

MICHEL HOUELLEBECQ CONTRA MICHEL FOUCAULT: REPRESENTAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO ISLÃ POLÍTICO NA FRANÇA

*Daniel Padilha Pacheco da Costa*¹


RESUMO: Nas entrevistas e artigos jornalísticos de Michel Foucault sobre a Revolução Iraniana, escritos do final de 1978 até meados de 1979, e no romance de antecipação política *Submissão* (2015), de Michel Houellebecq, ambos os autores parecem oferecer representações positivas do Islã político. Neste artigo, argumentamos que essa interpretação repousa sobre um duplo equívoco: embora Foucault não tenha cunhado a noção de espiritualidade política como alternativa para a crise dos sistemas políticos liberal e marxista, conforme seus críticos erroneamente o acusaram, mas como um conceito capaz de descrever as aspirações dos iranianos testemunhadas em suas viagens ao país, Houellebecq retomou, em *Submissão*, essa suposta representação positiva do Islã político pelo principal teórico da *French Theory*, com vistas a apresentar, ironicamente, a islamização como a solução para a crise econômica e sexual enfrentada pela sociedade francesa contemporânea e, assim, denunciar os herdeiros dessa representação como colaboracionistas.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia política. Literatura decadentista. Orientalismo francês. Michel Foucault. Michel Houellebecq.

A GRANDE SUBSTITUIÇÃO

Desde seu surgimento, no período marcado pela rivalidade militar e religiosa entre o Cristianismo e o Islamismo, o orientalismo ocidental produziu diferentes representações sobre o Islã, a religião hegemônica dos países do Oriente Médio e do Norte da África. Embora remonte até as origens greco-romanas do orientalismo europeu, Said (1977) concentra-se, em sua obra *Orientalism: Western Representations of the Orient*, no período pós-

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários e do Curso de Graduação em Tradução do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

 <https://orcid.org/0000-0003-4947-129>. E-mail: dppcost@ufu.br.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.08.p147>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

iluminista, assinalado pela conjunção entre orientalismo e colonialismo.² Em particular, ele demonstra como “[...] o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente), por contraste com sua imagem, ideia, personalidade e experiência” (SAID, 1977, p. 2, tradução nossa).

Nesse sentido, o orientalismo teria permitido representar não apenas o Oriente, mas, inversamente, o próprio Ocidente, entendido como uma autodefinição da própria identidade europeia por contraste. Desde a publicação de *Orientalism*, as representações ocidentais sobre o Islã continuaram a evoluir. Esse período foi marcado pela chamada descolonização europeia e, no caso francês, pelas intensas transformações resultantes, sobretudo, da Guerra da Argélia (1954-1962) e de sua subsequente independência. Um episódio importante para a produção de novas representações sobre o Islã foram os debates sobre a Revolução Iraniana, ocorrida no final da década de 1970. Essa insurgência popular redundou na fundação da República Islâmica do Irã, sob a liderança do religioso xiita Ruhollah Khomeini.

No calor dos acontecimentos, o filósofo francês Michel Foucault fez duas viagens ao Irã, onde conversou com acadêmicos, políticos e trabalhadores, com vistas a um projeto de reportagens de ideias para o jornal italiano *Corriere della Sera*. Nesse contexto, ele publicou uma série de entrevistas e artigos jornalísticos sobre a Revolução Iraniana. Em uma entrevista a Farès Sassine, Foucault (2013, p. 36, tradução nossa) elogia *Orientalism*, publicado dois anos antes: “Eu conheço Said. Eu conheço o livro. [...] Sim, é um livro interessantíssimo”.³ Foucault foi um dos primeiros intelectuais ocidentais a ter percebido a enorme relevância do Islã político, nos diferentes países do mundo árabe pós-colonial.

No artigo intitulado *Resposta de Michel Foucault a uma leitora iraniana*, ele apresenta esta célebre antecipação sobre o Islã político: “O problema do Islã como força política é um problema essencial para a nossa época e para os anos por vir. A primeira condição para abordá-lo com um mínimo de inteligência é não começar por introduzir o ódio na discussão” (FOUCAULT, 1994, p. 708, tradução nossa). A representação supostamente entusiasta do filósofo

² Edward Said caracteriza (1977) o orientalismo por estas três dimensões interdependentes: uma disciplina acadêmica, um estilo de pensamento e uma instituição do poder colonial europeu. O orientalismo teria permitido, assim, administrar – e até produzir – política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente o Oriente.

³ O estudo de Said, por sua vez, é particularmente influenciado pela filosofia de Foucault, em especial pelo seu conceito de discurso e pelo seu método arqueológico, empregados em Arqueologia do saber e em *Vigiar e punir* (SAID, 1977).

francês a respeito do “Islã como força política [...] essencial para a nossa época” desencadeou uma viva polêmica, na França. A antecipação de Foucault sobre a importância crescente do Islã político foi interpretada por seus críticos como uma defesa do retorno à religião como solução para a crise pela qual tanto o liberalismo quanto o marxismo passavam, na época.

Desde a célebre antecipação de Foucault, não cessou de aumentar a importância do Islã político, entendido como uma apropriação política da religião surgida, a partir do início do século XX, como reação ao secularismo político defendido depois do fim do califado islâmico por Ali ‘Abd al-Raziq (1925).⁴ Na França, o tema tem gerado um interesse crescente, nas últimas décadas, caracterizadas pela explosão de ficções, teses, estudos e debates sobre o Islã político. Embora se concentre, progressivamente, no tema da imigração, o orientalismo europeu continua, nesse contexto pós-colonial, a desempenhar um papel central na autodefinição da identidade europeia. Desse modo, a importância crescente do Islã político tem sido, cada vez mais, associada à decadência do Ocidente (ONFRAY, 2017).

O novo milênio tem assistido à emergência de um novo decadentismo na literatura francesa, obcecada pelo declínio da França, a partir da segunda metade do século XX. Esse decadentismo, que constitui uma variante da concepção historiográfica sobre o declínio do Ocidente, sistematizada já no final da Primeira Guerra Mundial, por Oswald Spengler (1918), encontra na França defensores ardorosos, sobretudo entre os chamados neorreacionários (ART PRESS, 1999; LINDENBERG, 2002). O declínio, aplicado a todos os domínios da vida social (como a economia, a política, a cultura, a demografia e a religião), é definido como deculturação (CAMUS, 2008, 2015), desgraça (JULLIARD, 2005; FINKIELKRAUT, 2013) e suicídio (CAMUS, 2014; ZEMMOUR, 2014) da França.

Para além de suas diferenças, todos esses declinólogos parecem refletir uma mesma filosofia da história, baseada não no modelo ascensional da História Universal, mas no modelo cíclico do paradigma civilizacional (SPENGLER, 1918; TOYNBEE, 1947; HUNTINGTON, 1993). Abrindo mão da pretensão universalista das filosofias da história predominantes até o início do

⁴ Intelectualmente, o principal mentor desse movimento foi o ulemá libanês Rashid Rida, o qual, depois da morte de seu mestre (o reformista egípcio Muhammad ‘Abduh), evoluiu lentamente em direção ao salafismo. Socialmente, o Islã político foi encarnado pela Irmandade Muçulmana, uma organização islâmica sunita fundada no Egito, em 1928, por Hassan el-Banna. No início dos anos de 1950, uma vertente do movimento se radicalizou sob a liderança de Sayyid Qutb, cuja doutrina, chamada de qutbismo, pode ser considerada um dos fundamentos do *jihad* extremista (ACLIMANDOS, 2010).

século XX (das quais as mais representativas eram as de Kant, Hegel e Marx), esse novo regime de historicidade passou a definir a civilização ocidental, em geral, e a francesa, em particular, como uma cultura entre outras, ainda que única (HARTOG, 2006). A França (a qual, desde a Revolução de 1789, encarnara mais do que qualquer outro país europeu os valores universalistas) foi, sem surpresa, frontalmente atingida por essa mutação de regime.

Como a instituição literária não tardou a sentir seus impactos, a França (que, desde o século XVII, fora a capital europeia das letras) sofreu particularmente com a perda de prestígio da literatura como o suporte privilegiado de transmissão dos valores e ideias da modernidade, segundo afirma o romancista e ensaísta Richard Millet (2007, p. 26, tradução nossa):

Do ponto de vista do estilo, a língua desabou na democracia [...]. É por isso que o grande escritor desapareceu [...] A França está morta, visto que não há mais nenhum escritor para desdobrar a paisagem ou tornar sensível a filigrana histórica.

Além de passarem a tematizar a crise da Literatura Francesa (GEFFEN, 2009; RIVAS, 2013), doravante elevada ao estatuto de tópica literária, os próprios escritores (em particular, os romancistas) elegeram, desde meados do século XX, o declínio francês como um de seus temas de predileção.

O conjunto da obra romanesca de Louis-Ferdinand Céline (1894-1961), especialmente seus romances publicados depois e sobre a Segunda Guerra Mundial, pode ser considerado uma longa elegia sobre o declínio da França. Atualmente, Céline é uma das referências centrais para os neorreacionários franceses, que retomam temas que lhe eram caros, como a desvalorização da literatura nacional, o elogio do estilo literário, a defesa da própria identidade, o declínio francês, a injúria racial contra minorias, a crítica à mestiçagem e ao antirracismo, o conservadorismo político, a autovitimização por racismo invertido e o fim do homem branco.⁵ No entanto, os neorreacionários franceses substituem o notório antisemitismo de Céline pela islamofobia e, com isso, o judeu pelo muçulmano como o “inimigo interno”.

Desde as últimas décadas do século XX, diversos romances franceses narram a suposta invasão populacional das sociedades europeias por

⁵ Como exemplo de seu tratamento literário de alguns desses temas, pode ser mencionado o diálogo entre Céline (pela primeira vez, nomeado como tal, em sua obra) e Poulet, nas páginas iniciais de *Rigodon* (1969), seu último romance, publicado postumamente.

muçulmanos oriundos de antigas colônias do norte da África e Oriente Médio.⁶ Tratam disso, por exemplo, *Le Camp des saints* (1973), de Jean Raspail, *L'Épuisant désir de ces choses* (1995), de Renaud Camus, *Petit frère* (2008), de Éric Zemmour, *La Mémoire de Clara* (2015), de Patrick Besson, *Événements* (2015), de Jean Rolin e *Soumission* (2015), de Michel Houellebecq.⁷ Cada um à sua maneira, todos esses romances retomam a teoria da “Grande Substituição” (*Grand Remplacement*) de Renaud Camus, a qual denuncia a substituição demográfica, cultural e civilizacional da Europa ocidental por estrangeiros, particularmente por populações muçulmanas:

A expressão Grande Substituição designa, essencialmente, a substituição de um povo, o povo autóctone, por um ou vários outros povos; a substituição de sua cultura pela deculturação multiculturalista; e a substituição de sua civilização, outrora tão brilhante e admirada, pela decivilização pluriétnica (a aldeia global), a qual assume, por sua vez, uma rivalidade frontal com o integrismo muçulmano e com a conquista e conversão islâmicas (CAMUS, 2015, p. 55, tradução nossa).

De todos aqueles romances, o de Michel Houellebecq possui uma especificidade relevante, já que, ao invés de exaltar, de maneira reacionária e nostálgica, o passado idealizado, segundo a tópica da idade de ouro, ele descreve a islamização da sociedade francesa, aparentemente, com bons olhos. Publicado em meados dos anos de 2010, o romance de antecipação de Houellebecq projeta em 2022 a chegada ao Eliseu de um partido islâmico, o qual solucionaria as crises econômica e sexual da sociedade francesa contemporânea. O escritor francês pareceria, assim, retomar a representação supostamente entusiasta de Foucault sobre o Islã político, proposta quase quarenta anos antes, em sua reflexão sobre a Revolução Iraniana.

Neste artigo, argumentamos que essa interpretação repousa sobre um duplo equívoco – nem Foucault nem Houellebecq apresentam, em suas obras, uma representação positiva sobre o Islã político. Procuramos mostrar, em primeiro lugar, que Foucault não

⁶ A mesma temática também cativou romancistas estrangeiros, como a escritora russa Elena Tchoudinova, em *A Mesquita Notre-Dame de Paris* (2005).

⁷ A tradução para o português dos títulos dos romances citados é: *O exaustivo desejo destas coisas*, de Renaud Camus, *Irmão caçula*, de Éric Zemmour, *O Campo dos santos*, de Jean Raspail, *A memória de Clara*, de Patrick Besson, *Acontecimentos*, de Jean Rolin e *Submissão*, de Michel Houellebecq. Para a tradução em português do romance de Michel Houellebecq por Rosa Freire d'Aguiar, cf. HOUELLEBECQ (2015b).

cunhou a noção de espiritualidade política como alternativa para a crise dos sistemas políticos liberal e marxista, segundo seus críticos erroneamente o acusaram, mas sim como um conceito capaz de descrever as aspirações dos iranianos testemunhadas em suas viagens a esse país; e, em segundo lugar, que Houellebecq retomou, em *Submissão*, essa suposta representação positiva do Islã político pelo principal teórico da *French Theory*, a fim de apresentar, ironicamente, a islamização como a solução para os problemas enfrentados pela sociedade francesa contemporânea e, assim, denunciar os herdeiros dessa representação como colaboracionistas (*collaborateurs*).

1 OS ARTIGOS DE FOUCAULT SOBRE A REVOLUÇÃO IRANIANA

Em 1925, a dinastia dos Pahlavi foi fundada no Irã, por Reza Xá Pahlavi, considerado o responsável pelo início da modernização do Irã. Em 1941, durante a Segunda Guerra Mundial, o Irã foi invadido pelos ingleses e pelos soviéticos, e o monarca foi forçado a abdicar em benefício de seu filho, Mohammad Reza Pahlavi, o qual deu continuidade à modernização iniciada pelo pai. Em 1967, o Irã se tornou uma monarquia constitucional, e Reza Pahlavi foi coroado imperador. Além de modernizadora, a política promovida pelo xá repousava sobre o arianismo. A dinastia dos Pahlavi exaltava as origens persas dos iranianos, destacando a singularidade do Irã diante dos outros países árabes da região. O retorno a um passado pré-islâmico era visto com maus olhos pela maioria da população, apegada ao Islã de tradição xiita.

Em 1963, o xá iniciou a chamada Revolução Branca, que consistiu em um programa de reformas econômicas e sociais para modernizar o país, como a reforma agrária e a garantia de direitos às mulheres (o sufrágio e a elegibilidade para cargos públicos). O intenso processo de urbanização e de industrialização do país, alavancado pela valorização do petróleo, depois da crise de 1973, abalou a economia tradicional. O aumento da receita petrolífera e do comércio internacional permitiu financiar grandes projetos de desenvolvimento, mas foram, sobretudo, os grupos vinculados às empresas estrangeiras que se beneficiaram deles. Associada à ocidentalização do país, a modernização acelerada aprofundou a divisão social entre a elite, localizada nos bairros ricos das cidades, e o resto da população, tradicional e agrária.

Desde os anos de 1940, Khomeini vinha se opondo abertamente ao xá Reza Pahlavi. Em seu livro *A Revelação dos Segredos*, ele acusa a dinastia dos Pahlavi de desvirtuar o caráter islâmico do país (KHOMEINI, 2010). Khomeini foi forçado a se exilar, em 1964, na Turquia, antes de fugir para o Iraque. Nos anos de 1960, começou a crescer fortemente a insatisfação de amplas parcelas da população com a concentração de renda, o autoritarismo, a corrupção e a ocidentalização do país. No início de 1978, Reza Pahlavi perdeu o apoio dos clérigos xiitas e da classe trabalhadora, o que provocou uma crise generalizada. Durante todo esse ano, várias greves e revoltas populares eclodiram por todo o Irã, e aproximadamente 90% da população iraniana se voltaram contra o xá Reza Pahlavi (COGGIOLA, 2008).

O interesse de Foucault pela Revolução Iraniana nasceu de um projeto, idealizado e dirigido pelo filósofo, e chamado de reportagem de ideias. Esse projeto foi abraçado pelo editor e acionista do *Corriere della sera*, Angelo Rizzoli, cuja editora publicara a tradução italiana da tese de doutorado do filósofo francês – *Storia della follia nell'età classica* (1963). Em maio de 1978, Rizzoli o convidou para contribuir regularmente com o jornal italiano, e o intelectual francês lhe propôs a formação de uma equipe de intelectuais-repórteres que atuasse no entrecruzamento entre as ideias e os acontecimentos do mundo contemporâneo. Foucault (1994) apresentou esse projeto em seu artigo “I «Reportages» di idee”, publicado no *Corriere della Sera*, em 12 de novembro de 1978, como introdução a uma reportagem de Alain Finkielkraut sobre os Estados Unidos.⁸

O periódico italiano o enviou para o Irã duas vezes como correspondente especial. O casal de jornalistas Claire Brière-Blanchet e Pierre Blanchet, então correspondentes do periódico francês *Libération*, no Irã, acompanhou Foucault nessas viagens. A primeira visita foi realizada entre 16 e 24 de setembro de 1978, imediatamente depois da chamada Sexta-feira Negra, ocorrida em 8 de setembro, quando a Savak (as forças de segurança do xá) massacrou a multidão aglomerada na praça Jaleh, provocando entre 2000 e 4000 mortes (COGGIOLA, 2008). Em 20 de setembro de 1978, Foucault foi recebido em Qom, pelo aiatolá Kazem Shariatmadari, mentor intelectual dos liberais e opositor ao exercício do poder político pelos religiosos. O líder da Frente Nacional de Oposição, Mehdi Bazargan, atuou como intérprete, nesse encontro.

⁸ Estavam previstas, mas não foram concretizadas, outras reportagens sobre o Vietnã, por Susan Sontag, sobre a Hungria, por Arpad Ajtony, sobre a democratização espanhola, por Jorge Semprun, e sobre o suicídio coletivo da seita do pastor Jones, por Ronald Laing.

Em 3 de outubro, Khomeini foi forçado a fugir do Iraque e encontrou refúgio na França. Foucault o visitou no mesmo mês, em Neauflle-le-Chatêau, no subúrbio da capital francesa. A segunda viagem de Michel Foucault ao Irã ocorreu entre os dias 9 e 15 de novembro de 1978, no dia seguinte ao decreto que instaurou o governo militar do general Gholam-Reza Azhari. No dia 1º de janeiro de 1979, o aiatolá Khomeini, acompanhado de Abolhassan Bani-Sadr, retornou triunfante a Teerã. Em 16 de janeiro, o xá foi para o exílio, transmitindo um governo de regência a Chapour Bakhriar. Em 4 de fevereiro, Khomeini nomeou Mehdi Bazargan como primeiro-ministro do governo provisório e se instalou na presidência do Conselho Revolucionário Islâmico, constituído por clérigos militantes e partidários de sua confiança.

No final de março de 1979, o primeiro-ministro Mehdi Bazargan protestou, em uma intervenção televisiva, contra as execuções sumárias de opositores por grupos paramilitares sob as ordens do xá. Nos dias 30 e 31 de março, a República Islâmica do Irã foi adotada por referendo popular. O aiatolá Khomeini se tornou o líder supremo do novo sistema político, cargo que ocupou até sua morte, em 1989. Após a queda do governo do xá Reza Pahlavi, as potências ocidentais perderam seu principal bastião de estabilidade contra o avanço da influência soviética no Oriente Médio, uma região estratégica, no contexto da Guerra Fria. Sob a iniciativa do governo norte-americano de Jimmy Carter, essas potências não tardaram a denunciar o caráter ditatorial e o cunho teocrático da recém-proclamada República Islâmica do Irã.

Entre setembro de 1978 e abril de 1979, Michel Foucault escreveu para o jornal italiano *Corriere della Sera* uma série de nove artigos sobre a Revolução Iraniana.⁹ Esses artigos foram publicados inicialmente em italiano, e, com exceção do artigo *À quoi rêvent les Iraniens?* – cuja tradução italiana (intitulada *Taccuino Persiano: Ritorno al Profeta?*) foi publicada no *Corriere* em 22 de outubro de 1978 –, suas versões em francês permaneceram inéditas na França por, pelo menos, quinze anos. Foucault publicou outros cinco artigos nos periódicos franceses *Le Nouvel Observateur*, *Le Matin* e *Le Monde*.¹⁰ Em

⁹ *L'esercito, quando la terra trema* (28 set. 1978); *La scia ha cento anni di ritardo* (1 out. 1978); *Teheran: la fede contro la scia* (8 out. 1978); *Una rivolta con le mani nude* (5 nov. 1978); *Sfida all' opposizione* (7 nov. 1978); *I "reportages" di idee* (12 nov. 1978); *La rivolta dell'Iran corre sui nostri delli minicassette* (19 nov. 1978); *Il mitico capo della rivolta dell'Iran* (26 nov. 1978); *Una polveriera chiamata islam* (13 fev. 1978).

¹⁰ *À quoi rêvent les Iraniens?* (*Le Nouvel Observateur*, 16 out. 1978); *Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne* (*Le Nouvel Observateur*, 13 nov. 1978); *Michel Foucault et l'Iran* (*Le Matin*, 26 mar. 1979); *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan* (*Le Nouvel Observateur*, 20 abr. 1979); *Inutile de se soulever?* (*Le Monde*, 12 maio 1979).

anexo à reportagem *Iran: la révolution au nom de Dieu* (1979), de Claire Brière-Blanchet e Pierre Blanchet, também foi publicada uma entrevista deles com Foucault, intitulada *L'esprit d'un monde sans esprit*.¹¹

O conjunto de artigos de Foucault sobre a Revolução Iraniana foi publicado em francês, no terceiro volume da coletânea de intervenções orais e escritas de Michel Foucault (1994), intitulada *Dits et Écrits (1976-1981)*. Essa coletânea não inclui três entrevistas concedidas pelo filósofo na época ao escritor iraniano Baqir Parham, a Farès Sassine e ao jornal *Le Nouvel Observateur*.¹² Sob a organização de Manoel Barros da Motta, a coletânea de intervenções orais e escritas de Foucault foi traduzida em português. Além do critério cronológico, adotado pela coletânea em francês, a edição em português também utiliza um critério temático. Os artigos sobre a Revolução Iraniana foram incluídos no sexto volume, intitulado *Repensar a política* (2010).¹³

2 A ESPIRITUALIDADE POLÍTICA DOS IRANIANOS

Desde sua primeira viagem, o filósofo percebeu o descompasso entre o que se passava no Irã e a representação disso pelos ocidentais. Em seu artigo *Com o que sonham os iranianos?*, Foucault (1994, p. 690, tradução nossa) afirma: “Em minha viagem ao Irã, não ouvi uma única vez a palavra ‘revolução’, mas quatro em cada cinco me responderam ‘governo islâmico’. Não foi uma surpresa. O aiatolá Khomeini já tinha dado essa resposta lapidar aos jornalistas. No entanto, não foi além disso”. O vago *slogan* de um “governo islâmico”, lançado pelo aiatolá Khomeini do exílio, expressava uma aspiração política do povo iraniano que chamou sua atenção. Mais interessado pela transformação deste mundo do que pelo destino póstumo da alma, o

¹¹ Uma versão editada dessa discussão foi incluída em um dossiê dirigido por Claire Brière-Blanchet, para a revista *Le Meilleur des mondes* (2008).

¹² Realizada em 23 de setembro de 1978, a entrevista do escritor iraniano Baqir Parham foi publicada, inicialmente, em persa, no periódico *Nameh-yi Kanun-i Nevisandegan*. Concedida em 3 de janeiro de 1979, a entrevista ao *Le Nouvel Observateur*, transcrita em francês por Sabina Vaccarino Bremner, permaneceu guardada nos arquivos de Foucault por 39 anos e só foi publicada, parcialmente, no início de 2018. Feita em agosto de 1979 e publicada parcialmente em árabe, no jornal libanês *An Nahar al 'arabi wa addûwali*, a entrevista a Farès Sassine permaneceu inédita em francês por 35 anos, até ser publicada como dossiê na revista *Rodéo*, em 2013. Essas duas últimas entrevistas foram traduzidas em português por Lorena Balbino e publicadas em *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana* (FOUCAULT, 2019).

¹³ Além dessa tradução feita a partir do francês, esses artigos de Foucault também receberam uma tradução indireta feita por Fábio Faria, a partir do inglês (AFARY; ANDERSON, 2011).

islamismo dos insurgentes só podia aparecer como uma completa novidade aos olhos da intelectualidade francesa da época.

Em entrevista a Farès Sassine, Foucault (2013) afirma que, antes de sua primeira viagem ao Irã, lera *O princípio esperança* (1954-1959), de Ernst Bloch. Inspirado por esse princípio – que, embora tivesse origem religiosa, era o ponto de partida para a ideia de revolução –, Foucault (2013) cunha o conceito de espiritualidade política, para definir o papel desempenhado pela religião, no interior da Revolução Iraniana.¹⁴ A despeito de não ter sido desenvolvido posteriormente, esse conceito visa a insistir na união entre termos opostos para o pensamento político moderno na Europa:¹⁵ “Mas também se pode pensar em outro movimento, que, como o oposto e a recíproca do primeiro, permitiria introduzir na vida política uma dimensão espiritual – fazer com que essa vida política não seja, como sempre, o obstáculo da espiritualidade, mas seu receptáculo, sua ocasião, seu fermento” (FOUCAULT, 1994, p. 670, tradução nossa).

O conceito de espiritualidade política é o tema principal da entrevista do filósofo ao casal de jornalistas Claire Brière-Blanchet e Pierre Blanchet. Nela, Foucault retoma a visão marxista sobre o papel ideológico da religião, não para aplicá-la, mas para afastá-la do caso iraniano, lembrando a frase que precede imediatamente a célebre metáfora da religião como o ópio do povo, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2010), de Karl Marx: “o espírito de um mundo sem espírito” (BRIÈRE-BLANCHET, BLANCHET, 1979, p. 233, tradução nossa).¹⁶ Foucault reconhece que o Islã fosse esse espírito ausente, contudo, nega que tivesse desempenhado um papel ideológico, encobrendo as contradições e garantindo a união entre interesses divergentes. Para o filósofo pós-estruturalista, a insurgência dos iranianos demonstrava justamente o

¹⁴ O conceito de espiritualidade política tem sido discutido em artigos recentes. Ver *La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran* (2004), de Philippe Chevallier, e *Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique* (2012), de Julien Cavagnis.

¹⁵ Segundo Foucault (1994), a religião e política começaram a dissociar-se, progressivamente, no Ocidente, desde as grandes crises do Cristianismo, nos séculos XIV e XV. A separação promovida por Nicolau Maquiavel entre a ética e a política constituiu um momento fundador do pensamento político moderno, na Europa. Na França, por exemplo, o ponto culminante desse processo ocorreu com a lei do dia 9 de dezembro de 1905, a respeito da separação entre as igrejas e o Estado.

¹⁶ Essa expressão é utilizada como título para a entrevista com Foucault. Na tradução em português da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, a expressão usada por Rubens Enderle e Leonardo de Deus é “o ânimo de um mundo sem coração” (MARX, 2010, p. 145). A passagem completa é: “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo”.

contrário, pois a religião constituiu um verdadeiro motor revolucionário para eles.

No artigo “A revolta iraniana se propaga em fitas cassetes”, Foucault (1994) mostra que o ritmo das manifestações políticas foi ditado pelo calendário e pelos ritos religiosos. O enfrentamento pelos insurgentes de mãos nuas do moderníssimo exército iraniano é associado aos rituais xiitas de penitência, os quais celebram o martírio do imã Hussein (neto de Maomé), na Batalha de Karbala. Caracterizada pela embriaguez do sacrifício (FOUCAULT, 1994), a insurgência iraniana evidenciaria a indissociabilidade entre a experiência do sagrado e a ação política: “Na realidade, ela [a religião] foi o vocabulário, o cerimonial e o drama atemporal que permitiu acolher o drama histórico de um povo que coloca sua existência na balança, juntamente com a de seu soberano” (FOUCAULT, 1994, p. 746, tradução nossa).

Em entrevista a Baqir Parham, Foucault (AFARY; ANDERSON, 2005) declara que, em fins de 1978, a humanidade se encontrava no marco zero do pensamento político. Nesse contexto, assinala que a Revolução Iraniana explorava novas possibilidades. A novidade da experiência política testemunhada durante a insurgência dos iranianos parece ter sido considerada um sintoma da crise dos sistemas políticos modernos, os quais, fossem liberais ou marxistas, possuíam ambos fundamentos laicos e universalistas.

No entanto, alguns de seus críticos tenderam a ignorar que o interesse do filósofo não foi pelo Irã, nem pelo Islã, mas pela experiência revolucionária ela mesma. Embora não a abandone, a ideia de revolução é submetida a uma completa reformulação, fundada na ética:¹⁷

É preciso que nós transformemos a nós mesmos. É preciso que nossa maneira de ser, nossas relações com os outros, com as coisas, com a eternidade, com Deus etc. sejam completamente transformadas, e não haverá uma revolução real, até que haja essa transformação radical de nossa experiência (FOUCAULT, 1994, p. 749, tradução nossa).

O interesse de Foucault pela novidade representada pela Revolução Iraniana não foi acompanhado de uma condenação explícita de seus rumos. Seus artigos contrariaram, sobretudo, uma parcela da esquerda francesa que,

¹⁷ Não está inteiramente desligada de seu testemunho da insurgência iraniana a preocupação que os anos subsequentes de sua atividade intelectual – em particular, nos dois últimos volumes da *História da sexualidade* – devotarão à ética antiga, entendida em suas relações com o prazer, a sexualidade e o cuidado de si (FOUCAULT, 1984).

tendo criticado, desde o princípio da insurgência, o movimento teocrático, acusou Foucault de subestimar seu caráter reacionário. Em 6 de novembro de 1978, foram publicados excertos de uma carta, escrita por uma iraniana exilada na França, sob o pseudônimo de Atoussa H. O artigo “Uma iraniana escreve” critica a passividade de Foucault diante da possibilidade de um governo islâmico no Irã, que sucedesse a tirania imposta pelo xá, citando o caso dos países vizinhos do Oriente Médio, onde o Islã sustentaria uma opressão feudal ou pseudorrevolucionária. Ela ataca a insensibilidade de Foucault quanto à privação de direitos de minorias sexuais, religiosas, políticas e de gênero, no Irã.

Em 13 de novembro, foi publicado o artigo “Resposta de Michel Foucault a uma leitora iraniana”. Nesse artigo, Foucault (1994) afirma que ela não deveria lhe atribuir a ideia de que um governo islâmico substituiria proveitosamente a ditadura anterior e critica dois pontos contidos na carta dela: a confusão de todos os aspectos do Islã, menosprezado sob a repreensão milenar de “fanatismo”; e a suspeita de que todo ocidental só se interessaria pelo Islã por desprezo pelos muçulmanos. Depois da proclamação da República Islâmica do Irã, Foucault adotou progressivo silêncio. A maior parte dos artigos de Foucault foi publicada antes dessa proclamação – apenas dois o foram depois disso ocorrer: “Carta aberta a Mehdi Bazargan”, publicada em 20 de abril de 1979, e “É inútil revoltar-se”, em 12 de maio de 1979.¹⁸

Até mesmo depois da instauração da República Islâmica do Irã, no entanto, sua posição não se alterou: embora não apoiasse o governo islâmico, Foucault recusava-se a condená-lo a priori. Na “Carta aberta a Mehdi Bazargan”, ele relembra a esperança que o então primeiro-ministro lhe havia expressado, um ano antes, reconhecendo seu próprio desconforto para rechaçar o incipiente governo em nome de direitos que os sistemas de poder, então hegemônicos no Ocidente e no Oriente, tinham sido incapazes de garantir: “Você também disse que o Islã, em sua espessura histórica, em seu dinamismo atual, era capaz de enfrentar, sobre esse ponto dos direitos (do homem), a terrível promessa que o socialismo não soube cumprir – é o mínimo que se pode dizer –, como tampouco o capitalismo o soube” (FOUCAULT, 1994, p. 781, tradução nossa).

¹⁸ Entretanto, desde que Khomeini retornou para o Irã, já era possível antecipar o conteúdo do ansiado governo islâmico, pois o aiatolá não tardou a revelar suas propensões para as formas mais obscuras de arcaísmo político. Rodinson (1993) relata que, após a posse do novo governo em Teerã que substituiria o xá, intelectuais iranianos decidiram comunicar suas preocupações aos seus amigos europeus.

Em *Khomeyni e o “primado do espiritual”*, Rodinson (1993) afirma que as posições assumidas por Foucault se deviam às lacunas de seu conhecimento sobre a religião e as sociedades islâmicas, as quais o teriam levado a aceitar as sugestões teóricas de seus amigos iranianos e a imaginar um fim da história que vingaria suas decepções europeias. Foucault (1994) jamais ocultou seu desconhecimento sobre a história do Islã, mas se recusou a assumir o que considerava uma arrogância orientalista (a qual já seria, inclusive, anacrônica), insistindo em denunciar a pretensão à universalidade da razão europeia diante de um acontecimento tão radicalmente singular e imprevisível: “Serei muito mais modesto do que eles, pois não vejo em nome de que universalidade os muçulmanos estariam impedidos de procurar seu futuro em um Islã cujo novo rosto formarão com suas próprias mãos” (FOUCAULT, 1994, p. 781, tradução nossa).

O conceito de espiritualidade política não deve ser entendido como prescritivo, posto que Foucault jamais o apresenta como a solução para a crise dos sistemas hegemônicos de poder. Na entrevista a Farès Sassine, ele insiste no caráter meramente descritivo daquele conceito: “Eu sou, de todo o modo, historiador demais e, ao mesmo tempo, relativista demais para ter a ideia absurda (*risos*) de fazer do que vi no Irã a bandeira de um novo profetismo: retornemos ao sagrado! Tudo isso, de direito, não me diz respeito. Em todo caso, eu, de fato, não o faço. Tentei apenas descrever o que via” (FOUCAULT, 2019, p. 50, tradução nossa). Apenas observado na insurgência dos iranianos, o retorno ao sagrado não foi defendido por ele.

3 UMA FÁBULA POLÍTICA

No dia 7 de janeiro de 2015, o romancista francês Michel Houellebecq lançou seu penúltimo romance, *Soumission*. No mesmo dia, foi realizado um ataque terrorista ao jornal satírico *Charlie Hebdo*, conhecido por suas *charges* agressivas contra o profeta Maomé, o Islã e os muçulmanos.¹⁹ O

¹⁹ Essas *charges* começaram a ser publicadas no dia 8 de fevereiro de 2006, quando o jornal veiculou *charges* suecas, acompanhadas de *charges* francesas elaboradas pelo chargista Luz (ao contrário de Charb e Cabu, ele sobreviveu aos ataques, mas, depois do ataque de 13 de novembro de 2015, decidiu pedir demissão do jornal). Do grupo original que fundou o jornal, ele era o último que tinha permanecido. Uma das *charges* de Luz, intitulada *Le Prophète est revenu*, representa os dois principais grupos do Islã por meio de duas personagens: um é sunita e o outro é um xiita. A *charge* é uma paródia do retorno do profeta, segundo a crença xiita sobre o retorno de Maomé na figura do décimo segundo imã. Essa *charge* é particularmente violenta, por representar o próprio profeta de maneira extremamente negativa, como um cachorro (de uma madame) e como um travesti (brasileiro).

romance também gerou enorme polêmica. Além dos acontecimentos do dia do lançamento do livro, sem dúvida contribuiu para isso a lembrança da conclusão de seu romance *Plateforme*, de 2001 (HOUELLEBECQ, 2002), o qual se encerra com um ataque terrorista a um balneário turístico da Tailândia, no qual é assassinada Valérie, com quem o narrador e protagonista, Michel, finalmente encontrara a felicidade. Para evitar qualquer tipo de amálgama, devemos salientar que *Soumission* trata do Islã político, não do terrorismo islâmico, como *Plateforme*.

De todos os seus romances, *Soumission* é, sem dúvida, o que se volta de maneira mais direta para a atualidade política da Europa, lançando um olhar atento para um fenômeno que, mais do que nunca, parece preocupar esse continente: o Islã político. *Soumission* constitui um romance de antecipação chamado em francês de “ficção política” (*politique fiction*), que é um decalque da expressão para “ficção científica” (*science fiction*). Esse romance, que pode ser comparado à modalidade de ficção científica praticada por Aldous Huxley e George Orwell, não procura prever, como as obras desses autores, um futuro distante, mas próximo. Embora não deixe de buscar conferir verossimilhança ao cenário político imaginado no romance, *Soumission* envereda por um caminho muito mais próximo da fábula.

O ano que o escritor francês escolhe para situar a narração é 2022, depois de um imaginário segundo mandato do então presidente François Hollande, o qual, ao contrário do que, de fato, ocorreu, seria reeleito nas eleições realizadas em 2017. Em 2022, chega ao Eliseu o carismático e conciliador Mohammed Ben Abbes, líder de um partido inexpressivo na França, que corresponderia à Irmandade Muçulmana nos países árabes sunitas. A fábula de Houellebecq imagina a eleição por sufrágio universal do Islã político na França, país da Revolução Francesa e berço da República laica, situada no coração ideológico da Europa moderna. Para tornar o cenário ainda mais irreversível, o escritor acrescenta a ascensão ao poder da Irmandade Muçulmana, na Bélgica, cuja capital, Bruxelas, é a sede das instituições políticas da União Europeia.

Diferentemente de seu romance *La carte et le territoire*, de 2012 (HOUELLEBECQ, 2012), que é inteiramente narrado em terceira pessoa, seu romance de antecipação retorna à narrativa em primeira pessoa, que, adotada em seus cinco primeiros romances e no último (*Sérotonine*), pode ser considerada como sua forma narrativa de predileção. *Soumission* é narrado pelo acadêmico François, o qual, depois de concluir sua tese sobre o escritor Joris-Karl Huysmans (1848-1907), inicia sua carreira de professor de literatura

francesa do século XIX na Universidade Sorbonne-Nouvelle (Paris III). Na primeira parte do romance, a descrição de François sintetiza o diagnóstico declinista feito pelo escritor francês sobre a crise política, econômica, moral e espiritual vivida pelo Ocidente. Isso permite que o autor proponha a análise de uma nova dimensão das sociedades ocidentais contemporâneas, além das dimensões que analisara em seus outros romances.

Cada um de seus romances elege uma dimensão social específica dessas sociedades: em *Extension du domaine de la lutte*, de 1994 (HOUELLEBECQ, 2002), ele trata das relações entre a competição econômica e a sexual; em *Les particules élémentaires*, de 1998 (HOUELLEBECQ, 1999), da ciência e, em especial, da biogenética; em *Plateforme* (2002), do turismo sexual; em *La Possibilité d'une île*, de 2005 (HOUELLEBECQ, 2006), de uma religião moderna de culto ao corpo; em *La carte et le territoire* (2010), da arte contemporânea; em *Soumission* (2015), das religiões praticadas na Europa; e, em *Sérotonine*, de 2019 (HOUELLEBECQ, 2019b), das relações entre a França urbana e a rural. Além de tratar do tema do retorno das religiões, na contemporaneidade, que já fora abordado em *La Possibilité d'une île*, *Soumission* elege outro tema que caracteriza a atualidade, todavia, pela negativa, posto que a literatura é considerada uma dimensão social em vias de extinção, nas sociedades ocidentais.

Malgrado estivesse implícita nos romances anteriores, sua visão sobre o desaparecimento da literatura emerge de modo explícito, desde o início de *Soumission*, quando o narrador afirma: “A especificidade da literatura, *arte maior* de um Ocidente que diante dos nossos olhos acaba, não é, no entanto, muito difícil de definir” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 13, grifo do autor, tradução nossa). Como seu protagonista é crítico literário, esse é o romance do escritor francês que mais se preocupa com reflexões metalinguísticas. O tema da decadência do Ocidente não é novo, em sua obra, mas a maneira de abordá-lo não deixa de ser original, já que o fim da literatura é considerado um símbolo dessa decadência.

Para Houellebecq, a literatura perdeu completamente não apenas o prestígio que gozara, desde o século XIX, como o veículo privilegiado de transmissão simbólica, mas, inclusive, seu lugar nas sociedades contemporâneas, como ele mesmo assevera, em entrevista a Juremir Machado da Silva: “Na verdade, sejamos claros e realistas, não há mais lugar para a literatura neste mundo em que vivemos” (SILVA, 2016, p. 22). A própria escolha de Huysmans como o domínio de especialidade acadêmica do protagonista não é gratuita,

visto que ele é um dos principais representantes do decadentismo do final do século XIX. Em sua tese, François analisou o léxico explorado na obra de Huysmans, tendo descoberto que a maior parte de seus supostos neologismos não passava de termos raros usados por diferentes grupos sociais da época.

François defende, assim, que o escritor teria permanecido, até o final de sua carreira, um naturalista preocupado em refletir em sua obra a linguagem realmente falada por certos grupos sociais. Os problemas essencialmente linguísticos estudados pelo protagonista se inscrevem em querelas críticas sobre a classificação da escola literária de Huysmans. A descrição realizada por Houellebecq, da visão desse especialista na literatura francesa do final do século XIX sobre diversos autores canônicos da época, como Léon Bloy, Charles Péguy, Arthur Rimbaud, Lesconte de Lisle, visa a enfatizar a esterilidade a que as instituições acadêmicas reduziram a literatura, na contemporaneidade. Voltando-se para si mesma, a literatura teria se tornado cada vez mais independente em relação às instâncias (em particular, a própria teologia) que, desde a chamada Idade Média, lhe deram significado.

O solipsismo das preocupações acadêmicas do protagonista é colocado em evidência em suas longas discussões teóricas, as quais constituem uma vã compensação para seu mais completo niilismo. A perfeita insignificância a que a literatura é reduzida constitui, assim, um sintoma privilegiado da decadência do Ocidente, que, tendo expulsado a religião para o domínio pessoal, privou os indivíduos de qualquer sentido transcendente. Assim como Auguste Comte – para quem o homem “pode ser definido, basicamente, como um animal social de tipo religioso” (*apud* HOUELLEBECQ, 2009, p. 251, tradução nossa) –, Houellebecq considera que sociedades sem religião estão fadadas ao desaparecimento.

Se a secularização do Ocidente seria sua fraqueza, resta-nos saber qual é sua salvação. A ficção política imaginada pelo escritor não passa de uma fábula sobre o fantasma do Islã político. Como toda fábula, *Soumission* deve conter um ensinamento subjacente, o qual é representado pela “submissão”, ou conversão do protagonista ao Islã, na última parte do romance.

4 ISLÃ, OU “SUBMISSÃO”

Depois da primeira parte, dedicada a expor o niilismo do protagonista, e a segunda parte, que descreve a implosão do sistema político moderno,

Houellebecq procura unir provocativamente esses dois aspectos, ao imaginar uma situação ficcional na qual a expansão do Islã político sobre a Europa viria a oferecer uma solução para as múltiplas crises vividas pelas sociedades ocidentais. A análise sociológica feita por Houellebecq da crise no Ocidente continua focando nos mesmos dois aspectos, que, desde seu primeiro romance, são considerados indissociáveis: sexo e dinheiro. Em *Extension du domaine de la lutte*, Houellebecq (1994) procurou, justamente, mostrar a influência produzida pela sociedade economicista e liberal sobre a vida sexual decepcionante da maioria da população.

As duas consequências mais perceptíveis da chegada da Irmandade Muçulmana ao poder na França são: a redução significativa do desemprego, graças à retirada das mulheres do mercado de trabalho, e a revitalização completa da vida sexual do casal ocidental pela poligamia, aceita e promovida pela cultura muçulmana. Além de apaziguar esses dois “domínios da luta”, cuja análise Houellebecq privilegiara desde o início de sua carreira como romancista, a ascensão da Irmandade Muçulmana também oferece um sentido e uma resposta para o vazio espiritual característico do niilismo ocidental. É nesse ponto que a primeira e a segunda partes de *Soumission* se encontram, já que o tema da conversão concerne tanto ao escritor decadentista, Huysmans, quanto a seu crítico literário, François.

Intitulada *Joris-Karl Huysmans, ou a saída do túnel* (HOUELLEBECQ, 2015, p. 11, grifo do autor, tradução nossa), a tese de doutorado de François desemboca em uma discussão sobre a conversão de Huysmans ao Catolicismo. Ao longo de *Soumission*, o próprio François tenta seguir a receita oferecida por Huysmans e, a fim de também sair do “túnel” (metáfora para o niilismo, na contemporaneidade), converter-se ao Catolicismo. Para se afastar das convulsões sociais e políticas do período eleitoral, ele faz uma viagem à região no sudoeste da França, chamada Les Landes. Nessa viagem, a iconografia, a arquitetura e, sobretudo, a liturgia católicas são detalhadamente descritas, com vistas a evidenciar a importância dada por essa religião à ascese espiritual. É dada particular atenção ao tema da vida monástica, à qual o próprio Huysmans foi adepto em sua vida, como narra em *L'Oblat* (1903).

O contraste entre o Islamismo e o Catolicismo é longamente explorado, na segunda parte do romance. Diferentemente do Catolicismo, cuja espiritualidade é caracterizada por uma “renúncia ao mundo” (*renunciatio mundi*), o Islamismo não exige dos fiéis senão uma absoluta submissão a Alá – a própria etimologia da palavra Islã significa “submissão” (ADAMEC, 2009, p.

154). Ao contrário do que ocorreu a Huysmans, a tentativa de François de se converter ao Catolicismo fracassa.²⁰ O protagonista afirma, para sua namorada Miriam, que emigrou depois da ascensão da Irmandade Muçulmana na França: “Não há Israel para mim” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 93, tradução nossa).

Nessa frase de François a Miriam, a palavra “Israel” não deve ser entendida apenas como denotação do Estado de Israel (para onde Miriam imigra, especificamente, para Tel-Aviv), mas também em sua conotação bíblica, como o reino de Deus. Nesse último sentido, a frase pode ser considerada equívoca, graças à expressão “para mim”: em seu sentido subjetivo, a personagem reconhece que o reino de Deus existe, mas não para ele, que seria uma ovelha desgarrada do rebanho; em seu sentido objetivo, a personagem recusa a existência do reino de Deus enquanto tal, que é apresentado como uma ficção humana, segundo a inspiração nietzschiana da personagem. Esses dois sentidos da frase representam perfeitamente a dúvida religiosa da personagem, que oscila entre a hesitação e a incapacidade para a fé.

Quando o romance parece estar prestes a se encerrar sem solução para sua dúvida, o protagonista, finalmente, decide se converter – mas ao Islã! Se François toma essa decisão no fim da obra, não é por uma necessidade espiritual. A conversão ao Islamismo é um anticlímax, pois não é uma conversão propriamente dita, mas uma espécie de “conversão paródica”. O cinismo da narração dessa conversão pode ser percebido, justamente, na preocupação da personagem em revelar as decisivas motivações econômicas e sexuais de sua conversão: a possibilidade de retomar o rentável cargo de professor em sua antiga universidade (agora dirigida por uma política educacional regida pela *charia* islâmica) e de se casar com as três jovens muçulmanas que seu novo padrão econômico permitirá sustentar.

As motivações econômicas e sexuais de sua conversão visam a caracterizar François como um “colaboracionista” (*collaborateur*) – juntamente com todos os demais convertidos do romance (em particular, os membros da universidade, que abdicam dos valores laicos que a fundaram) – com a expansão islamista sobre a Europa. Historicamente utilizado para designar os colaboracionistas com a ocupação nazista, durante o governo de Vichy, na Segunda Guerra Mundial, o termo *collaborateur* é aplicado por Renaud

²⁰ Em uma entrevista concedida ao programa *On n'est pas couché* (France 2), Houellebecq afirmou que uma das raízes de *Soumission* é seu fracasso pessoal de se converter ao Catolicismo, ao contrário de Huysmans. Por meio dessa informação, é evidente a intenção de Houellebecq em validar François como seu *alter ego* e, com isso, forçar uma interpretação biográfica. Essa estratégia foi, aliás, muito comum ao longo de sua carreira como escritor, que provou seu talento para explorar a própria *persona* midiática.

Camus (2015) aos colaboracionistas com a Grande Substituição. Embora a Grande Substituição seja, em *Soumission*, representada positivamente (SIMON, 2016), essa representação é permeada de ironia, como evidencia a caracterização de François e os demais convertidos como colaboracionistas.

No final do romance, a narração da conversão de François é realizada, não no passado, como o restante do livro, mas no futuro do pretérito. Quando seu ritual de conversão tiver terminado, o narrador afirma, na derradeira frase: “Eu não teria nada do que me lamentar” (HOUELLEBECQ, 2015b, p. 251). Essa tradução em português de *regretter* – presente na frase em francês “je n’aurais rien à regretter” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 300) – por “lamentar” perde a referência explícita a um dos fundamentos do Cristianismo: *le regret* (o arrependimento).²¹ Assim, o romance termina com uma frase equívoca, que prevê dois sentidos simultâneos e contraditórios. Em seu sentido mais reconhecível, a personagem justifica para si mesma, com todo o cinismo que a caracteriza, o abandono do amor romântico e monogâmico por Miriam, em prol do amor poligâmico por suas jovens esposas muçulmanas.

No entanto, a frase também esconde um sentido irônico, por meio do qual a personagem parece subentender o contrário do que diz, já que o caminho sem volta que assume no final do romance impede a possibilidade mesma de se arrepender no futuro. A reflexão promovida no romance sobre a importância da dúvida religiosa e do arrependimento, na literatura de Joris-Karl Huysmans, revela a dimensão espiritual presente no percurso do protagonista, mesmo – ou, sobretudo – quando sua conversão ao Catolicismo fracassa. Portanto, a submissão da personagem ao Deus único do Islã é, paradoxalmente, apresentada por Michel Houellebecq como uma renúncia à experiência religiosa enquanto tal. Toda a ambiguidade do romance reside, precisamente, na coexistência contraditória entre os dois sentidos presentes nessa frase: o sucesso econômico e sexual é o fracasso religioso, e vice-versa.

A narração final da conversão no futuro do pretérito evidencia que o romance é enunciado no momento em que o protagonista decidiu se converter ao Islã, situando-o como uma tentativa, por parte de François, de se convencer a si mesmo sobre sua decisão. O romance pode ser considerado, assim, como o resultado dessa tentativa de dar uma explicação racional para sua escolha. Ao contrário de sua experiência religiosa com o Catolicismo, sua experiência pragmática com o Islã será mediada por um cálculo racional. Portanto, a

²¹ Desde o início da poesia em língua vernácula, o *regret* constitui um gênero grave praticado pelos poetas românicos, inclusive os franceses.

conversão não é religiosa, pois é com base nos próprios critérios pragmáticos que definem a cultura economicista e liberal do Ocidente que o protagonista justifica sua submissão, entendida não como arrependimento pelo pecado, segundo a concepção cristã de conversão, mas como a escolha por maximizar seus benefícios econômicos e sexuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Islã tem ocupado cada mais espaço no orientalismo europeu, pois deixou de ser apenas uma religião estrangeira para se tornar representativa no interior da Europa. Apesar disso, o Islã não apenas continua a ser visto como uma religião estrangeira, predominante entre imigrantes, mas, sobretudo, é sistematicamente reduzido ao Islã político. Com isso, o Islã contemporâneo é representado como um poder conquistador, segundo a imagem prístina da cristandade sobre a expansão islâmica liderada por Maomé e seus seguidores, no século VII d.C. Essa imagem é reiterada pela superexposição midiática de vertentes do *jihadismo* islâmico, ao mesmo tempo em que a diversidade das práticas religiosas dos grupos muçulmanos no mundo é invisibilizada.

Nos romances franceses sobre a Grande Substituição, essa representação expansionista do Islã político é complementada pelo diagnóstico declinista da civilização ocidental. Esses romances podem, assim, ser considerados representantes de uma vertente orientalista do novo decadentismo da literatura francesa. *Soumission* também partilha dessa visão profundamente orientalista, expansionista e reducionista do Islã. Ao contrário do que ocorre com a religião cristã, a qual Houellebecq descreve de modo complexo, a religião islâmica não é sequer abordada.

Por mais perturbadora que seja, essa invisibilização da religião islâmica é reveladora do pressuposto tácito do autor, segundo o qual o Islã contemporâneo se reduz às suas diferentes apropriações políticas. A única justificativa para isso encontra-se na epígrafe à

parte final do romance, que contém esta citação do aiatolá Khomeini: “Se o Islã não é político, não é nada” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 190, tradução nossa). Por meio dessa citação, Houellebecq evidencia que as múltiplas formas assumidas pelas vertentes xiita e sunita do Islã contemporâneo se limitariam às suas respectivas apropriações políticas, exemplificadas pelas lideranças religiosas da Revolução Iraniana (xiita) e da Irmandade Muçulmana (sunita).

É essa a concepção de François sobre o Islã, a qual fundamenta sua decisão racional de se converter. Sua conversão é, assim, esvaziada religiosamente e apresentada como uma escolha preocupada com interesses humanos, demasiadamente humanos. A influência nietzschiana do protagonista é explicitada nas discussões de François com o novo reitor da universidade em que trabalha, Robert Rediger, que desempenha um papel decisivo na sua decisão de se converter ao Islã. Essa conversão ao Islamismo ilustra o descarado oportunismo de François, caracterizado como um colaboracionista disposto a aliar-se ao suposto invasor, em troca de benefícios do novo regime.

É verdade que, ao contrário dos outros romances franceses sobre a Grande Substituição, Houellebecq apresenta-a como positiva (SIMON, 2016), posto que resolveria os problemas que identifica na França contemporânea: niilismo agudo, carência religiosa, crise democrática, laicidade estéril, estagnação econômica, alto desemprego, baixa natalidade e crise do casal monogâmico. No entanto, a “saída do túnel” (subtítulo de sua tese de doutorado), para o protagonista acadêmico, é extremamente irônica, almejando representar o desaparecimento da identidade nacional como a consequência derradeira do processo aprofundado nas últimas décadas do século XX. A ilustração da completa capitulação espiritual daquele país seria o cinismo de François, apresentado não apenas como metáfora para a França, mas, sobretudo, como um herdeiro de Foucault.

Em seus romances anteriores, a origem do declínio nacional é situada na completa submissão francesa ao neoliberalismo econômico da União Europeia e aos valores libertários de Maio de 68. Como o mais célebre autor da *French Theory*, etiqueta sob a qual Houellebecq reúne os filósofos franceses responsáveis pela promoção dos valores libertários de Maio de 1968, Foucault é por ele tido como o principal representante desses valores. Como foi visto, o filósofo francês, ao cunhar o conceito de espiritualidade política, propôs não uma defesa do retorno ao religioso para solucionar a crise dos sistemas políticos liberal e marxista, mas uma mera descrição das aspirações dos iranianos, as quais, testemunhadas em suas viagens a esse país, são consideradas, no máximo, sintomáticas da crise do universalismo e do orientalismo europeus.

Ao contrário de Foucault, Houellebecq apresenta o Islã político como a solução para a crise (para ele, econômica e sexual) da França e da Europa, mas com extrema ironia. Com isso, o romancista satiriza, em *Soumission*, a conversão ao islamismo pelo acadêmico François, que seria um herdeiro contemporâneo da suposta defesa do Islã político por Foucault. Levando adiante sua crítica sistemática, iniciada em *Les particules élémentaires* (1998), à *French Theory*, Houellebecq denuncia o filósofo francês e seus herdeiros ideológicos como colaboracionistas com a Grande Substituição.

Assim, *Soumission* pode ser tomado como um dos romances mais originais da vertente orientalista do novo decadentismo da literatura francesa, pois inverte a lógica dos romances sobre a Grande Substituição, ao mobilizá-la, não para projetar os problemas internos da França sobre o fantasma islamista, porém, pelo contrário, para aprofundar a análise sociológica desses problemas conduzida desde seu primeiro romance. Com base na definição do orientalismo europeu como autodefinição por contraste (SAID, 1977), Houellebecq utiliza, de fato, a representação orientalista do fantasma islamista como espelho para aprofundar sua análise sociológica dos problemas internos da França. Aliás, ele não se dá sequer o trabalho de matizar essa representação orientalista, mas se limita a usá-la para seus próprios fins.

Desse modo, *Soumission* faz um uso extremamente ambíguo do orientalismo propagado pelos romances franceses sobre a Grande Substituição. Embora inverta a lógica subjacente a esses romances, baseada no “mito da islamização” (LOGIER, 2012), Houellebecq não deixa de explorar esse fantasma e o temor que ele suscita, para construir sua fábula sobre as consequências da submissão francesa desde o final dos anos de 1960. Com isso, o romancista acaba por reduzir o Islã contemporâneo às suas apropriações políticas, segundo uma visão orientalista e um diagnóstico declinista da civilização ocidental.

COSTA, D. P. P. Michel Houellebecq against Michel Foucault: contemporary representations of political Islam in France. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 147-172, Out./Dez., 2020.

Abstract: In Michel Foucault’s interviews and journalistic texts on the Iranian Revolution, written from late 1978 to mid-1979, and in Michel Houellebecq’s novel *Submission* (2015), both authors seem to present positive representations of political Islam. This paper aims to argue this interpretation relies on a double mistake: Foucault did not create the notion of political spirituality as an alternative to the crisis of Liberal and Marxist political systems, as his critics wrongly accused him, but as a concept capable of describing the aspirations of Iranian people witnessed in the travels he made to that country. Nevertheless, Houellebecq did retake, in *Submission*, this supposedly positive representation of political Islam by the main theorist of French Theory, in order to present ironically the Islamization as the solution to the economic and sexual crisis of contemporary French society and, thus, to denounce the heirs of that representation as collaborationists.

KEYWORDS: Political Philosophy; Decadent movement; French Orientalism; Michel Foucault; Michel Houellebecq.

Referências

- ACLIMANDOS, Tewfik. L’islam politique égyptien. **Confluences Méditerranée**. Paris, vol. 75, n. 4, 2010, p. 167-179.
- ADAMEC, Ludwig. **Historical Dictionary of Islam**. Lanham: The Scarecrow Press, 2009.
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. **Foucault and the Iranian Revolution: the gender relations and the seductions of Islamism**. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. **Foucault e a Revolução Iraniana: as Relações de Gênero e as Seduções do Islamismo**. Tradução de Fábio Faria. São Paulo: É Realizações, 2011.

ART PRESS. **Les Nouveaux réactionnaires**. Paris, n. 248, juillet-août 1999.

BRIÈRE-BLANCHET, Claire; BLANCHET, Pierre. **Iran**: la révolution au nom de Dieu. Paris: Seuil, 1979.

CAMUS, Renaud. **L'Épuisant désir de ces choses**. Paris: P.O.L., 1995.

CAMUS, Renaud. **France**: suicide d'une nation. Paris: Éditions Mordicus, 2014.

CAMUS, Renaud. **Le grand remplacement**; suivi de Discours d'Orange. 3a ed. Plieux: Chez l'auteur, 2015.

CAVAGNIS, Julien. Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique. **Cahiers Philosophiques**, vol. 3, n. 130, p. 51-71, 2012.

CÉLINE, Louis-Ferdinand. **Rigodon**. Paris: Gallimard, 1973.

CHEVALLIER, Philippe. La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran. **Ceras-revue Project**, Paris, vol. 4, n. 281, p. 78-82, 2004.

COGGIOLA, Osvaldo. **A revolução iraniana**. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

DANIS, Simon. La fantasmagorie du grand remplacement dans le roman français contemporain (Renaud Camus, Éric Zemmour, Michel Houellebecq). 2016. 109 f. **Mémoire** (en littératures de langue française) – Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal, Montréal, 2016.

FINKIELKRAUT, Alain. **L'Identité malheureuse**. Paris: Stock, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Folie et Déraillement**. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Plon, 1961.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité**: l'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits (1976-1981)**. Paris: Gallimard, 1994. v. 4.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI**: repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel; SASSINE, Farès. Il ne peut pas y avoir de sociétés sans soulèvement. **Rodéo**, Paris, n. 2, p. 34-56, 2013.

FOUCAULT, Michel. **O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana**. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: N – 1 edições, 2019.

GEFFEN, Alexandre. Ma fin est mon commencement: les discours critiques sur la fin de la littérature. **Fabula-LhT**, n. 6, mai 2009. Disponível em: <http://www.fabula.org/lht/6/geffen.html>. Acesso em: 26 jan. 2020.

HARTOG, François. **Tempos do mundo, história, escrita da história**. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado (org.). Estudos sobre a escrita da história. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006, p. 15- 25.

HUNTINGTON, Samuel. The clash of Civilizations? **Foreign Affairs**, New York, vol. 72, n. 3, 1993.

HOUELLEBECQ, Michel. **Extension du domaine de la lutte**. Paris: Flammarion, 1994.

HOUELLEBECQ, Michel. **Les particules élémentaires**. Paris: Flammarion, 1998.

HOUELLEBECQ, Michel. **Partículas Elementares**. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulinas, 1999.

HOUELLEBECQ, Michel. **Plateforme**. Paris: Flammarion, 2001.

HOUELLEBECQ, Michel. **Plataforma**. Tradução de Paulina Wacht e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HOUELLEBECQ, Michel. **Extensão do domínio da luta**. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulinas, 2002.

HOUELLEBECQ, Michel. **La Possibilité d'une île**. Paris: Flammarion, 2005.

HOUELLEBECQ, Michel. **A possibilidade de uma Ilha**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Record, 2006.

HOUELLEBECQ, Michel. **Interventions 2**. Paris: Flammarion, 2009.

HOUELLEBECQ, Michel. **La carte et le territoire**. Paris: Flammarion, 2010.

HOUELLEBECQ, Michel. **O mapa e o território**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Record, 2012.

HOUELLEBECQ, Michel. **Soumission**. Paris: Flammarion, 2015.

HOUELLEBECQ, Michel. **Submissão**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015b.

HOUELLEBECQ, Michel. **Sérotinine**. Paris: Flammarion, 2019.

HOUELLEBECQ, Michel. **Serotonina**. Tradução de Paulina Wacht e Ari Roitman. São Paulo: Alfaguara, 2019b.

HOUELLEBECQ, Michel. **On n'est pas couché**. Interview par Laurent Rouquier, Léa Salamé et Yann Moix. 29 août 2015. France 2. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UyGX14yz-8w>. Acesso em: 07 jan. 2020.

HUNTINGTON, Samuel. The clash of Civilizations? **Foreign Affairs**, New York, vol. 72, n. 3, 1993.

HUYSMANS, Joris-Karl. **L'Oblat**. Paris: Stock, 1903.

JULLIARD, Jacques. **Le Malheur français**. Paris: Flammarion, 2005.

KHOMEINI, Ruhollah. **Islam and Revolution**. Translated by Hamid Algar. London; New York: Routledge, 2010.

- LINDENBERG, Daniel. **Le rappel à l'ordre**: enquête sur les nouveaux réactionnaires. Paris: La République des idées, 2002.
- LIOGIER, Raphaël. **Le Mythe de l'islamisation**: essai sur une obsession collective. Paris: Éditions du Seuil, 2012.
- MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MILLET, Richard. **Désenchantement de la littérature**. Paris: Gallimard, 2007.
- ONFRAY, Michel. **Décadence**: vie et mort du judéo-christianisme. Paris: Flammarion, 2017.
- RASPAIL, Jean. **Le Camp des Saints**; précédé de *Big Other*. Paris: Robert Laffont, 2011 [1972].
- RIVAS, Pierre. **A crise da Literatura Francesa e da Irradiação Intelectual da França no Mundo**. Tradução de Regina Salgado Campos. In: PERRONE-MOISÉS, Leyla. Cinco séculos de presença francesa no Brasil: invasões, missões, irrupções. São Paulo: Edusp, 2013, p. 277-290.
- RODINSON, Maxime. Khomeyni et la "primauté du spirituel". In: RODINSON, Maxime. **L'Islam**: politique et croyance. Paris: Fayard, 1993, p. 301-327
- ROLIN, Jean. **Les Événements**. Paris: P.O.L., 2015.
- ROY, Olivier. L'énigme du soulèvement. **Vacarme**, Paris, vol. 4, n. 29, p. 34-38, 2004.
- SAID, Edward. **Orientalism**: western representations of the Orient. London: Penguin, 1977.
- SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- SILVA, Juremir Machado. **O escritor insubmisso**. In: HOUELLEBECQ, Michel. *Libreto*. Porto Alegre, Fronteira do Pensamento, 2016.
- SPENGLER, Oswald. **Der Untergang des Abendlandes**: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München: C. H. Beck, 1918. t. 1.
- TCHOUDINOVA, Elena. **La Mosquée Notre-Dame de Paris**: année 2048. Paris: Tatamis, 2009.
- TOYNBEE, Arnold. **A Study of History**: Abridgement of volumes I-VI by D. C. Sornervell. New York: Oxford University Press, 1947.
- ZEMMOUR, Éric. **Petit frère**. Paris: Denoël, 2007.
- ZEMMOUR, Éric. **Le Suicide français**. Paris: Albin Michel, 2014.

Recebido: 08/4/2019

Accito: 22/02/2020