

II. A alteridade em questão nas narrativas de Albert Camus

J'ai ainsi avec l'Algérie une longue liaison qui sans doute n'en finira jamais, et qui m'empêche d'être tout à fait clairvoyant à son égard.
(Camus, *L'Été* 848)

II.1 Do "inconsciente colonial" em alguns momentos narrativos de Camus

Em *Culture and Imperialism*, Said argumenta que os autores ocidentais contribuíram para formar a ideologia orientalista europeia do século XIX, cujo objectivo seria o de dominar o Oriente "inferior". No caso da Argélia, o estudo recai sobre Albert Camus: "a very late imperial figure who not only survived the heyday of empire, but survives today as a 'universalist' writer with roots in a now forgotten colonialism" (*Culture* 172). Para Said, a perspectiva de Camus é a de um colono francês; deste modo, a sua obra seria uma representação idealista e partidária da situação colonial da Argélia que inconscientemente revelaria a crise sócio-política:

Camus's novels and stories thus very precisely distil the traditions, idioms, and discursive strategies of France's appropriation of Algeria. He gives its most exquisite articulation, its final evolution to this massive "structure of feeling." But to discern this

structure we must consider Camus's works as a metropolitan transfiguration of the colonial dilemma: they represent the colon writing for a French audience whose personal history is tied irrevocably to this southern department of France; a history taking place anywhere else is unintelligible. Yet the ceremonies of bonding with the territory ... ironically stimulate queries in the reader about the need for such affirmations. When the violence of the French past is thus inadvertently recalled, these ceremonies become foreshortened, highly compressed commemorations of survival, that of a community with nowhere to go. (*Culture* 184)

Continua, argumentando que Camus ignora ou subvaloriza os aspectos históricos da Argélia – invasão e colonização –, e que esquece questões de identidade na sua obra: "A correlative way of interpreting Camus's novels therefore would be as interventions in the history of French efforts in Algeria, making and keeping it French, not as novels that tell us about their author's state of mind" (*Culture* 175).

Said não fora o primeiro crítico a salientar os aspectos colonialistas da obra camusiana. Já em 1970, a análise de Conor Cruise O'Brien lançou perspectivas sobre a obra de Camus que abriram a controvérsia. O'Brien escreveu então:

Probably no European writer of his time left so deep mark on the imagination and, at the same time, on the moral and political consciousness of his own generation and of the next. He was intensely European because he belonged to the frontier of Europe and was aware of a threat. The threat also beckoned to him. He refused, but not without struggle.

No other writer, not even Conrad, is more representative of the Western consciousness, and conscience, in its relation to the non-Western world. The inner drama of his work is the development of this relation, under increasing pressure, and in increasing anguish. (103)

Segundo Said, a análise de O'Brien é uma desmistificação hábil e mesmo cruel das relações entre as narrativas mais célebres de Camus e a situação colonial na Argélia. Camus

e Conrad seriam mais representativos do "domínio ocidental no mundo não europeu" do que de uma simples consciência ocidental (*Culture* 173). Seria este raciocínio que, provavelmente, pretendia transmitir ao intitular o seu artigo, excerto de *Culture and Imperialism*, "Albert Camus, ou l'inconscient colonial". Onde Roland Barthes via, em 1953, o grau zero da escrita, "uma escrita inocente", a "palavra transparente" (56), Said vê, quatro décadas depois, ocultação e cumplicidade.

Baseando-se na obra de Fanon, *Les Damnés de la terre* de Memmi, *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*, O'Brien (10) defende não existir unidade cultural entre colonizado e colonizador, antes uma relação de violência implícita ou explícita. A sua argumentação parte do princípio de que o intercâmbio entre raças que vivem num mesmo meio, no caso, o meio pobre da juventude de Camus, seria um fenómeno único:

A working-class population which would be 'impervious to racial barriers' would be an unusual phenomenon. A population which could attain this condition when the barriers were not only 'of race' but also of religion, language and culture, all reinforcing 'race' – as in the case of the dividing line between European and Arab in Algeria – would be unique. (6)

Assim, segundo este crítico, Albert Camus seria essencialmente francês (como é perceptível na biografia de Herbert Lottman), com uma concepção europeia da cultura mediterrânica, predominantemente francesa, no caso específico da Argélia: "European and part French by birth, Camus became thoroughly French by education. This rather obvious fact has been to some extent disguised, not only by some of the commentaries on him but also by some of his own writings" (8). E mais adiante: "It is quite clear, though never explicitly stated, that his Mediterranean culture is a European one and in Algeria a French one, and that the Arabs who have a part in this culture will have become French Arabs" (9).

A cultura mediterrânica é, para Camus, o elo de união entre todos os povos do Mediterrâneo (Sarocchi, *Camus* 54-70); ideal, em termos humanitários, que se afigura, contudo, um mito, uma fuga – deliberada segundo Said – à realidade colonial da época. Presente em *Noces* – obra onde Camus retrata um povo na idade da inocência – e definida em *L'Homme révolté* (700-09), a cultura mediterrânica de Camus constrói-se em torno de uma mitopoesia formada a partir de uma história mitológica da Argélia, e transcende os aspectos negativos da política europeia. Contra o niilismo do "absolutismo histórico", Camus defende: "l'exigence invincible de la nature humaine dont la Méditerranée, où l'intelligence est soeur de la dure lumière, garde le secret" (*L'Homme* 702).

Reconhece, no entanto, O'Brien que, sobretudo nos artigos sobre a extrema pobreza na Cabília, agrupados em "Misère de la Kabylie" (*Actuelles III* 903-38), Camus teria sido um grande defensor da causa árabe na crítica aberta à política colonialista francesa, e que a presença de elementos de carácter colonialista e mesmo racista nos seus textos se deveria substancialmente à política de educação francesa:

The point here is not that Camus was acting in a wicked or hypocritical way. On the contrary, as his articles in *Misère en Kabylie* and elsewhere show, he was honourably insistent that France in Algeria should live up to her professions, and this insistence more than once got him into trouble. The point is rather that in the position of the left-wing colonist there are unusually strong elements of estrangement, unreality and even hallucination: when a brilliantly intelligent and well-educated man, who has lived all his life surrounded by Arabic-speaking population, affirms the existence of a form of unity, including the Arabs and based on Romance languages, it is not excessive to speak of hallucination. ... The splendidly rationalist system of education which moulded Camus was propagating in relation to his own social context a myth: that of a French Algeria. (O'Brien 10-11)

Voltando-se a Said. Camus como artista angustiado e pressionado (O'Brien 103), como homem de esquerda dilacerado por escolhas políticas difíceis, nomeadamente entre a

presença francesa na Argélia e a independência, são aspectos da análise que Said desenvolve ao comentar O'Brien:

O'Brien further rescues Camus from the embarrassment he had put him in by stressing the privilege of his individual experience. With this tactic we are likely to have some sympathy, for whatever the unfortunate collective nature of French *colon* behavior in Algeria, there is no reason to burden Camus with it; ... Here then is a moral man in an immoral situation. (*Culture* 174)

A "restorative interpretation" de Said não pretende ser vindicativa, como afirma o próprio Autor; nem a omissão de factos sobre a Argélia que Camus acaba por apresentar em *Chroniques algériennes* é motivo de culpabilização. Said insiste, contudo, na existência de dados sobre a realidade colonial nas narrativas de Camus: "I want to insist that one finds in Camus's novels what they once were thought to have been cleared of – detail about that very distinctly French imperial conquest begun in 1830, continuing during Camus's life, and projecting into the composition of the texts" (176). E, mais adiante: "Camus's writing is informed by an extraordinarily belated, in some ways incapacitated colonial sensibility, which enacts an imperial gesture within and by means of a form, the realistic novel, well past its greatest achievements in Europe" (176).

Segundo O'Brien, Camus é rigoroso no que toca ao perfil psicológico de Meursault, mas não em relação ao retrato da sociedade que o condena à morte. Considera justamente que a justiça francesa da Argélia nunca condenaria à pena capital europeus que haviam matado árabes, como constata Fanon em 1952: "Et, de fait, bientôt sept ans de crimes en Algérie et pas un Français qui ait été traduit devant une cour de justice française pour le meurtre d'un Algérien" (*Les Damnés* 89). No mesmo sentido, O'Brien realça a incongruência das alegações do advogado de defesa, que esquece o princípio jurídico da

legítima defesa e o princípio moral da solidariedade europeia, como também ignora a imagem ameaçadora do árabe com uma faca. Todo o processo revelaria, por parte de Camus, a exposição de um mito colonialista destinado a ofuscar o contexto político e histórico:

The court is presented as if it were a court in a European town dealing with an incident involving members of a homogeneous population. ... But the presentation in this way of a court in Algeria trying a crime of this kind involves the novelist in the presentation of a myth: the myth of French Algeria. What appears to the casual reader as a contemptuous attack on the court is not in fact an attack at all: on the contrary, by suggesting that the court is impartial between Arab and Frenchman, it implicitly denies the colonial reality and sustains the colonial fiction. (O'Brien 22-3)

A conclusão é a de que esta narrativa, omissa no que toca à sociedade colonial, suaviza e distorce a essência da autoridade francesa.

O comportamento das personagens de Camus constitui também indício da influência colonial que detectam O'Brien e Said. No estudo do protagonista de *L'Étranger*, o primeiro sublinha o aspecto pouco ortodoxo da sua conduta, que desencadeia um processo que o levará ao homicídio do árabe. Veja-se, em síntese: no plano da solidariedade masculina de vingança, Meursault consegue, por escrito, atrair a casa do seu vizinho (Raymond Sintès, personagem de duvidosa conduta moral) a mulher que o desrespeitara; mais tarde, em companhia da sua nova amiga Marie, ouvindo gritos e vendo a mulher a ser espancada por Raymond, Meursault recusa chamar a polícia, numa atitude que reflecte indiferença face à autoridade, mas também talvez pelo facto de se tratar de uma mulher moura; mais tarde ainda, mente à polícia para ilibar o amigo. Perante este comportamento, O'Brien comenta:

Yet the Meursault of the actual novel is not quite the same person as the Meursault of the commentaries. ... It is simply not true that Meursault is 'intractable in his absolute respect for truth'. These episodes show him as indifferent to truth as he is to cruelty

L'Étranger is in fact a more complex and interesting novel than would appear from the commentaries – including Camus's own commentary – which sanctify the hero. (20-21)

Assim, a integridade de Meursault em relação à tão prezada verdade é questionável, podendo-se afirmar, com O'Brien, que só se aplica quando se trata de si próprio, ou melhor, dos seus sentimentos: "They are the god whom he will not betray and for whom he is martyred. His integrity is that of the artist, the Nietzschean integrity" (21). E mais adiante: "The reason why he will not have the police sent for is simply, as always, his rigorous fidelity to hierarchy of his own feelings. He dislikes the idea of the police. He is indifferent to the beating up of the woman." (22).

Meursault não é inimigo da opressão social, apesar de Camus levar o leitor a reconhecer no seu herói "o único Cristo que merecemos" ("Préface" 1929), uma vítima que a sociedade condena por não cumprir as normas e a esquecer todos os aspectos negativos da sua personagem, que se revelam, segundo O'Brien, na relação com os árabes (mais especificamente, a mulher moura e o irmão). Sem serem abertamente de cariz racista, as palavras do seu herói e sobretudo o seu comportamento para com os autóctones, revelam preconceitos raciais característicos dos colonos de classe média – os "pieds-noirs" – , representados pelo casal Janine e Marcel em "La Femme adultère".

II.1.1 Da ausência de personagens autóctones

Na sua análise, Said aponta o facto de Camus não retratar devidamente personagens autóctones na sua ficção. Além disso, quando tal ocorre, estas são vistas como entidades sem substância, agressivas e ameaçadoras, tal como registado em *L'Étranger*:

Almost half a century after their first appearance, his novels are thus read as parables of the human condition. True, Meursault kills an Arab, but this Arab is not named and seems to be without history, let alone a mother and father; true also, Arabs die of plague in Oran, but they are not named either, whereas Rieux and Tarrou are pushed forward in the action. (*Culture* 175-76)

Em *Reflections on Exile and Other Essays*, acrescenta: "Camus embodied the Algerian in his fiction as an essentially nameless, threatening creature" (395). Os árabes apresentam algumas das características produzidas pelo discurso colonial para o imaginário ocidental (*Orientalism* e *Culture and Imperialism*), mas não são individualizados. São criaturas marginais e ameaçadoras – o árabe morto era irmão de uma prostituta; os companheiros de prisão de Meursault são em grande parte árabes –, sinalizadas no árabe portador de uma faca. Esta caracterização, como constata Fanon, integra o discurso colonial sobre o árabe, baseado em estudos pseudo-científicos, entre outros, os da Escola de Psiquiatria da Universidade de Argel:

Parmi les caractéristiques du peuple algérien telles que le colonialisme les avait établies nous retiendrons sa criminalité effarante. Avant 1954, les magistrats, les policiers, les avocats, les journalistes, les médecins légistes convenaient de façon unanime que la criminalité de l'Algérien faisait problème. L'Algérien, affirmait-on, est un criminel-né. Une théorie fut élaborée, des preuves scientifiques apportées. Cette théorie fut l'objet pendant plus de 20 ans d'un enseignement universitaire. Des Algériens étudiants en médecine reçurent cet enseignement et petit à petit,

imperceptiblement, après s'être accommodés du colonialisme, les élites s'accommodèrent des tares naturelles du peuple algérien. Fainéants-nés, menteurs-nés, voleurs-nés, criminels-nés.

Nous nous proposons d'exposer ici cette théorie officielle, d'en rappeler les bases concrètes et l'argumentation scientifique

L'Algérien tue fréquemment. ... L'algérien tue sauvagement. Et d'abord l'arme préférée est le couteau. ... L'Algérien tue pour rien. (Les Damnés 285-86)

É de notar que a diferença de armas entre Meursault e o árabe indicia a sugestão de um imago, mais ou menos mítico, que os povos ou raças estabelecem sobre a arma do outro, como explica Christiane Chaulet-Achour (20-1), referindo-se às observações de Jean Pélégri, para quem a diferença de armas não é irrelevante. A faca do árabe seria tão ameaçadora quanto, em visão contrária, a pistola do europeu. São estas armas simbólicas que, em *L'Étranger*, ao estimularem medos subconscientes, despertariam o racismo latente em cada um e impeliriam ao acto homicida.

Segundo O'Brien (25), nem Meursault nem o tribunal, nem o próprio autor se preocupam com o assassinato de um homem, e muito menos com os trâmites sórdidos que levaram à sua ocorrência, porque, de certa forma, o leitor é levado a não entender a vítima como um ser humano. Na óptica de O'Brien e de Said, tal deve-se ao facto de os árabes não possuírem nomes, enquanto os europeus – Meursault, Raymond Sintès, Marie, Salamano e mesmo outras personagens – são devidamente identificados. Com efeito, os colonizados são apreendidos como "grupo de árabes" (*L'Étranger* 1161), sem serem diferenciados por um nome que os identificaria como membros da sociedade. Não existindo como indivíduos, o seu assassinato seria um acto irrelevante: "When the narrator shoots down this blank and alien being and fires 'four shots more into the inert body, on which they left no visible

trace', the reader does not quite feel that Meursault has killed a man. He has killed an Arab" (O'Brien 25-6).

Os remorsos de Meursault nascem do seu sentido de destruição, não de uma vida humana, mas do "equilíbrio do dia" (*L'Étranger* 1168). Além disso, O'Brien aponta, na obra de Camus, a separação entre o "nous" e o "ils" (*L'Étranger* 1161), que remete para os preceitos do discurso binário do processo de "outremização", tal como definido pelos principais teóricos dos Estudos Pós-coloniais (vd. *supra*, pp. 13-4):

For the rest, relations between Europeans and Arabs are not sentimentalized. The Arabs who 'where staring at us silently in the way they have – as if we were blocks of stone or dead trees' have nothing in common with the jolly Mediterranean interracialists of Mme Brée's imagining, and some of Camus's propagandist writing. The tiny phrase *à leur manière*, is eloquent in its laconic way: for it includes the colonial 'they', the pronoun which needs no antecedent. (O'Brien 23)

Albert Memmi apelida este processo de "desumanização". Nele o colonizado tem a imagem que dele traça o colonizador. Não por acaso, as imagens são traçadas pela negativa ("o colonizado *não é isto, não é aquilo*"), o que constitui uma forma de anular a identificação: "Autre signe de cette dépersonnalisation du colonisé: ce que l'on pourrait appeler *la marque du pluriel*. Le colonisé n'est jamais caractérisé d'une manière différentielle; il n'a droit qu'à la noyade dans le collectif anonyme (*Ils sont ceci... Ils sont tous les mêmes*)" (Memmi 103-04). Trata-se de um discurso maniqueísta que, de facto, denota a separação racial no universo colonialista, a que, na óptica de Said e O'Brien, não escapam as personagens de Camus, nem mesmo o próprio autor. Daí a irrelevância do homicídio de um árabe; daí também o desprezo pela acusação durante o processo judicial de Meursault.

Brian T. Fitch observa que toda a narrativa de Camus é um engenhoso "coup de plume" para inverter os papéis de culpado e de vítima. O propósito narrativo do crime seria o de revelar "o coração criminoso" (*L'Étranger* 1194) com que enterrara a mãe (Fitch 44); mero pretexto para justificar o absurdo de uma condenação à morte por ausência de lágrimas, "por não jogar o jogo", por se ser "estranho à sociedade onde vive" (50) e deste modo, figurar em mito universal. Neste processo de desculpabilização, a escolha de uma vítima árabe, não "completamente humana" à luz dos parâmetros do discurso colonial (Fanon, *Les Damnés* 45), não será totalmente inocente, como constata Bernard Pingaud que, contudo, não reconhece em tal escolha "uma manifestação inconsciente de racismo" mas, no mesmo sentido que Fitch, um propósito narrativo de "fabulação necessária" para levar o leitor a ver em Meursault um "assassino inocente" (102-03)¹.

Todavia, ao reorientar a culpabilidade, a estrutura da narrativa exclui o colonizado, colocando-o na posição da vítima que não pode falar, de acordo com os parâmetros do processo de "outremização" definidos por Spivak (vd. *supra*, p. 14), pois é-lhe negada a voz, tanto na sua representação perante o julgamento do seu homicida – a sua morte nunca é discutida nem sequer vista como central para a justiça –, como no discurso narrativo. O julgamento de Meursault centra-se na sua indiferença perante a morte da mãe, o que se torna central na diegese de *L'Étranger* e permite que a simpatia do leitor se desvie da vítima de um crime (o árabe) para a vítima da justiça (Meursault). Este processo narrativo permite a Camus afastar a figura árabe e, por consequência, evitar qualquer representação geopolítica da sociedade colonialista. Em suma, ao evocar o autóctone como uma entidade ameaçadora, e ao estabelecê-lo no mundo do silêncio e da invisibilidade, Camus coloca o "outro" à margem do discurso e, deste modo, impossibilita qualquer interação dialéctica.

¹ No capítulo "L'Arabe en question", Pingaud refere as leituras de Alain Costes e de Jean Gassin, que vêem neste crime a concretização de uma relação edipiana.

Visto por este prisma, *L'Étranger* seria uma metáfora do discurso colonial, o que iria ao encontro da posição defendida por Said em *Culture and Imperialism*.

Em "Révolte et servitude", carta de Junho de 1952 dirigida a Jean-Paul Sartre (enquanto director de *Les Temps Modernes*), Camus escreve, em resposta à crítica implacável de Francis Jeanson a *L'Homme révolté*: "Après tout, aucun lecteur, sauf dans votre revue, n'aura l'idée de contester que s'il y a évolution de *L'Étranger* à *La Peste*, elle s'est faite dans le sens de la solidarité et de la participation" (758). Quando aplicadas à evolução das relações entre europeus, solidariedade e participação são referências incontestáveis de *L'Étranger* e *La Peste*; já no universo colonialista, revelam-se desadequadas às relações que envolvem a população autóctone. Com efeito, a ausência de figuras árabes também é manifesta em *La Peste*, narrativa cujos protagonistas são, essencialmente, o narrador, a cidade e a própria peste.

A cidade de Oran funciona obviamente como símbolo da França sob a ocupação nazi durante a Segunda Guerra Mundial, mas também, de modo ecuménico, como símbolo da condição humana que terá levado Camus a silenciar a tipicidade de uma cidade argelina. Em parte imaginária, Oran é também uma cidade real com características específicas, uma das quais, seguramente a mais relevante para Camus, é o facto de estar de costas para o mar e de estar definitivamente separada dele quando a peste obriga a decretar o estado de sítio.

Logo nas primeiras páginas, o narrador relata o encontro de Bernard Rieux (que se revelará, no fim da narrativa, o verdadeiro narrador), com Raymond Rambert, jornalista parisiense que investiga as condições de vida dos árabes e pretende informações sobre o estado sanitário desta população (*La Peste* 1226). Admitindo apenas testemunhos sem reservas, Rieux demonstra a sua integridade quando recusa depor sobre o assunto e participar de uma condenação infundada (1226). Esta investigação de Rambert refere-se ao

trabalho jornalístico de Camus sobre a crise de 1945, nomeadamente, os massacres de Guelma e de Sétif² seguidos da forte repressão francesa. Tal como Rieux, Camus não reconhece um fundamento político nas revoltas da população autóctone. Nos seus artigos escritos para *Combat* em Maio de 1945, reunidos em "Crise en Algérie" (*Essais* 939-59), considera-as sequelas da crise económica que atingiu a Argélia e da extrema pobreza de uma população que morre esfaimada, como descreve em "L'Hôte". Se a integridade de Meursault só se aplica, como já se referiu, a si próprio, a de Rieux passou, de facto, ao plano da solidariedade, ainda que de solidariedade restrita à população europeia.

O'Brien constata que os problemas da população autóctone são suficientemente importantes para atrair a investigação de um jornalista importante de Paris, mas desaparecem da narrativa da mesma forma que a própria população árabe: "Not only are all the named characters Europeans – as in *L'Etranger* – but even the silent, nameless, faceless Arabs of *L'Etranger* have departed" (52). A referência à população árabe só ocorre em mais duas ocasiões e de forma muito indirecta. Primeiro, quando Rambert, em conversa com Rieux, recorda o pedido de informações sobre as condições de vida dos árabes (*La Peste* 1287), que já lhe havia feito. Rambert acompanha Rieux a um dispensário no centro da cidade:

Ils descendirent les ruelles du quartier nègre. Le soir approchait, mais la ville, si bruyante autrefois à cette heure-là, paraissait curieusement solitaire. Quelques sonneries de clairon dans le ciel encore doré témoignaient seulement que les militaires se donnaient l'air de faire leur métier. Pendant ce temps, le long des rues abruptes, entre les murs bleus, ocres et violets des maisons mauresques, Rambert parlait, très agité. (1287)

A cidade está "curiosamente solitária" e as ruas desertas de uma população que deixou de existir; restam apenas casas onde nenhum dos dois entra, pois os dramas que

² Os motins nacionalistas de Sétif, de 8 a 10 de Maio de 1945, e a repressão francesa terão vitimado entre 10000 a 20000 civis.

nelas se passam não se enquadram nos propósitos da narrativa, seja pelo seu carácter universal ou, segundo Said, por ocultação intencional. A peste atinge toda a cidade, mas a pandemia na população árabe é silenciada ao longo da narrativa. A segunda referência à existência dos árabes ocorre em *La Peste*, quando o criminoso Cottard se assusta ao ouvir a empregada de uma tabacaria comentar, em termos de cariz racista, uma reportagem sobre o homicídio de um árabe na praia de Argel (veja-se o jogo de referências na obra de Camus), por um jovem empregado de comércio.

Na sua argumentação, O'Brien entende que não é surpreendente o desaparecimento da população árabe, visto ser *La Peste* uma narrativa sobre a Ocupação da França metropolitana. O que estranha é a referência à sua existência, logo seguida de total omissão, facto que entende como uma lacuna na narrativa:

What is surprising and disquieting on the contrary is that the subject of their existence in the setting of the city should be introduced – in a context of rigorous insistence on the whole truth – as a preliminary to the story of the city in which they have no existence, and in which only the local colour of the façades of their houses remains. This is a very serious flaw in the book, because it destroys the integrity of the conception of one of the central characters: the city itself. The city becomes a 'never was' city whereas we should be able to think of it as a real city under an imagined plague. (54)

A dificuldade reside na própria natureza da relação de Camus com a ocupação alemã, por um lado, e, por outro, com os árabes da Argélia. É para ele natural, segundo O'Brien, atendendo ao seu meio social e educação, pensar em Oran como uma cidade francesa e, portanto, tal qual uma cidade sob a Ocupação. Esta atitude é vista por O'Brien como um óbice à análise fria e analítica das razões pelas quais os árabes não podiam permanecer na narrativa. Ficam de fora, sem qualquer explicação do Autor. Mas havia a consciência de que, pela sua incapacidade de sentirem a dominação alemã da mesma forma

que os franceses, seria impossível contemplá-los na narrativa. Se a cidade que queria ficcionar, à semelhança das que lhe eram familiares, continha uma grande parte de população árabe, impunha-se fazê-la desaparecer, em conformidade com uma cidade francesa da metrópole. Para abordar a opressão em termos universais, a população árabe é expulsa da cidade, como o é da narrativa. Camus afasta a contradição manifesta na sua discussão da opressão universal e as especificidades da opressão colonial francesa. Os cenários argelinos participam na representação de um universalismo que, por excluir o "outro", carece afinal de carácter universal.

O'Brien lamenta o reducionismo de Camus na apreensão da realidade colonial e a insensibilidade para com árabes que sentiam a "Argélia francesa" tão repugnante como a nova ordem europeia de Hitler. Na sua análise, Said comenta: "Except occasionally, ... [Camus] usually ignores or overlooks the history, which an Algerian for whom the French presence was a daily enactment of power would not do" (*Culture* 175). Para esses árabes, os franceses estavam na Argélia com o mesmo direito com que os alemães ocuparam a França – o direito da conquista: "From this point of view, Rieux, Tarrou and Grand were not devoted fighters against the plague: they were the plague itself" (O'Brien 55). Considera este crítico que, ao escrever *La Peste*, Camus não tinha em mente este tipo de analogia, que, aliás, nunca aceitaria. A ocultação da realidade histórica colonial na Argélia – voluntária, se se considerar o tema do universalismo, ou inconsciente, se atendendo aos dados biográficos da sua formação (10-1) – revela, relativamente ao colonialismo, uma duplicidade de sentimentos, perceptível na analogia entre a Segunda Guerra Mundial e a Guerra da Argélia, que apresenta em *La Chute*.

Nesta narrativa, Camus figura o Ocidente como uma das polaridades definidas em *L'Homme révolté* em termos de luta entre a cultura decadente e niilista da Europa, a "pensée de minuit" e a cultura solar, a "pensée de midi" do Mediterrâneo. Com mais ou menos intensidade, toda a obra de Camus celebra este mito. Todavia, em *La Chute*, que inicialmente devia constar da colectânea de contos *L'Exil et le Royaume*, Camus afasta-se das paisagens míticas argelinas para a lama, o nevoeiro e a escuridão da Holanda, para um mundo prisional que antecipa algumas das características figuradas, décadas depois, por Foucault em *Surveiller et punir, Naissance de la prison*. Este abandono das paisagens argelinas, mormente dos desertos regeneradores de *Noces* e de "La Femme adultère", revela, à luz dos acontecimentos históricos, algumas facetas da sua relação com a realidade colonial. O'Brien assevera:

I believe that *La Chute*, the only one of Camus's novels which is not set in Algeria, is the one in which Algeria is most painfully present. Amsterdam is not only an anti-Algeria, a sunless, foggy place of exile; it is also a limbo. ...

It is not, I think, fanciful to relate this concept of limbo to Camus's position on the struggle in his native Algeria. Torn between justice and his mother, Camus was drawn into a long hesitation which seemed to many like neutrality. (101)

Contrariamente a *La Peste*, a narrativa *La Chute* não postula o advento do homem, mas a sua queda no niilismo histórico e político, posição imposta pela guerra da Argélia que, por desmoronar, de certa forma, o mito da cultura mediterrânica, estigmatiza toda a obra seguinte. As esperanças seriamente diminutas de entendimento entre os franceses da Argélia e a população autóctone, juntamente com o espectro da guerra, assombram o seu humanismo mediterrânico e propiciam o surgimento de um *locus* com características negativas em conformidade com a mensagem de desespero proferida pelo protagonista, Jean-Baptiste Clamence. Camus visa a crítica à política europeia, nomeadamente ao

hitlerismo, ao mercantilismo e ao colonialismo. A sua censura incide sobre o imperialismo holandês, sobre "estes colonos nostálgicos" (*La Chute* 1482), evitando assim o caso específico do colonialismo francês na Argélia e a realidade do conflito franco-árabe. Ao figurar o caso holandês como "inferno burguês povoado de sonhos maus" (1482), a sua apreciação adquire um carácter universal que lhe permite manter-se afastado, como em *La Peste*, do problema específico argelino. Contudo, sob o relato do desenvolvimento da Segunda Guerra Mundial em África, transparece uma posição mais incerta: "Mais en Afrique, la situation n'était pas claire, les partis opposés me paraissaient avoir également raison et je m'abstins" (1539). A abstenção equivale ao silêncio face ao problema argelino. Não apoiar uma ou outra facção foi decisão tomada em Fevereiro de 1956, após o fracasso da conferência, proferida em Argel, "Appel pour une trêve civile en Algérie", que visava chamar à razão franceses e árabes para evitar mais derrame de sangue. Um ano depois, reagindo a um artigo crítico de Jean Sénac publicado em *Exigences*, escreve:

J'ai décidé de me taire en ce qui concerne l'Algérie, afin de n'ajouter ni à son malheur ni aux bêtises qu'on écrit à son propos. ... Ma position n'a pas varié sur ce point et si je peux comprendre et admirer le combattant d'une libération, je n'ai que dégoût devant le tueur de femmes et d'enfants... . Je continue au contraire non pas à renier mais à condamner absolument, aujourd'hui comme hier, l'assassinat des civils innocents. (Textes, *Essais* 1843)

Este silêncio ou "limbo" para O'Brien, que pretendia ser de neutralidade, valeu-lhe críticas acerbas tanto pelo lado colonialista, como pelo lado independentista³, caso de Simone de Beauvoir que o apelidou de "ce juste sans justice". A ambiguidade de Camus relativamente ao colonialismo patente em *La Chute* – a crítica ao imperialismo holandês e a ocultação do caso argelino – pode ser entendida como uma postura deliberada de censura

³ Vd. Olivier Todd. "1er novembre 1954", "L'Algérie n'est pas la France," *Albert Camus, une vie*. 595-635.

ao colonialismo na sua generalidade, numa tentativa de manter a imparcialidade em tempos de conflito. Ironicamente, perante as críticas que o acusavam de apoiar um regime que praticava a tortura, Camus tenta resistir à opressão da actualidade através do silêncio, à semelhança do dono do bar "Mexico-City", o "estimável gorila":

Vous avez raison, son mutisme est assourdissant. C'est le silence des forêts primitives, chargé jusqu'à la gueule. Je m'étonne parfois de l'obstination que met notre taciturne ami à boucher les langues civilisées. ... Une des rares phrases que j'aie entendues de sa bouche proclamait que c'était à prendre ou à laisser. Que fallait-il prendre ou laisser? Sans doute, notre ami lui-même. ... Quand on a beaucoup médité sur l'homme, par métier ou par vocation, il arrive qu'on éprouve de la nostalgie pour les primates. Ils n'ont pas, eux, d'arrière-pensées. (*La Chute* 1477-78)

Neutralidade, por muitos considerada insustentável em tempos de guerra, ou acusação irónica através de um "mutismo ensurdecedor", não são leituras antagónicas da mesma narrativa, antes o espelho de um homem dilacerado pelo conflito da escolha entre a mãe e a justiça⁴. Contudo, a transposição do problema político argelino para o contexto da Segunda Guerra Mundial, em *La Chute*, mostra, para além da sua suposta equidade, que no conflito de 1954 uma das partes envolvidas representa os ratos da peste (O'Brien 55). De facto, o universalismo da condenação de todos os nacionalismos, afigura-se enfraquecido e até mesmo como uma forma de nacionalismo, se se considerar que, através da sua neutralidade, Camus evita estabelecer uma condenação directa ao imperialismo francês. Esta postura não invalida, todavia, a percepção do universo colonial francês e a condenação dos seus erros políticos; são estes aspectos que encontram expressão em parte dos contos reunidos em *L'Exil et Le Royaume*.

⁴ Palavras pronunciadas por Camus em Estocolmo, após a entrega do Nobel, aquando de um debate com alguns estudantes suecos e argelinos, que deram origem a uma enorme controvérsia. Vd. "Le prix à payer." Olivier Todd, *Albert Camus, une vie*. 689-708.

II.2 O "outro" em *L'Exil et le Royaume*: uma figuração colonialista?

Foi durante os anos de 1952 a 1954, isto é, em vésperas da explosão da guerra da Argélia, que o imaginário de Camus mais se apegou à Argélia, a uma Argélia de nativos e de colonos. Camus projectou então a escrita de uma série de contos mais tarde reunidos no volume *L'Exil et le Royaume*, publicado em 1957, seis contos "extremamente interessantes" (Said, *Culture* 174), dos quais quatro se desenrolam na Argélia ("La Femme adultère", "Le Renégat ou un esprit confus", "Les Muets", "L'Hôte"), um em Paris ("Jonas ou l'Artiste au travail") e outro sobre a relação europeu-nativo no contexto do Brasil ("La Pierre qui pousse"). Em comum, existe o exílio – psicológico ou geográfico –, e a procura do "reino" por parte das personagens, revelando todos uma parte da relação de Camus com o país natal:

Each of the stories in *L'Exil et le royaume* ... deals with the exile of people with a non-European history ... that is deeply, even threateningly unpleasant, who are trying precariously to achieve a moment of rest, idyllic detachment, poetic self-realization. Only in "La Femme adultère" and in the story set in Brazil, where through sacrifice and commitment a European is received by natives ... is there any suggestion that Camus allowed himself to believe that Europeans might achieve sustained and satisfactory identification with the overseas territory. (Said, *Culture* 177-78)

II.2.1 O colonialismo em "Le Renégat ou un esprit confus"

A atmosfera niilista de *La Chute* caracteriza, de igual modo, "Le Renégat ou un esprit confus", o segundo conto de *L'Exil et le Royaume*. Escrito nos mesmos anos de conflito – antes de *La Chute*, mas publicado depois (Textes, *Théâtre* 2038) – este conto

pretende dar voz à condenação do colonialismo até então disfarçada ou evitada nas narrativas, tanto por motivos de universalidade como por negação inconsciente da realidade. Também aqui, os acontecimentos históricos, nomeadamente as sangrentas medidas de repressão, subjugam a metáfora camusiana do deserto como *locus* de regeneração, o qual passa a simbolizar a violência do colonialismo.

Este conto é um dos textos mais originais e violentos de Camus, em parte porque trata uma problemática aparentemente insolúvel: o confronto entre a tradição religiosa, política e militar colonialista europeia e uma cultura norte-africana não especificada, que oferece resistência. Quilliot que, na edição de La Pléiade, comenta e fornece anotações sobre todos os contos de *L'Exil et le Royaume*, não é prolixo em relação a este, limitando-se a constatar que, "misterioso à leitura, 'Le Renégat' permanece-o após estudo crítico" e que são quase inexistentes as indicações de Camus que poderiam ajudar na sua interpretação (2043). A única indicação que fornece mas não comenta, é a frase que Camus gostava de dizer, por piada: "C'est le portrait du progressiste chrétien" (2043). Contudo, esta ironia, típica de Camus, fornece pistas para a leitura do conto. Ao antepor "progressista" a "cristão", Camus coloca a ênfase, não no religioso, mas no político, pois, na França dos anos cinquenta, o vocábulo "progressista" designava os aderentes ao partido comunista, facto que pode evidenciar uma preocupação mais política do que religiosa.

O enredo da história gira em torno da tentativa e do sucessivo fracasso de converter uma cultura não europeia aos valores sociais e morais ocidentais. A confusão mencionada no subtítulo não se refere unicamente à nítida falta de compreensão demonstrada pelo narrador em relação à verdadeira essência das duas culturas entre as quais se sente preso. Esta confusão expõe também a impossibilidade de comunicação entre duas culturas sempre que, num mesmo espaço sócio-político, estas apresentem sistemas de valores irreduzíveis.

Todo o texto, excepto a derradeira frase, é o monólogo interior de um missionário europeu prisioneiro de uma tribo do deserto – "cette terre [qui] rend fou", "à la frontière de la terre des noirs e du pays blanc" ("Le Renégat" 1579, 1582), numa cidade de sal, Taghâsa. Este espaço poderia ser o "espaço liminar" de intercâmbio positivo de culturas definido por Bhabha, mas revela possuir mais as características do "disrespect" (vd. *supra*, pp. 46-7), ou seja, do processo baseado na violência racista que leva ao isolamento e ao bloqueio das fronteiras culturais (Bhabha 2-3). Além da provável castração e dos maus-tratos sexuais, os indícios da selvajaria da tribo e da sua insubmissão ao poder colonial adquirem particular simbolismo no acto que foi o corte da língua do missionário⁵. Esta mutilação, signo da violência do discurso político, perverte, logo à partida, a imagem romântica e poética do deserto patente em *Noces* e, de certa forma, em "La Femme adultère", transformando-o num *locus* de violência que nega o amor e exalta o reino do mal. De facto, em "Le Renégat" a evocação dos sangrentos acontecimentos políticos apresenta um discurso sobre o ódio, até então omitido por Camus nas suas narrativas. No "Avant-propos" de *Actuelles III*, Camus critica as intervenções partidárias: "C'est pourquoi dans l'impossibilité de me joindre à aucun des camps extrêmes, ... j'ai décidé de ne plus participer aux incessantes polémiques qui n'ont eu d'autre effet que de durcir en Algérie les intransigeances aux prises et de diviser un peu plus une France déjà empoisonnée par les haines et les sectes" (891), e descreve a Argélia como uma selva onde o único princípio é a violência (892-93). Mais adiante condena o recurso à violência por ambas as facções: "La vérité hélas! C'est qu'une partie de notre opinion pense obscurément que les Arabes ont acquis le droit, d'une certaine manière, d'égorger et de mutiler tandis qu'une autre partie accepte de légitimer, d'une certaine manière, tous les excès. Chacun, pour se justifier, s'appuie alors sur le crime de l'autre"

⁵ Note-se a estranha semelhança com o conto de Paul Bowles, *A Distant Episode*, semelhança também detectada por Said (*Culture* 178).

(895). Ao retratar um herói colonial mutilado, Camus representa sarcasticamente estas opiniões que legitimam a violência e o conflito sangrento.

No mesmo "Avant-propos" prega a unidade dos povos e justifica a sua rejeição em aderir a qualquer uma das partes envolvidas no conflito, condenando tanto a política colonialista francesa de repressão como o terrorismo: "Il semble que la métropole n'ait point su trouver d'autres politiques que celles qui consistaient à dire aux Français d'Algérie: 'Crevez, vous l'avez bien mérité', ou: 'Crevez-les. Ils l'ont bien mérité'. Cela fait deux politiques différentes, et une seule démission, là où il ne s'agit pas de crever séparément, mais de vivre ensemble" (895-96).

"Vivre ensemble", é uma unidade advogada por Camus que, todavia, supõe uma contradição: a era do colonialismo tem de acabar, mas o imperialismo francês deve continuar ("Algérie 1958" 1014-15). Camus concede, porém, que *Actuelles III* fornece um testemunho sobre o fracasso da política colonial francesa que descreve como política de "demissão" ("L'Algérie déchirée" 976-77) no contexto da agitação política da época, agitação que figura indirectamente no monólogo "confuso" do renegado.

A história do missionário que vai até ao deserto com o intuito de civilizar, subjugar e colonizar os "selvagens", é, sem dúvida, uma exposição irónica da demissão política francesa e uma crítica à sua "mission civilisatrice". É possível elaborar uma leitura política deste conto a partir da presença militar no final da narrativa. A invasão do deserto, da cidade do sal, pelos militares franceses, ilustra o antagonismo entre as forças coloniais e os nativos "selvagens", antagonismo que, na realidade, corresponde à Guerra da Argélia. Em "Algérie 1858", Camus identifica a independência nacional como uma "fórmula puramente passional" e a guerra como a expressão de um fanatismo cujo objectivo seria a criação de um império muçulmano, que só existiria em conceito (1012-13). Já em "Le Renégat", o fanatismo traduz-se por fetichismo, a religião do ódio e da violência, que permite a Camus

expressar simbolicamente a crise colonial. Através da paródia de "l'idéal minable des prêtres" ("Le Renégat" 1582), figurado pelo confronto racial e religioso com um "outro" inacessível, Camus transmite a ideia de que a missão civilizadora colonial fora um sonho derrotado à partida e elabora uma crítica aos erros da política francesa no respeitante à assimilação da população autóctone. Nesta óptica, o conto também pode ser interpretado como uma censura à tentativa francesa de relançar o ímpeto da denominada missão civilizadora, sendo o discurso do renegado uma paródia crítica ao fracasso da política colonial na Argélia: [pays qui] n'était pas un pays de mission" ("Le Renégat" 1581). "Le Renégat" lembra o trauma da guerra; o seu desfecho, o conflito aberto entre soldados e nativos, ilustra a tentativa vã da força militar francesa no sentido de reconquistar uma Argélia que já iniciara o seu processo de descolonização.

Na análise da obra de Camus, Said comenta da seguinte forma a mutilação do Renegado: "This is as if to say that going native can only be the result of mutilation, which produces a diseased, ultimately unacceptable loss of identity" (*Culture* 178). Com efeito, esta mutilação origina uma desagregação da sua personalidade e a emergência de um outro "eu" sinalizado pela "outra língua" que, de acordo com o processo de duplicação de identidade definido por Fanon em *Peau noire, masques blancs* (vd. *supra*, p. 38), instala a "confusão no seu crânio" ("Le Renégat" 1579). Esta projecção psíquica é, para Edward Hughes, um acto complexo que revela a porosidade do colonizador: "Enmeshed in the workings of a diseased imperialistic logic, the deranged monologue flags menacing cultural encroachment. To that extent, *Le Renégat* dramatizes the porosity of the colonizing subject, as the tribe that he views antagonistically eventually engulfs him" (113).

Por sua vez, a porosidade assinala, na perspectiva de Bhabha, a presença da alteridade dentro do colonizador:

The shadow of the colonized man, that splits [the colonizer's] presence, distorts his outline, breaches his boundaries, repeats his action at distance, disturbs and divides the very time of his being. The ambivalent identification of the racist world ... turns on the idea of Man as his alienated image, not Self and Other but the Otherness of Self inscribed in the perverse palimpsest of colonial identity. (62-3)

Ao invadir as fronteiras da identidade do colonizado, a "sombra do colonizado" condena ao fracasso a procura de unidade, de ordem, em suma, de verdade indivisível, âmago das acções do Renegado ("Le Renégat" 1579).

A conversão desta personagem à religião e ao fetiche dos seus mestres é-lhe arrancada pela mutilação, acto que não só representa a violência da coabitação entre colonizadores e colonizados no norte de África na década de cinquenta, como também indicia o imaginário orientalista e colonial em acção neste conto. Na perspectiva da Escola de Psiquiatria da Universidade de Argel referida por Fanon, o norte-africano é selvagem e perigoso:

Le Nord-Africain est un criminel, son instinct prédateur est connu, son agressivité massive perceptible à vue d'oeil. ... [Il] est un violent, héréditairement violent. Il y a chez lui une impossibilité à se discipliner, à canaliser ses impulsions. Oui, l'Algérien est un impulsif congénital. Mais, précise-t-on, cette impulsivité est fortement agressive et généralement homicide. (Fanon, *Les Damnés* 287-88)

Esta transformação leva-o a denegrir, com a mesma virulência, a Europa e todos os valores religiosos e culturais que até então respeitara: "Seul le mal peut aller jusqu'à ses limites et régner absolument, c'est lui qu'il faut servir pour installer son royaume visible, ... seul le mal est présent, à bas l'Europe, la raison et l'honneur et la croix" ("Le Renégat" 1590). O solilóquio do narrador, aparentemente perturbado, acusa claramente os mesmos valores que, em *La Chute*, Clamence denunciara através de um discurso lógico e irónico.

No monólogo revive as torturas que lhe foram infligidas, o que explica a sua dificuldade em as contar (Cryle 70-1). Todavia, tem consciência da sua transformação: "J'ai changé alors, ils l'ont compris, je baisais leur main quand je les rencontrais, j'étais des leurs, les admirant sans me lasser, je leurs faisais confiance, j'espérais qu'ils mutileraient les miens comme ils m'avaient mutilé" ("Le Renégat" 1590). No seu delírio tem a visão de uma conquista da Europa pelo mal, simbolizado pelo deserto:

Ô mes maîtres, ils vaincront la parole et l'amour, ils remonteront les déserts, passeront les mers, rempliront la lumière d'Europe de leurs voiles noirs, frappez au ventre, oui, frappez aux yeux, sèmeront leur sel sur le continent, toute végétation, toute jeunesse s'éteindra, et des foules muettes aux pieds entravés chemineront à mes côtés dans le désert du monde sous le soleil cruel de la vraie foi, je ne serai plus seul. (1592)

Segundo Hughes, este cenário de invasão ilustra vigorosamente o antagonismo entre as culturas e o medo profundo da vingança por parte dos colonizados:

At the heart of European cultural paranoia, then, lies the fear that colonial occupation, brutalization, and enslavement will be reciprocated. The colonizer thus finds his simulacrum in the African invader. In this visceral expression of insecurity, the "dark" continent snuffs out "the light of Europe" and the censored violence of French *pacification* becomes flagrant African revenge. (Hughes 116)

Contrariamente a Meursault em *L'Étranger*, sempre preocupado com a opinião alheia, o Renegado parece sentir-se estrangeiro em relação a todos os outros. Espera pelo reino universal dos seus mestres, mas as suas esperanças têm um motivo meramente íntimo: quando todos os homens forem escravos, já não estará só (Cryle 73-4). É a polarização extrema do bem e do mal que o define; por isso decide matar o seminarista que o vem substituir para evitar qualquer tipo de negociação e, se possível, relançar a luta entre a tribo

e o poder colonial. Pelos mesmos motivos também teme pelo resultado do conflito entre os seus novos mestres e os soldados franceses, pois estes últimos podem ganhar a batalha e pôr fim às suas novas certezas:

Que le désert est silencieux! La nuit déjà et je suis seul, j'ai soif. Attendre encore, où est la ville, ces bruits au loin, et les soldats peut-être vainqueurs, non il ne faut pas, même si les soldats sont vainqueurs, ils ne sont pas assez méchants, ils ne sauront pas régner, ils diront encore qu'il faut devenir meilleur, et toujours encore des millions d'hommes entre le mal et le bien, déchirés, interdits, ô fétiche pourquoi m'as-tu abandonné? ("Le Renégat" 1593)

Hughes comenta esta atitude de preservação do Renegado como representativa do pensamento imperialista em manter a homogeneização étnica como forma de dominação:

Willing the continued impossibility of negotiation across ethnic borders, the narrator speaks automatically of African and European as hermetically sealed, mutually antagonistic categories. Thus, the diegesis of *Le Renégat* confirms the struggle to preserve ethnic homogenization, an essential feature of the epistemology of imperialism. (Hughes 112-13)

Em todo o seu discurso, o Renegado evoca a supremacia dos selvagens, a sua liberdade e o seu carácter afrontoso que nem o Cristianismo nem qualquer missão civilizadora conseguem alterar. Trata-se de uma visão maniqueísta que exclui qualquer relação entre as culturas cristã e pagã e, conseqüentemente, entre colonizador e colonizado.

Na sua alucinação, o Renegado fala com o missionário que ferira mortalmente e, no seu delírio, ressurgem o seu "eu" primitivo que anseia por amor e fraternidade:

Hommes autrefois fraternels, seuls recours, ô solitude, ne m'abandonnez pas!
Voici, voici, qui es-tu, déchiré, la bouche sanglante, c'est toi, sorcier, les soldats t'ont

vaincu, le sel brûle là-bas, c'est toi mon maître bien-aimé! Quitte ce visage de haine, sois bon maintenant, nous nous sommes trompés, nous recommencerons, nous referons la cité de miséricorde, je veux retourner chez moi. Oui, aide-moi, c'est cela, tends ta main, donne... . ("Le Renégat" 1593)

O apelo "sê bom agora", dirigido ao feiticeiro, ao seu mestre, assim como o desejo de "voltar para casa" – manifestação da sua nostalgia pela Europa e pela frescura das suas paisagens que se opõe à crueldade do deserto queimado pelo sol, ou expressão de um sentimento idílico de se sentir "em casa", na cidade da misericórdia a reconstruir, *locus* de paz entre os homens – traduzem, num contexto de guerra, uma ingenuidade patética. Camus coloca esta repentina reconversão aos valores do cristianismo no domínio de uma ironia acerba ao entender o Renegado como uma imagem negativa de Cristo. Ilustrativa desta assimilação é, por exemplo, a versão pervertida do "Pai nosso" cristão, dirigida ao novo ídolo: "Ô fétiche, mon dieu là-bas, que ta puissance soit maintenue, que l'offense soit multipliée, que la haine règne sans pardon sur un monde de damnés, que le méchant soit à jamais le maître, que le royaume enfin arrive où dans une seule ville de sel et de fers de noirs tyrans asserviront et posséderont sans pitié!" (1592). E ainda, pouco depois, as palavras que remetem para as que Jesus Cristo proferira aquando da sua crucificação - "ô fétiche pourquoi m'as-tu abandonné?" (1593). Esta justaposição de religião cristã com paganismo ilustra a perturbação da mente do Renegado e ironiza a presunção das tentativas de conversão religiosa e de assimilação cultural, motes da missão civilizadora colonial. Ao estender a mão em gesto de convite à paz e amizade, o Renegado acredita num desfecho feliz da sua desventura mas as suas esperanças são vãs; a resposta – o sal colocado na boca que queria proferir palavras de fraternidade (1593) – chega como negação de qualquer possibilidade de entendimento (Cryle 87) e de diálogo com o "outro":

As his prayer makes clear, his crossing of the cultural divide is always equivocal. In this way, the invocation of the fetish provides a sadistic variant on the Christian exemplum and shares its structure. Africa thus becomes Europe's negative. That the renegade missionary should embody good and evil in a rigid sequential manner confirms the point that, within the pathological relations of *Le Renégat*, dialectical engagement with the Other becomes impossible, as the violent juxtaposition of rival hegemonies confirms. (Hughes 117)

Hughes defende que o corpo do narrador de Camus se afigura um lugar onde as aspirações, as ansiedades e as contradições da Argélia francesa são levadas à exaustão, e que as perversões do colonialismo se reflectem nas suas ilusões religiosas.

A última frase do conto – "Une poignée de sel emplit la bouche de l'esclave bavard" ("Le Renégat" 1593) – dá toda a carga simbólica a esta narrativa. Enquanto seminarista zeloso em Argel, influenciado pelos contos fantásticos de um velho padre, o sal era já parte integrante do imaginário sobre o "outro" do futuro renegado:

... ce n'est pas la ville de sel, les murs blancs dans le soleil torride, qui m'ont frappé dans son récit, non, mais la cruauté des habitants sauvages, et la ville fermée à tous les étrangers, un seul de ceux qui avaient tenté d'y entrer, un seul, à sa connaissance, avait pu raconter ce qu'il avait vu. Ils l'avaient fouetté et chassé dans le désert après avoir mis du sel sur ses plaies et dans sa bouche, il avait rencontré des nomades pour une fois compatissants, une chance, et moi, depuis, je rêvais sur son récit, au feu du sel et du ciel, à la maison du fétiche et à ses esclaves, pouvait-on trouver plus barbare, plus excitant, oui, là était ma mission, et je devais aller leur montrer mon Seigneur. (1581)

Esta projecção melodramática do seminarista e do velho padre sobre a crueldade do "outro" mostra uma certa empatia face ao exotismo construído em torno de fantasias sadomasoquistas, sendo além disso reveladora de oposições inveteradas entre cristãos e

pagãos, entre colonizadores e colonizados (Hughes 112). Existem, todavia, neste conto momentos fugazes de intercâmbio entre culturas, aquando, por exemplo, da descrição da reacção dos habitantes de Taghâsa ao frio da noite:

[Cette ville], dans ce creux au milieu du désert, où la chaleur du plein jour interdit tout contact entre les êtres, ... où sans transition le froid de la nuit les fige un à un dans leurs coquillages de gemme, habitants nocturnes d'une banquise sèche, esquimaux noirs grelottant tout d'un coup dans leurs igloos cubiques. Noirs oui, car ils sont habillés de longues étoffes noires et le sel qui envahit jusqu'aux ongles, qu'on remâche amèrement dans le sommeil polaire des nuits, le sel ... [qui] laisse parfois sur leurs robes sombres des traces semblables aux traînées des escargots après la pluie. ("Le Renégat" 1583)

Neste quadro de união entre culturas assinala-se a insistência, por parte do narrador, na polarização das cores preta e branca, que remete simbolicamente para a oposição geográfica, nos seus extremos (esquimós/negros), entre Norte e Sul do discurso binário sobre o "outro", que vem restringir, para não dizer invalidar, o seu cariz idílico. Relativamente a este momento, Hughes defende a presença de uma representação metafórica da invasão cultural colonial:

In a magical conflation of reified Eskimos and Saharan dwellers, the missionary offers a stubbornly literal reflection on the colours black and white, the ingestion of the ubiquitous salt arguably connoting Black Africa's absorption of the white man's corrosive influence. The stark monochrome of Artic and African metaphorically reproduces the dichotomous logic governing racial typecasting. (Hughes 116)

Também característico destas oposições é o fanatismo religioso, manifestação de intolerância cultural endémica do Renegado quando pretende impor, hegemonicamente, o conformismo. Desvaloriza então os esforços de conversão dos infiéis levados a cabo pelos

outros padres e nutre fantasias totalitárias em relação à tribo de Taghâsa: " ... je voulais être reconnu par les bourreaux eux-mêmes, les jeter à genoux et leur faire dire: 'Seigneur, voici ta victoire', régner enfin par la seule parole sur une armée de méchants" ("Le Renégat" 1582). Esta vontade de controlo através da simples palavra reveste características hegemónicas e demonstra uma consciência de superioridade cultural enquanto figura colonizadora. Assim, ao comparar a sua boca mutilada – "bouche ... volubile, et qui vomit sans trêve des fleuves de flammes au-dessus du désert sans couleur" (1587) – ao sol, signo de força destrutiva, o Renegado demonstra a arbitrariedade das suas ideias relativamente ao povo que se propusera pacificar. Também associa o Catolicismo ao sol e descreve a sua chegada ao seminário como "o sol vitorioso de Austerlitz" (1580), agregando em si mesmo religião e acto militar patriótico, o que, no imaginário colonial, asseguraria, segundo Hughes, uma "negação perversa da diferença" (115). O conformismo religioso e a política de assimilação, elevados ao nível do fanatismo, são igualmente processos de negação da alteridade, rejeitados por Camus através da desventura do seu herói.

Presença obsessiva ao longo do conto, o sal, substância áspera e ofuscante, resume a essência e o significado de Taghâsa, e adquire no espírito do Renegado um valor ideológico. É o sal que os seus mestres espalhariam pelas cidades conquistadas em gesto de purificação; é o sal que seca, mata a vegetação e aumenta a dor das chagas abertas; é o sal, essência do mal, que o cala definitivamente. A figura deste herói parece não sugerir semelhanças com o Autor. No entanto, não será de rejeitar a analogia deste gesto simbólico que, para Camus, põe fim a qualquer hipótese de entendimento político e religioso entre duas culturas distintas, ecoando a decisão que tomara em 1956 no sentido de se calar em relação ao conflito franco-árabe. Quilliot, na sua "Présentation" da colectânea, assinala que esta narrativa estava na mente de Camus, pelo menos, desde Fevereiro de 1952 (Textes,

Théâtre 2038). Nos apontamentos publicados (2044) é perceptível a intenção de Camus em dar uma dimensão essencialmente metafísica à clausura física e mental do protagonista, apesar da crítica subjacente ao fanatismo religioso e à sua missão civilizadora. Todavia, o clima de guerra em que fora escrito – as últimas correções teriam sido dadas, de acordo com uma carta enviada à mulher, em meados de 1956 (Todd 661) – e a subsequente invasão do político, permitem reconhecer, em o "espírito confuso", aquele Camus ciente da sua impotência face ao conflito, mas incapaz de conceber outras perspectivas ao problema argelino (Todd 634). À semelhança do seu renegado, Camus tem a sensação que pregara no deserto. Na carta ao jornal *Encounter*, publicada em Junho de 1957, declara: "J'ai écrit des articles sur la question algérienne pendant vingt ans, et longtemps en pure perte, pour attirer l'attention de l'opinion française sur ce pays" (Textes, *Essais* 1878). Na versão manuscrita desta carta, acrescenta: "depuis vingt ans, à Alger même, dans une solitude totale, et en France, au moment où l'opinion, même celle qui est la plus bruyante aujourd'hui, ignorait systématiquement les réalités algériennes, j'ai défendu les droits du peuple arabe à un traitement de justice" (1879). Ao seu amigo e compatriota argelino, Claude de Fréminville, editorialista na rádio *Europe 1*, confessa a sua ineficiência:

Je mesure ... ce qu'il te faut de courage pour aborder chaque matin les mêmes problèmes, essayer de les rendre clairs, d'émouvoir l'égoïsme des Français de France; ce qu'il te faut de courage pour parler à haute voix de ta souffrance, de notre souffrance... Tu vois, Claude, tu as quand même cet avantage sur moi: on t'écoute. (Camus, *apud* Todd 631)

Camus sente-se como Jonas, o seu satírico *alter-ego* em "Jonas ou L'Artiste au travail": "solidário" mas "solitário" (1654). Considerando que dissesse o que dissesse, seria sempre considerado traidor por um dos lados antagonistas (Todd 633) e que as suas palavras poderiam ter consequências graves, tanto no foro político como privado, Camus

poderá ter-se sentido forçado à auto-mutilação política, gesto duplamente sinalizado na mutilação da língua do missionário e na colocação do sal na sua boca de "escravo tagarela" ("Le Renégat" 1593).

Neste texto sobre a alienação e o fanatismo, Camus expõe em termos religiosos a situação sócio-política colonial na Argélia, embora evite representar quer a perspectiva ocidental quer a norte-africana, o que proporciona uma visão privilegiada e torna esta narrativa particularmente ilustrativa. Assim, o texto parece sugerir que qualquer perspectiva cultural e qualquer lealdade são relativas e provisórias. Contudo, também revela a ferocidade – que pode culminar em crime – com a qual esse tipo de lealdade pode ser advogada. Estes aspectos permitem a Camus, como já fora caso em *L'Étranger*, *La Peste* ou em *La Chute* – narrativas onde é notória a falta, em aparência, de julgamentos partidários – de elevar este conto ao nível da condenação universal dos totalitarismos, dirigida "aos milhões de homens entre o mal e o bem, dilacerados, perdidos" (1593), e apesar da excepcionalidade do texto nesse aspecto, evitar estabelecer uma crítica francamente directa ao caso do colonialismo francês na Argélia.

II.2.2 Da relação colonial em "La Femme adultère"

A primeira história de *L'Exil et le Royaume*, "La Femme adultère", foi originariamente publicada em Argel (Novembro de 1954), quando explodiu a guerra da Argélia e versa sobre a viagem de dois argelinos europeus de classe média ao Sul do país: Marcel, um merceiro à procura de novos negócios, e a sua mulher, Janine. Através da acção e do discurso de ambos revela-se o ethos colono fortemente estigmatizado pelo

desconhecimento do "outro". Os restantes viajantes são maioritariamente árabes. Deste modo, a coabitação no mesmo microcosmo, o espaço do autocarro, isolado do mundo exterior por uma tempestade de areia - metonímia da sociedade argelina -, torna-se rapidamente motivo de perturbação para Janine:

L'Autocar était plein d'Arabes qui faisaient mine de dormir, enfouis dans leur burnous. Quelques-uns avaient ramené leurs pieds sur la banquette et oscillaient plus que les autres dans le mouvement de la voiture. Leur silence, leur impassibilité finissaient par peser à Janine; il lui semblait qu'elle voyageait depuis des jours avec cette escorte muette. ("La Femme" 1560)

Apesar de constituírem uma presença dominante, os árabes (como em *L'Étranger*) não são, contudo, individualizados. Dissimulados nos seus trajes, são apreendidos como um grupo homogêneo que finge dormir, como uma "escolta muda", em suma, como uma entidade ameaçadora. Aquando da paragem brusca do autocarro, o condutor árabe dirige-se aos viajantes na sua língua: "Le chauffeur dit à la cantonade quelques mots dans cette langue qu'elle avait entendue toute sa vie sans jamais la comprendre" (1562). O enunciado, aparentemente anódino, é pertinente no plano das relações entre árabes e europeus. Ignorar a língua árabe, por parte de Janine e do seu marido, a quem o motorista se dirige "em francês desta vez" (1562), indicia a displicência de uma grande parte dos argelinos europeus pelo elemento humano de um espaço de coabitação híbrido - "mi-indigène, mi-européen" (1561)⁶. É igualmente sintomático de uma atitude depreciativa o desinteresse pela pobreza da população autóctone, sobretudo do Sul da Argélia, perceptível no comentário de Janine sobre a quantidade das suas bagagens: "Janine fut frappée, soudain, par l'absence presque totale de bagages. Au terminus de la voie ferrée, le chauffeur avait hissé leur malle, et quelques ballots, sur le toit. A l'intérieur du car, dans les filets, on voyait

⁶ Camus não falava árabe o que não significa, todavia, que, conscientemente, partilhasse os sentimentos etnocêntricos e racistas da classe média argelina de origem europeia.

seulement des bâtons noueux et les couffins plats. Tous ces gens du Sud, apparemment, voyageaient les mains vides" (1563).

Para Vicki Mistacco esta constatação revela a perda das certezas sócio-económicas e políticas de Janine numa sociedade de natureza essencialmente paternalista, perda que serve de catalisador para o encontro com o "outro", o árabe, e o outro "eu", a mulher. Segundo a ensaísta, Janine sente uma estranha proximidade em relação a estas pessoas que aparentam estar tão livres do peso das posses, viajando sem bagagem ou vivendo como nómadas (75). Além disso, tem acuidade a sua análise da relação entre Janine e os árabes: tanto ela como eles se sentem alienados face à sociedade colonialista e mercantil representada por Marcel. No caso de Janine, a alienação é todavia dupla, visto faltar-lhe também um lugar na sociedade árabe. Janine e os árabes representam, em simultâneo, a alteridade de um face ao outro; ambos se sentem como o estrangeiro perante o outro:

Janine is both separate from, estranged from, and related symbolically to the Arabs. They coexist in paradoxical solidarity as mutually deferring figures of otherness, negativity, and dissident marginality with respect to the husband's mercantile framework of solid values and solid meanings, with its hierarchical coupling of Same and Other ever to the advantage of the Same. She is the other of the other, "trop épaisse, trop blanche aussi pour ce monde où elle venait d'entrer" ... both the same and different in an economy of thought where the concept of identity and property hold no reign. (76)

Sobre o conceito de identidade Mistacco ressalta, em nota, ser significativo o facto de os árabes (com excepção do oficial altivo) não estarem individualizados. Figurados em grupos anónimos, eles são sempre, em termos gramaticais, identificados por artigos indefinidos ou simplesmente designados através dos seus trajés:

Like women, they escape the categories of identity, exemplifying difference, deferring meaning and bringing together same and different in non-contradictory

synthesis. This is no doubt why, despite racial differences, the French soldier on the bus is similarly depersonalized as the "soldat-chacal" ... and why he seems to be made of the same matter as the Arabs and the desert they inhabit (76)

Esta despersonalização através do anonimato também se manifesta quando alguns pastores, por curiosidade inerente ao isolamento, se concentram em volta do autocarro avariado, o que assusta Janine: "Soudain, elle sursauta. Sur le remblai, tout près du car, des formes drapées se tenaient immobiles. Sous le capuchon du burnous, et derrière un rempart de voiles, on ne voyait que leurs yeux. Muets, venus on ne savait d'où, ils regardaient les voyageurs. 'Des bergers', dit Marcel" ("La Femme" 1563). Os árabes parecem ainda menos humanos do que em *L'Étranger*. Assim, quando chegam ao destino, Janine sente-se agredida pela presença destas "figuras": "Le chauffeur était seul à s'occuper des bagages et il s'arrêtait déjà, ... pour pérorer devant le cercle de burnous rassemblés autour du car. Janine, entourée de visages qui semblaient taillés dans l'os et le cuir, assiégée de cris gutturaux, sentit soudain sa fatigue" (1564). De facto, aos olhos de Janine, os árabes, mormente homens, surgem como uma multidão estrangeira e ameaçadora, sem qualquer traço de individualidade, que nem sequer dão pela sua presença, o que, de certo modo, fere a sua " vaidade feminina":

La foule vêtue de blanc devenait de plus en plus nombreuse. On n'y rencontrait pas une seule femme et il semblait à Janine qu'elle n'avait jamais vu autant d'hommes. Pourtant, aucun ne la regardait. Quelques-uns, sans paraître la voir, tournaient lentement vers elle cette face maigre et tannée qui, à ses yeux, les faisait tous ressemblants, Ils tournaient ce visage vers l'étrangère, ils ne la voyaient pas et puis, légers et silencieux, ils passaient autour d'elle dont les chevilles gonflaient. (1568)

Longe da sua cidade, do seu bairro de colonos, do seu conforto, Janine sente-se estrangeira. Enquanto que o seu mal-estar aumenta física e psicologicamente, os árabes "leves e silenciosos" parecem irrealis. Aliás, os árabes acabam por desaparecer do conto, tão anonimamente como nele entraram e permaneceram: "Elle ... vit enfin d'énormes burnous sous lesquels étincelaient des roues fragiles de bicyclettes. Les burnous la frôlèrent; trois feux rouges surgirent dans le noir derrière elle, pour disparaître aussitôt." (1574)

O comportamento de Janine é compreensível face à singularidade das figuras e à tensão do momento. Contudo, a representação de Camus remete para o imaginário do "outro", percebido como figura potencialmente perigosa, e revela, pela mesma ocasião, a ignorância dos comportamentos e atitudes árabes, assim como uma postura colonialista com conotações racistas. No capítulo "The Scope of Orientalism", Said cita e comenta da seguinte forma a obra de Lord Cromer, *Modern Egypt*, sobre o retrato da população oriental e árabe para o mundo ocidental:

Orientalis and Arabs are thereafter shown to be gullible "devoid of energy and initiative," much given to "fulsome flattery," intrigue, cunning, and unkindness to animals; Orientalis cannot walk on either a road or a pavement (their disordered minds fail to understand what the clever European grasps immediately, that roads and pavements are made for walking); Orientalis are inveterate liars, they are "lethargic and suspicious," and in everything oppose the clarity, directness, and nobility of the Anglo-Saxon race. (*Orientalism* 38-9)

Tal como os receios, a atracção de Janine deriva da sua interiorização do imaginário orientalista. A paisagem, por exemplo, não corresponde à imagem que tinha do Sul da Argélia: "Ils y étaient maintenant et, vraiment, rien ne ressemblait à ce qu'elle avait imaginé. ... Elle avait rêvé aussi de palmiers et de sable doux. Elle voyait à présent que le désert n'était pas cela, mais seulement la pierre, la pierre partout ..." ("La Femme" 1562).

Entre outros episódios sintomáticos dos preconceitos racistas para com o árabe, distingue-se o que decorre depois da chegada ao hotel, aquando do almoço:

[Marcel] empêche sa femme de boire de l'eau. "Elle n'est pas bouillie. Prends du vin." ... Et puis il y avait du porc au menu. "Le Coran l'interdit. Mais le Coran ne savait pas que le porc bien cuit ne donne pas de maladies. Nous autres, nous savons faire la cuisine. A quoi penses-tu?" Janine ne pensait à rien, ou peut-être à cette victoire des cuisiniers sur les prophètes. (1565)

Um velho empregado árabe – possível ex-combatente da Primeira Guerra, dada a condecoração militar – serve Marcel e Janine. A ironia de Camus revela-se na forma como Marcel pressiona o velho árabe ao dirigir-lhe o pedido de cafés: "[II] pressa le vieil Arabe d'apporter le café. Celui-ci approuva de la tête, sans sourire, et sortit à petits pas. 'Doucement le matin, pas trop vite le soir', dit Marcel en riant" (1565). Comentários de Marcel ainda mais marcadamente racistas figuravam em versões manuscritas que Camus abandonou. Sobre a ausência de desinfecção da água, foi rasurada a seguinte frase: "ils ne savent même pas faire bouillir l'eau". De igual modo, em relação ao comportamento do velho árabe, foi elidido este segmento: " 'Et on veut qu'ils évoluent', dit Marcel. 'Pour évoluer il faut travailler. Et eux, le travail, c'est comme le porc, défendu'" (Textes, *Théâtre* 2042). Com efeito, estes comentários lembram as considerações da Escola de Psiquiatria da Universidade de Argel sobre o primitivismo dos árabes que seria motivado pela falta de córtex: "La réticence du colonisateur à confier une responsabilité à l'indigène n'est pas du racisme ou du paternalisme mais tout simplement une appréciation scientifique des possibilités biologiquement limitées du colonisé" (Fanon, *Les Damnés* 290). Semelhantes reticências terão, provavelmente, levado Lassalle, o dono da tanoaria em "Les Muets", a não confiar mais do que tarefas simples ao seu único empregado árabe (1602).

Ainda acerca das versões abandonadas, segundo Quilliot, "On peut se demander si, en supprimant ces deux phrases, Camus n'a pas voulu atténuer, compte tenu de la guerre d'Algérie, le caractère spontanément raciste des réactions de Marcel" (Textes, *Théâtre* 2042). O mesmo carácter racista havia sido já exposto, em *La Peste*, no comentário da vendedora de tabaco ao assassinato de um árabe: "'Si l'on mettait toute cette racaille en prison, avait dit la marchande, les honnêtes gens pourraient respirer.'" (*La Peste* 1262). Ao referir o homicida – um jovem empregado de comércio –, o comentário é "bourgeois", típico da classe média europeia e das "pessoas honestas". No entanto, no contexto colonial, é mais provável que o termo "racaille" designe a população árabe, sinal de grande carga de racismo, presente nos discursos coloniais, em diferentes latitudes: "Ce n'est pas une coïncidence: le racisme résume et symbolise la relation fondamentale qui unit colonialiste et colonisé" (Memmi 89). Os epítetos utilizados pela vendedora lembram as reflexões de Memmi em "Le refus du colonisé" (89) acerca da desvalorização sistemática do colonizado por parte do "colonizador que se aceita":

Ah! Là-dessus, il n'est pas nécessaire de le pousser: il est plein de son sujet, qui déchire sa conscience et sa vie. Il cherche à l'écarter de sa pensée, à imaginer la colonie sans le colonisé. Une boutade, plus sérieuse qu'elle n'en a l'air, affirme que "tout serait parfait ... s'il n'y avait pas les indigènes". Mais le colonialiste se rend compte que, sans le colonisé, la colonie n'aurait plus aucun sens. Cette insupportable contradiction le remplit d'une fureur, d'une haine toujours prête à se déchaîner sur le colonisé, occasion innocente mais fatale de son drame. (86-7)

Falar das opiniões políticas de Camus expressas em "La Femme adultère", exige ponderar se Marcel e Janine representam efectivamente os argelinos de raça europeia. Com efeito, uma descrição disfórica não parece corresponder às intenções de Camus, já que a única generalização relativa aos franceses da Argélia, por ocasião das memórias de Janine acerca do seu marido – "... elle aimait son courage à vivre, qu'il partageait avec les Français

de ce pays" ("La Femme" 1560) –, é claramente eufórica. Marcel não se apresenta como um símbolo social, mas também nada leva a pensar que seja excepcional, que as suas palavras e atitudes não sejam representativas de grande parte de um meio sócio-cultural médio colonialista, predominantemente racista:

Il ne s'agit guère d'un racisme doctrinal. Ce serait d'ailleurs difficile; le colonialiste n'aime pas la théorie et les théoriciens. ... Son racisme est vécu, quotidien, Ensemble de conduites, de réflexes appris, exercés depuis la toute première enfance, fixé, valorisé par l'éducation, le racisme colonial est si spontanément incorporé aux gestes, aux paroles, même les plus banales, qu'il semble constituer une des structures les plus solides de la personnalité colonialiste. La fréquence de son intervention, son intensité dans les relations coloniales serait stupéfiante, cependant, si l'on ne savait à quel point il aide à vivre le colonialiste, et permet son insertion sociale. Un effort constant du colonialiste consiste à expliquer, justifier et maintenir, par le verbe comme par la conduite, la place et le sort du colonisé, son partenaire dans le drame colonial. C'est-à-dire, en définitive, à expliquer, justifier et maintenir le système colonial, et donc sa propre place. (Memmi 89-90)

A relação colonial entre o colonizado e o colonizador basear-se-ia em essencialismos cujo intuito seria o distanciamento e o exercício do poder por parte do colonizador (91), como é caso da relação de Marcel com os árabes que o rodeiam.

Peter Cryle argumenta que Camus evita simplesmente situar as suas personagens em relação à conjectura política da época (59). Tivesse o Autor mantido a versão original da sua representação da sociedade colonial, e estaria, sem dúvida, mais próximo da realidade, embora tal procedimento pudesse ser considerado um acto de provocação por ambas as partes beligerantes. Era precisamente isso que procurava evitar ao decidir silenciar o conflito franco-árabe (vd. *supra*, pp. 67-8). Neste sentido, Quilliot cita, nos seus "Commentaires", a carta de Camus ao advogado Pierre Stibbe, na qual lhe pede que não divulgue a sua intervenção em favor de um árabe acusado de ter morto outro:

Je refuse ... en ce qui concerne l'Algérie toute manifestation susceptible d'être exploitée politiquement et d'ajouter ainsi au malheur de mon pays. En particulier, je ne veux en aucun cas donner bonne conscience, par des déclarations sans risque pour moi, au fanatique stupide qui tirera à Alger sur une foule où se trouveront ma mère et tous les miens. (Textes, *Essais* 1845)

É contudo evidente que a neutralidade corresponde a uma escolha política e que o silêncio, quando se é uma figura pública conhecida pelas suas intervenções em prol da causa árabe numa Argélia dentro do império francês, são amiúde vistos como actos, se não de cobardia política, pelo menos de provocação.

A atitude de Janine perante o "outro" caracteriza-se pela relação do ser humano com o desconhecido, ou seja, por sentimentos paradoxais de apreensão e de atracção. Por um lado, sente admiração pelos árabes desta região, reconhecendo-lhes "un air de fierté que n'avaient pas les Arabes de sa ville" ("La Femme" 1566). Por outro lado, mesmo sem o enunciado racista de Marcel – "Ils se croient tout permis, maintenant" (1566) –, o orgulho admirado nos árabes não ultrapassa os limites impostos pela cultura colonialista, que se manifesta quando Marcel é obrigado a arredar a mala para dar passagem a um árabe. Note-se a utilização do advérbio "maintenant", que denuncia uma apreciação negativa de valores e de comportamentos, contrapondo-se um "antes" a um "agora" que também remete para a extrema tensão da situação política. A atitude do árabe perturba os preconceitos de Janine e sobretudo incomoda-a: "Elle détestait la stupide arrogance de cet Arabe et se sentait tout d'un coup malheureuse" (1568). Janine até pode entender como "arrogância estúpida" a atitude do árabe, mas, ao invés de Marcel, falta-lhe a firmeza das suas convicções acerca dos árabes.

Considerando que, enquanto indivíduos, as personagens árabes estão omissas do discurso narrativo, a descrição da atitude do árabe, pela sua excepcionalidade, merece reflexão. Com efeito, esta atitude marcadamente provocatória, não de grupo ameaçador, mas de um sujeito com contornos mais definidos, pode ser entendida como manifestação de orgulho um tanto viril⁷, ou de provocação – o que lembraria a postura do árabe morto por Meursault – embora, no contexto político da época, fosse mais a expressão de antagonismos de cariz racista, equiparáveis às reflexões de Marcel. No mesmo sentido, a passividade do empregado do restaurante e do guia do forte (1569) poderia ser fruto das respectivas idades. Mas porque não ver, neste comportamento, cortesia dissimulada, a "sly civility", definida por Bhabha (vd. *supra*, p. 33), como meio de resistência ao poder colonial (Bhabha 141-42)? Atitude marcadamente provocatória que, no caso do árabe altivo, estaria perto do seu auge, prestes a transformar-se em acto de violência aberta. Esta violência caracteriza, segundo Fanon, o colonizado:

Il est dominé, mais non domestiqué. Il est infériorisé mais non convaincu de son infériorité. Il attend patiemment que le colon relâche sa vigilance pour lui sauter dessus. Dans ses muscles, le colonisé est toujours en attente. On ne peut pas dire qu'il soit inquiet, qu'il soit terrorisé. En fait, il est toujours prêt à abandonner son rôle de gibier pour prendre celui de chasseur. Le colonisé est un persécuté qui rêve en permanence de devenir persécuteur. (Fanon, *Les Damnés* 54)

Semelhante leitura permitiria situar, a um nível diferente da "obscuridade e ignorância" consideradas por Edward Said (*Culture* 177), a sensibilidade de Camus perante as relações de grande tensão entre franceses da Argélia e a comunidade muçulmana.

⁷ À semelhança da exibição de virilidade de grande parte dos franceses da Argélia, segundo Nora e Memmi (Nora 58-60; Memmi 89).

Janine sente-se infeliz, exposta às suas incertezas de mulher e de colona, desprotegida neste meio ambiente. Fragilizada fisicamente pelo cansaço e psicologicamente pelo confronto com a alteridade da população nativa e do espaço, sobe ao terraço do forte onde o deslumbramento do espaço sem limites a deixa sem voz: "Il sembla a Janine que le ciel entier retentissait d'une seule note éclatante et brève dont les échos peu à peu remplirent l'espace au-dessus d'elle, puis se turent subitement pour la laisser silencieuse devant l'étendue sans limites" ("La Femme" 1569). Janine avista, ao longe, um acampamento de nómadas e, na solidão do terraço do forte, experimenta o primeiro apelo do deserto:

A quelque distance de l'oasis seulement, ... on apercevait de larges tentes noires. Tout autour, un troupeau de dromadaires immobiles, minuscules à cette distance, formaient sur le sol gris les signes sombres d'une étrange écriture dont il fallait déchiffrer le sens. ...

Janine ... restait sans voix, incapable de s'arracher au vide qui s'ouvrait devant elle. ... Là-bas, plus au sud encore, à cet endroit où le ciel et la terre se rejoignaient dans une ligne pure, là-bas, lui semblait-il soudain, quelque chose l'attendait qu'elle avait ignoré jusqu'à ce jour et qui pourtant n'avait cessé de lui manquer. (1569-70)

Janine sente um despertar de feminilidade, como o desatar lento de um nó que os anos, o hábito e o tédio tinham apertado (1570). Inveja e anseia então pela vida nómada que nunca terá:

Elle n'avait même pas vu les hommes qui vivaient là, rien ne bougeait ... et, pourtant, elle ne pouvait penser qu'à eux, dont elle avait à peine connu l'existence jusqu'à ce jour. ... Depuis toujours, sur la terre sèche, raclée jusqu'à l'os, de ce pays démesuré, quelques hommes cheminaient sans trêve, qui ne possédaient rien mais ne servaient personne, seigneurs misérables et libres d'un étrange royaume. (1570)

Fala primeiro do deserto como do "royaume de pierre" (1569)⁸, símbolo da petrificação da vida com Marcel - mas, quando se refere pela segunda vez ao "étrange royaume" (1570), pensa tanto no país como no modo de vida dos nómadas, um modo de vida de liberdade que parece responder vagamente aos desejos que nela despertam. Tal atracção pelo "outro" não se deve porém a um conhecimento profundo dos nómadas e do seu modo de vida, mas antes a todo um imaginário transmitido por um conjunto de figurações literárias entre outras, sujeitas, por sua vez, a transformações populares, como estabelece Said:

Finally, the very power and scope of Orientalism produced ... a kind of second-order knowledge lurking in such places as the 'oriental' tale, the mythology of the mysterious East, One happy result of this is that an estimable number of important writers during the nineteenth century were Oriental enthusiasts: It is perfectly correct, I think, to speak of a genre of Orientalist writing as exemplified in the works of Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, Fitzgerald, and the like. What inevitably goes with such work, however, is a kind of free-floating mythology of the Orient. (*Orientalism* 52-3)

Contudo, como foi acima referido, esta representação do "outro" desperta em Janine sentimentos contraditórios, de pena e de admiração – "En tous lieux, désormais, la vie était suspendue, sauf dans son coeur où, au même moment, quelqu'un pleurait de peine et émerveillement" ("La Femme" 1570) –, que a deixam disponível para um apelo mais íntimo. No meio da noite, "... elle ne fut même plus sûre d'avoir rien entendu, sinon un appel muet qu'après tout elle pouvait à volonté faire taire ou percevoir, mais dont plus jamais elle ne connaîtrait le sens, si elle n'y répondait à l'instant" (1573). Respondendo ao

⁸ Para Jean Gassin, na obra de Camus, a pedra simboliza, nos textos iniciais, o calor da vida. Todavia, este elemento adquire progressivamente aspectos negativos e vem simbolizar o destino individual, a morte que espera e fascina todo o homem. Este simbolismo atinge uma dimensão cósmica, pois a indiferença da pedra remete para a indiferença do mundo e, do confronto do homem com o mundo, nasce o absurdo (43-50). No mesmo sentido, Laurent Mailhot dedica todo um capítulo - "La Pierre" - a este elemento, com particular atenção ao significado do rochedo de Sísifo (229-53).

apelo da noite⁹, levanta-se e, no terraço do forte, experimenta uma espécie de comunhão mística, com o céu e o deserto que Camus apresenta como uma relação quase carnal, culminando com o que se afigura ser o parto de si própria. Janine comete, deste modo, o adultério, que lhe devolve, por momentos, a vida e lhe permite aceder ao Reino:

Après tant d'années où, fuyant devant la peur, elle avait couru follement, sans but, elle s'arrêtait enfin. En même temps, il lui semblait retrouver ses racines, la sève montait à nouveau dans son corps qui ne tremblait plus. Pressée de tout son ventre contre le parapet, tendue vers le ciel en mouvement, elle attendait seulement que son coeur encore bouleversé s'apaisât à son tour et que le silence se fît en elle. Les dernières étoiles des constellations laissèrent tomber leurs grappes un peu plus bas sur l'horizon du désert, et s'immobilisèrent. Alors, avec une douceur insupportable, l'eau de la nuit commença d'emplir Janine, submergea le froid, monta peu à peu du centre obscur de son être et déborda en flots ininterrompus jusqu'à sa bouche pleine de gémissements. L'instant d'après, le ciel entier s'étendait au-dessus d'elle, renversée sur la terre froide. (1574-75)

Note-se que Camus utiliza a palavra "retrouver" e não "trouver", diferença que é significativa, pois pode indicar que Janine já esteve, outrora, em contacto com um reino do qual, desde então, se deixara exilar; reino do título dos contos que Camus no seu "Prière d'insérer" define deste modo: "Il coïncide avec une certaine vie libre et nue que nous avons à retrouver, pour renaître enfin. L'exil, à sa manière, nous en montre les chemins, à la seule condition que nous sachions y refuser en même temps la servitude et la possession" (Textes, *Théâtre* 2039).

A existência do "outro", do nómada, símbolo desta vida livre, desperta em Janine sentimentos reprimidos que lhe permitem renascer e reencontrar as suas raízes. Contudo, o momento é passageiro, não havendo um encontro efectivo com o "outro". Transtornada, Janine volta para o exílio, para o leito conjugal: "Elle pleurait, de toutes ses larmes, sans

⁹ Vd. a análise de Gassin sobre duplicidade do simbolismo da noite no capítulo "Nuit". 51-64.

pouvoir se retenir" ("La Femme" 1575). Estas lágrimas despertaram várias interpretações, nomeadamente de Cryle que resume as várias críticas e tenta responder à pergunta colocada: "Pourquoi Janine pleure-t-elle?" (64). São estas lágrimas de felicidade por ter acedido ao Reino, ou de amargura porque voltara ao Exílio? Estamos, deste modo, perante uma ambivalência emblemática da ironia de Camus.

Camus afasta deliberadamente deste conto as opiniões mais radicais, embora sem omissão de alguns problemas que se colocam à Argélia, nomeadamente, a incompreensão e o racismo existente entre as duas comunidades, os sentimentos que as radicalizam. Marcel e Janine sabem que, em tempos de crise económica, a vida é dura tanto para os franceses da Argélia como para os árabes, cujo convívio aceitam por interesse (61).

Nesta união, Said defende que Janine encontra as suas raízes de "pied-noir" e colono (segundo o próprio Camus), e que a sua verdadeira identidade se revela quando o Autor evoca o "centro obscuro do seu ser" (La Femme" 1575). Para Said, estas palavras sugerem tanto o obscurantismo e a ignorância de Janine como do próprio Camus: "Her specific history as a Frenchwoman in Algeria does not matter, for she has achieved a superveningly immediate and direct access to that particular earth and sky" (*Culture* 177). Apesar da atmosfera de ansiedade e de opressão, reveladoras da situação política efectiva e apesar dos vários indícios de denúncia de comportamentos coloniais e racistas, este crítico afirma: "The irony is wherever in his novels or descriptive pieces Camus tells a story, the French presence in Algeria is rendered either as outside narrative, an essence subject to neither time nor interpretation (like Janine), or as the only history worth being narrated as history" (179).

A distorção da história em "La Femme adultère", que remete para uma temporalidade, anteriormente figurada em *Noces*, de uma Argélia e de uma sociedade "pied-noir" na sua infância ("L'Été à Alger" 72), ainda não afectadas por vicissitudes

políticas, leva Said a comentar: "A European critic of historical bent is likely to believe that Camus represents the tragically immobilized French consciousness of the *European* crisis near one of its great watersheds" (*Culture* 175). Tanto em "La Femme adultère", como em *Noces*, a representação algo lírica do deserto e dos nómadas transcende a política e a história para representar metaforicamente a liberdade, deste modo invertendo o simbolismo bíblico do deserto como espaço e exílio israelita em lugar de refúgio do "eu". Assim, apesar da atracção sexual de Janine pelos nómadas, o adultério mantém-se no campo fantasmagórico, processo que evita a representação dos colonizados. Nesta perspectiva, o orgasmo de Janine não evoca nem uma união nem uma fusão de diferenças, mas antes a subjugação e o silenciamento do povo colonizado que é mantido à distância, como "colectividade anónima", cuja identidade fora neutralizada de acordo com um processo de inferiorização baseado em preconceitos racistas (Memmi 92). Camus caracteriza os autóctones como um povo nómada, pobre e livre mas mantém-nos confinados ao seu próprio reino de exílio no deserto, isolados das influências políticas, longe das cidades e dos conflitos. Os colonizados são representados como parte integrante de um quadro idealista com características orientalistas – pano de fundo para a experiência mística de Janine e para a redescoberta do seu "eu" –, que revela o domínio francês sobre o território e o povo nativo: "En Algérie, il n'y a pas seulement domination, mais à la lettre décision de n'occuper somme toute qu'un terrain. Les Algériens, les femmes en 'haïk', les palmeraies et les chameaux forment le panorama, la toile de fond naturelle de la présence humaine française" (Fanon, *Les Damnés* 240). A perspectiva do "eu" narrador, ou seja de Janine, é marcadamente eurocêntrica pois ao apreender, em superfície, como "sinais" e "símbolos", homens e espaço circundante, oculta o que está por detrás, ou seja, os colonizados; perspectiva colonialista, já que a harmonia deste quadro só se manterá enquanto estes sinais se mantiverem ao longe, "indecifráveis" ("La Femme" 1569), sem sentido. Reduzidos a

meros símbolos, sem significado ideológico, os "outros", na perspectiva de Janine, possuem características de figuras míticas construídas em volta de tropos orientalistas e colonialistas que os mantêm fora da História.

Em "La Femme adultère", o deserto camusiano funciona como um espaço de liberdade para o europeu e de regeneração espiritual que, em contrapartida, mumifica o colonizado numa evocação estereotipada, de acordo com a leitura de Bhabha (107, 111). Este deserto – espaço esvaziado dos seus habitantes nativos reais que se inscreve na dialéctica racista da relação do colonizador para com o colonizado definida por Memmi em "Le refus du colonisé" (86-9) – enuncia simbolicamente uma Argélia apreendida enquanto signo, espaço vazio, aberto à aquisição colonial que relembra o ímpeto da conquista colonial francesa, a qual, à partida, visava a espoliação das terras aos autóctones:

La propriété foncière, acquise dès la première génération, a été le signe même par lequel les Européens d'Algérie ont montré qu'ils s'installaient dans une histoire d'où les Arabes étaient exclus. Elle a donné son style à l'histoire de l'Algérie. ... Les Français d'Algérie ont refusé toute réalité indépendante aux Arabes, nié leur existence. Ils ne les tolérèrent qu'à titre utilitaire. ... L'Arabe fait partie du patrimoine immobilier. (Nora 93)

Negada a existência do árabe, permanece um território aberto à conquista, a uma "conquista legal", concretizada em vários decretos-lei, entre outros os "senatus-consulte": o de 1863, que visava expropriar os colonizados das suas melhores terras de cultivo, e o de 1865, que os colocava sob jurisdição francesa, fazendo deles "*sujeitos* franceses em relação aos *cidadãos* franceses" (93). Aliás, a concessão do estatuto de cidadão, reservada unicamente àqueles que renunciassessem à religião e cultura muçulmanas¹⁰, era um processo

¹⁰ Vd. Abdellatif Benachou, "De l'Algérie antique à l'Algérie française." *Encyclopaedia Universalis*, vol. I, 1985 ed. 717-22.

sujeito a entraves tais que as naturalizações se tornavam excepcionais - quarenta por ano até 1940, segundo Nora (95). Memmi, assim como Fanon, defendem que esta exclusão da vida social levou o colonizado a restringir os seus interesses às esferas privada e religiosa para, deste modo, preservar a sua identidade e cultura (Memmi 111-14). Segundo Fanon, esta restrição não significa esquecimento definitivo dos direitos usurpados, facto que leva à violência e à revolta contra o colonialismo (*Les Damnés* 37-91). Em "La Femme adultère", conto escrito antes de 1954, quando rebentou a guerra da Argélia (a 1 de Novembro), o deserto, os dromedários e os nómadas fundem-se em símbolo da experiência mítica em detrimento da dialéctica da história.

Quase ausente de *L'Étranger* e de *La Peste*, o "outro" ganha espaço nos contos de *L'Exil et le Royaume*, não como protagonista ou como ser plenamente humano, mas figura que, num espaço político-social, interage com a descoberta e definição do "eu" e do colono, do "Outro". Fantasmagórico em "La Femme adultère", dramático e mesmo impossível em "Le Renégat ou un esprit confus", o encontro com o "outro" é efectivo em "Les Muets" e em "L'Hôte", mas não menos problemático; em todo o caso, simbólico de comportamentos colonialistas.

II.2.3 Da coexistência entre o colono e o autóctone em "Les Muets"

Em "Misère de la Kabylie" e "Crise en Algérie" (*Actuelles III* 903-59), Camus atribui a situação de extrema pobreza dos colonizados a uma causa natural: a falta de grão (trigo ou cevada), ou seja, à fome ("Crise" 944). Contudo, nos seus textos mais tardios, nomeadamente em "Algérie 1958" (1009-18), o Autor pondera parcialmente esta posição

ao reconsiderar os acontecimentos de 1945 como um alerta para a rebelião de 1954, que encara como "manifestações de um novo imperialismo árabe" controlado pela Rússia (1013). Neste ensaio, acusa a injustiça da política colonialista francesa e apresenta juntamente os franceses da Argélia e os árabes colonizados como vítimas do sistema colonial.

O conflito argelino obriga Camus a identificar os árabes em pólos disfóricos de "eles" e "nós", como duas xenofobias distintas. No auge da guerra, a sua percepção da Argélia como espaço mediterrânico mitopoético de união entre povos, entre colonizador e colonizado, entre o Oriente e o Ocidente, desagrega-se. Porém, a convivência entre colonizador e colonizado é, na perspectiva de Camus, uma questão de vida ou de morte para ambas as partes; convicção política figurada em "Les Muets".

Este conto retrata a crise do pequeno mundo operário e a sua revolta e, numa perspectiva mais universal, a luta vã contra as forças da industrialização que afectam tanto o pequeno colono como o colonizado. Com a representação de uma tanoaria da Argélia, onde trabalhou Etienne Sintès, um dos seus tios (modelo provável de Yvars), Camus regressa ao universo da sua juventude¹¹, ao mundo do trabalho, da pena e da miséria que retratara em *L'Envers et L'Endroit* e ao qual voltará amplamente em *Le Premier Homme*.

Os homens têm de voltar ao trabalho após uma greve infrutífera. As relações com o dono da oficina, até então boas, resumem-se agora ao mutismo. Quando a sua pequena filha adoece subitamente e é levada de ambulância, os homens gostariam de exprimir a sua simpatia, mas estão demasiado envergonhados e com o orgulho ferido para o fazerem. Neste aspecto, o conto figura um valor universal, a fraternidade - podendo transformar-se

¹¹ Vd. a fotografia de 1920 onde Camus, criança, aparece numa pequena tanoaria, no meio dos colegas do seu tio, sete homens, entre os quais um árabe que lembra Saïd, o único árabe em *Les Muets* (André Parinaud *et al.* Camus 36-7).

em ódio uma vez defraudada, ou em exílio por falta de comunicação – a qual prevalece perante o sentimento de impotência e do absurdo do confronto com a morte.

Quilliot (Textes, *Théâtre* 2045), lembrando que Camus lhe confessara que também ele quisera "fazer realismo socialista", considera "Les Muets", um texto essencialmente realista. Peter Cryle partilha dessa opinião:

Cette nouvelle est sans doute la plus foncièrement réaliste de toutes celles de l'*Exil*. On y trouve d'abord, au niveau le plus fondamental, l'emploi des termes techniques, la description précise du travail des tonneliers. De même, quand le patron entre en scène pour la première fois, l'auteur n'hésite pas à faire de lui un portrait détaillé ... – tout cela dans la meilleure tradition du réalisme. (101)

Mas Cryle também defende que "o simbolismo não está forçosamente ausente onde o realismo é muito pronunciado" (101). Daí a existência, neste conto, de dois percursos narrativos entrelaçados que permitem, por um lado, uma análise política, ou seja, a greve e as suas consequências sociais, e, por outro lado, a figuração do problema metafísico que é o envelhecer e o seu corolário, a morte.

Como Camus, Yvars, confrontado com a crise política e económica que o obrigou a trabalhar na tanoaria aos sábados e para particulares aos domingos, perdeu a sua paixão pelos deleites efémeros apresentados pelo Mediterrâneo, especialmente pelo mar:

Quand il avait vingt ans, il ne pouvait se lasser de la contempler; elle lui promettait une fin de semaine heureuse, à la plage. ... Il avait perdu peu à peu l'habitude de ces journées violentes qui le rassasiaient. L'eau profonde et claire, le fort soleil, les filles, la vie du corps, il n'y avait pas d'autre bonheur dans son pays. Et ce bonheur passait avec la jeunesse. ("Les Muets" 1597-98)

Essa alegria passa com a juventude, mas também a Argélia já não é o país da vida hedonística dos "Cagayous"¹², retratada em *Noces*, sobretudo em "L'Été à Alger" (67-76), o país da união entre povos, do ideal mediterrânico projectado por Camus. Estamos perante a desilusão enunciada no final do conto, quando Yvars, após ter contado à sua mulher o que se passara na tanoaria, olha para além do mar, para a Europa: "Quand il eut fini, il resta immobile, tourné vers la mer où courait déjà, d'un bout à l'autre de l'horizon, le rapide crépuscule. 'Ah, c'est de sa faute!' dit-il. Il aurait voulu être jeune, et que Fernande le fût encore, et ils seraient partis, de l'autre côté de la mer ("Les Muets" 1608).

Ao dizer "c'est de sa faute!" Yvars lamenta, embora rejeite qualquer culpa sobre o que acontecera na tanoaria – a greve, o desentendimento, a doença da menina, em suma, o fim da solidariedade – e responsabiliza Lassalle, o seu patrão. Numa perspectiva mais alargada, Yvars culpabiliza politicamente todo o sistema económico baseado na exploração do homem, e o próprio país que o decepcionara. O peso dos anos que o faz olhar, com amargura, para o outro lado do mar, adquire uma dimensão de profecia política, visto prefigurar a descolonização, o destino de um povo que, segundo Nora, recusara a evolução social: "Les Français d'Algérie ... ont voulu réaliser le tour de force d'être à l'abri des injures du temps et de figer l'histoire" (80). Ao colocarem-se, à partida e espontaneamente, em contra-corrente de qualquer evolução, assinaram os termos da sua condenação (87).

Texto de carácter político sobre a classe média operária na Argélia dos anos cinquenta, "Les Muets" pretende de igual modo retratar a aliança entre povos. Através da presença de um árabe (árabe individualizado visto possuir nome (Saïd), facto que, como referido (vd. *supra*, pp. 58-9, 83-5), reveste um carácter excepcional) apresentado como membro integrante dessa classe, o Autor sugere que a pobreza afecta tanto o colonizador

¹² Nome dado, além de "pied-noirs", aos colonos da Argélia, mas com conotação de "machão" (vd. Nora 49).

como o colonizado¹³. Camus representa uma sociedade argelina unida face à crise económica. O gesto simbólico da partilha do pão de Yvars com Saïd expõe os laços de fraternidade:

Il commençait de manger lorsque, non loin de lui, il aperçut Saïd, couché sur le dos dans un tas de copeaux, Il lui demanda s'il avait déjà fini. Saïd dit qu'il avait mangé ses figues. Yvars s'arrêta de manger. Le malaise qui ne l'avait pas quitté depuis l'entrevue avec Lassalle disparaissait soudain pour laisser seulement place à une bonne chaleur. Il se leva en rompant son pain et dit, devant le refus de Saïd, que la semaine prochaine tout irait mieux. "Tu m'inviteras à ton tour", dit-il. Saïd sourit. Il mordait maintenant dans un morceau du sandwich d'Yvars, mais légèrement, comme un homme sans faim. ("Les Muets" 1605)

Este gesto de fraternidade repete-se com o café, bebido pelo mesmo copo, que fora trazido por outro empregado, Esposito. Saïd "engole [o café] com mais prazer do que tinha manifestado a comer" (1605), talvez por saber que a sandes de Yvars era já uma parte reduzida do que costumava comer, enquanto que o café tinha sido oferecido aos empregados por um merceeiro ao saber do fracasso da greve. Segundo Cryle, através desta descrição do árabe, Camus sublinha mais uma vez "a dignidade dos homens da sua raça e ligeireza de movimentos" (107). A atitude de Saïd demonstra a compreensão e até mesmo a cumplicidade entre os povos em tempos de crise, pelo menos. Cryle baseia-se na versão manuscrita onde Yvars vai sentar-se ao lado de Saïd (Textes, *Théâtre* 2047) - gesto que considera de grande simbolismo político -, para defender que a partilha do pão não evoca uma caridade paternalista, mas sim "calor fraternal". A omissão do gesto de Yvars dever-se-ia, na óptica deste crítico, aos escrúpulos morais de Camus, que não quererá atribuir boa consciência aos fanáticos, atitude já referida na análise de "La Femme adultère" (vd. *supra*,

¹³ Em "La Bonne conscience", artigo destinado a esclarecer os franceses da metrópole sobre a situação da Argélia, publicado a 21 de Outubro de 1955 no *Express*, Camus defende que 80% dos franceses da Argélia não são colonos mas assalariados ou comerciantes e que o nível de vida dos assalariados, apesar de superior ao dos árabes, é inferior ao da metrópole (973-75).

pp. 88-9). O que subsiste em "Les Muets", afirma, é uma política que nega a teoria política – a da "compaixão", preconizada no "Appel pour une trêve civile en Algérie" (989-99), como ponto de partida necessário a qualquer solução dos problemas da Argélia (Cryle 107).

Contudo, a espontaneidade do gesto e das palavras fraternais de Yvars e dos demais colegas pode advir não de um quadro idílico de fraternidade, mas de um processo circunstancial, isto é, do alívio de poder quebrar o silêncio – silêncio que se instalara entre eles depois da humilhação que foi a espera à porta da tanoaria para entrar após o fracasso da greve – e de poder exprimir as suas emoções directas e simples, de ter de volta o "bom calor" de não se sentir só. Assim, tratar-se-ia não de fraternidade, mas de cumplicidade perante uma situação adversa.

Neste conto, a presença do "outro", nomeadamente de Saïd, limita-se a este momento simbólico de partilha do pão e do café, à observação de que, na tanoaria, só ele e o empregado mais velho trabalham descalços ("Les Muets" 1601) – um por pobreza e o outro por hábito, presume-se – e às suas funções de simples ajudante¹⁴ (1602). O carácter diminuto e meramente simbólico desta presença levanta questões sobre a finalidade desta evocação. Se, por um lado, Camus individualiza pela primeira vez um árabe e o integra numa comunidade solidária perante a crise, facto que poderia demonstrar uma aproximação literária mais directa e mais realista do meio ambiente indígena que o rodeia, por outro, a presença de Saïd neste conto parece contrafeita; parece ter o objectivo único de mostrar que a solidariedade também se estende ao árabe percebido como um irmão que, por seu turno, aceita o pão do colonizador e a sua situação de colonizado.

O comportamento de Yvars para com Saïd demonstra uma atitude algo paternalista, característica da relação do colono para com o colonizado tal como definida por Nora (59).

¹⁴ Vd. *supra*, p. 87, onde se nota, nesta atribuição de tarefas, a possibilidade de preconceitos racistas.

Deste modo, esta representação adquire características demasiado idealistas, contrárias aos retratos sobre a mesma época de Fanon, Memmi, Nora ou ainda de Jules Roy. Este último, figura proeminente da literatura "pied-noir", contemporâneo e amigo de Camus, retrata em *Étranger pour mes frères* a cultura colonial racista da sua infância e sintetiza nas palavras da sua mãe: "Pas le droit de fréquenter les Arabes" (Roy 19).

Em *La Guerre d'Algérie*, narrativa publicada em 1960, após a morte de Camus, este autor exprime ainda a sua decepção face à política colonialista, considerando simplista e ingénua a ideia advogada por Camus em *Actuelles III, Chroniques algériennes*, segundo a qual a França defende, na Argélia, os interesses do Ocidente contra o avanço do comunismo. Esta percepção seria, segundo Nora, comum aos franceses da Argélia: "Quand la rébellion a éclaté, ils ont voulu, contre toute évidence, y voir exclusivement la main de l'étranger', une machination communiste et un complot nassérien"(118). Roy reconhece a sua dívida a Camus na "descoberta", em 1945, de que os árabes são seres humanos (9), embora considere a obsessão do Autor face ao comunismo uma expressão de paranóia colonialista (148). Defende, também, a presença de preconceitos de carácter racista na concepção camusiana de fraternidade. Camus advogaria uma concepção universal de fraternidade na relação colonizado/colonizador para proteger os interesses da sua comunidade. Lembrando a célebre declaração de Estocolmo, "Je crois à la justice, mais je défendrai ma mère avant la justice" (Textes, *Essais* 1882), Roy censura Camus por recorrer aos conceitos de justiça e fraternidade com o intuito de defender a sua mãe e os seus irmãos de sangue (*La Guerre* 181). Para Roy, tal como para Raymond Aron, é compreensível a empatia com Camus, pelo facto de estar dilacerado entre o amor filial e a justiça, mas defendem que, em tempos de conflito aberto, esta posição não pode ser aceite como uma declaração política racional (Aron 379).

"Les Muets" pretende ser um conto realista, pois aborda a crise económica que atinge tanto colonos como autóctones. No entanto, omite a evocação das dificuldades destes últimos, emblematizados em Saïd (que vive de figos), enquanto que, ironicamente, Yvars lamenta ter só queijo na sua sandes de pão grosso, em vez da omeleta ou do bife frito ("Les Muets" 1585). Esta leitura enquadra-se nas reflexões de Nora sobre a relação colonial:

Du point de vue social, l'aventure coloniale algérienne a recommencé l'aventure du capitalisme au XIXème siècle. L'Arabe a subi la fatalité qui a pesé sur les ouvriers britanniques de l'ère victorienne. ... La distance raciale avec les Arabes a été multipliée par la distance sociale.

Devant l'ampleur du naufrage humain, on est amené à se demander si ce n'est pas ce résultat même qui a été obscurément cherché. Les Français d'Algérie, en adoptant avec enthousiasme une explication purement économique de la déchéance de la société musulmane, se refusent à voir la loi du déséquilibre colonial. Ils interprètent comme des abus ou des erreurs aujourd'hui réparables ce qui fut la raison d'être de leur activité. (130)

Ao reconciliar o colonizado e o colonizador na evocação de uma sociedade solidária, livre de preconceitos racistas, Camus afasta, em parte deliberadamente, a realidade das relações entre colonizador e colonizado. E diz-se "em parte" porque, apesar de tudo o que fizera em prol da causa árabe, Camus, à semelhança da maioria dos franceses da Argélia, segundo Nora, recusa-se inconscientemente ou por auto-defesa "a ver a lei do desequilíbrio colonial". Conto pretensamente realista (vd. *supra*, p. 100), "Les Muets" é, na verdade, dissonante da realidade, visto silenciar o conflito colonial, caso também do conto "L'Hôte".

II.2.4 Da percepção camusiana do contexto sócio-político em "L'Hôte"

Na obra de ficção de Camus, "L'Hôte" constitui a abordagem mais directa da situação política na Argélia. Segundo Quilliot, o conto estava em projecto desde 1952, antes dos acontecimentos de Novembro de 1954 (Textes, *Théâtre* 2048), mas a evolução política na Argélia, nomeadamente a revolta latente, de que Camus tinha plena consciência, era demasiado preocupante para não deixar marcas nesta ficção. Antes de redigir "L'Hôte", o Autor escrevera, em Julho de 1954, o artigo "Terrorisme et amnistie" (Textes, *Essais* 1864), publicado no primeiro número de *Libérons les condamnés d'outre-mer*, onde exprime a sua angústia face aos actos de terrorismo e de repressão. Perante estas inquietações Quilliot assevera: "Aussi peut-on supposer qu'il [Camus] a tenu à définir ici, concrètement et symboliquement à la fois, son attitude dans le conflit naissant" (Textes, *Théâtre* 2048).

"L'Hôte" é uma narrativa que gira em torno de Daru, um francês nascido na Argélia, professor de escola primária - profissão possivelmente escolhida em homenagem aos professores primários do "Bled", primeiras vítimas mortais dos confrontos de Novembro de 1954 -, nos planaltos do Sul da Argélia, região de extrema pobreza, árida no Verão, nas palavras de Camus: "Les moutons mouraient alors par milliers et quelques hommes, ça et là, sans qu'on puisse toujours le savoir" ("L'Hôte" 1612). Daru representa o intelectual de esquerda nas colónias, preso entre as duas comunidades, figura que fascinou Camus. Nos seus "Commentaires", Quilliot compara a situação desta personagem à do seu criador: "Impuissant, incapable, comme *l'Hôte*, d'être totalement solidaire de sa communauté et de se désolidariser d'elle pourtant, se refusant à contester les mobiles de ses anciens amis nationalistes comme à approuver leurs méthodes terroristes, Camus vit dans la contradiction" (Textes, *Théâtre* 1844). Esta contradição encontra o seu expoente máximo

na conduta de Daru para com o prisioneiro árabe: não só recusa entregá-lo na esquadra de Tinguit - como lhe fora pedido pelo representante da administração colonial, o guarda Balducci -, como lhe dá a opção de escolha entre a prisão e a liberdade. Daru demonstra assim o seu carácter humano, ao mesmo tempo que a neutralidade da sua posição, como observa Roy:

[Camus] aurait rejoint ce qu'il croyait être l'innocence – sa mère -, il aurait eu cette noblesse. Après tout, peut-être l'aurais-je imité si ma mère avait été en vie. Si j'ai été plus loin que lui, c'est parce qu'il m'a ouvert les yeux. Lui s'est arrêté en route, il a fait pour moi comme l'instituteur de *L'Exil et le Royaume*: après avoir libéré l'Arabe qui lui a été confié comme prisonnier, l'instituteur le met sur le chemin et lui dit: "De ce côté-là c'est les gendarmes; de l'autre, c'est la liberté", et il ne s'en occupe plus. (*La Guerre* 14-5)

Será esta contradição e a vontade de não instigar a extremismos, já referida nas leituras de "La Femme adultère" e de "Les Muets", que o terão levado a modificar parte do propósito original deste conto, designadamente na exposição menos violenta da miséria e dos seus efeitos, e na omissão do assassinato de uma criança por degolação (*Textes, Théâtre* 2048). No mesmo sentido, sem passar em branco alguns episódios chocantes, Camus ameniza os aspectos mais revoltantes da relação colonial (caso da narração da chegada à escola do guarda com o prisioneiro árabe).

Quase isolado devido a uma violenta tempestade de neve, do alto da colina onde se situa a escola, Daru (num estilo característico de Camus, os acontecimentos são, em grande parte, interiorizados e narrados pelo protagonista) avista um homem a cavalo e outro a pé. Mais tarde reconhece Balducci, o guarda francês que traz um árabe preso por uma corda:

Balducci tenait au bout d'une corde un Arabe qui avançait derrière lui, les mains liées, le front baissé. Le gendarme fit un geste de salutation auquel Daru ne répondit pas, tout entier occupé à regarder l'Arabe vêtu d'une djellabah autrefois bleue, les pieds dans des sandales, mais couverts de chaussettes en grosse laine grège,

la tête coiffée d'un chèche étroit et court. Ils approchaient. Balducci maintenait sa bête au pas pour ne pas blesser l'Arabe et le groupe avançait lentement. ("L'Hôte" 1613)

O episódio – Balducci a cavalo e o árabe, a pé, preso por uma corda – caricatura uma conduta colonialista com conotações de escravagismo. Aziz Kessous - amigo de Camus, a quem escreveu a famosa "Lettre à un militant Algérien" – reconhece neste episódio "uma espécie de representação simbólica da repressão de que demasiados muçulmanos eram vítimas" (*Apud*, Quilliot, Textes, *Théâtre* 2049). Segundo ele, Camus ter-se-á inspirado num "fait divers" ocorrido em 1934 ou 1935, que todavia o impressionara pelo seu carácter inumano:

Dans les Territoires du Sud, un syndicaliste, musulman, "coupable" de je ne sais plus quelle activité, avait subi cet odieux traitement. Sur un long parcours, durant plusieurs étapes, il avait été mené ainsi de son douar au chef-lieu de la commune. Le "Secours Populaire" s'était saisi de l'affaire et avait édité "des cartes de solidarité" représentant le malheureux lié au cavalier qui l'entraînait. Albert Camus, alors âgé d'une vingtaine d'années, militait déjà dans un parti politique, ... avait eu sous les yeux, sans aucun doute, ce document fort répandu dans les milieux qu'il fréquentait. L'image inhumaine avait tellement impressionné sa conscience qu'elle y était demeurée enfouie. (2049)

A observação de Balducci, "Cette tête de mule n'a pas voulu monter derrière moi. Alors on a mis un temps fou" (Textes, *Théâtre* 2050), presente no manuscrito, desaparece da versão definitiva, onde o guarda, o cavalo e o árabe formam um "grupo"; designação que, no contexto, é quase um eufemismo (Cryle 122). O passo da chegada do guarda com o prisioneiro demonstra implicitamente os sentimentos que Daru então experimenta. Observa o árabe sem interrupção e nota que, sinal evidente de humilhação, este se desloca de cabeça baixa, não a levantando uma única vez antes de entrar para a sala da escola ("L'Hôte"

1613). Assim absorto, não responde à primeira saudação de Balducci, mas repara na sua conduta: cuidado em não ferir o árabe com o cavalo, embora despreocupação com a sua dignidade. Todo o quadro perturba e indigna mesmo o professor.

Relativamente às atenuações referidas por Quilliot, Cryle defende: "De cela, il est clair, du moins, que Camus ne voulait pas qu'on interprète sa nouvelle en des termes simplistes, qu'il préférait ne pas la situer sur le plan politique plutôt que de la voir servir de prétexte ou d'autorisation à l'extrémisme" (123). Importa precisar dois aspectos deste episódio: a ênfase dada aos aspectos humanos no conflito argelino em tempos de crise, através das atitudes do guarda Balducci para com o seu prisioneiro árabe, sendo a mais significativa a sua desumanização, que se enquadra no modo como o autóctone é visto pelo colonizador que tanto Fanon (*Les Damnés* 285-92), como Memmi (103-06) acusam ironicamente. Por outro lado, Camus denuncia comportamentos aviltantes e politicamente pouco felizes por parte da administração colonial francesa.

Em termos de ficção, "L'Hôte" é o testemunho mais directo da posição do Autor sobre os motivos da revolta da população autóctone e sucessiva guerra da Argélia. Camus ilustra aqui os problemas da Argélia colonial com mais subtilidade do que nos seus artigos de "Misère de la Kabylie" e "Crise en Algérie", embora se possam considerar idealistas, senão ingénuas, algumas das suas propostas para cessar a violência. De facto, Camus evita a polémica política ao considerar o aparecimento do nacionalismo argelino não como revolta contra o colonialismo francês, mas como consequência de desigualdades entre europeus e árabes (caso da distribuição de trigo, como assinala em "Des bateaux et la justice") e sobretudo como sequela da extrema fome. "L'Hôte" testemunha este "itinerário da fome" que Camus percorre em "Le Dénuement", e relaciona a revolta política com o problema da miséria da população autóctone: "Ça bouge, paraît-il. On parle de révolte prochaine. Nous

sommes mobilisés, dans un sens" ("L'Hôte" 1614). Incluir a dimensão política na explicação desta miséria enquadra-se na determinação autoral em explicar a revolta de Novembro 1945, dentro das linhas expostas em *Actuelles III, Chroniques algériennes*. Nesses textos como em "L'Hôte", Camus imputa os problemas dos autóctones e a sua revolta a uma má gestão da política colonial francesa, negando, pela mesma ocasião, a existência de sentimentos nacionalistas. O Autor transmite toda a miséria do povo argelino, nomeadamente do Sul, comparando-o a uma armada de fantasmas esfarrapados, errando ao sol: "Mais il serait difficile d'oublier cette misère, cette armée de fantômes haillonneux errant dans le soleil, les plateaux calcinés mois après mois, la terre recroquevillée peu à peu, littéralement torréfiée, chaque pierre éclatant en poussière sous le pied" ("L'Hôte" 1612).

Camus elabora uma representação algo lírica que marca o imaginário do leitor, ao mesmo tempo que, segundo Cryle (121), alerta para uma situação real, tal como ele a via. Essencialmente preocupado com a situação presente, omite os motivos históricos da profunda miséria como, por exemplo, a espoliação dos melhores terrenos de cultivo (vd. *supra*, p. 97) que, mais do que uma ou outra má colheita ("L'Hôte" 1612), explica este estado de facto. Camus negligencia estes aspectos, retratando uma armada fantasmagórica atingida pela força nefasta do sol que, por sofrer de fome, não teria, para além dos alimentos necessários à sua sobrevivência, reivindicação política nacionalista.

Em tempos de conflito, Daru, por estar implicado na hierarquia colonial, é obrigado a tomar partido. Por um lado, é-lhe incumbido o dever de distribuir pela população o trigo proporcionado pela administração colonial, tarefa que faz de bom grado por, na sua opinião, se tratar de um gesto humanitário. Por outro lado, enquanto docente em território colonial francês, Daru transmite os valores da missão civilizadora¹⁵, o que faz dele, do

¹⁵ Vd. Olivier Todd, *Albert Camus, une vie*. 30-1.

ponto de vista do colonizado, um instrumento de aculturação: "Il est peut-être significatif que les deux mesures dont l'administration était la plus fière – les écoles du bled et la distribution du grain – se révèlent ici bien insuffisantes devant les problèmes complexes. Daru lui-même est conscient du décalage entre la conception officielle et la réalité de la situation" (Cryle 120). Com efeito, Daru está consciente de que o grão que se destina às vítimas da seca deveria ser distribuído por toda a população: "En réalité, le malheur les avait tous atteints puisque tous étaient pauvres" ("L'Hôte" 1612). Mas, de um ponto de vista político, a distribuição de bens alimentares é emblemática do controlo da população autóctone, por esta se tornar dependente da ajuda colonial. Assim, a "infelicidade" poderia chamar-se "espoliação"; aspectos silenciados neste conto. De igual modo, o ensino proporcionado quer aos filhos dos colonos, quer aos dos autóctones, tinha como base geopolítica a Metrópole. Deste modo, promovia-se a assimilação da população autóctone, caso idêntico ao das Antilhas descrito por Fanon (*Peau* 120). O mapa dos quatro principais rios de França, desenhado pelo protagonista, sinaliza essa política de assimilação. É nesta evocação que poderá residir o duplo simbolismo político ambicionado pelo Autor. Por um lado, ironicamente, estes rios - fixos no quadro há três dias ("L'Hôte" 1611), sem propósito por falta de audiência - simbolizam a desadequação da política de assimilação levada a cabo pelo poder colonial. Também eles estão isolados, se bem que pela tempestade de neve, e parecem parados no tempo, à semelhança, na perspectiva de Nora, dos colonos (vd. *supra*, p. 101) que "não têm para onde ir" (Said, *Culture* 184). Por outro lado, as palavras de ameaça, germes do nacionalismo argelino, por terem sido escritas entre os meandros dos rios franceses, desafiam simbolicamente os ideais da política colonial figurados por esses rios.

A equação da revolta face à miséria também transparece na representação do prisioneiro e dos motivos que o levaram ao crime. Na sua análise, Cryle sintetiza as

diversas interpretações em volta desta figura: "De nombreux critiques voient en l'Arabe un rebelle qui se dresse en toute conscience contre l'autorité française; mais c'est lui attribuer une sophistication politique qui nous semble invraisemblable chez cet homme primitif" (121). Na verdade, nem Balducci, cujas atitudes tipicamente colonialistas e cuja função poderiam levar a estar mais propenso a comportamentos nacionalistas, acredita verdadeiramente que ele esteja "contre nous" ("L'Hôte" 1615), sendo o "nós" referente aos colonos. Também neste episódio, comparando com a versão do manuscrito, Camus suavizou os aspectos susceptíveis de interpretação partidária. Veja-se, numa primeira versão (Quilliot destaca, em itálico, os passos eliminados):

- "Il a tué son cousin *et le fils de son cousin.*

- *Ah! Ce n'est pas un rebelle?*

- *Remarque, fils, qu'ils le sont tous. Mais celui-là est un droit commun.*

- Pourquoi l'a-t-il tué?

- *Ça tu sais. C'est courant chez eux. Des affaires de famille."*

E, numa segunda versão:

- "Pourquoi a-t-il tué?

- *Ça tu sais, c'est comme chez nous. Des affaires de famille. Et puis la sécheresse, la chaleur, ça rend marteau. Enfin bref, il a tué le cousin d'un coup de serpe.*

- *Et le fils?*

- *Le fils fuyait. Ça a dû l'exciter. Il lui a couru après, l'a rattrapé et l'a jeté a terre. Et là, eh bien tu sais, comme d'habitude, un genou dans son dos, la tête tirée en arrière par les cheveux et zic, comme un mouton. Ils ont la technique."*

Balducci fit le geste... leur folie de sang.

"*Quel âge avait le fils?*

- *Treize ans. Un enfant ou presque.* "Plusieurs de ses élèves avaient cet âge. Ces hommes dont la misère lui broyait le coeur, montraient ainsi, lorsqu'ils devenaient fous, la cruauté stupide de l'enfant. (Textes, Théâtre 2050-51)

Contrapondo o texto definitivo com os passos eliminados, verificam-se dois aspectos: Camus afirma a existência de movimentos rebeldes, nomeadamente quando Daru pergunta se o árabe está "contra nós", opondo as forças antagónicas em termos de colonos/árabes, mas ameniza a sua mediação nos acontecimentos narrados. Além disso, atribui o comportamento "selvagem" do árabe, não a causas naturais, como a seca e o calor, passíveis de conduzir à loucura, mas aos seus efeitos, isto é, a fome por falta de grão, visto não ser opção do Autor representar um rebelde através da personagem do árabe. Assim, o seu crime deve-se, segundo o exposto por Balducci, "a assuntos de família" ("L'Hôte" 1615) e está isento de qualquer conotação política. Para Daru/Camus, este gesto sanguinário seria característico da loucura do comportamento humano: "Une colère subite vint à Daru contre cet homme, contre tous les hommes et leur sale méchanceté, leurs haines inlassables, leur folie du sang" ("L'Hôte" 1615). Deste modo, ao estender a sua cólera a "todos os homens", expõe, em termos universais, a loucura do homem impelido ao crime como acto de sobrevivência, mas, nesta representação, também silencia as causas históricas do flagelo e por consequência do crime.

Perante a evocação prevista da degolação do jovem árabe - nomeadamente do paralelo estabelecido com a morte das ovelhas, gesto típico da cultura árabe que, no imaginário ocidental, indicia a sua crueldade – entendem-se os motivos do silêncio de Camus, pois são óbvios os preconceitos racistas oriundos do imaginário orientalista e colonialista, dos quais permanece, todavia, na versão final, a noção de que o árabe mata

selvaticamente e sem verdadeiro motivo. Fanon, como já foi referido (vd. *supra*, pp. 58-9), expõe esses estereótipos do discurso colonial:

L'Algérien tue fréquemment. ... Il n'y a pas de petits délinquants. Quand l'Algérien, et cela s'applique à tous les Nord-Africains, se met hors la loi, c'est toujours au maximum.

L'Algérien tue sauvagement. Et d'abord l'arme préférée est le couteau. ... L'Algérien, vous dira-t-on, a besoin de sentir le chaud du sang, de baigner dans le sang de la victime. ... Un certain nombre de magistrats vont jusqu'à dire que pour l'Algérien tuer un homme, c'est d'abord et surtout l'égorger

L'Algérien tue pour rien. Très souvent magistrats et policiers demeurent interdits devant les motifs du meurtre: un geste, une allusion, un propos ambigu, une altercation autour d'un olivier possédé en commun, une bête qui s'aventure dans un huitième d'hectare Devant ce meurtre, quelquefois devant ce double ou triple meurtre, la cause recherchée, le motif dont on attend qu'il justifie et fonde ces meurtres se trouve être d'une banalité désespérante. D'où l'impression souvent que le groupe social cache les véritables motifs.

Enfin, le vol pratiqué par un Algérien se fait toujours par effraction accompagnée ou non d'assassinat, et tout cas d'agression contre le propriétaire. (*Les Damnés* 286-87)

Estes são estereótipos que, para Bhabha, constituem a maior estratégia da "fixidez" na construção ideológica da alteridade:

Likewise the stereotype, which is its major discursive strategy, [fixity] is a form of knowledge and identification that vacillates between what is always "in place", already known, and something that must be anxiously repeated ... it is this process of ambivalence, central to the stereotype, that ... constructs a theory of colonial discourse. For it is the force of ambivalence that gives the colonial stereotype its currency: ensures its repeatability in changing historical and discursive conjunctures; informs its strategies of individuation and marginalization; produces

that effect of probabilistic truth and predictability which, for the stereotype, must always be in excess of what can be empirically proved or logically construed. (94-5)

Ao invés de Camus, Fanon, para além do gesto absurdo da loucura humana, reconhece neste tipo de crimes a expressão de toda a tensão contida dentro do colonizado, que "se liberta periodicamente em explosões sanguinárias: lutas tribais, lutas de 'çofs', lutas entre indivíduos", constituindo estas últimas uma "negação do bom senso":

Au niveau des individus, on assiste à une véritable négation du bon sens. Alors que le colon ou le policier peuvent, à longueur de journée, frapper le colonisé, l'insulter, le faire mettre à genoux, on verra le colonisé sortir son couteau au moindre regard hostile ou agressif d'un autre colonisé. Car la dernière ressource du colonisé est de défendre sa personnalité face à son congénère. ... En se lançant à muscles perdus dans ses vengeances, le colonisé tente de se persuader que le colonialisme n'existe pas, que tout se passe comme avant, que l'histoire continue. (*Les Damnés* 55)

Para Fanon, estes comportamentos são "reflexos de morte face ao perigo", que permitem ao colono consolidar a sua posição de dominante e, à semelhança do Daru do manuscrito de Camus, verificar, pela mesma ocasião, a "irracionalidade" desses homens (*Les Damnés* 56), constatação que lhe permite justificar a sua presença civilizadora.

Malgrado a intenção de não representar um rebelde árabe, esta personagem cristaliza o elo entre a miséria, o homicídio e a crise política. De facto, apesar de o árabe não ser inequivocamente um revolucionário, a ameaça de vingança dos seus compatriotas sinaliza a solidariedade dos homens na sua revolta contra o sistema político. Atente-se na forma como se dirige a Daru, enquanto representante do poder colonial: "Derrière lui, sur le tableau noir, entre les méandres des fleuves français s'étalait, tracée à la craie par une main malhabile, l'inscription qu'il venait de lire: 'Tu as livré notre frère. Tu paieras'" ("L'Hôte" 1623). Estas são palavras rudimentares, emblemáticas do diálogo político entre as partes

antagónicas. Semelhante ameaça, expressa no último parágrafo do conto, não consta do manuscrito, que termina com a escolha dada ao árabe por Daru. Segundo Quilliot: "Camus avait plutôt insisté sur le choix que Daru laissait au prisonnier, entre la liberté et la prison, symbole de résignation et de fatalisme" (Textes, *Théâtre* 2049). Ciente da crise, após ter eliminado os passos que poderiam ser interpretados em favor de uma ou outra das partes adversas, Camus acrescenta estas últimas linhas que, ainda segundo Quilliot, promovem uma "plena ambiguidade" (2049). Existe, de facto, ambiguidade se se considerar o fracasso das relações humanas e da tentativa de diálogo com o "outro", pois esta ameaça aniquila aquele Daru que advogava a não violência; aquele Daru que, à semelhança do seu criador, não queria ser partidário; daí a derradeira frase, "Dans ce vaste pays qu'il avait tant aimé, il était seul" ("L'Hôte" 1623), que exprime a saudade por um passado sem retorno, a mágoa perante a constatação do isolamento que lhe impõe a sua neutralidade.

Saíram da mão de Camus três versões sucessivas do final do conto: "Dans ce vaste pays sans lequel il ne pouvait vivre – avec lequel il ne faisait qu'un – qui demeurerait sa seule patrie". Quilliot observa com subtilidade: "Il y a dans le plus-que-parfait finalement choisi 'qu'il avait tant aimé' comme un renoncement et un adieu" (Textes, *Théâtre* 2052). Contudo, também o Autor é colhido pelos acontecimentos; a mensagem do último parágrafo não envolve ambiguidade mas certeza, já que a crise existe e o conflito parece inevitável. Com o acréscimo do último parágrafo, Camus confirma os aspectos políticos contemporâneos – a emergência do conflito armado –, disseminados na narrativa, e integra todo um simbolismo político em volta dos fracassos das medidas de assimilação do poder colonial, num conto que evoca, essencialmente, o fracasso do encontro com o "outro", o colonizado.

II.2.5 Entre ética e colonialismo: o confronto com o "outro"¹⁶ em "L'Hôte"

A ambiguidade do título – "hôte" significa tanto o hóspede, como aquele que dá guarida, o hospedeiro – lembra que, neste conto, Daru não é o único centro de interesse humano, que o árabe é mais do que um símbolo, mais do que uma sombra sem rosto (Cryle 124)¹⁷. Camus coloca frente a frente dois homens reais confrontados com a implacabilidade do espaço onde, segundo o Daru do manuscrito, o entendimento entre seres humanos é impossível: "Sur cette terre implacable, les hommes, les races, les religions s'affrontaient sans se mêler jamais, sans pouvoir reconnaître de règle commune ou saluer le même Dieu" (Textes, *Théâtre* 2052). Estas palavras que não constam da versão final, sintetizam todo o drama do conto: "Mais ce n'est pas seulement l'histoire d'une communication difficile ou même impossible, c'est la tragédie d'une communication manquée" (Cryle 124). Somos assim confrontados com a tragédia de uma comunicação que não ocorreu - tema prezado de Camus que lhe dedica uma peça de teatro *Le Malentendu* -, uma oportunidade frustrada de entendimento entre duas pessoas, entre duas raças, entre dois povos, entre colonizador e colonizado. Aí se figura a gênese dramática da Argélia dos anos cinquenta. Importa assim estabelecer uma leitura da relação entre o árabe e Daru, relação que Camus parece condenar ao fracasso. Na verdade, o Autor representa dois tipos de fracasso entre os homens: um, devido às diferenças culturais que os separam, é inevitável; o outro, do foro mais pessoal, mais íntimo, deve-se à impossibilidade de se desenvolverem verdadeiros laços de fraternidade.

¹⁶ Recorde-se a distinção exposta por Ashcroft *et al* (vd. *supra*, p. 12) entre "Outro", o colonizador e "outro", o colonizado, aplicada nesta investigação. Note-se que o uso do vocábulo outro, sem aspas, refere ao próximo, por oposição ao eu e ao nós, sem conotações raciais.

¹⁷ De igual modo, a ambiguidade reside, segundo, entre outros críticos, Haouet, no próprio estatuto do protagonista que, também ele é, na sua qualidade de colono, um hóspede da população do deserto (87).

À partida, aquando de uma leitura liberta de juízos políticos, pode-se chegar à conclusão de que a fraternidade é efectiva. Existem entre os dois homens alguns laços fundamentais, tais como a união vital com a região - "Dans ce désert, personne, ni lui ni son hôte n'étaient rien. Et pourtant, hors de ce désert, ni l'un ni l'autre, Daru le savait, n'auraient pu vivre vraiment" ("L'Hôte" 1617) -, ou ainda as necessidades físicas, como a de comer (1618). Além disso, a situação em que se encontram, o facto de partilharem a comida, de dormirem no mesmo quarto, seria propícia ao surgimento da fraternidade. Contudo, Cryle defende: "Il n'y a rien qui permette de conclure que Daru et l'Arabe connaissent la communion de l'amitié. En fait, l'auteur semble employer un procédé que nous avons trouvé déjà dans d'autres nouvelles: il présente la fraternité comme une possibilité explicite qui ne se réalise pas" (124-25). Fraternidade que Daru recusa, "nas circunstâncias presentes", como "tolices" que fragilizam o ser:

Dans la chambre où, depuis un an, il dormait seul, cette présence le gênait. Mais elle le gênait aussi parce qu'elle lui imposait une sorte de fraternité qu'il refusait dans les circonstances présentes et qu'il connaissait bien: les hommes, qui partagent les mêmes chambres, soldats ou prisonniers, contractent un lien étrange comme si, leurs armures quittées avec les vêtements, ils se rejoignaient chaque soir, par-dessus leurs différences, dans la vieille communauté du songe et de la fatigue. ("L'Hôte" 1620)

Perante tais "circunstâncias que bem conhecia" - a partilha do mesmo quarto na situação de soldado e prisioneiro, também ele "vulnerável" porque despido (1619) - Daru parece reencarnar a "sombra do colonizado" referida por Bhabha (vd. *supra*, pp. 73-4), ou seja a quebra das fronteiras culturais, a que a hipótese de um qualquer laço de fraternidade conduziria. Daí a recusa deste laço, que as próprias "circunstâncias presentes" justificam: para além do clima de conflito entre árabes e colonos, o homem que Daru tem à sua guarda, sendo um assassino, não inspira simpatia. Na perspectiva de Cryle, mais do que um

encontro banal entre dois indivíduos, Camus retrata um confronto simbólico entre "o homem civilizado e o homem primitivo", e expõe as suas diferenças (125). Esta representação do confronto com a alteridade revela, ademais, possuir características do discurso colonial sobre o "outro".

Seguindo a linha de análise de Jill Beer em "Le regard: Face to Face in Albert Camus's 'L'Hôte'", ensaio em que explora a dinâmica da relação entre os dois "pieds-noirs" e o prisioneiro árabe, examinem-se as diferenças culturais e morais entre as personagens, partindo-se da natureza da alteridade do árabe, a qual se baseia em dois factores que definem o seu estatuto relativamente aos representantes do sistema colonial francês, Daru e Balducci. Por um lado, etnicamente, o árabe pertence a um grupo de autóctones colonizados prestes a revoltar-se contra o poder colonial; por outro lado, ao assassinar o primo, transgride os códigos morais e sociais politicamente dominantes. Como membro da população indígena, o árabe é, em parte inconscientemente, definido segundo distintos parâmetros culturais, linguísticos e civilizacionais que lhe são imputados pela comunidade colonizadora. Além da reprovação latente (vd. *supra*, pp. 108-09), ao avistar o árabe preso por uma corda, a primeira impressão de Daru prende-se a diferenças culturais atinentes ao vestuário: "l'Arabe [est] vêtu d'une djellabah autrefois bleue, les pieds dans des sandales, mais couverts de chaussettes en grosse laine grège, la tête coiffée d'un chèche étroit et court" ("L'Hôte" 1613). Como assassino, é levado para julgamento e cárcere, ou seja, para ser excluído de uma sociedade que, tendo a vida humana como bem mais precioso, não aceita os valores que regeram o seu gesto; adversidade que a frustração de Daru, devida à incapacidade de compreender os motivos do crime do árabe, exemplifica claramente.

Quanto mais sonda o árabe, mais enigmático este se torna: "Pourquoi tu l'as tué?" dit-il d'une voix dont l'hostilité le surprit. ... "Tu regrettes?" L'Arabe le regarde, bouche ouverte. Visiblement, il ne comprenait pas. L'irritation gagnait Daru" (1619). Tentativas vãs

de levar o árabe a explicar o crime, que lembram o confronto de Meursault com o juiz de instrução (*L'Étranger* 1174). A existência de uma justificação, que fosse atenuante da culpa, está ausente tanto da perspectiva do protagonista de *L'Étranger*, como da do árabe de "L'Hôte". À pergunta "porquê", o primeiro concede minimamente à noção de causalidade respondendo, "por causa do sol"; o segundo responde como se lhe fora perguntado "como": "Il s'est sauvé. J'ai couru derrière lui" (1619). Num caso como no outro, a falta de motivo parece explicar a indiferença e a ausência de remorsos (Cryle 137) que, numa análise filosófica, de acordo com os princípios definidos por Sarocchi em "Albert Camus philosophe", poderiam indiciar traços de um existencialismo niilista (*Camus* 20-1). A impaciência de Daru deriva tanto da incapacidade de entender este modo de pensar, como da consciência do fosso cultural que o separa do árabe.

Além disso, os dois factores que definem a alteridade do árabe – a pertença étnica e a transgressão da lei – são complementares. Visto ter cometido um crime, a detenção do árabe pelas autoridades coloniais justificar-se-ia. No entanto, este acto encontra resistência por parte da sua comunidade, que o esconde durante um mês e que, depois de preso, o reclama às autoridades. Deste modo, a população autóctone manifesta a sua displicência perante a interferência colonial em assuntos internos, numa atitude que, de certa forma, reflecte o descontentamento da população e o avizinhar da revolta imanente ("L'Hôte" 1614-15). Em ambiente de revolta e de tensão racial, a detenção torna-se inextricável das questões de opressão colonial e de independência nacional. Não será insignificante o facto de o árabe ser, de um posto de vista narrativo, definido em termos de estatuto legal e étnico: sem nome próprio, é referido, ao longo do conto, como "o árabe" ou "o prisioneiro". Estamos assim perante um processo de desumanização do "outro" observado por Said e O'Brien (vd. *supra*, pp. 56-7) na análise de *L'Étranger*. Neste contexto, na perspectiva de Beer a identidade racial e estatuto legal do árabe fundem-se e evidenciam a sua diferença

em relação a Balducci e Daru (184). Assim, a evocação da alteridade do árabe não é mais do que a expressão do conjunto de disparidades que Balducci e Daru não conseguem entender, tanto racial como legalmente: ambos demonstram atitudes colonialistas para com o "outro", baseadas em diferenças oriundas de preconceitos racistas (Memmi 89, 103-04), legitimados por uma pseudociência (Fanon, *Les Damnés* 285-86) e pela lei (Nora 93-4).

A diferença de comportamento de Balducci e de Daru para com o árabe revela aspectos da ambição humana de se definir mediante a subjugação do outro. O árabe, na óptica de Balducci, é, como nota Beer, o estrangeiro, o "outro" que se deve controlar, desumanizar e assimilar dentro dos parâmetros legais e culturais da sociedade a que pertence (185). A atitude desta personagem para com o árabe corresponde meramente à de um representante da lei colonial. Assim, quando manifesta o seu desagrado em ter de atar um homem, constata: "Mettre une corde à un homme, malgré les années, on ne s'y habitue pas et même, oui, on a honte. Mais on ne peut pas les laisser faire" ("L'Hôte" 1616). Apesar de se referir ao prisioneiro como homem, Balducci estabelece claramente a diferença entre o "nós" e o "eles". Esta distinção, característica, nas ópticas de Said, de Bhabha e de Spivak (vd. *supra*, pp. 12, 14), do processo de "outremização" do discurso colonialista, é reveladora do seu etnocentrismo.

Elizabeth Hart vê, neste conto, a figuração de uma "faceta da metafísica ocidental: o encontro do ser com o 'objecto' que, neste caso, se trata 'de um outro ser humano'" (172). Na sua opinião, no triângulo das relações entre as três personagens, surgem várias manifestações da tentativa de redução metafísica "du différent au même":

Chaque personnage re-présente sa totalité culturelle et se trouve en tentant de réconcilier l'individu avec les obligations de sa propre société. Balducci n'a pas de rapport personnel avec l'Arabe comme individu, il agit selon la loi coloniale selon

laquelle les meurtriers doivent être jugés à Tinguit. Ses actions personnelles sont des manifestations de la loi: il traite l'Arabe comme un meurtrier. (173-74)

O tom pejorativo das suas palavras quando fala do prisioneiro, a rudeza com que se lhe dirige ("Viens, toi", "L'Hôte" 1613), assim como os seus modos – o mais chocante o facto de o trazer a pé, preso por uma corda, como já referido – traduzem comportamentos consonantes com o regime colonialista e sugerem que, até um certo ponto, Balducci personifica a obsessão ocidental de assimilar o "outro". Blanchot sintetiza do seguinte modo este comportamento:

Dans l'espace interrelationnel, je puis chercher à communiquer avec quelqu'un de diverses manières: une première fois, en le considérant comme une possibilité objective du monde ... une seconde fois en le regardant comme un autre moi, fort différent peut-être, mais dont la différence passe par une identité première ... une troisième fois, ... dans une tentative de relation immédiate, le même et l'autre prétendant se perdre l'un dans l'autre ou se rapprocher l'un de l'autre Ces trois rapports ont ceci de commun qu'ils tendent tous trois à l'unité: le "Je" veut s'annexer l'autre. (108)

Esta assimilação, no contexto colonialista, passa pela negação da existência do "outro" como indivíduo, segundo Memmi e Fanon. Semelhante atitude transparece, de igual modo, na indiferença demonstrada pelo guarda para com os motivos que levaram o árabe a matar o primo. Quando Daru o interroga nesse sentido, este expressa a falta de conhecimento e de interesse em três curtas frases: "Des affaires de famille, je crois. L'un devait du grain à l'autre, paraît-il. Ça n'est pas clair" ("L'Hôte" 1615). A única particularidade de que parece estar certo é o método utilizado para matar: "Enfin, bref, il a tué le cousin d'un coup de serpe. Tu sais, comme au mouton, zic!..." (1615). Juntando a onomatopeia à mímica, Balducci reforça o aspecto selvático do crime, que indicia um

imaginário orientalista em volta do árabe sanguinário (vd. *supra*, pp. 113-14), desprovido de qualquer sentimento humano. Daí o procedimento de Balducci e a revolta de Daru face à crueldade deste homem, de todos os homens (1615). Ao fornecer pormenores escassos e confusos, mas salientando, todavia, os aspectos chocantes, o propósito desta personagem não é o de compreender, de ir ao encontro da alteridade do "outro", mas antes de a aniquilar.

Balducci limita-se a cumprir o seu dever e justifica a barbaridade dos métodos pelo facto de ter havido crime, evitando qualquer relação de carácter pessoal e humano com o árabe, enquanto indivíduo. A relação de Balducci para com o "outro" é de poder e de domínio, legitimada por leis coloniais, postura figurada no seu comportamento aquando da entrada na escola: convidados a entrar no quarto de dormir para se aquecerem, Balducci ocupa, como por inerência, o lugar do divã; por sua vez, o prisioneiro baixa-se perto do fogão. Pouco depois, na sala de aula, esta exteriorização dos jogos de poder ou de hierarquia, repete-se: Daru traz-lhe uma cadeira, mas este já se sentara, como se fora num trono, sobre a primeira carteira de aluno, enquanto que, em total contraste, em gesto revelador de infantilização do colonizado, o árabe se acorara contra o estrado do professor (1614). É nesta dinâmica que, segundo Hart, o guarda procura integrar Daru e reduzi-lo "au même" (174). Para esse efeito, num primeiro tempo, dá-lhe quase uma ordem: "Je vais retourner à El Aneur. Et toi tu livreras le camarade à Tinguit", olhando-o com um breve sorriso de amizade, mitigado pela palavra "pequeno". Depois, perante a relutância de Daru, insiste sobre o dever de ir entregar o prisioneiro, enquanto funcionário da administração colonial: "Bon. Mais les ordres sont là et ils te concernent aussi" ("L'Hôte" 1614). Insiste sobre o facto de se tratar de uma ordem e enfrenta a recusa de Daru a ela aludindo: "On m'a dit de te confier ce zèbre et de rentrer sans tarder" (1616). Há um momento em que Balducci parece aceitar a recusa de Daru e, seguindo-o na recusa em

entregar o prisioneiro, também ele evitará a denúncia do acto. Mas, mais uma vez, dever e normas administrativas prevalecem:

"Non. Je ne leur dirai rien. Si tu veux nous lâcher, à ton aise, je ne te dénoncerai pas. J'ai l'ordre de livrer le prisonnier: je le fais. Tu vas maintenant me signer le papier.

- C'est inutile. Je ne nierai pas que tu me l'as laissé.

- Ne sois pas méchant avec moi. Je sais que tu diras la vérité. Tu es d'ici, tu es un homme. Mais tu dois signer, c'est la règle". (1616)

Com grande sobriedade, em simples constatação de uma sensação ("Quand le gendarme se retourna vers lui, l'instituteur sentit son odeur de cuir et de cheval", "L'Hôte" 1616), Camus estabelece a distância entre estas duas personagens, transmitindo a náusea de Daru perante o que representa a figura de Balducci, ou seja, o poder da administração colonial, assim retomando um dos seus temas predilectos: a crítica à justiça, expressa em *La Peste* na personagem caricatural do juiz Othon, e no discurso irónico de Clamence, em *La Chute*. Contudo, não se pode subscrever Hart, segundo a qual Daru personifica, em termos éticos, todos os valores opostos aos demonstrados por Balducci na aproximação do "outro". Com efeito, Hart afirma pertinentemente: "Les relations qui lient les trois personnages de l'intrigue nous montrent les tensions, tentations et résultats de deux comportements différents envers l'autre" (172). Estabelece contudo uma distinção entre Daru e Balducci, como exemplos do comportamento humano, respectivamente ético e não ético, que, considera-se, não se aplica inteiramente. Na verdade, estas figuras não emblematizam duas abordagens filosóficas distintas da alteridade, pois as atitudes mais egocêntricas e colonialistas do ethos de Balducci dominam e, por vezes, ditam as atitudes de Daru para com o árabe, enquanto "outro", como defende Beer (186); logo, Daru não é

exemplar de atitudes éticas. No mesmo sentido de Hart, para Jean Sarracini, Daru e o árabe seriam figuras genuinamente éticas. No ensaio "L'Autre et les autres" sobre a representação da alteridade em *L'Exil et le Royaume*, escreve:

L'on sait bien que Daru, qui dans "ce désert", dit le narrateur, "n'est rien", est voué à l'échec. En ce sens, des six nouvelles, et quoi que l'on pense, d'ordinaire, de "La Pierre qui pousse", ce serait "L'Hôte" qui, sur le mode amer et même tragique, serait excellemment la nouvelle de l'humanisme de l'autre homme: l'autre (Arabe, meurtrier) accueilli, servi; rapport nu, abstraction, au sens de Levinas, du visage; et nulle récompense offerte, au contraire; la performance éthique en toute vérité. (103-04)

Apesar de realçar a importância da figura do outro, tanto do colono como do colonizado, na obra de Camus, este ensaísta não questiona as implicações da alteridade a nível das relações humanas. Segundo Beer, o que caracteriza a relação entre as duas personagens seria a ambivalência dos seus comportamentos: "What takes place between them constitutes a process of encounter, a struggle, an interplay and interchange, a perpetual movement where ethical impulses surface successively, only to be submerged by more egoistic urges" (186). Com efeito, o encontro destas duas personagens está marcado pelo confronto, pela alternância de impulsos éticos e de compulsão egocêntrica influenciada pelo imaginário colonialista sobre o "outro".

Estamos perante um momento singular na obra de ficção de Camus: apesar de não possuir nome que, como já foi referido, lhe daria estatuto social e humano, é óbvia, logo à partida, a intenção do Autor em sublinhar os traços do "outro" e dar contornos psicológicos ao seu retrato. A apreensão do outro estabelece-se através da observação visual de Daru. Assim, fica atónito - "tout entier occupé à regarder l'Arabe" ("L'Hôte" 1613) – pela figura da alteridade que entra no seu mundo onde se sente "soberano" no meio de toda a miséria e da solidão: "[dans ce] pays ... , cruel à vivre, même sans les hommes, qui, pourtant,

n'arrangeaient rien. Mais Daru y était né. Partout ailleurs, il se sentait exilé" (1612-13). Esta irrupção da alteridade no seu universo inscreve-se no processo de descentração do mundo definido por Sartre:

Autrui, c'est d'abord la fuite permanente des choses vers un terme que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi, et qui m'échappe en tant qu'il déplie autour de lui ses propres distances. ... Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'opère dans le même temps. (*L'Être* 294-95)

Momentos depois, já dentro da escola, Daru é de novo absorvido pelos traços faciais do árabe: "Daru ne vit d'abord que ses énormes lèvres, pleines, lisses, presque négroïdes; le nez cependant était droit, les yeux sombres, pleins de fièvre" ("L'Hôte" 1613). Neste momento, o árabe só existe, dentro do campo visual de Daru, como objecto, como fenómeno de observação, noções características do conceito de sujeito e de objecto em Sartre, que considera as relações humanas como profundamente conflituosas. Para o filósofo, a existência dos outros é uma ameaça constante à liberdade do "eu": quando o "outro" olha para o "eu", este torna-se num dos objectos que compõem o seu mundo, mundo este que lhe permite definir-se como "sujeito". Neste confronto, o "eu" fica privado e alienado do seu ser:

Je suis, par delà toute connaissance que je puis avoir, ce moi qu'un autre connaît. Et ce moi que je suis, je le suis dans un monde qu'autrui m'a aliéné, car le regard d'autrui embrasse mon être, corrélativement les murs, la porte, la serrure; toutes ces choses-ustensiles, au milieu desquelles je suis, tournent vers l'autre une face qui m'échappe par principe. (*L'Être* 300)

Sendo este processo recíproco, também o "eu" pode, através do seu olhar, objectivar o outro, recuperando assim a sua subjectividade e posse do mundo e, em consequência, a sua liberdade.

Ao apreender inconscientemente o "outro" como objecto, a observação visual de Daru está repleta de preconceitos etnocêntricos e racistas. Assim, desde o primeiro conspecto do árabe até ao final do conto, Daru parece obcecado pela sua boca, em especial os lábios: "énormes lèvres, pleines, lisses, presque négroïdes", "ses lèvres épaisses qui lui donnaient un air boudeur", "les grosses lèvres" que se abrem para comer ("L'Hôte" 1613, 1618), pelos olhos: "sombres, pleins de fièvre", "fiévreux", e pelo olhar febril: "à la fois sombre et brillant" (1613, 1614, 1619). Se os olhos são espelho da alma, a do prisioneiro afigura-se doentia, sendo a febre a metáfora da paixão, da loucura ou de simples bestialidade. Instintivamente – mas trata-se de um instinto culturalmente preconceituoso – associa a boca "animale" (1619), as expressões faciais e o comportamento do árabe na imagem de um ser impenetrável, mais animal do que homem. A descrição do árabe de Daru assemelha-se à figura mítica que Edward Said advoga ter sido inventada pelos orientistas ocidentais: "An Arab Oriental is that impossible creature whose libidinal energy drives him to paroxysms of over-stimulation - and yet, he is a puppet in the eyes of the world, staring vacantly out at a modern landscape he can neither understand nor cope with (*Orientalism* 312).

No processo de objectivação e de "outremização" iniciado por Daru através do olhar, surge todavia outra dimensão ao descobrir algo distinto dos traços físicos, algo do ser humano no rosto do árabe: "Le chèche découvrait un front buté et, sous la peau recuite mais un peu décolorée par le froid, tout le visage avait un air à la fois inquiet et rebelle qui frappa Daru quand l'Arabe, tournant son visage vers lui, le regarda droit dans les yeux" ("L'Hôte" 1613). Esta dimensão desperta, de novo, o comportamento ético de Daru. O momento da

troca de olhares é, segundo Beer, curiosamente ambivalente: "The penetration of the Arab's gaze carries undertones of hostility and resistance, yet it is difficult to ignore the ethical resonance that the word 'visage' carries in Levinasian terms" (186). Recorde-se que, para Emmanuel Levinas, a alteridade é intangível, evasiva, distante e que a fonte do desejo do "eu", no encontro com o outro, é precisamente essa intangibilidade. Esta expressão da alteridade é "visage"; a livre efusão da estranheza onde a forma e o conteúdo se fundem no calor da hospitalidade: "Le visage est une présence vivante, il est expression. La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'étant, s'exposant comme thème, se dissimule par là même" (Levinas 61).

A noção de "visage" de Levinas centra-se numa atitude puramente ética que respeita e admite o outro na sua totalidade. Ao admitir o outro como "visage", abre-se a possibilidade de olhar diferentemente para o mundo, para o "eu" e para os seus bens materiais: "Reconnaître autrui, c'est donc l'atteindre à travers le monde des choses possédées, mais, simultanément, instaurer, par le don, la communauté et l'universalité" (Levinas 61). É uma visão de justiça social que, partindo do sentido de responsabilidade ética, constitui uma preocupação profunda pelas necessidades dos outros; preocupação que rege, em parte, os actos de Daru.

O que se segue à troca de olhares entre Daru e o árabe é particularmente ilustrativo da perspectiva levinasiana. Daru serve chá aos seus hóspedes e pergunta a Balducci se é possível desamarrar o prisioneiro. O guarda finge levantar-se para o fazer, mas Daru ajoelha-se perto do árabe e desata-lhe as mãos para que possa beber. Com estes gestos simbólicos de humildade e de respeito perante o "outro", Daru inicia o processo de receptividade do seu "eu" ao "outro": "Daru, posant le verre sur le sol, s'était agenouillé près de l'Arabe. Celui-ci, sans rien dire, le regardait faire de ses yeux fiévreux" ("L'Hôte" 1614). Daru encontrou, segundo Levinas, "le visage indiscret d'Autrui qui [l'a mis] en

question" (Levinas 145), questionamento que dá origem a uma intrincada luta interna entre impulsos étnicos e egocêntricos.

Estar receptivo ao "outro" passa primeiro pela consciencialização da necessidade de actuar eticamente perante a sua alteridade, processo cuja dificuldade se torna evidente logo após a partida de Balducci. Perante a intensidade do olhar do árabe ("L'Hôte" 1614), o ímpeto ético e altruísta de Daru dissipa-se. Sentindo-se objecto de observação, logo de objectivação, segundo Sartre, refugia-se instintivamente no seu quarto e, deitado no divã, olha durante muito tempo para o céu, de certa forma aliviado por este olhar não ser retribuído. Neste passo, é particularmente significativo o facto de, a caminho do quarto, reconsiderar e ir buscar o revólver deixado por Balducci sobre a secretária, arma que lhe inspira aversão (1615-16) e que só aceitara com relutância por esta simbolizar a violência, mesmo em situação de legítima defesa. Este gesto confirma a insegurança das convicções de Daru perante a alteridade do "outro". Este inspira-lhe receios inconscientes, não só por se tratar de um assassino, mas também por ser culturalmente diferente; diferenças estereotípicas lembradas por Balducci, que o levam a considerar a possibilidade de recorrer à agressão como meio de preservar o seu domínio sobre o "outro". Beer considera que esta atitude de Daru ante a violência é profundamente ambivalente, pois oscila entre a relutância de ofender a liberdade e a vida dos outros, e o impulso natural de se proteger (187); dilema ético que o leva a querer estar só. Ao levantar-se é surpreendido pelo silêncio à sua volta e acalenta a esperança de o árabe ter fugido, o que lhe evitaria o incómodo de decidir sobre o procedimento a seguir: "Il s'étonna de cette joie franche qui lui venait à la seule pensée que l'Arabe avait pu fuir et qu'il allait se retrouver seul sans avoir rien à décider. Mais le prisonnier était là" ("L'Hôte" 1618). Esta constatação leva-o a proteger-se psicologicamente. Estamos, portanto, perante uma reacção que se manifesta na tentativa inconsciente de solidificação das posições do "eu", como sujeito, e do árabe, como objecto:

"Il s'était seulement couché de tout son long Dans cette position, on voyait surtout ses lèvres épaisses qui lui donnaient un air boudeur" (1618). Visto representar uma ameaça à integridade do "eu" e do mundo subjectivo de Daru, o "outro" apresenta-se como um desafio que desperta nele uma aversão inconsciente, sentimento reminescente da asserção de Sartre: "La chute originelle c'est l'existence de l'autre" (*L'Être* 302). Existe, segundo Beer, nesta aversão de Daru, a consciência de que o confronto com o "outro" exige responsabilidade ética (187) que, por sua vez, o coloca face a uma escolha crítica: para ir ao encontro da alteridade, deverá sair do universo seguro e familiar onde se refugiara ("L'Hôte" 1617).

A consciência de ser responsável pelo "outro" e a subsequente escolha parecem tornar-se efectivas na simples forma imperativa "Viens" (1618), proferida por Daru, que tanto pode indiciar uma ordem, como um convite, mas que, em todo o caso, suspende o processo de objectivação do "outro". Contrapondo este "Viens" ao "Viens, toi" de Balducci (1613), dirigido ao prisioneiro ainda com as mãos atadas, pode considerar-se que se trata de um convite, o que indicia a intenção autoral em abrir espaço ao encontro com o "outro". Esta abertura efectuar-se-ia não no âmbito da sua assimilação conforme já referido (vd. *supra*, p. 122), mas de receptividade, numa atitude que se opõe às noções de conflito e de confronto características da relação do "eu" com o outro, na perspectiva sartreana. De facto, o passo que se segue é simbolicamente ilustrativo desta abertura ao outro, pois nele Daru demonstra toda a sua generosidade ao respeitar as regras da hospitalidade sem, sendo o "outro" árabe e assassino, considerações culturais ou legais preconceituosas. Consciente do seu dever para com o "outro", e indiferente à potencial força de objectivação do olhar do árabe, Daru, com gestos figurativos da aproximação do "eu" ao "outro", prepara o jantar para os dois:

Daru installa deux couverts. Il prit de la farine et de l'huile, pétrit dans un plat une galette et alluma le petit fourneau à butagaz. Pendant que la galette cuisait, il

sortit pour ramener de l'appentis du fromage, des oeufs, des dattes et du lait condensé. Quand la galette fut cuite, il la mit à refroidir sur le rebord de la fenêtre, fit chauffer du lait condensé étendu d'eau et, pour finir, battit les oeufs en omelette. (1618)

Camus coloca o leitor perante uma manifestação silenciosa do dom do "eu" ao "outro" e representa, nesta simples preparação de uma refeição e da sua ingestão, um apelo à solidariedade entre raças, acto que Moishe Black, num artigo consagrado aos rituais da hospitalidade em "L'Hôte", caracteriza como manifestação da "identidade": "an adequate word for all this is not *égalité*, nor even Camus's own word, used in the story, *fraternité*, but something more akin to *identité*" (49). Hart, como Sarocchi (vd. *supra*, pp. 124-25), refere este passo para caracterizar como ética a relação entre o árabe e Daru:

L'Arabe n'est plus objet. La première chose que Daru lui demande, c'est s'il a faim. La réponse est évidemment oui. La description qui suit de la préparation de la nourriture est une des images les plus frappantes de l'histoire. La nourriture contraste avec le désert froid, vide et aliéné. La sensation de la nourriture, le goût, l'odeur touchent comme la matérialité de l'altérité. Daru dit un seul mot au prisonnier: "Mange". Les actions de Daru illustrent l'interaction pure. Il donne à l'autre un repas, sans attendre de réciprocité. Son don unilatéral est comme celui d'une mère ou d'un enseignant (notons que Daru est enseignant). Selon Levinas, ce sont les figures éthiques par excellence. La mère et l'enseignant perpétuent la vie sans rémunération. (176-77)

A ressurgência da ética no comportamento de Daru é sublinhada pela sua reacção quando, ao preparar a refeição, toca inadvertidamente, no revólver que colocara no bolso. Em gesto de tentativa de aproximação ao "outro", de ultrapassar a dificuldade de não objectivar o "outro", dado que, para Hart, "La difficulté de la représentation est de trouver une perspective où notre regard ne changera pas l'objet de notre regard" (172), Daru vai arrumar o revólver na gaveta da sua secretária ("L'Hôte" 1618). Estes breves momentos - o

colocar do revólver no bolso e depois na gaveta da secretária, respectivamente sinais de receio imposto pela administração colonial através do guarda e de confiança na humanidade do "outro" - ilustram a duplicidade dos impulsos de Daru face ao "outro".

Radicalmente diferentes dos comportamentos a que fora habituado por parte dos outros colonos, a hospitalidade, destacando-se o convite para partilhar a comida, os modos não agressivos e até mesmo a humildade de Daru, levam o árabe prisioneiro, que até então observara em silêncio com alguma desconfiança, a quebrar o mutismo. A perplexidade perante as atitudes de Daru manifesta-se na simples pergunta - "Et toi?" - (1618), quando constata que Daru não está a comer, pergunta que também indicia preocupação com o "Outro", o colonizador, e abertura à fraternidade. A resposta de Daru, "Après toi. Je mangerai aussi" (1618) que, na versão manuscrita, surge "Après toi. Tu es mon hôte" (Textes, *Théâtre* 2051), abona no sentido da sua hospitalidade. A série de pequenas perguntas do árabe tem o objectivo de apurar os motivos do comportamento de Daru para com ele: "Le repas fini, l'Arabe regardait l'instituteur. 'C'est toi le juge? – Non, je te garde jusqu'à demain. – Pourquoi tu manges avec moi? – J'ai faim. L'autre se tut'" ("L'Hôte" 1618). Daru pode estar a manifestar apenas uma necessidade física que, como já foi referido (vd. *supra*, p. 118), o colocaria em pé de igualdade com o seu hóspede, mas as suas respostas curtas e evasivas marcam uma vontade deliberada de evitar o teor legal e racial subentendido nas perguntas do árabe. Em vez de explicar os motivos que levam um colono branco a partilhar uma refeição com um árabe, ademais assassino, prefere permanecer evasivo, dizendo apenas que tem fome, escapatória que, na óptica de Beer, salienta a recusa de Daru de alienar o "outro" (188). Este gesto de aproximação ao "outro" acentua-se no acto de lhe proporcionar o conforto mínimo de dormida: "Daru se leva et sortit. Il ramena un lit de camp de l'appentis, l'étendit entre la table et le poêle, perpendiculairement à son propre lit. D'une grande valise ..., il tira deux couvertures qu'il disposa sur le lit de camp"

("L'Hôte" 1618). De referir que a hospitalidade de Daru também se confirma nos actos de colocar a cama perto do fogão de sala e, sobretudo, "perpendicularmente" à sua, facto que demonstra tratamento de igualdade, sem preconceitos raciais nem legais.

Enquanto esteve ocupado com tais actos de hospitalidade, a atenção de Daru, exteriorizada através do olhar, desviou-se do árabe enquanto indivíduo, mas o ócio reacendeu a dualidade dos seus impulsos: "Puis il s'arrêta, se sentit oisif, s'assit sur son lit. Il n'y avait plus rien à faire ni à préparer. Il fallait regarder cet homme. Il le regardait donc, essayant d'imaginer ce visage emporté de fureur. Il n'y parvenait pas. Il voyait seulement le regard à la fois sombre et brillant, et la bouche "animale" (1618-19). Ao olhar para este homem, Daru tenta em vão imaginar um ser desumano dominado pela fúria, revelando o confronto dos seus impulsos de objectivação e fraternidade, o que mitiga a análise que Hart e Sarocchi fazem desta personagem enquanto signo puramente ético, enquanto ilustração de "interaction pure" (vd. *supra*, p. 131).

Em certos momentos Daru, fragilizado, sente necessidade de se afirmar, o que se manifesta na determinação de controlar, de objectivar o "outro". Mas, nesses momentos, o seu olhar é atraído por aspectos que parece ser incapaz de descodificar. Assim, a alteridade do árabe reduz-se à descrição do seu olhar como "sombrio e brilhante", epítetos que se opõem e se anulam, de certa forma. Tal poderia simbolizar o colapso do olhar objectivador, não fosse Daru continuar a ver, por detrás da aparentemente aceite diferença do "outro", a "bouche animale". Esta ambiguidade na percepção do protagonista constitui prova do processo de "outremização" caracterizado pelo dinamismo dos seus preconceitos racistas. Estes preconceitos são todavia subconscientes, pois o próprio fica surpreendido com a hostilidade da sua voz quando pergunta ao hóspede/prisioneiro o motivo do crime, logo após a associação boca/animal (1619). Sujeito a um conflito interno indiciado pelo surgimento de impulsos de hospitalidade e de hostilidade que se opõem alternadamente

(impulsos sinalizados no desconforto físico que sente: "En même temps, il se sentait gauche et emprunté dans son gros corps, coincé entre les deux lits", 1619), Daru vai enfrentar o seu maior desafio no encontro com o "outro".

Com efeito, a noite de hospitalidade está pontuada de situações de extrema tensão. A escuridão e o silêncio da noite contribuem para a sensação de vulnerabilidade causada pela sua nudez: "Au milieu de la nuit, Daru ne dormait toujours pas. Il s'était mis au lit après s'être complètement déshabillé: il couchait nu habituellement. Mais quand il se trouva sans vêtements dans la chambre, il hésita. Il se sentait vulnérable, la tentation lui vint de se rhabiller" (1618). Simbolicamente, a nudez deveria acentuar a aproximação entre Daru e o árabe (vd. *supra*, p. 118), mas é precisamente o contrário que ocorre. De facto, esta situação desencadeia um processo psíquico dominado por ideias de violência, conotadas, no texto, por um campo semântico relativo ao combate e estratégia militares. Haouet, no capítulo "*Hospes vs hostis* ou la face ennemie de l'hôte", observa que o léxico de registo militar está presente em todo o conto:

Le texte de *L'Hôte* décline avec une clarté particulière l'ambivalence de l'acte d'hospitalité. Le réseau lexical de la stratégie guerrière y concurrence sérieusement celui du bon accueil, allant jusqu'à lui retirer toute connotation de rapprochement entre les partenaires. ... Les virtualités des deux isotopies opposées se réalisent en s'annulant ou simplement en se faisant concurrence au fil de la narration. (91)

Perspícaz, este crítico observa que, por momentos, apesar da preeminência do tema da hospitalidade, a isotopia da hostilidade se impõe (91), caso da reacção de Daru perante a sensação de vulnerabilidade: "Puis il haussa les épaules; il en avait vu d'autres et, s'il le fallait, il casserait en deux son adversaire" ("*L'Hôte*" 1618). Para Daru, a identidade do árabe muda para se tornar em "l'adversaire" e, mais adiante, em "l'autre" (1621), percebido como inimigo. Apesar dos diversos actos de hospitalidade, Daru retrai-se de

novo e procura proteger, não tanto o seu corpo, como o seu "eu" vulnerável. Da sua cama, domina visualmente o árabe, podendo observá-lo sem correr o risco de o seu olhar objectivador lhe ser devolvido, pois a intensidade da luz obriga o árabe a manter os olhos fechados: "De son lit, il pouvait l'observer, étendu sur le dos, toujours immobile et les yeux fermés sous la lumière violente" (1619-20). Beer identifica, nesta atitude do protagonista, uma recorrência na obra de Camus: "Daru takes up a position reminiscent of the balcony vantage point occupied by other Camusian characters, which allows them to secure their position as Subject and gaze down upon *autrui* without their gaze being returned" (188). Esta posição estratégica de observação lembra a noção de vigiar - emblemática do conceito do "panóptico" de Bentham, exposto por Foucault em *Surveiller et punir, Naissance de la prison* (vd. *supra*, pp. 17-8) – com o intuito de subjugar; vigilância ou observação que Ashcroft *et al* consideram ser "a estratégia mais potente do domínio imperial": "This gaze corresponds to the 'gaze of the grande-autre' within which the identification, objectification and subjection of the subject are simultaneously enacted: the imperial gaze defines the identity of the subject, objectifies it within the identifying system of power relations and confirms its subalterneity and powerlessness" (226). Neste sentido, aponta-se o facto de a "luz violenta" que impede o árabe de olhar, ser um elemento artificial pertencente ao universo colonial de Daru; daí o simbolismo quando abre os olhos para pedir a Daru que os acompanhasse:

- "Tu viens avec nous?"

- Je ne sais pas. Pourquoi?"

... La lumière de l'ampoule électrique lui tombait droit dans les yeux qu'il ferma aussitôt. "Pourquoi?" répéta Daru, planté devant le lit.

L'Arabe ouvrit les yeux sous la lumière aveuglante et le regarda en s'efforçant de ne pas battre les paupières. "Viens avec nous", dit-il. ("L'Hôte" 1619)

O "Viens avec nous" do árabe é passível de duas interpretações. Por um lado, este esforço para olhar directamente pretendia devolver o olhar objectivador de Daru, ultrapassando as barreiras coloniais representadas pela luz artificial, colocando-se, deste modo, em pé de igualdade com quem lhe deu guarida para fazer o convite de se juntar a "eles", aos seus irmãos rebeldes. Por outro lado, e considera-se ser esta a interpretação que mais se adequa à simplicidade do carácter do árabe, por Cryle definido como primitivo (vd. *supra*, pp. 118-19), o esforço tão excessivo parece ser uma súplica dirigida a quem o surpreendeu pela bondade e hospitalidade, tratamento que se opõe radicalmente àquilo a que estava habituado por parte dos representantes da administração colonial personificados em Balducci. Neste sentido, o pedido revela o medo pelo desconhecido uma vez entregue à justiça colonial, que já transparecera aquando do gesto figurativo do guarda: "Balducci fit le geste de passer une lame sur sa gorge et l'Arabe, son attention attirée, le regardait avec une sorte d'inquiétude" (1615). O esforço que faz para não bater as pálpebras pretende chamar a atenção de Daru. Através do olhar, deposita nele confiança e comunica-lhe a sua angústia.

O potencial objectivador do olhar do "outro" perturba-o a ponto de, uma vez a luz apagada, conseguir distinguir os contornos do árabe estendido à sua frente; no entanto, a atenção prende-se nos seus olhos que pareciam abertos (1620). Neste momento, sentindo-se fisicamente superior, não teme pela sua integridade física, embora se sinta intimamente ameaçado, primeiro pelo olhar e depois pela simples presença do árabe que dorme no seu quarto; tal facto coloca-o em estado de alerta e contribui para a sua insónia. Com efeito, é a proximidade face à alteridade, à presença desta figura cultural e legalmente oposta no seu universo e em particular na intimidade do quarto, que perturbam Daru: "[Cette présence] le gênait aussi parce qu'elle lui imposait une sorte de fraternité qu'il refusait dans les circonstances présentes" (1620). A fraternidade obrigá-lo-ia a expor-se e a abrir-se ao "outro".

Até este passo, os seus impulsos subconscientes que alternam entre atitudes éticas e egocêntricas, sendo estas marcadas pela determinação de preservar o seu "eu" e por preconceitos raciais, funcionam no sentido do respeito pelo "outro". Apesar da incompreensão de alguns dos traços da alteridade do árabe e das reticências de Daru, assiste-se mesmo a certa fraternidade entre os dois homens. Esta tendência é claramente posta à prova no episódio da saída nocturna do árabe, que assinala um momento decisivo na sua dualidade. Sentindo-se vulnerável, Daru é invadido por impulsos egoísticos que se revelam no ressurgimento de sentimentos de suspeita, de preservação, de hostilidade e de agressão. O ressurgimento é marcado pelo regresso do lexema "prisioneiro" (1620) para designar o árabe. Com esta escolha, Daru institui um distanciamento social e legal face ao árabe, definindo-se, por antítese, como homem livre e membro da sociedade colonialista. Dominado por estes sentimentos que o impedem de dormir, fica atento ao mais pequeno gesto do prisioneiro: "Au deuxième mouvement du prisonnier, il se raidit, en alerte" (1620). O seu comportamento é evocado através de um léxico militar que, pontua, aliás, toda a noite e, como assevera Haouet, sublinha o carácter equívoco das suas relações com o hóspede (93). Por seu turno, o comportamento do prisioneiro - levanta-se muito lentamente, senta-se na cama, espera imóvel como se estivesse a escutar com toda a sua atenção ("L'Hôte" 1620) – suscita-lhe receio e desperta-lhe instintos de preservação: "Daru ne bougea pas: il venait de penser que le revolver était resté dans le tiroir de son bureau. Il valait mieux agir tout de suite" (1620). Pela segunda vez, reconhece no revólver – símbolo, recorde-se, do poder da administração colonial deixado pelo seu representante, Balducci - um meio de defesa contra o "outro" que voltou a sinalizar o desconhecido, o agressor e inimigo. Contudo, continua a observar os movimentos do árabe e, quando este sai, de imediato conclui: "Il fuit, pensait-il seulement. Bon débarras!" (1620). Pela segunda vez, deseja a fuga do prisioneiro, que o libertaria do dilema entre o compromisso para com a

administração colonial e a sua ética. Neste contexto, a palavra "seulement" é, como observa Beer, emblemática do seu estado de espírito (189). Com efeito, este signo indica que, apesar de os seus outros sentidos estarem alerta, só consegue pensar na eventual fuga do árabe; a sua atitude para com este é determinada pela sua percepção do "outro" como potencial ameaça física e espiritual. Daí não conseguir interpretar o fraco ruído de água vindo do exterior: "Un faible bruit d'eau lui parvint alors dont il ne comprit ce qu'il était qu'au moment où l'Arabe s'encastra de nouveau dans la porte, la referma avec soin, et vint se recoucher sans bruit" ("L'Hôte" 1621). Numa situação normal, o ruído da água seria logo identificado por ser do domínio comum. No entanto, a imagem do árabe como figura hostil só desaparece ao vê-lo assomar à porta e entrar, como se, ironicamente, a interpretação do ruído levasse à compreensão e aceitação do "outro" como um igual. Este regresso e subsequente percepção marcam o fim da tensão e da ansiedade que dele se tinham apoderado: "Alors Daru lui tourna le dos et s'endormit" (1621). Acalmados os receios egocêntricos e racistas, a presença do "outro" parece transmitir, agora, o alívio e a segurança que lhe permitem dormir. Encarado como prisioneiro nesta micronarrativa, o árabe reassume o estatuto de hóspede.

Hart que, no seu ensaio sobre Camus (vd. *supra*, pp. 124-25), utiliza o conceito de "ética" no âmbito levinasiano, lembra: "La relation éthique est une là où l'autre reste autre; et où nous sommes responsables pour l'autre parce qu'il est autre. Et aussi parce que notre subjectivité est liée à la perpétuation de cette altérité" (173). Trata-se do respeito pelo "outro" enquanto outro, a preservação da sua alteridade que parecem ser, de facto, a essência da escrita deste conto. Apesar dos impulsos egocêntricos, das dúvidas que o assolam em relação à atitude face ao árabe, desde que este lhe foi entregue como prisioneiro, Daru parece subscrever uma lógica que se revela gradualmente e da qual ele próprio não tem consciência. Assim, após algumas hesitações, decide não guardar o

revólver no bolso, não intimidar o árabe e não agir para se defender do ataque previsto. Todas estas acções teriam como consequência, na perspectiva de Cryle, preservar a amizade do árabe e conduziriam logicamente à decisão final de lhe dar a liberdade de escolha (139). Contudo, Daru não pode pretender preservar uma amizade que não assume efectivamente. Aliás, um dos momentos mais comoventes deste conto ocorre com a solidão derradeira de Daru devida ao seu fracasso perante o desafio da amizade.

A relação entre as duas personagens situa-se ao nível do respeito pela alteridade, algo que, todavia, não impede o surgimento de laços de fraternidade. De facto, a recusa de Daru de assumir uma postura marcada pela fraternidade, é perturbada pelo retorno do árabe que, depositando a vida nas suas mãos, aumenta o seu sentido de responsabilidade face ao hóspede e ser humano. Levinas defende: "C'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger ... qui constitue le fait originel de la fraternité" (235). Esse encontro com o "outro" é representado no passo em que Daru acorda o seu hóspede: "L'Arabe dormait, recroquevillé maintenant sous les couvertures, Daru le secoua, il eut un sursaut terrible, regardant Daru sans le reconnaître avec des yeux fous et une expression si apeurée que l'instituteur fit un pas en arrière" ("L'Hôte" 1621). A reacção do árabe denuncia o pânico instintivo de todo o prisioneiro atormentado pelo terror dos maus-tratos e da morte durante o sono. Por seu turno, Daru surpreende-se com a reacção do árabe e, quer por instinto de preservação, incutido por resquícios de impulsos racistas, quer sobretudo para que este o possa ver, recua. Este gesto indicia que já não receia o olhar objectivador do "outro" e que compreende a reacção de medo do seu hóspede: "'N'aie pas peur. C'est moi. Il faut manger.' L'Arabe secoua la tête et dit oui. Le calme était revenu sur son visage, mais son expression restait absente et distraite" (1621).

Estes gestos e palavras simples são indícios de uma disposição puramente ética, que têm por efeito dissipar a ansiedade do "outro": "Le comportement de l'hôte [celui qui reçoit]

se trouve dans ses actions et non dans ses mots. Selon Levinas, c'est dans l'acte que nous sommes exposés, plus que dans nos mots. Les mots obscurcissent mais les actions ne peuvent pas être cachées par le masque, c'est-à-dire notre représentation" (Hart 177). Daru apresenta-se sem máscaras, no que se figura ser o "visage" levinasiano. As palavras e gestos dos dois protagonistas revelam a fraternidade latente entre ambos, a qual é, de novo, representada no acto de comerem juntos. Existe porém uma diferença significativa. Com efeito, desta vez, os receios do desconhecimento da alteridade, tanto do "outro" como árabe e assassino, por parte de Daru, como do "Outro", como homem branco e colono, por parte do árabe, estão ausentes. Neste contexto, o "sim" do árabe ao convite de Daru é um sinal implícito de reconhecimento do "Outro" e de aceitação de fraternidade. Este acto simbólico desenrola-se num ambiente de harmonia: "Le café était prêt. Ils burent, assis tous deux sur le lit de camp, en mordant leurs morceaux de galette" ("L'Hôte" 1621). Daru não se coloca na posição do observador que olha para objectivar o "outro". Pelo contrário, senta-se ao seu lado, na cama em que este dormira, colocando-se em pé de igualdade com o seu hóspede, condição *sine qua non* para a existência de laços de fraternidade, que vão influir na sua futura escolha crítica.

Terminados os afazeres da hospitalidade, chega o momento crucial em que tem de decidir entre "os dois comportamentos diferentes para com o outro" (Hart 172), entre o seu dever colonial e, de certo modo, a sua obrigação moral e as suas convicções. Daru é confrontado com o tempo e a realidade histórica que chegam até ele indiciados pelo derreter da neve e reaparecimento das pedras - "Sur le raidillon, la neige fondait par endroits. Les pierres allaient apparaître de nouveau" ("L'Hôte" 1621). O duplo isolamento – está isolado dos outros colonos pela situação geográfica da escola e dos outros homens, em geral, pela tempestade de neve – chega ao fim; a intrusão do árabe na sua vida veio quebrar o estado de graça em que vivia. O dilema torna-se evidente quando, ao contemplar a

paisagem desértica, se lembra de Balducci, tanto como amigo que ferira, como representante do poder colonial: "Accroupi au bord du plateau, l'instituteur contemplait l'étendue déserte. Il pensait à Balducci. Il lui avait fait de la peine, il l'avait renvoyé, d'une certaine manière, comme s'il ne voulait pas être dans le même sac. Il entendait encore l'adieu du gendarme et, sans savoir pourquoi, il se sentait étrangement vide et vulnérable" (1621).

Camus coloca o dilema de maneira concreta: não se trata da relação de Daru com os demais colonos, mas da sua amizade para com Balducci. Não recorre porém ao nome da personagem, mas à designação da sua função na administração colonial, "professor", assinalando, deste modo, que, entre os sentimentos éticos e a sua obrigação social, pondera agir no âmbito da legalidade colonial. Daí o sentimento de vazio e de vulnerabilidade, pois as certezas que regiam o seu livre-arbítrio estão abaladas.

Absorto nas suas reflexões, ouve o árabe tossir. Este som, aparentemente anódino, põe fim à cogitação sobre o seu comportamento para com o guarda e, metaforicamente, para com a administração colonial, orientando o seu pensamento para a realidade circunstancial: a escolha que acarreta a presença do prisioneiro. Ao opor estas duas personagens, Balducci e o árabe, Camus representa concretamente o dilema moral de Daru, o qual lhe revela toda a sua impotência e frustração. Estes sentimentos exteriorizam-se na sua reacção de atirar, furiosamente, uma pedra ao ar. Na sua mente, a escolha crucial assume carácter de revolta: "Le crime imbécile de cet homme le révoltait, mais le livrer était contraire à l'honneur: d'y penser seulement le rendait fou d'humiliation. Et il maudissait à la fois les siens qui lui envoyaient cet Arabe et celui-ci qui avait osé tuer et n'avait pas su s'enfuir" (1621). Daru levanta-se e, com gestos expressivos, anda às voltas, pára imóvel e, depois, dirige-se para a escola: parece ter tomado uma decisão, mas desconhece-se qual. Na perspectiva de Beer, a decisão torna-se efectiva através do olhar:

"Significantly, Daru's choice is mediated by and syntactically dependent upon de gaze" (189). Verbalmente, a sua resolução manifesta-se pelo uso, uma vez mais, da forma imperativa, cuja conotação parece situar-se mais no convite do que na ordem: "Daru le regarda, puis: 'Viens'" ("L'Hôte" 1622). Ainda segundo esta ensaísta, o olhar de Daru indicaria uma postura altruísta, funcionando como meio de estabelecer o elo com o "outro" em vez da manifestação da sua alienação e do seu domínio (189). A sua postura ética confirmar-se-ia na declaração: "Je viens" ("L'Hôte" 1622). Com efeito, estas palavras respondem ao pedido do árabe feito na véspera e, face à incompreensão e receio demonstrados quando lhe indicou a porta e lhe disse "Va", destinam-se a tranquilizá-lo. Neste momento, num gesto simbólico de união entre os dois homens, aos diversos "Viens" e ao "Va" que assinalaram a sua relação, Daru associa-se ao hóspede ao excluir "Allons" (1622), uma indicação sintomática da sua disposição emocional.

Quando saem juntos da escola, parece determinado. O seu estado de espírito exterioriza-se na espécie de exaltação que sente ao ver a neve derreter e ao respirar o ar fresco, no grande espaço que lhe era familiar (1622), como se, tomada a difícil decisão que o assombrara, tivesse cedido ao desejo de se abrir à natureza, recobrando, de certa forma, o seu estado de graça, a sua vida antes da chegada de Balducci e do prisioneiro, ou seja, o seu "Reino", isento dos constrangimentos políticos e sociais. Neste momento, parece só haver vazio em volta das duas personagens: "Daru inspecta les deux directions. Il n'y avait que le ciel à l'horizon, pas un homme ne se montrait" (1622). É, nas palavras de Cryle: "la liberté totale, l'absence de toute contrainte sociale – de l'Histoire, enfin" (140).

A decisão que se concretizara na sua mente ao olhar para o árabe foi seguida da preparação de um embrulho com mantimentos que, sabe-se então, se destinava ao seu hóspede: "Il se tourna vers l'Arabe, qui le regardait sans comprendre. Daru lui tendit un paquet: 'prends, dit-il. Ce sont des dattes, du pain, du sucre. Tu peux tenir deux jours. Voilà

mille francs aussi'" ("L'Hôte" 1622). Este é um gesto de generosidade que se inscreve na mesma linha de actuação da preparação e partilha do jantar e do pequeno-almoço, acções que Sarocchi, como foi referido, qualifica de "performance éthique en toute vérité" e que Hart caracteriza de "interaction pure" (vd, *supra*, pp. 131, 133). Contudo, concluir que Camus figurou, em termos éticos, um encontro efectivo e feliz com o "outro" é negligenciar os impulsos se não desprezíveis, algo infelizes, no que toca a relações humanas que ressurgem nos últimos momentos da narrativa.

Com efeito, não é surpreendente encontrar no final do conto a mesma ambivalência que caracterizou todo o comportamento de Daru em relação ao árabe. De acordo com os seus preceitos de honra não vai entregar o prisioneiro, concedendo-lhe o livre-árbitrio, o que também representa uma forma de descartar a sua responsabilidade:

"Regarde maintenant, dit l'instituteur, et il lui montrait la direction de l'est, voilà la route de Tinguit. Tu as deux heures de marche. À Tinguit, il y a l'administration et la police. Ils t'attendent." L'Arabe regardait vers l'est, retenant toujours contre lui le paquet et l'argent. Daru lui prit le bras et lui fit faire, sans douceur, un quart de tour vers le sud. ... "A un jour de marche d'ici, tu trouveras les pâturages et les ... nomades. Ils t'accueilleront et t'abriteront, selon leur loi." (1622)

É sem ternura que mostra o caminho da liberdade ao prisioneiro e, quando este lhe pede para o ouvir, no que poderia ser entendido como uma tentativa de se explicar, de estabelecer um diálogo ou de apelo à fraternidade, Daru manda-o calar, mostrando-se definitivamente indiferente: "L'Arabe s'était retourné maintenant vers Daru et une sorte de panique se levait sur son visage: 'Ecoute', dit-il. Daru secoua la tête: 'Non, tais-toi. Maintenant, je te laisse.' Il lui tourna le dos, fit deux grands pas dans la direction de l'école, regarda d'un air indécis l'Arabe immobile et repartit" (1622). Comentando este passo, Beer defende: "Therefore, despite the optimism with which critics have responded to the ending

of 'L'Hôte', the limits of Daru's altruism are clearly defined and he again seems caught between two competing desires" (189). Com efeito, ao recusar ouvir o prisioneiro e ao virar-lhe as costas, Daru mostra os limites do seu altruísmo. Além disso, o seu olhar demonstra a indecisão característica de toda a sua conduta. A sua ambivalência também se revela quando, ao sentir um nó na garganta, pragueja de impaciência, o que indicia um sentimento de piedade para com o árabe que solicita a sua presença e atenção. Comentando esta atitude, Cryle defende:

Mais Daru n'a pas abandonné l'humanité: il se maîtrise et s'efforce de paraître dur pour obliger l'Arabe à prendre une décision. ... Quand il cède enfin à la tentation de se retourner, c'est pour voir que l'Arabe se tient toujours immobile, les bras ballants. Pris d'un élan de pitié, Daru sent sa gorge se nouer, mais il jure d'impatience, fait "un grand signe", et reprend sa marche résolue. (135)

A resolução de obrigar o árabe a decidir o seu futuro, rege, segundo este crítico, o comportamento subsequente de Daru. Naturalmente, ele espera que o árabe se dirija para Sul – a oferta de dinheiro e de comida para dois dias abonam nesse sentido – o que significaria uma aceitação da liberdade que lhe oferece. Todavia, algo no comportamento do árabe lhe suscita dúvidas; por isso, cedendo à hesitação interior, volta atrás para verificar a escolha feita ("L'Hôte" 1623). Para Cryle, mais do que uma simples vontade de satisfazer uma curiosidade intelectual, este comportamento apreensivo demonstra uma renúncia deliberada à fraternidade: "On peut se demander même si Daru n'a pas sacrifié délibérément une fraternité qui devenait possible à ses yeux parce qu'il lui semblait moralement impératif que l'Arabe prenne une décision. S'il en est ainsi, il est tout à fait naturel que Daru ait 'le coeur serré' de désespoir quand il voit que l'Arabe a pris la route de la prison" (135).

Este crítico considera ser possível resumir as relações complexas entre Daru e o árabe a um confronto simbólico entre o homem civilizado e o homem primitivo (vd. *supra*,

pp. 119, 136). Também equaciona o desespero de Daru como a constatação da "incapacidade deste homem primitivo de escolher livremente". Neste sentido, acrescenta: "Peut-être qu'il comprend également que l'Arabe n'est influencé dans sa conduite que par les choses concrètes, qu'il répond à l'amitié, mais ne reconnaît ni la liberté ni la justice" (135), argumento que, no âmbito deste trabalho, se considera especulativo. Com efeito, Cryle atribui um grau de primitivismo ao árabe – juízo que uma leitura atenta do texto de Camus não parece confirmar¹⁸ - baseando-se para tal na sua incompreensão das noções de liberdade e de justiça ocidentais, esquecendo assim que, para além do senso comum, estes conceitos são relativos e específicos a cada cultura. Independentemente da consideração segundo a qual o árabe é incapaz de distinguir as questões abstractas, a análise de Cryle é pertinente ao afirmar que Daru se apercebe de que fracassou ao não compreender o significado da escolha para o árabe: "En effet, si Daru a su dégager à la fin ses propres principes, il n'a pas réussi à les mettre en pratique; la démarche boiteuse qui l'a amené à ce point n'a pas suffi à assurer la liberté de son hôte" (141).

A escolha do caminho que leva à prisão embaraçou a crítica e originou múltiplas interpretações, das quais Cryle faz uma análise rápida e contundente (129-32), concluindo dentro da linha de pensamento que estabelece o árabe como um ser essencialmente ignorante:

Il est légitime de voir dans l'action de l'Arabe une expression des craintes de Camus, qui semble mettre en question le prétendu choix libre fait dans l'ignorance; il l'est beaucoup moins de dire que l'Arabe agit pour des motifs politiques. Bien entendu, nous n'avons pas l'intention de faire de cet homme un martyr vénérable qui meurt pour la cause de la fraternité; c'est un assassin, qui a une peur humaine de la punition Seulement, il voit l'étincelle d'une amitié possible, d'autant plus, sans doute, qu'il la voit sur un fond d'ignorance obscure. (132)

¹⁸ Vd. neste sentido, a leitura de D.F. Hurley "Looking for the Arab: reading the readings of Camus's 'The Guest'."

O processo narrativo utilizado por Camus – o uso da terceira pessoa "ele", que é, aliás, sujeito à visão de Daru enquanto narrador - não implica uma análise introspectiva que permitiria aceder ao pensamento das personagens e evita qualquer explicação ou comentário respeitantes aos motivos que regem tanto as acções do árabe como, em grande parte, as de Daru. Assim, a opacidade deliberada do texto de Camus, sobretudo nas últimas páginas do conto, reduz a pura especulação qualquer tentativa de elucidação do aparente fracasso da fraternidade entre os dois homens.

Com efeito, a ambiguidade coloca questões profundas acerca da natureza das relações humanas e da possibilidade de um eventual encontro efectivo com o "outro". Neste sentido, a inadequação das resoluções éticas de Daru, a escolha da prisão por parte do árabe, assim como a inscrição de ameaça escrita no quadro pelos irmãos do árabe podem ser interpretadas como indícios da futilidade da procura de relações éticas com o "outro". Esta leitura questiona o êxito da exegese do encontro com o "outro" e corrobora a posição de Haouet segundo a qual grande parte das personagens camusianas anseia pela solidariedade mas sofre de solidão (94). Nesta perspectiva, o encontro com o "outro" seria um momento fugaz, insustentável em tempos de conflito político e social, evocativo da condição do Autor:

La vulnérabilité de l'instituteur est dans une certaine mesure représentative de celle de Camus, confronté quelquefois lui aussi à l'incompréhension à la fois des "Arabes" et des Français d'Algérie" mais, bien sûr, pour des raisons généralement opposées. Les personnages prennent alors le relais pour tenter d'établir malgré tout des rapports d'hospitalité dans des conditions extrêmes. L'action des protagonistes reflète le propre désir de l'auteur de préserver à tout prix une sorte de degré minimal d'entente en deçà duquel on bascule soit dans un camp soit dans l'autre. (Haouet 88)

Daru descobre que a solidão, outrora condição necessária para, numa relação com a natureza, se conhecer, deu lugar a um estado mais complexo, próximo do exílio total, situação sublinhada pela derradeira frase do conto: "Dans ce vaste pays qu'il avait tant aimé, il était seul" ("L'Hôte" 1623). Com efeito, Daru descobre que não se pode fugir à responsabilidade social e política ao proporcionar a livre escolha ao seu hóspede:

Il est sans doute révélateur de la notion camusienne de la responsabilité sociale que l'homme se conçoit à l'écart de la société; il ne se saisit pas en plein mouvement historique. Mais l'engagement vient comme un hôte qui ne veut pas partir, et l'homme découvre à la fin, comme Camus l'avait fait lui-même, que tous sont pris dans l'engrenage de l'Histoire. (Cryle 143)

Ao inverso de D'Arrast em "La Pierre qui pousse" - única personagem de Camus que, através da solidariedade, experimenta a comunhão com o "outro" e atinge a felicidade na fraternidade -, Daru falha o seu encontro com o "outro". Porém, o encontro com o "outro" em "La Pierre qui pousse" situa-se na floresta amazónica, longe da adversidade política que avassala a Argélia, *locus* de "L'Hôte", e que pesa sobre Daru. D'Arrast não sente a opressão da "engrenagem da História" (Cryle 143) que atinge Daru através da chegada e da presença efectiva do "outro". Ao perturbar o seu mundo egocêntrico, esta presença restabelece a representação vagamente simbólica que tinha da responsabilidade social e das consequências políticas dos seus actos. Nesta natureza onde outrora se sentira "Senhor" ("L'Hôte" 1612), a consciencialização causa uma dupla alienação. Doravante, sente-se alienado pela sociedade em geral e pelos autóctones em particular que vêem nele um traidor, e por ele próprio, por não ter respondido ao apelo fraternal do árabe, ocasião única de escapar à solidão radical. Para Daru o derradeiro dilema de Jonas entre "solidário" ou "solitário" ("Jonas" 1654) não se coloca: por não saber, mas também por não poder entregar-se à solidariedade, considerando-se a situação sócio-política, acaba só.

Em suma, o estudo da representação das relações humanas neste conto revela uma sucessão complexa de forças ambivalentes na relação com o "outro", que se manifestam no conflito de impulsos, que simultânea e sucessivamente, procuram excluir/receber, afastar/aproximar, respeitar/desprezar o "outro". Apesar da hospitalidade e de toda a generosidade ética demonstrada na sua relação com o árabe, não se pode afirmar que o protagonista de Camus personifica uma atitude nem categoricamente solipsista nem profundamente ética no seu confronto com a alteridade. Para o Autor, o encontro com o "outro" não subentende um apelo à irmandade nas armas nem uma abertura total do "eu" ao "outro", mas sim um confronto, um desafio constante que implica vontade de mudar.

Num contexto sócio-político de grande tensão, compreender-se-á a postura de Camus no sentido de querer permanecer neutro e de não fornecer, com os seus textos literários, um pretexto ao extremismo político (Cryle 121). Excepção na obra literária – salvo *Le Premier Homme* - pela presença efectiva do "outro", "L'Hôte" figura alguns vestígios do imaginário orientalista em acção no pensamento colonialista, personalizado em Balducci e em Daru, e testemunha da situação sócio-política da Argélia. Neste sentido, Haouet escreve: "Tour à tour, les partenaires s'y montrent [dans la nouvelle] hostiles ou solidaires, reflétant autant d'images qui caractérisent les relations entre les communautés d'Algérie" (89). Além disso, este conto representa, ainda que momentaneamente, um espaço onde as fronteiras entre o "eu" e o "outro" se desvanecem, um espaço "in-between", o entre lugar das fronteiras culturais de Bhabha (5) que, não sendo exemplar do hibridismo cultural, possibilita, todavia, o encontro ético com a alteridade.

Em última análise, a impossibilidade de perceber tanto a escolha do árabe como os motivos que levaram Camus a redigir um final tão enigmático, é emblemática da relação do homem com a alteridade e da sua incapacidade de perceber ou penetrar a mente do seu semelhante.

Acredita-se, como se tem vindo a observar, que a obra camusiana revela traços inconscientes de etnocentrismo e mesmo de racismo e que, no contexto sócio-político, algumas das soluções advogadas para um "vivre ensemble" (vd, *supra*, p. 72) entre as duas comunidades revestem características irrealizáveis e colonialistas. Camus não é plenamente um "homem moral numa situação imoral" (Said, *Culture* 174), mas simplesmente um homem dilacerado pela História, um "pied-noir", figura híbrida que se procurará identificar com a leitura de *Le Premier Homme*, obra inacabada, mas, por ser essencialmente biográfica, primordial no estudo da sua relação com a alteridade.

II.3 Da reconciliação com a História em *Le Premier Homme*

A 7 de Janeiro de 1960, três dias depois da morte trágica de Camus, Sartre escrevia num artigo publicado no *France-Observateur*: "Pour tous ceux qui l'ont aimé, il y a dans cette mort une absurdité insupportable. Mais il faudra apprendre à voir cette oeuvre mutilée comme une oeuvre totale" (*Situations IV* 129). Considerava-se, então, ser *L'Exil et le Royaume* a última obra de Camus, o seu ponto de chegada, mas a publicação póstuma da narrativa de carácter autobiográfico *Le Premier Homme* veio reavivar a controvérsia em volta da postura política de Camus, se bem que esta narrativa seja considerada um fragmento: "144 pages tracées au fil de la plume, parfois sans points ni virgules, d'une écriture rapide, difficile à déchiffrer, jamais retravaillées" (Note, *Le Premier* 9) ou, retomando as palavras de Sarocchi, "[C'est] l'ébauche d'un ensemble dont il eût constitué

peut-être la cinquième ou sixième part" (*Le Dernier* 15). Sabendo-se como Camus burilava as suas obras antes de virem a lume, torna-se difícil imaginar como seria este *Premier Homme*. Talvez "um livro sobre a Argélia desde 1914" (Grenier 179); talvez a obra que o traria de volta à sua fonte, ao universo de *L'Envers et l'Endroit*, projecto com que sonhava há muito:

Simplement, le jour où l'équilibre s'établira entre ce que je suis et ce que je dis, ce jour-là peut-être, ... je pourrai bâtir l'oeuvre dont je rêve. Ce que j'ai voulu dire ici, c'est qu'elle ressemblera à *L'Envers et l'Endroit*, d'une façon ou de l'autre, et qu'elle parlera d'une certaine forme d'amour. ... Si, malgré tant d'efforts pour édifier un langage et faire vivre des mythes, je ne parviens pas un jour à récrire *L'Envers et l'Endroit*, je ne serai jamais parvenu à rien, voilà ma conviction obscure. Rien ne m'empêche en tous cas de rêver que j'y réussirai, d'imaginer que je mettrai encore au centre de cette œuvre l'admirable silence d'une mère et l'effort d'un homme pour retrouver une justice ou un amour qui équilibre ce silence. (Préface, *L'Envers* 12)

À semelhança de *L'Envers et l'Endroit*, *Le Premier Homme* descreve uma infância pobre, embora entre as duas obras exista a maturação de 25 anos de tempo de escrita, o que se manifesta genericamente na tendência para a objectividade e o universalismo¹⁹. Neste trabalho não será focada a comparação das duas obras senão para notar que são diferentes em género: *Le Premier Homme* reproduz à maneira realista, tal como em *L'Exil et le Royaume*, designadamente em "Les Muets", cuja história é agora amplamente desenvolvida, o passado que *L'Envers et l'Endroit* tinha desvendado.

Apesar de esboço – talvez por isso um testemunho mais directo do Autor, pois Catherine Camus acredita que tivesse o pai tido a possibilidade de o concluir ou reescrever e muitos elementos autobiográficos seriam disfarçados –, *Le Premier Homme* é uma vívida evocação da infância de Camus na Argélia, mais do que qualquer outra das suas publicações. Apesar das características de romance, segundo Sarocchi, nomeadamente no

¹⁹ A título de exemplo, a avó já não é retratada como um ser essencialmente negativo, mas como um ser humano complexo, justificando algumas das atitudes tirânicas pela extrema pobreza em que vivia a família.

desenvolvimento da imago paternal, o retorno às origens constitui o tema predominante deste projecto: "Mais la 'recherche', qui donne à la première partie non seulement son titre, mais aussi son axe et son âme, cesse, par la suite, d'orienter et d'inspirer le roman, qui se débande alors en autobiographie" (*Le Dernier* 23). Tal como está publicado, este ensaísta considera que este texto pode e deve apontar as questões mais prementes colocadas pela obra na sua totalidade: "*Le Premier Homme* est un dernier écrit qui ne laisse pas d'être signifiant non seulement sur la scène privée, mais aussi sur celle de la communauté algérienne" (16). É neste sentido, ou seja, não como estudo literário de uma narrativa *de per se*, dado o seu carácter inacabado, mas como representação deliberada ou inconscientemente partidária de uma sociedade "pied-noir" colonialista, que se procurará ver se é testemunha de uma reconciliação de Camus com a História. Seguindo este objectivo, observar-se-á, num primeiro tempo, se o Autor confirma a relação marcadamente colonialista entre o "pied-noir" e o autóctone que se já se observara na ficção precedente. Não obstante, num segundo tempo reflectir-se-á sobre o propósito de Camus em expor uma perspectiva diferente na evocação da relação com o "outro". Confirmação de atitudes etnocêntricas e racistas, por um lado, aproximação ao "outro", por outro lado, são perspectivas adversas que poderão levar a concluir, num terceiro tempo, se Camus, o "pied-noir", é ou não uma figura culturalmente híbrida.

II.3.1 O "pied-noir" e o autóctone: uma relação colonialista

Numa entrevista a Franck Jotterand, Camus situa *L'Exil et le Royaume* como uma obra de transição: "J'écris en ce moment des nouvelles. C'est un peu une transition, et je découvre aussi que ce genre me convient" (Jotterand 9); transição para a obra que trazia em

projecto, para *Le Premier Homme*. Como tal, apesar de serem duas obras independentes, existem entre elas semelhanças inegáveis em vários planos. No plano geográfico, a correlação é manifesta: tanto *Le Premier Homme*, como quatro dos seis contos da colectânea, têm a Argélia como tela de fundo, facto que levou Quilliot a observar:

Toutes ces nouvelles, dont il a varié la technique ... sont pour l'auteur autant de gammes, dans le renouvellement des formes.

Autant d'approches de son oeuvre future aussi.

L'Envers et l'Endroit, l'Exil et le Royaume ... Dans cet équilibre des titres, Camus redécouvre la nudité algérienne, l'odeur âcre des vies humbles, quelques élans lyriques vite réprimés, de l'ironie enfin. ... D'une certaine façon, les nouvelles de *l'Exil et le Royaume* constituaient les premiers pas de ce pèlerinage aux sources que voulaient être le *Premier Homme*. (Textes, *Théâtre* 2039)

No plano cronológico, a acção dos contos situa-se nas décadas de 40 e 50, época de acontecimentos sangrentos que desmoronaram a concepção idílica de Camus sobre a união dos povos em torno de uma cultura mediterrânica. A ameaça contra Daru em "L'Hôte", reflexo, segundo Quilliot, da insurreição de 1954 (Textes, *Théâtre* 2048), indicia uma conjuntura de inquietude e de instabilidade que transparece em *Le Premier Homme*, cujo presente da narração se situa em 1953. Indícios dessa situação de crise são o repetido patrulhamento de militares, tanto no campo como em Argel (*Le Premier* 85, 195), e o episódio do atentado bombista que deixa a mãe do narrador, Jacques, em estado de choque (86-8)²⁰. No plano temático, é predominante a questão do exílio, mas esta obra, que constitui uma "peregrinação à fonte", à Argélia da juventude de Camus, também corrobora

²⁰ É conhecida a posição de total repúdio de Camus em relação a estes atentados (*Actuelles III* 981-85), assim como a sua declaração de Estocolmo, transcrita por Dominique Birmann em *Le Monde* de 14 de Dezembro de 1957: "J'ai toujours condamné la terreur. Je dois condamner aussi un terrorisme qui s'exerce aveuglément, dans les rues d'Alger par exemple, et qui un jour peut frapper ma mère ou ma famille. Je crois à la justice, mais je défendrai ma mère avant la justice". Posição que se inscreve na dialéctica dos seus artigos reunidos em "Ni victimes ni bourreaux" (1566-608).

a leitura efectuada dos contos ao revelar uma sociedade colonial marcadamente etnocêntrica e racista. De facto, o inquérito de Jacques Cormery sobre o seu pai, Henri Cormery²¹, transpõe o quadro familiar e abre-se, mais de que qualquer outra narrativa do Autor, para a História:

Savoir qui est le père, pour savoir qui je suis, cela conduit à la touffe profonde des ancêtres. Qu'est-ce qu'un Français d'Algérie? Comment un tel établissement a-t-il pu avoir lieu? Atisée par la guerre, la question est portée à son paroxysme, et *Le Premier Homme* devient une tentative d'y répondre par le subtil entrelacs de l'invention romanesque et des repères autobiographiques. (Sarocchi, *Le Dernier* 21-2)

O que é um francês da Argélia? Em *Le Premier Homme*, a resposta de Camus surge imbuída de idealização. A história local e familiar, aparentando maior purificação e idealização, é sintomática desse estado de espírito. Neste sentido, refere-se a descrição do tanoeiro cujo modelo é um dos tios de Camus que, à semelhança da avó, surge idealizado em "Les Muets" sob o nome de Yvars após ter sido, nos primeiros textos, retratado como um homem violento e miserável. Em *Le Premier Homme*, ele apresenta-se com o seu verdadeiro nome (Etienne), assim cumprindo o papel de um dos substitutos do pai do protagonista e narrador (Jacques), e inserindo-se numa espécie de Sagrada Família cuja figura central seria a mãe²².

A procura de identidade através da investigação da figura paternal está, à partida, condenada ao fracasso por falta de dados; tanto a informação fornecida pela mãe como a recolhida na viagem à quinta onde nascera é escassa: "une poignée [de renseignements], et

²¹ A identidade desta personagem só é parcialmente conhecida no 6º parágrafo e completamente, na 10ª página, quando se apresenta como Henri Cormery à gerente da cantina agrícola para lhe pedir ajuda no parto da mulher (*Le Premier* 22). A omissão deliberada do nome situa a sua gesta no anonimato dos demais colonos que, na perspectiva desta narrativa, edificaram a Argélia.

²² O nascimento de Jacques, no início desta narrativa inacabada, evoca a natividade de Cristo e mostra um mundo bíblico (Lottman 19): os pais chegam ao local do nascimento numa carroça puxada por um cavalo; assistem ao parto dois ou três árabes, um dos quais acende uma lanterna como para facilitar a adoração dos Magos; as próprias iniciais do nome do protagonista, Jacques Cormery, também indiciam o tema cristão.

aucun ne concernait directement son père", na opinião de Jacques (*Le Premier* 202). Esse fracasso permite a Camus, através de distorções históricas e biográficas, inserir a figura paternal no anonimato da massa dos primeiros colonos – "Il voyait son père qu'il n'avait jamais vu, dont il ne connaissait même pas la taille ... parmi les émigrants" (205) - e transformá-la em figura exemplar: não a figura colonial, tal como era representada na metrópole, mas o imigrante, o conquistador, padecente e não oportunista da História, aquele que, vítima da revolução de 1848 ou vítima da cedência da Alsácia e da Lorena (1871), foi obrigado a emigrar para território desconhecido e recém-conquistado (1830) pela França²³, gesta evocada na biografia de Camus romantizada por Manuel Gomez, no capítulo "Naissance d'un nouveau pays: l'Algérie" (Gomez 15-43). Assim, o inquerito sobre a identidade pessoal funde-se numa procura mais genérica da identidade de toda a colónia europeia na Argélia – "Jacques ne savait pas pour son père, mais pour les autres, c'était bien la même chose" (*Le Premier* 206) –, tema fulcral do capítulo VII, "Mondovi: La colonisation et le père", que se afigura a exposição narrativa da observação constante no "Avant-propos" de *Actuelles III, Chroniques algériennes*:

Quand un partisan français du F.L.N. [Front de Libération National] ose écrire que les Français d'Algérie ont toujours considéré la France comme une prostituée à exploiter, il faut rappeler à cet irresponsable qu'il parle d'hommes dont les grands-parents, par exemple, ont opté pour la France en 1871 et quitté leur terre d'Alsace pour l'Algérie, dont les pères sont morts en masse dans l'Est de la France en 1914 et qui, eux-mêmes, deux fois mobilisés dans la dernière guerre, n'ont cessé, avec des centaines de milliers de musulmans, de se battre sur tous les fronts pour cette prostituée. ... Je résume ici l'histoire des hommes de ma famille qui, de surcroît, étant pauvres et sans haine, n'ont jamais exploité ni opprimé personne. Mais les trois quarts des Français d'Algérie leur ressemblent ... (897)

²³ Note-se a semelhança com a colonização da América pelos puritanos. Ambas as comunidades partiram para fugir à opressão, em busca de um sonho, da terra prometida a bordo, uma do "MayFlower", outra do "Le Labrador", e ambas se depararam com inúmeras dificuldades.

No passo que se segue, Nora resume os primórdios da árdua colonização, tal como é contada a Jacques por Veillard e pelo médico que assistira ao seu parto (*Le Premier* 202-09): "Représentons-nous ces pauvres hères implantés par déportation, attirés par des promesses fallacieuses dans un pays à l'époque beaucoup plus lointain qu'aujourd'hui, sur de rares et mauvais bateaux, en proie à la peur de tous les nouveaux venus dans une contrée hostile" (85). Em Camus, o medo dos recém-chegados em terra hostil, cristaliza-se na presença do "outro", do árabe:

Mais la route n'existait pas pour les émigrants, les femmes et les enfants entassés sur les prolonges de l'armée, les hommes à pied, coupant à vue de nez à travers la plaine marécageuse ou le maquis épineux, sous le regard hostile des Arabes groupés de loin en loin et se tenant à distance, accompagnés presque continuellement par la meute hurlante des chiens kabyles, ... dans le ... pays ... plat, entouré de hauteurs lointaines, sans une habitation, sans un lopin de terre cultivé, ... rien qu'un espace nu et désert, ce qui était pour eux l'extrémité du monde, entre le ciel désert et la terre dangereuse (inconnue), et les femmes pleuraient alors dans la nuit, de fatigue, de peur et de déception. (*Le Premier* 206)

A gesta dos primeiros "pequenos colonos", ou "petites gens" ("La Bonne" 974) é representada como uma árdua epopeia de homens, mulheres e crianças forçados a emigrarem e a instalarem-se num país "perigoso e desconhecido" em condições desumanas. Segundo Hughes, nesta retrospectiva Camus pretere deliberadamente a perspectiva autóctone e silencia, por omissão, qualquer sentimento de culpa por parte do colonizador: "On the basis of this unilateral evidence, colonization becomes not calculating oppression but a haphazard enterprise, more threatening for the colonizers than for the colonized, a directionless, ingenuous odyssey undertaken by the dispossessed" (127). Subtilmente, Hughes nota que, ao recorrer aos "mitos bíblicos" e ao remeter as suas personagens para "tempos arcaicos", para o tempo da "inocência adâmica" sinalizada no tio Ernest (*Le*

Premier 116), Camus rejeita a contemporaneidade e recusa reconhecer, "na sua tribo", agentes da exploração colonial (129).

À semelhança da família de Jacques, o francês da Argélia é, antes de tudo, um cidadão pobre. O propósito de Camus não é a crítica social - a existência de colonos ricos é, em *Le Premier Homme*, apenas assinalada por antítese -, mas o retrato de uma sociedade peculiar de colonos, sem grandes distinções entre as classes, contrariamente à existente entre as raças: "Dans ce pays d'immigration, d'enrichissement rapide et de ruines spectaculaires, les frontières entre classes étaient moins marquées qu'entre les races" (*Le Premier* 221). Existe uma separação entre os bairros pobres e os bairros ricos (241), separação geográfica, não de inferioridade (242). É neste retrato que intervém, na perspectiva de Sarocchi, a novidade histórica na obra de Camus (*Le Dernier* 144). Na sua escrita jornalística, Camus sempre se revoltara contra a imagem estereotipada do colono explorador, vulgarizada na metrópole: "À lire une certaine presse, il semblerait vraiment que l'Algérie soit peuplée d'un million de colons à cravache et à cigare, montés sur Cadillac" ("La Bonne" 973). Com a descrição quase exclusiva do quotidiano de uma sociedade argelina de origem europeia – são raras e extremamente superficiais as incursões na sociedade árabe –, Camus pretende testemunhar a pobreza dessa sociedade, refutar esse estereótipo e fazer justiça ao colono:

Le colon lui-même, ce pelé, ce galeux, justice doit lui être rendue. Lucien Camus, le père, n'était-il point l'un d'eux? En présentant Veillard et sa femme, Solferino et sa fondation, Albert Camus, le fils, appose sa signature au bas des pages honorables de la colonisation. Ainsi inscrit-il les Français d'Algérie sur la liste non tant des favoris que des victimes du destin et leur offre-t-il, dans le temps où la diffamation les salit, un droit d'entrée dans la légende dorée des gueux. (Sarocchi, *Le Dernier* 146)

A leitura permite reconhecer, em *Le Premier Homme*, uma narrativa apologética de uma existência pré-política, de uma sociedade colonial desprovida de qualquer sentimento de culpa em relação à população autóctone que expropriara em seu benefício.

Na perspectiva do próprio filho, actual dono da quinta onde nascera Jacques, o pai de Veillard seria um exemplo do colono, tal como é visto na metrópole:

"C'est un vieux colon. À l'antique. Ceux qu'on insulte à Paris, vous savez. Et c'est vrai qu'il a toujours été dur. Soixante ans. Mais long et sec comme un puritain avec sa tête de (cheval). Le genre patriarche, vous voyez. Il en faisait baver à ses ouvriers arabes, et puis, en toute justice, à ses fils aussi. Aussi, l'an passé, quand il a fallu évacuer, ça a été une corrida. La région était devenue invivable. Il fallait dormir avec le fusil. Quand la ferme Raskil a été attaquée, ... le père et ses deux fils égorgés, la mère et la fille longuement violées et puis à mort ... Bref ...". (*Le Premier* 197)

À parte o tratamento equitativo e peculiar que tinha para com os árabes e os filhos, o comportamento desta personagem é típico do colono que sofreu aquando da sua instalação nas terras expropriadas aos autóctones, mas que também enriqueceu à custa dos mesmos. Não pertencerá aos três quartos de franceses da Argélia, acima referidos por Camus, mas será com certeza membro integrante do quarto restante: o explorador (*Avant-propos* 897). De regresso à Argélia, após anos de exílio na metrópole, Jacques/Camus, constata, já com o olhar da maturidade, a gravidade da situação e como o conflito dividiu as duas comunidades. A evacuação, por motivos de segurança, de um número crescente de indivíduos de origem europeia para a França metropolitana, é sintomática de uma situação dramática, e de que a coabitação com a população autóctone seria doravante impossível. No entanto, o Autor continuou a batalhar no sentido de evitar os massacres civis (*Actuelles III* 981-99) e no sentido de um entendimento político cuja derradeira esperança seria, não a independência, mas a constituição de um estado federal, tal como expõe em "Algérie 1958".

As origens muito modestas de grande parte dos primeiros colonos, testemunhada em *Le Premier Homme*, e até mesmo da classe operária contemporânea do Autor, seriam o elo de ligação entre as comunidades, evocado em "Les Muets". Camus tem, porém, consciência de que, desde a sua instalação, os colonos consideraram os autóctones como seres inferiores, juízo de valor que justificou tal tratamento e a implementação de decretos-lei repressivos, como o "senatus-consulte" de 1865 ou ainda, em 1874, o "code de l'indigénat"²⁴. Comentando esta legislação, Nora assevera: "Après avoir servi, par ses articles fondamentaux, à mettre la terre aux mains des immigrants, le droit civil français se voyait adjoindre la législation raciste la plus contraire à ses traditions pour maintenir les indigènes à merci" (93-4). Maioritariamente francesa, a comunidade europeia da Argélia tem origens diversas: "Les Français d'Algérie sont une race bâtarde, faite de mélanges imprévus. Espagnols et Alsaciens, Italiens, Maltais, Juifs, Grecs enfin s'y sont rencontrés. Ces croisements brutaux ont donné, comme en Amérique, d'heureux résultats" (*L'Été* 848). Sem anacronismos, seriam euro-argelinos, designação aliás adoptada por alguns críticos²⁵. Apesar do manifesto entusiasmo de Camus, a realidade é que, de acordo com Nora, a única "ideologia" comum seria a ligação puramente ideal com a França, para além da hostilidade face aos árabes: "Les Français qui étaient en France des citoyens de seconde zone, les étrangers qui n'eussent été que des métèques, deviennent, par la vertu de l'exil, citoyens de première catégorie. Toutes les faveurs qu'ils obtiendront de la métropole ..., ne pourront jamais assouvir leur sentiment initial d'une intense frustration" (85).

No seu comportamento com o "outro", o colonizador transferiu toda a frustração derivada do sentimento de inferioridade que sentira em relação à metrópole, na perspectiva do mesmo autor:

²⁴ Consistia este "code de l'indigénat" em entregar nas mãos dos administradores o poder de julgar e condenar os árabes sem direito a recurso, por delitos tais a recusa ou negligência laborais, ou a reunião não autorizada de mais de vinte pessoas.

²⁵ Vd. por exemplo, Ali Yédes, *Camus l'Algérien*.

Mais le comportement de ceux qui se fixèrent fut et reste encore dicté par une situation originelle: inférieurs par rapport aux métropolitains, ayant toujours le sentiment d'être des sacrifiés, des exilés et des laissés pour compte, ils sont, du seul fait qu'ils jouissent de la nationalité française, supérieurs aux Arabes.

Tous les immigrants, quels qu'ils soient, ont donc opéré sur les Arabes un classique transfert. ... Ils s'identifient aux puissants et vont faire payer aux Arabes les avanies dont ils furent l'objet. (85)

Esta superioridade económica e psicológica, que Memmi estende ao "pequeno colonizador", ao colonizador pobre, e que Fanon considera maniqueísta (45), ditou o comportamento do colonizador, concretizado nas sucessivas recusas dos grandes colonos em aceitar projectos políticos de assimilação vindos da metrópole – caso do projecto Blum-Violette para facilitar o acesso dos autóctones à cidadania francesa (Julien 21; Nora 47; Camus, "Crise" 951) –, que julgavam enfraquecer os seus privilégios. Assim, não é surpreendente o fracasso das campanhas de sensibilização levadas a cabo pelo poder político para mudar a mentalidade dos colonos na sua relação com a população autóctone. Estas campanhas depararam com a hostilidade da comunidade agrícola, intolerante em matéria de direitos dos árabes, mesmo que sugeridos pelo Prefeito, representante do Presidente da República. O pai de Veillard é exemplar deste comportamento: "Le préfet avait eu le malheur de dire aux agriculteurs assemblés qu'il fallait reconsidérer les questions (coloniales), la manière de traiter les Arabes et qu'une page était tournée maintenant. Il s'est entendu dire par le vieux [Veillard] que personne au monde ne ferait la loi chez lui" (*Le Premier* 197-98).

A intransigência demonstrada por ambas as comunidades foi o principal factor dos atentados e da repressão contra a população civil. Jacques relata a insegurança que reina dentro e fora de Argel, e revela os sentimentos dos colonos instalados na Argélia há várias gerações, nomeadamente a inquietude e o receio de um regresso a França, à terra Natal já

estranha por distante no tempo. Tal sentimento é mais pungente para aqueles que já nasceram na Argélia, caso de Daru/Camus em "L'Hôte" (1958). A mágoa da iminência do abandono das quintas origina reações muito diversas nos agricultores, sendo a mais comovedora a destruição das explorações agrícolas que levaram anos a fundar. No passo que se segue, Veillard relata a raiva do pai, que passara toda a vida na Argélia e agora vivia num apartamento de Marselha; aí, significativamente, passava o tempo andando às voltas no quarto (*Le Premier* 199):

Quand l'ordre d'évacuation est arrivé, il n'a rien dit. Ses vendanges étaient terminées, et le vin en cuve. Il a ouvert les cuves, puis il est allé vers une source d'eau saumâtre qu'il avait lui-même détournée dans le temps et l'a remise dans le droit chemin sur ses terres, et il a équipé un tracteur en défonceuse. Pendant trois jours, au volant, tête nue, sans rien dire, il a arraché les vignes sur toute l'étendue de la propriété. ..., ne s'arrêtant même pas pour manger, ... tout cela du lever au coucher du soleil Et quand un jeune capitaine, ... est arrivé et a demandé des explications, l'autre [Veillard père] lui a dit : "Jeune homme, puisque ce que nous avons fait ici est un crime, il faut l'effacer." Quand tout a été fini, il est revenu vers la ferme et a traversé la cour trempée du vin qui avait fui des cuves, et il a commencé ses bagages. (198)

As atitudes e palavras desta personagem ilustram a ideologia colonialista baseada nas obras de Arthur de Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races*) ou ainda de Ernest Renan (*La réforme intellectuelle et morale*) e professada pelo governo francês no último vinténio de Oitocentos, na pessoa de Jules Ferry, defensor da concepção imperialista de expansão económica e cultural do povo francês. Na Assembleia Nacional francesa de 28 de Julho de 1885 declarava: "Messieurs, il faut parler plus haut et plus vrai! Il faut dire ouvertement qu'en effet les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures ... parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont un devoir de civiliser les races inférieures" (Ferry, *apud*, Suret-Canale 244). Tal constitui um dos fundamentos do pensamento colonial da Terceira

República francesa e permaneceria, segundo Nora, nos princípios regedores do comportamento dos colonos na Argélia: "L'histoire des Français d'Algérie est fille du nationalisme jacobin. A ce titre, ils n'ont renoncé que tout récemment aux grands principes universalistes et assimilateurs de [17]89" (79). Na análise da história da colonização, Memmi afirma que esta ideologia seria característica da mentalidade colonial: "Le colon fait l'histoire. Sa vie est une épopée, une odyssee. Il est le commencement absolu: 'Cette terre, c'est nous qui l'avons faite.' Il est la cause continuée: 'Si nous partons, tout est perdu, cette terre retournera au Moyen Âge'" (53). São jargões do discurso colonialista, que Camus poderia ter colocado na boca de Veillard e que, aliás, ilustram, em "Algérie 1958", as suas reflexões sobre a inviabilidade de uma Argélia independente, quer do ponto de vista económico, quer político: "Il faut ajouter qu'une Algérie purement arabe ne pourrait accéder à l'indépendance économique sans laquelle l'indépendance politique n'est qu'un leurre. Si insuffisant que soit l'effort français, il est d'une telle envergure qu'aucun pays, à l'heure actuelle, ne consentirait à le prendre en charge" ("Algérie" 1013).

A descrição do desespero do velho agricultor é deliberadamente comovente, pois Camus pretende sensibilizar o leitor para a situação crítica dos "pieds-noirs" que são obrigados a abandonar tudo para salvaguardar as suas vidas. As notas nos "Annexes" de *Le Premier Homme* mostram que Camus lera crónicas sobre a colonização cuja História é marcada pela violência (313-15). O fatalismo desta conjuntura é expresso por Veillard, o filho – "Il y a toujours eu la guerre, dit Veillard. Mais on s'habitue vite à la paix. Alors on croit que c'est normal. Non, ce qui est normal c'est la guerre" (*Le Premier* 201).

Veillard exprime a opinião de uma grande parte dos colonos agricultores que se sentem abandonados pela metrópole. Perante o perigo, envia a família para Argel mas, sinal do seu afecto e de quão expropriado se sente do solo que tornara fértil, permanece na quinta até ao fim:

- Oh, moi, je reste, et jusqu'au bout. Quoi qu'il arrive, je resterai. J'ai envoyé ma famille à Alger et je crèverai ici. On ne comprend pas ça à Paris. À part nous, vous savez ceux qui sont seuls à pouvoir le comprendre?

- Les Arabes.

- Tout juste. On est fait pour s'entendre. Aussi bêtes et brutes que nous, mais le même sang d'homme. On va encore un peu se tuer, se couper les couilles et se torturer un brin. Et puis on recommencera à vivre entre hommes. C'est le pays qui veut ça. (199)

Veillard considera os actos de violência como acontecimentos cíclicos, como parte integrante da inclemência do país que impõe comportamentos violentos, mas aproxima colonizadores e colonizados. A concepção de destino comum - grosseiramente expressa por Veillard que vê os árabes e os colonos como os únicos que entendem a situação na Argélia - é um dos temas políticos em filigrana na narrativa, concepção que Sarocchi afirma ser comum aos franceses da Argélia e provavelmente aos autóctones: "Cette vérité rejoint, par les détours, les ruses inspirées du roman, l'opinion commune des Français d'Algérie et peut-être, aussi, celle des autochtones, à savoir que les diverses ethnies maghrébines, si profondes que soient leurs différences, si aigu leur différend, ont un identique destin" (*Le Dernier* 153).

Afirmar, com Sarocchi, a crença dos colonos e dos autóctones num destino comum é corroborar a convicção de Camus, embora sejam esquecidas a perspectiva histórica de Nora e as análises, tanto de Memmi, como de Fanon sobre a relação colonizado/colonizador, que apontam, não para uma consciência de destino comum, mas para uma relação de conflito. Com efeito, para além da expressão de uma profunda angústia, este passo, em que Veillard afirma a sua posição, revela o imobilismo histórico do colono definido por Nora (80), que se concretiza na incapacidade de compreender e aceitar as reivindicações dos autóctones.

Sem se pretender justificar os acontecimentos que levaram os colonos ao exílio – os atentados, os massacres e por fim a guerra –, convém lembrar, com Nora, Memmi e Fanon, que estes derivam de uma política colonialista que descurou as aspirações mais profundas de liberdade, justiça e o direito à autodeterminação de um povo sujeito, durante largos anos, e à prática repetida das mais variadas injustiças e humilhações: "Les Français d'Algérie plaident non coupables. Cette héroïsation d'une histoire aujourd'hui dans l'impasse rend cependant mal compte d'une évolution dont ils furent les artisans avant d'en être les victimes" (Nora 80). Veillard não será o *alter-ego* de Camus, mas as palavras "On est fait pour s'entendre" e "Et puis on recommencera à vivre entre hommes", ecoam a sua "Lettre à un militant Algérien", escrita em 1955, época em que ainda acreditava sinceramente na possibilidade de um "vivre ensemble":

Et pourtant, vous et moi, qui nous ressemblons tant, de même culture, partageant le même espoir, fraternels depuis si longtemps, unis dans l'amour que nous portons à notre terre, nous savons que nous ne sommes pas des ennemis et que nous pourrions vivre heureusement ensemble, sur cette terre qui est la nôtre. Car elle est la nôtre et je ne peux pas plus l'imaginer sans vous et vos frères que sans doute vous ne pouvez la séparer de moi et de ceux qui me ressemblent.

Vous l'avez très bien dit, mieux que je ne le dirai: nous sommes condamnés à vivre ensemble. (963)

Esta é uma convicção que reitera em "Appel pour une trêve civile en Algérie", onde considera serem as diferenças entre as diversas comunidades motivo de união, que não de discórdia: "Ces hommes doivent vivre ensemble, à ce carrefour de routes et de races où l'histoire les a placés" (995). Na opinião de Hughes, este apelo, que é a intervenção mais directa de Camus na Guerra da Argélia, embora sem qualquer repercussão política, estaria imbuído de um idealismo que persistiria em *Le Premier Homme*, na procura de tolerância

étnica: "The talk of crossroads suggests the potential for a conjunctural identity, yet in Camus there is a repeated failure to sustain engagement with the Other. If his appeal for a truce fails, he persists in his search for ethnic tolerance in *Le Premier Homme*" (131). A concepção de destino comum constitui um traço específico do "colonizador que se recusa" (Memmi, 43-66); isto é, do colonizador que, politicamente de esquerda, procura situar-se do lado do oprimido, mas que, quando confrontado com a ideia do livre-arbítrio do colonizado, fica desorientado porque, em última análise, ambiciona permanecer no país: "C'est alors qu'il ne comprend plus du tout. S'il veut aider le colonisé, c'est justement parce que son destin le regarde, parce que leurs destins se recourent, se concernent l'un l'autre, parce qu'il espère continuer à vivre en colonie" (58).

O retrato de uma sociedade essencialmente pobre, de "pequenos colonos", a desventura comovente do velho Veillard, a figura de Veillard filho, descrito como um colono acolhedor e simpático, que se entende tanto com os demais colonos, como com os seus vizinhos árabes, são algumas das representações idealizadas que deturpam a realidade histórica e indiciam a defesa da causa colonialista. Para Hughes: "*Le Premier Homme* foregrounds aggressively settler misery. It sends up a smokescreen of sentimentalism to mask the harsh realities of French colonial domination in Algeria" (132). No mesmo sentido, através de uma astuciosa analepse²⁶ no capítulo VII – Jacques continua a investigação sobre a sua genealogia, que se esbate em favor das peripécias da colonização, isto é, a chegada e a instalação dos primeiros colonos na Argélia –, Camus legitima a luta contra a população autóctone pela posse dos terrenos de cultivo (*Le Premier* 208). Assim, o Autor realça a coragem destes homens, retratando-os como pioneiros que conseguiram enfrentar os perigos e dominar tanto a natureza, transformando terrenos estéreis em quintas

²⁶ Vd. Gérard Genette, *Figures III*. 82.

frondosas, como o homem, pacificando-o e submetendo-o à autoridade francesa e, deste modo, dar origem a uma sociedade próspera. Estas representações levam Sarocchi a afirmar: "Le Premier Homme soutient donc un plaidoyer. Sa teneur autobiographique ne se sépare pas d'une entreprise de justification grâce à laquelle une ethnie menacée devrait reconnaître, en deçà de ses droits ou de ses torts officiels, la qualité différentielle qui lui tient lieu d'hoirie" (*Le Dernier* 144-45).

A representação epopeica de uma sociedade colonialista é reforçada pelo contraste com o retrato essencialmente negativo de uma sociedade autóctone. Com efeito, através da evocação de incidentes violentos e sangrentos, o narrador expõe uma população local particularmente selvagem. Entre estes feitos, distingue-se a degolação de um árabe por um barbeiro mouro, a que Jacques assistira quando criança:

Jacques vit sortir de la boutique poussiéreuse du coiffeur maure un Arabe, vêtu de bleu et la tête rasée, qui fit quelques pas sur le trottoir devant l'enfant, dans une étrange attitude, le corps penché en avant, la tête beaucoup plus en arrière qu'il ne semblait possible qu'elle soit, et en effet ce n'était pas possible. Le coiffeur, devenu fou en le rasant, avait tranché d'un seul coup de son long rasoir la gorge offerte, et l'autre n'avait rien senti sous le doux tranchant que le sang qui l'asphyxiait, et il était sorti, courant comme un canard mal égorgé, pendant que le coiffeur, maîtrisé ... hurlait terriblement – comme la chaleur elle-même pendant ces jours interminables. (*Le Premier* 282)

Para Camus, este furor é originado pelo terrível calor²⁷ que "torna louca quase toda a gente" (*Le Premier* 282). Contudo, opta por relatar um acto cometido por um autóctone e não por um "pied-noir", o que indicia o maniqueísmo presente na narração dos actos de violência que envolvem colonos. Nestes, os autóctones são percebidos como autênticos sanguinários, que não hesitam em atacar e chacinar inocentes – caso do ataque à quinta

²⁷ Do mesmo modo que o crime de Meursault em *L'Étranger* se deve, aparentemente, ao calor e ao sol.

Raskil referido "en passant" por Veillard, "le père et ses deux fils égorgés, la mère et la fille longuement violées et puis à mort" (197) –, o que serve para justificar o comportamento dos colonos, nomeadamente do pai, ao destruírem bens. Este é também o caso da rememoração do episódio da morte de uma mulher grávida, que afecta Jacques pela lembrança da mãe, também ela grávida e transportada numa carroça para a quinta onde nascera, episódio que dá início ao *Le Premier Homme*: "En revoyant ce char embourbé sur la route de Bône, où les colons avaient laissé une femme enceinte pour aller chercher de l'aide et où ils retrouveraient la femme le ventre ouvert et les seins coupés" (197). Com estas exposições particularmente chocantes ao envolverem valores tradicionalmente considerados sagrados - a família, a figura matriarcal e a criança -, Camus contrapõe a inocência à barbaridade, o colono ao autóctone, oposições recíprocas do discurso colonialista de Fanon sobre os juízos de valores aviltantes do colonizador em relação ao colonizado (*Les Damnés* 283-97). Estas oposições, fortemente desfavoráveis para o autóctone, remontam aos primórdios da colonização, à chegada dos colonos perante o "olhar hostil dos árabes" (*Le Premier* 206) e aos confrontos que se seguiram para os "civilizar". Estes confrontos deram origem a actos bárbaros, como a tragédia de 1905 testemunhada por Levesque e Henri Cormery em "serviço activo contra os marroquinos":

C'était la nuit, après une journée torride, dans ce coin de l'Atlas où le détachement campait au sommet d'une petite colline gardée par un défilé rocheux. Cormery et Levesque devaient relever la sentinelle au bas du défilé. Personne n'avait répondu à leurs appels. Et au pied d'une haie de figuiers de Barbarie, ils avaient trouvé leur camarade la tête renversée, bizarrement tournée vers la lune. Et d'abord ils n'avaient pas reconnu sa tête qui avait une forme étrange. Mais c'était tout simple. Il avait été égorgé ...

Seguem detalhes macabros que, de forma muito evocadora, ilustram ou reforçam a imagem de barbaridade, crueldade e sadismo:

et, dans sa bouche, cette boursoufflure livide était son sexe entier. C'est alors qu'ils avaient vu le corps aux jambes écartées, le pantalon de zouave fendu et, au milieu de la fente, dans le reflet cette fois indirect de la lune, cette flaque marécageuse. A cent mètres plus loin, derrière un gros rocher cette fois, la deuxième sentinelle avait été présentée de la même façon. (77)

A barbaridade dos actos marca fortemente o imaginário do leitor, que aqui revê alguns dos estereótipos do discurso colonial definido por Said em *Orientalism*: a separação entre o Oriente e o Ocidente residiria no espaço entre o irracional e o racional, entre o primitivo e o civilizado, entre o exótico e a norma (205).

Tais oposições denunciam valores predominantemente etnocêntricos. Em defesa de Camus, poder-se-ia advogar a ocorrência efectiva destes actos, pois são inúmeros os relatos de mutilações sexuais antes, durante e após o domínio colonial. Segundo Daniel Rivet, o carácter bárbaro dos confrontos surge logo no início da ocupação, em 1830: "En novembre, des moudjahidin mutilent une cinquantaine de canonniers surpris dans un combat d'arrière-garde dans la Mitidja. Une cantinière a les entrailles arrachées, le nez, les oreilles et les seins coupés et fourrés dans l'abdomen. La sauvagerie des indigènes rejaillit sur l'occupant, par un effet de contagion mimétique" (113). Referindo-se ao período da guerra da Argélia, Raphaëlle Branche destaca o impacto de semelhantes actos sobre o imaginário ocidental relativamente à construção de uma imagem do "outro":

Les réactions qui suivent la surprise de l'embuscade, de l'expérience du feu et de la sensation de camarades qui tombent, sont encore accentuées par la découverte de corps émasculés et/ou égorgés. ... Ces violences démonstratives viennent alimenter l'imaginaire ancien des Occidentaux à propos des Arabes qui, depuis les Sarrasins, sont assimilés à des tueurs sanguinaires armés de lames coupantes et égorgeantes. (44)

Explica a mesma ensaísta que, através destes actos, os guerreiros árabes pretendem atingir os seus inimigos para além da morte: "En les émasculant, ils s'attaquent au siège de la virilité et signifient, une seconde fois après les avoir tués, qu'ils ont gagné ce combat entre hommes. ... Enfin, plaçant dans la bouche des cadavres leurs parties génitales ainsi découpées, ils les rendent grotesques et manifestent un ultime mépris pour eux et pour leurs camarades" (44). Acrescenta-se à explicação o facto de, numa sociedade fundada sobre o domínio masculino, este gesto visar desonrar o corpo masculino, assimilando-o a um corpo feminino. No mesmo sentido, a mutilação do corpo feminino, nomeadamente dos órgãos reprodutores, tal como rememorada por Jacques, seria a manifestação do desejo de aniquilar simbólica e realmente a descendência do inimigo.

Comentando os massacres ocorridos na Argélia na década de noventa, Mohammed Harbi escreve no artigo "La tragédie d'une démocratie sans démocrates":

En occultant l'existence de pratiques cruelles enracinées dans une culture paysanne archaïque dominée par un code particulier de l'honneur et de la blessure symbolique à imposer au corps de l'ennemi, on s'interdit de voir dans la cruauté actuelle des actions des terroristes islamistes un "retour" qui en vérité traduisait une permanence culturelle. (*Le Monde*, 13/04/1994)

Este historiador argelino defende ser um erro ocultar esse género de comportamentos, que considera, como Camus quatro décadas antes em "Terrorisme et amnistie" e "Terrorisme et répression", condenáveis actos de terrorismo e "fantasmas do passado" que ressurgiram com o fundamentalismo islâmico (*L'Algérie* 155). De um ponto de vista racista, esta ocultação constituiria prova de que a única explicação para tais actos seria uma barbaridade congénita.

Camus retrata essa barbaridade que considera ser carácter cultural de parte da população autóctone. Tal opção inscreve-se no seu propósito de representar a realidade

cultural, social e política argelinas. Nesta perspectiva, seria inoportuno acusar Camus de racismo colonial. Contudo, ao descrever estes actos de primitivismo, apresenta um discurso sobre o "outro" que, recorde-se, se insere no processo de "outremização" definido por Bhabha: "The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction" (101). Em todo o caso, parafraseando Sarocchi, a evocação de tais actos de barbaridade simboliza os fantasmas de asfixia e de castração que assombram o colono que vive entre os colonizados (*Le Dernier* 152).

Em *Le Premier Homme*, este discurso partidário encontra-se reforçado pelo silêncio das reacções dos colonos vítimas dessas atrocidades para com os autóctones. No mesmo sentido, refere-se também a omissão dos motivos das actividades militares em que participavam ambas as vítimas (vd. *supra*, p. 166) e das eventuais retaliações pelos restantes membros do destacamento, as quais eram prática comum da política colonial francesa, caracterizada pela repressão e por medidas de coerção denominadas de "pacificação". Prolífero em pormenores chocantes no tocante aos crimes cometidos pelos autóctones, Camus é, estranhamente, discreto quando se trata da culpabilidade colonial. Esta falta de equidade é comentada por Sarocchi: "Mais il faut constater une rupture entre l'homme politique et l'homme de lettres: il y a un Camus sympathisant à l'Arabe humilié, lui consacrant des articles chaleureux, et un Camus qui, de ses récits, l'élimine, ou l'y abaisse dans des rôles louches" (*Le Dernier* 150). Do mesmo modo que, em *La Peste*, o jornalista Rambert é desviado das suas intenções de investigar as condições de vida dos autóctones, em *Le Premier Homme* o médico levanta um dedo acusador aos colonos, mas prefere não desenvolver a questão da culpabilidade e da barbaridade dos assassínios, remetendo-a para o crime original:

"C'était la guerre, disait Veillard. – Soyons justes, ajoutait le vieux docteur, on les avait enfermés dans des grottes avec toute la smalah, mais oui, mais oui, et ils avaient coupé les couilles des premiers Berbères, qui eux-mêmes... et alors on remonte au premier criminel, vous savez, il s'appelait Caïn, et depuis c'est la guerre, les hommes sont affreux, surtout sous le soleil féroce." (*Le Premier* 209)

Assim, ao expor unilateralmente o "outro" como um ser atavicamente bárbaro, Camus, ao modo de Jules Ferry, legitima a colonização. Como tal, coloca-se, pensa-se, "malgré lui", na posição do colonialista, dominada pelo etnocentrismo e até mesmo racismo, perspectivas vulgares do colonialista que procura convencer os outros dos benefícios do seu domínio, tal como definido por Memmi em "Le colonisateur qui s'accepte":

S'accepter comme colonisateur, ce serait essentiellement, ... s'accepter comme privilégié non légitime, c'est-à-dire comme usurpateur. L'usurpateur, certes, revendique sa place et, au besoin, la défendra par tous les moyens. Mais, il l'admet, il revendique une place usurpée. C'est dire qu'au moment même où il triomphe, il admet que triomphe de lui une image qu'il condamne. Sa victoire de fait ne le comblera donc jamais: il lui reste à l'inscrire dans les lois et dans la morale. Il lui faudrait pour cela en convaincre les autres, sinon lui-même. ... D'où son acharnement, étonnant chez un vainqueur, sur d'apparentes futilités: il s'efforce de falsifier l'histoire N'importe quoi, pour arriver à transformer son usurpation en légitimité.

Comment? ... Deux démarches semblent possibles: démontrer les mérites éminents de l'usurpateur, si éminents qu'ils appellent une telle récompense; ou insister sur les démerites de l'usurpé, si profonds qu'ils ne peuvent que susciter une telle disgrâce. Et ces deux efforts sont en fait inséparables. Son inquiétude, sa soif de justification exigent de l'usurpateur, à la fois, qu'il se porte lui-même aux nues, et qu'il enfonce l'usurpé plus bas que terre. (74)

Estas são características do colonialista que poderiam aplicar-se ao velho Veillard mas que seria injusto imputar, na íntegra, a Camus. Basta ler as suas *Chroniques*

Algériennes para se perceber que a usurpação a todo o preço não era a política advogada por Camus. Omissão ou distorção da História mais do que propriamente a sua falsificação parecem definir melhor a estratégia utilizada por Camus para legitimar a colonização. Contudo, o capítulo VII de *Le Premier Homme*, que narra a epopeia da colonização, é a ilustração do segundo parágrafo supracitado de Memmi: Camus demonstra, por um lado, os méritos dos colonos que transformaram terrenos insalubres em terrenos produtivos e como tal têm legitimidade sobre eles e, por outro lado, os deméritos dos autóctones, retratados como selvagens que pouco ou nada tinham feito em benefício do país. Além disso, ao insistir na barbaridade do autóctone, caracterização já presente na descrição do comportamento dos habitantes de Taghâsa em "Le Rénégat" e no assassinato do árabe em "L'Hôte", Camus coloca-se abertamente do lado de uma maioria da comunidade "pied-noir" que demonstra ser etnocêntrica, se não racista, recorrendo a modo de justificação à pseudociência da comunidade científica de Argel, que, segundo Fanon (vd. *supra*, pp. 74, 114), determina, na sua perspectiva dominante, que o autóctone nasce preguiçoso, mentiroso, ladrão e criminoso (*Les Damnés* 285).

De 1954 a 1962, a Argélia foi devastada pela guerra. Este conflito armado, entre as forças armadas francesas e o F.L.N., encontra eco em *Le Premier Homme*, onde é apresentado, não em termos de um movimento revolucionário e separatista, mas de uma outra revolta dos árabes contra a autoridade francesa. Esta era a convicção de Camus, que em "Algérie 1958" ainda acredita numa Argélia federal, e de parte da comunidade europeia que, à semelhança de Veillard, julga possível haver entendimento: "depois de se matarem e torturarem um pouco, recomeçarão a viver juntos, entre homens" (*Le Premier* 199).

Não obstante, a atmosfera de hostilidade entre as duas comunidades é particularmente sensível em tempos de conflito aberto, tempos em que ressurgem todos os

ódios contidos, como ilustra a reacção de um "pied-noir" após o rebentamento de uma bomba: "Au coin de la rue Prévost-Paradol, un groupe d'hommes vociféraient. "Cette sale race", disait un petit ouvrier en tricot de corps dans la direction d'un Arabe collé dans une porte cochère près du café. Et il se dirigea vers lui. "Je n'ai rien fait, dit l'Arabe. - Vous êtes tous de mèche, bande d'enculés", et il se jeta vers lui" (87).

Esboçado durante os anos de conflito, não é de estranhar a evocação de uma separação racial que existia na realidade. Era intenção de Camus, segundo Sarocchi, celebrar a sua comunidade, mas também representar os dois povos nas suas diferenças:

Le Premier Homme éclaire ainsi le paysage urbain et maghrébin aux lueurs d'un embrasement qui, sur le vieux motif d'*Entre oui et non*, développe une variation politique: pour les miens, oui, les "Français", mais non contre les "Arabes". Les saisir, les uns et les autres, dans leur différence originaire et leur unité de destin, ce sera une fonction majeure du roman. (*Le Dernier* 141)

A variante política de Camus – "pelos meus, mas não contra os árabes" – é compreensível, tanto quanto é feliz a intenção de "apreender uns e outros nas suas diferenças". Mas a representação resultante dessas diferenças, por estar fortemente imbuída de maniqueísmo e revelar uma discriminação com conotações racistas em relação aos autóctones, esbate o alcance dessas boas intenções.

Camus tencionava explicar "à mãe a questão árabe" numa terceira parte intitulada "La mère" (Annexes 351). Tal como foi publicado, porém, *Le Premier Homme* testemunha uma realidade política e social: a da existência de duas comunidades distintas na religião, na cultura e nos direitos cívicos e políticos. Por um lado, o Autor descreve uma comunidade de origem europeia que vive quase em autarcia, excluindo deliberadamente os autóctones, com os quais mantêm uma relação de superioridade. Por outro lado, a população autóctone, sem estar omissa da narrativa, é marginalizada e reduzida a

actividades subalternas; na realidade, ela é quase excluída da sociedade, pois nem a sua organização social nem as suas actividades religiosas ou culturais são objecto de narração. Na verdade, este esboço apresenta os três tipos de "outremização" definidos por Spivak: a exploração do território, o denegrir e o hiato entre um "nós" e um "eles" (vd. *supra*, p. 14).

No seguimento da obra anterior, constata Sarocchi que não é intenção de Camus versar a iniquidade colonial neste texto: "Camus ne veut pas ... déchiffrer la maldonne coloniale dans son texte Son algérianité, son africanisme, à moins d'y prendre la parure lyrique ou tragique, sont interdits de séjour dans les territoires de l'essai ou du roman" (*Le Dernier* 143). Contudo, a relação de Camus com o "outro", que em *L'Exil et le Royaume* já apresentava uma perspectiva diferente, no sentido de uma integração na sociedade - caso da presença de Saïd em "Les Muets", conto que, como "L'Hôte", também pretende celebrar a fraternidade entre as duas populações -, encontra uma nova dinâmica em *Le Premier Homme*.

II.3.2 Da reconciliação narrativa com o "outro": entre realidade e utopia

A ausência de personagens autóctones na obra literária levou parte da crítica a ver em Camus um intérprete, "malgré lui", exclusivo da comunidade francesa da Argélia, e a acusá-lo precipitadamente de racismo, por silenciar ou reduzir a população autóctone a funções menores ou marginais. Tal acusação é infirmada pelos seus escritos não literários, principalmente os artigos jornalísticos reunidos em *Actuelles III*; opinião defendida por Sarocchi, que constata uma ruptura entre o homem político e o homem de letras (vd. *supra*, p. 170). O mesmo crítico considera que, excepto em "La Pierre qui pousse", onde pela primeira vez Camus coloca o protagonista em posição de ouvir e ao serviço do "outro", é

em *Le Premier Homme* que o Autor "produz em pleno dia" a questão árabe: "Seul *Le Premier Homme*, en développant le complexe émotionnel jadis effleuré, situe le père, la mère et le Maure dans la vérité de leurs rôles respectifs, et produit au plein jour, la question de cet Arabe à la fois très proche, tutélaire (dans les vicissitudes de la vie pauvre) et irréductible, menaçant (dans la rupture d'une révolution)" (*Le Dernier* 152).

Sarocchi refere ainda que, ao entrecruzar "duas verdades complementares", sendo o árabe figurado como o "mesmo e o outro", Camus pretendia "fazer desta narrativa um talismã de reconciliação" (152, 153). Considerando-se a leitura anterior, não faltam indícios de etnocentrismo e de racismo por parte da comunidade europeia. No mesmo sentido, a evocação dos vários massacres cometidos pelos autóctones "atiça suspeitas de uma crueldade atávica" (153). Porém, estas imagens são compensadas por uma vontade explícita de aproximação ao "outro": "Mais ces images répulsives sont compensées par une vérité lisible d'entrée de jeu, puis insinuée au fil des épisodes: l'Arabe n'est pas l'autre (le lointain, le réfractaire); il est le même (le partenaire favori, engagé dans la même Histoire)" (153).

Pierre Grouix resume numa frase toda a dinâmica da relação com o "outro" subjacente nesta narrativa: "Je ne tue plus l'Arabe mais je vis avec lui" (191). A frase sintetiza o caminho percorrido por Camus desde a primeira narrativa publicada²⁸, *L'Étranger*, onde o narrador mata o árabe, até à última obra inacabada, *Le Premier Homme*, onde apresenta uma sociedade argelina composta por duas comunidades, e evoca um encontro com o "outro" que, por ser bem sucedido, apesar de sucinto (o primeiro sub-capítulo), é expressivo das intenções do Autor quanto à representação do "outro". Na primeira secção de *Le Premier Homme*, o antagonismo característico da atmosfera relacional entre as duas comunidades abre espaço a uma atmosfera isenta de tensões, apresentando mesmo um sentimento de fraternidade que ultrapassa as questões políticas. A

²⁸ A primeira narrativa escrita, *La Mort heureuse*, em parte rascunho de *L'Étranger*, não foi publicada por Camus em vida.

configuração com traços épicos da chegada de Henri Cormery e da sua família cria as condições para a emergência de um homem novo que, em conformidade com o anunciado pelo título da narrativa, reúne as condições para se abrir ao mundo e ao "outro" numa sociedade pré-política, logo, numa sociedade idealizada, eventualmente utópica. A abertura ao "outro" manifesta-se logo no segundo parágrafo, onde a figura do árabe surge, se não como companheiro de viagem, pelo menos como aquele que possui o conhecimento da região e do caminho que lhe permite conduzir a família a bom porto: "L'Arabe qui conduisait faisait claquer alors sur son dos le plat des reins usées, et bravement la bête reprenait son rythme" (*Le Premier* 14). Esta abertura revela-se na confiança depositada no árabe, a quem são entregues as rédeas da carroça e, simbolicamente, da vida de toda a família, acto reiterado quando nele é delegado o papel de chefe de família (18). Os valores humanos ultrapassam aqui a barreira das raças, razão por que são condenados os comportamentos que atingem a integridade humana, como os presenciados em tempos de guerra (vd. *supra*, pp. 166-67), que confundem autóctones e franceses: "Sale race! Quelle race! Tous, tous..." (78). Rejeitando o relativismo cultural que lhe tentam explicar, Cormery exprime de forma racista, à falta de melhor expressão, um protesto moral absoluto contra um comportamento desumano. Contrariamente às demais personagens de Camus, como, por exemplo, Janine e Marcel em "La Femme adultère", este homem não receia a presença do "outro" nem a anulação física e cultural que daí poderia advir, antes o integrando socialmente. Assim, é naturalmente que se dirige a um árabe, o qual, no entanto, assusta o seu cavalo ao surgir da escuridão – "Un Arabe surgi de l'ombre, dans un burnous sombre et déchiré, marchait vers lui. 'La maison du docteur', demanda immédiatement Cormery". É também naturalmente que este, satisfeita a curiosidade inicial, o leva ao destino: "L'autre examina le cavalier. 'Viens', dit-il après l'avoir examiné" (22).

Habitado à representação temível do autóctone, o leitor de Camus é desde as primeiras páginas surpreendido pela imagem reiterada de um árabe sorridente. "L'Arabe sourit sous ses grandes moustaches blanches" (15, 21). Com este sorriso, desaparece a figura do árabe ameaçador para se tornar, perante a adversidade do tempo e da noite, numa presença benévola, reconfortante e protectora, atitude que se traduz simbolicamente no acender de diversas fontes de luz e calor: primeiro, uma vela: "La lumière avait baissé et d'un coup la nuit s'installa. L'Arabe tira de sa gâche la lanterne carrée placée à sa gauche et, ... usa plusieurs allumettes grossières pour allumer la bougie qui s'y trouvait" (16); depois, à chegada, um candeeiro: "L'Arabe, ..., marcha droit dans l'obscurité vers la cheminée et, grattant un tison, vint allumer une lampe à pétrole qui pendait au milieu de la pièce ..."; e finalmente o lume: "L'Arabe avait déjà allumé le feu et le garnissait de sarments de vigne avec des geste précis et adroits" (19). O seu papel na organização do parto é fundamental. Além de acender o candeeiro e o lume, participa activamente na instalação da família, transformando a modesta casa num domicílio capaz de receber as pessoas árabes e francesas que vão ajudar no parto (19-21).

Longe da imagem malévola do imaginário orientalista, o árabe apresenta-se como uma figura tutelar, qual anjo Gabriel, anunciador da boa nova – "Tu auras un garçon. Qu'il soit beau" (18) – e bom anfitrião, um pouco à semelhança de Daru para com o seu prisioneiro, mas em sentido inverso. Com efeito, se em "L'Hôte", é o colono que acende o lume, símbolo de fraternidade e de hospitalidade por excelência, em *Le Premier Homme*, esse papel é desempenhado por um árabe. No mesmo sentido, ao "N'aie pas peur" ("L'Hôte" 1621) proferido por Daru para tranquilizar o seu hóspede, corresponde o "N'ayez pas peur" (*Le Premier* 17) do árabe dirigido ao homem e à sua família. Ao inverter as funções de hospedeiro/hóspede e de protector/protegido, Camus coloca a sua narrativa no domínio de abertura ao "outro". Se, no início, como todos os árabes da ficção camusiana –

exceptuando-se Saïd em "L'Hôte" – este autóctone é assinalado, primeiro por um artigo indefinido e depois por um definido, ambos indicadores de despersonalização (vd. *supra*, p. 85), ele escapa ao anonimato quando o médico chega para assistir a parturiente e pronuncia o seu nome, Kaddour (24).

Nestas primeiras páginas, Camus afasta radicalmente a imagem do autóctone cujo silêncio é ameaçador para representar um homem plenamente individualizado²⁹. Pela primeira vez, exceptuando algumas pequenas réplicas do prisioneiro em "L'Hôte", tem direito à palavra, não em termos reivindicativos, mas na expressão verbal do dia-a-dia, lado a lado com o "Outro", o colono. A fraternidade natural entre os dois homens encontra a sua expressão máxima no momento seguinte ao do nascimento de Jacques, quando ao sair de casa Cormery encontra o velho árabe que se protegera da chuva debaixo de um saco:

Sous la vigne, l'Arabe, toujours couvert de son sac, attendait. Il regarda Cormery, qui ne lui dit rien. "Tiens", dit l'Arabe, et il tendit un bout de son sac. Cormery s'abrita. Il sentait l'épaule du vieil Arabe et l'odeur de fumée qui se dégageait de ses vêtements, et la pluie qui tombait sur le sac au-dessus de leurs têtes. "C'est un garçon, dit-il sans regarder son compagnon. – Dieu soit loué, répondit l'Arabe. Tu es un chef." (27)

A harmonia deste quadro é reforçada pela chuva que parece abençoar tanto o nascimento, como o abrigo partilhado pelos dois homens, unidos à imensidão da terra que os rodeia. Está-se perante um quadro idealizado de harmonia entre raças num mesmo solo, unidas pela promessa de um futuro conjunto, personificado no nascimento da criança e nos seus pequenos gritos tranquilizadores: "L'eau venue de milliers de kilomètres ... n'atteindrait pas la mer ..., et elle allait inonder maintenant tout le pays, ... l'immense terre

²⁹ Note-se que, em análise contrária, o nome desta personagem só é pronunciado uma vez e pelo médico local. Apesar de identificado, continua a ser o "Árabe" para o narrador Jacques.

quasi déserte dont l'odeur puissante revenait jusqu'aux deux hommes serrés sous le même sac, pendant qu'un faible cri reprenait par intervalles derrière eux" (27-8).

Nos passos citados, o árabe oferece a sua humilde hospitalidade ao colono, que a aceita de bom grado. A relação entre Kaddour e Henri Cormery situa-se ao nível da hombridade, numa proximidade sublinhada pelas sensações físicas do toque do ombro do árabe e do seu cheiro a fumo, e também pelo sentimento de solidariedade: à simpatia e algum orgulho másculo de Cormery, corresponde a franca celebração do árabe que dá graças a Deus por o bebé ser macho, facto que culturalmente faz de Cormery um chefe. O texto de Camus sublinha, sem juízos de valores, a existência de diferenças culturais, caso também aparente na exteriorização de fraternidade entre os dois: enquanto o ocidental estende a mão, o muçulmano leva-a à boca: "L'homme regarda le vieil Arabe immobile sous la pluie fine et qui lui sourit sous ses moustaches mouillées. ... Puis il lui tendit la main, que l'autre prit, à l'arabe, du bout de ses doigts qu'il porta ensuite à la bouche" (21). Comentando o comportamento destas duas personagens, Haouet defende um reconhecimento mútuo de valores, seja a nível cultural (Kaddour permanece na rua enquanto dura o parto) seja individual (ambos seguram, alternadamente, as rédeas dos cavalos)³⁰:

Le père de Jacques Cormery n'ignore pas ce qui motive le vieux Kaddour en son monde. Il accepte son comportement lors de l'accouchement et le justifie. Il agréé la coexistence avec son univers et ne se retranche pas derrière des critères exclusifs. Il avait déjà reconnu à sa façon sa maîtrise des chevaux comme Kaddour, d'ailleurs, reconnu volontiers la sienne et le dit explicitement. (246)

³⁰ Em análise contrária, Sarocchi defende: "Cette brève péripétie, si anodine soit-elle, indique très clairement un partage des attributions où le colonisateur se réserve la belle part" (*Le Dernier* 156). Com efeito, neste pequeno gesto em que o colonizador, reagindo à dependência de outro homem, mais propriamente de um árabe, retoma as rédeas, ou seja, o controlo, poder-se-ia ver a ilustração de todo o processo das relações entre colonizado e colonizador.

Referindo-se à relação entre autóctones e colonos, mas em particular ao passo supracitado, Grouix, com algum humor, constata: "L'un est avec l'autre, pour ainsi dire 'dans le même sac', ou comme ici, 'sous le même sac'" (191). Esta afirmação remete para a ideologia do "vivre ensemble" de dois povos que Camus, recorde-se, considera unidos num destino comum (vd. *supra*, pp. 162-64). O episódio do nascimento cristão de Jacques (vd. *supra*, nota 22, p. 153) também é ilustrativo dessa visão de harmonia entre os povos. Em quadra natalícia reina a harmonia entre os diversos intervenientes que cumprem, cada um à sua maneira e com a melhor das vontades, a sua função em torno da mãe. Na sua análise, Sarocchi realça esta harmonia, assinalando que europeus e autóctones formam pares:

Tous, sauf elle [la mère], vont par couple, c'est-à-dire que chaque Européen est doublé par un Arabe: Henri Cormery par Kaddour, Mme Jacques par la femme arabe, et même le docteur, si l'on veut, par l'Arabe surgi de l'ombre et cicerone d'un instant. Ces trois Arabes ont un rôle de médiateurs. Chacun d'eux favorise à sa façon l'accouchement. Le nouveau-né leur est redevable. Il appartient à la fois, par les circonstances de sa venue, à l'Europe et à l'Afrique. L'Arabe, pour ce natif du Sahel colonial, sera un passage obligé vers la compréhension de soi-même. (*Le Dernier* 28)

Em Henri Cormery, Camus retrata o homem pré-político; com o nascimento de Jacques, à imagem de Cristo, mas filho do homem, Camus pretende transcender os antagonismos e unir os dois povos. Neste sentido, Sarocchi defende: "Par ce symbole Camus soutire à l'écriture ce que la vie lui refuse, le don effectif, transmis par héritage, dans la conjecture bénie de sa naissance, d'être un réconciliateur" (28-9). É sob os auspícios da reconciliação que Camus pretende integrar a população autóctone na população de origem europeia. Unidas num mesmo destino, porque dependentes uma da outra, as duas comunidades – recorde-se que Camus retrata a sua comunidade, que era a da classe operária pobre - partilham o mesmo modo de vida: a pobreza que, salienta, era ainda maior na população autóctone ("La Bonne" 973). Veja-se: "La rue de Pierre, qui conduisait au

marché, était jalonnée de poubelles, que des Arabes ou des Mauresques faméliques, parfois un vieux clochard espagnol, avaient crochetées à l'aube, trouvant encore à prendre dans ce que des familles pauvres et économes dédaignaient assez pour le jeter" (*Le Premier* 156). Esta comunidade vivia em Belcourt, bairro fronteiriço entre as duas partes de Argel, a europeia e a muçulmana, cuja vivência é descrita por Todd:

À Belcourt, rive gauche, vit le petit peuple des Français d'Algérie, joyeux, généreux, vaniteux, bagarreurs, vite excités ou abattus ... À Belcourt, ils côtoient les Arabes et croient les connaître. ... On partage le méchoui sur les plages. On ne se rend pas les uns chez les autres. Petits Blancs et Arabes mettent en commun leur haine de la police, même pendant une ... bagarre. Ces pauvres craignent le chômage. On accuse Arabes, juifs, Napolitains, Valenciens, Corses, Marseillais de voler le travail. La xénophobie affleure comme la solidarité. Rue de Lyon, voix françaises, arabes, espagnoles, italiennes se mêlent. (27)

Em *Le Premier Homme*, a unidade na pobreza das duas comunidades transparece em inúmeros sinais que caracterizam a vida dessas "petites gens" ("La Bonne" 974) em Belcourt, bairro onde também moram alguns casais autóctones (*Le Premier* 57), como a família Tahar (252), que vive num anexo do prédio da família de Jacques. É neste espaço pobre, "meio indígena, meio europeu" ("La Femme" 1561), que as duas comunidades coabitam, que as crianças árabes e francesas formam espontaneamente equipas de futebol, em volta de uma bola de trapos (*Le Premier* 258), que, mesmo em tempos de conflito, os dois grupos distintos, formados por operários europeus e árabes "também eles pobres" (86), partilham da animação dominical, unidos pelo mesmo orgulho:

La rue connaissait maintenant l'animation du dimanche matin. Les ouvriers, avec leurs chemises blanches fraîchement lavées et repassées, se dirigeaient en bavardant vers les trois ou quatre cafés qui sentaient l'ombre fraîche et l'anis. Des Arabes passaient, pauvres eux aussi mais proprement habillés, avec leurs femmes toujours voilées mais chaussées de souliers Louis XV. Parfois des familles entières

d'Arabes passaient, ainsi endimanchées. L'une d'elles traînait trois enfants, dont l'un était déguisé en parachutiste. (86)

Note-se que, numa perspectiva anti-colonialista, os pormenores fornecidos pelo Autor sobre a indumentária árabe – o véu das mulheres³¹, a observação irónica sobre os seus sapatos e sobretudo o disfarce da criança – poderiam revelar traços de etnocentrismo, embora se acredite que, mais do que indícios de um mimetismo servil decorrente de um complexo psico-existencial (Fanon, *Peau* 9), Camus decifra uma "confusão tranquilizadora de sentimentos" (Sarocchi, *Le Dernier* 153).

Nos momentos de grande aflição, como o do episódio do atentado, a coabitação pacífica evocada por Camus revela um *modus vivendi* de fraternidade. Daí a reacção do merceiro que naturalmente acolhe toda uma família árabe: "Des gens couraient, il [Jacques] ne savait où; une famille arabe était entrée chez le mercier d'en face, pressant les enfants de rentrer, et le mercier les accueillait, fermait la porte en retirant le bec-de-cane et restait planté derrière la vitre à surveiller la rue" (*Le Premier* 86-7). Por um lado, esta micronarrativa expõe o receio da família árabe relativamente a possíveis represálias por parte da multidão "pied-noir" e, por outro lado, indicia a consciência, por parte de alguns membros desta comunidade, de que a vingança por comportamentos violentos era uma realidade. A tensão racial entre as duas comunidades argelinas é amenizada pelo comportamento protector de alguns "pieds-noirs" para com os autóctones inocentes, ainda que persista o sentimento de que estes actos de dignidade são a excepção que confirma a regra, particularmente em situação de grupos, mais propensos a atitudes extremas ditadas

³¹ Em *L'An V de la révolution algérienne*, no capítulo "L'Algérie se dévoile", Fanon analisa a importância do véu na sociedade muçulmana. Este constituiria uma muralha defensiva contra o colonizador que, por sua vez, veria nele, além de um traje que esconde o objecto do seu desejo sexual, uma possibilidade de atingir o homem muçulmano e assim ter domínio sobre toda a comunidade: "Dans le programme colonialiste, c'est à la femme que revient la mission historique de bousculer l'homme algérien. Convertir la femme, la gagner aux valeurs étrangères, l'arracher à son statut, c'est à la fois conquérir un pouvoir réel sur l'homme et posséder les moyens pratiques, efficaces, de déstructurer la culture algérienne" (20).

por impetuosidade. Assim, Jean, a pedido do amigo de infância, esconde, sem discutir, o árabe ameaçado por um grupo de homens. É este gesto de hospitalidade, que Camus, segundo os apontamentos existentes nos anexos, pretendia repetir na personagem de Jacques. Obedecendo às leis sagradas do direito de asilo, Jacques esconderia temporariamente o amigo de infância Saddok³², revolucionário procurado por terrorismo, em casa da mãe. O episódio daria a Camus a oportunidade de reiterar a sua condenação dos actos de terrorismo, contrapondo a violência e a justiça à inocência da figura maternal (vd. *supra*, nota 20, p. 152), e de dar voz política a um autóctone para exprimir, quer o ódio do colonizado para com o colonizador, quer a relação de fraternidade entre os dois, unidos contra o poder colonial:

Oui, je vous déteste. L'honneur du monde pour moi vit chez les opprimés, non chez les puissants ...

Au revoir, dit Saddok.

Reste, ils te prendront.

C'est mieux. Eux je peux les haïr, et je les rejoins dans la haine. Toi tu es mon frère et nous sommes séparés. (Annexes 325)

Neste sentido, Sarocchi defende ser intenção de Camus afirmar, à semelhança de Faulkner em *The Intruder in the Dust*, a união das duas comunidades contra a metrópole que não os entende ou ignora (vd. *supra*, pp. 161-62):

Affirmer l'homogénéité algérienne contre la métropole, son administration abstraite et inepte, sa manière expéditive d'incriminer le colon et de trancher la question de la colonie, c'est répéter la leçon que dans *L'Intrus*, mieux qu'en nul autre récit, Faulkner inflige non pas au "nord", mais au "Nord", "étranger et limitrophe",

³² Nome de um dos condenados à morte por terrorismo, em favor de quem Camus intercedera por perdão (vd. *Textes, Essais* 1845)

moins un lieu qu'une instance qui a la présomption d'effacer "en une nuit par la politique" une injustice que le Sud lui seul, par lui-même, a pouvoir de réparer. (*Le Dernier* 154)

A união perante a adversidade, a crítica à administração colonial e aos seus julgamentos e condenações arbitrários são temas patentes no passo da visita que Jacques, acompanhado de Veillard, faz a Tamzal para obter informações acerca do pai. Veillard bate em vão à porta "cuidadosamente fechada" da arruinada casa do árabe:

"La confiance règne, Ils sont là. Mais ils attendent. ... Il y a six mois, on est venu chercher son beau-fils, on voulait savoir s'il ravitaillait le maquis. On n'a plus entendu parler de lui. Il y a un mois, on a dit à Tamzal que probablement il avait voulu s'évader et qu'il avait été tué.

- Ah, dit Jacques. Et il ravitaillait les maquis?

- Peut-être oui, peut-être non. Que voulez-vous, c'est la guerre. Mais ça explique que les portes mettent du temps à s'ouvrir au pays de l'hospitalité". (*Le Premier* 201)

Neste episódio, Camus imputa as suspeitas dos autóctones às medidas de coacção coloniais. Uma vez restabelecida a confiança, a hospitalidade torna-se efectiva: "Justement la porte s'ouvrait. Tamzal ... souriait à Veillard, regardait Jacques. 'C'est un ami. Il est né ici. – Entre, dit Tamzal, tu boiras le thé.'" (201). Sublinhe-se que, em toda a obra de Camus, só a casa de Tamzal se abre ao colono e só nesta bebe o chá que é símbolo da hospitalidade muçulmana.

O passo do atentado bombista é significativo da intenção de Camus em retratar os dois povos inseparáveis nos seus antagonismos (vd. *supra*, pp. 174-75): "Aussi bêtes que nous mais le même sang d'homme" (199), unidos pelo mesmo amor à terra argelina ("Lettre" 963). Sem omitir reacções racistas – vejam-se as palavras "sale race", "Vous êtes

tous de mèche, bande d'enculés", "Il faut tous les tuer" do operário para o árabe (*Le Premier* 87-8) –, Camus indicia a existência de laços de união que, acredita, poderem superar todas as divergências se, todavia, houver reconhecimento do "outro", conclusão a que chega Jacques ao constatar o fracasso da demanda da figura paternal:

Il lui avait fallu apprendre seul, ... à naître enfin comme homme pour ensuite naître encore d'une naissance plus dure, celle qui consiste à naître aux autres, ... comme tous les hommes nés dans ce pays qui, un par un, essayaient d'apprendre à vivre sans racines et sans foi et qui tous ensemble aujourd'hui où ils risquaient l'anonymat définitif ..., devaient apprendre à naître aux autres, à l'immense cohue des conquérants maintenant évincés qui les avaient précédés sur cette terre et dont ils devaient reconnaître maintenant la fraternité de race et de destin. (214)

Mesmo em pleno conflito, Jacques, *alter-ego* do Autor, quer acreditar no futuro de uma Argélia constituída pelas duas comunidades; não uma Argélia colonial, que recusa, mas uma Argélia de coexistência pacífica, construída em volta da dávida ao outro, isenta de qualquer contrapartida, princípio fundamental da hospitalidade. É na cláusula prevista para esta narrativa que, em tentativa de fundar os alicerces de um melhor "vivre ensemble", Jacques/Camus faz um apelo, espécie de testamento ou última vontade, escrito um ano antes da sua morte num acidente de viação (4 de Janeiro de 1960):

Fin.

Rendez la terre, la terre qui n'est à personne. Rendez la terre qui n'est ni à vendre ni à acheter (oui et le Christ n'a jamais débarqué en Algérie puisque même les moines y avaient propriétés et concessions).

Et il s'écria, regardant sa mère, et puis les autres :

"Rendez la terre. Donnez toute la terre aux pauvres, à ceux qui n'ont rien et qui sont si pauvres qu'ils n'ont même jamais désiré avoir et posséder, à ceux qui sont comme elle [la mère] dans ce pays, l'immense troupe des misérables, la plupart arabes, et quelques-uns français et qui vivent ou survivent ici par obstination et

endurance, dans le seul honneur qui vaille au monde, celui des pauvres, donnez-leur la terre comme on donne ce qui est sacré à ceux qui sont sacrés, et moi alors, pauvre à nouveau et enfin, jeté dans le pire exil à la pointe du monde, je sourirai et mourrai content, sachant que sont enfin réunis sous le soleil de ma naissance la terre que j'ai tant aimée et ceux et celle que j'ai révéérés.

(Alors le grand anonymat deviendra fécond et il me recouvrira aussi – Je reviendrai dans ce pays.) (Annexes 364-65)

A transcrição permite evidenciar diversos aspectos da solução advogada por Camus. Por um lado, este passo é a manifestação da dávida do "eu" narrador em prol do sucesso da coexistência daqueles de quem gosta, o "grande anonimato" que pretende testemunhar (338, 357), o sucesso que, afirma, tornaria feliz o seu exílio. Por outro lado, esta exortação de devolver ou dar a terra aos pobres ("a maior parte árabes e alguns franceses") dirigida à Metrópole, revela alguma idealização. Com efeito, neste apelo declaradamente emotivo - aspecto reforçado por conotações bíblicas, nomeadamente o capítulo V, versículo 5 de São Mateus: "Bem-aventurados os mansos, porque possuirão a terra" -, o Autor não somente contraria o pretense direito dos colonos à terra argelina, constante do capítulo VII, como também silencia em pleno conflito as reivindicações políticas dos autóctones, como o direito à autodeterminação. Ver neste passo o desfecho de *Le Premier Homme* é, tendo em conta o carácter algo utópico da solução encontrada para resolver a intrincada questão argelina, se não derrubar, pelo menos amenizar o propósito de estabelecer uma representação realista da Argélia desde 1914 (Grenier 179). Na verdade, pelas suas características utópicas, este apelo final retoma o início da narrativa, onde Camus evoca um grupo humano harmonioso, emblemático de uma sociedade ideal, com autóctones e colonos a viverem pacificamente lado a lado, perspectiva que, no contexto sócio-político, se afigura a perpetuação da negação da História, assinalada na leitura da restante obra. Neste sentido, Nourredine Saadi declara: "Au fond, Camus a jusqu'au bout refusé d'être 'tout à fait

clairvoyant' à l'égard de l'Algérie réelle lui préférant 'la nostalgie du possible', d'une Algérie désirée" (46). Para Memmi, um dos traços mais decepcionantes do colonizador de esquerda é a sua ineficácia política (63). Esta ineficácia residiria essencialmente na impossibilidade de encarar uma transformação da sua própria situação e personalidade, mesmo quando sonha com um estado social novo sem relações coloniais:

Dans cet état nouveau, plus harmonieux, il continuera d'être ce qu'il est, avec sa langue préservée et ses traditions culturelles dominantes. Par une contradiction effective qu'il ne voit pas en lui-même ou refuse de voir, il espère continuer à être Européen de droit divin dans un pays qui ne serait plus la chose de l'Europe; mais cette fois du droit divin de l'amour et de la confiance retrouvée. Il ne serait plus protégé et imposé par son armée mais par la fraternité des peuples. ... Sans en avoir une idée législative claire, il espère vaguement faire partie de la future jeune nation mais il se réserve fermement le droit de rester un citoyen de son pays d'origine. Enfin, s'il accepte que tout change, appelle de ses vœux la fin de la colonisation, mais se refuse à envisager que cette révolution puisse entraîner un bouleversement de sa situation et de son être. (62-3)

Instituir o fim do colonialismo e construir um novo estado baseado no diálogo e na fraternidade são propostas de Camus em "L'Avenir Algérien", onde o essencial é, para ele, a preservação da personalidade de ambas as comunidades:

Quelle que soit la formule en tout cas, elle ne devra pas oublier qu'il n'y a d'association que de personnes. *Si la colonisation pouvait jamais trouver une excuse, ce serait dans la mesure où elle favorise la personnalité du peuple colonisé.* Elle serait alors, non la colonisation, mais l'association progressive ou non, de deux peuples dont l'un apporte sa technique et l'autre ses richesses humaines. ... La communauté française et arabe doit donc s'établir sur un dialogue de personnes. (1873)

Esta associação seria a base de um estado federalista, algo idealizado considerando-se a intrincada conjuntura política dos anos cinquenta. Como colonizador de esquerda, Camus revelar-se-á politicamente ineficaz, na perspectiva de Memmi:

S'il essaye de fonder un groupement politique, il n'y intéressera jamais que ses pareils, colonisateurs de gauche déjà, ou autres transfuges, ni colonisateurs ni colonisés, eux-mêmes en porte-à-faux. Il ne réussira jamais à attirer la foule des colonisateurs, dont il heurte trop les intérêts et les sentiments; ni les colonisés, car son groupement n'en est ni issu ni porté, comme doivent l'être les partis de profonde expression populaire. (64)

Como já se referiu, são muitas as semelhanças do retrato do "colonizador de boa vontade" de Memmi com as posições políticas expressas por Camus nos seus ensaios, nomeadamente nas *Chroniques Algériennes*. Por último, evoca-se o mal-estar desse colonizador que se remete ao silêncio, por se saber opressor e se sentir suspeito por ambas as partes: "Bref, tout lui administre la preuve de son dépaysement, de sa solitude et de son inefficacité. Il découvrira lentement qu'il ne lui reste plus qu'à se taire" (65). Na verdade, Camus calara-se para evitar extremismos (vd. *supra*, pp. 67-8), mas também porque se apercebeu de que falhara enquanto mediador.

Reportando-se ao passo de Camus supracitado, Hughes considera idealizada, impraticável e até mesmo politicamente manipuladora esta sua tentativa de forjar uma fraternidade entre grupos étnicos (130). A solução seria, não só a expressão da sublimação do sentimento de culpa colonial, como também a manifestação de um certo afastamento da causa colonial: "Nevertheless, Camus's plea, composed in 1959, suggests an author adrift from the colonizing nation, a defection confirmed by his siding with 'the immense herd of the wretched, mostly Arab and a few French'" (131). Não se trata, contudo, de uma mudança na posição política do Autor em relação à questão argelina, pois este afastamento insere-se na dinâmica da solução defendida: o fim do colonialismo, que não o fim de imperialismo francês (vd. *supra*, pp. 67-8). Politicamente utópico, este apelo confirma o desespero de uma determinação: encontrar uma solução de coexistência baseada em relações de hospitalidade recíproca. Empenhado na defesa do futuro da Argélia através da

sua concepção de destino comum e, como tal, em reconhecer no autóctone as mesmas virtudes que nas "petites gens", Camus não soube descobrir verdadeiramente o "outro", assim observa Sarocchi: "Aucun Arabe n'est, dans *Le Premier Homme*, pas plus que dans *L'Etranger* ou *La Femme adultère*, saisi du dedans, suivi dans sa vie intime; on n'y trouve pas le portrait du colonisé, l'Arabe tel qu'il voit le Français ou se voit lui-même. Seulement tel que le Français le voit. Jacques Cormery, à cet égard, est aussi égocentrique et exclusif" (*Le Dernier* 155).

Presença efectiva nesta narrativa, o "outro", apesar de ser aquele com quem se coabita na pobreza, permanece o mesmo que Camus defendera em "Crise en Algérie", vinte anos antes:

Sur le plan politique, je voudrais rappeler aussi que le peuple arabe existe. Je veux dire par là qu'il n'est pas cette foule anonyme et misérable, où l'Occidental ne voit rien à respecter ni à défendre. Il s'agit au contraire d'un peuple de grandes traditions et dont les vertus, pour peu qu'on veuille l'approcher sans préjugés, sont parmi les premières.

Ce peuple n'est pas inférieur, sinon par la condition de vie où il se trouve, et nous avons des leçons à prendre chez lui, dans la mesure même où il peut en prendre chez nous. (942)

Palavras fortes e politicamente perigosas – as intervenções jornalísticas de Camus, nomeadamente os seus artigos sobre a miséria na Cabília, contribuíram para o seu exílio, primeiro de Argel para Oran e depois para a Metrópole³³ – que, para muitos críticos, a começar por O'Brien, não surtiram o efeito literário espectável da parte de um escritor que se proclamava francês da Argélia; pertença que reafirmou solenemente no seu discurso de entrega do prémio Nobel e que procurou representar em *Le Premier Homme*.

³³ Vd. Olivier Todd, *Albert Camus, une vie*. 221-62.

II.3.3 Entre Próspero e Caliban³⁴: do carácter híbrido de Camus

Camus tinha consciência de que, partindo de uma sensibilidade e de critérios puramente metropolitanos, a crítica francesa não alcançara plenamente o carácter argelino da sua identidade. À questão colocada por Jean-Claude Brisville: "- Y a-t-il dans votre oeuvre un thème, selon vous important, que vous estimez négligé par vos commentateurs?", Camus responde: "- L'humour" (Textes, *Essais* 1922). Na sua última entrevista a *Venture*, a 29 de Dezembro de 1959, é de novo interrogado sobre a questão de não ser totalmente compreendido: "- Que croyez-vous que les critiques français aient négligé dans votre oeuvre?", ao que responde mais amplamente: "- La part obscure, ce qu'il y a d'aveugle et d'instinctif en moi. La critique française s'intéresse d'abord aux idées. Mais, toutes proportions gardées, pourrait-on étudier Faulkner sans faire la part du Sud dans son oeuvre?" (1925). Respostas divergentes, mas que se cruzam no mesmo denominador: como o humor, cujas subtilidades culturais são difíceis de alcançar, o "lado obscuro e instintivo" de um autor, parafraseando Ali Yédes, só é plenamente perceptível àqueles que pertencem à sua cultura (22). Contudo, fornecido esse fio de Ariadne, procurar-se-á pelas características autobiográficas de *Le Premier Homme* desvendar alguns traços da personalidade de Camus, que acreditava pertencer a outra espécie (*Le Premier* 227).

Considerando a formação intelectual, O'Brien afirma que Camus é "intensamente europeu" (103), omitindo, se se considerar que o indivíduo é moldado pelo seu meio social e material, uma parte constitutiva crucial da sua identidade: a magrebina. Yédes analisa amplamente em *Camus l'Algérien* a influência argelina na formação de uma cultura específica que apelida "euro-argelina", pelo que esta investigação sobre Camus enquanto

³⁴ Nomes das personagens da peça de Shakespeare *The Tempest* que apresenta a complexidade da questão da alteridade entre colonizadores e colonizados. Próspero é o arquétipo do colonizador e Caliban representa o "outro", o sujeito colonizado.

"pied-noir" limitar-se-á a um aspecto primordial: a procura de afirmação de identidade que se elabora em volta de um sentimento de dupla alienação, tanto face ao francês da metrópole como face ao autóctone. Acredita-se que é na sua relação com a alteridade que reside o fundamento do "lado obscuro e instintivo" da sua personalidade.

Ao identificarem-se "pieds-noirs", os franceses da Argélia estabeleciam um distanciamento face aos franceses da metrópole. Camus tinha plena consciência deste "fosso"³⁵ que reivindicava como constituinte de uma nova cultura. Num ensaio intitulado "La culture indigène. La nouvelle culture méditerranéenne", considera o resultado da confluência da cultura oriental e ocidental como o fundamento desta nova cultura que se deveria procurar desenvolver no espaço privilegiado da Argélia: "C'est de découvrir ce qu'il y a de concret et de vivant en elle, et c'est, en toute occasion, de favoriser les aspects divers de cette culture. Nous sommes d'autant plus préparés à cette tâche que nous sommes au contact immédiat de cet Orient qui peut tant nous apprendre à cet égard" (Textes, *Essais* 1326).

Em *Noces*, sobretudo em "L'Été à Alger", Camus, numa celebração entre o homem e a terra, compara este novo povo, uma criança - "ce peuple enfant" (72), sugerindo a sua inocência e simplicidade, mas não deixando de afirmar o seu potencial cultural. O Autor retrata este povo enquanto raça bastarda, "sem passado, sem tradição" (*L'Été* 848), com uma mentalidade peculiar assente no presente³⁶, mas dotada de uma "poesia" que, reconhece, é a força que o comove e unifica: "Voici pourtant un peuple sans passé, sans tradition et cependant non sans poésie – mais d'une poésie dont je sais bien la qualité, dure, charnelle, loin de la tendresse, celle même de leur ciel, la seule à la vérité qui m'émeuve et me rassemble" (*Noces* 74). É nesta Argélia que molda o seu povo que Camus se reconhece. É por ela que anseia quando se afasta, porque ela é depositária da sua identidade, o seu

³⁵ Termo utilizado por Camus para designar a divisão entre a Argélia e a Metrópole (*Actuelles III* 973, 976).

³⁶ Recorde-se que, segundo Nora, esta característica contribui para o imobilismo histórico colonial que, em última análise, os condenou ao exílio (80).

porto de abrigo; sentimento de dependência presente, por exemplo, no barco que traz Jacques de regresso a Argel:

Jacques dormait à moitié, le coeur serré d'une sorte d'angoisse heureuse à l'idée de revoir Alger et la petite maison pauvre des faubourgs. C'était ainsi chaque fois qu'il quittait Paris pour l'Afrique, une jubilation sourde, le coeur s'élargissant, la satisfaction de qui vient de réussir une bonne évasion ... Mais il s'était évadé, il respirait, ... il pouvait enfin dormir et revenir à l'enfance dont il n'avait jamais guéri, à ce secret de lumière, de pauvreté chaleureuse qui l'avait aidé à vivre et à tout vaincre. (*Le Premier* 53)

É desta Argélia e do seu povo de onde retira a força vital que pretende testemunhar em *Le Premier Homme*.

A identificação do Autor como "pied-noir" constitui-se em volta do sentido de alienação quando confrontado com a alteridade da metrópole, tanto do espaço³⁷, como do indivíduo. A sua última narrativa reafirma o "fosso" existente entre os franceses argelinos e os franceses da metrópole, sentimento que experimentara desde a infância. Com efeito, o narrador constata que brincava naturalmente com as outras crianças do bairro, incluindo as autóctones, mas que, em contrapartida, se sentia "desorientado" face aos colegas metropolitanos: "Il était encore plus désorienté par les jeunes métropolitains que les hasards de la carrière paternelle avaient menés à Alger" (224). Ao contacto de Georges Didier, um desses filhos de funcionários da administração colonial destacados da metrópole, Jacques experimenta directamente tudo o que os separa. O que o atrai especialmente, em Didier, é a sua estranheza:

³⁷ Dos seus primeiros escritos a *Le Premier Homme*, paralelamente ao juízo sobre os metropolitanos, é constante a representação negativa do clima e da paisagem da metrópole. Veja-se, por exemplo, a descrição das casas (*Le Premier* 28) ou ainda a angústia que sente quando chega aos arredores de Paris, que já Meursault descrevia como uma cidade suja (*L'Étranger* 1156) e que Jacques compara a um cancro (*Le Premier* 53), numa perspectiva semelhante à do protagonista de Michel Butor, Jacques Revel em *L'Emploi du temps*, relativamente à cidade inglesa Bleston (vd. Fernando Gomes. "A cidade perversa? – os lados negros da cidade: uma leitura comparatista de *L'Emploi du temps*, de Michel Butor e *The Big Sleep*, de Raymond Chandler."

Et en vérité, si Jacques s'attachait si profondément à Didier, c'était sans doute à cause du coeur de cet enfant épris d'absolu, ... mais ce fut aussi à cause de son étrangeté, à ses yeux, son charme devenant pour Jacques proprement exotique, L'enfant de la famille, de la tradition et de la religion, avait pour Jacques les séductions des aventuriers basanés qui reviennent des tropiques, murés d'un secret étrange et incompréhensible. (227-28)

Jacques demonstra por Didier e o seu mundo a mesma curiosidade que teria por qualquer figura estrangeira, oriunda de um país desconhecido e exótico. Apesar da educação escolar, baseada em preceitos históricos e em ilustrações figurativas da metrópole, o sentimento de estranheza de Jacques advém da alteridade de um povo no qual não se reconhece. A amizade entre Jacques e Didier permite a Camus identificar, por contraste, a ausência nos franceses da Argélia dos valores que regem a vida dos metropolitanos, entre eles, a falta de tradição e de história familiares, e a ausência tanto de formação religiosa, como do sentimento patriótico:

Quand il parlait de la France, il disait "notre patrie" et acceptait d'avance les sacrifices que cette patrie pouvait demander ("ton père est mort pour la patrie", disait-il à Jacques...), alors que cette notion de patrie était vide de sens pour Jacques, qui savait qu'il était français, que cela entraînait un certain nombre de devoirs, mais pour qui la France était une absente dont on se réclamait et qui vous réclamait parfois, mais un peu comme le faisait ce Dieu dont il avait entendu parler hors de chez lui et qui, apparemment, était le dispensateur souverain des biens et des maux, sur qui on ne pouvait influer mais qui pouvait tout, au contraire, sur la destinée des hommes. (226)

Note-se nas últimas linhas a crítica subjacente à política colonial da metrópole na associação irónica da soberania da pátria ao poder divino sobre o destino dos homens.

Face a Didier, que se reconhece no país em que nascera, que sabe o que é a família, que consegue separar o bem do mal, tanto quanto consegue definir o seu destino presente e futuro, Jacques reconhece a sua alienação e a sua pertença a uma outra espécie:

Jacques et Pierre aussi, ... se sentait d'une autre espèce, sans passé, ni maison de famille, ni grenier bourré de lettres et de photos, citoyens théoriques d'une nation imprécise où la neige couvrait les toits alors qu'eux mêmes grandissaient sous un soleil fixe et sauvage, munis d'une morale des plus élémentaires, qui leur prescrivait par exemple le vol, qui leur recommandait de défendre la mère et la femme, mais qui restait muette sur des quantités de questions touchant aux femmes, au rapport avec les supérieurs... (etc.), enfants ignorés et ignorants de Dieu enfin, incapables de concevoir la vie future tant la vie présente leur paraissait inépuisable chaque jour sous la protection des divinités indifférentes du soleil, de la mer ou de la misère. (227)

Órfão de pai e de valores éticos, Jacques sente-se atraído por Didier, pelo que se lhe afigura ser uma concepção burguesa da família ideal, mas não perde a naturalidade que caracteriza os seus conterrâneos. Assim, simbolicamente, se Didier consegue evitar que Jacques use calão, signo verbal da sua classe social, tal registo volta aquando do contacto das demais crianças (225). A atracção exercida por Didier, que se poderia encarar como uma metáfora do fascínio exercido pela metrópole – Camus sabe-se intelectualmente devedor das tradições literárias e culturais francesa e europeia –, não supera, todavia, a propensão natural do narrador pelo país onde nascera e pelo seu povo. Esta consciência transparece na metáfora do pastor cabila e personifica-se no seu amigo Pierre:

Mais le berger Kabyle qui, sur sa montagne pelée et rongée de soleil, regarde passer les cigognes en rêvant à ce Nord d'où elles arrivent après un long voyage peut rêver tout le jour, il revient le soir au plateau de lentisques, à la famille à longues robes, et au gourbi de la misère où il a poussé ses racines. Ainsi Jacques pouvait être grisé par les filtres étranges de la tradition bourgeoise (?), il restait attaché en réalité à celui qui lui ressemblait le plus et qui était Pierre. (228)

Nesta metáfora, claramente de inspiração homérica, o narrador identifica-se com o pastor cabila. Apesar de sonhar com um Norte desconhecido e atractivo, regressa ao que lhe é familiar, ao que constitui as raízes que o identificam.

O sentimento de falta de raízes é crucial na concepção camusiana de "ce peuple enfant" (*Noces* 72), da sociedade "pied-noir" a que pertence. Jacques identifica-se com os colonos que, como primeiros homens de uma nova nação, tiveram de se elevar sem os valores éticos característicos de uma sociedade alegadamente civilizada: "Des foules entières étaient venues ici depuis plus d'un siècle, avaient labouré, creusé des sillons, ... puis disparu. Et ainsi de leurs fils. Et les fils et les petits-fils de ceux-ci s'étaient trouvés sur cette terre comme lui s'y était trouvé, sans passé, sans morale, sans leçon, sans religion mais heureux de l'être et de l'être dans la lumière, angoissés devant la nuit et la mort" (*Le Premier* 211). Povo criança que, na sua inocência, experimenta a alegria do dia e do sol e a angústia da noite, anunciadora de morte; angústia que o Autor reconhece como característica dos africanos: "... cette angoisse (anxiété) qui saisit tous les hommes d'Afrique lorsque le soir rapide descend sur la mer, sur leurs montagnes tourmentées et sur les hauts plateaux, ..." (211). A identificação de Jacques com o povo colono inscreve-se na dialéctica da ausência da figura paternal, enquanto transmissora de valores éticos: à semelhança do narrador que cresceu sem pai, os colonos tentam "aprender a viver sem raízes e sem fé" (214). Importa salientar que Jacques atribui a sua orfandade e a de muitas outras crianças argelinas, francesas e autóctones, à pátria³⁸, afecção que identifica ser comum entre colonos por se sentirem abandonados pela metrópole (Nora 85; Sarocchi 154). Face a este sentimento de abandono e à actualidade política, e tendo em vista evitar o "anonimato definitivo", o narrador defende que, como ele mesmo aprendera a abrir-se aos "outros", também os colonos devem reconhecer o "outro" com o qual partilham o espaço vital para sobreviverem enquanto povo da Argélia: "... tous les hommes nés dans ce pays ... devaient apprendre à naître aux autres, ... dont ils devaient reconnaître maintenant la fraternité de race et de destin" (*Le Premier* 214).

³⁸ Note-se que Henri Cormery, como muitos argelinos, europeus e autóctones, morreu em Marne, na primeira Guerra Mundial (*Le Premier* 80-4, 212)

Nos "Annexes" de *Le Premier Homme* pode-se ler: "Il est un monstre – et c'est ce que je suis", ou ainda: "Je vais raconter l'histoire d'un monstre" (330, 344). Considerando o carácter autobiográfico desta obra, pode-se deduzir que o "monstro" é o próprio autor, figurado no seu *alter-ego* Jacques. Por ocasião do reparo sobre a capacidade do pequeno Jacques de se adaptar facilmente ao meio ambiente, nomeadamente ao facto de se exprimirem ou não por calão, o Autor abre um parêntesis para observar: "(Déjà se dessinait sa nature multiforme qui devait lui faciliter tant de choses et le rendre apte à parler tous les langages, à s'adapter dans tous les milieux, et à jouer tous les rôles sauf...)" (*Le Premier* 225). São estas características de adaptação que o definem como "monstro", sentimento que reitera quando faz o balanço da sua vida: "... l'homme monstrueux et (banal) qui avait grandi, édifié sans aide et sans secours, dans la pauvreté, sur un rivage heureux et sous la lumière des premiers matins du monde, pour aborder ensuite, seul, sans mémoire et sans foi, le monde des hommes de son temps et son affreuse et exaltante histoire" (215). O narrador revê-se como "monstro" - uma criatura nascida de cruzamentos de raças e culturas, a raça bastarda que celebra em "Petit guide pour des villes sans passé" (*L'Été* 848) -, pela sua capacidade mimética e pela sua falta de raízes, tanto sociais (enquanto herdeiro de um "povo criança"), como individuais (enquanto órfão de pai). Foi este vazio de identidade que tentou preencher ao longo da sua vida:

... tel qu'il était maintenant, lui, Jacques, à quarante ans, régnant sur tant de choses et si certain cependant d'être moins que le plus humble Oui, il avait vécu ainsi dans les jeux de la mer, du vent, de la rue, sous le poids de l'été et les lourdes pluies du bref hiver, sans père, sans tradition transmise, ... pour se fabriquer quelque chose qui ressemblait à une conduite ... et pour se créer sa propre tradition. (*Le Premier* 300)

Constata, contudo, que, na formação da sua identidade, para além de todos os factores que o erigiram como homem – Camus resume nas três primeiras linhas do passo

seguinte os temas essenciais da sua biografia, tal como a evoca em *Le Premier Homme* -, existe um factor primordial que o marcou profundamente: o lado obscuro do seu ser que determinou os traços da sua relação com o "outro":

Mais était-ce là tout, ces gestes, ces jeux, cette audace, cette fougue, la famille, la lampe à pétrole et l'escalier noir, les palmes dans le vent, la naissance et le baptême dans la mer, et pour finir ces étés obscurs et laborieux? Il y avait cela, oh oui, c'était ainsi, mais il y avait aussi la part obscure de l'être, ce qui en lui pendant toutes ces années avait remué sourdement comme ces eaux profondes qui sous la terre, du fond des labyrinthes rocheux, n'ont jamais vu la lumière du jour (300)

No último capítulo, Camus versa sobre a ilusão da procura de identidade, como o título "Obscur à soi-même" indica. As poucas páginas que o constituem são particularmente ilustrativas da ambivalência da relação do Autor com a população autóctone, pois nelas expõe o "outro" como ser constituinte da sua identidade, como parte integrante das suas "raízes obscuras e entrelaçadas" (303). Jacques expressa "La part obscure, ce qu'il y a d'aveugle et d'instinctif en [lui]" (Dernière, *Essais* 1925), quando evoca, como um "movimento cego", os receios que o atormentam a si mesmo desde criança e a todo o colonizador desde o início da colonização:

Et ce mouvement aveugle en lui, qui n'avait jamais cessé, ... feu noir enfoui en lui ..., oui ce mouvement obscur à travers toutes ces années s'accordait à cet immense pays autour de lui dont, tout enfant, il avait senti la pesée avec l'immense mer devant lui, et derrière lui cet espace interminable de montagnes, de plateaux et de désert ..., et entre les deux le danger permanent dont personne ne parlait parce qu'il paraissait naturel mais que Jacques percevait lorsque, ... la tante passait au moment du coucher dans les chambres pour voir si on avait bien tiré les énormes verrous sur les volets de bois pleins et épais. (*Le Premier* 301)

Numa união alucinante, Camus associa o "outro", as forças obscuras que, em parte, regeram a sua vida e a sensação de agorafobia, para exprimir o sentimento de

vulnerabilidade sentido pelo colonizador perante a presença ameaçadora do "outro". Apesar de ser apresentado como "natural", o silêncio criado em volta desta ameaça revela medos ancestrais derivados do imaginário orientalista que, à semelhança dos preconceitos raciais (Memmi 90), são transmitidos desde a prima infância e impossibilitam a existência de relações profundas entre as comunidades; medos que, inconscientemente, o impediram de crescer, como a figura reconciliadora pressagiada no seu nascimento:

[Pays], ... avec autour de lui ce peuple attirant et inquiétant, proche et séparé, qu'on côtoyait au long des journées, et parfois l'amitié naissait, ou la camaraderie, et, le soir venu, ils se retiraient pourtant dans leurs maisons inconnues, ou l'on ne pénétrait jamais, barricadées aussi avec leurs femmes qu'on ne voyait jamais ou, si on les voyait dans la rue, on ne savait pas qui elles étaient, avec leur voile à mi-visage et leurs beaux yeux sensuels et doux au-dessus du linge blanc (*Le Premier* 302)

Receio e atracção são características da ambivalência do discurso colonial exposto por Bhabha (vd. *supra*, pp. 24-5), que definem a relação colonizador/colonizado vista por Jacques adulto: receio de que o contacto com o "outro" ou a sua simples presença resulte na perda de identidade cultural (Bhabha 62), atracção pela figura estereotipada da mulher oriental, misteriosa e sensual, mas também, em particular por parte do Autor, atracção genuína pela alteridade, exposta no desejo de transpor as portas que simbolicamente permitiriam um encontro efectivo. Existe amargura por detrás da constatação de que tanto as casas de uns como as dos outros permanecem fechadas, de que tanto uns como outros erigem, física e mentalmente, barricadas intransponíveis à sua volta. Neste sentido, Hughes constata: "In a reciprocal mirroring, European and Algerian barricade themselves in their homes at night. But while the sense of silent, physical menace intensifies, the tone of longing for these abandoned, nascent friendships and unseen domestic interiors persists" (134). Negar ao outro o acesso à sua alteridade - acesso que permitiria erradicar juízos e comportamentos xenófobos derivados do desconhecimento dessa alteridade e daí abrir

espaço para possíveis relações de hospitalidade mútua, preceito considerado fundamental para por fim às hostilidades -, é para Camus o reconhecimento do fracasso de qualquer tentativa de estabelecer relações efectivas entre as duas comunidades. Entre ambas existirá sempre uma relação construída em volta de preconceitos raciais que se traduzem no medo recíproco. No que concerne os colonizadores – o ponto de vista do autóctone não é, relembra-se, assumido enquanto temática pelo Autor –, o medo também advém da consciência de serem uma pequena minoria no meio de uma população que, só pela sua simples presença, por ser uma multidão abismal, vêem como fundamentalmente hostil: "... et ils étaient si nombreux dans les quartiers où ils étaient concentrés, si nombreux que par leur seul nombre, bien que résignés et fatigués, ils faisaient planer une menace invisible qu'on reniflait dans l'air des rues certains soirs où une bagarre éclatait entre un Français et un Arabe ..." (*Le Premier* 302).

Camus expõe os seus receios e de todo o colonizador representando os autóctones, não como indivíduos, caso já manifesto nas narrativas anteriores, particularmente em *L'Étranger* e "La Femme adultère", mas como grupos, que, na perspectiva do colonizador, são misteriosos e ameaçadores (vd. *supra*, pp. 56, 58, 83, 85), apesar de se apresentarem "resignados e cansados". Note-se que estes dois últimos adjectivos apontam para os efeitos negativos da política de missão civilizadora francesa sobre a população autóctone. Contudo, introduzidos pela locução concessiva "bien que", estes epítetos também indiciam a sobrevivência de um potencial para a violência e a rebelião - confirmado pela narração subsequente -, que Fanon lembra nas suas considerações sobre a violência do colonizado: "Il est dominé, mais non domestiqué. Il est infériorisé, mais non convaincu de son infériorité" (54). Com efeito, as brigas também ocorrem entre franceses ou entre autóctones, mas, segundo o Autor, adquirem conotações assustadoras, quando envolvem

um francês e um árabe, pelo envolvimento em massa da população autóctone: "... et les Arabes du quartier, ... approchaient lentement, venant de tous côtés d'un mouvement continu, jusqu'à ce que la masse peu à peu agglutinée éjecte de son épaisseur, sans violence, par le seul mouvement de sa réunion, les quelques Français attirés par des témoins de la bagarre ..." (*Le Premier* 302).

Numa exposição digna de filme de terror, em que a vítima é literalmente absorvida por uma multidão silenciosa, Camus representa os "árabes do bairro" como um organismo vivo que expelle todo o corpo estranho - os franceses -, como uma força implacável que representa uma ameaça intimidante sem recorrer à violência. Esta representação do árabe malévolo é ocasião para confirmar a bravura do francês perante a adversidade do povo autóctone e do país, à semelhança da rememoração da epopeia colonial do capítulo VII:

... et que le Français qui se battait, reculant, se trouve tout d'un coup en face de son adversaire et d'une foule de visages sombres et fermés qui lui auraient enlevé tout courage si justement il n'avait pas été élevé dans ce pays et n'avait su que seul le courage permettait d'y vivre, et il faisait face alors à cette foule menaçante et qui ne menaçait rien pourtant, sinon par sa présence et le mouvement qu'elle ne pouvait s'empêcher de prendre (302-03)

É, além disso, ocasião para reafirmar as suas boas intenções para com o adversário, numa atitude protectora que Nora caracterizaria de paternalista (59): "... et la plupart du temps c'étaient eux [les Français] qui maintenaient l'Arabe qui se battait avec fureur et ivresse pour le faire partir avant l'arrivée des agents, ... qui embarquaient sans discussion les combattants, passants, malmenés ... pour aller au commissariat" (*Le Premier* 303).

Os passos supracitados, rememorações de Jacques dos acontecimentos que o marcaram profundamente – "après leur départ, la menace, la violence, la peur rôdaient pour l'enfant dans la rue, lui séchant la gorge d'une angoisse inconnue" (303) –, são ilustrativos

do medo crónico do colono; medo que o Autor parece justificar com a descrição de actos de extrema violência (degolações, mutilações sexuais, violações), atribuídos aos autóctones, tanto no passado longínquo da conquista colonial como na actualidade do terrorismo. Trata-se de uma perspectiva cujo maniqueísmo é apenas atenuado por alguns reparos, reconhecendo, por exemplo, que, na maior parte das vezes, o receio só se devia ao número de espectadores. Nela prevalece a ideia presente em toda a obra: o autóctone é visto em grupo, exceptuando-se os raros casos já referidos. Paradigmaticamente, esses grupos afiguram-se sempre ameaçadores na idiossincrasia do colonizador que, em contrapartida, se diferencia pela positiva, de tal forma que, apesar da manifesta embora diminuta abertura de espaço literário ao "outro", poder-se-ia concluir ser essa descrição pretexto de valorização da sua comunidade, coragem e resistência. Estas são características que o narrador atribui à mãe, figura emblemática da raça dos pequenos colonos que cresceram rodeados de perigo - "Elle avait grandi, comme toute sa race, dans le danger, et le danger pouvait lui serrer le cœur, elle l'endurait comme le reste". Como ela, estão profundamente ligados à Argélia, país que consideram ser seu, o "chez nous" onde querem ficar (88-9). Valorizar uma comunidade em detrimento de outra, constitui, segundo Memmi, um dos três princípios da atitude racista do colonizador que pretende explicar, justificar e manter (vd. *supra*. pp. 88-9) o sistema colonial: "1. Découvrir et mettre en évidence les différences entre colonisateur et colonisé. 2. Valoriser ces différences au profit du colonisateur et au détriment du colonisé. 3. Porter ces différences à l'absolu en affirmant qu'elles sont définitives, et en agissant pour qu'elles le deviennent" (90).

Nesta perspectiva, a leitura de *Le Premier Homme* corroboraria a asserção de O'Brien e de Said segundo a qual a obra de Camus reproduz o racismo na Argélia colonial. Considerando-se que era intenção de Camus estabelecer uma representação rigorosa da situação argelina e das diferenças entre as duas comunidades (vd. *supra*, pp. 172-73),

pensa-se que não discordaria dessas análises, visto reflectirem o que, parafraseando Cryle, considerava ser a realidade da situação (121). Em última análise, para além de uma perspectiva unilateral, logo distorcida, da História em prol da causa colonial, a realidade que testemunha *Le Premier Homme* resume-se à constatação da existência de medos, decorrentes da incompreensão e da negação da alteridade e expostos no simples fechar de portas e janelas ao cair da noite, que acarretam comportamentos etnocêntricos e racistas de que, todavia, seria injusto infligir plenamente Camus. Com efeito, seria fácil acusá-lo de exprimir o racismo colonial sem o denunciar; seria fácil tentar justificá-lo por via da perpetuação de visão estereotipada sobre o "outro" como figura potencialmente perigosa. Porém, considera-se que, para além dessa facilidade interpretativa, a leitura desta narrativa confirma um homem dilacerado entre as suas convicções políticas e os seus sentimentos relativos ao país a que pertence por inteiro. À semelhança de Jacques, homem de uma nova raça (de mãe europeia mas pelas mãos de uma mulher árabe), Camus sente-se "de uma outra espécie" (*Le Premier* 227). É, de facto, fruto de um vazio cultural e histórico característico dos franceses da Argélia, essa "raça bastarda, feita de misturas imprevistas" (*L'Été* 848), um indivíduo híbrido de "raízes obscuras e entrelaçadas" (*Le Premier* 303), moldado pelo país onde crescera e pela presença do autóctone que ama e respeita como igual, mas que marcara o seu inconsciente como figura do "outro" incompreensível e assustador.

Em *Le Premier Homme*, Camus reconhece a necessidade, sublimemente expressa nas palavras "naître aux autres" (214), de haver um reconhecimento do "outro"; tal, porém, não é plenamente efectivo. Jacques é filho, logo sucessor do primeiro homem, mas não desenvolve as promessas prefiguradas na simbologia do seu nascimento como entidade mediadora entre as comunidades argelinas, contrariamente ao pai que, debaixo do mesmo saco, alcança uma verdadeira comunhão com o "outro" na pessoa de Kaddour. Envolto na

procura da figura paternal e, através dela, da sua identidade e a da sua comunidade – como indica nos "Annexes": "Arracher cette famille pauvre au destin des pauvres qui est de disparaître de l'histoire sans laisser de traces" (Annexes 338) –, Jacques evita abrir a porta ao autóctone e dar-lhe o espaço narrativo que o revelaria em toda a sua alteridade. Contudo, esboço do que seria uma obra-prima, *Le Premier Homme*, comparado com a restante obra literária ("L'Hôte" seria a exceção, mas neste conto a figura do "outro" é sobretudo um meio para a descoberta do "eu"), expõe a tentativa de dar espaço literário ao "outro", um espaço onde o "outro" é, mais do que uma figura perigosa, efémera ou até ausente, uma figura inscrita numa História "telle qu'il la voyait" (Cryle 121), mesmo que isso signifique admitir a existência de um "fosso" cultural e, em última análise, reconhecer o seu fracasso enquanto mediador. Um dos seus apontamentos aponta nesse sentido: "Jacques, qui s'était jusque-là senti solidaire de toutes les victimes, reconnaît maintenant qu'il est aussi solidaire des bourreaux. Sa tristesse. Définition" (Annexes 353). Este comentário remete afinal para a dialéctica expressa no ensaio "Ni victimes ni bourreaux" sobre a situação política da Europa após a Segunda Guerra mundial. Considerando-se o contexto argelino de *Le Premier Homme*, não será interpretação errónea afirmar que Jacques reconhece nos colonizadores, os "carrascos" de uma população subjugada, com os quais se sente obrigado a identificar-se por não conseguir reconciliar as duas comunidades. É esta dualidade que Memmi defende ser uma das características do "colonizador de boa vontade"³⁹:

Les relations coloniales ne relèvent pas de la bonne volonté ou du geste individuel; ... qu'il les accepte ou les refuse ne les changera pas profondément; ce sont elles au contraire qui ... déterminent *à priori* sa place et celle du colonisé et, en définitive leurs véritables rapports. ... Il aura beau se rassurer ..., il soupçonne, ne serait-il aucunement coupable comme individu, qu'il participe d'une responsabilité collective, en tant que membre d'un groupe national oppresseur. (61)

³⁹ Todavia, são mais elucidativas das posições políticas de Camus, as características retratadas por Memmi no capítulo: "Le colonisateur qui se refuse", semelhanças que teriam provocado desentendimentos entre ambos.

É com certeza nesta dualidade que reside parte da tristeza de Camus, isto é, ter plena consciência dos danos psicológicos e culturais de uma colonização que desaprova e sabe estar condenada enquanto regime político ("L'Avenir", *Essais* 1873); e, ao mesmo tempo, sentir que não tem o poder de alterar o sistema de que participa, mesmo involuntariamente. Segundo Haouet, o exílio na Metrópole reforçou a "algérianité"⁴⁰ de Camus, mas também despertou o sentimento da sua alteridade face ao autóctone (22). Assim, o regresso à Argélia retratado em *Le Premier Homme*, mostra um homem que também tomou consciência do dilema da posição que Haouet resume na frase "Or, si Camus revendique son algérianité, il n'en reste pas moins Français" (22), e que Jean Jacques Gonzales, versando sobre "La position algérienne de Camus", caracteriza como sendo a posição da comunidade do Autor, uma posição de distância tanto dos metropolitanos como dos árabes:

Position de proximité et de distance, de familiarité et d'étrangeté avec la terre natale. "L'Algérie n'est pas la France, dira Camus, et elle abrite pourtant plus d'un million de Français"; position paradoxale d'exil chez soi, dont la prise de conscience reste hautement problématique et douloureuse. Sentiment de n'être ni d'ici ni de là, ou d'ici et de là. Impossible séjour, pourtant bien réel. (65)

Na verdade, a contra corrente da História, Camus permanece fiel a si mesmo, advogando uma impossível reconciliação entre a sua mãe e a justiça (vd. *supra*, pp. 104-05). Neste aspecto, partilha-se da opinião de Jacqueline Lévi-Velensi, que defende ser o silêncio de Camus em torno da questão argelina sinal de coragem, que não de demissão ou fraqueza:

Contrairement aux reproches que, d'un côté comme de l'autre, on a faits à Camus sur ce qu'on appelle son "refus de s'engager" au moment de la guerre d'Algérie, j'estime, pour ma part, qu'il n'y avait nulle démission, nulle lâcheté à tenter un appel à la trêve civile, à refuser toute parole qui pouvait être prise pour un encouragement aux actions meurtrières, à affirmer, tout ensemble, son amour pour

⁴⁰ Termo amiúde utilizado pela crítica para caracterizar os sentimentos de Camus para com a Argélia.

l'Algérie, son désir de justice pour tous, sa fidélité à sa communauté. ... sans doute, le pays dont Camus se réclamait – "J'ai choisi mon pays, j'ai choisi l'Algérie de la justice, où Français et Arabes s'associeront librement" – n'était qu'une utopie; il y avait pourtant un certain réalisme à concevoir que "vivre en hommes libres", c'est vivre "comme hommes qui refusent à la fois d'exercer et de subir la terreur. (5)

Em *Le Premier Homme* Camus pretendia retirar do anonimato e inscrever na memória literária o povo, que presente estar condenado ao exílio, e a Argélia idealizados da sua infância. Assim, poder-se-ia considerar ser esta obra uma defesa dos franceses da Argélia, ainda que Camus revele uma faceta menos conhecida da Metrópole e do restante mundo ocidental: não uma Argélia de grandes colonos ricos de "chibata e cigarro na boca, montados em Cadillac" ("La Bonne" 973), mas a dos pequenos colonos. Através da história da família Cormery, Camus testemunha o quotidiano do francês da Argélia, do "pied-noir" pobre, ignorado e depreciado pelos compatriotas da Metrópole, sentimento persistente na sua obra, desde os primeiros ensaios. Em "L'Été à Alger", no retrato da sua comunidade, confessa: "J'entends bien qu'un tel peuple ne peut être accepté de tous" (74), o que faz eco em "Ce qu'ils n'aimaient pas en lui, c'était l'Algérien" (Annexes 362).

Nesta narrativa de forte vocação autobiográfica, o discurso social reflecte a ideologia da época e da sociedade a que pertencia o Autor; sociedade que considerava a Argélia como pátria, mas recusava, na sua grande maioria, partilhar direitos e prerrogativas com a população autóctone. De igual modo, mediante a evocação de diversos incidentes, destacando-se os de carácter sangrento, por serem mais impressionantes, e a linguagem utilizada para designar os autóctones, Camus, que defende a existência de uma união em torno de um destino comum, expõe a difícil coabitação entre as duas comunidades, o que deixa pressagiar a separação definitiva e o desfecho trágico da guerra aberta que as opõe.

É manifesta a intenção de Camus em fazer desta narrativa um talismã da reconciliação (Sarocchi, *Le Dernier* 153), embora, apesar de ter dado mais espaço narrativo

ao "outro", comparando-se com a restante obra literária, este permaneça uma individualidade cuja descoberta, prevista nos rascunhos (Annexes 351), foi todavia interrompida pela morte do Autor. As portas da casa que Camus não quis ou não soube transpor (vd. *supra*, p. 198), permanecem simbolicamente fechadas. Por último, dá-se a palavra a Octávio Paz, que conhecia bem Albert Camus, como testemunha no seu ensaio *Itinerario*. Após a leitura de *Le Premier Homme*, numa entrevista ao *Le Nouvel Observateur*, declarou: "... relisant Camus, j'ai évidemment été frappé de sa sympathie envers les Arabes mais, plus encore, de son ignorance de la culture du monde islamique. Il a parlé admirablement du passé grec et romain, décrit la nature avec un bonheur de poète; la pensée arabe, il ne la connaissait pas. Cette lacune me semble être un effet du colonialisme même s'il ne s'en rendait pas compte, lui qui ne croyait qu'à la fraternité" (26). Estas são palavras que sintetizam todo o âmago da obra de Camus.

A leitura de *L'Etranger*, de *La Peste*, de diversos momentos de *La Chute* e de alguns contos de *L'Exil et le Royaume* permitiu evidenciar a dualidade dos sentimentos do Autor para com a alteridade do colonizado, com o qual partilhou o espaço da Argélia. Na opinião de Edward Said que, recorde-se, se inscreve na linha de análise de O'Brien, a obra de Camus seria uma figuração idealista e partidária da situação colonial da Argélia: "Camus's most famous fiction ... draw on and in fact revive the history of French domination in Algeria, with a circumspect precision and a remarkable lack of remorse or compassion" (*Culture* 181). Por ter sido publicada posteriormente a *Culture and Imperialism* e pelo seu carácter autobiográfico, procurou-se com o estudo de *Le Premier Homme* confirmar a exacção das conclusões de Said. Esta obra tem o grande mérito de testemunhar uma Argélia menos conhecida do tempo da colonização, a dos colonos pobres. Contudo, no tocante à representação da população autóctone, apesar de uma manifesta e inédita abertura do

espaço literário, o "outro", companheiro de instantes fugazes e de miséria, permanece enclausurado na sua alteridade, que se afigura ser a fonte dos receios mais profundos do colonizador. Com efeito, perante o "outro", o argelino europeu teme não só pela sua integridade física, como também moral ao sentir "a sombra de colonizado" (Bhabha 62), isto é, o desvanecer das fronteiras culturais que os separam. A diegese de *Le Premier Homme* confirma uma relação etnocêntrica e até mesmo racista da comunidade "pied-noir". Camus testemunha a existência desses sentimentos e reconhece que, sendo a "parte obscura" do seu ser, contribuíram para a formação da sua identidade, mistura física e cultural de raças que o constitui como "pied-noir", o "monstro" que pretendia evocar na sua narrativa.

Em *Le Premier Homme*, Camus deseja imortalizar a Argélia da sua infância, o "reino" a que poderá regressar sempre que abrir o seu livro, porque sente que a Argélia contemporânea se está a consumir a si própria na espiral de violência que caracteriza o fim de todo o regime colonial, violência que, como adiante se verá, também Paul Bowles testemunha na sua obra.