e cultural (e já não textual) destes elementos e as razões mesmo das escolhas operadas. É importante confrontar os resultados da análise lexical e estrutural com os dados fornecidos pela História: informações de natureza dupla (dados políticos, económicos, diplomáticos da época e linhas de força que registram a cultura num dado momento). Trata-se de ver se o texto literário está em conformidade ou não com uma determinada situação social e cultural. (PAGEUAX, 2004, p. 151-2)

Um primeiro exemplo de *persona estrangeira* nesse romance é o escritor francês Joris-Karl Huysmans (1848-1907), cujas obras são objeto de estudo da personagem François, professor de literatura.

Embora a personagem François seja desenvolvida a partir de certo tom niilista – traço comum às personagens houellebecquianas (WESEMAEL, 2005) –, há uma tentativa de que se estabeleça determinado companheirismo entre ela e Huysmans, “um amigo fiel” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 9). A personagem busca demonstrar pouco a pouco a possibilidade de interação com *outro espírito humano* a partir da literatura,

¹⁰ Tradução nossa de “Les personnages de Houellebecq sont nihilistes par choix et par philosophie. C’est pourquoi ils ne s’intéressent pas vraiment à l’Autre et ne sont pas vraiment fascinés par l’Ailleurs. L’étranger les dérange et les inquiète. Ils sont xénophobes, pas tellement par conviction, mais parce qu’ils sont impuissants et nourrissent une haine profonde contre l’être humain. Ils sont misanthropes et donc aussi racistes.” (WESEMAEL, 2005, p. 177).

uma vez que “um autor é antes de tudo um ser humano, presente em seus livros”. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 11):

Mas só a literatura pode dar essa sensação de contato com outro espírito humano, com a integralidade desse espírito, suas fraquezas e grandezas, suas limitações, suas mesquinharias, suas ideias fixas, suas crenças; com tudo o que o comove, o interessa, o excita ou o repugna. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 10)

Por outro lado, desacreditada nas pessoas em vida, a personagem destaca que “só a literatura permite entrar em contato com o espírito de um morto, da maneira mais direta, mais completa e até mais profunda do que a conversa com um amigo” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 10). Assim, a interação com o *espírito de um morto* passa a validar o niilismo dessa personagem, que acaba rejeitando uma aproximação com o outro espírito humano em vida.

Aos poucos, a construção narrativa do romance sugestiona uma aproximação biográfica entre Huysmans e a personagem François, estando assim o escritor agindo como um *alter ego* da personagem. Naquilo que se refere a suas trajetórias, tanto o escritor naturalista quanto a personagem houellebecquiana vivenciaram processos de conversão religiosa ao longo de suas formações: Huysmans se converteu à religião católica e François, no fim do romance, ao Islã:

O que, afinal, permitiu que Huysmans, a partir do romance seguinte, saísse do impasse foi uma fórmula simples, experimentada: adotar um personagem central, porta-voz do autor, cuja evolução se seguirá em vários livros. Eu tinha exposto tudo isso claramente em minha tese; minhas dificuldades haviam começado depois, porque o ponto central da evolução de Durtal (e do próprio Huysmans), desde *Là-bas*, em cujas primeiras páginas ele proferia seu adeus ao naturalismo, até *L'oblat*, passando por *En route* e *La cathédrale*, era a conversão ao catolicismo.

Obviamente, não é fácil para um ateu falar de uma série de livros cujo tema principal é uma conversão (HOUELLEBECQ, 2015, p. 41)

As expressões de credo e de crenças das personagens nesse romance desempenham forte traço de distinção de suas identidades e alteridades – em termos imagológicos, entre um Eu e um Outro. No início do romance, ao desenvolver a imagem da personagem, Houellebecq apresenta construções narrativas possivelmente blasfematórias, como quando há um jogo provocativo de Deus em uma descrição de vídeo pornográfico. A blasfêmia é uma sugestão do obscurantismo característico da personagem François:

Aqueles vídeos ora magníficos (filmados por uma turma de Los Angeles, havia um elenco, um iluminador, câmeras e diretores de fotografia), ora lamentáveis, mas *vintage* (os diletantes alemães), baseavam-se em alguns roteiros idênticos e agradáveis. Num dos mais difundidos, um homem (moço? velho? Havia as duas versões) deixava bestamente seu pênis dormir no fundo de uma cueca ou de um short. Duas moças de raça variável se davam conta dessa incongruência, e a partir daí só pensavam em liberar o órgão de seu abrigo temporário. Elas faziam, para inebriá-lo, as mais alucinantes provocações, tudo isso sendo perpetrado num espírito de amizade e cumplicidade femininas. O pênis passava de uma boca a outra, as línguas se cruzavam como se cruzam os voos de andorinhas, ligeiramente inquietas, no céu escuro do sul do Seine-et-Marne quando se preparam para abandonar a Europa em sua peregrinação de inverno. O homem, aniquilado por essa assunção, só pronunciava umas palavras extenuadas; horrivelmente extenuadas na versão para os franceses (“Ai, porra!”, “Ai, porra estou gozando!”, era isso mais ou menos o que se podia ouvir de um povo regicida), e mais belas e intensas na versão para os americanos (“Oh, my God!”, “Oh, Jesus Christ!”), testemunhas exigentes, para quem aquilo era como uma intimação a não se desprezar os dons de Deus (as feições, a posição do frango assado), seja como for eu também ficava de pau duro, na frente da tela do meu iMac 27 polegadas, portanto tudo ia muitíssimo bem. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 21)

Ora, François “dedicara grande parte da vida ao estudo de um autor volta e meia considerado uma espécie de *decadente*, cuja sexualidade não era, por isso mesmo, um assunto muito claro”. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 21. Ênfase do autor). De decadente para decadente, falar de Joris-Karl Huysmans é também falar de François.

Como vimos, a literatura nesse romance se estabelece como um mecanismo de que se serve a personagem para responder a suas necessidades interacionais. Não diferente, as sexualidades das personagens masculinas se constroem em resposta a determinadas necessidades, em boa medida, afetivo-sexuais, onde “o YouPorn respondia às fantasias dos homens normais, espalhados pela superfície do planeta” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 20-1). É por esse eixo de contra-decadência que aparecem nas narrativas de Houellebecq as figuras das prostitutas.

O trato da sexualidade nas narrativas houellebecquianas tem sempre um o quê e um para quê. De início, a construção das sexualidades masculinas resulta de processos comuns às sociedades modernas – um desses processos é o de *miserabilidade afetivo-sexual*. As personagens masculinas vivenciam constantemente os estados desse processo. Elas são solitárias, insatisfeitas com seus contextos e mórbidas no quesito êxito afetivo. É nesse contexto que a figura da prostituta está associada à estrangeira. Em uma totalidade, os homens brancos, resguardados por

certos privilégios, buscam essas prostitutas em resposta imediata às suas condições de miserabilidade. De certo modo, elas estão ali para atender uma expectativa de felicidade inatingível que esses homens depositam sobre elas. Ademais, não seria errôneo constatar que essa interação Eu-(homem)-Outra-(prostituta) é cômoda e falseada, no sentido em que o grau interacional é interrompido em um pós-sexo. Quer dizer, as relações entre as prostitutas e esses homens se dá de maneira a anular um contato mais direto e intenso dos homens com pessoas de outros grupos sociais. A interação acaba ao fim do serviço.

Éric Fassin apresenta uma análise das narrativas de Michel Houellebecq a partir do prisma das sexualidades. Ele publica em 2010 o ensaio “Houellebecq sociologue?” e em 2015 uma tradução expandida do ensaio no livro *Discutir Houellebecq: cinco ensayos críticos entre Buenos Aires y París*. Para o sociólogo, “a originalidade de Houellebecq é fundar sua análise crítica do individualismo liberal sobre uma economia política da sexualidade” (FASSIN, 2015, p. 23. Tradução nossa).¹¹ Entre outros debates, a ideia do autor é apresentar leituras sobre as relações de mercado e sexualidade – propostas retratadas nos romances *Extensão do domínio da luta* e *Partículas elementares*. Houellebecq propõe em *Extensão do domínio da luta* (2002) a demonstração do aspecto social da sexualidade, porque segundo o autor ela é “um sistema de hierarquia social” (HOUELLEBECQ, 2002, p. 93).

É raro encontrar nos romances houellebecquianos personagens femininas prostitutas que sigam um padrão social e identitário próximo ao das personagens masculinas modelo. O fato é que as prostitutas são em sua maioria estrangeiras. Em *Submissão*, são três moças prostitutas – Nadia, de origem tunisiana, Rachida, marroquina, e Luisa, espanhola. Assim elas estão descritas:

Nadia, de origem tunisiana, escapara por completo desse movimento de reislamização que atacara maciçamente os jovens de sua geração. Filha de um radiologista, morava desde a infância nos bairros chiques, nunca pensara em usar véu. Estava no segundo ano de um mestrado de letras modernas, poderia ser uma de minhas ex-alunas; mas na verdade, não, pois fizera todos os seus estudos em Paris-Diderot. Sexualmente, exercia seu ofício com muito profissionalismo, mas encadeava as posições de maneira mecânica, eu a sentia ausente, e só se animou vagamente na hora da sodomia; tinha um

¹¹ Tradução nossa de “La originalidad de Houellebecq es fundar su análisis crítico del individualismo liberal en una economía de la sexualidad”. (FASSIN, 2015, p. 23).

cuzinho bem estreito, mas, não sei por que, não senti nenhum prazer, embora me sentisse capaz de enrabá-la, sem cansaço e sem alegria, por horas a fio. Quando começou a soltar uns pequenos gemidos, senti que ela estava com medo de ter prazer — e talvez, depois, sentimentos; virou-se depressa para terminar a coisa em sua boca. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 155)

Optei, enfim, por um anúncio publicado por duas moças: Rachida, uma marroquina de vinte e dois anos, e Luisa, uma espanhola de vinte e quatro anos, propunham “deixar-se enfeitiçar por uma dupla danadinha e endiabrada”. Era caro, evidentemente; mas as circunstâncias pareciam justificar uma despesa um pouco excepcional; marcamos o encontro para aquela mesma noite.

No início, as coisas aconteceram como de praxe, ou seja, razoavelmente bem: elas alugavam um lindo studio perto da place Monge, tinham queimado incenso e posto música suave do gênero canto de baleias, penetrei e enrabei as duas, uma depois da outra, sem esforço e sem prazer. Foi só meia hora depois, quando metia em Luisa com ela de quatro, que algo novo se produziu: Rachida me deu um beijo e depois, com um sorrisinho, passou para trás de mim; primeiro pôs a mão em minha bunda, depois aproximou o rosto e começou a lambar meus colhões. Aos poucos senti renascer em mim, com um deslumbramento crescente, os arrepios esquecidos do prazer. Talvez o e-mail de Myriam, o fato de que de certa forma ela me abandonasse oficialmente, tivesse liberado algo em mim, não sei. Cheio de gratidão, eu me virei, arranquei a camisinha e me ofereci à boca de Rachida. Dois minutos depois gozei entre seus lábios; ela lambeu meticulosamente as últimas gotas enquanto eu acariciava seus cabelos.

Ao sair, insisti em oferecer a cada uma delas uma gorjeta de cem euros; minhas conclusões negativas talvez fossem prematuras, as duas moças davam uma demonstração que se somava à surpreendente mutação ocorrida, tardiamente, na vida de meu pai; e talvez, se eu revisse Rachida com frequência, um sentimento amoroso acabasse nascendo entre nós, nada permitia excluí-lo de todo. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 164-5)

Notemos que a descrição de Nadia corresponde à de uma identidade árabe não “islamizada”, de alguém que não segue a regra. De Rachida, pouco se sabe. Retratando as prostitutas estrangeiras, a personagem as descreve sob a orientação de um vocabulário exotificador (enfeitiçar, sodomia, endiabrada, uso de incenso) para, a princípio, pô-las em outro plano de subalternidade e demarcar uma descrição da imagem dominadora do homem – que arremata o sexo pela boca. Resta a essas mulheres o desempenho sexual ativo e impulsivo, caracterizado desse modo já desde a colonização europeia. De algum modo, elas são hipersexualizadas e carecem de uma identidade sexual civilizacional europeia – comedida e purificada. Esse arcabouço discursivo leva a personagem François a concluir que “as mulheres muçulmanas são dedicadas e submissas” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 248).

Outro estrangeiro é a personagem de Mohammed Ben Abbas. O que se sabe dessa personagem são seus valores aplicados em seu governo. É ele quem “um mês

depois dos resultados do segundo turno, anunci[a] a criação da Fraternidade Muçulmana” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 42). Na trama, a Fraternidade – ou Irmandade – Muçulmana é um partido; na realidade, ela é um movimento político que surgiu em 1928 no Egito e que tem como objetivo a retomada dos ensinamentos do Corão (livro sagrado das escrituras islâmicas) e a recusa das influências ocidentais. Embora as ideias desse movimento sejam interpretadas como radicais, no romance, Ben Abbes é denominado como moderado pela personagem de Alain Tanneur:

“É um muçulmano *moderado*, este é o ponto central: ele mesmo o afirma constantemente, e é verdade. Não se deve representá-lo como um talibã nem como um terrorista, seria um erro grosseiro; ele sempre desprezou essa gente. Quando os menciona, nos artigos da página de opinião do *Le Monde*, além da reprovação moral que demonstra percebe-se muito bem esse toque de desprezo; no fundo, considera os terroristas uns *amadores*. Ben Abbes é, na verdade, um político extremamente hábil, talvez o mais hábil e mais astuto que tivemos na França desde François Mitterrand; e, ao contrário de Mitterrand, tem uma verdadeira visão histórica. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 128. Ênfase do autor)

O desejo de unidade, *umma*¹², da Fraternidade Muçulmana é parcialmente experimentado por sujeitos até então não muçulmanos, em consequência de uma “islamização” decorrida das ações do presidente Ben Abbes, na França, em 2022. O título do romance de Houellebecq sugere que as ações exercidas por esse muçulmano refletem diretamente nos comportamentos sociais, afinal, ele ocupa uma posição de poder estratégica para a formação nacional. Ao longo do desenvolvimento da narrativa, percebe-se a implantação de uma homogeneidade identitária muçulmana. François ocupa uma posição de privilégio e está figurado sob o esboço de alguém racista, misógino, classista – nada diferente de outras personagens houellebecquianas. O ódio aos muçulmanos não se sustenta porque ele vê o movimento de “islamização” tomar os espaços que ele ocupava e, assim, se vê obrigado a submeter-se ao Islã – ao final do romance, François, que era ateu, se converte à religião. O modelo identitário nacional francês se torna muçulmano.

Não somente na França, a identidade muçulmana avança, no romance, por toda a Europa:

¹² *Umma*, “uma unidade de crença em Deus e aceitação da mensagem do Profeta” (HOURANI, 1944, p. 155).

Bem recentemente, o Partido Muçulmano da Bélgica chegara ao poder. Foi um acontecimento considerado importante do ponto de vista do equilíbrio político europeu. É claro que partidos muçulmanos nacionais já integravam coligações de governo na Inglaterra, na Holanda e na Alemanha; mas a Bélgica era o segundo país, depois da França, onde o partido muçulmano via-se em posição majoritária. Esse fracasso retumbante das direitas europeias tinha, no caso da Bélgica, uma explicação simples: os partidos nacionalistas flamengo e valão, de longe as primeiras formações políticas em suas respectivas regiões, jamais tinham conseguido se entender nem sequer iniciar um verdadeiro diálogo, ao passo que os partidos muçulmanos flamengo e valão, na base de uma religião comum, haviam chegado muito facilmente a um acordo de governo. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 233-4)

O avanço do poder dos partidos muçulmanos na Europa está sugestionado na narrativa como uma reação da desarticulação dos partidos tanto de direita quanto de esquerda dos países europeus. O espaço para o Outro político muçulmano se eleva na ausência de um Eu político europeu fortalecido. Enquanto certa unidade identitário-política nacionalista não estiver bem estabelecida, outra identidade vai assumindo os valores nacionais e remodelando a configuração do espaço político. Ao longo das aproximações dos partidos muçulmanos em território europeu, o projeto de política externa de Ben Abbes é que alguns países árabe-muçulmanos se insiram à Europa. A inserção do Magrebe¹³ à Europa, sobretudo o Marrocos, Tunísia e Argélia, representaria uma nova fase do colonialismo. Todas essas ex-colônias passariam a ter participação direta nas decisões políticas e isso traria como consequência certa inversão de valores, onde o dominado participa da decisão do dominador. Na narrativa de Houellebecq, trata-se da *islamização*:

O principal eixo de sua política externa será deslocar para o Sul o centro de gravidade da Europa; já existem organizações que perseguem esse objetivo, como a União para o Mediterrâneo. Os primeiros países capazes de se agregar à essa construção europeia serão, com certeza, Turquia e Marrocos; depois virão Tunísia e Argélia. A mais longo prazo, há o Egito — é um osso mais duro de roer, mas seria decisivo. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 131)

O resultado dessa aproximação é o acréscimo de novos costumes – tradicionais – à vida europeia:

A chegada maciça de populações imigrantes impregnadas de uma cultura tradicional ainda marcada pelas hierarquias naturais, pela submissão da mulher e pelo respeito devido aos mais velhos constituía uma chance histórica para o rearmamento moral e familiar da Europa, abria a perspectiva de uma nova idade de ouro para o velho continente. Às vezes essas

¹³ Magrebe (المغرب , Al-Maghrib), Ocidente árabe, em oposição a Maxereque (المشرق Al-Mašriq), Oriente árabe, compreende a extensão dos países do Marrocos, Tunísia, Argélia, Saara Ocidental, Mauritânia e Líbia.

populações eram cristãs; mas via de regra eram, devia-se reconhecer, muçulmanas. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 232)

O Eu nacional francês passa a ser outro.

1.4 Falar de si, falar do Outro

Falar do estrangeiro é falar de si, é falar do nosso exercício de alteridade. Pensar sobre o Outro é, de fato, um exercício complexo. Ele pressupõe que questionemos muitas vezes nossa posição no mundo, nossos *privilégios* e nossas *ideologias*.

Em 1998, o escritor libanês Amin Maalouf (1949-) publicou o livro *Les identités meurtrières*. Nos ensaios dessa obra, o autor analisa questões identitárias que provocam em determinados sujeitos o empenho na luta, na violência contra o Outro. Explorando sobretudo as relações árabe-muçulmanas na formação de identidades e em suas interações, ele chega à conclusão de que as guerras advêm das identidades, matérias de “símbolos e mesmo de aparências” (MAALOUF, 1998, p. 140. Tradução nossa).¹⁴ Maalouf parece ter previsto os acontecimentos de Onze de Setembro, simplesmente por ele ter compreendido anteriormente os processos que resultaram nesse crime de teor identitário. A identidade assassina – *meurtrière* – é produto da evolução dos processos tanto entre os seus semelhantes quanto entre os seus dissemelhantes (MEDDEB, 2002).

A denominação do estrangeiro está imbricada nos valores de *dominação*. Quando nos referimos a uma sociedade colonizadora que vê outra colonizada no patamar do diferente, do não-Eu, o eixo de interação é o interesse que elas detêm – sobretudo, na dominação da colonizadora sobre a colonizada. Os princípios da identidade nacionalista se sujeitam àquilo que o Eu nacional não é. O interesse que o Eu colonizador tem sobre o Outro colonizado exige etapas e processos para um fim – que é o progresso nacional. Progredir é interagir – ainda que a interação seja limitada e leve à dominação. A valorização à modernidade é uma das etapas que estruturam os valores nacionais. Falávamos há pouco sobre como a Revolução Francesa e o

¹⁴ Tradução nossa de “symboles, et même d'apparences”. (MAALOUF, 1998, p. 140).

modelo clássico de organização política se sobressaíram como marcas identitárias ocidentais. O moderno perpassa todas essas marcas – ele é o rearranjo do passado histórico entremeadado ao progresso. O progresso nacional é parte do sentimento nacionalista. Alguns fenômenos podem ser observados nos processos modernos nacionais. Enquanto há uma recusa dos valores estrangeiros, há uma necessidade constante de participação estrangeira para o progresso. Ou seja, o *moderno* quer uma participação limitada do Outro – em boa medida, ele serve até o momento em que não supere o nacional. O confronto é inevitável. A interação entre grupos sociais distintos – nacionais e estrangeiros – é um pressuposto da modernidade, ainda que “quando uma sociedade vê a modernidade como *a mão do estrangeiro*, ela tende a rejeitá-la e a se proteger dela” (MAALOUF, 1998, p. 139. Ênfase do autor. Tradução nossa). Nem sempre é possível rejeitar a modernidade e os avanços da mão do estrangeiro.

A partir do momento em que Eu interajo com o Outro, estou criando leituras e referencialidades a respeito dele. Um problema factível na minha observação do Outro é que posso criar referencialidades falseadas, ou depreciativas, em nome de algum interesse, ou em resposta a algo. Ao criar referencialidades falseadas ou depreciativas, posso querer em alguma medida justificar qualquer ato de violência que Eu pratique contra o Outro. A relação Ocidente-Oriente é um exemplo desse fenômeno. Do lado Oriental, o sentimento de violência é em resposta “aos imperialismos estadunidense e europeus”. Benedict Anderson (2005, p. 39. Ênfase do autor) julga ser despropositado ver o fato de “o aiatolá Ruhollah Khomeini identificar o Grande Satã, não como uma heresia, nem sequer como uma personagem demoníaca, mas como uma *nação*”. Da parte Ocidental, o sentimento de violência contra o Oriente é em nome do exercício de paz, do uso e difusão da civilidade que o próprio Ocidente criou e julga ser a ideal. A incongruência reside no fato que, *a priori*, a polaridade Ocidente-Oriente é totalmente arbitrária e que ela nega os fenômenos inevitáveis aos processos de globalização – que, em suma, são de caráter interacional.

Amin Maalouf avalia extensamente o mundo árabe-muçulmano e suas “relações complicadas com tudo o que vem do Ocidente” e, discorrendo sobre a globalização, o autor destaca um fenômeno de rejeição próximo ao observado no mundo árabe-muçulmano. Para ele, se quisermos “impedir que [a globalização] não

desencadeie, em milhões e milhões de nossos pares, uma reação de rejeição sistemática, raiva, suicídio”, será preciso admitir que a civilização global não apareça “como exclusivamente americana; é necessário que todos possam se identificar com ela um pouco, que ninguém seja levado a considerar que é irremediavelmente estrangeiro e, como tal, hostil” (MAALOUF, 1998, p. 139-40)¹⁵.

Ver o que há do Outro em mim, ver o que há de mim no Outro. O exercício de alteridade pode ser possibilitado, de algum modo, pelas literaturas. Tomando a emblemática narrativa da personagem Meursault, Albert Camus (1913-1960) e Kamel Daoud (1970-)¹⁶ se dialogam sobre o que se vê do Outro. A história do romance *L'étranger* (1942), de Camus, se desenrola na Argélia e é narrada por Meursault, personagem niilista e angustiada com a vida, que, por algumas desavenças, acaba assassinando em uma praia “o árabe”, fantasmagoricamente descaracterizado, isolado no anonimato coletivo de designação árabe. Assim como Camus, a personagem é estrangeira em território argelino; ela é “estranha” à identidade nacional argelina e, por isso, essa sua *identité meurtrière* se desenvolve. Em 2013, setenta e um anos após a publicação de *O estrangeiro*, Kamel Daoud publica na Argélia o romance *Meursault, contre-enquête*, cuja perspectiva narrativa é a da família do árabe assassinado pela personagem camusiana. Enquanto em Camus, o Eu narrativo é Meursault, em Daoud, ele é o Outro. A combinação desses dois romances proporciona ao leitor o exercício de alteridade revelada. Embora personagens ficcionais, um vê ao Outro como quem vê a si mesmo refletido.

¹⁵ Tradução nossa para: “Ma réflexion part d'une constatation: lorsqu'une société voit dans la modernité “la main de l'étranger”, elle a tendance à la repousser et à s'en protéger. J'en ai longuement parlé à propos du monde arabo-musulman et de ses rapports compliqués avec tout ce qui lui vient de l'Occident. Un phénomène comparable peut s'observer aujourd'hui, dans divers coins du globe, s'agissant de la mondialisation. Et si l'on veut éviter que celle-ci ne déchaîne, chez des millions et des millions de nos semblables, une réaction de rejet systématique, rageur, suicidaire, il est essentiel que la civilisation globale qu'elle est en train de bâtir n'apparaisse pas comme exclusivement américaine; il faut que chacun puisse s'identifier un peu à elle, que personne ne soit amené à considérer qu'elle lui est irremédiatement étrangère, et, de ce fait, hostile”. (MAALOUF, 1998, p. 139-40).

¹⁶ Albert Camus (1913-1960) nasceu na Argélia, antiga colônia francesa. Seu romance mais difuso é *L'étranger*, publicado em 1942. O autor foi laureado Prêmio Nobel de Literatura em 1957. Kamel Daoud também nasceu na Argélia, em 1970. *Meursault, contre-enquête* (2013) é seu romance de maior projeção. Daoud recebeu o prêmio Goncourt, na categoria Premier roman, em 2015.

Nas discussões antecedentes, abordamos a caracterização do estrangeiro, o Outro, segundo a abordagem da Imagologia. Vimos que a análise empreendida por Marius-François Guyard, em “L'étranger tel qu'on le voit”, em 1951, foi precursora dos estudos imagológicos. Em seguida, investigamos essa caracterização no romance *Submissão*, aplicando os contextos narrativos de nacionalismo e de descaracterização nacional no âmbito das identidades. Nesse romance, a identidade árabe-muçulmana é um ponto de conflito, em decorrência da vitória de Mohammed Ben Abbas à presidência da França em 2022. Partiremos então para os debates em torno dos modos de ver o Outro, associando os conceitos de imagem, imaginário e imagotipos naquilo que concerne ainda à caracterização das personagens árabes e muçulmanas no romance de Michel Houellebecq.

Capítulo 2: Modos de ver o Outro

Mamed me disse que eu tinha a pele muito branca e que eu deveria ir à praia para me bronzear. Acrescentou que ele também achava que os Fassis possuíam as mesmas características dos judeus, mas que ele os admirava, mesmo tendo um pouco de ciúme de seu status de minoria na cidade. Dizia mais: que os Fassis e os judeus eram calculistas e avarentos, inteligentes e muitas vezes brilhantes, mas que gostaria de ser tão econômico quanto eles. Um dia, mostrou-me uma página de uma revista de história, onde estava escrito que mais da metade dos Fassis era de origem judia. “A prova”, dizia ele, “é que todos os nomes começados por Ben são judeus, dos judeus vindos da Andaluzia, e que se converteram ao islamismo. Olha a sorte que você tem! Você é judeu sem ter que usar o *kippa*, tem a mentalidade deles, a inteligência e, na verdade, é muçulmano como eu. Você ganha dos dois lados, e até mais, não tem as chateações dos judeus! É normal que se tenha ciúme de vocês, mas você é meu amigo, basta que mude a sua maneira de se vestir e, o mais importante, que seja menos pão-duro”.

Tahar Ben Jelloun, *O último amigo* (2006)

2.1 Imaginar o Outro

Seria demasiadamente ineficaz destacar o fato de que um romancista imagina. Não somente ele. Todos nós imaginamos e isso nos leva a acreditar que a imaginação seja uma qualidade inerente às relações humanas. O processo de criação da obra literária perpassa, de um modo ou de outro, por aquilo que o autor imaginou e capturou do real. A ficção presume a imaginação e, em algum grau, sua relação com a realidade. É constante imaginarmos o autor como alguém que apreende, que vê minuciosamente os detalhes do cotidiano. Émile Zola julga que “o dom de ver é menos comum do que o dom de criar” (ZOLA, 1995, p. 28). A distinção estabelecida por ele para demarcar “ver” diferentemente de “criar” se dá naquilo que ele classifica como o *senso do real*, isto é, “sentir a natureza e representá-la tal como é” (ZOLA, 1995, p.26). O *senso do real* é o ver – ato indispensável para criar. Segundo sua abordagem, o autor seria aquele que melhor necessitaria exercitar o *senso do real*, uma vez que “parece, inicialmente, que todo mundo possui dois olhos para ver e que nada deve ser mais comum do que o *senso do real*” (ZOLA, 1995, p. 26). Ainda que Zola tenha razão em afirmar que a criação artística requeira a apreensão do real, seria pertinente acrescentar o fato de que determinadas essências não adquirem a consubstancialidade do real na ficção: o cheiro de sândalo ou o conjunto de cores da paisagem de uma metrópole. A totalidade do real é inatingível, para além de ser um conceito de caráter relativo, podendo mudar de forma à medida que alteramos sua perspectiva. Seria pertinente ainda acentuar que o Outro também constitui o real, não somente a natureza, contexto, de que ele faz parte. Assim, é preciso, por parte do autor, compreender a realidade do Outro. Caso contrário, a realidade do Outro na ficção passa a ser falseada – e é esse o nosso ponto de discussão.

O romancista captura, imagina e escreve o Outro. A obra literária – produto daquilo que capturou, imaginou e escreveu o autor – veicula *imagens*, unidades que formam as narrativas ficcionais e o imaginário social. O objeto de investigação da Imagologia é a imagem. Nas palavras de Pageaux (2004, p. 136),

Mais do que uma definição, a noção de imagem, sendo das mais vagas, exige uma hipótese de trabalho. Esta poderia ser formulada do seguinte modo: toda a imagem procede de uma tomada de consciência, por ínfima que seja, de

um “Eu” relativamente a um “Outro”, de um “Aqui” relativamente a um “Ali”. A imagem é, então, expressão literária, cultural. Ou ainda: a imagem é a representação de uma realidade cultural através da qual o indivíduo ou o grupo que a elaborou (ou que a partilha, ou que a propaga) revelam e traduzem o espaço cultural e ideológico no qual se situam. (Ênfase do autor).

No conjunto dos processos do ato criativo do autor, a harmonização das palavras resulta no texto literário – como bem sabemos. Disso, provêm as narrativas – constituídas de unidades, as imagens. Muitas vezes esquecemos de mencionar o fato de que os vocábulos constantemente associados às literaturas (“representação literária”, “retrato”, “realismo” etc.) estão também articulados à ideia de imagem. Representar o real nas narrativas literárias remete à criação e à veiculação de imagens. Contestar determinada representação literária quer dizer contestar determinada formação de imagens – e ideias – projetadas nas narrativas ficcionais. A imagem literária está, por sua vez, vinculada a um repertório de ideias sobre o Outro. A representação do Outro não é meramente plástica, elaborada somente mediante imagens. Há, nesse processo de representação, o acesso a ideias sobre o Outro, fornecidas a partir da formação histórico-social do Eu e por meio das ideologias de determinado grupo social:

Uma representação não é uma “imagem” no sentido plástico, artístico; não é um “ícone”, mas antes, segundo o vocabulário do investigador, uma ideia, um símbolo, um signo; acrescentamos mesmo, por vezes, um “sinal” puro. Sejamos ainda mais precisos: a imagem não é uma imagem no sentido analógico (é mais ou menos semelhante a...), mas no sentido referencial (imagem pertencente por referência a uma ideia, a um esquema, a um sistema de valores preexistentes à representação). (PAGEAUX, 2004, 139)

Fornecer imagens e ideias sobre o Outro a partir da formação histórico-social do Eu denota um questionamento a respeito dos processos de interação social. Sabemos que todo grupo social vê um outro a partir de sua perspectiva e assume sua relação com ele por intermédio daquilo que, ocasionalmente, tenha vindo a ser efetivado (ou não) em um passado. Assim, a História, como a “ciência dos fatos”, pode narrar a perspectiva de um determinado grupo em favor da depreciação do outro. Não obstante, a Literatura pode cumprir esse ofício, visto que o real-factual pode se confundir ao ficcional e vice-versa. O questionamento sobre os fatos, as verdades, as ideias, integra um passo essencial para a interação do Eu com o Outro. Até que ponto questionamos a denominação “terrorista” incessantemente atribuída às comunidades árabes e muçulmanas? Nas literaturas, a insistência em representar árabes e

muçulmanos como tal parece estar validada no real, histórico e social, haja vista que “a imagem *literária* é encarada como um conjunto de ideias sobre o estrangeiro inseridas num processo de *literarização*, mas também de *sociabilização*” (PAGEAUX, 2004, p. 135. Ênfase do autor). Ou melhor, a caricatura árabe-muçulmana terrorista está “fundamentada” na *sociabilização* e na formação das sociedades ocidentais, que busca(ra)m, muitas vezes, estabelecer e legitimar as comunidades não-ocidentais como arredias, violentas e intransigentes.¹⁷ A perspectiva de *sociabilização* na criação imagem literária

obriga o investigador a ter em conta não apenas os textos literários, as condições em que estes são produzidos e difundidos, mas também todo o material cultural com o qual se escreveu, mas também se pensou e viveu. Este tipo de trabalho leva o investigador a encruzilhadas problemáticas onde a imagem tende a converter-se num revelador particularmente iluminador dos funcionamentos de uma ideologia (racismo, exotismo, por exemplo, para atendermos apenas às questões referentes ao “estrangeiro tal como é visto”). Para tanto, é impensável que o investigador comparatista negue a especificidade do facto literário (geralmente através de relatos de viagem, ensaios, romances, ficções, dramas, mais raramente, poesia). (PAGEAUX, 2004, p. 135)

Para criar a imagem literária, o autor busca determinada contribuição do real. A procedência do real literário é a cultura. E sabemos que ele deve ter seleccionado aspectos específicos da realidade cultural do Outro para constitui-lo como parte da imagem literária. Nem tudo do Outro interessa para sua constituição transfigurada à realidade literária. Imaginar o Outro consiste em confirmar ou negar tudo o que se conhece sobre ele, tudo o que as ciências (e as sociedades que as produzem) veiculam. Com isso, o material de avaliação da crítica passa a ser também o arcabouço histórico-social-cultural (e até mesmo científico) do autor – ou do veiculador de tal imagem literária. “Trata-se de ver se o texto literário está em conformidade ou não com uma determinada situação social e cultural” (PAGEAUX, 2004, p. 151-2).

Se para a crítica o questionamento é ainda sobre o arcabouço contextual do autor, para o autor o questionamento é sobre seu material de captura do real – a cultura. O princípio de que o autor captura o real o condiciona muitas vezes à

¹⁷ Na demonização de um inimigo desconhecido, em relação ao qual a etiqueta “terrorista” serve ao propósito geral de manter as pessoas mobilizadas e enraivecidas, as imagens da mídia atraem atenção excessiva e podem ser exploradas em épocas de crise e insegurança do tipo produzido pelo período pós Onze de Setembro. (SAID, 2007, p. 22)

autoridade legitimadora da cultura dominante. A imagem literária veiculada de uma cultura dominante sobre outra pode revelar as relações de poder que esses grupos mantêm, sobretudo, pelo caráter particular de conhecimento (PAGEAUX, 2011) que as literaturas e as ciências das literaturas podem ter. Citando Bhabha (2013, p. 49): “Não passará a linguagem da teoria de mais um estratagema da elite ocidental culturalmente privilegiada para produzir um discurso do Outro que reforça sua própria equação conhecimento-poder?”. É preciso, por parte do autor, a compreensão de que seu exercício criador parte de uma escolha – determinada pela cultura a que ele tem acesso – e, desse fato, resta às ciências a investigação sobre a *consciência enunciativa*, ou “o *Eu* que diz o Outro, para retomar as palavras de utilizadas por Michel Foucault em *Histoire de la folie à l’âge classique*” (PAGEAUX, 2004, p. 147. Ênfase do autor).

A cultura não fornece ao autor somente o material realístico, os produtos culturais constituem o espaço por onde o autor passa a veicular suas ideias. O Eu enuncia o Outro mediante os produtos culturais. Nessa duplicidade da função cultural, “o Outro será não apenas *olhado*, mas obrigado a calar-se” (PAGEAUX, 2004, p.154. Ênfase do autor). Se tratarmos do silenciamento do Outro na cultura literária, precisaríamos levar em conta que as etapas para que ele – o Outro – se estabeleça como sujeito de ação enunciativa exigem uma reorganização dos processos de produção e de veiculação cultural.¹⁸

Ainda que o conceito de imagem, para Daniel-Henri Pageaux (2004), seja encarado em um sentido para além do artístico, a representação plástica das ideias, sob forma de imagens, se liga a determinadas relações sociais de poder. Ou melhor, “numa sociedade obcecada pelas imagens como a nossa” (JACOBY, 2007, p. 18), a *mídia* – compreendendo suas instituições, ciências e dispositivos (a publicidade, os gêneros comunicativos e difusores etc.) – desempenha um papel estratégico nas relações sociais de poder. É interessante notarmos no romance distópico *1984* (1948), de George Orwell, a insistência do uso de imagens em um controle político-social. As *telescreens* (teletelas), ao mesmo tempo que veiculam imagens do projeto soberano

¹⁸ Ver BOURDIEU, Pierre. “La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 3. Paris, 1977, p. 3-43.

do *Big Brother*, controlam os indivíduos, funcionando como câmera. O projeto utópico carece de imagens.

Constatamos que os produtos dos meios comunicativos – e, por conseguinte, da cultura imagética – se articulam no romance *Submissão* como uma projeção das ações político-sociais. A imprensa é parte-sujeito da ação política, na consistência de selecionar o que se vê do fato político. “A imprensa internacional, estarecida, assistiu a esse espetáculo vergonhoso, mas aritmeticamente inelutável, da reeleição de um presidente de esquerda num país cada vez mais abertamente de direita”. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 42). Nesse momento, o estarecimento da reeleição de um presidente de esquerda no país é assumido pela imprensa internacional. Em certo grau, o termômetro político se torna a opinião da imprensa internacional.

No romance, as mídias exercem ainda o ofício de registro do percurso histórico. Elas configuram a enunciação histórico-política. Continuamente, François toma conhecimento de determinados fatos políticos por aquilo que ele ouve, vê ou lê nas páginas de notícia *via* Internet, nos jornais, na rádio, ou na televisão.¹⁹ À vista desses fenômenos, a História pode ser registrada pela lente de uma câmera, por gravadores, por artigos de jornal; em síntese, por todos os mecanismos de narração que as mídias utilizam para desempenhar suas funções.

¹⁹ “Nas páginas internacionais, fiquei sabendo que as negociações com a Argélia e a Tunísia em vista de sua adesão à União Europeia avançavam depressa, e que esses dois países deveriam, até o final do próximo ano, juntarem-se ao Marrocos no seio da UE; e haviam sido feitos os primeiros contatos com o Líbano e o Egito”. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 177)

“Anos a fio, e talvez até por várias dezenas de anos, o *Le Monde*, assim como em geral todos os jornais de centro-esquerda, isto é, na verdade todos os jornais, tinham regularmente denunciado as “Cassandras” que previam uma guerra civil entre os imigrantes muçulmanos e as populações autóctones da Europa ocidental”. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 45)

“Liguei de novo o rádio, mas desta vez em vão: todas as estações pré-programadas no aparelho, da France Info à Europe 1, passando pela Rádio Monte-Carlo e pela RTL, emitiam apenas um confuso chiado eletrostático. Alguma coisa estava acontecendo na França, eu tinha certeza”. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 107)

“Precisei esperar a intervenção de Manuel Valls — filmado na entrada do Hôtel Matignon, pálido sob uma iluminação muito forte — para reconstituir o desenrolar dos acontecimentos: umas vinte seções eleitorais, em toda a França, tinham sido tomadas de assalto por bandos armados no início da tarde”. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 113-4)

“A notícia estourou, na verdade, pouco depois das duas da tarde: a UMP, a UDI e o PS tinham se entendido para fechar um acordo de governo, uma “frente ampla republicana”, e se aliavam ao candidato da Fraternidade Muçulmana”. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 125)

A persuasão de um pessimismo utópico aparece em *Imagem imperfeita* (2007), de Russell Jacoby, como integrante de processos tecnológico-culturais que as sociedades modernas vivenciam ordinariamente. Como unidade desses processos, a imagem é a fração necessária para a articulação dos mecanismos subjacentes tanto às instituições de poder quanto ao projeto utopista projetista. O questionamento de Jacoby (2007) à forma da imaginação é a descrença em um vigor da utopia como projeto e processo político. O problema é o seguinte: teria o projeto utópico projetista perdido espaço em uma sociedade tão obcecada pelas imagens como a nossa?

A história não afeta apenas as eleições e as guerras, mas também o modo como pensamos e imaginamos. Será possível que a imaginação – a fonte da especulação utópica – tenha perdido o seu vigor? Será que uma represa implacável de *imagens* pré-fabricadas, advindas do cinema e da publicidade, tenha estorvado a sua fonte linguística e factual, a *imaginação*? Será que a imaginação se tornou estéril – ou melhor, prática e realista? (JACOBY, 2007, p. 14-5. Ênfase do autor)

Como em resposta ao enfraquecimento da utopia projetista, Russell Jacoby (2007, p. 18) julga a perspectiva utópica iconoclasta²⁰ um fato “indispensável”:

Os utopistas iconoclastas resistem à sedução moderna das imagens. Figuras e gráficos não são obviamente novos, mas a sua ubiquidade é. Uma cortina de imagens nos circunda da manhã até a noite, da infância à velhice. A palavra – quer escrita, quer oral – parece se retrair no despertar dessas imagens. “Tudo”, escreve o teólogo Jacques Ellul em sua defesa da iconoclastia moderna, *The Humiliation of the Word*, “está subordinado à visualização e nada tem sentido fora dela”. Vivemos em uma “era da visualização extrema”.

O julgamento do olhar – e por extensão, de imagens – pode ser verificado em Fredric Jameson (2006) na teoria a respeito das transformações da imagem na pós-modernidade. O autor apresenta a distinção de três momentos da chamada *teoria da visão* no século XX: “um momento colonial (ou sartreano), um momento burocrático (ou foucaultiano) e, finalmente, um momento pós-moderno” (JAMESON, 2006, p. 129). O que nos chama a atenção em sua avaliação é a associação que o autor estabelece entre a imagem – o olhar, por suposto – e as caracterizações políticas evidenciadas nos percursos modernos. Ele combina a teoria sartreana de imaginário

²⁰ A fim de nos concentrarmos em uma abordagem sobre o mundo árabe-muçulmano, sugerimos a leitura da tese de doutoramento “A poesia árabe de temática bélica e o iconoclasmo islâmico. Tahar Ben Jelloun, *La remontée des cendres*” (2007), da pesquisadora Cláudia Felícia Falluh Balduino Ferreira, do departamento de Teoria Literária e Literaturas, da Universidade de Brasília.

aos estudos feministas de Simone de Beauvoir e aos estudos de descolonização e debate racial de Franz Fanon, conectando-os ao fenômeno protopolítico de *dominação*:

Transformar os outros em coisas através do olhar passa a ser a fonte protopolítica da dominação, que se supera devolvendo o olhar (ou através da “violência terapêutica” de Fanon). Talvez se possa, em homenagem a Fanon mas também a Beauvoir, chamar esse momento de olhar colonial ou colonizante, de visibilidade como colonização. (JAMESON, 2006, p. 129).

Os resquícios do olhar colonizante aparecem na teoria foucaultiana através do debate de reificação dos sujeitos. “O visível, portanto, passa a ser aqui o olhar burocrático que busca a mensurabilidade do outro e de seu mundo, doravante reificados” (JAMESON, 2006, p. 130). Tanto no olhar colonial como no burocrático, o Outro é tornado *coisa*, *objeto* (processo de reificação), ou um fim (processo de objetivação):

Tradicionalmente, o poder é o que se vê, se mostra, se manifesta e, de maneira paradoxal, encontra o princípio de sua força no movimento com o qual a exhibe. (...) Na disciplina, são os súditos que têm de ser vistos. Sua eliminação assegura a garra do poder que se exerce sobre eles. É o fato de ser visto sem cessar, de sempre poder se visto, que mantém sujeito o indivíduo disciplinar. E o exame é a técnica pela qual o poder, em vez de emitir sinais de seu poderio, em vez de impor sua marca a seus súditos, capta-os num mecanismo de objetivação... O exame vale como cerimônia dessa objetivação. (FOUCAULT, 1977, p. 166-7).

As teorias de Russell Jacoby e Fredric Jameson coincidem em tratar do fato de que as sociedades pós-modernas consomem cotidianamente imagens e cultura de outro modo. “Esse é o verdadeiro momento [pós-moderno] da sociedade da imagem, na qual, segundo Paul Willis, os sujeitos humanos, já expostos ao bombardeio de até mil imagens por dia, vivem e consomem cultura de maneiras novas e diferentes”. (JAMESON, 2006, p. 135). Consideremos que essas maneiras novas e diferentes de consumo cultural se convertem em interação social restrita, cujo fim é mais a realidade imagética e menos a realidade não-imagética. “Consumir” a cultura alheia não exige a participação do Outro como agente cultural. Há, desse modo, sua anulação parcial. A relação cultural do Eu com o Outro ocorre massivamente *via* imagens, ou a exposição de fragmentos culturais difusos nos veículos da cultura imagética.

Quando abordamos a restrição da ação do Outro no processo de interação social, é preciso destacar e avaliar que grupo cultural consome a cultura alheia. Em

um primeiro momento, seria necessário para essa avaliação o destaque dos mecanismos tanto de produção quanto de veiculação de ideias a respeito da cultura de si e da cultura do Outro e, em um segundo momento, do modo – ou linguagem – pela qual o Outro é silenciado. Assim, é essencial pensarmos sobre os mecanismos que algumas culturas europeias e estadunidenses têm em relação ao olhar do Outro – conseqüentemente, não europeu e não estadunidense. Um passo para esse objetivo é o exame do poderio das mídias e de algumas instituições de poder que tenham por sujeito a veiculação da imagem cultural. As instituições de comunicação são um dos mecanismos utilizados para imaginar e legitimar o Outro na maneira como o Eu dominador queira. Na televisão, o enaltecimento da cultura europeia – circunscrito pelas narrativas ficcionais de telenovelas e pela (re)presença de pessoas demarcadas racialmente – está em conformidade à valorização de alguma cultura que detenha esse poderio empresarial – em síntese, a cultura europeia, “branca”. Todo esse processo exige, por um lado, um enfraquecimento da presença não-eurodescendente na televisão e ainda uma veiculação distorcida das culturas, ideias e imagens fora desse conjunto europeu. A linguagem na qual determinados grupos de dominação europeia se baseiam está estruturada em um repertório histórico-social sobre o Outro. Esse repertório é denominado *imaginário* e será nosso objeto de análise no texto que se segue.

2.2 Constituir o Imaginário por meio da cultura

Em 1993 Edward Said publicou *Cultura e imperialismo*, importante coleção de ensaios que dialoga diretamente com as teorias apresentadas anteriormente em *Orientalismo*, de 1978. No exame de algumas obras da tradição ocidental, o autor palestino julga os mecanismos de dominação cultural que envolveram e buscaram legitimar os interesses das sociedades ocidentais colonialistas em territórios por elas colonizados. Nesses ensaios, Said avaliou as relações de dominação no eixo não estritamente oriental – sobretudo, no continente africano, na Índia, em partes do Extremo Oriente, Austrália e Caribe –, articulando o conceito de *cultura* e os processos compreendidos nesse conjunto.

Durante todo o desenvolvimento desta dissertação, indicamos a cultura como elemento de fonte ao que se imagina do Outro. No entanto, não a conceituamos e seria preciso dedicar um estudo mais aprofundado a respeito desse conceito – largamente difuso dentro dos campos das ciências humanas. Em *Cultura e imperialismo*, Edward Said delimita dois conceitos de cultura – que nos parecem os mais apropriados segundo nossos interesses. Para ele, a cultura

designa todas aquelas práticas, como as artes de descrição, comunicação e representação, que têm relativa autonomia perante os campos econômico, social e político, e que amiúde existem sob formas estéticas, sendo o prazer um de seus principais objetivos. Incluem-se aí, naturalmente, tanto o saber popular sobre partes distantes do mundo quanto o conhecimento especializado de disciplinas como a etnografia, a historiografia, a filologia, a sociologia e a história literária. (SAID, 1995, p. 12)

Nesse primeiro momento, a cultura está compreendida como um conjunto de práticas artístico-estéticas que tomam por função o exercício do prazer e têm “relativa autonomia” ante os campos sociais e, em alguma medida, os científicos. Por assim dizer, o objetivo primeiro do romancista é o prazer do exercício de leitura, independente da objetivação do romance para um retorno nas relações sociais, no campo do não-ficcional. Em um segundo momento, o conceito de cultura está embasado a partir da ideia defendida por Matthew Arnold de que os produtos culturais integram o “o reservatório do melhor de cada sociedade, no saber e no pensamento” (ARNOLD apud SAID, 1995, p 13). Desse modo, “a cultura é um conceito que inclui um elemento de elevação e refinamento” (SAID, 1995, p. 13), o que viabiliza o estabelecimento da cultura como elemento de identidade – nacional – e de marcas identitárias – diferenciadoras (BHABHA, 2013) – dos sujeitos culturais:

A pessoa lê Dante ou Shakespeare para acompanhar o melhor do pensamento e do saber, e também para ver a si mesma, a seu povo, sua sociedade, suas tradições sob as melhores luzes. Com o tempo, a cultura vem a ser associada, muitas vezes de forma agressiva, à nação ou ao Estado; isso “nos” diferencia “deles”, quase sempre com algum grau de xenofobia. A cultura, neste sentido, é uma fonte de identidade, e aliás bastante combativa, como vemos em recentes “retornos” à cultura e à tradição. Esses “retornos” acompanham códigos rigorosos de conduta intelectual e moral, que se opõem à permissividade associada a filosofias relativamente liberais como o multiculturalismo e o hibridismo. No antigo mundo colonial, esses “retornos” geraram vários fundamentalismos religiosos e nacionalistas.

Neste segundo sentido, a cultura é uma espécie de teatro em que várias causas políticas e ideológicas se empenham mutuamente. Longe de ser um plácido reino de refinamento apolíneo, a cultura pode até ser um campo de

batalha onde as causas se expõem à luz do dia e lutam entre si, deixando claro, por exemplo, que, dos estudantes americanos, franceses ou indianos ensinados a ler seus clássicos nacionais antes de lerem os outros, espera-se que amem e pertençam de maneira leal, e muitas vezes acrítica, às suas nações e tradições, enquanto [depreciam] e combatem as demais. (SAID, 1995, p. 13-4)

Ambos os conceitos de cultura apresentados por Edward Said (1995) circundam uma mesma ideia que estamos constantemente defendendo neste texto. A cultura sempre estará associada a um conjunto de indivíduos. Sua característica basilar é de que ela não é individualizada – ou individualizadora. Não há uma cultura única e exclusivamente de um só indivíduo tal ou de um só indivíduo tal.²¹ O pertencimento identitário desses sujeitos se liga ao pertencimento de outros sujeitos. Esse fato nos leva a pensar sobre o fator social de interação que as culturas exigem. Quando julgamos o exercício do “Eu” de imaginar o “Outro”, não estamos avaliando a ação de um “Eu”, mas de muitos “Eus” que se ligam pelo fator cultural. Do mesmo modo, não se trata de um “Outro”, mas do grupo ou conjunto a que esse “Outro” se liga.

O fato de demarcarmos o traço não-individualizado da cultura nos permite considerar alguns fenômenos, em especial, na avaliação dos modos de ver o Outro. Levando em conta que a imagem é um objeto a ser investigado dentro do campo das ciências, estabelecemos um ciclo de quatro fases a que ela se associa. A primeira fase se refere à imagem como expressão literária, cultural, atingindo um *status* que a condiciona como unidade de linguagem. Falando do Outro, acessamos todo o arcabouço de imaginação, de imagens que temos sobre ele. Na segunda fase, temos a imagem em relação à sua ideia simbólica. Como unidade de linguagem, de enunciação, a imagem se constrói a partir de *signos* – entendido como o conceito saussuriano de *signo linguístico*, ou a associação entre *significado*, ou o conceito, e

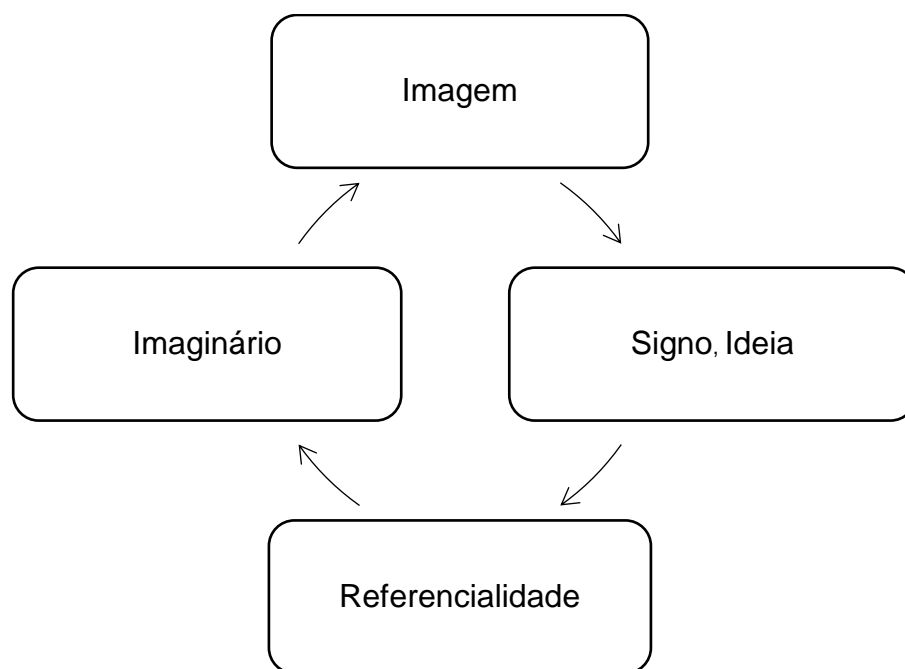
²¹ Ainda que utilizemos como exemplo grupos étnicos, raciais ou culturais em via de desaparecimento ou genocídio, cuja prática cultural é exercida por apenas um indivíduo vivo, estaremos ligando esse indivíduo vivo ao acúmulo das práticas culturais de outros indivíduos de sua cultura.

significante, a imagem mental representativa.²² Para a teoria imagológica, a imagem não só se liga como ela é, na verdade, “segundo o vocabulário do investigador, uma ideia, um símbolo, um signo” (PAGEAUX, 2004, 139). Em seguida, na terceira fase, a(s) *ideia(s)*, ou o(s) signo(s), que forma(m) a imagem se relaciona(m) com uma *referencialidade* externa, quer dizer, com uma referencialidade aparentemente “real” das coisas, dos indivíduos ou de seus grupos. Por fim, na quarta fase, a referencialidade externa está estabelecida de modo a não somente classificar as ideias sobre o Outro como a compor um repertório cultural: o *imaginário*. O imaginário, apoiado na referencialidade externa dos signos, é composto por imagens, ideias, sobre o Outro. A imagem é o produto cultural do imaginário²³ – conjunto vasto de ideias, de noções e de esquemas tipológicos que as sociedades estabelecem nas suas relações de interação. A imagem é expressão sociocultural. Sua elaboração não se dá do nada para o nada. Pelo contrário, a imagem resulta de um longo processo histórico-social que possibilitou ou mesmo legitimou tal estabelecimento²⁴. Ao ver o “Outro”, o “Eu” acessa direta e indiretamente o esse repertório de imagens anteriormente construído.

²² Não é por acaso que Daniel Henri-Pageaux determina a palavra como objeto de análise das imagens. “Nós colocamos como primeiro nível de estudo, primeiro e fundamental, a palavra, e definimos uma primeira configuração da imagem (textual) e do imaginário como sendo aquele do léxico, que solicita levantamentos lexicais, identificação de campos semânticos, recomposição de possíveis isotopias. Nós sublinhamos o interesse do levantamento de ocorrências e, para além da simples contagem, aquele de poder recompor as constelações verbais a partir das quais o texto foi elaborado. Nesse processo, percebemos de que forma tal nível de estudos desembocava sobre uma possível história das ideias, a qual, com frequência, é a história de algumas noções-chave, de algumas palavras ou clichês, ou estereótipos” (PAGEAUX, 2011, p. 115).

²³ Nas palavras de Daniel Henri-Pageaux (2004, p. 146), “o imaginário (...) é uma espécie de repertório, um dicionário em imagens: é o conjunto de ferramentas nocionais, afectivas de uma ou várias gerações, de uma classe social ou comum a vários componentes socioculturais. Tal palavra reenviará prioritariamente para uma noção religiosa, política, filosófica com efeitos acumuláveis e intermutáveis”.

²⁴ A ontologia da imagem passa, de todo modo, por campos que não são exclusivamente um segmento desse conjunto cultural. No entanto, há, por outro lado, aspectos que tocam o domínio do afetivo – abstração, sensação, percepção, imaginação, memória (SOUSA, 2004).



Fluxograma 1: Ciclo cultural de constituição da imagem e do imaginário

Sem embargo, a imagem, “por que é imagem do Outro, é um facto de cultura” (PAGEAUX, 2004, 139). Abarcando a noção de cultura no conjunto de conhecimento a respeito do Outro (SAID, 1995), é essencial compreender que a imagem deve ser encarada como um fato antropológico, cujo percurso de enunciação se deu em conjunto ao desenvolvimento do grupo social a que pertence o enunciador de tal imagem. No acúmulo do conhecimento sobre o Outro, as relações estarão determinadas primeiramente pela validação dessas imagens e desses conhecimentos, para que, *a posteriori*, o Outro possa falar por si e de si. Isso se deve ao fato que as relações sociais não vêm isoladas nem de sua cultura de base, nem do resultado histórico-social desses grupos e indivíduos que se interagem.

O repertório de ideias, imagens, sobre o Outro que institui o imaginário não é, assim como a cultura, individualizado. Foi preciso uma tradição coletiva para que ele se consolidasse. Essa tradição coletiva pode se resumir em boa parte no discurso em torno do Outro presente nos produtos culturais – nas artes e nas ciências, em síntese. Ao analisarmos a formação das narrativas houellebecquianas, estamos correlacionando este romancista à tradição literária-cultural de que ele vem. A avaliação não deve estar embasada exclusivamente em julgamento personificado. O que queremos questionar é o arcabouço ideológico – de *ideia* – que não somente

forma como se transparece em suas obras. Daniel-Henri Pageaux (2004) destaca o fato de o estudo imagológico se vincular à história das “ideias”, “mentalidades”, dos princípios regentes de uma determinada cultura:

A imagem é, até certo ponto, linguagem (linguagem acerca do Outro); nessa qualidade, a imagem reenvia, evidentemente, para uma realidade que ela designa e a que confere significado. Mas o verdadeiro problema é o da lógica da imagem, da sua “verdade” e não da sua “falsidade”. Estudar a imagem é, portanto, compreender o que a construiu, o que a autentifica, o que a torna, se for caso disso, semelhante a outras ou original. Vemos ainda nisto como a imagologia literária se vinculou à história das “ideias”, das “mentalidades”, uma vez que a imagem do estrangeiro é secundária relativamente aos sistemas de ideias ou ideologias que se instauram entre países, entre culturas, no seio de uma mesma cultura. (...) A imagem do estrangeiro pode transpor, para um plano metafórico, realidades nacionais que não estão explicitamente definidas e que por isso mesmo podem depender daquilo que alguns designam por ideologia. Deste modo, a imagologia, longe de se prender aos princípios únicos da “transposição” literária, deve ligar-se, mais cedo ou mais tarde, ao estudo das linhas de forças que regem uma cultura, do sistema ou sistema de valores sobre os quais podem fundar-se os mecanismos da representação, o mesmo é dizer os mecanismos ideológicos. Estudar como se escrevem diversas imagens do estrangeiro é estudar os fundamentos e os mecanismos ideológicos sobre os quais se constroem a axiomática da alteridade e o discurso sobre o Outro. (PAGEAUX, 2004, p. 137-8)

Se questionar sobre o porquê de tal grupo social sempre estar representado – ou imaginado – de maneira depreciativa abrange a indagação sobre como eu o imagino, sobre como meu círculo social o imagina e sobre como a sociedade que faço parte o imagina. E esse fato não condiciona meu círculo social ou a sociedade de que faço parte a ter a mesma tomada de questionamento que fiz. Do mesmo modo, as possíveis transformações das ideias sobre o Outro compreendem uma atividade constante e processual que exige novos comportamentos estruturais e coletivos dos sujeitos que veem e que imaginam o Outro. Discutir o imaginário e propor sua reorganização envolve outras esferas sociais e implica então uma reestruturação de determinados mecanismos de dominação e poder. O imaginário tem suas leis próprias, mas vale lembrar que ele é retroalimentado pelas ações – reais e concretas – de sujeitos sociais. O imaginário não é um elemento descolado das práticas culturais, ações, comportamentos e escolhas realizadas pelas sociedades:

O imaginário assim delimitado tem, evidentemente, convivência com a história no sentido factual, político e social. Fenómenos tão importantes como o do “inimigo hereditário”, do colonialismo e suas consequências ideológicas e culturais (racismo, exotismo artístico e literário) não podem deixar de interferir profundamente nas elaborações das imagens e no conteúdo mesmo de um

imaginário social num dado momento histórico. É evidente que o imaginário de que falamos está eminentemente ligado ao passado e ao futuro de uma sociedade, de uma colectividade. Mas, tal como a imagem não é uma simples reprodução mais ou menos alterada de um qualquer “real”, do mesmo modo o imaginário de que tratamos não poderia ser o *ersatz* da história política, económica e diplomática: ele tem, até certo ponto, a sua história, o seu ritmo, os seus princípios e as suas leis próprias. (PAGEAUX, 2004, p. 157)

“As próprias nações são narrativas”, escreve Edward Said parafraseando “um crítico”. Para ele, “o poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos” (SAID, 1995, p. 13). Narrar pelo Outro configura uma estratégia de poder sobre ele. A dominação ocidental frente a grupos e sociedades orientais se embasou muitas vezes em narrativas. Os percursos histórico-sociais da interação Ocidente-Oriente foram até o momento articulados pelo ponto de vista das sociedades ocidentais colonialistas. Se tomarmos o Oriente como exemplo, notaremos que as narrativas de poder e dominação ocidental seguiram um exercício insistente de narrar não somente a História como a cultura oriental. Em grande parte, o Oriente é, como Edward Said (1978) outrora definiu, “uma invenção do Ocidente”. A reivindicação por novas narrativas sobre o Outro significa interrogar a *referencialidade* da imagem e do imaginário sobre ele. A imagem do Outro pode sempre ser posta em condição de avaliação.

Por fim, no processo de constituição do imaginário por meio da cultura, há um fenómeno aparentemente tautológico. Como sabemos-lo, a imagem constitui o imaginário. Ela é a unidade que compõe essa estrutura de repertórios imagéticos. Por outro lado, o imaginário “reenvia [a] imagem em palavras ou [o] léxico imagético” (PAGEAUX, 2004, p. 146) para que o Eu leia o Outro em conformidade ou desconformidade com os elementos do imaginário. A formação do imaginário é a imagem e, da imagem, o imaginário.

A correspondência da imagem sobre o Outro pode se juntar a outras formações lexicais, imagéticas e sociais, causando assim dois fenómenos distintos. O primeiro deles é a valorização da cultura do Eu em detrimento da depreciação da cultura do Outro – ou “fobia”. O segundo é o inverso; uma valorização da cultura estrangeira em relação à sua própria cultura – trata-se da “filia” ou “mania”. Nesses dois casos, a ideia formativa da imagem pode estar distorcida, na forma daquilo que comumente

denominamos *estereótipo* – nos termos imagológicos, o *imagotipo*. Tratamos na seção a seguir a análise dos imagotipos na narrativa do romance *Submissão*.

2.3 Estereotipar o Outro

Vimos até aqui que as imagens integram um polissistema social de poder, o imaginário, por onde se entremeiam tentativas de prefigurar ideias a respeito de tal ou tal assunto, tal ou tal grupo e ainda tal ou tal percurso histórico. A imagem cultural é o elemento base de qualquer narrativa. Não obstante, as literaturas se inserem, direta e indiretamente, nesse polissistema de poder, porque, vale lembrar, a obra literária é um produto social (CANDIDO, 2006). As narrativas literárias podem fornecer – ou prefigurar – o material do pensamento social – ainda que, na condição de cultura, as literaturas tenham “relativa autonomia perante os campos econômico, social e político” (SAID, 1995). A persistência em tratar, imaginar e representar o Outro e o Eu de uma maneira muito específica e distorcida pode resultar na construção de *imagotipos*²⁵ – ou estereótipos. Equivocadamente, os imagotipos são imagens alteradas, disseminadas por e em um determinado grupo, que intentam validar uma ideia reduzida de toda a cultura ou manifestação cultural de determinadas nações ou grupos sociais em estruturas lexicais e nocionais reducionistas:

O estereótipo é o índice de uma comunicação unívoca, de uma cultura em vias de bloqueio. Na cultura em questão – ou neste ou naquele sector sociocultural e num qualquer texto – o imaginário, isto é, a capacidade morfo-poética que supõe toda a cultura ou manifestação cultural, encontra-se reduzida a uma mensagem única: o estereótipo é o figurável monomorfo e monossêmico. (PAGEAUX, 2004, p. 140)

Os estereótipos condicionam o olhar que temos do Outro. O estereótipo da agressividade, rudeza e violência insistentemente atribuída a árabes e muçulmanos condiciona que imaginemos este grupo como amálgama do *terrorismo* e, por conseguinte, atribuímos determinada indolência dos sujeitos árabes e muçulmanos.

²⁵ Celeste Ribeiro de Sousa apresenta uma distinção entre *imagotipo* e *estereótipo* que nos parece interessante, mas não nos concentraremos nessa distinção. Segundo a autora, “no campo da imagologia, o termo estereótipo é frequentemente substituído pelo vocábulo imagotipo, uma vez que, nesta área, trabalha-se com um objeto – a imagem – que, mesmo podendo manter a sua essência inalterada, suas formas e expressões revestem-se normalmente de múltiplas nuances e apresentam-se através de tons combinantes, ao passo que o estereótipo pressupõe uma estrutura e um significado inalteráveis”. (SOUSA, 2004, p. 26).

Na construção do pensamento social ocidental não cabe cuidado ao sujeito árabe e muçulmano. Pelo contrário, o Outro árabe-muçulmano deve ser exterminado. Há em *Submissão* uma passagem em que instintivamente a personagem François recrimina um grupo de jovens, um negro e dois árabes, que a princípio bloqueava a entrada de sua sala. Eis a descrição narrativa:

Diante da porta de minha sala de aula — nesse dia eu previra falar de Jean Lorrain —, três sujeitos de uns vinte anos, dois árabes e um negro, bloqueavam a entrada; hoje não estavam armados e tinham um jeito mais calmo, não havia nada de ameaçador na atitude deles, mas o fato é que obrigavam as pessoas a terem de atravessar seu grupo para entrar na sala, e eu precisava intervir. Parei na frente deles: com certeza deviam ter ordem de evitar provocações, tratar com respeito os professores da faculdade, enfim, era o que eu esperava. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 26)

Observemos os vocábulos atribuídos a esse grupo de jovens. A personagem diz que esses três sujeitos “hoje não estavam armados”, “tinham um jeito mais calmo” e “não havia nada de ameaçador na atitude deles”. A atribuição de portar armas, o jeito menos calmo e uma atitude ameaçadora são indicativos de estereótipos fortalecidos na relação entre François, personagem não árabe e não negra, e os jovens árabes e negro. O acúmulo do que o grupo social de François imagina a respeito do grupo social dos jovens chega antes de qualquer relação, ela molda a forma do pensamento sobre o Outro. Essa forma estereotipada está concedida como uma *fobia*, ou o ato estereotipado depreciativo do Outro. Daí vêm os termos *negrofobia*, quer dizer, a depreciação étnico-racial contra negros, e *arabofobia*, a depreciação étnico-racial contra árabes. O julgamento do funcionamento dos estereótipos nas narrativas deve considerar o fator de conhecimento do autor em relação a determinados grupos sociais. Ao acessar a realidade não-ficcional, é possível que o autor primeiramente tenha contato com formas estereotipadas do Outro e, desse modo, reproduza essas formas em suas narrativas ficcionais.

O construto do estereótipo toma por base elementos, fatos ou fenômenos específicos de um grupo e os transforma em marca atributiva do Outro. Nem sempre o estereótipo funciona da mesma maneira para distintos grupos. A denominação terrorista está estabelecida como marca que atribui as comunidades árabes e muçulmanas, fortalecida pelo jogo de demonização e interesse do Ocidente sobre o Oriente árabe. O uso do estereótipo está, por vezes e aparentemente, validado em

processos reais do cotidiano do Outro. O desenvolvimento orgânico e interno do integrismo no Islã parece legitimar em alguma medida o traço do uso da força para a interação e relação social. O fenômeno do integrismo islâmico é o objeto de análise do intelectual tunisiano Abdelwahab Meddeb (1946-2014) em *La maladie de l'Islam* (2002), importante estudo sobre as relações Ocidente-Oriente árabe-muçulmano. Embora, na interação com o mundo não muçulmano, alguns fatos provoquem determinada reação de violência em integristas islâmicos, essa não é (e jamais poderá ser) a marca identitária de todo e qualquer árabe ou muçulmano. Esse olhar unificador é o indício da conduta de depreciação e de dominação frente à comunidade árabe.

Vejamos o exemplo da abordagem integrista do partido Fraternidade Muçulmana. No enredo do romance, “um mês depois dos resultados do segundo turno, Mohammed Ben Abbas anunciou a criação da Fraternidade Muçulmana” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 42). O partido do qual faz parte Mohammed Ben Abbas é inspirado na Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, *Jamiat al-Ikhwān al-Muslimun*, a qual foi criada em 1928, no Egito, por Hassan al Banna. Esse movimento político é constantemente atribuído como extremista; no romance, a atribuição é como “facção dos Irmãos Muçulmanos” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 69). Albert Hourani (1915-1993), notório intelectual sobre o mundo árabe-muçulmano, sintetizou em *Uma história dos povos árabes* (1991) o nascedouro e os princípios do projeto da Sociedade dos Irmãos Muçulmanos:

Os Irmãos Muçulmanos começaram como um movimento pela reforma da moralidade individual e social, baseado na análise do que havia de errado nas sociedades muçulmanas, semelhante e em parte derivado do movimento dos salafiyya. Acreditavam que o Islã declinara por causa da predominância de um espírito de cega imitação e a chegada dos excessos do sufismo; a estes havia-se acrescentado a influência do Ocidente, que, apesar de suas virtudes sociais, trouxera valores estranhos, imoralidade, atividade missionária e dominação imperial. O início da cura era os muçulmanos retornarem ao verdadeiro Islã, o do Corão, interpretado por *ijtihad* autênticos, e tentarem seguir seus ensinamentos em todas as esferas da vida; o Egito devia tornar-se um Estado islâmico baseado numa *charia* reformada. Isso teria implicações em cada aspecto de sua vida. Devia-se permitir que as mulheres se educassem e trabalhassem, mas devia-se manter algum tipo de distância social entre elas e os homens; a educação devia basear-se na religião; também a economia devia ser reformada à luz de princípios deduzidos do Corão. (HOURANI, 1994, p. 350. Ênfase do autor)

Como outros movimentos políticos, a Irmandade Muçulmana (a Sociedade dos Irmão Muçulmanos, ou ainda, a Fraternidade Muçulmana) deposita no “retorno” à

palavra corânica a saída para os problemas enfrentados pela comunidade muçulmana. O que decorreu dessa proposição de saída aos problemas a partir da escrita sagrada foi o estabelecimento de movimentos identitários conservadores, de ambos os lados: muçulmano e não muçulmano. À medida que avança uma parcela desses movimentos extremistas, o Ocidente responde sob a forma de um imperialismo bélico, justificado na crença de emancipação armada defendida na política governamental europeia e estadunidense. O fenômeno de digressão temporal, retorno, como orientação às medidas contemporâneas pode ser de fato observado em alguns movimentos muçulmanos (o wahabismo, o salafismo, por exemplo), entretanto, essa não é uma marca que “explica” o Outro árabe-muçulmano. Há, no mundo árabe-muçulmano, outros conjuntos de movimentos e de ideologias que em nada se associam ao conservadorismo.

O que fica de referencialidade sobre as ações político-sociais árabes, no romance, é a incongruência da personalidade do presidente Ben Abbes frente ao projeto conservador da Irmandade Muçulmana. Com isso, persiste primeiramente um conflito entre o que é ocidental e aquilo que é oriental, o que leva a sociedade francesa a uma *islamização*, primeiro, pela entrada de parâmetros islâmicos nas instituições públicas e, segundo, pela entrada de populações imigrantes.

Em 2012, o sociólogo Raphaël Liogier publicou a coleção de ensaios *Le mythe de l'islamisation* (O mito da islamização), onde procura observar alguns discursos difundidos entre alguns grupos franceses específicos. Para o pesquisador, alguns “denunciadores” do processo de islamização na França sentem que são pouco ouvidos e não ganham difusão perante o grupo majoritário francês:

Além do objeto de sua preocupação, outra característica notável desses novos “denunciadores” é o seu sentimento paradoxal de serem visionários solitários que ninguém ouve, mesmo que, dispondo de notoriedade, tenham acesso quase ilimitado a todas as tribunas e que, conforme demonstrado por duas pesquisas do Ifop realizadas em 2011, 76% dos entrevistados estão convencidos de que “o Islã progride demais na França” e 42% dentre eles (para tomar apenas o exemplo francês, cujos números estão próximos da média europeia) percebem essa religião como uma “ameaça”. É bem possível que todos esses anônimos preocupados também se vejam como

uma minoria consciente de um perigo que ninguém além deles levaria a sério. (LIOGIER, 2012, p. 16-7. Ênfase do autor)²⁶

A perda de mobilização social desses visionários solitários acarreta em uma imposição de valores demarcados pela diferenciação cultural, cujo resultado é a tentativa de uma resistência contra a ameaça árabe:

Os defensores da teoria da islamização (terras, culturas, consciências europeias) nos impõem de *nos* mobilizar, resistir, lutar contra os muçulmanos, em nome da autodefesa que impõe ao espírito de conquista *que eles lhes atribuem*. (LIOGIER, 2012, p. 17. Ênfase do autor)²⁷

O mito da presença ameaçadora das massas muçulmanas na França constitui hoje um objeto de validação dos discursos conservadores de alguns grupos nacionalistas, tais como o movimento do partido *Front National* (FN), liderado por Marine Le Pen e do *Mouvement pour la France* (MPF), liderado por Philippe de Villiers, o qual em 2005 “se apresenta, pela primeira vez, com um discurso *contra a islamização da França*”. (BRUNI; ALBALA, 2015, p. 89. Ênfase dos autores). Aline Bruni e Adrián Albala analisaram alguns resultados de pesquisas de opinião pública na França sobre o Islã e publicaram em 2015 o ensaio “França e Islã: análise de uma relação”. Nele, os pesquisadores avaliam alguns resultados e chegam à conclusão de que muitos mitos do Islã circundam o imaginário de cidadãos e cidadãs francesas. Um deles é que há uma população muçulmana considerável na França. Os “franceses superestimam consideravelmente a presença de muçulmanos no país”: “a percepção mensurada entre os respondentes foi de 23% da população como sendo muçulmana, ao passo que o indicador real deste grupo corresponde a cerca de 8% apenas” (BRUNI; ALBALA, 2015, p. 83). Esse mito superestimado da população muçulmana

²⁶ Tradução nossa de: “Outre l’objet de leur préoccupation, l’autre point commun remarquable de ces « lanceurs d’alerte » d’un nouveau genre est leur sentiment paradoxal d’être des visionnaires solitaires que personne n’écoute alors même qu’ils disposent par leur notoriété d’un accès quasi illimité à toutes les tribunes et que, comme le montrent deux sondages Ifop réalisés en 2011 que nous détaillerons plus loin, 76 % des personnes interrogées sont convaincues que « l’islam progresse trop en France » et 42 % d’entre elles (pour ne prendre que l’exemple français, dont les chiffres sont proches de la moyenne européenne) perçoivent cette religion comme une « menace ». Il est bien possible que tous ces inquiets anonymes se considèrent aussi comme une minorité consciente d’un danger que personne à part eux ne prendrait au sérieux”. (LIOGIER, 2012, p. 16-7. Ênfase do autor)

²⁷ Tradução nossa de: “(...) les tenants de la théorie de l’islamisation (des terres, des cultures, des consciences européennes) nous enjoignent de *nous* mobiliser, de résister, de lutter contre les musulmans, au nom de la légitime défense qui s’imposerait face à l’esprit de conquête *qu’ils leur attribuent*”. (LIOGIER, 2012, p. 17. Ênfase do autor)

se acorda com o estereótipo de que sociedades não europeias são prolíficas. Achille Mbembe (2014) apresenta essa teoria como resultado do processo colonial cujos atingidos são negros e amarelos. Caberia acrescentar ainda o muçulmano, a muçulmana. “As multidões negra e amarela são prolíficas – acumulando rebanhos que é preciso deportar ou, como alguns afirmaram mais tarde, cujos machos devem, no limite, ser esterilizados”. (MBEMBE, 2014, p. 115).

Para além do mito da islamização na França, há outro estereótipo recorrentemente atribuído à comunidade muçulmana: o estereótipo da mulher muçulmana mais ou menos passiva e submissa:

As mulheres muçulmanas eram dedicadas e submissas, eu podia contar com isso, eram criadas com esse intuito, e, no fundo, para dar prazer bastava isso; quanto à cozinha, eu não ligava muito, era menos delicado do que Huysmans nesse capítulo, mas de qualquer maneira elas recebiam uma educação adequada, devia ser muito raro que não se tornassem donas de casa pelo menos passáveis. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 248)

No romance, as mulheres muçulmanas são sumariamente silenciadas. As ações se transcorrem em benefício dos homens e lideradas por eles. A atribuição da passividade feminina muçulmana parece ser, na narrativa, um valor difuso nas relações das famílias muçulmanas. E esse fato as leva à submissão. Numa escala de submissão, a mulher muçulmana estaria na última posição; em primeiro, estaria o homem, submisso a Deus:

“É a submissão”, disse suavemente Rediger. “A ideia assombrosa e simples, jamais expressada antes com essa força, de que o auge da felicidade humana reside na submissão mais absoluta. É uma ideia que eu hesitaria em expor perante meus correligionários, que eles talvez julgassem blasfematória, mas para mim há uma relação entre a absoluta submissão da mulher ao homem, tal como a descreve *Histoire d’O*, e a submissão do homem a Deus, tal como o encara o islã. Veja bem”, continuou, “o islã aceita o mundo, e aceita-o em sua integralidade, aceita o mundo como ele é, para falar como Nietzsche. (HOUELEBECQ, 2015, p. 219-20. Ênfase do autor)

As mulheres muçulmanas, mais uma vez, precisam ser salvas dos homens muçulmanos por homens não muçulmanos e por mulheres não muçulmanas. O que nos inquieta nessa descrição estereotipada da relação sobre a mulher muçulmana e sua salvação é aquilo que a intelectual Lila Abu-Lughod se propõe a debater no ensaio “Do Muslim women really need to be saved?” (2002). Neste ensaio, a pesquisadora investiga o discurso por trás da Guerra ao Terrorismo e o relativismo cultural,

sobretudo, naquilo que concerne às condições de opressão às quais mulheres muçulmanas estão submetidas, e julga determinado discurso de emancipação veiculado pelos Estados Unidos como mais uma de suas estratégias para legitimar o uso de forças em territórios árabes, em especial, no Afeganistão. Se quisermos tratar das desigualdades de condições sociais e políticas determinadas às mulheres, precisaremos debater as condições de vida de mulheres não-muçulmanas e julgar as relações de favorecimento masculino nas esferas político-sociais. Em outras palavras, as mulheres não muçulmanas estão submetidas a violências tanto quanto as mulheres muçulmanas, ainda que expressas de modo e em territórios distintos. As mulheres muçulmanas, em *Submissão*, são educadas para serem submissas – o que, em certo tom, as diferencia das mulheres não-muçulmanas. A educação das mulheres muçulmanas para o serviço aos homens muçulmanos é uma constante no romance e configura, assim, um exercício de violência mantido no círculo familiar – constituído a partir da poligamia, tornada uma prática legalizada:

Quanto à poligamia, aliás, já conseguiram chegar a um acordo, que poderia servir de modelo. O casamento republicano permanecerá inalterado, uma união entre duas pessoas, homens ou mulheres. O casamento muçulmano, eventualmente poligâmico, não terá nenhuma consequência em termos de estado civil, mas será reconhecido como válido, e abrirá direitos, tanto junto aos centros de seguridade social quanto aos serviços fiscais. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 69)

O ponto do conflito das violências às quais as mulheres muçulmanas estão submetidas se concentra no fato de essas violências serem instituídas no plano das decisões políticas de Ben Abbas. A educação das mulheres para o exercício do lar é legitimada, primeiramente, pelo novo modelo de ensino. O modelo de ensino islâmico preconiza, no enredo, a não ascensão social autônoma da mulher muçulmana. Sua função se limitaria a servir o marido e os filhos. Isso, sem dúvida, representaria um retrocesso:

E o ensino islâmico é, de todos os pontos de vista, muito diferente do ensino laico. Primeiro, não pode em nenhuma hipótese ser misto; e só certas carreiras serão abertas às mulheres. O que eles desejam, no fundo, é que a maioria das mulheres, depois do curso primário, seja orientada para escolas de educação doméstica e se case o quanto antes — uma pequena minoria prosseguindo, antes de se casar, nos estudos literários ou artísticos; seria para eles o modelo ideal de sociedade. Por outro lado, todos os professores, sem exceção, deverão ser muçulmanos. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 68).

Outro processo de violência contra mulheres associado à política de governo do presidente Ben Abbes é a “saída maciça das mulheres do mercado de trabalho”. Com acesso restrito de educação e sem emprego, as mulheres se limitam às atividades domésticas. Nas casas, a submissão ao homem é absoluta. As mais aventuradas e ativas, saem do território francês:

Outro sucesso imediato foi o desemprego, cujas taxas estavam em queda livre. Isso se devia, sem a menor dúvida, à saída maciça das mulheres do mercado de trabalho — e isso estava por sua vez ligado à considerável revalorização dos abonos familiares, primeira medida apresentada, simbolicamente, pelo novo governo. O fato de que o pagamento fosse condicionado à cessação de toda atividade profissional provocara, no início, uma certa chiadeira da esquerda; mas, diante das estatísticas do desemprego, o ranger de dentes logo parou. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 166)

Não obstante, o tratamento das mulheres muçulmanas no romance segue um modelo de troca-ganho que favorece única e exclusivamente os homens. Às vias de se converter ao Islã, François procura um amigo para tomar conhecimento das mulheres às quais ele teria “direito”. Sua conversão ao Islã lhe serve como uma estratégia autorizada para a prática da poligamia, amplamente distorcida por ele. A resposta de seu amigo, Rediger, é a que segue abaixo:

“Pois bem, o número de mulheres, grosso modo, decorre disso [o salário]. A lei islâmica impõe que as esposas sejam tratadas com igualdade, o que já supõe certos limites, ao menos em termos de moradia. No seu caso, penso que poderia ter três esposas sem maiores dificuldades — mas fique sabendo que você não é de jeito nenhum obrigado a isso” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 245).

A relação familiar que François tenta criar com algumas mulheres muçulmanas não tem, na verdade, qualquer caráter afetivo. O que primeiro se estabelece é uma resposta imediata à sua miserabilidade sexual. Ao ver novos comportamentos das mulheres – muçulmanas e não muçulmanas – após a vitória de Ben Abbes, François se percebe favorecido. Ele quer, de qualquer modo, consumir sexualmente aquelas mulheres. Não diferente, a sua percepção a respeito delas se limita à análise de suas roupas e do enaltecimento – por vezes, do estorvo – de curvas corporais:

E as roupas femininas tinham se transformado, senti de imediato, sem conseguir analisar a transformação; o número de véus islâmicos havia aumentado um pouco, mas não era isso, e levei quase uma hora perambulando até captar, de um só golpe, o que mudara: todas as mulheres estavam de calças compridas. A detecção das coxas femininas, a projeção mental reconstruindo a bucinha em sua interseção, processo cujo poder de excitação é diretamente proporcional ao comprimento das pernas nuas: tudo

isso era em mim tão involuntário e mecânico, de certa forma genético, que não percebi imediatamente, mas o fato estava ali, os vestidos e as saias tinham desaparecido. Uma nova roupa também tinha se disseminado, uma espécie de blusa comprida de algodão, parando no meio da coxa, que tirava todo o interesse objetivo das calças justas que certas mulheres poderiam eventualmente usar; quanto aos shorts, é claro que estavam fora de discussão. A contemplação da bunda das mulheres, mínimo consolo sonhador, também se tornara impossível. Uma transformação, portanto, estava indubitavelmente a caminho; começara a se produzir um deslocamento objetivo. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 148)

Nessa descrição François nota uma mudança de comportamento das mulheres francesas, as quais passam a utilizar roupas mais discretas. A descrição dessas mulheres não inibe que ele as imagine eroticamente e as deseje de modo violento. Essa transformação é percebida mais como um prejuízo aos homens, que têm a visão de curvas e partes sensuais das mulheres prejudicada, e menos às mulheres, que precisam mudar de vestimenta numa esfera pública.

Com efeito, não há espaço, na narrativa do romance, para que as mulheres muçulmanas falem por si, por tantos motivos já apresentados, mas em alguma medida, porque, segundo a personagem Rediger, citando Nietzsche em um artigo, “Se o islã despreza o cristianismo, há mil razões para isso; o islã tem *homens* como condição primeira...”. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 229. Ênfase do autor). A mulher muçulmana é infantilizada, tornada menos autônoma ainda. Há uma descrição narrativa onde duas “mocinhas árabes” estão “entregues ao jogo dos setes erros da *Picsou Magazine*”, uma revista dirigida ao público infantil. A personagem que vê e descreve a cena julga ainda que as mulheres muçulmanas têm a possibilidade de continuarem crianças durante toda a vida. A infantilização da mulher muçulmana pode ser lida por duas vias. A primeira é a da passividade e dependência, da perda de autonomia e de poder de decisão da mulher nas relações familiares. Por outra via, a infantilização sugere um traço pedófilo do homem muçulmano, cuja sexualidade é explicada pela forma das práticas poligâmicas. De uma via ou de outra, a mulher muçulmana é tornada objeto libidinoso dos homens:

Às gargalhadas, as duas mocinhas árabes estavam entregues ao jogo dos sete erros da *Picsou Magazine*. Levantando os olhos de sua planilha, o homem de negócios lhes dirigiu um sorriso de dolorosa reprovação. Elas sorriram de volta e passaram para o modo do cochicho excitado. Ele pegou de novo o celular e iniciou outra conversa, tão longa e confidencial quanto a primeira. No regime islâmico, as mulheres — quer dizer, as bonitas o suficiente para despertar o desejo de um marido rico — tinham, no fundo, a

possibilidade de permanecerem crianças praticamente a vida toda. Pouco depois de saírem da infância, tornavam-se mães e caíam de novo no universo infantil. Seus filhos cresciam, depois elas se tornavam avós, e assim se passavam suas vidas. Por um período curto de tempo elas compravam lingerie sexy, trocando os jogos infantis por jogos sexuais — o que no fundo era mais ou menos a mesma coisa. É claro que perdiam autonomia, mas *fuck autonomy*, e eu devia admitir, de meu lado, que renunciara facilmente, e até com verdadeiro alívio, a toda responsabilidade de ordem profissional ou intelectual, e que não invejava em nada aquele homem de negócios sentado do outro lado do corredor de nosso compartimento no TGV Pro Première, cujo rosto ficava cada vez mais cinzento de angústia à medida que prosseguia sua conversa telefônica, pois visivelmente estava em maus lençóis — nosso trem acabava de ultrapassar a estação de Saint-Pierre-des-Corps. Pelo menos ele teria a compensação de duas esposas graciosas e encantadoras para distraí-lo de suas preocupações de executivo exausto — e talvez tivesse uma ou duas a mais em Paris, vinha-me a lembrança de que eram no máximo quatro, segundo a charia. Quanto a meu pai, tivera... minha mãe, essa vaca neurótica. Eu estremecia diante dessa ideia. Bem, agora ela estava morta, os dois estavam mortos; eu continuava o único testemunho vivo — embora, ultimamente, um pouco cansado — do amor deles. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 192-3. Ênfase do autor)

Sexista e violento, o homem muçulmano deve ser negado.

No romance, há por outro lado uma contraposição estereotipada das práticas e modelos muçulmanos: a identidade nacional francesa. O modelo da sociedade francesa é o polo oposto à comunidade muçulmana. Na terminologia imagológica, a sociedade francesa não muçulmana seria o Eu e a comunidade muçulmana, o Outro. A valorização e o enaltecimento identitário do Eu configura, como apresentamos anteriormente, uma *mania, filia*. A França faz parte do conjunto de “sociedades ainda ocidentais e social-democratas” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 9), modelo político universal. As estruturas, as instituições, os modelos e discursos da democracia francesa perdem força ao longo da narrativa houellebecquiana. Isso se deve menos ao fato de haver uma presença maciça de árabes e mais por um enfraquecimento político tanto dos partidos quanto das personalidades francesas. Contudo, o modelo francês de democracia ainda é aquele que deve ser seguido por outras sociedades ocidentais.

Outro grau do estereótipo positivo da identidade francesa é a laicidade e o ateísmo. Ainda que a personagem Mohammed Ben Abbes seja descrita como alguém moderado ao debate de laicidade, no final das contas ele acaba por reestruturar as instituições públicas por meio de determinada orientação islâmica. O projeto de governo dessa personagem ameaça relativamente um grupo de cidadãos ateus e

cidadãs ateias. O jogo de interesses de François, inicialmente ateu, o conduz à conversão ao Islã, numa relação diferente, mas próxima, à de Joris-Karl Huysmans, que se converteu ao cristianismo anos antes de sua morte. A morbidez de François e seu tratamento quase insensível às relações humanas o aproxima ao personagem Meursault, de Albert Camus, e o destaca como um ser elevado e desprezado a qualquer tradição religiosa. À medida que o projeto de Ben Abbes avança, alguns valores nacionais franceses se perdem. A oposição laicidade e ateísmo *versus* Islã é ressentida na percepção de que “o verdadeiro inimigo dos muçulmanos, aquele que temem e odeiam acima de tudo não é o catolicismo: é o secularismo, a laicidade, o materialismo ateu”. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 129-30).

Avaliando esses estereótipos ampla e insistentemente valorizados do nacional francês, vale observar que “o republicanismo e a laicidade se tornam elementos importantes na construção de uma oposição cultural entre as civilizações francesa e muçulmana”, uma vez que “tais conceitos representam os valores democráticos, nacionais, de tolerância e de distinção entre Estado e religião, o que não está associado ao Islã, no discurso de Marine Le Pen”. (BRUNI; ALBALA, 2015, p. 89). Desse modo, o Islã representaria uma ameaça à identidade francesa:

O país tem certamente fortes raízes cristãs. Também, o forte arraigamento da laicidade na sociedade francesa, junto com uma proporção importante de ateus, confere um certo escepticismo frente às religiões em geral. Contudo, aparece lógico que a percepção do Islã como religião “importada”, e a manifestação do pertencimento ou identificação com o islã, em recrudescência desde os anos 1980, tenha um teor relativamente negativo. (BRUNI; ALBALA, 2015, p. 84)

Por fim, destacamos que o autoritarismo muçulmano é levado a cabo e tem como consequência o obscurantismo, justapondo os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade tão próprios da sociedade francesa. O debate que concerne ao estereótipo não se encerra aqui. Propomos a seguir o questionamento da imagem como um percurso inerente às práticas dos campos científicos e culturais.

2.4 Questionar a imagem

Falamos até aqui a respeito da imagem e de suas implicações nas relações sociais, do seu tratamento no campo científico da Imagologia e, por fim, da inter-

relação da imagem na cultura. O que procuramos estabelecer é, na verdade, o questionamento sobre aquilo que vemos e veiculamos sobre o Outro nas literaturas, “*arte maior* de um Ocidente que se conclui diante dos nossos olhos” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 10. Ênfase do autor), e nos produtos culturais. Esse exercício de questionar a imagem é um exercício de alteridade, do questionamento ideológico do Outro e do imaginário construído sobre ele.

Como vimos, um conceito complexo e unitário no trabalho autoral é o de real, realidade. A busca pela representação real da vida cotidiana constitui um dos intentos mais largamente aplicados nas narrativas e, por conseguinte, nas imagens literárias. O que de fato nos inquieta é que a realidade pode muitas vezes ser ampliada e estruturalmente representada de modo distorcido. Representar a realidade parte de uma *cosmovisão*, ou visão de mundo, do enunciador dessa ou daquela imagem. A maneira como o enunciador vê o mundo interfere diretamente naquilo que ele escolhe ver. Abordar uma comunidade que tenha uma visão de mundo diferente da nossa acarreta, por um lado, em um risco e, por outro, em um cuidado obrigatório. O desconhecimento da realidade de grupos que cultuam outras divindades, que se comportam de maneira fora do modelo ocidental, pode provocar no ato da experiência da visão um bloqueio e uma distorção que caracterize esses grupos como exóticos e, assim, legitimem a perda de sua humanidade. Na interação com o Outro, podemos em grande medida torna-lo completamente estrangeiro. Não seria por casualidade que Edward Said justificaria o *Orientalismo* (1978) da seguinte maneira: “Este livro (...) tenta mostrar que a cultura europeia ganhou força e identidade ao se contrastar com o Oriente, visto como uma espécie de eu substituto e até subterrâneo”. (SAID, 2007, p. 29-30).

Ao problematizarmos o “olhar” do autor não estamos julgando-o individualmente. Pelo contrário, sua prática cultural é um exercício não individualizado. Ela é resultado de um conjunto de ações e fenômenos recorrentes da coletividade da qual o autor faz parte, haja vista que, como vimos, a cultura acumula imagens e ideias sobre o Outro num repertório imagético, o imaginário. É difícil, ainda não impossível, para um autor se despir desse acúmulo imagético difuso culturalmente. O que pode ser mais facilmente consolidado é o posicionamento questionador acerca do

imaginário. O imaginário não cria sozinho e de modo autônomo as imagens que acessamos, é preciso um ou mais grupos de agentes culturais. A contribuição para a constituição desse imaginário pode vir mesmo de instituições sociais, como as mídias, geridas e organizadas por um determinado grupo social.

O questionamento que segue o “Por que vemos o Outro assim? ” é “Por que sempre o vemos desse modo? ”. Nos questionar sobre o caminho percorrido até que chegássemos à imagem veiculada pressupõe que nos indagemos sobre a insistência dessa imagem. Ao fazermos essas perguntas a nós mesmos, chegaremos a um modelo imagético. Aquilo que destoia desse modelo nos inquieta. Se chegarmos a um modelo, estaremos tratando de um *imagotipo*, comumente denominado *estereótipo*. Em processos instrumentalizados pelos discursos e pela literarização do Outro, os estereótipos se assimilam a estruturas sociais de opressão – o racismo e o sexismo, por exemplo –, podendo em algum grau legitimar e validar alguma violência praticada contra esses grupos marginalizados: “A ideologia racista (nas suas múltiplas variantes) assenta na falsa demonstração da inferioridade física ou anormalidade física do Outro (relativamente à norma que é o “Eu” que enuncia o estereótipo)” (PAGEAUX, 2004, p. 142). A materialização da violência tem por linguagem o estereótipo, sempre diferenciador cultural. Diferenciando o Outro, teremos ao menos um modelo a seguir e outro a recriminar, negar e eliminar. Para Bhabha (2013),

Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de “fixidez” na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido.... como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados jamais no discurso. (BHABHA, 2013, p. 117)

Finalmente, caberia destacar que a referencialidade imagética deve ser questionada. Veremos no capítulo seguinte, “O Outro orientalizado”, como a construção de referencialidades sobre o Outro árabe-muçulmano possibilitou a instituição de estratégias que buscam legitimar a violência praticada contra essa comunidade. Para isso, tomamos por base os estudos orientalistas e os debates empreendidos por Edward Said e por um conjunto de outros autores e autoras árabes.

Capítulo 3: O Outro como ameaça

Nous étions démoralisés. Ça n'allait pas pour la tante; elle était en péril majeur. (Péril: situation, état où le danger menace l'existence d'une personne, d'après mon Larousse).

Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé* (2000)

No momento em que dava um outro olhar agradecido a Valérie, ouvi uma espécie de disparo à minha direita. Senti então um ruído de motor sendo desligado na direção do mar. Na parte dianteira do terraço, uma loura alta se levantou soltando um grito. Houve então uma primeira rajada, um breve crepitar. A mulher se virou em nossa direção, com as mãos no rosto: uma bala tinha atingido o seu olho, a órbita era um buraco sangrento; depois ela desmoronou sem ruído. Então vi os atacantes, três homens de turbantes avançando rapidamente com metralhadoras na mão. (...)

Pode-se certamente permanecer vivo à base simplesmente de um sentimento de vingança; muitas pessoas vivem desta maneira. O islã havia destruído a minha vida, então o islã era certamente uma coisa que eu podia odiar; nos dias seguintes me empenhei em sentir ódio dos muçulmanos. Consegui isso sem muito esforço e voltei a me interessar pelas notícias internacionais. Sempre que ouvia que um terrorista palestino, ou uma criança palestina, ou uma mulher grávida palestina tinha sido abatida por uma bala na faixa de Gaza, sentia um arrepio de entusiasmo pela ideia de que era um muçulmano a menos. Sim, podia-se viver desta maneira.

Michel Houellebecq, *Plataforma* (2001)

3.1 Maldizer o autor

A lógica segundo a qual o estereótipo é insistentemente reproduzido pode se aplicar à construção da imagem pública do autor. Relacionando Michel Houellebecq a determinados grupos sociais, atestaríamos sua maledicência. Ele parece não temer a polêmica e se propõe a discutir a sociedade francesa de modo a fazer valer um recorte social que, em boa parte dos casos, nos leva a encará-lo como racista, xenófobo, sexista e outras adjetivações de caráter opressivo. Publicamente, ele é interpelado diante de parte do público enfurecido com o “retrato social” prefigurado em suas obras. A ficção se confronta à realidade. Em 2001, em entrevista à revista *Lire*, Houellebecq ironicamente disse: “E a religião mais estúpida é o Islã. Você fica perturbado quando lê o Corão! A Bíblia, pelo menos, é muito bonita, porque os judeus têm muito talento literário”²⁸ (HOUELLEBECQ, 2001). Após esse episódio, o autor foi acusado de racismo contra a comunidade árabe e precisou se defender perante a justiça francesa. No final das contas, foi inocentado. Na entrevista onde essa infeliz declaração foi veiculada, falou-se constantemente do projeto literário do autor e, em alguns momentos, de sua personalidade niilista e mesmo polêmica. Parece-nos que o jornal aproveitou da personalidade polêmica do autor para se beneficiar em nome do conflito deturpado. A associação direta de Michel Houellebecq à polêmica é muitas vezes utilizada para demarcar uma popularidade e atratividade de suas obras. Na primeira edição brasileira de *Submissão*, a frase “O livro mais polêmico do ano” destacava-se na capa do romance. A polêmica gera atenção e alguém se beneficia desse fato.

O espaço da mídia, em especial do gênero entrevista, é próprio para a elaboração da imagem de uma pessoa e, portanto, da constituição de si publicamente. A entrevista é o momento não-ficcional em que o autor se põe em posição real, julga fatos e disserta a respeito de seu processo literário. Espera-se em boa medida que o autor saia da cena literária – e, por assim dizer, ficcional – e se posicione sobre fatos sociais prefigurados em suas obras literárias. Uma vez interpelado, o autor fortalece ou nega a imagem prévia publicamente elaborada de si. A polêmica entrevista de

²⁸ Tradução nossa de: “Et la religion la plus con, c’est quand même l’Islam. Quand on lit le Coran, on est effondré... effondré! La Bible, au moins, c’est très beau, parce que les juifs ont un sacré talent littéraire”. (HOUELLEBECQ, 2001)

Houellebecq concedida à revista *Lire* tinha como objetivo aparente a discussão em torno da trama de *Plataforma* (2001). O romance explora o turismo sexual na Tailândia na perspectiva de um funcionário do Ministério da Cultura francês, a personagem Michel. A descrição provocadora dos percursos da personagem intercorre alguns fenômenos sociais. Eles se estendem desde o liberalismo sexual, anteriormente explorado nos romances *Extension du domaine de la lutte* (1994) e *Particules élémentaires* (1998), até as interfaces da relação Ocidente-Oriente, cujo fato ameaçador é um atentado extremista ocorrido num restaurante. A partir desse atentado, a personagem cria aversão direta e odiosa contra o Islã e os muçulmanos. A validação ao ódio contra muçulmanos se estabelece na trama como resultado do trauma vivenciado pela personagem Michel, que viu morrer uma amiga atingida no ataque extremista, a personagem Valérie. A partir de sua elaboração ficcional, Michel Houellebecq foi indagado sobre suas considerações quanto ao Islã. A resposta foi ironicamente subjugar a religião. Disso, a maledicência de muçulmanos contra o autor foi validada.

O trânsito entre a ficção e a realidade configura uma complexa relação com a qual o autor pode se armar ou se desarmar. Algumas respostas do público leitor podem colocar em xeque a vida do autor. Em 1989, o aiatolá iraniano Khomeini proferiu a *fatwa* de condenação à morte contra o indiano Salman Rushdie (1947-), autor do polêmico romance *The Satanic verses – Os versos satânicos*, no Brasil; *Os versículos satânicos*, em Portugal –, de 1989. A justificativa à condenação seria o crime de apostasia, ou renúncia à fé, verificado na trama do romance, cujo esboço é o destino de duas personagens, Saladim Chamcha e Gibreel Farishta, indianos muçulmanos. No enredo, após um ataque contra o avião onde estavam e sua queda, um deles ganha forma demoníaca, com chifres, rabo e cascos, enquanto o outro ganha forma angelical, com halo. A interpretação ao crime se deveria ao fato de haver um traço biográfico do autor e uma manifestação de descrença ao Islã. Outro exemplo da instrumentalização da ficção para a verificação da “realidade” do autor é o assassinato, em 2004, do cineasta Theo van Gogh, diretor do filme *Submission* (2004). A roteirista do filme é a autora somali Ayaan Hirsi Ali (1969-), a qual foi igualmente ameaçada. Vivendo na Holanda, Hirsi Ali é uma dura crítica do

fundamentalismo islâmico e da mutilação genital feminina em seu país de origem e, em decorrência disso, acumula inimigos. Em 2006, a autora publicou uma autobiografia, *Infidel*, onde manteve sua postura provocadora e desafiadora aos regimes autoritários islâmicos. O livro foi mais tardiamente traduzido no Brasil, em 2012, sob o título de *Infiel*, e estampava na capa a frase “A história da mulher que desafiou o islã”. Para ficarmos em exemplos sobre a conflituosa relação de retrato islâmico na ficção, seria importante destacar um dado relativo ao lançamento do romance *Submissão*, de Michel Houellebecq, em Paris. O romance foi lançado no dia 07 de janeiro de 2015, fatídico dia onde os ataques contra a sede do jornal satírico hebdomadário *Charlie Hebdo* foram realizados. Na ocasião, doze pessoas foram assassinadas e cinco feridas. O jornal veiculava havia algum tempo charges satíricas do profeta Maomé, cuja representação é, segundo a tradição islâmica, insultuosa. Curiosamente, a capa do jornal de 07 de janeiro de 2015 apresentava a charge de Michel Houellebecq, com o mesmo tom despreocupado e provocador, sob o título “Les prédictions du mage Houellebecq” (As previsões do mago Houellebecq) e as frases “En 2015, je perds mes dents...”, “En 2022, je fais Ramadan” (“Em 2015, perco meus dentes...”, “Em 2022, faço Ramadã”).²⁹ Não resta dúvida da referencialidade ao romance *Submissão: 2022*, ano em que se desenrola a trama, o Ramadã, signo identitário islâmico, e a qualificação de previsão houellebecquiana, associada à atribuição do livro como um romance de antecipação. Antes mesmo do romance ser lançado, análises e especulações em torno da recepção do público já circulavam em alguns jornais. Se noticiava a distribuição pirata do romance,³⁰ para além da veiculação anterior e posterior ao lançamento de análises sobre o “perigo” da trama,

²⁹ O Ramadã é o nono mês do calendário islâmico e é durante esse período que os muçulmanos praticam o *saum* (jejum), o quarto dos cinco pilares do Islã.

³⁰ “Le livre de Michel Houellebecq piraté dix jours avant sa sortie” (03/01/2015). *20 minutes*. Disponível em: <<https://www.20minutes.fr/culture/1508011-20141230-livre-michel-houellebecq-pirate-dix-jours-avant-sortie>>. Acesso em: 30/01/2018, às 18:47.

“Soumission, le prochain roman de Houellebecq, circule déjà sur Internet” (31/12/2014). *L'express*. Disponível em: <https://www.lexpress.fr/culture/livre/soumission-le-prochain-houellebecq-circule-deja-sur-internet_1636709.html>. Acesso em: 30/01/2018, às 18:52.

tanto nos portais nacionais franceses³¹ quanto nos internacionais.³² A mídia fortalece a maledicência contra o autor tanto nas entrevistas quanto nas formas externas de análise que ela veicula e produz sobre suas obras.

Se admitirmos que o processo literário envolve uma relação da ficção com uma realidade, precisaremos partir da hipótese de que ele se combina a fenômenos, ações e agentes sociais, delimitando a complexidade que distingue a ficção da não-ficção. Para construir uma personagem, o autor determinou um traço, um contexto, uma linguagem, presentes na sociedade. Esse questionamento não supõe a justaposição do não-ficcional contra o ficcional, ou vice-versa. Ele instaura a percepção analítica de posição do autor perante seu público leitor. Manter uma representação insistente de um grupo social num mesmo denominador estereotipado provoca uma avaliação direta e indireta do público leitor sobre a narrativa e o real. Não esperamos que o autor instrumentalize sua produção em nome de um engajamento político, mas que ele tome conhecimento, sobretudo, do impacto provocado por sua narrativa nas relações reais, sociais. Afinal, “para o escritor, a verdadeira responsabilidade é a de suportar a literatura como um engajamento fracassado” (BARTHES, 2007, p. 35). O ficcional presume determinado falseamento do real por meio da linguagem. Ele é imaginado e, portanto, nem sempre é material suficiente para a ação política, no sentido estrito do conceito. No entanto, por ser a linguagem o meio pelo qual o ficcional se expressa, há algumas possibilidades e impossibilidades concedidas ao processo literário. Primeiro,

³¹ “Soumission, le livre polémique de Houellebecq”. *L'express*. Disponível em: <https://www.lexpress.fr/culture/livre/soumission-le-livre-polemique-de-houellebecq_1637746.html>. Acesso em: 28/01/2018, às 14:35.

“Si Houellebecq n'était pas Houellebecq...” (04/01/2015). *Libération*. Disponível em: <http://www.liberation.fr/ecrans/2015/01/04/si-houellebecq-n-etait-pas-houellebecq_1173765>. Acesso em: 28/01/2018, às 15:03.

“Houellebecq: ‘Les ennemis de la liberté d’expression sont toujours là’”. *Le Figaro*. Disponível em: <<http://www.lefigaro.fr/livres/2015/01/27/03005-20150127ARTFIG00060-houellebecq-les-ennemis-de-la-liberte-d-expression-sont-toujours-la.php>>. Acesso em: 28/01/2018, às 14: 27.

³² “Michel Houellebecq: ‘Am I Islamophobic? Probably, yes!’” (06/09/2015). *The Guardian*. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2015/sep/06/michel-houellebecq-submission-am-i-islamophobic-probably-yes>>. Acesso em: 28/01/2018, às 15:01.

“Michel Houellebecq’s ‘Submission’” (02/11/2015). *The New York Times*. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2015/11/08/books/review/michel-houellebecqs-submission.html>>. Acesso em: 28/01/2018, às 14:22.

“Michel Houellebecq’s Soumission: More prescient than provocative” (15/01/2015). *The Telegraph*. Disponível em: <<http://www.telegraph.co.uk/culture/books/11348416/Michel-Houellebecqs-Soumission-More-prescient-than-provocative.html>>. Acesso em: 28/01/2018, às 15:28.

a possibilidade da ação política a partir da articulação e trabalho estético com a palavra e, segundo, a impossibilidade de uma obra apolítica. Ainda que uma obra estético-ficcional não tenha como fim a ação política, sua externalidade a posiciona na esfera social-política. Se Houellebecq procurou ocasionalmente consolidar um romance apolítico, ainda assim ele não o conseguiria. Nesse caso, haveria a necessidade de negar a leitura e impossibilitar o contato de outros sujeitos com o romance, individualizando-o. A obra ficcional pode não ser política, mas sua externalidade o é.

Outra hipótese da relação política da obra literária é aquilo que, segundo Daniel-Henri Pageaux (2011), configura a literatura como um modo particular de conhecimento, a qual em alguma medida resguarda determinada autoridade. Em *Submissão*, alguns fatos históricos dão o tom da conversa às personagens. Numa descrição, está Godefroy Lampereur, especialista em Léon Bloy e professor adjunto na universidade de Paris III, acompanhado de Alice, professora adjunta na universidade de Lyon III e especialista em Gérard de Nerval, e François, especialista em Joris-Karl Huysmans e também professor da Paris III. Uma vez decorrido um tiroteio e a interrupção do coquetel onde estavam essas personagens, Lampereur, descrito como alguém que “tinha um jeito de intelectual de direita”, convida o grupo a seguir para sua casa. Alice hesita e decide voltar para casa. Os homens seguem juntos e se deparam com um incêndio na *Place de Clichy*. Lá, avistam uma estátua do marechal Bon-Adrien Jeannot de Moncey em chamas. Estupefatos, eles iniciam um diálogo a respeito da carreira do marechal:

“Você conhece a carreira do marechal Moncey?”

“Nem um pouco”.

“Era um soldado de Napoleão. Tornou-se famoso ao defender a barreira de Clichy contra os invasores russos em 1814. Se os enfrentamentos étnicos tivessem de se estender por Paris intramuros”, prosseguiu Lampereur no mesmo tom, “a comunidade chinesa ficaria de fora. Chinatown poderia se tornar um dos únicos bairros de Paris perfeitamente seguros”.

“Acha que é possível? ”

Ele deu de ombros, sem responder. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 53)

Em outra descrição, Alain Tanneur, “veterano dos serviços secretos, velho sábio na aposentadoria” e marido de Marie-Françoise Tanneur, especialista em Honoré de Balzac, explica a François o porquê da escolha do nome Martel ao vilarejo. Ele diz ao professor:

“E o nome de Martel não lhe foi dado por acaso... Todo mundo sabe que Charles Martel derrotou os árabes em Poitiers, em 732, dando um basta na expansão muçulmana rumo ao norte. É, na verdade, uma batalha decisiva, que marca o verdadeiro início da cristandade medieval; mas as coisas não foram tão claras, os invasores não recuaram imediatamente, e Charles Martel continuou a guerrear contra eles por alguns anos, na Aquitânia. Em 743 conseguiu nova vitória perto daqui e resolveu, à guisa de agradecimento, erguer uma igreja; ela portava seu brasão, três martelos entrecruzados. A aldeia foi construída em torno dessa igreja, que em seguida foi destruída, e depois reconstruída no século XIV. É verdade que houve uma profusão de batalhas entre a cristandade e o islã, combater é desde sempre uma das atividades humanas maiores, a guerra é de *nature*, como dizia Napoleão. Mas creio que agora, com o islã, chegou o momento de uma acomodação, de uma aliança”. (HOUELLEBCEQ, 2015, p. 123-4. Ênfase do autor)

O êxito de Charles Martel contra os muçulmanos de fato ocorreu e isso impediu o avanço deles em território europeu. A literarização de informações históricas, geográficas e sociais constituem um dos alicerces do realismo houellebecquiano. Por outro lado, no romance *Submissão*, o contexto universitário a partir do qual as personagens desenrolam a ação dão respaldo a seus tons especialistas. Mais uma vez, Alain Tanneur demonstra conhecimento sobre o islã. “O islã tem uma extensão geográfica enorme; a maneira como é praticado na Arábia Saudita não tem nada a ver com o que se encontra na Indonésia, ou no Marrocos”. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 129). As informações históricas, geográficas e sociais do Islã, no romance, compõem o emaranhado do real sobre as comunidades árabes-muçulmanas absorvido e projetado por Michel Houellebecq. O romance *Submissão*, embora não seja tal qual um documento histórico sobre a presença árabe-muçulmana na França, se inscreve numa tradição orientalista francesa cujo resultado é a autoridade política de dominação.

Discorrendo sobre a formação do projeto de dominação das instituições francesas e inglesas coloniais, o comparatista palestino Edward Said publicou, em 1978, sua mais célebre obra: *Orientalismo*. Nela, o autor analisa um conjunto de obras culturais literárias e documentos oficiais históricos e científicos inscritos na tradição ocidental, os quais se estabelecem em um discurso político-social hegemônico contra as comunidades comumente compreendidas como “orientais”. Polarizado, o mundo viu “um lado” se tornar discursivamente uma ameaça contra o “outro”. Apresentamos em “Narrar o Outro que me ameaça” o resultado de uma avaliação concernente à polarização Ocidente-Oriente no romance *Submissão*.

3.2 Narrar o Outro que me ameaça

O conflito é um fato recorrente na descrição narrativa de Michel Houellebecq sobre a complexidade social francesa. Desde a figuração da disposição de classes e as relações de gênero, até um esboço identitário étnico-racial, o conflito entremeia seu texto. No romance em análise, *Submissão*, o conflito identitário aparece como fio condutor da trama e se configura a partir de uma subversão dos valores ocidentais. O tratamento da complexidade social francesa se dá em decorrência das relações conflituosas. O primeiro conflito insurgente é liderado pelas oposições partidárias e parlamentaristas da república democrática francesa: os partidos de esquerda *versus* os partidos de direita. Em bom tom, a fragilidade da democracia se estabelece a partir daquilo que a estrutura: o exercício do poder por meio da disputa eleitoral. É em consequência da disposição eleitoral que a ascensão de Mohammed Ben Abbas ocorre. Num segundo turno, a Fraternidade Muçulmana disputa o poder contra a Frente Nacional, de Marine Le Pen. Pela possibilidade de ascensão da extrema-direita, liderada por Le Pen, os partidos de esquerda se aliam ao Fraternidade Muçulmana e o fortalecem para a vitória da corrida presidencial. No poder, Ben Abbas subverte os valores nacionais franceses e implementa um projeto político cuja perspectiva parte dos valores orientais – notadamente árabe-muçulmanos. Ao menos nas instituições públicas, a França se torna orientalizada. O conflito racial, étnico, de gênero, de classe, ou de qualquer outra configuração social, resulta no estabelecimento de polaridades, as quais por vezes se atribuem como ameaças. No conflito, a ameaça é iminente. François percebe o desenvolvimento do conflito em alguns momentos: “pipocavam em Montfermeil confrontos entre militantes de extrema direita e um grupo de jovens africanos, que não se diziam de nenhuma corrente política” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 45), “uma semana antes incidentes mais esporádicos tinham acontecido naquela área, depois da profanação de uma mesquita” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 45) e, ao mesmo tempo, sabe que, no caso de um conflito étnico, ele estaria, “automaticamente, alinhado no campo dos brancos” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 68).

Na trama houellebecquiana, a expansão muçulmana na França pôde ser verificada antes da vitória de Ben Abbas. Inicialmente, retomava-se “um velho projeto

de pelo menos quatro ou cinco anos, relativo à implantação de uma réplica da Sorbonne em Dubai (ou no Bahrein? ou no Catar? eu os confundia)” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 24). Retomar esse projeto significa estreitar laços e manter relações de aproximações político-sociais com os países nos quais a réplica da universidade seria reproduzida. Mais à frente, “a União dos Estudantes Judeus da França já não estava representada, desde o último início de ano letivo, em nenhum campus da região parisiense”, enquanto “a seção juvenil da Fraternidade Muçulmana tinha, um pouco em todo lado, multiplicado suas representações” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 27). Percebe-se então a presença muçulmana em esferas políticas mais restritas, como a representação discente nos campi universitários. A anunciação de uma presença árabe-muçulmana é constante e resguarda certo caráter de previsão. A ascensão de Ben Abbes se deve ao fato de os partidos nacionais se enfraquecerem e de as comunidades muçulmanas no país se fortalecerem, haja vista que há uma presença muçulmana na França. Ao descrever um encontro com Steve, François caracteriza da seguinte maneira o grupo de alunas magrebinas para o qual o amigo proferia aula:

Na saída da aula eu encontrava Steve, que tivera uma audiência comparável — com a diferença de que as chinesas eram substituídas, no caso dele, por um grupo de magrebinas de véu, mas igualmente sérias, igualmente impenetráveis. Quase sempre ele me propunha irmos tomar alguma coisa — geralmente um chá de hortelã na grande mesquita de Paris, a poucas ruas da faculdade. Eu não gostava de chá de hortelã, nem da grande mesquita de Paris, e também não gostava muito de Steve, mas o acompanhava. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 22)

Notemos a caracterização impenetrável e introspectiva das jovens estudantes. As moças magrebinas estão assimiladas às chinesas, descritas como um grupo de “uma seriedade quase gélida”. A seriedade dessas mulheres descrita no romance provoca a impressão da impossibilidade do contato mais direto de outras personagens não orientais com elas. A seriedade dessas mulheres se confunde ao conceito de modéstia feminina, *al-ihitisham*, *alhaya*, difundido na cultura muçulmana. Esse fato pode ser comprovado pela associação e articulação no modo como o autor apresenta as vestimentas dessas mulheres. Para a intelectual paquistanesa Saba Mahmood (1962-), o uso do véu, *hijab*, é um exercício de criação e, ao mesmo tempo, de expressão do conceito de modéstia:

Apesar de um consenso sobre sua importância, há um debate considerável sobre como essa virtude deve ser vivida, e particularmente sobre se a sua realização requer o uso do véu. A maioria dos participantes no movimento das mesquitas (e no movimento mais abrangente de pietismo do qual o movimento da mesquita é parte integrante) argumentam que o véu é um componente necessário da virtude de modéstia porque expressa simultaneamente a "verdadeira modéstia" e é o meio através do qual a modéstia é adquirida. Constroem, portanto, um relacionamento inelutável entre a norma (modéstia) e sua tradução prática (o véu) que o corpo coberto com o véu se transforma no meio necessário através do qual a modéstia é criada e, simultaneamente, exprimida. (MAHMOOD, 2006, p. 137. Ênfase da autora)

Antes da vitória de Ben Abbes, o exercício do uso do véu é descrito no romance em suas formas consideradas mais "extremas", onde apenas os olhos não são cobertos. Essas formas são o *niqab* e a *burca*. No início da trama, duas moças magrebina, "irmãs", segundo a personagem, estão sentadas no alto do auditório, trajadas com uma burca preta: "Em matéria de irmãs, só havia duas moças de origem magrebina, sentadas lado a lado, no alto à esquerda do auditório, vestidas com uma burca preta, os olhos protegidos por uma redinha" (HOUELLEBECQ, 2015, p. 27). Para a personagem, elas "em suma, [lhe] pareciam visivelmente irrepreensíveis". (HOUELLEBECQ, 2015, p. 27). Posteriormente, em um conflito no subúrbio, uma mulher é obrigada a tirar o *niqab*:

Evidentemente, nos subúrbios os caras reagem de imediato, a qualquer coisa; mas se você olhar bem, toda vez que a coisa saiu de controle nestes últimos meses, havia no início uma provocação anti-islã: uma mesquita profanada, uma mulher obrigada, sob ameaça, a tirar o *niqab*, em suma, coisas desse gênero. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 55)

Nota-se nessa descrição acima o conflito como reação a determinados acontecimentos, uma vez que no subúrbio "os caras reagem de imediato". Numa comparação entre mulheres muçulmanas (orientais) e as não muçulmanas (ocidentais), a personagem avalia suas vestimentas e comportamentos sexuais, chegando à conclusão de que as muçulmanas são impenetráveis socialmente, mas ainda assim, sexys e eróticas, ao contrário das ocidentais, que, em nome de seu estatuto social, se comportam e vestem de modo mais sedutor socialmente, durante o dia:

Vestindo durante o dia impenetráveis burcas pretas, as ricas sauditas se transformavam à noite em aves-do-paraíso, ornamentavam-se com espartilhos, sutiãs rendados, fios dentais enfeitados de rendas coloridas e pedrarias; exatamente o inverso das ocidentais, classudas e sexy durante o

dia porque seu estatuto social estava em jogo, e à noite desabando, ao voltarem para casa, abdicando exaustas de qualquer perspectiva de sedução, vestindo roupas descontraídas e disformes. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 76)

Embora as mulheres muçulmanas estejam trajadas de burca, “impenetráveis”, François as avalia como eróticas. Tradicionalmente, a mulher muçulmana é vista como erótica, território a ser velado e violentado sexualmente pela virilidade europeia colonial (ALLOULA, 1986). Ao questionar o número de esposas às quais ele teria acesso, François interroga o amigo Rediger a respeito da seleção dessas moças, julgando ser a vestimenta islâmica desvantajosa aos atributos para poder escolhê-las:

“Há também... Quero dizer, aqui, é realmente delicado... Digamos que a vestimenta islâmica tem suas vantagens, o ambiente geral da sociedade se tornou mais calmo, mas mesmo assim ela é muito... cobridora, eu diria. Quando se está em situação de ter de escolher, isso pode criar certos problemas...” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 245)

A atribuição da beleza feminina muçulmana não pode ser avaliada sem que sua vestimenta seja retirada. Isso é o que concluem as personagens de François e Rediger. Para a cosmogonia árabe-muçulmana, o cobrimento do corpo feminino é, segundo Abu-Lughod (2002), um mecanismo de autoproteção na esfera pública. A conclusão da autora é que, independente daquilo que o Ocidente possa ler ou querer impor como norma, o uso do véu é uma marca identitária socialmente construída dentro a comunidade muçulmana:

Como sabem perfeitamente bem os antropólogos, as pessoas vestem a forma de roupa apropriada para suas comunidades sociais e são guiadas por padrões sociais compartilhados, crenças religiosas e ideias morais, a menos que transgridam deliberadamente para defender uma opinião ou sejam incapazes de pagar por cobertura apropriada. Se pensamos que as mulheres dos EUA vivem em um mundo de escolhas em relação à roupa, tudo o que precisamos fazer é nos lembrarmos da expressão “a tirania da moda”. (ABU-LUGHOD, 2012, p. 457).

Numa dura crítica ao relativismo cultural feminista e hegemônico dos Estados Unidos, a autora descontrói o argumento através do qual muitas e muitos intelectuais ocidentais recriminavam (e ainda recriminam) o uso do véu, considerando que a falsa assimilação do ocorrido no Afeganistão sob o regime do Talibã como uma realidade em todas as comunidades árabe-muçulmanas era perigosa:

O que aconteceu no Afeganistão sob o regime do Talibã é que um estilo regional de cobertura ou de uso do véu, associado a certa classe respeitável, mas não de elite, foi imposto a todos como “religiosamente” apropriado, apesar de ter havido previamente muitos estilos diferentes, populares ou

tradicionais com diferentes grupos e classes – diferentes formas de marcar a propriedade da mulher ou, em tempos mais recentes, a virtude religiosa. (ABU-LUGHOD, 2012, p. 457-8).

No romance, após a vitória de Ben Abbes, François nota a transformação no modo como as mulheres passaram a se vestir. O uso do véu islâmico aumentou, o comportamento das mulheres na esfera pública se transformou, traduzindo-se na maneira como utilizam suas vestimentas. François nota a mudança no seu espaço de trabalho, a universidade:

Externamente não havia nada de novo na faculdade, a não ser uma estrela e um crescente de metal dourado, acrescentados ao lado da grande inscrição: “Universidade Sorbonne Nouvelle — Paris III”, que cruzava o alto da entrada; mas dentro dos prédios administrativos as transformações eram mais visíveis. Na antessala, éramos acolhidos por uma fotografia de peregrinos fazendo sua circum-ambulação em torno da caaba, e as salas estavam decoradas com cartazes representando os versículos caligrafados do Alcorão; as secretárias tinham mudado, eu não reconhecia nenhuma, e todas estavam de véu. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 150)

Na universidade, os signos islâmicos aparecem associados à instituição. A estrela e um crescente. Na antessala, uma fotografia de peregrinos na Meca, em torno da *caaba*, construção reverenciada pelos muçulmanos na mesquita sagrada. Versículos do Corão decoram as salas e todas as secretárias portam o véu islâmico. Ao final do romance, o professor François, convertido ao Islã, avalia que “alguns meses depois haveria o reinício das aulas, e, evidentemente, também as estudantes — bonitas, com véus, tímidas” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 250) e reconhece que “não teria nada do que [se] lamentar” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 251).

A conclusão que chegamos é que as marcas identitárias femininas do mundo árabe-muçulmano são inferiorizadas aos olhos do Ocidente, como destaca a intelectual egípcia Leila Ahmed (1940-), em *Women and gender in Islam* (1992, p. 149): “As práticas peculiares do Islã em relação às mulheres sempre fizeram parte da narrativa ocidental da alteridade por excelência e da inferioridade do Islã”³³. Essa inferioridade tem um duplo agente: por um lado, os homens ocidentais, que as reduzem no denominador do erotismo, e, por outro, as mulheres ocidentais, que veem nessas marcas identitárias uma ameaça e buscam constantemente negar a

³³ Tradução nossa de: “The peculiar practices of Islam with respect to women had always formed part of the Western narrative of the quintessential otherness and inferiority of Islam” (AHMED, 1992, p. 149).

autonomia das mulheres muçulmanas em detrimento de uma norma ocidental, cujo resultado é a aparente liberdade vivenciada única e exclusivamente no Ocidente.

A oposição de valores orientais contra ocidentais se estabelece no campo da política, para além da disputa presidencial. De início, numa conversa com sua amiga Marie-Françoise, François toma conhecimento de que o Conselho Nacional das Universidades poderia substituir a reitora da universidade por Robert Rediger, “famoso por suas posições pró-palestinas” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 28). O fato é confirmado meses mais tarde, após Ben Abbes assumir a presidência do país. A personagem Rediger desenvolve uma relação muito próxima ao Islã. Convertido, ele escreve um livro, *Dez perguntas sobre o islã*, e publica um conjunto de artigos sobre as práticas islâmicas. Em contato com a obra, François decide ler o capítulo cujo debate é o da poligamia:

Dez perguntas sobre o islã era, de fato, um livro simples, estruturado com grande eficácia. (...) Como provavelmente a maioria dos homens, pulei os capítulos dedicados aos deveres religiosos, aos pilares do islã e ao jejum, para chegar direto ao capítulo VII: “Por que a poligamia?” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 226)

Nela, a resposta ao “Por que a poligamia?” é evidenciada pela ênfase de que a prática não fora inventada pelo Islã e que, em boa medida, o conceito de igualdade de princípio de todos os homens perante o Criador possibilitou o fim da discriminação racial em determinados países:

[O autor] sublinhava que o islã não inventara a poligamia, mas, sim, que contribuíra para regulamentar sua prática; que não estava na origem do apedrejamento, nem da excisão; que o profeta Maomé considerara meritória a alforria dos escravos, e que, ao estabelecer a igualdade de princípio de todos os homens perante o Criador, pusera um fim a qualquer forma de discriminação racial nos países que dominava. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 227)

Outra forma transformadora se realiza no projeto de governo de Ben Abbes, onde não se põe “a economia no centro de tudo” e “o essencial é a demografia e a educação”, pois “a subpopulação que dispõe da melhor taxa de reprodução, e consegue transmitir seus valores, triunfa” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 68). A educação está compreendida menos como um direito à aprendizagem plural e mais como um sistema de difusão dogmática, onde se deve aprender um determinado sistema de regras. O sistema econômico proposto pelo presidente muçulmano é o distributivismo,

o qual “era perfeitamente compatível com os ensinamentos do islã” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 169):

Logo ficou claro que Mohammed Ben Abbas, independentemente do islã, tinha suas próprias ideias; durante uma entrevista coletiva, ele se declarou influenciado pelo distributivismo, o que mergulhou seus ouvintes numa perplexidade geral. A bem da verdade, ele já havia declarado isso, várias vezes, durante a campanha presidencial; mas os jornalistas têm uma tendência muito natural a ignorar as informações que não entendem, e a declaração não fora colocada em destaque nem discutida. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 168)

O distributivismo:

era uma filosofia econômica surgida na Inglaterra no início do século XX por inspiração dos pensadores Gilbert Keith Chesterton e Hilaire Belloc. Apresentava-se como uma “terceira via”, afastando-se tanto do capitalismo quanto do comunismo — sendo este assimilado a um capitalismo de Estado. Sua ideia de base era a supressão da separação entre capital e trabalho. O núcleo produtivo da economia era a empresa familiar; quando se tornasse necessário, para certas produções, reunirem-se e entidades mais vastas, tudo devia ser feito para que os trabalhadores fossem acionistas da empresa, e corresponsáveis por sua gestão. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 169).

Ainda que centrada numa perspectiva ocidental, essa filosofia econômica se opõe às formas tradicionais de organização socioeconômicas ocidentais, o capitalismo e o comunismo. A compatibilidade desse projeto econômico com os ensinamentos do islã decorre da posição estratégica concedida à família. O distributivismo se liga à defesa da propriedade privada e recusa o poder econômico concedido e detido pelo Estado (característica do comunismo) ou por poucos indivíduos (característica do capitalismo). A família é o centro da dinâmica social e econômica e, como consequência, novos comportamentos são adotados. Esses fenômenos implicam uma reorganização do projeto do Estado na referencialidade aos direitos e à aplicabilidade orçamentária. Sendo a educação, suas instituições e práticas pedagógicas um espaço de difusão dogmática, seus valores são transformados e seu objetivo perdido. Como resultado, o corte drástico do orçamento e a ênfase na vida familiar:

O déficit orçamentário nem sequer teria aumentado: a revalorização dos abonos familiares foi integralmente compensada pelo corte drástico do orçamento do Ministério da Educação Nacional — até então, de longe, o maior orçamento do Estado. No novo sistema, a escolaridade obrigatória terminava no final do primário — isto é, mais ou menos na idade de doze anos; restabelecia-se o certificado de conclusão de estudos, que aparecia como o coroamento normal do percurso educativo. Em seguida, o ensino

técnico do artesanato foi encorajado; o financiamento do ensino secundário e superior tornou-se, por sua vez, inteiramente privado. Essas reformas visavam “dar o lugar e a dignidade que a família, célula-base de nossa sociedade, merece”, declararam o novo presidente da República e seu primeiro-ministro, num estranho discurso comum, em que Ben Abbes encontrara toques quase místicos, e em que François Bayrou, com o rosto aureolado por um largo sorriso de beatitude, desempenhara mais ou menos o papel de Jean Saucisse, o Hanswurst das velhas pantominas alemãs, que repete de forma exagerada — e meio grotesca — o que acaba de ser dito pelo personagem principal. As escolas muçulmanas não tinham, é claro, nada a temer — no que se refere ao ensino, a generosidade das petromonarquias era, desde sempre, sem limites. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 167)

Em defluência do sistema de ensino islâmico proposto por Ben Abbes, vê-se a consolidação de um projeto de privatização ameaçador à formação dos estudantes franceses. Tudo isso em mérito à compreensão da família como célula-base da sociedade.

Todas as transformações vivenciadas pela sociedade francesa durante a presidência de Ben Abbes surgem da dinâmica das instituições públicas e em função do exercício de poder do Estado. François é um professor universitário e testemunha a realidade do novo modelo instituído no espaço público: a reitoria da universidade, o novo sistema de ensino, a sugestão de um novo modelo econômico, dentre outras ações. Esses fatos se assimilam ao que o intelectual tunisiano Ibn Khaldun (1332-1406) denominou como a decadência dos Estados. Segundo Richard Max de Araújo (2007), a teoria de Khaldun se centra no fato de que a dinâmica histórica e as formas políticas passam por três fases: “a conquista e a ascensão da dinastia, o apogeu, o declínio e a queda dentro de quatro gerações de uma dinastia” (KHALDUN apud ARAÚJO, 2007, p. 108). No romance, o Estado não é suplantado por um outro. Seu exercício é praticado sob novas formas governamentais e seu enfraquecimento se deve em síntese à fragilidade de alternância entre os partidos de esquerda e de direita:

Um candidato de centro-esquerda era eleito, por um ou dois mandatos, dependendo de seu carisma individual, e razões obscuras o impediam de cumprir um terceiro; depois, a população se cansava desse candidato, e de modo geral do partido de centro-esquerda. Observava-se então um fenômeno de alternância democrática, e os eleitores levavam ao poder um candidato de centro-direita, também por um ou dois mandatos, dependendo de sua própria natureza. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 41-2)

Na organização democrática, a alternância tem um período. O candidato de centro-esquerda é eleito por um ou dois mandatos, até que surja outro candidato de centro-direita para exercer o poder. A disputa política representativa se alterna à

medida que a organização e a dinâmica política são alteradas. É um jogo de forças que se confrontam, posicionando-se contrariamente uma à outra. Muitas vezes, em nome da polarização, os dispositivos são modificados e alianças são estabelecidas:

Num país em que a miséria de massa continuava indiscutivelmente, ano após ano, a se espalhar, essa política de rede dera frutos, e permitiu à Fraternidade Muçulmana ampliar sua audiência bem além da moldura estritamente confessional, e o sucesso foi até mesmo fulgurante: nas últimas pesquisas, esse partido, que tinha apenas cinco anos de vida, atingira vinte e um por cento das intenções de voto, empatando assim com o Partido Socialista, com vinte e três por cento. (...) Os simpatizantes de esquerda, apesar dos repetidos apelos, em tom cada vez mais intimidador, feitos por seus jornais e suas revistas de referência, permaneceram reticentes a despejar seus votos num candidato muçulmano. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 43-4)

O conflito de interesses da esquerda e da direita propiciaram a ascensão do partido muçulmano e logo fica evidente a sucessão de atritos entre comunidades e grupos dissemelhantes. Às vésperas das eleições presidenciais, um grupo de extremistas ataca algumas seções eleitorais e instaura o medo. Em um jantar, Alain Tanneur, agente secreto, e François discutem sobre a autoria dos ataques, avaliando serem liderados pelo grupo do Bloco dos Identitários e mais alguns jovens jihadistas, os quais desejariam a vitória de Mohammed Ben Abbas na corrida presidencial:

“Você conhece a origem dessas ações?”

“É exatamente a que você imagina.”

“Os identitários?”

“Os identitários, sim, em parte. E também jovens muçulmanos jihadistas; quase que na mesma medida, aliás.”

“E acha que têm ligação com a Fraternidade Muçulmana?”

“Não.” Sacudiu a cabeça com firmeza. “Passei quinze anos de minha vida investigando o assunto: nunca se conseguiu estabelecer o menor vínculo, o menor contato. Os jihadistas são salafistas transviados, que recorrem à violência em vez de terem confiança na prédica, mas continuam a ser salafistas, e para eles a França é terra de impiedade, *dar al koufr*, para a Fraternidade Muçulmana, ao contrário, a terra já faz potencialmente parte do *dar al islam*. Mas, sobretudo, para os salafistas toda autoridade vem de Deus, o próprio princípio da representação popular é ímpio, nunca pensariam em fundar nem apoiar um partido político. Dito isso, embora sejam fascinados pelo jihad mundial, os jovens extremistas muçulmanos desejam, no fundo, a vitória de Ben Abbas. (HOUELLEBECQ, 2015, p. 118-9. Ênfase do autor)

Os conceitos islâmicos de *dar-al-koufr*, morada da descrença, e *dar-al-Islam*, morada do Islã, caracterizam o tom especialista e concede a Tanneur determinada autoridade para falar sobre e por muçulmanos. Para a personagem, há uma inversão de perspectiva a respeito do caráter descrente francês, divergindo as opiniões entre os grupos salafistas e a Fraternidade Muçulmana acerca da França. Pela observação

da personagem, há um conflito direto de valores: o ateísmo e, em alguma medida, a laicidade do Estado estão ameaçados. Eles são as marcas da *dar-al-koufr*, configuram valores ocidentais e se opõem a *dar-al-Islam*. Conhecedor do mundo árabe-muçulmano, Tanneur é caracterizado indiretamente como um orientalista, especialista no mundo oriental e, assim, “legítimo” historicamente:

O primeiro caso em que trabalhei — na época eu era muito moço, ainda era aluno em Saint-Cyr-au-Mont-d’Or — foram os atentados de 1986 em Paris, sobre os quais afinal se descobriu que tinham sido orquestrados pelo Hezbollah, e indiretamente pelo Irã. Em seguida, houve os argelinos, os kosovares, os movimentos mais diretamente ligados à Al Qaeda, os lobos solitários... (HOUELLEBECQ, 2015, p. 129)

Os virulentos ataques étnicos são percebidos por François em alguns momentos. Em um deles, a personagem vê dois corpos de jovens magrebinos estendidos no chão, já mortos:

Ao religar o carro na direção da saída, tive a impressão de ver dois corpos estirados perto do estacionamento das carretas. Tornei a sair do carro, me aproximei: de fato, dois jovens magrebinos, vestindo o traje típico dos subúrbios, tinham sido mortos; perderam muito pouco sangue, mas estavam indiscutivelmente mortos; um deles ainda segurava na mão uma submetralhadora. O que, afinal, podia ter acontecido ali? (HOUELLEBECQ, 2015, p. 108)

Nessa descrição, fica a dúvida acerca do objetivo e das causas do crime, mas o fato é esses jovens magrebinos estavam vulneráveis à violência, independentemente de suas ações. Fora do escopo ficcional, eles estão no subúrbio, vivem em condições de vulnerabilidade e miséria e são constantemente rejeitados pela comunidade francesa, como apresenta Tahar Ben Jelloun nos ensaios coligidos em *Hospitalité française: racisme et immigration maghrébine* (1984). Na avaliação do autor marroquino,

As sociedades europeias se enriqueceram. Seu padrão de vida médio é três a quatro vezes maior do que meio século atrás. Elas asseguraram o conforto e os privilégios do cidadão, o desenvolvimento econômico se manteve; agora o indivíduo vive um desconforto; ele sente o fim de uma era e também de um modo de vida. Ele se sente ameaçado e logo abandonado ao mundo em mudança. Ele vê a prosperidade desaparecendo lentamente, uma prosperidade adquirida através das colônias e da exploração sem escrúpulos das riquezas do Terceiro Mundo. O período é então favorável ao recuo e ao

medo; ela coloca o indivíduo em uma posição defensiva e provoca sentimento de rejeição quase instintiva do estrangeiro. (BEN JELLOUN, 1984, p. 13-4)³⁴

De fato, a transformação apavora e desestabiliza, sobretudo, quando sua riqueza e o poder que lhe foi concedido podem se dinamizar diferentemente. O estrangeiro parece ser a ameaça, aquele que, na disputa, pode tomar nosso lugar, nossa riqueza. Assim, o conflito se instaura. No entanto, o “indivíduo”, para ficarmos nos termos de Ben Jelloun (1984), esquece que essa interação é resultado de um processo histórico muito anterior, iniciado e fortalecido pelas sociedades e instituições colonialistas. Dessa interação, distinguiram-se as sociedades ocidentais das orientais e estabeleceu-se histórica e culturalmente o discurso da interação violenta.

3.3 Condicionar o olhar como autoridade discursiva à violência

Os estudos concernentes ao mundo árabe-muçulmano, em particular, e ao mundo oriental por extensão carecem muitas vezes de uma abordagem que não leve em conta exclusivamente a cultura como elemento de definição desses grupos. Em *A doença do Islã* (2003), Abdelwahab Meddeb nos alerta sobre o fato de que, a quem possa interessar o estudo das causas de crimes extremistas,

convém ser prudente e não procurar explica-las invocando exclusivamente a história e a cultura islâmicas. Esses terroristas são tanto o produto de uma evolução interna, própria ao islã, quanto os filhos de sua época e de um mundo metamorfoseado pela americanização. (MEDDEB, 2003, p. 123)

O autor tunisiano destaca o fato de que o extremismo é parte desenvolvida no interior do Islã, mas também fora dele. Sua análise leva em conta processos históricos decorridos em sociedades islâmicas e em sociedades não islâmicas, transformadas pela americanização. Esse fato nos leva a associar sua teoria aos estudos acerca do orientalismo dos quais Edward Said foi o autor, com a publicação de *Orientalismo*, em 1978. Ambos os autores evidenciaram como a formação histórico-discursiva-cultural

³⁴ Tradução nossa de: “Les sociétés européennes se sont enrichies. Leur niveau de vie moyen est trois à quatre fois plus élevé qu’il y a un demi-siècle. Elles ont assuré au citoyen confort et privilèges, le développement économique s’est poursuivi; à présent l’individu vit un malaise; il pressent la fin d’une époque et aussi d’un mode de vie. Il se sent menacé et bientôt abandonné face à la mutation du monde. Il voit la prospérité lentement s’estomper, une prospérité acquise grâce aux colonies et à l’exploitation sans scrupules des richesses du Tiers-Monde. La période est alors favorable au repli et à la peur; elle met l’individu dans une position défensive, et provoque chez lui des sentiments de rejet quasi instinctif de l’étranger”. (BEN JELLOUN, 1984, p. 13-4).

propiciou o estabelecimento do Oriente como um espaço a ser dominado e conquistado pelo Ocidente. Ainda que o extremismo islâmico não tenha surgido em resposta direta ao que compreendemos hoje como Ocidente, suas transformações ao longo do tempo possibilitaram a instituição das culturas ocidentais dominantes como ameaçadoras e inimigas. O desenvolvimento das sociedades ocidentais dominantes – em síntese, as sociedades europeias – originou-se de um exercício de exploração, a colonização. Em nome do projeto colonial, as sociedades colonialistas se equiparam de mecanismos, dispositivos e instituições para legitimar a prática de exploração. Foi assim que surgiram as instituições orientalistas. No ensaio “Orientalism in crisis” (1963), o cientista político egípcio Anouar Abdel-Malek (1924-2012) demarca um período de ascensão dos estudos orientalistas, notadamente, nas academias europeias:

O verdadeiro ímpeto dos estudos orientais nos dois setores-chave, o do mundo árabe e do Extremo Oriente, data essencialmente do período do estabelecimento colonial, mas, sobretudo, do domínio dos "continentes esquecidos" pelos imperialismos europeus (metade e segunda metade do século XX): a primeira onda foi marcada pela criação de sociedades orientalistas (Société Asiatique, Paris 1822, Royal Asiatic Society, Londres, 1834, American Oriental Society, 1842, etc.); a segunda fase testemunhou a aparição de congressos orientalistas, o primeiro dos quais teve lugar em Paris em 1873; dezesseis congressos foram apreendidos até a Primeira Guerra Mundial (o último congresso foi o de Viena em 1912); Desde então, apenas quatro ocorreram... Precisamente, que tipo de estudos eram esses? (ABDEL-MALEK, 1963, p. 104-5)³⁵

O século XIX foi vindouro aos estudos orientalistas. Foi nesse momento, segundo destaca o autor, que houve pelo menos duas ondas de expansão científica. E, aliás, é durante esse mesmo século que os projetos colonialistas franceses se expandem e abrem campo para a dominação de territórios árabe-muçulmanos, asiáticos e africanos.

³⁵ Tradução nossa de: “The real impetus of Oriental studies in the two key sectors, that of the Arab world and the Far East, dates essentially from the period of colonial establishment, but, above all, from the domination of the “forgotten continents” by the European imperialisms (middle and second half of the twentieth century): the first wave was marked by the creation of orientalist societies (Societe Asiatique, Paris 1822; Royal Asiatic Society, London 1834; American Oriental Society, 1842; etc.); the second phase witnessed the appearance of orientalist congresses, the first of which took place in Paris in 1873; sixteen congresses were then held up to World War I (the last congress was the one in Vienna in 1912); since then only four have taken place... Precisely what kind of studies were these?”. (ABDEL-MALEK, 1963, p. 104-5)

Orientalismo é um importante livro que atesta a consolidação de um projeto de violências nas relações de interação entre o Ocidente e o Oriente. Nele, Said apresenta e analisa um conjunto de dados e fatos históricos que, juntos, proporcionaram ao Ocidente o estabelecimento de um Oriente imaginado como não-agente, passivo, exótico e, por fim, ameaçador a determinadas sociedades ocidentais. Segundo o discurso político ocidental de narrativa histórica, o Oriente ocupa uma posição absorta, subdesenvolvida e estagnada em suas distintas formas de desenvolvimento. Com essa postura, legitimava-se a dominação e exploração dos territórios orientais pelas sociedades ocidentais, em especial, a francesa, a inglesa e, mais tarde, a estadunidense. O autor palestino procurou evidenciar como a formação do pensamento ocidental reproduziu e apoiou-se em determinadas produções culturais, que, direta e indiretamente, veicularam valores distorcidos acerca do Oriente e nutriram imaginários sociais:

Minha argumentação é que, sem examinar o *Orientalismo* como um discurso, não se pode compreender a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura europeia foi capaz de manejar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante o período do pós-Iluminismo (...). Este livro (...) tenta mostrar que a cultura europeia ganhou força e identidade ao se contrastar com o Oriente, visto como uma espécie de eu substituto e até subterrâneo. (SAID, 2007, p. 29-30)

O conceito de Oriente, como invenção do Ocidente (SAID, 1978), permitiu à cultura europeia um ganho de força e identidade no conjunto das relações de disputa, o que gerou um território estrangeiro a ser vencido. O Oriente funciona, pela lógica orientalista, como um Outro a ser substituído. Seria pertinente destacar o insistente e repetido esforço em julgar esse Outro como inteira e contrariamente diferente de uma norma. Analisando o julgamento que o Ocidente faz do Oriente, concluímos que o discurso ocidental e dominante parte do princípio de que marcas identitárias, fatos e processos orientais não são legítimos. A estrangeiridade do Oriente o coloca na posição do subdesenvolvimento selvagem. Dessa forma, cabem às sociedades ocidentais dominantes não somente julgar como decidir pelo Oriente. Um exemplo desse processo é a perseguição contra o uso do véu.

O estabelecimento dos discursos sobre o Oriente se consolidou mediante a um pensamento partilhado tanto nas instituições quanto na cultura europeias, o que permitiu a essas sociedades ocidentais – em especial, a francesa e a inglesa –

resguardar as forças sociais de poder circunscritas a essa relação. Dito de outra forma, o discurso orientalista outorgou a manipulação do Oriente em favor de um poder político e cultural que as sociedades europeias se serviram e se servem, uma vez que, segundo Said,

A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa, o que está indicado com muita acuidade no título do clássico de K. M. Panikkar, *A dominação ocidental na Ásia*. O Oriente não foi orientalizado só porque se descobriu que era *oriental* em todos aqueles aspectos considerados lugares-comuns por um europeu comum do século XIX, mas também porque *poderia* ser – isto é, submeteu-se a ser – *transformado em* oriental. (SAID, 2007, p. 32-3. Ênfase do autor)

Cabe destacar que o orientalismo está compreendido em Said (2007) não somente como discurso, mas ainda como um modo de abordagem e uma instituição. Essas noções aparecem em *Orientalismo* pelo menos em três momentos, quando ele o define como, inicialmente, um modo de abordagem, “que tem como fundamento o lugar especial do Oriente na experiência ocidental europeia”. (SAID, 2007, p 27-8), em seguida, como um estilo de pensamento, “baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre *Oriente* e (na maior parte do tempo) o *Ocidente*” (SAID, 2007, p. 29, ênfase do autor) e finalmente como uma instituição, “autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o” (SAID, 2007, p. 29).

Falar do e pelo Oriente implica a invalidação em qualquer grau de tudo aquilo que ele produz – seja esse produto sociocultural, econômico ou religioso. Na expressão religiosa, as culturas europeias produziram e enfatizaram aos poucos a exotificação do Islã – por meio dos mecanismos do orientalismo. Edward Said julga que o islã se constitui, para a Europa, como ameaçador e exótico:

Se, de repente, a mente precisa lidar com algo que considera como uma forma de vida radicalmente nova – como o islã aparecia para a Europa no início da Idade Média –, a reação como um todo é conservadora e defensiva. O islã é visto como uma versão fraudulenta de uma experiência prévia, no caso o cristianismo. A ameaça é emudecida, valores familiares se impõem e finalmente a mente reduz a pressão acomodando as coisas em si mesma, como "originais" ou "repetitivas". A partir disso, o islã é "manejado": a sua novidade e sugestividade são postas sob controle, de maneira que passam a ser feitas discriminações relativamente matizadas que seriam impossíveis se não se tivesse dado atenção à novidade crua do islã. O Oriente em geral, portanto, vacila entre o desprezo ocidental pelo que é familiar e os seus arrepios de prazer – ou temor – pela novidade.

Em relação ao islã, porém, o medo europeu, senão pelo menos o respeito, era justificado. Após a morte de Maomé, em 632, a hegemonia militar, e mais tarde cultural e religiosa, do islã cresceu enormemente. Primeiro a Pérsia, a Síria e o Egito, depois a Turquia e a África do Norte caíram nas mãos dos exércitos muçulmanos: nos séculos VIII e IX, a Espanha, a Sicília e partes da França foram conquistadas. Por volta dos séculos XIII e XIV, o islã estendia o seu domínio para o leste até a Índia, Indonésia e China. E a esse extraordinário assalto a Europa só conseguia reagir com muito pouco além de medo e um certo pasmo. (SAID, 2007, p. 97)

O projeto de medo europeu tem como premissa o fenômeno descrito por Abdelwahab Meddeb em *Islam, la part de l'univers* (2003): “quando nos olhamos de uma civilização à outra, só atribuímos a nós mesmos e aos nossos o status de civilizado e projetamos nos outros a condição de bárbaros”³⁶. (MEDDEB, 2003b, p. 7). Naturalizou-se ao longo da formação do pensamento ocidental a ideia de que as sociedades orientais eram bárbaras por natureza e tentou-se fortalecer essa teoria a partir do cientificismo colonial. A inimizade Ocidente-Oriente perde força logo que apresentadas teorias e pesquisas similares a essas de Edward Said, as quais evidenciam a incongruência da naturalização binária das sociedades humanas. Em suma, o estabelecimento daquilo que é ocidental diferentemente daquilo que é oriental é o embrião de imaginários bifurcados nas justificativas de violência entre si. Said (2007, p. 13) chega à conclusão de que “nem o termo *Oriente* nem o conceito de *Ocidente* têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro”. (Ênfase do autor). Fundado o Oriente e estabelecidos os detentores de poder, as relações de inimizade parecem estar justificadas no percurso histórico. Achille Mbembe, filósofo camaronês, destaca, em *Políticas da inimizade* (2017), que o desejo do inimigo, do *apartheid* é característico do início desse século. Para o autor,

Neste período depressivo da vida psíquica das nações, a necessidade de um inimigo, ou mesmo instinto de um inimigo, não é apenas uma necessidade social. Equivale a uma necessidade ontológica quase anal. No quadro de rivalidade mimética exacerbada pela “guerra contra o terror”, dispor – de preferência, de modo espetacular – do seu inimigo tornou-se uma passagem obrigatória na constituição do sujeito e na sua entrada na ordem simbólica do nosso tempo. (...). Não ter inimigo – ou nunca ter sofrido atentados ou outros actos sangrentos fomentados por aqueles que nos odeiam, tal como odeiam o nosso modo de vida – leva a que não exista uma espécie de relação de

³⁶ Tradução nossa de: “lorsqu'on se regarde d'une civilisation à l'autre, on n'attribue qu'à soi et aux siens le statut de civilisé et on rejette les autres dans la condition des barbares” (MEDDEB, 2003b, p. 7)

ódio que nos autoriza a dar curso a toda a espécie de desejos, de outro modo interditos. (MBEMBE, 2017, p. 81)

Diríamos que a necessidade de atribuir ao Outro o status de inimigo, embora característica desse nosso século, é um projeto anterior, o qual postula e autoriza determinadas formas de dominação sobre o Outro, bem como possibilitou o enriquecimento de países colonialistas. As intervenções dos Estados Unidos em territórios árabes têm como pressuposto de que a estabilidade só virá através da presença violenta estadunidense, de modo a reestabelecer a paz, conceito utópico, instável e distante de uma realidade política concreta. Segundo Mbembe (2017),

Com a ajuda da reprodução alargada do sentimento de terror, as democracias liberais continuaram a fabricar espantalhos destinados a meter-lhes medo – hoje, a menina com véu; amanhã, o aprendiz terrorista que regressa dos campos de batalha do Médio Oriente e, geralmente, lobos solitários ou células latentes escondidas nos interstícios da sociedade sujeita à sua espionagem, à espera do melhor momento para passarem à ação.

Quer dizer do “muçulmano”, do estrangeiro ou do imigrado, dos quais, irracionalmente, jamais se deixaram de tecer imagens que, pouco a pouco, por associação se convocam umas às outras? (MBEMBE, 2017, p. 84-5)

A imagem do “muçulmano”, do estrangeiro, do imigrante subalterno, é continuamente tecida em favor de um sentimento de terror, de ameaça, de desestabilidade. Um dos mecanismos para postular a máscara de inimigo ao Outro é primeiramente insistir numa diferença por vezes militar, política ou científica, mas, sobretudo, cultural. Vejamos o exemplo dos jovens magrebinos. Como sabemos, a França dominou os territórios magrebinos por mais de uma centena de anos. A invasão francesa na Argélia, por exemplo, se iniciou em 1830 e sua dominação colonial só teve fim em 1962, após uma sangrenta guerra civil. Após o fim da colonização francesa, exploradas, essas ex-colônias se viram numa posição fragilizada, ainda que autônomas, afinal de contas, o acúmulo de riquezas não favoreceu os grupos autóctones. “O fim da colonização”, escreve Albert Memmi (2007b), “deveria trazer liberdade e prosperidade”, contudo, nesses países, “reinam ainda a miséria e a corrupção, a violência, se não o caos” (MEMMI, 2007b, p. 17).

Desse fato, resultam três figuras sobre os quais Albert Memmi teoriza: a primeira, do “ex-colonizado que permaneceu em seu país, tornando-se o novo cidadão de um Estado independente”, a segunda, “a do imigrante, que escolheu viver sob outros céus, com frequência na ex-metrópole”, e a terceira, a do “filho do emigrado,

nascido no país que acolheu seus pais” (MEMMI, 2007b, p. 12-3). Produziu-se na França metropolitana do presente século contextos em que *beurs*, jovens filhos de magrebinos, em sua maioria nos subúrbios, se confrontam entre duas realidades: a de poderem ser ao mesmo tempo franceses e magrebinos. Destacariamos que essa dupla identidade pode nem sempre ser positiva. O contexto de exclusão e vulnerabilidade aos quais tanto esses jovens quanto seus pais estão submetidos ocasiona um sentimento de negação e solidão. Essa é a elaboração narrativa do romance *Os frutos da dor* (2000), do marroquino Tahar Ben Jelloun. A figura do imigrante magrebino na França foi tema de análise do autor em sua tese de doutoramento, a qual se centra no campo da psiquiatria social e foi publicada em 1977 sob o título *La plus haute des solitudes*. Mais tarde, em 1984, Ben Jelloun publicou *Hospitalité française: racisme et immigration maghrébine*, onde elabora análises a respeito do modo como a comunidade é recepcionada e, em conclusão, excluída de um convívio comunitário. Em *Submissão*, o jovem magrebino se faz presente. Primeiro, são as jovens estudantes e, em outro momento, dois rapazes magrebinos são vistos mortos e portando uma submetralhadora. O questionamento sobre o que poderia ter acontecido naquele ambiente é um indício de que a personagem François não estabelece julgamento primário sobre o valor do crime. Entretanto, no romance, os jovens magrebinos, em especial, os homens, são caracterizados como violentos. Os momentos em que eles estão presentes são sempre destacados pela marca da violência. De algum modo, essa descrição sentencia a manutenção de imagens anteriormente atribuídas aos homens árabe-muçulmanos e, igualmente, valida tanto a violência contra esses homens quanto seus contextos de exclusão. Historicamente qualificado como violento, o árabe-muçulmano não tem espaço, nem mecanismos e dispositivos, para que se pense o contrário dele. Atribuíram-lhe o lugar da violência e de lá não o querem retirar.

Conclusão

A obra literária se insere em uma tradição sociocultural, da qual se fala e pela qual se veiculam as narrativas ficcionais. Politicamente, a literatura se estabelece como parte da cultura nacional e se configura indistintamente como uma instituição de peso nas relações sociais. Vimos o caráter múltiplo da obra literária: por ser primeiramente estética, artística e, ainda assim, social. A produção literária do francês Michel Houellebecq é artística e tem sua estrutura estética articulada por dispositivos de descrição, de narração, de harmonia das palavras. Contudo, ela figura uma descrição social complexa da França e das relações compreendidas na totalidade dessa descrição, sugerindo, portanto, uma abordagem sociológica da ficção. Fora do espaço ficcional, resta a inquietação acerca da estrutura e da formação das personagens houellebecquianas. Isto é, se o autor sugere uma descrição social complexa, vê-se pelo menos a presença de sujeitos sociais e suas relações e, como consequência, uma percepção de si ou do Outro em suas obras. Com isso, esse fato ocasiona empatias e antipatias tanto com o autor quanto com suas personagens.

Como parte das sociedades, a obra literária é cultural. Como vimos, a cultura exerce uma dupla função: em primeiro lugar, a de reunir obras literárias e de outras naturezas artísticas, assim como a de fornecer material imagético acerca de determinados temas, grupos, fatos ou fenômenos sociais, de modo indistinto ao fim tomado por quem queira acessar tal material. Essa dupla função comporta duas percepções possíveis de análise no bojo da obra literária. Primeiro, avaliar a literatura nas relações sociais, seu efeito, sua difusão, sua presença e seu uso. Segundo, o material tradicional culturalmente fornecido ao autor para que ele elabore suas narrativas. Esses questionamentos de investigação são tão complexos que não caberia responder em uma dissertação de Mestrado. Entretanto, procuramos demonstrar ao longo desse estudo uma avaliação específica, de um modo específico, cujo fio condutor foi a análise de personagens árabes e muçulmanas na compreensão do conceito de *imagens*. A Imagologia literária, disciplina ainda recente nos estudos literários comparados, possibilitou uma abordagem de análise com a qual investigamos o denominador “estrangeiro” no desenvolvimento de personagens

árabes e muçulmanas no romance *Submissão* (2015), de Michel Houellebecq. Com isso, percebemos que a investigação do modo como o estrangeiro é construído nas narrativas pode ser um forte indício de compreensão às formas de poder e de dominação difusas em uma determinada cultura. É evidente que essa avaliação é uma perspectiva e que seu resultado seria passível de mudança se alterássemos a referencialidade de investigação: se víssemos o estrangeiro na perspectiva das narrativas literárias brasileiras, ele poderia ser francês, o qual utilizamos neste estudo como oposição ao árabe-muçulmano. As indagações inquietantes da Imagologia dizem respeito ao modo como o estrangeiro é visto nesta ou naquela narrativa e ao porquê ele é visto assim. Isso nos obriga a procurar respostas – muitas vezes culturais – sobre os condicionantes para a elaboração desse Outro (estrangeiro) e tal maneira. Em boa medida, essas respostas podem transformar o modo como me relaciono com o Outro e permitir então um exercício de alteridade.

A cultura se constitui de um imaginário e se liga a ele. Repertório de imagens, ideias e formas culturais acumuladas historicamente, o imaginário pode ter sido construído somente com percepções distorcidas de um grupo, de uma sociedade, de uma comunidade. Suas propriedades se elaboram por meio de materiais literários, científicos, políticos, históricos e podem ser passíveis de questionamento. Se o estrangeiro é visto dessa maneira é porque, em grande parte, o imaginário devolveu a imagem sobre ele de tal forma. Os riscos das formas imagéticas distorcidas podem ser percebidos pelo que comumente denominamos *estereótipo*. No corpus literário analisado, havia uma repetição nas ideias sobre o árabe-muçulmano. Logo notamos a insistência em elaborar uma imagem da mulher árabe-muçulmana como um sujeito passivo, dependente, infantilizado e, portanto, necessitado de uma libertação estrangeira. Esse estereótipo não foi elaborado exclusivamente pelo autor do romance. Um dos caracteres do estereótipo é de ele levar tempo histórico para se estabelecer. E combatê-lo também leva tempo. A exigência para sua consolidação é que ele seja difundido coletivamente de modo insistente e ao longo do tempo. Quando denotamos o fato de o estereótipo necessitar de tempo, partimos do pressuposto de que ele é veiculado repetidamente por um grupo determinado ao longo de um percurso político-histórico. De igual modo, como vimos, o estereótipo não é somente negativo.

Ele pode ser utilizado como mecanismo de valoração de uma cultura, de um grupo. No romance, a valoração é da cultura francesa, ameaçada pela muçulmana. Pela decorrência da vitória de um presidente muçulmano, Mohammed Ben Abbes, o país europeu transforma alguns de seus valores historicamente construídos: em síntese, os princípios da democracia clássica ocidental e os “avanços políticos” de alguns grupos sociais franceses, como as mulheres. A ascensão de Ben Abbes representa assim um retrocesso àquilo que a França já superou em seu desenvolvimento.

Outro debate pertinente ao tocante do processo literário é aquilo que perifericamente abarca a obra literária. Michel Houellebecq é polêmico e, em muitos sentidos, por conta de uma imagem que ele construiu de si na esfera pública. O que alimenta sua polêmica imagem pública é a difusão midiática de um sujeito emblemático, de tom provocador e despreocupado com o que decorra de suas narrativas. A descrição social prefigurada em suas obras resulta em, como dissemos, antipatias e empatias. As relações conflituosas, internas e externas à obra, são constantes em suas narrativas. Estabelecemos como percurso de teoria a ideia de que o Outro pode ser, em alguns contextos, imaginado e narrado como uma ameaça. O projeto de governo de Ben Abbes ameaça a sociedade francesa, que vê uma transformação histórica de expansão islâmica. Dessa ameaça, novos conflitos são gerados.

Por fim, não descartamos a hipótese de que se estabeleceram pelo percurso histórico e em nome de um projeto de dominação dois polos opostos: o Ocidente e o Oriente. Em oposição, esses termos não têm estruturação e fundamentação ontológicas, como demonstrou Edward Said (1978, 1993). A identidade oriental se traduz, no romance, como a identidade árabe-muçulmana. Uma vez convertida ao Islã, a França se orientaliza. Pelas possibilidades características de um romance distópico, *Submissão* sugere uma alternativa do percurso histórico. O Ocidente é dominado pelo Oriente, ao contrário do que já aconteceu. Num futuro, a sociedade francesa pode presenciar uma transformação e reorganização social, política e histórica. Michel Houellebecq, então, exerceria duplamente sua função mística e nacionalista.

Referências bibliográficas

- ABDEL-MALEK, Anouar. "Orientalism in crisis". *Diogenes*, n. 44, 1963, p. 104-112.
- ABU-LUGHOD, Lila. "As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?: reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros", tradução de João Henrique Amorim. *Estudos feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 2, 2012, p. 451-470.
- AHMED, Leila. *Women and gender in Islam*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- ALI, Ayaan Hirsi. *Infidel*, tradução de Luiz A. de Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ALLOULA, Malek. *The colonial Harem*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- ARAÚJO, Richard Max de. *Ibn Khaldun: a ideia de decadência dos Estados*. São Paulo: Humanitas Editorial, FAPESP, 2007.
- BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*, tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo, Perspectiva, 2007.
- BEN JELLOUN, Tahar. *La réclusion solitaire*. Paris: Denoël, 1976.
- _____. *La plus haute des solitudes: misère affective et sexuelle d'émigrés nord-africains*. Paris: Éditions du Seuil, 1977.
- _____. *Hospitalité française: racisme et immigration maghrébine*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.
- _____. *Os frutos da dor*, tradução de Maria Teresa Dannemann. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2000.
- _____. *O último amigo*, tradução de Maria Ângela Villela. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*, tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. "La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 3. Paris, 1977, p. 3-43.

- BRUNI, Aline; ALBALA, Adrián. “França e Islã: análise de uma relação”. *Malala*, São Paulo, v. 3, n. 5, 2015, p. 82-94.
- CAMUS, Albert. *L'étranger*. Paris: Gallimard, 1942.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.
- COMPAGNON, Antoine. *Le démon de la théorie: littérature et sens commun*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- COUTINHO, Eduardo; CARVALHAL, Tania Franco. *Literatura comparada: textos fundadores*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- DAOUD, Kamel. *O caso Meursault*, tradução de Bernardo Ajzenberg. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016.
- DYSERINCK, Hugo. “O problema das ‘images’ e ‘mirages’ e sua pesquisa no âmbito da literatura comparada”, tradução de Karola Maria Augusta Zimber, 2005. Disponível em: <<http://rellibra.com.br/pdf/imalogia1/imagensemiragens.pdf>>. Acesso em: 28/03/2017, às 22:13.
- _____. “Zum Problem der 'images' und 'mirages' und ihrer Untersuchung im Rahmen der vergleichenden Literaturwissenschaft”, 1966. Disponível em: <<http://imagologica.eu/cms/UPLOAD/dyser.pdf>>. Acesso em: 15/09/2017, às 09:04.
- FASSIN, Éric. “¿Houellebecq sociólogo?” In: _____; VANOLI, Hernán ; REVEL, Judith et alia. *Discutir Houellebecq: cinco ensayos críticos entre Buenos Aires y París*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*, tradução de Lígia Pondé Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GUYARD, Marius-François. *La littérature comparée*. Paris: PUF, 1951.
- HOUELLEBECQ, Michel. *Extension du domaine de la lutte*. Paris: Éditions Maurice Nadeau, 1994.
- _____. *Les particules élémentaires*. Paris: Flammarion, 1998.
- _____. *Plateforme*. Paris: Flammarion, 2001.
- _____. *Plataforma*, tradução de Ari Roitman e Paulina Wacht. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2002.
- _____. *La possibilite d'une île*. Paris: Fayard, 2005.
- _____. *La carte et le territoire*. Paris: Flammarion, 2010.

- _____. *O mapa e o território*, tradução de André Telles. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2012.
- _____. *Soumission*. Paris: Flammarion, 2015.
- _____. *Submissão*, tradução de Rosa Freire d’Aguilar. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2015.
- HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes*, tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- JACOBY, Russell. *Imagem imperfeita: pensamento utópico para uma época antiutópica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- JAMESON, Fredric. “Transformações da imagem na pós-modernidade”. In: _____. *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios de Fredric Jameson*, organização e tradução de Ana Lúcia Almeida Gazzola. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- KOUROUMA, Ahmadou. *Allah n’est pas obligé*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- LEERSSEN, Joep. “Imagology: On using ethnicity to make sense of the world”. *Iberic@I, Revue d’études ibériques et ibéro-américaines*, Paris, n. 10, 2016, p. 13-31.
- LIOGIER, Raphaël. *Le mythe de l’islamisation: essai sur une obsession collective*. Paris: Éditions du Seuil, 2012.
- MAALOUF, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1998.
- MAHMOOD, Saba. “Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre revivalismo islâmico no Egípto”. *Etnográfica*, Lisboa, vol. 10, n. 1, 2006, p. 121-158.
- MBEMBE, Achille. “O nacional-colonialismo”. In: _____. *Crítica da razão negra*, tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- _____. *Políticas da inimizade*, tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- MEDDEB, Abdelwahab. *La maladie de l’Islam*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- _____. *A doença do Islã*, tradução de Cleonice Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003a.
- _____. *Islam, la part de l’univers*. Paris: Ministère des Affaires étrangères, 2003b.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*, tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a.
- _____. *Retrato do descolonizado árabe-muçulmano e de alguns outros*, tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.
- ORWELL, George. *1984*. São Paulo; Companhia das Letras, 2009.

PAGEAUX, Daniel-Henri. “Da imagética cultural ao Imaginário”. In: BRUNEL, Pierre; CHEVREL, Yves. *Compêndio de Literatura Comparada*, tradução de Maria do Rosário Monteiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. “De l’Imagerie culturelle à l’imaginaire”. In: BRUNEL, Pierre; CHEVREL, Yves. *Précis de littérature comparée*. Paris: PUF, 1989.

_____. *Musas na encruzilhada: ensaios de literatura comparada*. Organização de Marcelo Marinho, Denise Almeida Silva e Rosani Ketzer Umabch. Frederico Westphalen: URI; São Paulo: Hucitec; Santa Maria: UFSM, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Mutações da literatura no século XXI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

RUSHDIE, Salman. *Os versos satânicos*, tradução de Misael H. Dursan. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Cultura e imperialismo*, tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOUSA, Celeste Ribeiro de. “Literatura e Imagologia: uma interação produtiva. A contribuição da Comparatística da Universidade de Aachen”. *Pandaemonium*, São Paulo, n. 17, Julho/2011, p. 159-186.

_____. *Do cá e do lá: introdução à Imagologia*. São Paulo: Associação editorial Humanitas, 2004.

SOUZA, Roberto Acízelo de. *Um pouco de método: nos estudos literários em particular, com extensão às humanidades em geral*. São Paulo: É Realizações, 2016.

WESEMAEL, Sabine van. *Michel Houellebecq: Le plaisir du texte*. Paris: L’Harmattan, 2005.

ZOLA, Émile. “O senso do real” In: _____. *Do romance*, tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário/Editora da USP, 1995.

Referências eletrônicas

Le livre de Michel Houellebecq piraté dix jours avant sa sortie. *20 minutes*, 03 de janeiro de 2015. Disponível em: <<https://www.20minutes.fr/culture/1508011-20141230-livre-michel-houellebecq-pirate-dix-jours-avant-sortie>>. Acesso em: 30/01/2018, às 18:47.

Soumission, le livre polémique de Houellebecq. *L'express*. Disponível em: <https://www.lexpress.fr/culture/livre/soumission-le-livre-polemique-de-houellebecq_1637746.html>. Acesso em: 28/01/2018, às 14:35.

Soumission, le prochain roman de Houellebecq, circule déjà sur Internet. *L'express*, Paris, 31 de dezembro de 2014. Disponível em: <https://www.lexpress.fr/culture/livre/soumission-le-prochain-houellebecq-circule-deja-sur-internet_1636709.html>. Acesso em: 30/01/2018, às 18:52.

CHRISAFIS, Angelique. Michel Houellebecq: 'Am I Islamophobic? Probably, yes!'. *The Guardian*, Londres, 6 de setembro de 2015. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2015/sep/06/michel-houellebecq-submission-am-i-islamophobic-probably-yes>>. Acesso em: 28/01/2018, às 15:01.

DOIEZIE, Mathilde. Houellebecq: 'Les ennemis de la liberté d'expression sont toujours là'. *Le Figaro*, Paris, 27 de janeiro de 2015. Disponível em: <<http://www.lefigaro.fr/livres/2015/01/27/03005-20150127ARTFIG00060-houellebecq-les-ennemis-de-la-liberte-d-expression-sont-toujours-la.php>>. Acesso em: 28/01/2018, às 14: 27.

KNAUSGAARD, Karl Ove. Michel Houellebecq's 'Submission'. *The New York Times*, Nova Iorque, 02 de novembro de 2015. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2015/11/08/books/review/michel-houellebecqs-submission.html>>. Acesso em: 28/01/2018, às 14:22.

PARTI DES INDIGÈNES DE LA RÉPUBLIQUE. Qui sommes-nous?. Disponível em: <www.indigenes-republique.fr/le-p-i-r/que-voulons-nous>. Acesso em: 04/01/2018, às 21:10.

SCHNEIDERMAN, Daniel. Si Houellebecq n'était pas Houellebecq... *Libération*, Paris, 04 de janeiro de 2015. Disponível em:

<http://www.liberation.fr/ecrans/2015/01/04/si-houellebecq-n-etait-pas-houellebecq_1173765 >. Acesso em: 28/01/2018, às 15:03.

SÉNÉCAL, Didier. Michel Houellebecq. *Lire*, 01 de setembro de 2001. Disponível em: <http://www.lexpress.fr/culture/livre/michel_houellebecq_804761.html>. Acesso em: 25/08/2017, às 19:45.

WOOD, Gaby. Michel Houellebecq's Soumission: 'More prescient than provocative'. *The Telegraph*, Londres, 15 de janeiro de 2015. Disponível em: <<http://www.telegraph.co.uk/culture/books/11348416/Michel-Houellebecqs-Soumission-More-prescient-than-provocative.html>>. Acesso em: 28/01/2018, às 15:28.