

VALTER LUCIANO GONÇALVES VILLAR

OS ÁRABES E NÓS
A PRESENÇA ÁRABE NA LITERATURA BRASILEIRA

João Pessoa – PB
2012

Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Letras

OS ÁRABES E NÓS
A PRESENÇA ÁRABE NA LITERATURA BRASILEIRA

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Letras, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito à obtenção do grau de Doutor em **Literatura e Cultura**.
Área de concentração: Literatura e Cultura.
Linha de Pesquisa: Memória e Produção Cultural.

Orientadora: **Profa. Dra. Wilma Martins de Mendonça**.

João Pessoa
2012

V719a Villar, Valter Luciano Gonçalves.

Os árabes e nós: a presença árabe na literatura brasileira/ Valter Luciano
Gonçalves Villar. - - João Pessoa: [s.n.], 2012.
257f. : il.

Orientadora: Wilma Martins de Mendonça.
Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA.

1. Literatura brasileira. 2. Árabes - Literatura brasileira. 3. Literatura e cultura.

UFPB/BC

CDU: 869.0(81)(043)

VALTER LUCIANO GONÇALVES VILLAR

OS ÁRABES E NÓS - A PRESENÇA ÁRABE NA LITERATURA BRASILEIRA, tese defendida e APROVADA, com distinção e louvor, no dia 22 de setembro de 2012, como condição para obtenção do título de Doutor em Literatura Brasileira, pela Universidade Federal da Paraíba.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra Wilma Martins de Mendonça – Orientadora
Universidade Federal da Paraíba -UFPB

Prof. Dr. Sinval Almeida Passos - Examinador
Universidade Federal da Paraíba - UFPB

Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche - Examinador
Universidade de São Paulo - USP

Prof. Dr. Michel Sleiman - Examinador
Universidade de São Paulo - USP

Profa. Dra.Safa Alferd Abou Chahla Jubran- Examinadora
Universidade de São Paulo - USP

Prof. Dr. Geraldo Nogueira Amorim – Suplente
Universidade Federal da Paraíba - UFPB

Prof. Dr. Sérgio de Castro Pinto – Suplente
Universidade Federal da Paraíba - UFPB

Ao professor Georges Bourdoukan,
em nome das gentes árabes,
dedico este trabalho.

AGRADECIMENTOS

À professora Wilma Martins de Mendonça, pela orientação, sabedoria e zelo na construção de todo o trabalho.

Aos meus pais José Valter e Angelita; irmãos Marcos, Anselmo, Tânia e Analândia pela compreensão, suporte e incentivo em todo o processo.

A minha esposa Denise Targino Villar pelo companheirismo, incentivo e duradouros dias de alegria.

Aos amigos Lerrac, Severino, Mustafa, Araújo (Rená), Bernardo, Sofia (Margot), Benjamin (Pepe), pelo amor, zelo e apoio espiritual.

Às irmãs Paula Valdice Monteiro Lima e Vanilce Monteiro Lima, pelo carinho, gentileza e compreensão dispensada em todo esse processo.

Aos amigos Uirá Mendonça e Rafael Mendonça pelos sinceros sentimentos fraternais.

Ao professor Nelson de Matos Noronha e a mestranda Messiane Brito, pela grande colaboração nesse trabalho.

À Coordenadora do Curso de Pós-Graduação em Letras da UFPB, professora Sandra Luna, pela compreensão, disponibilidade e dedicação.

À funcionária do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPB, Rosilene Marafon pela prestigiosa colaboração, atenção e gentileza em todos os momentos dessa caminhada.

À Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, pelo apoio financeiro, sem o qual não seria possível concluir o término desse trabalho em tempo hábil.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras, especialmente aos professores Arturo Gouveia, Ana Marinho, Diógenes André, Elisalva Madruga, Liane Schneider, Genilda Azeredo, Luiz Mousinho, Sandra Luna e Zélia Bora, pelas aulas ministradas, pelas observações, pela simpatia e gentileza durante o convívio acadêmico.

RESUMO

O trabalho, **OS ÁRABES E NÓS**: a presença árabe na literatura brasileira, trata do estudo das configurações árabes, através da dicção de nossos poetas e escritores. Desta forma, direcionamos nossa atenção para aquelas manifestações escriturais que nos permitissem destacar os principais representantes dos períodos literários que compõem e formam a cronologia da história da Literatura Brasileira, a exemplo dos escrivães Pero Vaz de Caminha e o Piloto Anônimo; dos colonos Gabriel Soares de Souza e Pero de Magalhães Gandavo; dos barroquistas Bento Teixeira e Gregório de Matos; dos árcades Cláudio Manuel da Costa e Tomás Antonio Gonzaga; dos românticos representantes de cada geração, os poetas Gonçalves Dias, Álvares de Azevedo e Castro Alves; do maior expoente do Realismo de nossa literatura, Machado de Assis; dos nossos diversos modernistas, entre eles, Jorge Amado, uma particularidade nesse universo representativo; dos autores contemporâneos Milton Hatoum e Georges Bourdoukan.

Além desses principais autores, estendemos nossos estudos, embora com menor intensidade, para a presença dos imigrantes árabes no movimento Modernista de São Paulo e para outras manifestações artísticas, como a música, o cinema e a contribuição intelectual de algumas personalidades na construção das diversas imagens da representação árabe no imaginário da coletividade brasileira.

Para esse objetivo, procuramos nos valer dos estudos de Edward Said, denominados de “orientalismo”, e da concepção literária de Antonio Candido, referente aos momentos da formação da Literatura Brasileira. Nessa macro-orientação, alguns outros autores foram se

incorporando, a exemplo de Albert Hourani, Amin Maalouf, Jack Godoy, Miguel Asín Palácios, Silviano Santiago, Costa Lima, formando, por fim, um suporte teórico-metodológico interdisciplinar que nos permitiu enxergar um encadeamento entre o fato literário e os contextos culturais, sociais e históricos do mundo árabe, o que nos levou, inevitavelmente, a reconhecer o quanto as semelhanças entre os árabes e nós é predominante nesse harmonioso encontro entre a Literatura Brasileira e os parentes que moram e/ou vieram de terras distantes.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

FICÇÃO E HISTÓRIA: A relação entre o texto artístico e o processo social.....	03
--	----

CAPÍTULO I

O ROUBO DA HISTÓRIA ÁRABE	17
--	----

CAPÍTULO II

DA CARTA DE CAMINHA ÀS CARTAS DOS INCONFIDENTES	43
--	----

2.1	Caminha e os Colonialistas.....	48
2.2	Barroco: Bento Teixeira e sua prosopopeia.....	58
2.3	Gregório de Matos: os árabes na “Boca do Inferno”	63
2.4	Neoclassicismo: a fase de transição.....	71

CAPÍTULO III

DAS MARCAS ORIENTAIS NO ROMANTISMO ÀS MARCAS OCIDENTAIS NO REALISMO	
--	--

3.1	Os Românticos e as fontes árabes.....	79
3.2	Machado de Assis: O Oriente e o Ocidente machadiano.....	113

CAPÍTULO IV

MODERNISMO E REGIONALISMO	
----------------------------------	--

4.1	A recepção crítica ao Movimento Modernista do Nordeste.....	131
4.2	A Presença Árabe em São Paulo.....	145
4.3	A Particularidade Árabe de Jorge Amado.....	154

CAPÍTULO V

O MUNDO ÁRABE NA LITERATURA CONTEMPORÂNEA	
--	--

5.1	O Oriente de Milton Hatoum	183
5.2	Georges Bourdoukan: entre a História e a Ficção.....	204

CONCLUSÃO

A ARMADILHA DO OLHAR: o intelectual politicamente correto.....	219
---	-----

REFERÊNCIAS.....	240
-------------------------	------------

I N T R O D U Ç ã O

FICÇÃO E HISTÓRIA

A relação entre o texto artístico e o processo social

Ele compreendia a conexão profunda, complexa e instigante entre palavras, textos, realidade e entidades políticas, sócio-históricas ou físicas.

Edward Said

Ao publicar seu segundo romance, de temática voltada para o mundo dos imigrantes, Milton Hatoum utiliza-se de um curioso elemento paratextual, com o claro objetivo de prevenir ao leitor de que sua obra, **Dois irmãos** (2000), é produto tão somente da imaginação, um fato ficcional, portanto.

Essa advertência, configurada na página destinada às informações técnicas de composição do livro, representa a vitalidade da discussão sobre a difícil relação entre Ficção e História, iniciada desde os clássicos e, recorrentemente, retomada ao longo dos séculos, como se pode aferir da preocupação de Milton Hatoum.

Os personagens e situações desta obra são reais apenas no universo da ficção; não se referem a pessoas e fatos concretos, e sobre eles não emitem opinião.

Discussão iniciada, a partir das elaborações de Platão, cuja perspectiva apontava a poesia como uma cópia de um mundo das realidades, que, por sua vez, seriam uma cópia do mundo das ideias. A discussão sobre o vínculo entre Literatura e História seria retomada por Aristóteles, o mais famoso entre os discípulos de Platão.

Extremamente sistematizador, Aristóteles, numa perspectiva diferenciada do seu mestre, rediscute a relação entre Literatura e História, deixando um legado teórico que influencia o pensamento ocidental, até os dias de hoje. A sua **Poética**, redigida no século III a.C., leitura obrigatória de qualquer curso de Teoria Literária, é ainda um dos livros mais atuais acerca dessa discussão. Para Aristóteles, a diferença entre o poeta e o historiador é que, enquanto este último narra as coisas que sucederam, o poeta narra as coisas que poderiam suceder. Nesse caminho, organiza a sua visão sobre a diferença entre o texto poético e o discurso histórico:

Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa [...] diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. (ARISTÓTELES, 1980, p.115)

Dentro do cenário nacional, a preocupação com o estudo da vizinhança entre Literatura e História tem, amiúde, propiciado inúmeras discussões e formulações, como atestam as recorrentes elaborações do ensaísta e crítico literário Antonio Candido, cujos escritos constituem o objeto de nosso estudo.

Preocupado com a transposição imediata das propostas sociológicas, para o campo da literatura, sem a devida observação das peculiaridades e da independência do discurso estético, Candido expressaria, na obra **Literatura e Sociedade** (2000), por uma visão mais dialética acerca desses campos do conhecimento, sustentando, com argumentos e razões, que os discursos pertinentes à História e à Literatura se interpenetrem, sem abdicarem de suas autonomias, fazendo da Sociologia ou da História disciplinas auxiliares, lançadoras de luzes que ajudam a esclarecer alguns aspectos do fenômeno literário:

Qual a influência exercida pelo meio social sobre a obra de arte? Digamos que ela deve ser imediatamente completada por outra: qual a influência exercida pela obra de arte sobre o meio? Assim poderemos chegar mais perto de uma interpretação dialética, superando o caráter mecanicista das que geralmente predominam. (CANDIDO, 2000, p.18)

Essas questões, levantadas por Antonio Candido, longe de esgotar-se, suscitaria intervenções de outro crítico literário, Luiz Costa Lima. Especialmente voltado para as afinidades discursivas entre a Ficção e História, Costa Lima, ao tratar das especificidades do discurso histórico e do discurso estético, adverte-nos para o fato de que esses discursos, antes unificados pela Retórica, enfrentariam, com a modernidade, a dissolução de sua unidade, tornando-se então discursos distintos, como vemos a seguir:

Para que não se inicie um diálogo de surdos, preferimos abordar a questão não mais em termos teóricos, (cf.LCL: 1989, 15-116) senão históricos. Para isso destacaremos três momentos: (a) aquele em que, na abertura dos tempos modernos, é posto sob suspeita o aparato retórico que até então havia unificado a escrita da história e os gêneros poéticos; (b) aquele que, no início do século XIX, justificava que a descrição física da natureza, abrangendo tanto os aspectos geográficos como históricos, não prejudicasse a recepção “literária”; (c) aquele que, a partir da segunda metade do XIX, postula a especificidade da composição literária. (LIMA, 1997, p.215)

Amparado por um ponto de vista que privilegia perspectivas históricas e sociais, Costa Lima vê, no advento da modernidade, a separação dos vários discursos dantes unificados pela retórica, dentre eles, especificamente, o discurso histórico e o estético. Essa divisão, causada pela necessidade de diferenciação entre o relato verídico e o ficcional, seria acentuada com o aumento, cada vez maior, das possibilidades de navegação, que fazia os leitores exigirem, dos viajantes-narradores, fontes de credibilidade cada vez mais diretas:

Curiosamente, o relato de viagem ao Novo Mundo atua pois em favor da legitimação da experiência individual e contra a manutenção da unidade retórica que, durante o XVII e em parte no XVIII, aproximava história e gêneros poéticos.[...] Em síntese: na abertura dos tempos modernos, a subjetividade individual encontrava um poderoso aliado no relato de viagem, que operava no sentido de automatizar o relato testemunhal, base do que será o discurso das ciências humanas frente ao discurso poético, i.e., do que, no fim do XVIII, se qualificará como o discurso da literatura. (LIMA, 1997, p. 217, 218)

Caracterizados por uma gênese comum, os moldes historiográficos e literários seriam, em Luiz Costa Lima, apreciados também em aproximação com o texto de memórias. Para esse crítico, o discurso literário memorialista e histórico conserva uma interação peculiar, que as concepções discursivas e o tempo não conseguiram abolir. Atento à proximidade dessa relação, Costa Lima, no entanto, reconhece a imprecisão teórica que permeia as singularidades dessas formas discursivas, negando, ao discurso memorialista, o código de documento histórico. Assim, salienta que, embora o texto memorialista mantenha estreitas relações com o historiador e o ficcionista, ele conserva marcas próprias que possibilitam caracterizá-lo como uma modalidade distinta das demais. Nesse acentuar de diferenças, concebe, contudo, o discurso de memórias como um **entre - texto** entre Ficção

e a História, situando, portanto, o narrador das memórias, numa posição intermediária entre o historiador e o ficcionista:

O memorialista se põe entre os dois. Em relação ao historiador, não pode dizer senão que apresenta um testemunho de boa fé; i.e., que é assim que sente haver sido em certa situação ou haver presenciado certo acontecimento. As memórias apresentam uma versão personalizada da história. Em relação ao ficcionista, não pode declarar senão que seus direitos são outros; mais limitados por um lado, pois que não pode “inventar” o que não se tenha passado; mais personalizados por outro, porque trata do que viveu na carne. Entre a ficção e a autobiografia, o eu se impõe como barra separadora. Entre história e a autobiografia, a barra separadora são duas pretensões diversas à “verdade”. Todas essas distinções pressupõem, por certo, uma zona comum e indistinta, que já era formulada por Goethe. (LIMA, 1986, p.302)

Discurso situado entre o dado histórico e o estético, utilizado por grandes nomes da literatura nacional, o discurso memorialístico se entranharia ao fazer literário dos romancistas e poetas nacionais. Como exemplo do vigor desse gênero em nossa literatura, podemos citar as narrativas **Infância** (1945), **Memórias do Cárcere** (1953), de Graciliano Ramos; **Baú de Ossos** (1972), de Pedro Nava, como também as tessituras poéticas de Carlos Drummond de Andrade e Manuel Bandeira, construídas, no mais das vezes, com o auxílio dos fios da memória.

Voltando às discussões acerca dessa preocupação em delimitar e separar esses campos discursivos, é curioso notar o paralelo existente entre Milton Hatoum e Hans Staden. Preocupado que a sua ficção fosse tomada como verdade, o escritor de ascendência árabe procederia de forma simétrica, mas oposta ao autor de um dos primeiros livros sobre o Brasil, o aventureiro alemão, Hans Staden. Este, apreensivo com a possibilidade de ser chamado de imaginoso ou mesmo mentiroso, acrescenta à sua obra vários elementos paratextuais, tais como passaporte, mapas de onde estivera, nomes de personalidades que

conhecera, isto é, documentos comprobatórios de suas viagens ao Brasil, com o objetivo de assegurar o caráter de veracidade do que narra, como demonstra Wilma Martins de Mendonça:

Atento a essa adversidade contextual, Hans Staden se municia de grandes cuidados no intuito de se resguardar – e a sua narrativa – de supostos e temidos juízo duvidosos quanto à veracidade do que narra. Nesse itinerário de precaução, o cronista alemão denominará sua obra de história verídica, incorporando ao seu texto diversos indícios e provas de sua aventura em terras brasileiras. Nesse sentido, apresenta nomes de personagens européias e tupinambás com as quais conviveu durante as viagens e a permanência no Brasil, especifica, através de mapas e desenhos, as regiões brasileiras nas quais esteve, chegando acrescer à dedicatória – dirigida ao Príncipe e Senhor Felipe Landgrafe de Hesse, Conde de Katzenelnbogen, Diez, Ziegenhain e Nidda – provas materiais de suas peripécias na América, como seu passaporte. (MENDONÇA, 2002, p.69)

Ao percurso aflitivo de Milton Hatoum, viria se juntar Graciliano Ramos. Sem conseguir conforto ou alívio, quando da publicação de suas memórias de infância, o escritor alagoano, em suas intimidades familiares, confessaria os aborrecimentos causados por leitores que não souberam divisar em que medida o seu trabalho artístico se distanciava dos acontecimentos concretos, conforme se observa no depoimento, abaixo reproduzido, do seu filho Ricardo Ramos:

Não sei até que ponto foi compreendido o processo de Graciliano memorialista [...] Logo depois da publicação de *Infância*, chegaram a meu pai uns ecos magoados, claro que de parentes ou pessoas próximas. Ele se espantou, se irritou vendo que não o entendiam [...] E concluía: “eu tenho lá problema com ninguém? (RAMOS, 1987, p.14)

Como se observa, a divisão desses discursos não se realiza de maneira pacífica e harmoniosa. Temerosos de serem confundidos como historiadores, na contramão de Hans

Staden, que receava ser tomado como ficcionista, Graciliano Ramos e Milton Hatoum reatualizariam a velha discussão do que é estético, do que é histórico; do que se caracteriza a escrita da História, e o que particulariza a tessitura estética. Nesse caminho, esqueceriam da liberdade facultada ao artista, preconizada por Aristóteles:

E ainda que lhe aconteça fazer uso de sucessos reais, nem por isso deixa de ser poeta, pois nada lhe impede que algumas das coisas, que realmente acontecem, sejam, por natureza, verossímeis e possíveis e, por isso mesmo, venha o poeta a ser autor delas. (ARISTÓTELES, 1980, p.116)

Continuando a discussão entre o real e o ficcional, entre a literatura e a sociedade, Lucien Goldmanns, ao discorrer sobre a natureza do romance, como relato de certo número de acontecimentos, como enunciado de ideias, teses ou conclusões, apontou a estreita relação dessa forma literária com o momento histórico da sociedade, sobretudo com a vida social, conforme se verifica no fragmento abaixo, reproduzido do livro **A Sociologia do Romance**:

O que seria, entretanto, inteiramente inconcebível, é que uma forma literária de tamanha complexidade dialética reaparecesse, durante séculos, nos escritores mais diferentes, nos países mais diversos, tornando-se a forma por excelência em que se exprime, no plano literário, o conteúdo de toda uma época, sem que se verificasse uma homologia, ou uma relação significativa entre essa forma e os aspectos mais importantes da vida social (GOLDMANNS, 1996, p. 16)

Nessa homologia, no entanto, é possível perceber que a linguagem literária, autônoma em sua especificidade, organizar-se-á em torno do lastro histórico que lhe fornece motivos para desfazer, subjacente a sua tessitura, uma ideia, há bastante tempo consagrada; e/ou em perspectivas outras, construir conceitos, preceitos e ideias acerca de

um povo, de uma cultura, como é o caso da comunidade árabe. Assim, a partir desse **entre - lugar** textual, observaremos como a história das gentes árabes se entrelaçaria com a história nacional, reconstruída, esteticamente, em todos os momentos das nossas manifestações literárias.

Acirrando ainda mais essa relação, o ensaísta e professor da USP - Universidade de São Paulo, Luiz Roncari, apresenta uma surpreendente discussão entre o filósofo Habermas e o então cardeal Ratzinger, sobre o sentimento dos oprimidos em relação à barbárie, mostrando que essa mesma barbárie é vista como um horror para uns, e regozijo para outros, retirando da esfera dualista, as motivações que levam ao emprego de uma grande força bruta, como único caminho para solucionar alguns impasses em que se encontra a humanidade. O mesmo caminho escolhido pelo poeta Carlos Drummond de Andrade para convencer, em seus dias de literatura engajada, o império de sua barbaridade social e coletiva.

Coração orgulhoso, tens pressa em confessar tua derrota
e adiar para outro século a felicidade coletiva.
Aceitas a chuva, a guerra, o desemprego e a injusta distribuição
Porque não podes, sozinho, dinamitar a ilha de Manhattan.
(DRUMMOND, 1988, p. 73)

Ao mesmo tempo, é assustador que, ao menos em parte, o terror se legitime moralmente. As mensagens de Osama Bin Laden apresentam o terror como a resposta que os povos sem força e oprimidos dão à arrogância dos poderosos, como a justa punição à sua presunção e às suas arbitrariedades e crueldade blasfemas. Para os homens em determinadas situações políticas e sociais, tais motivações são evidentemente persuasivas. Em parte, o comportamento terrorista é apresentado como uma defesa de uma tradição religiosa contra o ateísmo da sociedade ocidental. (RONCARI, 2007, p.267)

Acolhido, entusiasticamente, pelos leitores e pela crítica brasileira, o livro de Luiz Roncari tematizaria a relação entre a literatura engajada e a sociedade brasileira, através do estudo de três autores brasileiros: João Guimarães Rosa, Machado de Assis e o próprio Carlos Drummond de Andrade.

Nesses ensaios, Luiz Roncari é o primeiro a observar, na representação do sentimento do poeta mineiro, procedida pelas letras de outro poeta, o maranhense Sousândrade, a similaridade de disposições afetivas contrárias às políticas, levadas mundo afora, pelos Estados Unidos da América do Norte e pela Europa. Em estreita perspectiva literária assumida por esse trabalho, o crítico acentuaria esse sentimento, embora não observe que a conduta literária, adotada por Drummond e por outros poetas e escritores nacionais, na representação do outro, em especial do árabe, faz-se assídua e sistemática na nossa tradição literária.

Essa mesma tradição literária apreende o árabe em três momentos distintos, no entanto, concomitantes as nossas transformações políticas. Em uma primeira ocasião, que expressa o período colonial, de dominação europeia, especificamente até o Barroco, os árabes são retratados desfavoravelmente, vistos quase sempre pelo viés da negatividade; quanto ao período neoclássico, segundo momento, esse se caracteriza por uma fase de transição, momento em que germina as aspirações a uma autonomia brasileira. Daí algumas recorrências assemelhadas ao passado, alguns sinais de solidariedade e empatia ao mundo árabe; na terceira situação, que expressa o período de nossa independência política, a trajetória se inverte e o árabe passa a ser visto como um brasileiro que veio de terras distantes, devido ao processo de identificação com essas gentes, transformadas, sob novo ângulo, em motivações estéticas pelos nossos poetas e escritores, ligado às aspirações nacionais.

Quando essa empatia não se faz de imediato, como é no caso de Jorge Amado, ela se desenvolve sempre no mesmo direcionamento de mão dupla, numa assimilação recíproca em que se destaca a inserção do árabe à pátria nacional, como observaremos do poema *Os Turcos*, de Carlos Drummond.

Em relação às obras literárias, desde as engajadas até as que reivindicam sua independência e neutralidade, o crítico literário Edward Said, no livro **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios** (2003), ao discorrer sobre as artes, a música, a literatura, a dança, o cinema e a crítica literária, faz um importante lembrete que, a princípio, parece se revestir de simplicidade, no entanto, encerra toda uma pertinência da crítica que, longe de se esgotar, percebe-se, nos dias hoje, um acirramento acadêmico acerca da função da literatura e da crítica literária:

Assim, embora não seja necessário considerar cada leitura ou interpretação de um texto o equivalente moral de uma guerra ou crise política, parece importante enfatizar o fato de que as **obras literárias não são meramente textos** (SAID, 2003, p. 188 – grifos nossos)

Nesse caminho, em que produção poética e crítica literária se apresentam, simetricamente, com o desejo de participarem dos ideais do tempo, tempo de barbárie e contestação, estranhamento e assimilação, formando um conjunto coerente, ao mesmo tempo interpretativo da história, paradoxalmente engajado, mas não submetido, as gentes árabes receberia, por intermédio de nossos escritores, poetas e intelectuais, a exemplo de Carlos Drummond de Andrade e Luiz Roncari, uma oportuna compreensão de sua diversidade. Este fato aponta para um ajuntamento sentimental que ora nos enlaça numa só gente, numa só nação, ora nos confunde, posto que não sabemos, como disse Carlos

Drummond, se os sírios que aportaram em terras do poeta de Itabira, ainda são sírios ou são outros brasileiros, de tanto conviverem com os brasileiros de Minas Gerais.

Mesmo nessa (in) certeza do poeta mineiro, podemos vislumbrar que o distante Oriente se encontra bem mais próximo de nós, que o nosso vizinho do Norte, posto que o homem, inserido nos ideais do seu tempo, compreendeu que uma identidade também se faz por traços de similaridade, gosto, gestos, psicologia e, também, levando em conta questões temporais, por laços ideológicos.

Esses laços, mesmo se revestindo de diversos matizes, convergem para um ponto crucial, o ponto de se reconhecer como homem isento de peias externas. Essa utopia fertiliza, alimenta e problematiza o *bicho homem*, como observou o poeta, ao gritar por uma humanidade diferente daquela vivida em seu tempo, e que, para desconsolo das gerações atuais, ainda permanece presente.

Em suma, nossos estudos abordarão, no primeiro capítulo, questões pertinentes à crença de uma originalidade europeia, de uma superioridade propagada em prejuízo dos valores que a civilização árabe trouxe para todos os ocidentais, valores esses que se lançam em várias direções, desde invenções mais singelas, como uma pizza à criação do amor cortês.

No segundo capítulo, por sua vez, veremos como os cronistas, colonialistas e poetas, a serviço do império lusitano, assumem atitudes de hostilidade cultural, em relação ao mundo árabe e islâmico, gerando, como produto dessa notável ausência de alteridade, na moderna percepção ocidental, condutas e tendências cada vez mais uniformizadoras e estereotipadas acerca do povo árabe, os recorrentes clichês culturais, portanto.

No terceiro capítulo, observaremos a mudança de configurações da cultura árabe, operadas a partir de um sentimento de brasilidade, plenamente desenvolvido, com os

desejos de emancipação política, verificando, desta maneira, as influências que os árabes e os europeus nos trouxeram nos momentos do Romantismo e do Realismo/Naturalismo.

No quarto capítulo, momento da intensificação da imigração árabe em nosso país e dos movimentos modernistas, chamaremos a atenção para a particularidade de Jorge Amado, escritor que pontuou todos os seus vinte e quatro romances com personagens árabes e para a participação dos poetas, escritores e intelectuais árabes, oriundos de movimentos culturais que lutavam a favor de um renascimento árabe, após séculos de domínio turco-otomano.

No quinto e último capítulo de nossas pesquisas, abordaremos o trabalho artístico do escritor de origem libanesa, Milton Hatoum, por considerá-lo um marco na estética que trata do mundo árabe aclimatado em terras brasileiras, especificamente em terras nortistas. Nesse momento, também, versaremos sobre a tentativa de Georges Bourdoukan, jornalista várias vezes premiado, de aliançar o discurso literário ao historiográfico, em sua prosa pontuada de comprovações históricas.

Na conclusão do projeto de estudo, apresentaremos nossas reflexões sobre o tema do mundo árabe, especialmente o papel dos intelectuais nesse caminho de embates com os clichês e discursos, postos em circulação, nos dias de hoje, por vários meios comunicativos e formadores de opinião. Suas implicações para o conhecimento de nossa realidade plural, urdida na composição das três raças brasileiras que, nas narrativas, recebe a contribuição do elemento árabe, ampliando, assim, a constituição do espaço étnico e cultural brasileiro, as vozes que se entrelaçaram ou que foram silenciadas.

Nesse ínterim, algumas faltas serão notadas. Autores que transformaram o mundo árabe em suas motivações estéticas, como Raduan Nassar, Salim Miguel, Alberto Mussa, Carlos Nejar, Marcia Bechara, Elizabeth Azize, Jorge Tufic, entre outras centenas,

espalhados pelos Estados do Brasil, não se farão presentes. A justificativa para essa carência deve ser encontrada, sem exceção, nas limitações, impostas, naturalmente, a essa pesquisa. De todas elas, no entanto, as mais sentidas, sem dúvida, foram as ausências de José de Alencar e de Michel Sleiman que, em suas particularidades, são possuidores de uma biografia que exigiria um tempo superior ao concedido para a término dessas obrigações acadêmicas.

Metodologicamente, pois, a presente pesquisa se caracteriza por conceber a literatura, através de uma articulação mais ampla com outras áreas e discursos das Ciências Sociais, em especial com o discurso histórico, como procede, criticamente, Antonio Candido, Luis Costa Lima, Heloísa Toller Gomes, Silviano Santiago, Roberto Schwarz, Alfredo Bosi, Flora Sussekind, Luiz Roncari, entre outros importantes críticos nacionais. Nesse sentido, o enfoque da produção literária e o do discurso em que tal produção se insere, será observado à luz da tradição e da memória cultural, e receberá a colaboração de importantes críticos da cultura e historiadores do mundo árabe, a exemplo de Edward Said, Amin Maalouf, Jack Goody, Miguel Asin Palacios, Albert Hourani, Samir Hayek, Jamil Almansur Haddad, Patrícia Seed, entre outros, isso nos permitirá entrelaçar o diálogo do discurso literário com o chão histórico e cultural, em que se assentam as narrativas.

C A P Í T U L O I

O ROUBO DA HISTÓRIA ÁRABE

Chegou a tolerância árabe ao ponto de Moviá, o primeiro califa omíada, fazer reparar e reconstruir igrejas cristãs, conforme salienta o Abade Fleury.

Padre Antonio Vieira

Considerado um dos povos semitas, ao lado dos assírios, babilônios, caldeus, judeus, fenícios e siríacos, o povo árabe encontrava-se disperso em vários clãs pela Península Arábica, com tradições, costumes, religiões que os distinguiam dos demais vizinhos. Derivada de Sem, um dos filhos de Noé, a palavra semita, antes de ser uma explicação religiosa, significa o parentesco linguístico entre esses povos, servindo, desse modo, na explicação das possíveis origens do povo árabe.

Até o início do século VII, cada clã ou etnia venerava um deus particular. Dentre os mais importantes, podemos elencar três deusas, Manat, Uzzah e Al-Lat. Consideradas filhas de Allah, deus hierarquicamente superior aos demais, eram cultuadas, juntamente com mais de trezentos outros deuses, no local sagrado da Caaba, um edifício simples, em forma de cubo, localizado na cidade de Meca, construída, segundo a tradição islâmica, por Adão.

Politeístas e espalhados em suas unidades tribais, os árabes conheceriam sua unificação política e religiosa, por intermédio do Islã, religião monoteísta fundada pelo

Profeta Muhammad (570-632). Segundo a tradição islâmica, Muhammad teve que memorizar as revelações divinas, feitas pelo anjo Gabriel, pois não sabia escrever. Posteriormente, essas revelações seriam incluídas no Alcorão, livro sagrado dos muçulmanos – os árabes eram peritos no uso da memória, e o Profeta Muhammad não era exceção.

Com a proposta de igualdade entre as pessoas, o Islã rapidamente se propagaria por toda a Península Arábica. O sucesso de tão rápida expansão se deu especialmente com a bem sucedida instalação, inicialmente em Medina, e posteriormente, em Meca, de uma ordem social islâmica. Como chefe de um Estado, Muhammad aboliu a escravidão de negros, promoveu a paz entre as várias tribos, primando pela tranquilidade, pela fraternidade e igualdade, o que foi visto como vantajoso para as comunidades que nunca haviam conhecido períodos de estabilidade política e religiosa. Com o sucesso da reunificação das tribos, realizada pelo Profeta, os seus discípulos, empunhando a bandeira da fraternidade entre os povos, rapidamente propagariam a nova religião por outras áreas, construindo, assim, um império que se estendeu da Pérsia à Península Ibérica.

Enquanto o Islã se expandia e a Europa medieval testemunhava o aumento do poder dos bispos católicos, a Península Ibérica, então dominada pelos seguidores do Islã, os muçulmanos, conhecia uma era de tolerância religiosa, marcada pelo convívio harmonioso entre judeus, cristãos e muçulmanos e um verdadeiro esplendor nas artes, nas ciências, na arquitetura e na filosofia. Um exemplo dessa tolerância religiosa, instaurada pelos muçulmanos, é a catedral de Toledo, onde se alternavam o ritual cristão, o muçulmano e o judaico, conforme salienta o escritor Jamil Almansur Haddad, autor de vários livros de literatura, entre eles **Revisão de Castro Alves** (1953) – em 3 volumes. O escritor foi livre docente de Literatura Brasileira, da Faculdade de Filosofia de São Paulo. Lecionou em

diversas universidades do mundo árabe, entre as mais importantes, estão as Universidades de Beirute e Damasco:

Com os árabes, ali adiante fulguravam na teologia, na filosofia, na moral, produzindo obras de alto méritos. E versadas em árabe: o árabe é a mais acabada das línguas semíticas. Símbolo de tolerância no período é a catedral de Toledo, onde se alternava o ritual cristão, o muçulmano e o judaico. Sistema que se chamou *simultaneum*. (HADDAD, 1982, p.38).

Ainda sobre esse período de tolerância, inaugurado pelos árabes, é notável os estudos realizados por um dos cientistas sociais mais importantes do mundo, Jack Goody. Em seu livro, **O roubo da história**: como os europeus se apropriaram das idéias e invenções do Oriente (2008), o cientista inglês faz uma exaustiva pesquisa comparativa, e localiza, no mundo árabe, diversas invenções e ideias que surgem como se fossem produtos internos europeus, dentre eles, a invenção do amor cortês, especialmente o feminino, conforme salienta Goody em trecho transcrito abaixo:

Havia, claro, muita poesia de amor escrita no mundo muçulmano, que influenciava até as áreas periféricas como a Somália, no chifre da África. Porém, no sul da Espanha a tradição era especialmente forte, e não somente entre os homens, também entre as mulheres. Uma das mais proeminentes, Wallada, a filha do califa, tinha um salão literário em Córdoba. Havia outras mulheres que também escrevia poesia mostrando “uma surpreendente liberdade em suas expressões e plenitude em seus sentimentos de amor”. [...] **As mulheres muçulmanas e judias participavam de atividade que a tradição européia parecia considerar incompatível com a cultura de desigualdade de gênero** (que considerava as mulheres incapazes de experimentar o amor romântico, exceto talvez em um contexto religioso). A inegável influência da Europa muçulmana sobre seus vizinhos cristãos apresenta uma série ameaça à idéia de que o amor romântico foi inventado espontaneamente nas cortes cavaleirescas da Europa. (GOODY, 2008, p. 307-308 grifos nossos).

Outra matéria a ser examinada, cuidadosamente, pelos críticos literários do Ocidente, é a afirmação de originalidade do escritor e poeta florentino Dante Alighieri (1265-1321), autor de uma das obras mais caras ao mundo europeu, **A Divina Comédia**. A criatividade do escritor italiano tem sido abalada com as pesquisas do professor e arabista espanhol Miguel Asin Palacios, responsável por um dos mais completos estudos sobre o “sumo poeta”, reunidos no livro **La Escatologia Musulmana en la Divina Comédia**, publicado na Espanha no ano de 1919. Essa obra desvenda, para os estudiosos e interessados no assunto, as fontes árabes que justificam e explicam a obra de Dante, em especial a influência do sufista cordobês Ibn Masara.

Despertando enorme inquietação no seio europeu, em especial na Itália, onde causara indignação, a ponto de não ser editada em italiano, os estudos do professor Palacios inauguraria uma viva polêmica que, se não fosse por um silêncio intencional do Ocidente, a obra do escritor italiano estaria, a partir dessas pesquisas, melhor compreendida no cenário ocidental.

Realizando um minucioso trabalho em suas 611 páginas, o arabista Miguel Asin dedica quase quinhentas delas, de seus escritos, para comprovar a tese de que **A Divina Comédia** é, sim, uma compilação, uma tradução de diversos intelectuais árabes. Entre os principais enumerados, consta Ibn Arabi, Ibn Al Muqqafa, Al Ghazali, Qazwini, Al Jahiz, Damiri, Abu Bakr Ibn Abu ad-Dunya, Abdallah Ibn Dinar, Abd-Ar-Rahman Ibn Said Aslam. Essa compilação possui tantos elementos conformes entre eles, que o professor arabista não hesita em categorizar a obra do poeta florentino, como um plágio, um divino plágio.

Para comprovar a sua tese, enumera o “mesmo limbo”; o “mesmo purgatório”; o “mesmo inferno”, mostrando, inclusive, em desenhos didáticos, para melhor visualização

do leitor, as plantas dos infernos descritos por Ibn Arabi e por Dante Alighieri. Analisa as adaptações, principalmente das alegorias místicas árabes das esferas, realizadas pelo poeta europeu; os “mesmos paraísos”, tanto o terrestre quanto o celestial; a “mesma viagem”; traz a síntese das comparações parciais entre as várias lendas muçulmanas e o poema de Dante; comprova que algumas lendas cristãs, precursoras da **Divina Comédia**, são lendas que têm origem no mundo muçulmano, como atestam as semelhanças entre a lenda dos Três Monges do Oriente e a lenda de São Macário; afirma que a ascensão esférica de Dante e Beatriz é uma cópia literal da ascensão de um místico e de um filósofo, que se vê na obra **Futuhât**, do sufista Ibn Arabi; enfim, são tantas afinidades, semelhanças, imitações, reproduções, repetições, que o arabista chega a afirmar que o “engenho e a arte” do poeta florentino Dante Alighieri contribuiu, em muito pouco, para a existência da **Divina Comédia**, conforme podemos observar em algumas de suas afirmações transcritas em espanhol:

Pero no se limitan las semejanzas entre los dos viajes, dantesco y musulmán, a los decisivos resultados que acabamos de resumir; además de las líneas generales de la acción dramática, aparte de los principales trazos de la topografía de ultratumba, sin contar, en fin, los muchos episodios análogos, ambas leyendas están animadas también por idéntico espíritu: [...] No podía Ibn Arabi puntualizar más claramente los rasgos topográficos de la montaña del purgatorio dantesco, la cual álzase también derechamente desde la tierra hasta tocar la esfera celeste, y en cuya cima, como luego veremos, se situa el jardín del paraíso terrenal, vestíbulo del cielo.[...] Se ve, por consiguiente, que la escatología islámica había concebido el lugar de expiación con tan rica y profusa variedad de descripciones topográficas, pertenecientes todas al mismo tipo concebido después por Dante, que la presunta originalidad de este debe quedar ya reducida a muy exiguas proporciones, por lo que toca a la topografía.[...] Pero además, la actitud y postura singularísima en que Dante coloca a los avaros, es literalmente igual a la que el islam supone para los pecadores en general y los ebrios en particular, al presentarse ante el juicio de Dios. (PALACIOS, 1943, p.117, 182, 184 e 188)

Depois de ocasionar calorosas discussões na época, a obra do professor Asin Palacios seria relegada ao esquecimento, talvez por um intencional silêncio, marca que tem caracterizado o europeu, em especial no que tange às manifestações intelectuais e artísticas de pensadores alheios ao espaço eurocêntrico. Talvez por que fosse insuportável, para um europeu, enxergar tamanha beleza, tamanha grandeza artística, tamanha capacidade de entendimento e desvendamento da essência humana naqueles que não estão circunscritos ao espaço do velho continente.

Essas atitudes, que chegam a desafiar a definição e tratados sobre presunção humana, não se tratam de casos particulares, isolados, nem tampouco localizados num tempo. Esse exercício rotineiro de desconhecer o Outro, já havia sido percebido por pesquisadores, a exemplo do que se vê nas manifestações escriturais do intelectual palestino Edward Said, conforme se percebe nas afirmações mencionadas abaixo:

A idéia de identidade européia como sendo superior em comparação com todos os povos e culturas não-europeus. Além disso está a hegemonia das idéias européias sobre o Oriente, que por sua vez reiteravam a superioridade européia sobre o atraso oriental, desconsiderando normalmente a possibilidade de que um pensador mais independente ou mais cético pudesse ter opiniões diferentes sobre a questão. (SAID, 1990, p.19)

Essa percepção da vontade europeia de se tornar hegemônica, seria também notada por outros pesquisadores, desta feita, originários do mundo eurocêntrico. Nesse sentido, as palavras do cientista britânico Jack Goody, abaixo reproduzidas, tenta explicar, entre outras afirmações, que essa característica europeia não passa de uma operação psicanalítica, narcisística até, originaria de quem tem dificuldades de lidar amistosamente, democraticamente, com o Outro:

O que caracteriza a postura européia, assim como a de sociedades mais simples, é a tendência de impor a própria história ao mundo. Essa tendência etnocêntrica é extensão de um impulso egocêntrico na base de grande parte da percepção humana e se realiza pelo domínio de fato de muitas partes do mundo. Eu vejo o mundo necessariamente com meus olhos, não com os olhos dos outros. (GOODY, 2008, p. 23)

Retomando os estudos acerca da contribuição árabe, para a formação da obra **A Divina Comédia**, de Dante Alighieri, trazida à luz pelas pesquisas do professor Miguel Palacios, o cientista inglês, valendo-se das demonstrações do membro de La Real Academia Española, confirma a influência árabe sobre o poeta florentino, afirmando, ainda, que essa influência não se refreava apenas a esse caso específico, mas seria responsável por fornecer, a outros letrados do continente europeu, todo o conhecimento disponível para formulação de suas ideias, suas representações mentais, sejam elas concretas, abstratas ou quiméricas até, conforme observamos abaixo:

Como Asin demonstrou, era uma cultura asiática de “superioridade inegável”, que influenciava a Europa daquele período, influência rastreada por ele até na grande obra de Dante, *A divina comédia*, especificamente em uma das lendas do *hadith* sobre a experiência da ascensão de Maomé e a jornada noturna para Jerusalém (*Miraj*), de onde o autor traça paralelos com a jornada de Dante para o paraíso e o inferno. [...] O professor de Dante, Brunetto Latini, foi mandado como embaixador de Florença para a corte de Afonso, o Sábio (1221-84), em 1260, onde teria sido exposto a esse conhecimento. Afonso lutou contra os mouros, mesmo assim adquiriu conhecimentos muçulmanos, notadamente em astronomia e filosofia. Em sua corte, o embaixador teria tido contato com grande parte das obras literárias espanholas e deve ter levado essas informações para Dante. É sabido que o sistema filosófico do poeta não derivava diretamente dos filósofos árabes, mas do círculo dos “místicos iluministas” fundado por Ibn Massara de Córdoba (e de Ibn Arabi), cujas ideias foram transmitidas para escolásticos agostinianos tais como Dun Scotus, Roger Bacon e Raimundo Lúlio. (GOODY, 2008, p. 270-271)

Obviamente que muitos poderão colocar objeções nessa linha de pensamento, encontrando, é claro, respaldo na teoria literária, como os estudos realizados pelo crítico literário russo Mikhail Bakhtin, em especial no tocante ao dialogismo. É justo que podemos falar de diacronia; também poderemos afirmar que arte é técnica e não tema; que o poeta italiano valeu-se dos místicos árabes, como assim deveria ser, absorvendo a cultura anterior, existente na Península Ibérica e em muitas cidades italianas, como Florença e Ravenna; que Oswald de Andrade já conceituou esse fenômeno com o nome de Antropofagia; que esse dialogismo é legítimo e necessário, para que o poeta pudesse expressar o seu engenho e a sua arte; que outros artistas desses artifícios também se valeram, a exemplo de Camões, que no episódio do Velho do Restelo inicia com uma tradução direta de Horácio; que **Hamlet**, de Shakespeare, é uma cópia da epopeia nórdica **Edras**, de Amleth; que Romeu e Julieta é uma transcrição de uma história árabe **Kais e Laila**, de Kais Ibn Almoulawwah; enfim, que plágio é uma invenção puramente burguesa e romântica que louvava o gênio individualista. Todas essas afirmações são válidas e verdadeiras, mas não é disso que se tratam essas assertivas, mas de uma tentativa, diga-se de passagem, eficiente, de negar a importância árabe e muçulmana para a formação de um espírito humanista europeu, de enaltecer uma cultura, no caso, os valores europeus, por intermédio do apagamento das contribuições recebidas de uma outra civilização, especificamente as contribuições de variadas naturezas, trazidas pelas sociedades árabes ao seio da Europa.

Além dessa contribuição, durante esse período de dominação islâmica na Península Ibérica, as obras de Aristóteles, proibidas no resto da Europa, foram transmitidas ao Ocidente cristão. É oportuno, também, lembrar que é, nesse momento, que a Europa toma conhecimento do numeral zero e da álgebra, que revolucionaram o mundo da matemática;

das técnicas náuticas, como a cartografia, astrolábio, navegação que, aliada entre outras contribuições árabes, como o açúcar, a imprensa, constitui um dos momentos férteis do conhecimento ocidental.

Essa fertilidade poderia ser mais bem compreendida pelos setores hegemônicos europeus, se os mesmos tivessem o hábito de refletir sobre suas origens, para entenderem o peso do passado em sua formação, a começar pelo exercício de perceber a importância da palavra Europa que, pela etimologia do vocábulo, vem do radical grego *Eûros* e significa “vento que sopra do oriente”, oriente esse que para duas, pelo menos, línguas europeias, o português e o francês, originaria o verbo orientar, mas infelizmente a reflexão não é uma maneira comum às gentes desse lugar.

Talvez essa insensibilidade, essa recusa de aprender com os fatos decorridos, justifique os séculos de guerra sem fim que os europeus protagonizam pelo mundo, o que indica que eles nada aprenderam com o passado, especialmente com o seu reatualizado espírito beligerante.

Retomando ao apogeu muçulmano, lembramos que toda aquela era de paz, de progresso, de tolerância religiosa, esse esplendor humanista, inaugurada na Península Ibérica pelos muçulmanos, cuja influência beneficiaria toda a Europa, fora ruída, desmantelada, ao longo dos séculos 1000 – 1500, com inúmeras consequências para o futuro da humanidade, especialmente para o futuro das gentes árabes e ocidentais.

Nessa fase de retrocesso, realiza-se o concílio de Clermont (1095), em que o papa Urbano II, proclamaria, a todos os cristãos do mundo europeu, a libertação da “cidade sagrada”, Jerusalém, das mãos dos infiéis, muçulmanos. “Deus o quer!” – exclamou o dirigente máximo do catolicismo. Essa célebre declaração ocasionou uma das guerras mais longas que o mundo cristão impetrou contra os muçulmanos, em especial, os árabes,

moradores daquela cidade. Era o início de uma grande distensão entre essas comunidades religiosas, que sempre conviveram em relativa harmonia.

Acerca dessa grande distensão, inaugurada pela intolerância europeia e batizada de “Guerra Santa”, período mais característico de saques e pilhagens, feitos sob o pretexto religioso, é enriquecedor lembrar que a fartura de obras e estudos alicerçados, sob o ponto de vista ocidental, aliado à carência de livros que mostrem a versão dos muçulmanos, já é um indicativo de que a História, assim como as cidades árabes e cristãs da época, está sendo pilhada e roubada ou, no mínimo, interditada para a ampla maioria de estudantes e pesquisadores ocidentais.

Dentre os raríssimos autores que surgiram no cenário ocidental, contando a versão dos muçulmanos, encontramos as narrativas do escritor libanês Amin Maalouf. Eleito em 2011, membro da Academia Francesa, sucedendo, assim, o antropólogo francês, importante intelectual que contribuiu para fundação da Universidade de São Paulo, Claude Lévi-Strauss, falecido em outubro de 2009, Maalouf tem sido laureado diversas vezes. Entre as mais importantes conquistas, consta o prêmio Prix des Maisons de la Press(1983), Goncourt (1993), e Príncipe das Astúrias (2010), na categoria letras. Além desse reconhecimento internacional, Amin exerceu a profissão de jornalista, durante 12 anos, ocasião em que foi correspondente de guerra e realizou missões em mais de sessenta países.

Dentre as diversas obras publicadas pelo escritor libanês, encontramos o premiado livro **As Cruzadas Vistas pelos Árabes** (2001), em que o autor, comprometido com a historiografia árabe, nos apresenta uma narração discordante das versões a que estamos acostumados.

Respaldado em diversas narrativas de protagonistas árabes e de cristãos ocidentais, que participaram direta ou indiretamente daquelas guerras, Amin Maalouf revela, para os

interessados, um ângulo sequer admitido no Ocidente, que é a ideia de que os europeus, retratados como cruéis e sanguinários, ignorantes e despreparados, selvagens e primitivos, não passavam de uma horda de bárbaros, conforme se pode aferir de suas impressões, após ler as confissões do cronista franco Raoul de Caen, na parte em que o autor libanês, entre outros tantos episódios, se vale para acusar a comunidade católica e europeia, de uma barbárie que não encontra paralelo entre outras unidades populacionais da época, conforme se verifica das suas longas, no entanto, necessárias observações, reproduzidas a seguir:

“Em Maara, os nossos faziam ferver os pagãos adultos em caldeira, fincavam as crianças em espetos e as devoravam grelhadas.” Essa confissão do cronista franco Raoul de Caen não foi lida pelos habitantes das localidades próximas a Maara, mas até o fim de suas vidas eles se lembrarão do que viveram e ouviram.[...] Será injusta essa visão dos *franj*? Terão os invasores ocidentais devorados os habitantes da cidade mártir com o único objetivo de sobreviver? Seus chefes o afirmarão no ano seguinte numa carta oficial dirigida ao papa: “Uma terrível fome assolou o exército de Maara e o colocou na cruel necessidade de se alimentar dos cadáveres dos sarracenos”. Mas essa explicação parece um pouco fácil. Pois os habitantes da região de Maara assistem, durante esse sinistro inverno, a comportamentos que a fome não pode explicar. Eles vêem, com efeito, os bandos de *franj* fanatizados, os *tafurs*, que se espalham pelos acampamentos, clamando bem alto que querem devorar a carne dos sarracenos, e que se reúnem à noite ao redor do fogo para devorar suas presas. Canibais por necessidade? Canibais por fanatismo? Tudo isso parece irreal e, no entanto, os testemunhos são acusadores, tanto pelos fatos que descrevem quanto pela atmosfera mórbida que transmitem. A esse respeito, uma frase do cronista franco Albert de Aix, que participou pessoalmente da batalha de Maara, permanece inigualável em horror: “Os nossos não repugnavam em comer não só a carne dos turcos e dos sarracenos mortos como também a carne dos cães!”. (MAALOUF, 2001, p. 47).

Após sugerir que os ventos da barbárie, pelo menos nesse período, soprava do Ocidente, o historiador árabe organiza, estrategicamente, sua narração, fazendo sempre paralelos entre o mundo ocidental e o mundo oriental, especificamente árabe. Dessa maneira, vamos tomando conhecimento do avanço e do atraso dessas civilizações, de suas

éticas, da diferença entre a conquista árabe e a conquista europeia, conforme se verifica do episódio em que o autor rememora os feitos do segundo sucessor do Profeta Muhammad, quando da sua entrada triunfal em Jerusalém, comparando-o, inevitavelmente, com os atos realizados pelos ocidentais, quando da conquista da “cidade santa”, tanto para o cristianismo, quanto para o judaísmo e o islamismo:

Entre os monumentos saqueados pelos invasores está a mesquita de Omar, erigida em memória do segundo sucessor do Profeta, o califa Omar Ibn Al-Khattab, que tomara Jerusalém aos *rum*, em fevereiro de 638. Os árabes não deixaram de evocar com frequência este acontecimento, com a intenção de ressaltar a diferença entre seu comportamento e o dos *franj*. Neste dia, Omar fizera sua entrada no seu famoso camelo branco, enquanto o patriarca grego da Cidade Santa avançava ao seu encontro. Antes de pedir-lhe para visitar os locais sagrados do cristianismo, o califa começou assegurando que a vida e os bens de todos os habitantes seriam respeitados. Enquanto eles entravam na igreja de Qyama, diante do Santo Sepulcro, tendo chegado a hora da reza, Omar perguntou ao seu hospede onde poderia estender seu tapete para se prosternar. O patriarca o convidou a fazê-lo onde estava, mas o califa respondeu: “Se eu fizer isso, amanhã os muçulmanos vão querer apropriar-se deste local, dizendo: ‘Omar orou aqui’”. E, levando o seu tapete, foi ajoelhar-se no exterior. Ele pensara corretamente, pois foi nesse preciso lugar que se construiria a mesquita que traz seu nome. Os chefes francos, infelizmente, não tiveram essa magnanimidade. Festejaram seu triunfo com uma matança indescritível, depois saquearam selvagememente a cidade que pretendiam venerar. (MAALOUF, 2001, p. 57)

Além de expor os comportamentos bélicos dessas comunidades, suas éticas de conquistas, seus ânimos diante das derrotas, o historiador libanês, ampliando suas argumentações, investe em um estudo comparativo, para comprovar a diferença entre a atrasada civilização europeia e a avançada civilização árabe, utilizando, para tanto, uma descrição viva e animada de uma realidade, a realidade do mundo árabe, causando assim, uma impressão de plasticidade que nos sugere tratar de um acontecimento simultâneo, real, efeito que pode ser verificado com as transcrições adiante reproduzidas:

No início do século IX, quando reinava seu ancestral Harun-al Rachid, o califado era o Estado mais rico e poderoso da terra, e sua capital era o centro da civilização mais desenvolvida. Ela tinha mil médicos diplomados, um grande hospital gratuito, um serviço postal regular, vários bancos, alguns com sucursais na China, uma excelente canalização de água, esgotos e uma fábrica de papel – os ocidentais, que ao chegar no Oriente ainda utilizavam o pergaminho, vão aprender na Síria a arte de fabricar o papel a partir da palha de trigo. (MAALOUF, 2001, p. 59).

Conforme se verifica, nas descrições acima, no que tange especificamente sobre a organização da saúde coletiva da civilização árabe, é oportuno lembrar que a medicina sempre foi uma ciência privilegiada pelos árabes. Estes desenvolveram seus domínios técnicos e científicos na esteira de uma profilaxia que levava em conta, sobretudo, a autonomia das ciências médicas, em relação à religião, tradição impensada no mundo europeu, conforme atestam as descrições do cientista social inglês Jack Goody, acerca do comportamento de algumas escolas de medicina da Europa:

De qualquer modo, apesar de a *madrasah* estar muito voltada para a educação religiosa, “as ciências estrangeiras” (derivadas da sabedoria grega, persa, indiana e chinesa) eram apreendidas em outros lugares, nas bibliotecas, tribunais e instituições médicas. Além do mais, as universidades européias certamente se concentravam, no início, na religião. (GOODY, 2008, p. 261)

Nesse mesmo sentido, o de mostrar a diferença entre os métodos de tratamento dos árabes e europeus, o historiador e escritor libanês Amin Maalouf relataria o modo ambulatorial de alguns esculápios ocidentais da época, quando transcreve, para nós, as observações de uma das figuras mais letradas do mundo árabe daquele período, o emir sírio Ussama Ibn Munqidh, o que não deixa de ser método comparativo, que mostra o quanto a

medicina europeia se encontrava pouco desenvolvida em relação aos conhecimentos árabes, senão vejamos:

“Um dia”, ele conta, “o governador de Muneitta, no monte Líbano, escreveu a meu tio Sultan, emir de Chayzar, para lhe pedir que lhe enviasse um médico para cuidar de alguns casos urgentes. Meu tio escolheu um médico cristão de nosso país chamado Thabet. Este se ausentou apenas por poucos dias, depois voltou. Todos estávamos bastante curiosos para saber como ele tinha podido assim tão rapidamente obter a cura dos doentes, e o crivamos de perguntas. Thabet respondeu: ‘Fizeram vir à minha presença um cavaleiro que tinha um abcesso na perna e uma mulher desnutrida e definhada. Coloquei um emplastro no cavaleiro, o tumor abriu e melhorou. Para a mulher, prescrevi uma dieta para refrescar-lhe o temperamento’. Mas um médico franco chegou e então disse: ‘este homem não sabe tratar deles!’. E, dirigindo-se ao cavaleiro, perguntou-lhe: ‘O que você prefere, viver com uma só perna ou morrer com as duas?’ O paciente tendo respondido que preferia viver com uma só perna, o médico ordenou: ‘Tragam-me um cavaleiro forte com um machado bem afiado’. Logo vi chegar o cavaleiro e o machado. O médico franco colocou a perna do paciente num cepo e disse ao recém-chegado: ‘Dê uma boa machadada para cortá-la de uma só vez!’. Sob meus olhos, o homem descarregou um primeiro golpe na perna, depois, como ela continuasse presa, bateu uma segunda vez. O tutano da perna esguichou e o ferido morreu no mesmo instante. Quanto à mulher, o médico franco a examinou e disse: ‘Ela tem na cabeça um demônio que está apaixonado por ela. Cortem-lhe os cabelos!’. Eles foram cortados. A mulher então recomeçou a comer seu alimento com alho e mostarda, o que agravou seu definhamento. ‘Foi o diabo que lhe entrou na cabeça’, afirmou o médico. E, pegando uma navalha, fez-lhe uma incisão na forma de cruz, deixando aparecer o osso da cabeça, que ele esfregou com sal. A mulher morreu imediatamente. Então perguntei: ‘Vocês ainda precisam de mim?’. Disseram-me que não, e eu retornei, depois de ter apreendido muitas coisas que ignorava a respeito da medicina dos franj’”. (MAALOUF, 2001, p. 126-127).

De acordo com os relatos acima, parece-nos correto afirmar que a religião cristã servia não apenas de pretexto para justificar os saques, os roubos, a matança indiscriminada, os extermínios de variadas naturezas. Mas também participava tão intensamente da vida privada dos fiéis, que obstacularizava qualquer despotar individual

que ensejasse uma possibilidade, por exemplo, de agir dentro da comunidade, sem os preceitos das autoridades religiosas, atingindo, como se percebe, as ciências de maneira geral. Daí uma explicação possível do retrocesso espiritual europeu da época, que pode ser claramente percebido, não apenas durante as Cruzadas, mas também quando os reinos católicos reconquistam a Península Ibérica, e iniciam uma era de intolerância que parece nunca querer parar de se reatualizar.

Com as guerras de reconquista do mundo árabe, os muçulmanos são expulsos da Península Ibérica, abrindo caminho para a formação de um Estado nacional entre os cristãos, o que se deu com a formação de Portugal, primeiro Estado da nossa era moderna, seguido da Espanha.

A catástrofe para os muçulmanos não fora a queda da dinastia Omíada, e de seus reinos menores na Península Ibérica, pois essa derrota poderia muito bem ser superada por uma população, no caso da população muçulmana ibérica, acostumada a convivência pacífica e amistosa entre vários povos e vários credos, conforme observamos do exemplo da Catedral de Toledo. A catástrofe para os muçulmanos, que não deixa de ser um desastre para a humanidade, fora a expulsão dos mercadores, comerciantes, ferreiros, artesãos, camponeses, poetas, escritores, filósofos, mulheres, crianças e homens que professassem outro credo que não o catolicismo, destruindo, desta maneira, uma civilização que se assentava, considerando as condições da época, na mais estrita tolerância entre os habitantes daquela porção europeia, entre essas gentes e os governantes de outrora, conforme testemunha uma das raras vozes ocidentais, o padre Antonio Vieira, considerado o pensador do Ocidente, quando lembra o exemplo humanista de Moviá, o primeiro califa da dinastia Omíada que governaria aquela parte da Europa.

Foi nesse período, também, que conhecemos as páginas mais conturbadas da vida religiosa e social dos cristãos, com a criação da Inquisição que, fundada nos países papistas, espalhar-se-ia pelo resto do continente europeu, levando consigo seus tribunais de perseguição e morte, que quase levaria à morte, por heresia, o próprio Padre Antonio Vieira, quando este advogou a causa dos judeus portugueses de Ruão e dos cristãos novos, igualmente expulsos de Portugal, pela perseguição religiosa e pelo desejo embebido ao povo europeu, de saques e pilhagens com os quais eram vítimas os árabes, os judeus, doravante denominados cristão-novos, só para citar os mais importantes.

É claro que essas questões, essas transmigrações forçadas, mudariam toda uma mentalidade ibérica, contaminando, desta forma, futuras gerações que cresceriam sob essa inflexível e perigosa orientação, a bandeira da intolerância religiosa e étnica, do eurocentrismo, como podemos observar no maior poeta da Língua Portuguesa, Luiz Vaz de Camões. Transformando essa intolerância em matéria literária, Camões, em seu famoso poema épico, **Os Lusíadas**, tematizará o Profeta do Islã, Muhammad, como **vicioso Maoma** e **torpe Mahamede**. Em relação ao árabe, irá vê-lo como **vil Ismaelita**; e os seguidores do Islã de **malina gente**, confirmando, também nas artes, uma Nova Era, era rígida, dominada por um espírito que insiste em afirmar o que outrora fizera os cruzados e o papa Clemente V, que é o de vilipendiar outra religião, outra cultura, outra gente, como se observa dos seus versos abaixo transcritos:

Canto I – 99ª estrofe

O mesmo o falso Mouro determina,
Que o seguro Cristão lhe manda e pede;
Que a ilha é possuída da malina
Gente que segue o torpe Mahamede.
Aqui o engano e morte lhe imagina,

Porque em poder e forças muito excede
A Moçambique esta ilha, que se chama
Quíloa, mui conhecida pela fama.

Canto VII – 5ª estrofe

Vede-lo duro Inglês, que se nomeia
Rei da velha e santíssima cidade,
Que o vil Ismaelita senhoreia,
(Quem viu honra tão longe da verdade?)
Entre as Boreais neves se recreia,
Nova maneira faz de Cristandade:
Para os de Cristo tem a espada nua,
Não por tomar a terra que era sua.

Canto VII – 17ª estrofe

Além do Indo jaz, e aquém do Gange,
Um terreno muito grande e assaz famoso,
Que pela parte Austral o mar abrange,
E para o Norte o Emódio cavernoso.
Jugo de Reis diversos o constrange
A várias leis: alguns o vicioso
Mahoma, alguns os ídolos adoram,
Alguns os animais, que entre eles morri.
(CAMÕES, s.d. p. 15,98,100)

Como se observa dos versos acima, bem como da obra **Os Lusíadas**, do poeta português, os europeus, aquecidos ainda com a campanha das Cruzadas, e com a vitória da cristandade no mundo ibérico, logo se viram empenhados em uma campanha de difamação, perseguição e dominação do Outro, principalmente do árabe muçulmano. Enquanto os europeus se lançavam à perseguição dos povos não-cristãos e dos reformistas, ao mesmo tempo, beneficiavam-se com os conhecimentos náuticos, oriundos dos árabes. Com esses conhecimentos, entre eles, o astrolábio, a Europa expandiria suas possibilidades expansionistas, iniciando, assim, o século das navegações.

Durante os séculos em que se seguiram à vitória dos reinos católicos em Portugal e na Espanha, momento da desarticulação e destruição do Islamismo nesses países, o império

construído pelos árabes foi, aos poucos, retraindo-se até ser totalmente substituído pelo nascente domínio turco-otomano que, diferentemente dos reinos católicos ibéricos, preservou e assimilou muito dos costumes árabes.

Desta maneira, surge uma questão: se a sociedade árabe possuía uma notória superioridade sobre as demais, conforme defende Miguel Asin Palacios, Jack Goody, Amin Maalouf, Albert Hourani, Jamil Haddad, entre outros; se a sociedade árabe alcançou um esplendor nas artes, na filosofia, na história, na medicina, na urbanização, nas técnicas náuticas, na fabricação de vários produtos consumidos à época, na articulação de uma sociedade pacífica e progressista, inclusiva e cordial, só para enumerar os mais importantes; em que momento isso tudo se perdeu e o que ocasionou essa perda, essa retração, a ponto de não vermos solução de continuidade dessas conquistas, nessas mesmas sociedades.

Talvez pudéssemos nos remeter a Era Otomana, para explicar o retrocesso da sociedade árabe, mas isso é pouco provável, pois muitos dos costumes e tradições foram mantidos. Além dessa manutenção, a língua árabe figuraria como a língua oficial e “as ciências da religião e da lei eram ensinadas em árabe” (HOURANI, 2006, p.317), o que nos permite descartar a hipótese de uma contenção mais acentuada, durante esse período de dominação turca.

Talvez pudéssemos encontrar a gênese de uma retração do espírito árabe, na reconquista realizada pelos Estados católicos de Portugal e Espanha, mas essa hipótese é muito mais improvável, pois a expansão do império português e espanhol não hastearia uma só bandeira em Alcácer-Quibir, nem ultrapassaria as muralhas da fortaleza de

Mazagão¹, no Marrocos, o que nos encaminha para pensar em outro momento histórico, o da era dos impérios europeus.

Talvez o ponto de mutação, a mudança de estilos de vida e de pensamento da sociedade árabe tenha correlação direta com o fortalecimento e expansão dos estados europeus, ou então, tenha consequências importantes nessa mudança de equilíbrio de poder, pois, enquanto o Império Otomano exercia seus domínios nas províncias árabes, durante o apogeu soberano fundado por Uthman, os europeus situados ao leste da Península Ibérica, juntamente com a Grã-Bretanha, articulavam-se para aumentar suas ambições expansionistas. No caso, em direção ao oriente árabe, exemplo dessa ampliação é caso pioneiro e importante do Egito, durante o governo napoleônico.

Desta forma, quando o corso Napoleão Bonaparte, buscando expandir o projeto colonialista francês, nos finais do século XVII e início do século XVIII, resolveu anexar a Terra dos Faraós, levou consigo, nessa empreitada invasora, um conjunto de intelectuais franceses, entre eles, escritores, naturalistas, botânicos, engenheiros, arquitetos, cientistas. Estes tinham, por objetivo, estudar as características da sociedade árabe, nos seus aspectos religiosos, sociais e políticos, para que a anexação se fizesse com o mínimo ou até mesmo

¹ Mazagão era uma fortaleza lusitana, construída no Marrocos, para executar o grande sonho de colonizar o Norte da África. Esse sonho, posteriormente, se tornou um pesadelo, devido aos constantes cercos realizados pelos árabes aos habitantes lusitanos daquela fortaleza. Com o advento do reinado de Dom José, o Marquês de Pombal, intensificando sua política ultramarina, resolvera transferir os poucos mais de dois mil habitantes dessa fortaleza para o Brasil, precisamente na foz do rio Amazonas, a fim de assegurar a colonização da região amazônica. Dessa fortaleza em solo brasileiro, que recebera o mesmo nome, surgiu a primeira capital do Estado do Amapá. Hoje, Mazagão, com uma população estimada em 15.000 habitantes, é a segunda cidade mais importante do Estado. Nos meses de julho, acontece a tradicional festa de São Tiago, momento em que a cidade se transforma em um grandioso palco ao ar livre para encenar as batalhas travadas entre os portugueses e os árabes do Marrocos. (SILVA, José Manuel Azevedo e. Relações luso-marroquinas. In: **Mazagão**: retrato de uma cidade luso-marroquina deportada para o Brasil. REVISTA CAMÕES Nº 17/18, . 2004, p. 167-179. Disponível em http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/cat_view/62-revistas-e-periodicos/69-revista-camoes/914-revista-no17--18-relacoes-luso-marroquinas.html?start=10. Acesso em 11 out 2011.)

sem a participação dos soldados franceses. Era o começo da formação de um corpo doutrinário, abrangente, que vigora até os dias de hoje.

Com a visível fragilidade do império turco-otomano, as potências europeias, em especial a Inglaterra, a França e a Itália e, em menor escala, a Alemanha, lançaram-se a dividir as regiões, até então, sob o domínio otomano. Antecipando-se aquela decomposição imperial, os europeus, em consonância com a ideia francesa, lançam, então, um audacioso plano de incentivo ao mundo acadêmico e científico, para tornar conhecido o mundo oriental, em especial o mundo árabe.

É nesse momento que grandes nomes do meio intelectual europeu lançam-se em longas viagens, para conhecer o Oriente, entre eles Chateaubriand, que muito dialogou em seus textos, preenchidos de exotismo, com os poetas e escritores do romantismo brasileiro da segunda fase, leitores dos textos desses viajantes, e neles, se inspiraram para imprimir uma característica conhecida dessa geração de românticos, o gosto pelo pitoresco.

Assim, grupos de filólogos, antropólogos, historiadores, geógrafos, escritores, professores, entre outros, espalhavam-se sobre o Oriente, com a finalidade de adquirir subsídios para que seus governos melhor compreendessem a forma de administrar as novas colônias. O resultado dessa vasta iniciativa foi a criação de escolas e instituições europeias, como a Royal Asiatic Society, a Société Asiatique, e Deutsche Morgenlandische, que sistematizaram os conhecimentos sobre as comunidades colonizadas, em especial as comunidades árabes, fornecendo, assim, um corpo crítico de estudos que possibilitaria ao europeu comum conhecer o mundo oriental sem empreender longas viagens.

Com efeito, foi se realizando uma ampla e difusa coleção de textos estéticos, eruditos, sociológicos, antropológicos, entre outras séries de interesses colonialistas, que buscava, acima de tudo, comparar o mundo em estudo, com o mundo europeu, primando

esse último pela ideia de superioridade, já manifestadamente presente em outras colônias, entre elas, as colônias americanas, africanas e asiáticas.

Essa noção de identidade europeia, superior, que povoa o pensamento ocidental, foi naturalmente transplantada para o conjunto de doutrinas acerca do mundo oriental, e como consequência, disseminou-se um discurso que buscava legitimar a necessidade de levar os benefícios da civilização branca e europeia à comunidade de povos colonizados, entre eles, os árabes.

O mais curioso é que, ao exagerar as diferenças entre os europeus e os povos árabes, possibilitou uma maior compreensão, por parte do mundo arabizado, das contradições do sistema de domínio europeu, o que levou os povos dominados a uma maior clareza sobre o papel dos árabes no estatuto colonial.

Essas contradições se caracterizavam principalmente com o erro de considerar o árabe um modelo reduzido, que é preciso tratá-lo à parte, num mundo acentuadamente diferente, mas que, antes de tudo, deve ser ajustado o mais depressa possível às normas da cultura europeia.

Nesses dois séculos de contato mais ou menos direto com o mundo oriental, os árabes têm sido considerados pendularmente, pelos europeus, como seres brutos, através de concepções que assumem diversos matizes. Para ajustar a “irracionalidade” dessas gentes, era preciso, antes de tudo, apresentar-lhes uma política colonial, perpassada por fatores positivos, como igualdade, paz, progresso econômico.

Esse engodo não resistiu a uma crítica epistemológica mais profunda, e por meio dela, evidenciamos a coesa relação entre as práticas colonialistas ocidentais e a produção de imagens estereotipadas da cultura árabe. Entre elas, o estigma de irracionais, primitivos,

retrógrados e preguiçosos, entre outras. Um dos críticos mais influentes do ocidente, Said, revela-nos a complexidade dessa hegemônica construção estética, acerca do mundo árabe:

Portanto, o orientalismo não um mero tema político de estudos ou campo refletido passivamente pela cultura, pela erudição e pelas instituições; nem é uma ampla e difusa coleção de textos obre o Oriente; nem é representativo ou expressivo de algum nefando complô imperialista “ocidental” para subjugar o mundo “oriental”. É antes uma distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; [...] ele é, em vez de expressar, uma certa **vontade** ou **intenção** de entender, e em alguns casos controlar, manipular e até incorporar, aquilo que é um mundo manifestamente diferente (ou alternativo e novo). (SAID, 1990, p.24 – grifos do autor).

Esse conjunto significativo de construções textuais, – segundo Said (1990, p. 211) cerca de sessenta mil livros foram publicados sobre o Oriente árabe – desde Napoleão, não sofreu solução de descontinuidade e no mundo contemporâneo, assistimos aos meios de comunicação de massa, reproduzir com mais intenso vigor, os clichês culturais, depreciativos, sobre a comunidade árabe.

Essa representação do árabe, construída pelo europeu e, mais recentemente, reafirmada pela comunidade estadunidense, em continuidade ao olhar etnocêntrico, tem adquirido uma atualidade ainda mais robusta, principalmente com as invasões do Afeganistão, do Iraque, dos bombardeios à Líbia e, recentemente, das ameaças de guerra à Síria e ao Iran, mobilizando, assim, intelectuais de várias partes do mundo que, através de seus textos, subvertem essa construção ideológica e separatista.

O Brasil, obviamente, insere-se nesse contexto de embates informativos, principalmente se levarmos em conta que os protagonistas mais recentes no fenômeno da imigração brasileira, têm sido os muçulmanos sunitas e xiitas que, fugindo das recentes

guerras que em seus países, aportaram nas terras brasileiras, localizando-se especialmente em Foz do Iguaçu, região conhecida por Tríplice Fronteira.

A presença da comunidade árabe, nas terras brasileiras, no entanto, iniciou-se com o período da grande imigração, ocorrida com o advento do século XX, momento em que os intelectuais brasileiros, na esteira das propostas eurocêntricas, propuseram a teoria do “branqueamento”. Iniciava-se, assim, uma política de imigração que dava preferência ao elemento europeu, em detrimento de outros grupos étnicos.

Apesar de oficialmente ter iniciada no ano de 1824, com a instauração da colônia de São Leopoldo, formada exclusivamente de imigrantes germânicos, o apogeu da imigração, no Brasil, deu-se entre os anos de 1870 a 1930. Estima-se que, nesse período, 40 milhões de imigrantes, vindo especialmente da Europa, do Oriente e da Ásia, desembarcaram na América, e boa parte deles aportaram no Brasil.

É nesse período que se deu a primeira grande onda de imigrantes árabes, muçulmanos, principalmente sírios libaneses, chamados pelos brasileiros de “turcos”, por causa do passaporte otomano que, apesar de não se enquadrarem na categoria racial da proposta oficial do governo brasileiro, foram aceitos, sem muitas restrições. Até as primeiras décadas do século XX, esses imigrantes eram, na sua maioria, cristãos maronitas, melquitas ou ortodoxos. Porém, no começo dos anos 1920, uma minoria muçulmana também começou a desembarcar nos portos brasileiros, e se instalaram, em especial, nos Estados de São Paulo e do Paraná.

Esses primeiros imigrantes, pessoas circunscritas às aldeias nativas, com tradições fortemente arraigadas, regras seculares, viram-se, com o aporte nas terras brasileiras, atirados a um vasto mundo de pessoas anônimas. No entanto, imiscuíram-se entre os da

terra, de tal forma que, por força de uma imperiosa e maleável regra de sobrevivência, logo passaram a conviver no universo nacional, obedecendo não mais às regras das comunidades a que pertenciam, mas a um conjunto de preceitos das terras de adoção, o que significou, por ironia do destino e desalento dos importadores de ideias eurocêntricas, uma maior miscigenação da sociedade brasileira.

Desta forma, é preciso que a contribuição árabe, negada insistentemente pela cultura europeia, monopolizadora de meios diversos de comunicação em massa, possa ser revista, a fim de entendermos os motivos pelos quais os europeus escolheram o obscuro caminho do etnocentrismo, impedindo-os, devido a essa opção sectária, de reconhecer as ricas colaborações, abaixo transcritas, que a cultura árabe levou para uma formação humanística e moderna do Ocidente:

Na verdade foi o Oriente que ajudou a construir o Ocidente, não apenas no comércio, mas também nas artes e ciências. Houve influência do Islã na Andaluzia e sobre Bruneto Latini (professor de Dante), por exemplo. Houve influência dos numerais arábicos cujo uso no Ocidente foi difundido pelo papa Silvestre II. E o caso da medicina: seu estudo no Ocidente havia ficado para trás pelo interdito da dissecação, a retaliação do corpo humano, ocasionando o desaparecimento de textos médicos, como o de Galeno, por exemplo. Esses textos foram recuperados para a medicina ocidental com várias traduções do mundo islâmico, levadas por Constantino, o Africano, em Monte Cassino (próximo a escola médica de Salerno), e por outros em torno de Montpellier. O problema é que se nós entendermos que a medicina se valeu simplesmente de um resgate de um saber clássico, esqueceremos que esse saber (junto com acréscimos islâmicos) chegou até nós por um caminho indireto. (GOODY, 2008, p.335)

Resgatando, portanto, a justa contribuição do mundo árabe para a formação de nossa civilização ocidental, pois inserido nela, estaremos lançando questões que auxiliam para compreendermos melhor o caminho da autodeterminação dos povos, máxima

perseguida pelo Estado brasileiro, e que recebera uma importante contribuição, ao longo dos séculos, dos poetas e escritores nacionais que, ao tratar do árabe, especificamente, o enlaça em tons fraternais e amistosos, emparelhando-se, (in)conscientemente a um dos *hadiths* – ditos do Profeta – *Os homens são iguais entre si como os dentes do pente do tecelão. Nenhuma diferença entre o árabe e o não árabe, entre o branco e o negro, a não ser o grau de crença em Deus.* (HADDAD, 1982, p.07).

C A P Í T U L O I I

DA CARTA DE CAMINHA ÀS CARTAS DOS INCONFIDENTES

No ano de 1500, mandou o Sereníssimo Rei de Portugal, chamado Dom Manuel de nome, uma sua armada de naus e navios às partes da Índia [...] Das quais 12 naus ordenou que 10 fossem a Calicute e as outras duas para Arábia.

Piloto Anônimo

Um dos traços mais comuns que se pode verificar em todas as associações humanas, desde que se tem notícia da existência de formas mínimas de comunicação, é a tendência, que se assemelha à necessidade, de nomear lugares, pessoas, objetos, animais, plantas, sentimentos e acontecimentos, tornando, assim, uma qualidade distintiva da qual não se furtariam nossos antepassados mais conhecidos, os Tupi-guarani.

Pertencente ao tronco linguístico macro-tupi, os Tupi-guarani, originários provavelmente do oeste ou noroeste da Amazônia, desceram até a depressão do pantanal e, posteriormente, atravessaram o planalto brasileiro, alcançando, a partir daí, a costa litorânea, donde se dividiram em vários grupos, entre eles, tupinambás, potiguaras, tabajaras, temiminós, tupiniquins, caetés, carijós, guaranis, só para citar os mais importantes.

Nessa diáspora espetacular, os índios foram deixando nomes para todos os acidentes geográficos, faces de escarpas, regiões, rios, plantas, animais, além de nomear a terra que lhes pertencia com o nome de Pindorama, primeiro gentílico que ficou conhecido entre nós, brasileiros. Posteriormente, com a chegada dos europeus, o Brasil foi adquirindo outros nomes, Ilha de Vera Cruz, Terra Nova, Terra dos Papagaios, Terra de Vera Cruz, Terra de

Santa Cruz, Terra Santa Cruz do Brasil, Terra do Brasil e, definitivamente, Brasil, desde 1527.

Ainda sobre o batismo do maior país da América do Sul, é curioso notar que dezenas de estudos se propõem a esclarecer sobre a origem do étimo Brasil. Assis Cintra, por exemplo, ao publicar a obra **O nome Brasil** (com S ou com Z?), há quase um século (1920), analisou e criticou treze hipóteses etimológicas sobre o vocábulo “brasil”, mostrando, para nós, a autoria desses estudos (1920, p.8 e 9), acrescentando, ainda, a essas investigações acadêmicas, a tese de que a palavra “brasil” é derivada do substantivo *bras*, de origem germânica, que significa fogo que, por sua vez, originou, na língua portuguesa, o substantivo *brasa*, conforme apreendemos de suas afirmações, abaixo transcritas:

Foram esses os etymos que encontramos nas numerosas monografias lidas por nós no decorrer de alguns annos, cada qual muito bem apadrinhada. Um dia puzemos nossas mãos inhabeis na seara immensa dos etymos e formulamos a seguinte hypothese: BRASIL. DERIVA-SE DIRECTAMENTE DO GERMANICO (ant. alt.al.) BRAS, GENITOR DO PORTUGUES BRASA [...] O vocábulo *brasil*, designação de um páo que deu nome a nossa Patria, não se origina do grego e sim do germânico *bras* (fogo).[...] Duas das mais empregadas palavras dos germanos eram o substantivo *bras*, fogo, carvão acceso, e o verbo *brasen*, queimar, incandescer. Antes do domínio germânico a palavra *brasil* não existia em parte alguma do império romano. Não se encontra em escriptores latinos, nem os léxicos de latinidade clássica a mencionam. Somente o baixo latim, apanhando-a do alemão antigo, a registrou, como veremos adiante. [...] Os germânicos, nessa época, não dominavam somente Portugal. Dominavam a Espanha, a Itália, a França, etc. Não seria natural que adicionassem ao substantivo *bras* o sufixo *ili* do latim bárbaro) designativo de qualidade? Compara-se por exemplo, os substantivos tamboril (tambor + il), pernil (perna + il), quadril (quadra + il), juvenil (jovem + il), mulheril (mulher + il), febril (febre + il), projectil (projecto + il). Pois não se teria formado também *brasil*, de BRAS, que quer dizer fogo, e IL, que dá idéa de qualidade, predicado, attributo? [...] Contestamos, pois, a opinião daquelles que dizem que *brasil* vem do português *brasa*. Antes do nascimento da lingua portuguesa e espanhola, já existia o vocábulo *brasil*, criado pelos germânicos, para traduzir litteralmente o vocábulo árabe *bakkam*, significando um páo vermelho como fogo. (CINTRA, 1920, Pags. 9,12,14,15,109 e 110)

Antes de chegar a essa conclusão, é notável o quanto Francisco de Assis Cintra percorre diversas veredas, para formular a sua tese germânica. Dentre esses distintos caminhos, destacamos as notórias insinuações que o referido pesquisador faz acerca da contribuição árabe, para a existência da palavra “brasil”, como se observa, de suas afirmações, no discorrer de sua tese, onde se pode verificar que, se o vocábulo “brasil” não deriva diretamente do árabe, certamente será no árabe, que poderemos encontrar a gênese de todas essas explicações etimológicas, principalmente se levarmos em conta todo o contexto histórico, sociológico, político e econômico da expansão árabe pela Europa, conforme se pode verificar do importante exemplo do vocábulo *bakkam*, e das diversas referências, ao longo de toda a obra, acerca da contribuição árabe para a formulação definitiva do substantivo, pelo qual ficou conhecido o maior país de língua portuguesa:

Seria o nosso brasil oriundo do árabe *varsil*? Absolutamente não. Primeiro, porque não existe analogia alguma entre um páo vermelho e um vento tempestuoso; segundo, porque os árabes, introductores do páo brasil na Europa, tinha um nome próprio para designar esse páo vermelho: chamavam-no *bakkan*.[...] Em 830 da era chistã o viajante árabe Albuzeil e Hacen elogiou, em seu livro, o *bakkan* (páo brasil) da Ilha Alrami (Sumatra), demonstrando as vantagens de sua introdução no commercio europeu. Ibn Hankal, em 920, Edrisi em 1150, Iakant-al-Hamavi, em 1229, Aboufelda em 1273 são notáveis escriptores árabes em cujas obras se encontram referências à introdução do *bakkan* no commercio europeu no decorrer do século VIII. Seria, pois naturalissimo que os visigodos da Peninsula Iberica conhecessem o páo brasil no século VIII com o nome árabe *bakkan*. Ou porque sentissem dificuldades na pronuncia da palavra, ou porque seguissem a lei natural da nacionalização das expressões peregrinas por intermédio de expressões vernáculas equivalentes, o caso é (a isso nos levam a analyse geo-historica, a lógica e a philologia) que os visigodos traduziram ao pé da lettra a expressão árabe *bakkan* (bha-khaan, o que é vermelho), criando a expressão brasil, e utilizando-se, para isso do radical *bras* (fogo ou qualidade do fogo, como, por exemplo rubro ou vermelho) e do sufixo nominativo *il* (ilis), de uso vulgar na idade média, entre os povos que estiveram sob o domínio romano. Dahi *brasil* (brasil), significando, como o árabe *bakkan*, *cousa vermelha*, ou seja, referindo-se a um páo – o páo vermelho.(CINTRA, 1920, p. 21-22)

Como se pode observar dessas afirmações, o estudo da origem da palavra “brasil”, com s ou com z, suscita diversas controvérsias etimológicas. No entanto, o mesmo não ocorre, quando diversos pesquisadores são unânimes em afirmar terem sido os árabes, os responsáveis pelas descobertas das utilidades do pau-brasil, pela apresentação de seus benefícios aos europeus, e pela comercialização, não só no Oriente Médio, como na Ásia, e principalmente na Europa.

Essa opinião também é compartilhada pelo historiador e etnógrafo brasileiro, Bernardino José de Souza, autor de um trabalho pioneiro sobre a importância do pau-brasil para a nação brasileira, Bernardino faz uma exaustiva pesquisa acerca desse símbolo nacional, minuciando-o com os estudos da botânica, da economia, da política, além de dedicar, inclusive, parte de sua obra, **O Pau-Brasil na História Nacional**, (1938), para esclarecer a origem árabe desse primeiro produto de exportação nacional, conforme se vê transcrito abaixo:

O conhecimento do pau-brasil parece remontar ao século IX pelos itinerários dos árabes El-Hacem e Abuzie, publicados por Renandot nas “Antigas Relações com as Índias” e onde se designa com o nome persa Bakham que ele traduziu em latim Bresilium, o pau-brasil é muito parecido nas qualidades com uma planta de Samatra, donde se extrae também tinta da mesma cor. Tanto esta droga como o pau-brasil eram importados para a Europa pelos árabes, vindo do oriente pelo mar vermelho, e por terra atravessando o Egipto. (SOUZA, 1938, p.82)

Seja qual for a origem do étimo “brasil”, dentre as diversas afirmações, poderemos encontrar uma conexão que nos aponta para a afirmação de que a história brasileira, contada a partir dos primeiros passos da colonização, inicia-se com fortes vínculos à cultura árabe. Principalmente, se levarmos em conta, também, que a cana-de-açúcar, planta herbácea e cespitosa, de origem árabe, importado da Palestina pelos monarcas lusitanos,

que a experimentou primeiramente na Ilha da Madeira e, juntamente com o pau-brasil, foram os dois primeiros produtos a mover, inicialmente, a economia e a miscigenação brasileira. E se pairam dúvidas acerca da origem árabe do gentílico Brasil, resta a certeza de que o produto e o nome açúcar², são genuinamente árabes, hoje, depois de séculos de aclimação, árabe-brasileiro.

² Segundo Vieira, o vocábulo açúcar tem origem no substantivo árabe *as-sukkar*, opinião também compartilhada por Aurélio Buarque de Holanda. (VIEIRA, Júlio Doin. **Dicionário de Termos Árabes da Língua Portuguesa**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2006, p.28)

Caminha e os Colonialistas.

Quanto aos galegos, aos berberes e ao resto dos habitantes da parte ocidental, dessa classe fazem parte populações que Deus particularizou com tirania e ignorância, e generalizou com hostilidade e opressão.

Sâid Alandalusi, em 1068.

Como se pode observar dessas duas importantes afirmações, a história brasileira, contada a partir da vinda dos europeus para a terra de Pindorama, inicia-se, direta ou indiretamente, dialogando com a cultura árabe. Se por um lado, encontramos uma inusitada presença árabe nas nossas terras, trazida pela carga simbólica do pau-brasil e do açúcar; por outro, encontraremos, durante o período da chegada dos invasores e das empreitadas colonizadoras, uma tentativa de erradicar, de diversos modos, seja marginalizando, seja destruindo, qualquer referência ao mundo árabe, ao mundo islâmico, como podemos verificar, mais explicitamente, com as informações enviadas pelo escrivão Pero Vaz de Caminha, ao rei de Portugal, Dom Manuel.

Considerado o primeiro documento histórico, e também, o primeiro texto literário brasileiro, a Carta de Caminha, como ficou conhecida a missiva do escrivão da frota cabralina, busca oferecer, ao monarca português, uma ideia tão real quanto aproximada dos habitantes, da fauna e da flora do lugar em que estava aportado.

Na elaboração de seu inventário, é possível observar, no entanto, as mesmas posturas arrogantes que caracterizam o europeu, quando o Escrivão de Cabral, não conseguindo compreender a organização do código linguístico dos nossos indígenas, e incapaz de reconhecer as nuances de outra língua, posiciona-se na condição de civilizado, transferindo para o Outro a condição de selvagem, de bárbaro:

“Ali por essa ocasião, não houve mais fala nem entendimento com eles, pois a **algazarra era tamanhamente bárbara** que ninguém mais se podia entender. Acenamos-lhes que se fossem; assim o fizeram e passaram-se além do rio. Saíram três ou quatro homens nossos dos batéis, e encheram não sei quantos barris de água que nós levávamos e tornamo-nos às naus.” (CAMINHA, 1999, p.40 – grifos nossos).

Ao se voltar para o processo de colonização europeia no Brasil, Silviano Santiago, na obra **Uma Literatura nos Trópicos: Ensaio sobre dependência cultural** (1978), observa que o termo *bárbaro*, epíteto desqualificador com o qual os colonizadores também se referiam aos aborígenes brasileiros, assinala e corporifica o eterno conflito entre o colonialista e o colonizado, apontando, assim, para a construção ideológica dessa metáfora, signo emblemático do projeto expansionista europeu, construção presa ao propósito de mostrar superioridade e de impor o poder colonizador, em face da resistência do pretensamente colonizável:

A metáfora [...] guarda em essência a marca do conflito eterno entre o civilizado e o bárbaro, entre o colonialista e o colonizado, entre Grécia e Roma, entre Roma e suas províncias, entre a Europa e o Novo Mundo, etc. (SANTIAGO, 1978, p.12)

Atento ao discurso europeu, no período da conquista e da colonização em nosso País, Santiago assinala que a experiência colonizadora é, fundamentalmente, uma *operação narcísica*, que busca transformar o diferente de si, em cópia ou simulacro, num curioso fenômeno de recalçamento do Outro, e de duplicação de si. Essa operação pode ser observada pela força coerciva europeia em impor, etnocentricamente, seu código cultural, como a única regra válida de civilização, ou seja, de dominação colonizadora:

Pouco a pouco as representações teatrais propõem uma substituição definitiva e inexorável: de agora em diante na nova terra descoberta o código lingüístico e o código religioso se encontram intimamente ligados, graças à intransigência, à astúcia e à força dos brancos. Pela mesma moeda os índios perdem sua língua e seu sistema sagrado e recebem em troca o substituto europeu. [...] Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só Rei, uma só Língua: o verdadeiro Deus, o verdadeiro rei, a verdadeira Língua. (SANTIAGO, 1978, p.16)

Além dessas posturas presunçosas, como observou Silviano Santiago, é possível observar, na Carta do Escrivão, o mesmo olhar perseguidor que tanto calamitou a Península Ibérica, quando da expulsão dos árabes em Portugal, durante o período de reconquista pelos reinos da cristandade, ao observarmos, no relato quase obsessivo, a comprovação da ausência de traços semitas, considerados, à época, abomináveis, no corpo indígena masculino:

Então estiraram-se de costas na alcatifa, a dormir, sem buscarem maneira de cobrirem suas vergonhas, as quais **não eram fanadas**; [...] **Nenhum deles era fanado**, mas, todos assim como nós. E com isto nos tornamos e eles foram-se.(CAMINHA, 1999, p.37,41 – grifos nossos)

Muitos atinam que essa informação do funcionário lusitano se refere especifica e exclusivamente aos semitas judaicos, afirmação essa que é propagada sem as devidas

observâncias históricas sobre o assunto, pois se sempre houve um antissemitismo europeu, não é errado, ou menos certo, afirmar que essa espécie de xenofobia, à época cabralina, dirigia-se com mais frequência aos árabes, pois há fortes razões para acreditar nessa segunda hipótese.

Um dos primeiros motivos que justificam essa afirmação é o fato de a circuncisão ser um costume obrigatório, não apenas para os judeus, mas um preceito comum aos seguidores do Islã. Esse costume é considerado, para os muçulmanos, uma prática da *Fitra*³, a natureza original do ser humano, e é altamente recomendada, senão obrigatória, para os nascidos muçulmanos. Para os convertidos, existe a recomendação, sem a observância da obrigatoriedade, o que nos indica que a referência de Caminha não é exclusiva à comunidade judaica.

Além dessa prática comum aos primos semitas, árabes e judeus, foram os árabes que construíram um império dentro do seio da cristandade, e que, apesar de todo respeito para com as crenças cristãs, judaicas e demais manifestações religiosas, conforme nos lembra Haddad (1982) ao citar o exemplo da Catedral de Toledo, obviamente, as distensões ainda estavam acirradas, devido a própria complexidade de uma guerra de reconquista.

³ Al-Khitán ou circuncisão é um símbolo do Islã e é um Sunnat muito importante aplicado a indivíduos do sexo masculino. Existem vários Hadices confirmando este fato. A circuncisão consiste em retirar a pele da glândula do pênis. Ela foi instituída com o objetivo de prevenir a acumulação do esmegma. O primeiro a cumprir essa prática, por ordem de ALLAH, foi Ibrahim.[...] O Profeta considerou ainda a circuncisão um Sunnat de todos os profetas. Ammar Ibn Yassir narra que o Profeta disse: “De entre as coisas relacionadas ao Fitra (instinto) humano são: bochechar (com água), usar água para limpar o nariz, aparar o bigode, limpar os dentes, cortar as unhas, remover os pêlos púbicos e axilares e a circuncisão”. É recomendável fazer a circuncisão o mais cedo possível, pois o Profeta assim o fez aos seus netos no sétimo dia de vida. A circuncisão protege contra o carcinoma de células escamosas do pênis. Este tumor é virtualmente desconhecido entre os que fazem a circuncisão nos primeiros dias de vida. Em regiões onde a circuncisão não apresenta rotina, o carcinoma é muito comum. (PT. ISLAM – 2011. **O que se deve fazer quando nasce uma criança.** Disponível em <<http://ptislam.webnode.com/news/o%20que%20se%20deve%20fazer%20quando%20nasce%20uma%20cria n%C3%A7a/>> . Acesso em 12 dez. 2011).

No livro de Gênesis, 17:25-26, consta que Ismael, o pai da nação muçulmana, foi a primeira criança/jovem/homem a se ter notícia, de sua circuncisão. In: **BÍBLIA SAGRADA**: contendo o Antigo e o Novo Testamento. 5 ed. Tradução de João Ferreira de Almeida. Santo André – SP: Geográfica Editora, 2005.

Outro fato que deve ser lembrado é a consequência que a coação europeia trouxe para essas duas comunidades, especificamente em Portugal e Espanha. Os cristãos novos, como ficaram conhecidos os muitos convertidos pela força ao cristianismo, não eram, ao contrário do que se afirma, aos ventos, apenas judeus, a maioria era de origem muçulmana, especificamente árabe, conforme podemos observar das afirmações contidas na obra **O livro negro do cristianismo: dois mil anos de crimes em nome de Deus**, (2007), de autoria de Jacopo Fo, Sérgio Tomat, Laura Malucelli:

Em 31 de dezembro de 1492, um edito real submeteu os judeus a uma escolha drástica: o exílio ou a conversão. O provimento atingiu também um dos patrocinadores da expedição de Cristóvão Colombo. Tratamento similar foi reservado aos mouriscos, os muçulmanos convertidos. Em 1492, um tratado firmado entre o reino cristão e o último soberano muçulmano de Granada previa, em troca de sua retirada, a garantia de liberdade de culto para os islâmicos. Dez anos depois, no entanto, a rainha Isabel de Castela submeteu os muçulmanos ao mesmo dilema dos judeus: ou se converte ou vai embora. Naturalmente, muitos árabes resolveram se converter e sempre foram suspeitos de falsa conversão. Em Granada, entre 1550 e 1580, 780 mouriscos foram condenados a várias penas. Em Hornachos (povoado de sete mil habitantes), no biênio 1590-1592, foram julgados 133 processos. Em geral, os muçulmanos convertidos foram condenados a penas relativamente mais leves do que os judeus. Eram na maioria confiscos, multas ou decretos de expulsão. No geral, foi uma guerra étnica ferrenha que expropriou bens de árabes e judeus abastados. (FO; TOMAT e MALUCELLI, 2007, p.136.)

Essa intolerância que sempre exemplificou o europeu, conforme podemos esclarecer, explica os olhares preocupantes e perseguidores do escrivão Pero Vaz de Caminha, quando o mesmo procura reconhecer, nos indígenas brasileiros, os sinais semíticos que tanto preocupava os ânimos dos dirigentes e povos do Velho Continente, a ponto de gerar estados obsessivos na alma que os alimenta até hoje, o de acreditar que a nação árabe é uma ameaça à existência do Ocidente.

Essa obsessão não é só de Caminha. Trilhando um caminho que ora se aproxima, ora se afasta do escrivão Pero Vaz, o Piloto Anônimo vem ressaltar os traços festivos, prestativos e hospitaleiros dos nossos indígenas para com os *visitantes*, além de notar a semelhança de alguns costumes indígenas, especialmente os que se referem aos víveres, encontrados, também, nos hábitos alimentares dos árabes:

E alguns dos nossos foram à terra donde estes homens são, que seria a três milhas da costa do mar e compraram papagaios e uma raiz chamada inhame, que é o seu pão que comem os árabes.(PILOTO ANÔNIMO, 1999, p.76).

Além de reiterarem os aspectos etnocêntricos, os cronistas citados convergem para o fato de o Brasil não ser um destino final e último dos viajantes, pois, naquele momento, a corrida pelo comércio do Oriente era a preocupação maior dos europeus, em especial, os da Península Ibérica, como nos deixa perceber esses narradores, ao relatar as ordens do monarca lusitano, que era de se dirigir para o Oriente, especificamente o mundo hindu e árabe:

No ano de 1500, mandou o Sereníssimo Rei de Portugal, chamado Dom Manuel de nome, uma sua armada de naus e navios às partes da Índia [...] Das quais 12 naus ordenou que 10 fossem a Calicute e as outras duas para Arábia para irem a um lugar chamado Sofala. (PILOTO ANÔNIMO, 1999, p.75)

Esse “engano” de percurso marítimo, que trouxera os europeus para as *terras novas*, desviando-os da rota do mundo oriental, tornando o Brasil, naquele momento, um porto de passagem, é tão simbólico quanto a origem do pau-brasil e a importação da cana-de-açúcar do mundo árabe, o que nos leva a crer que, antes mesmo do início de qualquer projeto

colonialista, a presença árabe se insinua em nossas terras, como um fantasma para os europeus, como uma incógnita para os brasileiros, principalmente, se levarmos em conta que essa presença, até os dias de hoje, não foi aquilatada devidamente pela intelectualidade nativa.

Esse fantasma pode ser encontrado nas primeiras missivas dos funcionários, e nos escritos dos colonialistas lusitanos, que relataram suas impressões acerca das terras brasileiras. Assim, mesmo não encontrando a temida similaridade entre árabes e indígenas brasileiros, procurada insistentemente por Caminha e ligeiramente esboçada pelo Piloto Anônimo, para a tranquilidade do monarca lusitano, dos escrivães e dos europeus, a procura pelos vestígios que sinalizassem um parentesco entre os índios e os árabes continuaria.

Nesse percurso, hostis à diferença, seja ela étnica ou de credo, o europeu tem oferecido inúmeras pistas de suas dificuldades em lidar com o outro, como demonstram os olhares de Caminha. Criações maiores desse aparato de perseguição ao diferente de si encontram-se nos exemplos contidos nas manifestações escriturais dos colonialistas Pero de Magalhães Gandavo e Gabriel Soares de Sousa.

Apreensivos com a possibilidade de aqui encontrar povos que, historicamente, já lhes impunham algum tipo de resistência, os colonialistas, do mesmo modo de Caminha e do Piloto Anônimo, preocupam-se com os traços de similaridades entre os indígenas nacionais e os árabes. Comparam esses àqueles, não sem demonstrar o preconceito e a hostilidade ao mundo árabe e indígena. Dessa maneira, alcunham os indígenas Aimoré, conhecidos pelos lusitanos como um povo resistente à colonização portuguesa, de alarves⁴,

⁴ As acepções que AURÉLIO dita para esse termo são as seguintes: 1. Relativo aos árabes. Árábico. 2. Rústico, grosseiro, rude, selvagem. 3. Tolo, parvo, idiota, palerma. 4. Árabe do deserto; beduíno. 5. Pessoa alarve (2 e 3). 6. Comilão, glutão; em HOUAISS, observamos os seguintes registros: 1. Que ou aquele que é árabe beduíno. 2. Que ou quem é rústico, abrutado, grosseiro, ignorante. 3. Que ou o que é tolo, parvo,

termo deitado de escárnio, no entanto, amplamente utilizado, a época, para se referir às gentes árabes, agora também usado para se referir às gentes indígenas:

Estes Aimorés são mais alvos e de maior estatura que os outros Índios da terra, com língua dos quais não têm destes nenhuma semelhança, nem parentesco. Vivem todos entre os matos como brutos, animais sem terem povoações, nem casas em que se recolham [...] Estes **alarves** têm feito muito dano nestas Capitânicas depois que desceram a esta costa e mortos alguns Portugueses e escravos, porque são muito bárbaros. [...] Até agora não se pode achar nenhum remédio para destruir esta pérfida gente. (GANDAVO, 1980, p. 140 – grifo nosso)

A capitania de Porto Seguro e a dos Ilhéus estão destruídas e quase despovoadas com o temor destes bárbaros, cujos engenhos não lavram açúcar por lhe terem morto todos os escravos e gente deles, e a das mais fazendas, e os que escaparam das suas mãos lhe tomaram tamanho medo, que em se dizendo Aimorés despejam as fazendas, e cada um trabalha por se pôr em salvo, o que também fazem os homens brancos [...] têm morto estes **alarves** de vinte e cinco anos a esta parte, que esta praga persegue esta duas capitânicas, mais de trezentos homens portugueses e de três mil escravos [...] e se não se busca algum remédio para destruírem estes **alarves**, eles destruirão as fazendas da Bahia, para onde se vão caminhando do seu vagar. (SOUSA, 2000, p. 42-43 – grifos nossos)

Carregado de uma inquietação pela resistência dos Aimoré⁵ em permanecerem livres, os textos desses dois colonizadores, os veem, em simetria com as gentes árabes, como uma praga no percurso do projeto colonialista e que, necessariamente, deve ser eliminada, a fim de que não ocorram mais perdas dos negócios e dos homens portugueses, como antes observara Wilma Martins de Mendonça (2002).

Na firmeza de suas convicções, Mendonça dedica o terceiro capítulo de sua tese de doutorado, para, em síntese, comparar, acertadamente, a vinda desses colonizadores à

estúpido. 4. Que ou o que come em demasia, glutton; em VIEIRA, encontramos, com pouquíssimas variações, os mesmos significados.

⁵ Grafia de acordo com as orientações da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, que emprega inicial maiúscula, mantendo, também o nome invariável.

chegada de verdadeiras “caravelas do extermínio.” Para tanto, observou o quanto Pero de Magalhães Gandavo não somente advogou a “perversão do paraíso” brasileiro, ao defender a substituição do “ócio” pelo “negócio” escravocrata, (2002, p.147) mas, juntamente com Gabriel Soares de Sousa, em sua “retórica genocida”, atuavam abertamente a favor da destruição dos índios Aimoré, vistos, como observou Wilma Mendonça, em relação de semelhança com as gentes árabes, conforme se observa dos escritos abaixo reproduzidos:

Representados como empecilho ao bom andamento dos engenhos de açúcar e das fazendas de Porto Seguro e da capitania dos Ilhéus, os Aimoré, recorrentemente execrados pelos cronistas brasileiros, seriam configurados, no texto de Gabriel Soares de Sousa, em plena analogia com as gentes árabes e, metaforicamente, como uma “praga”, num percurso de aproximação do olhar de Gandavo. [...] Desvendando o preconceito e a hostilidade ao mundo árabe, Soares de Sousa, alarmado frente a possibilidade da chegada dos Aimoré à Bahia[...] Expressaria o desejo que animara, anteriormente, Magalhães Gandavo: o da destruição dos ousados aimorés que, no curso de trinta anos, conferiam continuadas perdas econômicas às capitanias vizinhas da Bahia e aos seus senhores, conforme registra o queixoso narrador, num tom perpassado pela lamúria face às perdas portuguesas pelos bárbaros aimorés. Como em Gandavo, o zelo pela coisa estorva-lhe a visão, tornando-o cego à humanidade aimoré que, á exaustão, defendeu a vontade de permanecer livre. (MENDONÇA, 2002, p. 172)

Com essa sistemática violência lusitana, como bem atestou Wilma Martins, o projeto colonialista foi se solidificando nas terras do novo mundo e os “moinhos de gastar gentes”, expressão metafórica usada por Darcy Ribeiro, (1995, p.106), moeu tanto índio que, em pouco mais de vinte anos, da chegada do Governador Mem de Sá, o litoral brasileiro já se encontrava esvaziado, como nos informa, problematizando a questão, o padre José de Anchieta:

A gente que de 20 anos a esta parte é gastada nesta Baía, parece cousa, que não se pode crer; porque nunca ninguém cuidou, que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais em tão pouco tempo. (ANCHIETA, 1988, p. 385)

Não havendo mais preocupação com as reações dos nativos, em vista dos extermínios indígenas e da fuga dos sobreviventes para o sertão, o governo lusitano impôs a sua hegemonia geral e, assim, a colônia brasileira se reafirmaria, ao longo do tempo, como a mais importante fonte de renda da metrópole, dada a importação do mundo árabe, das técnicas de fabricação do açúcar (GOODY, 2008, p.135) e, posteriormente, da descoberta de jazidas de ouro, no interior de Minas Gerais. A esses ciclos econômicos, seguiu-se, ao longo de dois séculos de dominação portuguesa, o surgimento de classes sociais distintas, entre eles, poetas e escritores, como Bento Teixeira e Gregório de Matos, além de uma camada senhorial. Muito deles, então nascidos no Brasil, começavam a se inspirar em projetos de autonomia para a colônia brasileira, como ficou conhecida a Inconfidência Mineira.

Barroco: Bento Teixeira e sua prosopopeia

Os israelitas habitavam a síria, onde seus reinos, desde o primeiro ao último, se estabeleceram e até que o rei romano Tito os expulsou dessa região, destruindo seu poder e desmembrando sua unidade. Foram dispersos como os braços da Saba', em todas as direções.

Sãid Alandalusi

Como todas as escolas literárias, o Barroco sofreria as marcas do seu tempo e por ele seria caracterizado, além de outras, como a arte do conflito. Justificativas para esse conflito surgem de várias naturezas, entre elas, o poder absoluto nas mãos do rei; o enriquecimento de uma nova classe senhorial, a burguesia; os reflexos das lutas religiosas, especialmente a reação às propostas luteranas e calvinistas; além de outras questões mais locais, como o declínio econômico no comércio lusitano de especiarias do Oriente e o crescente prestígio dos jesuítas em Portugal formam os mais significativos momentos que influenciara no homem barroco, especialmente o homem português.

Além desse tempo, característico ao europeu e, mais restritivamente, ao português, vamos encontrar um Brasil, colônia de Portugal, em luta vitoriosa contra os franceses e seriamente ameaçado pela invasão holandesa, envolvido, também, num mercantilismo obrigatoriamente voltado para a metrópole. Nesse tempo, característico também do apogeu e do declínio da cana-de-açúcar no Nordeste, insere-se a figura controversa do judeu convertido ao cristianismo, por força das ameaças inquisitoriais, Bento Teixeira. Autor do livro de poesias que recebeu o sugestivo título de **Prosopopéia** (1601), interessa, para nós,

“pelo seu significado histórico, por ter sido, na poesia, o iniciador de uma tradição brasileira de nativismo grandiloquente” (CANDIDO; CASTELLO, 1985, p.27). E por ter sido o primeiro semita literário a dar continuidade, pelas terras brasileiras, a uma recorrente lembrança das gentes árabes em nosso corpo escritural.

Cantando louvores sobre os possíveis atos heroicos do então Governador da Capitania de Pernambuco, Jorge de Albuquerque Coelho, prisioneiro, juntamente com centenas de nobres e fidalgos lusitanos, quando foram derrotados na Batalha dos Três Reis⁶, Bento Teixeira, ainda que com intenções encomiásticas, tornar-se-ia o primeiro poeta da Literatura Brasileira a transformar, em matéria literária, os combates travados entre os portugueses e os árabes do Marrocos.

⁶ Estima-se que D. Sebastião, na Batalha dos Três Reis, empregara importantes recursos para equipar um forte exercito, composto de aproximadamente dois mil voluntários de Castela, três mil mercenários contratados na Alemanha e nos Flandes, além uns seiscentos italianos, antes recrutados para ajudar em uma invasão da Irlanda, a pedido do papa Gregório XIII, que tentava derrubar a soberania da rainha da Inglaterra, Elizabeth I, acusada de protestantismo. Todos, juntamente com o exercito português, composto de cerca de vinte mil homens, oriundos das diversas camadas sociais lusitanas, como os aventureiros, os nobres portugueses, os veteranos de guerras africanas e asiáticas, formavam um exército indisciplinado e despreparado para lutar contra os árabes do Marrocos. Para atravessar o Mar Mediterrâneo, e levar os combatentes para a batalha, estima-se que se gastou uma fortuna para equipar uma frota de aproximadamente cinquenta navios, além das compras de armas e munições, mantimentos e outros víveres. Contrariando as recomendações para seguir pela via marítima, permitindo, assim, o descanso necessário às tropas e o seu reordenamento, D. Sebastião, desembarcara por terra e aliando-se às tropas do sultão Abu Abdallah Mohammed Saadi II, partiram para Larache, quando foram interceptados pelas tropas de Abd Al-Malik da dinastia Saadi, tio de Abu Abdallah, nas cercanias de Alcácer-Quibir, local onde os portugueses foram derrotados. Essa derrota resultou no desaparecimento de D. Sebastião e no conseqüente mito do sebastianismo, fruto de diversos movimentos, em Portugal e no Brasil, sejam eles religiosos ou literários. Além da morte de D. Sebastião, dezenas de nobres lusitanos, entre eles, Jorge de Albuquerque Pinheiro, a quem o autor dedicou seu poema, caíram em cativeiro, sendo libertados depois de pagar os prejuízos pelos danos causados aos árabes no período da guerra. As mortes de D. Sebastião, do sultão Abu Abdallah, seu aliado e de Abd Al-Malik, esse último por problemas de saúde, agravados pelos combates dessa batalha, ficara conhecida, entre os árabes com o nome “Batalha dos Três Reis”. Sobre esse assunto, ver a obra de SILVA, Libório Manuel da. **A Nau Catrineta e a História Trágico-Marítima**: Lições de liderança. V.N.Famalicão – Portugal: Centro Atlântico, 2010.

Ao construir seus arranjos estéticos, Teixeira circularia os seus primos semitas com os mesmos predicativos a que os europeus costumavam dispensar às gentes árabes. Assim, será visível o quanto esse tratamento europeu, deformador e desrespeitoso, encontra acolhimento em seus minguados versos, ao verificarmos a maneira pela qual se dirige à figura do Profeta do Islã, com um apelido repleto de menosprezo. Além desse tratamento desfigurativo, dispensado ao Fundador do Islamismo, o autor desses “versos empolados”, alcunha as gentes árabes do Marrocos de “desaforadas”, “atrevidas”, “petulantes”, “inconvenientes”, entre outros significados que o predicativo *proterva* carrega consigo, conforme podemos observar dos seus versos:

LXXIX

Com lágrimas d’amor e de brandura,
De seu Senhor querido ali se espede,
E que a vida importante e mal segura
Assegurasse bem, muito lhe pede,
Torna à batalha sanguinosa e dura,
O esquadrão rompe dos de **Mafamede**,
Lastima, fere, corta, fende, mata,
Decepa, apouca, assola, desbarata.

LXXX

Com força não domada e alto brio,
Em sangue **Mouro** todo já banhado,
Do seu vendo correr um caudal Rio,
De gíolhos se pôs, debilitado.
Ali dando a mortais golpes desvio,
De feridas medonhas trespassado,
Será cativo, e da **proterva** gente
Maniatado em fim mui cruelmente.
(TEIXEIRA, 2004, p.232, 234 – grifos nossos)

Sobre as motivações ou fundamentos acerca dessas desconsiderações para com o Profeta Muhammad e as gentes árabes do Marrocos, seus parentes semitas, é difícil encontrar justificativas que expliquem tal comportamento, a não ser aquela variante

histórica de que se o autor de **Prosopopeia** foi um homem de seu tempo, estando sujeito às forças exercidas pela intransigência europeia, através do aniquilamento de outras manifestações religiosas, como atestam os motivos pelos quais praticara um uxoricídio (CANDIDO; CASTELLO, 1985, p. 26), conforme se observa de sua lamentável biografia.

Talvez alguém que tenha traído a sua própria fé, abjurado, duas vezes, as suas próprias origens, não teria problema nenhum em ultrajar seus primos, esquecer a história de simpatia para com os *adeptos do livro*⁷, desagradecer os benefícios que os seguidores do Islã deram ao seu povo, o respeito com que sempre foram tratados no mundo muçulmano, terras onde os judeus sempre encontraram acolhimento confiante, para escapar das perseguições religiosas movidas pelos reis da cristandade, e para vexame do autor barroco e por ironia do destino, foi com a “proterva gente” árabe do Marrocos que seus pares conseguiram abrigo seguro, quando do desmantelamento das judiarias e aljamas da Península Ibérica, conforme se pode verificar dos relatos do professor emérito da Universidade do Amazonas, Samuel Benchimol, de origem judaica, reproduzidos a seguir:

A perseguição e expulsão hispano-portuguesa forçaram os judeus a buscar, desesperadamente, novas comunidades e países onde pudessem sobreviver como judeus, recomeçando as suas vidas tal como fizeram antes os seus antepassados, vítimas da opressão, perseguição e intolerância. Muitos judeus hispano-portugueses foram para a Holanda, outros fugiram para o Egito, Turquia e Grécia, e uma grande maioria procurou abrigo no norte da África, especialmente no Marrocos. (BENCHIMOL, 1999, p. 230)

⁷ Para Samir El Hayek, tradutor do Alcorão Sagrado, os árabes se referem aos judeus como o “povo do livro”, os “adeptos do livro”, entre outras simpáticas denominações. Esse sinal de reconhecimento e respeito para com o livro sagrado dos judeus e dos cristãos, a Bíblia Sagrada, pode ser percebido constantemente na leitura das linhas poéticas do Alcorão Sagrado, conforme se verifica nos versos 2:101; 3:23; 5:44; 28:49, entre dezenas deles, que falam da natureza divina da Bíblia, definida no Alcorão Sagrado como o Livro de Deus (*kitab Allah*). Sobre esse assunto ver HAYEK, Samir El. **ALCORÃO SAGRADO**. Versão portuguesa diretamente do árabe por Samir El Hayek. São Paulo: TANGARÁ – Expansão Editorial S/A, 1975.

Desconhecendo o tom da fraternidade e solidariedade árabe, fartamente distribuía aos seus contemporâneos, Bento Teixeira preferiria cantar louvores bajulatórios aos dirigentes europeus, no caso, ao fidalgo Jorge de Albuquerque Coelho. Isso talvez explique a carência de inspiração de sua obra, em especial, quando se propõe a falar sobre os pretensos atos heroicos do Governador da Província de Pernambuco, terceiro e mais importante episódio do poema.

Talvez a pressa em publicar os versos para ganhar o “beneplácito dos poderosos” (BOSI, 1994, p.36) e se livrar das masmorras pelo crime praticado contra a esposa, Filipa Raposa, uma cristã-velha, justifique essa tentativa de agradar os portugueses, em detrimento das gentes árabes, beneficentes de seu povo, comprometendo, desta maneira, a feitura de seus versos, o estilo de sua obra, fatores esses que não se vê na “poesia muito mais rica, a do baiano Gregório de Matos Guerra.” (BOSI, 1994, p.37).

Gregório de Matos: os árabes na “Boca do Inferno”

Cão de latidos que não morde (mas lambe)

Michel Sleiman

Nascido baiano (1636), filhos de pais afortunados, Gregório de Matos Guerra passou a infância em sua cidade natal, onde estudara com os padres da Companhia de Jesus, mudando-se, no ano de 1650, para a cidade de Coimbra, a fim de concluir seus estudos em Direito. Terminada sua formação acadêmica, casa-se no ano de 1661, em terras lusitanas, com Micaela de Andrade, de família abastarda, com fortes influências na corte, teria intercedido para nomeá-lo, dois anos depois da aliança conjugal, juiz na região do Alentejo.

Exercendo as funções da magistratura em Portugal, durante quase duas décadas, o poeta baiano enviuvava no ano de 1681, fato esse que deve ter ocasionado sua vinda, já aos cinquenta anos, para a cidade da Bahia. Aqui chegando, “levou uma vida boêmia e indisciplinada de advogado de poucas causas e menores recursos, improvisando versos, cantando à viola, caçoando de toda gente” (CANDIDO; CASTELLO, 1985, p.44). Essa é a síntese, ressalvadas algumas variantes, da biografia de Gregório de Matos, contada por diversos críticos literários brasileiros.

Em relação às diversas biografias do poeta barroco, existe, no meio literário, uma forte tendência em associar a produção poética do baiano Matos Guerra, aos

acontecimentos de sua atribulada e desconcertante vida. Desta forma, deparamo-nos com diversos estudos que estabelecem correspondências entre o conjunto de sua obra, especialmente suas sátiras, às muitas dificuldades acometidas ao poeta, embaraços ocasionados, principalmente, pela falência dos engenhos da família e pela perda de prestígio oficial, de que antes gozara nas cortes lusitanas.

Sem conseguir superar os diversos reveses que o destino lhe impôs, Gregório teria ainda que testemunhar a ascensão da nobreza *Caramuru*, que suplantara a antiga aristocracia lusitana a que pertencia. Essas situações, desfavoráveis ao poeta barroco, podem ser uma possível explicação sobre a origem de um visível ressentimento que caracteriza o poeta, principalmente se levarmos em consideração o quanto a nobreza nativa seria recorrentemente enxovalhada pelos seus versos satíricos.

Atacando os cidadãos da Bahia, com a distribuição indiscriminada de injúrias de diversas naturezas, Gregório não pouparia nenhum segmento das classes sociais baianas. Assim, observamos mulheres, mulatos, negros, religiosos, funcionários públicos, nobres, ricos, pobres, comerciantes, entre outros, serem vistos, a partir de sua lente estética, com um prisma sempre depreciativo, destituindo-os de todos os atributos positivos que também se faz presente em qualquer indivíduo, em qualquer cidadão.

Esse desprezo a que o poeta acostumou desferir, quando se dirigira aos seus contemporâneos, ultrapassaria as fronteiras de sua terra natal. Dilatando o alvo de seus insultos, o poeta Gregório de Matos Guerra se dirigiria, agora, às gentes árabes, em especial ao Profeta Muhammad, com a mesma exaltação de ânimo a que se acostumou denominar, em seus versos, os habitantes da província baiana.

Num tom virulento, que em muito superaria Pero Vaz de Caminha, Gandavo, Gabriel Soares de Sousa e Bento Teixeira, Gregório de Matos, em semelhança com os

colonos, deprecaria, com sua eloquência, todo o aniquilamento da descendência árabe, porquanto seria da “vontade divina”, que a profecia acerca da destruição da descendência ismaelita, divulgada em “prosa por Vieira”, em “versos Matos”, se confirmasse, conforme aferimos dos trechos abaixo, reproduzidos de um poema dedicado a divulgar a então quimera sebastianista:

Que esta ponta tão pequena,
mas tão potente e tão forte,
a três das grandes deu morte
cruel, afrontosa, e obscena:
quer dizer, que a sarracena
potência, ou poder tirano
do **pequeno maometano**
tirara a seu desprazer
as três partes do poder
do grande Império Otomano.

E que pelo prejuízo,
que a pequena ponta fez,
das dez maiores às três
as chamou Deus a juízo,
e as condenou de improviso,
ao fogo voraz, que as coma,
e daqui o Profeta toma
(pois Deus assim a condena)
o fim da gente agarena
e seita do vil Mafoma.

.....

Estes secretos primores
não são de idéia sonhada,
são da escritura sagrada,
e de santos escritores:
se não alego doutores
se poupo esses aparatos,
é porque basta a insensatos
por rudeza ou por cegueira,
que em prosa os compôs Vieira
traduziu em versos Matos.
(MATOS, 2004, p.131,133 – grifos nossos)

Transformando em trabalho estético o mito do sebastianismo, já amplamente propagado pelo padre Antonio Vieira, Gregório de Matos lembraria uma realidade a qual ainda não se ajustara harmoniosamente. A essa dura realidade, a derrota do exército lusitano para os árabes do Marrocos e a lamentada morte do rei luso, encaminhar-se-iam outras de consequências mais cruciais e prejudiciais aos portugueses, tais como a perda da autonomia lusitana e o encolhimento de seu Império nas vastas terras do Oriente.

Para superar esse doloroso tempo, essa amarga lembrança, o poeta desenvolveria, dentro de si, dois sentimentos que se interagem e se complementam na medida em que a esperança do retorno do Encoberto, fantasiosamente anunciado por um cometa, *a mais alta astrologia/dos sábios gimnosofistas* (MATOS, 2004, p.129), propiciaria condições para o restabelecimento do Império Luso, e a reapresentação da antiga batalha que vitimou três reis, no Norte da África. Como essa reencenação se localizava no campo do desejo, do imaginário, só restava ao poeta lançar maldições, maldizer a existência árabe, vilipendiar seu maior vulto, cultivando a confiança de que, um dia, a nação lusitana, com o regresso do Desejado, voltaria a ser o “terror do Oriente”, o terror da nação “maometana”.

Voltando aos condicionamentos históricos que influenciaram o poeta Gregório de Matos, traços esclarecedores de sua obra estética, Alfredo Bosi, ao formular um valoroso estudo sobre as motivações poéticas de Gregório, no livro **Dialética da Colonização** (1992), optaria por articular a produção artística do poeta baiano à sua formação humanística, aos acontecimentos pessoais experienciados por Gregório, às determinantes históricas que o tempo lhe impôs.

Nessa estreita trilha, o crítico literário acrescentaria algumas informações sobre Matos Guerra, que podem sinalizar possíveis esclarecimentos em torno dos motivos pelos

quais o poeta destilaria tanto ódio ao fundador do islamismo, às gentes árabes, aos descendentes de Ismael.

Deste modo, Alfredo Bosi afirmaria que Gregório de Matos, homem estreitamente ligado à máquina administrativa colonial, dela dependia para obter uma boa aceitação nos meios sociais que a vida, anteriormente, conferira a ele, consoante se observa de suas afirmações ao longo do ensaio e, especificamente, da parte atinente ao complemento da biografia do poeta seiscentista:

Como intelectual e *clero*, Gregório não se situava estritamente no lugar social da produção ou da circulação de bens materiais. Cabia-lhe um quinhão no aparelho administrativo, no caso a burocracia colonial ou a igreja. Aí, de fato, franquearam-lhe carreira decorosa o estamento de origem, os títulos obtidos em Coimbra de doutor *in utroque jure* além do brilho do literato consumado. Foi vigário-geral da Sé da Bahia e seu tesoureiro-mor a partir de 1681 quando ainda gozava do valimento de dom Gaspar Barata, primeiro titular daquela arquidiocese. (BOSI, 1992, p. 99)

De rica formação humanística, Gregório de Matos exercera diversos cargos na máquina administrativa, tanto da metrópole, quanto da colônia, tanto nos negócios do Estado, quanto da Igreja Católica. Essa experiência burocrática, aliada à formação jesuítica que recebera na colônia e em Portugal, deve ter contribuído bastante para que o poeta conhecesse, mais intimamente, as consequências dos desfechos desfavoráveis à Coroa portuguesa e aos seus súditos, na Batalha dos Três Reis, em especial a morte de Dom Sebastião, dando seguimento a um sentimento muito lusitano de que, se alguma coisa está errada, a culpa é sempre do “vizinho ao lado”, no caso, do vizinho árabe pela crise de sucessão e pela perda de independência lusitana para a coroa espanhola.

Além desse sentimento, tipicamente lusitano, o doutor *in utroque jure* seria testemunha dos vários acontecimentos que mudaram o destino e o funcionamento da máquina administrativa lusitana, como a restauração do trono português, por Dom João IV, quatro anos após o nascimento do poeta barroco; as guerras vitoriosas que Dom Afonso VI empreendera a favor da restauração da independência portuguesa, sua abdicação; a subida ao trono do regente Pedro II; os acordos anteriormente feitos com a Inglaterra, prejudiciais ao Império lusitano; e as lutas internas das facções palacianas.

Todos esses fatos, esses distúrbios, essas incertezas, seriam fatores geradores de um ambiente tenso, mergulhado em preocupações políticas, governativas, militares, entre outras, em que Gregório de Matos viveu e, aliados à postura arrogante de acreditar que a monarquia lusitana era a escolhida para realizar “a vontade de Deus”, deu-se a crença de imputar às gentes árabes, a causa primeira de toda essa sorte de agouros.

Essa disposição em colocar os árabes do Marrocos, como os principais responsáveis pelos maus fados portugueses, poderá explicar a existência desse sentimento rancoroso, beirando vingança, que animou os lusitanos durante séculos. Isso também poderá servir para esclarecer as razões que motivaram o poeta a colocar as gentes árabes na “Boca do Inferno”, visto que são retratados, artisticamente, em suas sátiras, como assemelhados à vileza, à torpeza, à heresia, entre outros aviltamentos de diversos matizes.

Nessa busca pelos “culpados”, o poeta barroco reatualizaria as distensões entre os europeus e a comunidade árabe, iniciada com as campanhas das Cruzadas, alimentada com as guerras de reconquista na Península Ibérica, com a tentativa de colonizar o Norte da África, de predominância árabe, resultando, como saldo de toda essa campanha difamatória e agressiva, sentimentos antissemitas, antiarábicos, já anteriormente desenvolvidos.

Sentimentos esses que podem justificar o aparecimento de versos raivosos, virulentos, doentios, em torno do personagem mais importante para as nações árabes, o Profeta Muhammad, conforme se observa das sátiras que Gregório de Matos fizera em detrimento do Governador Antonio Luiz, por este não ter lhe concedido alguns benefícios solicitados. Nessa décima, é possível verificar o quanto o ódio concentrado às nações árabes, conforme observamos, adquire contornos mais claros, mais nítidos em suas sátiras:

Que, porque furto, o que coma,
me enforcuem, pode passar,
mas que me mande enforcar
a bengala de um Sodoma!
quem sofrerá, que Mafoma
me queime por mau cristão,
vendo, que **Mafoma é cão,**
velhaco, e de suja alparca,
e o mais **torpe heresiarca**,
que houve entre os filhos de Adão.
(MATOS, 2004, p.149 – grifos nossos)

Dispensando, ao Profeta árabe, todos os epítetos depreciativos que conseguira juntar ao longo de sua carreira, seja como humanista, seja como magistrado ou como poeta, Gregório de Matos configuraria, continuamente, sob as lentes do demoníaco, o legislador primeiro do Islã.

Na sua poética satírica, é possível observar, no entanto, a continuidade, agora, com forte rigor, do olhar intransigente e agressivo que sempre caracterizou o europeu ao diferente de si, aos que lhes impõem alguma contrariedade, não sobrando alternativa de lidar com o problema de resistência e vitória árabe, a não ser desenvolver, dentro de si, ressentimentos diversos, senão desejos vingativos.

Se em Gregório de Matos Guerra essa configuração das gentes árabes ultrapassa as medidas, o grau habitual a que estamos acostumados, superando os conceitos que definem a natureza da sátira, não resta alternativa, a não ser acreditar que, além de nos fornecer uma análise do meio vivenciado, o poeta deixara para a posteridade, por efeito de seus agressivos versos, pesarosos exemplos de antipatia contra um povo que teve um único pecado: o de incluir, em suas relações amistosas, a ideia de que israelitas, cristãos e ismaelitas, entre outros, podem viver harmoniosamente, consoante viviam durante o período Omíada, tempo de paz e tolerância, lembrado pela prosa de padre Antonio Vieira, no entanto, esquecido pela poética dos “versos Matos.”

Neoclassicismo: a fase de transição

*pássaros findam a revoada
burricos bebem a água
a montanha retesa a base
o topo se inclina
tu ainda embevecido
carga nos sacos
teimas passadas
pra lá pra lá*

Michel Sleiman

Depois de perder para os ingleses a quase totalidade de suas colônias asiáticas, encolhendo substancialmente as vastidões de seu império, Portugal sofreria, ainda, um retrocesso econômico, ocasionado pela forte concorrência do açúcar das Antilhas Holandesa e Inglesa, debilitando ainda mais as finanças da coroa lusitana.

Esse impacto econômico só não seria maior, devido à descoberta de pedras e metais preciosos, nas regiões auríferas do Mato Grosso, Goiás e, principalmente, Minas Gerais, que fez, da colônia brasileira, a fonte de renda mais promissora da Metrópole. Com a nova fonte de lucros, Portugal logo procuraria organizar e sistematizar a extração dessas gemas preciosas, mantendo, na colônia americana, um corpo administrativo, burocrático, cada vez mais especializado nos negócios do Estado.

Esse corpo administrativo, quase sempre composto de europeus, era responsável pela execução dos *quinto do ouro* e da *derrama*. Apesar dos milhares de imigrantes terem se deslocado em busca do ouro no interior, o Brasil, do século XVIII, já possuía uma

população nativa, principalmente aqueles descendentes da nobreza *caramuru*, como achincalhava Gregório de Matos, que, aos poucos, foi percebendo a incompatibilidade de defender seus interesses e atender às exigências da Metrópole, formuladas no *pacto colonial*, cuja execução era de responsabilidade daquele corpo administrativo, consciência essa que pode ser sentida na leitura das manifestações escriturais dos inconfidentes Cláudio Manuel da Costa e Tomás Antonio Gonzaga, partidários das ideias iluministas em circulação na Europa, conforme se observa das explicações a seguir:

Última expressão da literatura clássica portuguesa no Brasil, o Arcadismo se processaria em meio à circulação das ideias iluministas, das ideias escolásticas, das discussões antimonarquistas, procedidas por setores do Iluminismo. Importando as teorias francesas e italianas, os árcades brasileiros se preocupariam com os grandes temas vindos do Ocidente, compartilhando, com o pensamento ilustrado, *o ideal da paz, o elogio do saber e a condenação da violência*, de acordo com Fábio Lucas, estudioso do Arcadismo no Brasil. (VILLAR, 2008, p.20)

Apesar de integrados ao sistema colonial e terem estudado na Europa, esses poetas, esses intelectuais, enfronhados com o ambiente cultural brasileiro, já com uma considerável produção artística, apesar das restrições culturais de Portugal, dava-nos mostra, em seus poemas, dos primeiros traços de brasilidade, ao incorporar a seus escritos, de estilo clássico, os elementos vegetais e humanos que constituíam nossa terra, sinalizando, então, para uma escritura diferenciada das manifestações poéticas que os antecederam, principalmente quando se verifica o tratamento estético dispensado aos índios, aos árabes e aos europeus.

Não obstante essa mudança de paradigmas, em Cláudio Manuel da Costa, por exemplo, não haveremos de encontrar maiores sinalizações acerca de uma compreensão

sobre o dinamismo e a importância da civilização árabe, para uma formação humanística mais ricamente representada. Talvez a preocupação árcade, em “aproveitar o dia”, “fugindo da cidade” para procurar “locais amenos”, possa justificar essa despreocupação com a presença árabe em terras brasileiras. Mas isso é pouco provável, pois se a poesia do autor de **Vila Rica** (1773) se afasta de qualquer censura ou elogio ao povo árabe e seus ícones, ela não se afastaria de uma censura à postura eurocêntrica, quando, acertadamente, conforme observamos da estrofe abaixo reproduzida, considera o europeu como o responsável pelos malefícios acometidos à humanidade:

Eu vos conheço, ó Europeus, conheço
(Dizia o Gênio) o generoso apreço,
Que de vós faz o Mundo, em vão dos anos
Não conto os largos e crescidos danos.
(COSTA, 1996, p. 404)

Apesar dessa condenação ter um componente fortemente ideológico, reunindo índios, africanos e árabes, numa linha simétrica chamada *Mundo*, o autor, no entanto, procura associar aspectos da mitologia helênica, quando trata de transferir a autoria das censuras dirigidas aos europeus para um personagem tipicamente clássico, o *Gênio*. Obtendo, como resultado, um movimento associativo que contempla a natureza da poesia árcade, com seus *ideários de paz* e de *condenação à violência*, ao mesmo tempo em que se vale desses mesmos ideais para condenar a violência europeia pelo mundo.

Essa figura pertencente à mitologia, criada por Claudio Manuel da Costa, *Quem é. Que faz? Eu sou, diz Filoponte* (COSTA, 1996, p.404), é o Gênio da Terra, um ser imaginado pelas suas expressões poéticas, procurando, desta maneira, harmonizar *uns gênios educados em um tão bárbaro pais* (COSTA, 1996, p.340), ao conhecimento

adquirido nas arcádias europeias. Esse artifício poético, em Glaucestes Satúrnio, já havia sido percebido por Antonio Candido que, na obra **Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos 1750-1880**, (2006), lembra o quanto esses dois movimentos se encontram presentes em sua obra:

E é sincero quando afirma o apego tanto a Portugal quanto ao Brasil; pois ali estão as normas cultas a que se prende; aqui, as raízes da emoção e o objeto de seu interesse humano. (CANDIDO, 2006, p. 92)

Essa sensível maneira de harmonizar os valores das terras brasileiras às necessidades dos rigores formais neoclássicos, prendendo a sua atenção e dirigindo a sua criação para motivações mitológicas e brasílicas, aliado às constantes preocupações com o presente e o futuro da Colônia, pode ter contribuído para justificar a escassez de motivações arábicas em sua obra, pois nela se veem pequenas e insignificantes referências – *o adusto mouro; tanto suor árabe líquido* –. O que nos permite concluir que Cláudio Manuel da Costa soube direcionar, ao contrário de Gregório de Matos, as críticas a quem, de fato, causara males à humanidade, aconselhando, por fim, a aplicar o *duro freio/ À orgulhosa Europa* (COSTA, 1996, p.333).

Juntando-se à fileira de contestação dos valores espirituais europeus, outro árcade, Tomás Antonio Gonzaga, a exemplo de seu mestre e amigo, Manuel da Costa, alteraria o modo de se referir às gentes europeias da época. Num tom mais denunciador do que seu antecessor, Gonzaga torna franco, aberto, exposto, características da natureza europeia, a que poucos estão acostumados a perceber, a admitir, no europeu, que é a marca da selvageria e da barbárie, conforme se observa do trecho da Carta Décima, “emitida” para

denunciar os desmandos do governador da Capitania das Minas de Minas Gerais, Luis da Cunha Meneses:

Talvez prezado amigo, que nós, hoje,
 sintamos os castigos dos insultos
 que nossos pais fizeram; estes campos
 estão cobertos de insepultos ossos
 de inumeráveis homens que mataram.
 Aqui os **européus se divertiam**
 em andarem à caça dos gentios
 como à caça das feras, pelos matos.
 Havia tal que **dava, aos seus cachorros,**
por diário sustento, humana carne,
 querendo desculpar tão grave culpa
 com dizer que os gentios, bem que tinham
 a nossa semelhança, enquanto aos corpos,
 não eram como nós, enquanto às almas.
 Que muito, pois, que Deus levante o braço
 e puna os descendentes de uns tiranos
 que, **sem razão alguma e por capricho,**
espalharam na terra tanto sangue.
 (GONZAGA, 1996, p. 876-877 – grifos nossos)

Nessa imputação de crimes contra a humanidade, atribuída ao europeu, cuja denúncia reapareceria mais de trezentos anos depois, por intermédio da obra do premiadíssimo escritor Amin Maalouf, Gonzaga se veria diante do problema que acarreta a um espírito afeito aos valores clássicos, o de harmonizar sua ascendência desumana – *nossos pais fizeram* – aos valores de uma humanidade mais esclarecida, nesse Século das Luzes.

Se essa representação do espírito europeu pode sinalizar para uma autorreflexão, refazendo um percurso diferente de seus pares barrocos, dos colonos e dos missivistas, Gonzaga, no entanto, não conseguiria se afastar totalmente das imagens concebidas acerca da presença árabe, quando observamos, nesse seu poema, um afastamento dos ideais de

fraternidade, uma máxima do espírito neoclássico, ao imaginar o Fundador da Religião Muçulmana, como assemelhado a um embusteiro que tudo faz para levar toda uma gente a um sistema ignorante e servil, conforme se verifica de sua *Carta Décima Primeira*:

Também, também sabemos que este sábio,
para ter mais conceitos entre o seu povo,
fingiu que a ninfa Egéria, sendo noite,
vinha falar com ele, e que, benigna,
a forma do governo lhe inspirava.
O mesmo fez Sertório, que dizia
que nada executa, que não fosse
ensinado por uma branca cerva,
que, a deusa caçadora lhe mandara.
Mafoma, o **vil Mafoma**, astuto segue
Também este sistema: ao seu ouvido
acostuma a chegar-se a mansa pomba.
A nação, ignorante, se convence
de que este seu profeta conhecia
os segredos do céu, por este meio.
Não há, meu Doroteu, não há um chefe,
bem que perverso seja, que não finja,
pela religião, um justo zelo,
e, quando não o faça por virtude,
sempre, ao menos, o mostra por sistema.
(GONZAGA, 1996, p. 895-896 – grifos nossos)

Apesar do tratamento dispensado ao mundo árabe se assemelhar às maneiras construídas pelas gerações dos séculos anteriores, não é possível afirmar a constatação da existência de uma estreita simetria a esse olhar redutor, pois em toda a obra poética de Tomás Antonio Gonzaga, as representações árabes só apareceriam nesse momento. O que nos leva a crer que a constante aproximação do autor das *Cartas Chilenas*, ao corpo administrativo da Metrópole e aos mestres jesuítas, pode ter influenciado na construção desses versos, pois seria natural a leitura de textos da época, cuja necessidade se fazia para que o autor de *Marília*, se fizesse reconhecer como merecedor das pretensões acadêmicas a que postulava, conforme se observa das informações acerca da individualidade de Gonzaga:

Há em Tomás Antônio Gonzaga um homem de letras jurídicas e de alta burocracia que escreveu ainda jovem um cauteloso *Tratado de Direito Natural* com o intuito de galgar um posto na Universidade de Coimbra, e viveu a vida toda metido em ofícios e pareceres. Sua perícia lhe valeu posições de prestígio mesmo quando exilado em Moçambique. (BOSI, 1994, p.71)

Essas informações ganham mais consistência, se observarmos o quanto a formação cultural portuguesa, totalmente entregue à Companhia de Jesus, se contaminara com os movimentos religiosos da Reforma, *E com Judas te maldigo/Com Mafoma e com Lutero/Com Calvino e Melantão/Que te queimes, bem, o quero,/ardendo como tição* (ANCHIETA, 1977, p.290), aumentando, então, a lista de fantasmas que povoa o imaginário católico português.

Dessa lista de fantasmas, isentou-se totalmente Claudio Manuel da Costa; quanto a Tomás Antônio Gonzaga, esse ligeiro emparelhamento às posições europeias se deve mais à presença de um fruto passageiro e sem importância, dentro de sua construção poética, do que um alinhamento ao *corpus* escritural antisemita em voga, há séculos, nos meios acadêmicos portugueses.

Desta maneira, é possível vislumbrar que, da Carta de Caminha à Carta do Inconfidente, a presença árabe se insinua nas nossas manifestações literárias, sinalizando para a formação de um *topoi* que irá se confirmar, fazer-se presente, assiduamente, com o advento do Romantismo.

C A P Í T U L O I I I

DAS MARCAS ORIENTAIS NO ROMANTISMO ÀS MARCAS OCIDENTAIS NO REALISMO

Os Românticos e as fontes árabes

O Koran de Mohammed, o propheta, o Almoschak do Islamita, com suas imagens accesas de Asiáno, com sua exageração calorosa – não é só a Bíblia daquellas tribus ismaelistas: é o poema de Yatrib, das raças erradias de Agar, é um canto soberbo, nesse insoniar de um fogoso sentir, de uma criação lavosa...

Álvares de Azevedo

Apesar da supressão do principal movimento autonomista brasileiro, conhecido por Inconfidência Mineira, as aspirações por uma pátria independente e soberana continuaria como um sonho acalentado por muitos intelectuais nacionais, em especial, os poetas e prosadores do Romantismo que, na mesma perspectiva de seus pares europeus, contribuíram para a formação de uma identidade nacional.

No Brasil, o acontecimento político da vinda da Família Real Portuguesa veio alterar, de forma substancial, as relações sociais na Colônia. Com a transferência da Família Real para as terras brasileiras, tornou-se possível, naquele momento, a criação de mecanismos culturais, como a tipografia, a criação de escolas superiores, a circulação de

jornais, apresentações de espetáculos teatrais, dando início, então, a novas formas de convivência política, e por extensão cultural.

Esse adensamento cultural, possibilitado pela vinda de muitos intelectuais estrangeiros, que vieram acompanhando os monarcas portugueses, juntamente com os artistas nacionais, reelaboraria novos retratos sobre a feição cultural do país, possibilitando, desta maneira, como afirma Antonio Candido, um florescimento em quase todos os campos das artes, inaugurando novas tendências estéticas, conforme se observa de suas afirmações abaixo transcritas:

A partir de 1816, uma importante missão artística contratada na França fundou o que seria depois a Academia de Belas Artes, com os cursos de desenho, pintura, escultura, gravura, etc., rompendo a tradição local de fundo barroco e instaurando o Neoclassicismo, que era então uma forma preferencial de modernidade. Pintores como Taunay e Debret, escultores como os Irmãos Ferrez deixaram marca profunda na prática artística acadêmica de todo o nosso século XIX. Ao mesmo tempo florescia uma notável atividade musical, com o brasileiro, José Maurício, o português Marcos Portugal, o austríaco Segismundo Neukomm, além de numerosos compositores de música ligeira, como José Joaquim da Câmara. (CANDIDO, 2002, p. 12)

Esses viajantes europeus, em sua maioria estudiosos e cientistas, ainda mantinham semelhanças com os primeiros cronistas, no tocante à diversidade étnica das terras brasileiras, nesse momento, já intensamente alimentada pelo elemento africano. É patente a ideia, nesse olhar estrangeiro, de remover, de nosso chão, as características da brutalidade dos habitantes da terra, homens seminus, importunos, desprovido de “civilização”, como se explícita o naturalista von Martius, quando da sua chegada, em 1824, ao Rio de Janeiro, citado pela estudiosa Lúcia Lippi de Oliveira:

Tanto fez a influência da civilização e cultura da velha e educada Europa para remover deste ponto da colônia os característicos da selvageria americana, e dar-lhes cunho de civilização avançada. (OLIVEIRA, 2002, p.7)

Ao longo do século XIX, o Brasil conviveu com uma produção literária abundante. Enquanto os estrangeiros apresentavam uma literatura cheia de encantamentos com a fartura da nossa natureza e um desprezo pelos habitantes locais, os escritores e poetas brasileiros davam início a um movimento de construção de uma identidade para o novo país. Nesse sentido, um sentimento de orgulho nacional foi ganhando fôlego e dinamizando-se entre os intelectuais brasileiros. A terra, agora, para os artistas nacionais, não era apenas um simples lugar onde se podia cantar paisagens, musas e pastores, mas, sobretudo, um lugar onde se cultivava a ideia de pertencimento.

Essa ideia de pertencimento nacional foi decisiva, para impulsionar a aspiração por uma autonomia literária. Inicia-se, então, a busca por elementos que expressassem, genuinamente, o caráter nacional. Escolhe-se, assim, o índio como representante mais autêntico desse orgulho patriótico.

Para essa busca de reafirmação de nossas particularidades, foi decisiva a influência do francês Ferdinand Denis (1798-1890). Denis chamava a atenção para a necessidade dos escritores e poetas nacionais atinarem para a descrição de nossos costumes e de nossa natureza, indicando, inclusive, modelos no passado, como os poemas de Basílio da Gama (1769) e Santa Rita Durão (1781), por conterem neles temas indígenas. A influência do estudioso francês, na estética nacional, é reconhecida por Antonio Candido, que o tem como o primeiro teórico a idealizar a independência da nossa literatura:

O pequeno livro de Denis parece hoje insignificante, mas foi sem dúvida o que teve maiores conseqüências em toda a nossa crítica, porque foi o primeiro a conceber a literatura brasileira como algo diferenciado e a indicar quais deveriam ser os rumos do futuro. Até o fim do Romantismo, a crítica se baseou nas suas idéias e não fez mais do que glosá-las, parecendo ter como pressuposto um de seus conceitos fundamentais: “A América deve ser livre na sua poesia como no seu governo”. (CANDIDO, 2002, p.22)

Nesse mesmo sentido, Almeida Garrett estimula os poetas brasileiros, à busca de uma identidade mais genuína, que afastasse, cada vez mais, a literatura brasileira da sua equivalente portuguesa. Para o romântico português, era imperativo o uso da cor local para a formação de um instinto de brasilidade, garantindo, assim, uma confiança no futuro da literatura brasileira.

Quiséramos que as Poesias Americanas que são como o pórtico do edifício ocupassem nele maior espaço. Nos poetas transatlânticos há por via de regra demasiadas reminiscências da Europa. Esse Novo Mundo que deu tanta poesia a Saint-Pierre e a Chateaubriand é assaz rico para inspirar e nutrir os poetas que crescerem à sombra das suas selvas primitivas. (GARRETT, 1978, p. 136)

Denis e Garrett, conforme se observou, pontuam, em seus textos, a necessidade de os brasileiros aproveitarem as características locais, para comporem as suas obras artísticas, pondo em circulação nossas distinções estéticas. Esse desejo se tornaria uma realidade, principalmente com os poetas e escritores indianistas. Estavam, então, lançadas as bases de um projeto, pensado exaustivamente e conscientemente, de construção da literatura brasileira.

É, nesse contexto, que se insere o surgimento do Romantismo no Brasil. Costuma-se assinalar o ano de 1836, com a publicação do poema **Suspiros Poéticos e Saudades**, de Gonçalves de Magalhães, como o marco inicial da estética romântica entre nós, no entanto,

foi com Antônio Gonçalves Dias, que a expressão romântica adquirira maior relevo nas terras brasileiras.

Formado em Direito pela Universidade de Coimbra, Gonçalves Dias exercera diversas funções, ao longo de sua vida, entre elas, a de poeta, teatrólogo, linguística, jornalista, professor de História e etnógrafo. Nomeado em 1852, como oficial da Secretaria de Negócios Estrangeiros, o poeta maranhense passaria quatro anos viajando pela Europa, com o objetivo de realizar pesquisas em favor da educação nacional. Membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, fundado em 1838, no governo do Imperador Dom Pedro II, seria nomeado, no ano de 1856, chefe da seção de Etnografia, da Comissão Científica de Exploração, oportunidade em que realizou importantes pesquisas no Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte, Maranhão, Pará, Amazonas e também no Peru.

Como se pode observar desse singelo construto biográfico, Gonçalves Dias realizara investigações meritórias acerca do Brasil oitocentista, lamentavelmente pouco conhecida entre nós. Dessas pesquisas, surgiu o livro **O Brasil e a Oceania**, publicado postumamente, provavelmente no ano de 1869, em que o autor de I-Juca Pirama, contrariando os fundamentos da etnografia, utiliza-se dos escritos dos viajantes e primeiros colonos, para demonstrar que os indígenas brasileiros se encontram melhor preparados para receber os valores da civilização do que os diversos grupos aborígenes das comunidades oceânicas.

Apesar do anacronismo da tese de superioridade indígena sul-americana, defendida nessa obra por Gonçalves Dias, flagramos diversos momentos em que o autor, valendo-se de um relativismo, à Montaigne, faz uma estreita comparação entre o primitivismo polinésio e o primitivismo europeu. Essa última comunidade será considerada pelo poeta, como uma horda de bárbaros dispostos a cometer genocídios de variada natureza, a

exemplo do impetrado contra uma cidade desarmada e pacífica da Indonésia, então ocupada pelos europeus holandeses. Indicando, desta maneira, o quanto a teologia da prosperidade europeia é uma moeda de faces bem distintas daquela então apresentada aos seus contemporâneos, conforme se observa de seu texto esclarecedor:

Se quereis fazer uma ideia do que foram os Hollandezes em Java, e de como o amor ao lucro tão poderoso e fatal como a ambição barateia o sangue humano para conseguir os seus fins, basta saibaes que rebellaram-se não em um século bárbaro, mas em 1737, não selvagens nem anthropophagos, mas os Chins de Batavia. Batidos os revoltosos fora da cidade, os de dentro que não tinham tomado parte activa na revolta, foram obrigados a recolher-se às suas casas enquanto à população christã se deu ordem de os matar e roubar sem mercê nem piedade; e assim se executou por tal forma que de nove mil que eram escaparam só 150. (GONÇALVES DIAS, s.d, p.267-268)

Nesse intuito, a revelação dos crimes europeus, perpetrados ao redor do mundo, permitiria uma nova noção sobre essa comunidade, relativizando, assim, a ideia de uma civilização europeia cercada de selvagens. Desta maneira, Gonçalves Dias confirmaria, entre nós, as denúncias de bestialismo sanguíneo, outrora inauguradas por Tomás Antonio Gonzaga, quando imputa, aos europeus, o crime de alimentar os cães com carne humana, e se tornaria um dos pioneiros da literatura brasileira, em creditar às gentes europeias, tal qual afirmou Amin Maalouf, os costumes do canibalismo, consoante se percebe de suas convicções abaixo transcritas:

Segundo refere o Abbade Gregoire citado pelo mesmo Prichard de que na chegada dos cães de fila, mandados buscar de Cuba para S. Domingos, se lhes deu em pitação o primeiro negro, que casualmente passava. “E a promptidão com que elles deevoravam a sua preza, accrescenta o mesmo autor, encheu de júbilo os tigres brancos de rosto humano.[...] é certo que no Taiti de um anno de fome, o que equivale as nossas seccas, se diz que é – estação de comer gente. – Diz Rienzi, contudo, como já o havia dito Southey, dos degradados portugueses, que não é raro adoptarem os deportados tão bárbaro costume, que a tanto chega a depravação da natureza humana. (GONÇALVES DIAS, s.d, p. 326,324)

Além desse acertado tino histórico e ideológico, sem precedentes, então, na história de nossa intelectualidade, o poeta se tornaria também um pioneiro no trato das questões árabes. Curiosamente, o autor de *Canção do Exílio*, ao realizar seus estudos comparativos entre o Brasil e a Oceania, chegaria à conclusão de que diversos povos oceânicos receberam os influxos da civilização árabe. Essa influência árabe será observada pelo etnógrafo Gonçalves Dias, como um ponto importante na organização daquelas sociedades e durante todo o desenvolvimento de sua tese, os árabes serão vistos como parceiros daqueles povos aborígenes. Essa parceria resultou numa religiosidade islâmica, que mais se aproximava de um sincretismo religioso, tendo em vista o respeito árabe pelas tradições animistas locais; numa ética de governar, levando em consideração as aspirações locais, diferentemente dos europeus que se comportavam como senhores da Oceania. Enfim, numa presença marcada pelo respeito, pela alteridade, reconhecida até por pensadores europeus. Essa é a análise favorável, feita por Gonçalves Dias, à presença árabe na Oceania e por extensão aos islâmicos, à religião muçulmana:

Menos teremos que esponder acerca do Mahometismo, o qual posto que não sufficientemente, tem sido com tudo melhor apreciado. [...] Hoje que a Turquia é considerada como um elemento necessário ao equilíbrio europeu, depois que a sublime Porta deixou de infundir receios pela tranquillidade da Europa, as opiniões sobre o Islamismo modificaram-se singularmente por effeitos da política, chegando a pretender certos autores, sem dúvida pouco orthodoxos que ella é a mais apropriada ao character de certos povos, como sejam os Africanos. “Até aqui (escreve Eichthal) tem sido os musulmanos inconvertíveis pelos christãos, e esta resistencia se explica pela própria natureza do seu dogma, simplicissimo em si, e que por outro lado achando-se em harmonia com o christianismo em um grande numero de pontos, é um protesto expresso contra os outros em que della se separa”. (GONÇALVES DIAS, s.d, p.346-347)

Esse senso historicista do poeta maranhense, juntamente com a leitura de diversos autores, entre eles François-René de Chateaubriand, escritor, poeta e ensaísta francês, talvez tenha influenciado na construção dessa empatia dispensada às gentes árabes, a qual não se circunscreve somente a essa obra de natureza antropológica, mas se manifestaria, ainda que timidamente, na sua poética.

Sem haver maiores mudanças em relação aos conselhos de Ferdinand Denis e Almeida Garrett, sobre a necessidade de os poetas brasileiros tratarem das questões locais, Gonçalves Dias, em sua poesia indianista, deixaria perceber o gosto pelas terras distantes. E nesse caminho, cuja imaginação e fantasia se tornam significativas nas escrituras românticas, veremos uma interessante substituição de símbolos europeus. Já não se veem, por exemplo, como nas manifestações dos neoclassicistas, motivações da mitologia europeia. Agora os lugares, os objetos, os palácios, as encenações, os amores são também orientais, precisamente árabes.

Dessa maneira, aos modelos e traços europeus são incorporados outros símbolos, formando um rico vocabulário, que ora se apresenta, nas narrativas e expressões poéticas, em paridade, donzela x odalisca, bosque x desertos, coroa x turbante, perfume x incenso, piano x alaúde, calor do Oriente x frio do Ocidente, rio Tejo x rio Jordão, a espada x cimitarra; ora os elementos ocidentais são simplesmente substituídos, num artifício poético que resultou, como consequência, uma familiaridade, uma aproximação com o mundo árabe que repercute até os dias de hoje.

Curiosamente, na produção dramática de Gonçalves Dias, observamos uma total ausência das feições locais. Nela, não se observa o índio, a taba, o tacape, o cauim, as palmeiras, o sabiá, as aves tropicais; agora, os primores, os amantes, os amores, em suas

quatro peças teatrais, são todos forâneos, adventícios. São protagonistas, heróis e heroínas, cenários e enredos italianos, portugueses, polacos/nórdicos e árabes.

A peça **Patkull** (1840), por exemplo, situada no ano 1707, conta a história de um guerreiro destemido, nativo da Livônia, onde hoje se situam os estados da Lituânia, Letônia e Estônia. Este parte para a guerra, deixando para trás a promessa de amor de sua noiva Namry Romhor, a qual, envolvida numa trama arquitetada por Paikel, o anti-herói e suposto amigo de Patkull, é acusada de deslealdade para com o noivo distante, razão de vários acontecimentos que culminam com a morte do valente herói livônio.

Fundamentada em uma história real, como são todas as obras teatrais do autor, a peça **Beatriz Cenci** (1843) narra a história do amor incestuoso que D. Francisco Cenci sente por sua filha Beatriz. O drama situa-se na Itália, no ano de 1598, e resume-se na tentativa do patriarca Francisco, alcançada com sucesso, de consumir a sedução sexual com a sua filha. Devido a esse torpe ato, Beatriz, seu amante Márcio, um cavaleiro pelo qual se apaixonara; e sua madrastra, Lucrécia, resolvem planejar o assassinato do Cenci. O plano é descoberto antes de sua consumação total, e D. Francisco manda matar o furtivo namorado da filha. Depois, com a confissão de participação na trama criminosa, feito pela sua esposa Lucrécia, crava-lhe, apesar de moribundo, devido aos efeitos do veneno ministrado, um punhal em seu peito, matando-a na última cena desse drama, que marcou a cidade de Roma e a sociedade italiana da época.

Sua terceira peça, **Leonor de Mendonça** (1846), narra a história de um suposto caso de adultério de Leonor de Mendonça, Duquesa de Bragança. O enredo passa-se em Vila Viçosa, Portugal, no ano de 1512, residência da família Bragança e local onde a

duquesa é assassinada por supostamente manter um caso com Antônio Alcoforado, o jovem cavaleiro que nutre um misto de paixão e veneração pela duquesa Leonor de Mendonça.

Sua quarta e última peça teatral, objeto de nosso interesse na presente pesquisa, **Boabdil** (1850), narra os últimos dias do reino de Granada, então cercado pelas ameaças dos reinos cristãos da Espanha, e desgastada pelas rivalidades entre os três principais grupos familiares árabes do reino, os Zegris, Gomeles e Abencerrages. Além desses enfrentamentos políticos militares, temos o conflito amoroso que envolve o último rei de Granada, Boabdil e sua esposa Zoraima, que ainda ama Aben-Hamet, um antigo namorado e também o maior dos abencerrages. Tomado de ciúmes pela descoberta desse amor, reavivado pelo retorno de Aben-Hamet, das guerras, Boabdil, para se vingar, manda executar todos os guerreiros abencerrages, únicos capazes de defender o reino, perdendo, assim, para sempre, o último domínio árabe da Península Ibérica.

Como se pode observar, há uma estranha distância entre a obra poética de Gonçalves Dias e a sua teatrologia, no que concerne ao projeto de construção de uma literatura nacional, principalmente se levarmos em consideração que o momento do Romantismo expressa o ingresso da Literatura Brasileira, no plano da História, não em papel secundário, auxiliar, coadjuvante, mas agora como destaque nos acontecimentos da sociedade brasileira, como ator principal do cenário.

Talvez a explicação desse distanciamento das propostas de construção de uma literatura, voltada para as feições locais, um teatro genuinamente nacional, encontre-se sob uma linha cronológica. Esse caminho pode contribuir para explicar, em parte, essa distância, pois peças como **Patkull** e **Beatriz Cenci**, são exemplos e também frutos de seus verdes anos, quando ainda morava em Portugal (PRADO, 1996, p.93). Em relação à peça **Leonor de Mendonça**, única publicada pelo autor, 1846, quando Gonçalves Dias já se

encontrava em terras brasileiras, é considerada, pela crítica, como sua obra prima e fruto também do amadurecimento do autor (PRADO, 1996, p. 108).

Outra explicação dessa ausência de traços locais fora percebida pelo crítico Décio de Almeida Prado. Em seus estudos sobre as representações teatrais desse período, o apreciador literário publicaria o livro **O Drama Romântico Brasileiro** (1996), no qual se observa que as razões dessa ausência de marcas nacionais na dramaturgia romântica se remeteria à influência europeia, especificamente francesa, que propugnava pela busca de episódios da história universal, para construção de seus dramas, consoante se entende dos seus estudos e das afirmações abaixo reproduzidas:

Na França, a nossa mestra, a nova escola vencera no palco o velho classicismo. Tanto mais razão para que no Brasil todo escritor, fosse qual fosse a sua vocação, tentasse adquirir no teatro o seu certificado de proficiência ficcional. Escrever romances era facultativo. Escrever peças, praticamente obrigatório. Nem historiadores, como Varnhagen e Joaquim Norberto, escaparam á regra. Tal fato explica, porventura, a precocidade estranha de nossos dramaturgos. Álvares de Azevedo e Castro Alves compuseram seus textos dramáticos aos vinte anos. Aos 23 Gonçalves Dias traçou a sua obra-prima, Leonor de Mendonça, mas já contava então entre os seus guardados com dois dramas juvenis. (PRADO, 1996, p. 187-188)

Assim, é dentro desse modelo europeu de dramaturgia, dessa busca por eventos históricos, que encontraremos a peça **Boabdil**, primeira obra da Literatura Brasileira a se reportar inteiramente ao mundo árabe, precisamente ao último bastião árabe da Europa, o reino de Granada e sua esplendorosa cidade de Alhambra.

Ainda sobre as fontes ou motivações que ensejaram a composição dessa peça teatral, vamos encontrá-las, primeiramente, na obra **As Aventuras do Derradeiro Abencerrage**, de François-René de Chateaubriand, publicada originalmente no ano de 1826, com o título *Les aventures du dernier Abencerrage* (JACOBBI, 1958, p.66), língua a

que Gonçalves Dias era versado e que narra, com algumas diferenças do drama do autor brasileiro, as causas que levaram Boabdil à derrota, entre elas, o amor que sentia por Zoraima.

Além dessa frequência convencionada com o modelo dramático francês e do diálogo com o escritor Chateaubriand, o poeta indianista, quando morava em Portugal, deve ter tomado conhecimento, lido e relido os contos de Granada, como costumeiramente eram chamadas as narrativas sobre Alhambra, sobre Abu Abd Allah, mais conhecido por Boabdil, sobre a matança dos abencerrages, sobre o fim do último território árabe da Pensínsula Ibérica, pois os jornais e as revistas culturais, daquela época, carregavam suas páginas dessas narrativas, o que lhes granjeava sucesso garantido, tendo em vista a natureza mítica da cidade de Alhambra, onde os mistérios e as lendas se misturavam aos fatos reais, criando, desta maneira, uma áurea legendária no imaginário popular ibérico.⁸ O escritor deve ter lido os contos de outro grande vulto do romantismo, o ficcionista estadunidense Washington Irving, autor do livro, **Narrativas de Alhambra** (1961), publicado originalmente em inglês no ano de 1832, com o título *Tales of the Alhambra*.⁹

⁸ Exemplo da popularidade dos contos de Granada, das narrativas sobre os acontecimentos que culminaram com a expulsão árabe da Península Ibérica é a **Revista Estrangeira**, publicada em Lisboa, Portugal entre os anos de 1853-1862 que, entre os seus principais objetivos, figuravam muitas “biographias de contemporâneos illustres; artigos relativos à memorável campanha do Oriente; viagens; contos; narrativas; costumes; poesias; etc. e mais de 80 gravuras e lithographias”. Organizada para publicação em um só volume por uma tipografia da cidade de Lisboa, de propriedade dos irmãos Castro, famosa pelas suas publicações, essa revista de natureza literária é um rico depositário dos vários autores que escreveram, abundantemente, sobre o último Reino Árabe da Península Ibérica. Nela, vamos encontrar diversas histórias que circulam a lenda Alhambra, entre elas, algumas narrativas, de autoria do romancista estadunidense Washington Irving, as quais foram reunidas em uma de suas mais famosas obras: **Tales of the Alhambra**, publicada, originariamente, no ano de 1832.

⁹ Escritor, biógrafo, diplomata, Washington Irving deixou um legado literário bastante diversificado. Nele, se vê escrito uma variedade de gêneros, entre eles, a sátira, cartas, romances históricos, contos, relatos de viagens, ensaios, entre outros. Autor de bastante sucesso, lido e relido pelas gerações românticas, principalmente depois que fixou residência na lendária cidade de Alhambra, onde se recolheu para produzir um de seus mais famosos contos, **Narrativas da Alhambra** (1961), em sua versão portuguesa. Irving seria um dos maiores vultos do Romantismo, de onde Gonçalves Dias deve ter recolhido algumas informações para idealização de sua obra.

Apesar de todas as peças gonçalvinas serem rastreadas por acontecimentos históricos, o dramaturgo maranhense, no prólogo da peça **Leonor de Mendonça**, expressaria o seu modo de criação artística. Nessa expressão, o autor nos deixa perceber a autonomia da criação artística, frente aos demais discursos, especificamente o discurso historiográfico, quando reconhece que, por trás de toda obra de arte, revela-se a intenção do *gênio*, suas escolhas, seu modo de narrar os acontecimentos. Enfim, a correspondência entre o fato histórico e o fato literário corresponde a uma *distância que vai do ar a um sólido, do espírito à matéria*, consoante se vê em trechos do prólogo de sua terceira obra dramática:

A acção do drama é a morte de Leonor de Mendonça por seu marido: dizem os escriptores do tempo que D. Jayme, induzido por falsas apparencias, matou sua mulher; dizem-no, porém, de tal maneira que facilmente podemos conjecturar que não foram tão falsas as apparencias como elles nos indicam. O autor podia então escolher a verdade moral ou a verdade histórica – Leonor de Mendonça culpada e condenada – ou Leonor de Mendonça innocente e assassinada [...] Porque então segui o peor? É porque tenho para mim que toda obra artística ou litterária deve conter um pensamento severo: debaixo das flores da poesia deve esconder-se uma verdade incisiva e áspera, como diz Victor Hugo. (GONÇALVES DIAS, 1868, p.131)

Nessa mistura de fantasia e realidade, própria da mentalidade romântica, Gonçalves Dias estruturaria a peça que trata das questões temáticas árabes, postas a serviço da estética no drama **Boabdil**. É por esse “excesso de fantasia”, por essa escolha do “peor”, que o estudioso do drama romântico brasileiro, Décio de Almeida Prado (1996, p.106-107) mensura a obra pioneira no trato das questões árabes, deixando o crítico de perceber que, se o desenvolvimento trágico da obra se organizou praticamente em torno do conflito interno de Zorayma, que vive sem amar Boabdil, e ama sem poder vivenciar o amor que sente por

Aben-Hamet, o último abencerrage, nem por isso, faltaram referências à história do povo árabe.

Essas referências podem ser encontradas justamente sobre a rivalidade reinante entre os Zegris, Gomeles e Abencerrages, a quem Décio Prado (1996, p. 108) lamenta, como falta estrutural da peça, a ausência de caracterização desses grupos, dessas famílias. Não perceberia o crítico que é justamente na falta de caracterização dessa linhagem que reside o grande apontamento histórico que Gonçalves Dias emplaça nessa peça de teatro, pois parece que, para o autor romântico, não são essas famílias que importam na economia do drama, mas tornar conhecido de todo leitor, de toda plateia, a rivalidade interna daquela sociedade, é o que mais interessa. Rivalidade essa que se apresenta como uma característica, uma marca e uma fraqueza das gentes árabes, senão vejamos o trecho que fala dessa ausência de entendimento entre os grupos:

Alhamur – Calar-me-ei: és senhor dos teus segredos, bem sabes que sou pouco exigente, – e que contra a tua vontade jamais reclamei a parte que me cabe em teus pezares. Tratemos de outro assumpto. Granada continua estar dividida em dois grandes partidos: os Zegris de que é chefe Muley Hassan, e os Abencerrages de que na tua ausência sou chefe. Os Zegris caminham cada vez mais orgulhosos, fazem reviver as suas antigas pretensões, e querem em tudo e por tudo supplantar-nos. Os Abencerrages insubordinados e revoltosos, precisam de uma vontade forte que os derija, de um braço que elles respeitem e de uma glória que elles admirem. Tu chegastes enfim, e o seu commando te pertence. Eis a espada que me confiaste. (GONÇALVES DIAS, 1868, p. 406)

Essa rivalidade, esse empenho fratricida suplanta e dispensa qualquer menção de traços distintivos dessas famílias, pois elas podem se remeter, o que é mais provável, à representação de qualquer reino árabe, de qualquer região, de qualquer Estado arábico, de qualquer família, sejam elas Zegris ou Gomeles, Al-Saud ou Rashid, Abencerrage ou Abdalah, principalmente se levarmos em consideração que o autor, mais uma vez, enfatiza

essa divisões internas, em contraste com a unidade dos católicos ibéricos, uma e outra, causas maiores do declínio árabe na Península Ibérica, antecipando, desta maneira, os dias de provação coletiva que os seguidores de Muhammad teriam que experimentar, conforme se verifica na fala do desditoso Boabdil, transcrita a seguir:

Boabdil – Tu não vês Aben-Hamet – fora, o rei catholico, que avança sobre nós com todas as suas forças, e dentro a cidade que se divide em bandos, – os cavaleiros que reciprocamente se combatem, e o povo aterrado com os vencidos que de todas as partes nos chegam clamando justiça a Allah, que os não escuta, e pedindo vingança a mim que só tenho a minha vontade que oppôr aquelles que fora nos acommettem, e os cá de dentro que todos os dias nos enfraquecem. – Que mais posso fazer? – Oh! Não, debalde me appellidaram os meus o desditoso, porque desditoso é por certo aquelle a quem Allah escolhe na sua cólera para presidir aos destinos dos povos em tempos de crise, e de provação! – e em tal momento me queres tu deixar? (GONÇALVES DIAS, 1868, p. 419-420)

Essa é a fatalidade do drama gonçalvino. “A fatalidade cá da terra [...] que faz com que um homem pratique tal crime porque vive em tal tempo” (GONÇALVES DIAS, 1868, p.132). O próprio rei granadino é desditoso, porque não consegue superar as suas próprias lamentações. Emaranhado, nesses conflitos da terra, termina intensificando, dramaticamente, essa divisão interior, ao preferir a perda de todo o reino, quando manda matar os guerreiros abencerrages, a ter que admitir o sucesso do seu inimigo interno, de sua família rival.

Essa rivalidade autodestrutiva, bem observada pelo poeta, tornou-se uma marca, uma característica do povo árabe, que tem sido comprovada, vista, desde a era pré-islâmica, com suas disputas tribais, até a sua história moderna, contemporânea, como atestam os canhões que a monarquia saudita apontou e disparou contra os árabes xiitas do Reino do Bahrein, no começo desse ano.

Esse calcanhar de Aquiles da comunidade árabe já havia sido observado por diversos autores. Albert Hourani, por exemplo, lembra que, na formação das dinastias, o controle sobre os campos se tornava um problema para os governantes, dado às distâncias continentais que os agentes do império teriam que percorrer, para exercer o domínio sobre os súditos. A solução encontrada para superar esse problema foi outorgar o controle da terra, dos impostos, a uma família governante que, em troca, arcava com as despesas de administração do império:

Desde o tempo dos buyidas, no século X, surgiu a prática, em alguns países, de fazer uma concessão (iqta) do produto desses impostos rurais. Essa concessão podia ser entregue a um membro da família governante, ou a um alto funcionário em lugar de salário. Os recursos dos impostos de toda uma província podiam ser entregues a seu governador, que arcaria com as despesas de administração e coleta de impostos e ficaria com uma certa proporção deles em lugar de salários; [...] O controle de certas áreas de terra era entregue a um chefe tribal em troca de serviço militar. (HOURANI, 2006, p. 191)

Essa prática de outorgar parte da autoridade central a esses líderes, gerou uma prática de poder que, em sua essência, descentralizadora, culminaria com o fortalecimento do poder individual e familiar em detrimento da ordem normativa. Diferentemente dos Ocidentais que se reconhecem como pertencentes a um determinado lugar, os árabes se reconhecem como pertencentes a certo clã, não atinam importância às fronteiras. E essa diferença, aliada à própria história árabe, desde a pré-islâmica, teria como uma consequência nociva, prejudicial, o aumento das rivalidades entre os vários clãs que se espalhavam pela Península Árabe,¹⁰ rivalidade essa antecipada há quase dois séculos pela clareza histórica de Gonçalves Dias.

¹⁰ Georges Bourdoukan faz uma excelente análise dessa representação de poder árabe nos dias de hoje. Apesar de colocar culpa no colonialismo, o que em parte procede, o jornalista de origem libanesa não

Além de observar atentamente a principal causa do declínio árabe, assinalando o forte motivo nessas guerras intestinas, o poeta completaria a indicação histórica dessa perda árabe, ao admitir que a superioridade bélica ocidental faria a diferença nessa guerra de reconquista, outro acerto que vigora até os dias de hoje, conforme se depreende de suas informações transcritas adiante:

Derviz – com as novas artes que os christãos empregaram na guerra não valem forças, nem brios de guerreiros. – Aplainaram montes para o transporte da sua artilharia, assestaram-na contra as nossas mais fortes muralhas que se esboroam como por encanto. – o gênio da destruição os acompanha. Málaga caiu em poder dos christãos. (GONÇALVES DIAS, 1868, p. 424)

observou que durante as Cruzadas, a invasão (1096-1100) e a ocupação (1110-1228) do Reino de Jerusalém e de outros circunvizinhos só se tornaram possíveis, devido às rivalidades entre as famílias dos reinos árabes da Península Árabe. Disputa essa que foi estudada em detalhes por Amin Maalouf, que se transformaram em uma narrativa épica e que estão disseminadas ao longo de obra clássica, **As Cruzadas vistas pelos Árabes** (1994). Mesmo não levando em conta os apontamentos históricos e as informações contidas nesse livro, os comentários de Bourdoukan, que soam como um desabafo, lançam esclarecidas observações de como todo um passado esclarece e justifica o comportamento político da maioria das sociedades árabes: “No que pesem os excelentes artigos que tenho recebido e que tentam explicar a situação no Oriente Médio, falta-lhes o fundamental. O entendimento do espectro que nutre aquela região. É impossível falar dos países árabes ou de língua árabe sem entender que todos eles são estados feudais, criados artificialmente pelos colonizadores. Ao mesmo tempo, é impossível falar de Israel como nação quando sabemos que aquele estado não passa de uma sociedade tribal. **Nos países de língua árabe até hoje, prevalece o feudo. De cidade, de estado, de país. Em qualquer cidade ou aldeia, o poder está em mãos de senhores feudais, e não de prefeitos, deputados, presidentes ou monarcas. Cada um desses senhores comanda um grupo armado, exageradamente armado, estando numa aldeia ou numa cidade. O poder central é uma quimera e o Líbano é um excelente exemplo. Toda aldeia, vila ou cidade tem seu dono. O poder central finge que não vê e todos vivem sob o guarda chuva da pax armada até o próximo acerto de contas. Tunísia, Líbia, Argélia, Marrocos, Síria e demais países de língua árabe, não fogem a essa regra.** Quanto a Israel, a questão é mais simples. Não se trata de um estado judaico, mas de uma sociedade tribal. Age como tal, comporta-se como tal e o judaísmo serve como habeas corpus para as brutalidades contra os palestinos. Claro que há judeus em Israel, mas quem governa são os sionistas. Governam sem dó nem piedade. E os judeus servem apenas como escudo. O que é lamentável. E os Estados Unidos, o que são? Repetem os velhos colonialistas. Dividir para governar. Mas como toda repetição é uma farsa, já não enganam ninguém. O Império mais breve que já desfilou pelo planeta, agoniza. Como já diagnosticou o velho Mao, o tigre de papel, apesar dos dentes atômicos, tem pés de barro e derretem a olhos vistos. Há cerca de 25 anos, conversando com um ministro libanês, ele me disse, na cidade de Beirute, durante um tiroteio entre soldados de Israel e do Líbano, uma frase que até hoje não consigo esquecer. É uma briga entre irmãos, se não fossem os europeus, estaríamos todos vivendo em harmonia. E completou: – Afinal, o que é um árabe? É um judeu a cavalo...” (BOURDOUKAN). **Feudalismo, Tribalismo e Imperialismo.** In: Blog do Bourdoukan. Disponível em <http://blogdobourdoukan.blogspot.com.br/search?q=aldeia+%C3%A1rabe+tem+um+dono>. Acesso em jun de 2012 - grifos nossos).

Falando em tons proféticos, – o *gênio da destruição os acompanha* – o poeta concluiria seus apontamentos acerca da vitória da comunidade cristã ocidental, não sem antes, deixar suas censuras a essa mesma cristandade, como já o fizera na condição de etnógrafo, quando transfere, para o campo da intimidade europeia, esse conjunto de traços psíquicos que moldam o temperamento europeu, o espírito belicoso, o espírito da destruição, esse *gênio* que rege os destinos da comunidade europeia, que desde a época do poeta romântico, tem produzido conflitos terríveis para a humanidade, como a I e a II Grande Guerra, entre outras dezenas de guerras menores, nem por isso menos devastadoras.

Essa *centelha* destruidora permitiu, ao dramaturgo brasileiro, trazer para sua obra artística, o aspecto da personalidade europeia mais escamoteado, mais guardado, mais negado, que é a sua predisposição à guerra, a maior das barbáries humanas. Personalidade essa tão bem disfarçada em narrativas que enaltecem sua civilização, como o modelo a ser seguido. Enaltecimento que se observa na produção literária de seus pares românticos, que vez ou outra, apresentam seus protagonistas, seus heróis, suas heroínas e seus demais personagens, referindo-se à Europa como um lugar onde bafeja o ideal de civilização a ser imitada, construída.

Como se observa, essa produção dramática de Gonçalves Dias oferece condições para afirmarmos que se o panorama histórico não avulta cenicamente, nem por isso deixamos de perceber os dramas coletivos e o apanhado histórico da sociedade árabe, exibido pela sutileza e sensibilidade do autor de *Os Tymbiras*.

Essa capacidade de compreender as distinções dessas sociedades, a ocidental e a comunidade árabe, essa última, expressada com uma carga simbólica pouco percebida na peça ambientada em Granada, não se restringira apenas em desvendar os caracteres psicológicos árabes e europeus, tão bem expressos com a divisão interna árabe e com o

espírito beligerante europeu. Mas o dramaturgo teria tempo, apesar da economia e finalidade do drama, de pôr a pena, de fazer menção a uma particularidade pouco conhecida e compreendida do mundo árabe, os aspectos da sua religiosidade, senão vejamos:

Derviz – Rei, lembras-te do teu horóscopo?

Boabdil – Palavras tolas que nunca se haverão de realizar!

Derviz – Revelação celeste!

Boabdil – Cala-te!

Derviz – Calar-me porque? Antes fallarei bem alto por que as palavras de Deos devem ser escutadas por todos os homens. [...] Em vez de te vestires de sacco, de cobrires a cabeça com cinza – em vez de rojares noite e dia no pavimento das mesquitas para applacar a cólera de Allah, que te há condemnado de toda a eternidade, que fizeste, rei? Entregue à moleza e aos prazeres dos sentidos, mandaste embellezar, pintar, dourar o teu palácio; mandaste procurar de longes terras novas flores para os teus jardins, novas odaliscas para o teu serralho, e fechaste os olhos para não ver a tua miséria, e a punição que te está imminente...– Os christãos te assaltam e tu não resistes! Devassam as tuas terras e não despertas do teu lethargo! – tomam as tuas villas, as tuas cidades, as tuas fortalezas...[...] Vergarás a tua cabeça com o peso de tuas culpas, porque partiste o pão e o sal com os inimigos de Mafoma. (GONÇALVES DIAS, 1868, p. 425,426,427)

É possível observar, nesse diálogo, que havia uma nítida separação entre os interesses do Estado e os da Religião, posto que, na organização da sociedade árabe desse período, o processo de laicização era uma realidade há muito instituída, diferentemente da organização ocidental que só viera concretizar a separação dos interesses do Estado, com os da Igreja, dezenas de anos depois da Revolução Francesa, e em alguns países europeus, essa separação ainda não se concretizou.¹¹

¹¹ É o caso de alguns países escandinavos que tem o luteranismo como religião oficial. Nesses países, Dinamarca, Noruega, Islândia, por exemplo, criticar, ironizar, satirizar personagens e ícones religiosos de outras denominações, sob a bandeira da liberdade de expressão, é permitido. O mesmo não acontece, no entanto, se forem dirigidas ao monge Lutero. Críticas ou outras formas de expressão, se consideradas menos impróprias, são passíveis de sanções penais perante as leis desses Estados. Na Grécia, a Igreja Ortodoxa Grega é a religião oficial do Estado. Apenas no ano de 2000, a Igreja da Suécia deixou de ser considerada a igreja do Estado. Na Inglaterra, o Chefe de Estado, antes de assumir o cargo, precisa jurar fidelidade à fé anglicana. Além desse juramento, os vinte e seis membros do clero da Igreja da Inglaterra têm garantido cadeiras na câmara alta do parlamento inglês. Na Itália, se o cidadão quiser praticar outro credo religioso, que não o catolicismo, precisa pedir autorização à justiça. Em Portugal, na ditadura de Salazar (1932-1968), todos

A autoridade, portanto, com que o monge muçulmano fala ao rei Boabdil, parece indicar que Gonçalves Dias, historiador, etnógrafo e pesquisador que era, conhecia, de maneira abrangente, a complexidade do funcionamento dessas relações, que nem sempre foi uniforme, mas era praticado como uma tradição no seio do islamismo, conforme se pode observar das informações de Albert Hourani, em seus apontamentos sobre as autoridades políticas do mundo árabe:

Uma poderosa tradição entre os ulemás (sunitas e xiitas igualmente) era de que deviam manter distância dos soberanos do mundo. Ghazali citava o *hadith*: “No inferno há um vale unicamente reservado para os ulemás que visitam reis”. O *alim* virtuoso não devia visitar príncipes ou autoridade injustos. Podia visitar um soberano justo, mas sem subserviência, e devia repreendê-lo se o visse fazendo qualquer coisa repreensível; se tivesse medo, podia ficar calado, mas seria melhor não visitá-lo de modo algum. (HOURANI, 2006, p. 197)

A imaginação artística do poeta romântico corresponde, portanto, ao conjunto das realidades sociais, políticas e religiosas, a que o povo árabe encontrava-se inserido. Daí as repreensões que observamos nessas palavras, dirigidas ao rei, pelo santo dervixe; a recusa, de certa forma, da guarda do palácio, em prendê-lo, são indicativos de que Gonçalves Dias, muito antes de elaborar essa peça, enxergava o mundo árabe por um prisma abrangente, compreendendo as particularidades dessas relações, resultando, desta forma, numa obra em que o autor prima por contar o fado de um homem desditoso, sem esquecer de lançar o olhar de historiador sobre os resultados coletivos desses infortúnios, das (des)venturas de

os bens e imóveis, incluindo igrejas, do espiritismo, foram confiscados pelo Estado. Depois da democratização portuguesa, os adeptos dessa doutrina, tentam, via judicial, reaver esses bens, sem conseguirem sucesso, até o presente momento. Em Israel, há uma clara tendência em aceitar apenas cidadãos que professam o judaísmo, fato esse que tem gerado inúmeras manifestações, mundo afora, de pessoas que se consideram israelitas. Esses são apenas pequenos exemplos, que servem para questionar o aparato discursivo de que, na Europa, todos os Estados são seculares, garantidores da liberdade religiosa, guardiões dos valores democráticos.

uma coletividade ou de alguma criatura árabe que continuarão, na Literatura Brasileira, sendo transformadas em matéria literária, agora sob a inspiração de um outro romântico, o poeta Manuel António Álvares de Azevedo.

Detentor de um gênio precoce, Álvares de Azevedo passou os breves anos de sua existência numa atividade intelectual intensa, destacando-se, entre outros qualificativos, pela facilidade de aprender línguas, o que lhe possibilitou, quando estudante da Faculdade de Direito, do Largo do São Francisco, traduzir obras de Shakespeare e Lord Byron, esse, juntamente com Chateaubriand, um dos que mais influenciaram a sua produção artística.

Apesar dessas influências, no tocante às manifestações orientais, especificamente árabes, as escrituras do jovem poeta paulista pouco se referem a esse mundo semítico. Talvez seu apressado passamento não tenha oferecido oportunidades para trabalhar um dos temas mais presentes na estética romântica, os mistérios do Oriente, mesmo quando os trabalhou, em sua mocidade, especificamente na obra **O Livro de fra Gondicário**, fê-los por fruto de justificar a sua condição de pupilo dos trópicos do poeta britânico Lord Byron, conforme esclarece adiante, Antonio Candido, quando vem em defesa de suas produções juvenis:

Lembremos, a favor, que ela é toda de publicação póstuma; e as três que de fato o comprometem (*O poema do frade*, mas sobretudo *O conde Lopo* e o *O Livro de fra Gondicário*) são rascunhos juvenis que talvez não tencionasse divulgar, desesperadas tentativas de “byronizar”, compreensíveis na pena de um rapaz de dezesseis. E isso nos faz voltar à influência famosa, tão referida e não devidamente estudada. (CANDIDO, 2006, p. 503)

Nesses fragmentos de ritmo de poesia em prosa, em que encontramos a presença árabe, podemos verificar, no entanto, uma acentuada valorização das tendências subjetivas,

tais como o amor, o sonho, o mistério, a intuição, o comportamento esquisito que caracteriza o árabe desse livro, um inominado, um personagem que se assemelha mais às estátuas góticas do *Duomo di Milano*, ganhando vida no frenesi da imaginação poética de Álvares de Azevedo:

—É ela – disse o moço pálido, desaparecendo da janela.
 —Não é ela – murmurou em sua língua bárbara o selvagem filho do deserto, voltando a embuçar-se no albornoz e a recostar a fronte escura no frio das pilastras de pedra.
 —Ide – disse ela ao gondoleiro, atirando-lhe uma moeda de oiro. . .
 A gôndola partia quando ela passava o peristilo do palácio.
 —Adeus, Ali – disse ela, batendo-lhe com o leque. – Não falas, estátua?
 A face queimada do estrangeiro não se moveu.
 Sonhava? Esperava?
 Talvez ambas as coisas.
 (AZEVEDO, 1942, p. 192)

Fragmentado em seis partes, a narrativa se passa na cidade de Veneza, onde o narrador logo adverte que se trata de excitação de uma mente inquieta “Entrevia-a apenas no deslumbre de um devaneio, sonhei-a, criei-a pelo meu sonho (AZEVEDO, 1942, p. 186), descrevendo não apenas o que apreendia em seus sonhos, mas também nos sonhos de um árabe que divagava entre as lembranças das batalhas travadas pelos irmãos do Crescente, e as da natureza paradoxalmente bela do deserto; que divagava com as lembranças saudosas de uma mulher, esperada pacientemente por ele, como se tivesse a certeza de que, enquanto a lua fosse calada e branca, ele conseguiria encontrá-la.

Para aumentar mais o mistério, na segunda e terceira parte, o autor começa a descrever, com feições semíticas árabes, o conde Tancredo, prenunciando, desta forma, um possível encontro entre o árabe e o seu assemelhado, impressão esta que o narrador logo

trata de desfazer na quarta parte do conto, mas é contrariado por um garoto fantasmagórico que diz: – *Ele espera também!*

Por fim, nas duas últimas partes, a sensação de mistério continua com a chegada de uma mulher, trazida por um barqueiro veneziano e um possível clímax é anunciado, *O conde ficou imóvel como bebendo a doçura daquela voz — o Árabe como despertado por ela foi até o cais...*, tensão logo desfeita pela negativa peremptória do árabe, que voltou à sua condição de estátua humana, tal foi a impressão da mulher: – *Não falas, estátua?*.

Como bem observou Antonio Candido, esses escritos juvenis de Álvares de Azevedo correspondem à fase de *adolescente excitado*. Mesmo nessa excitação, nesses delírios, é possível observar que o árabe onírico do autor de *Lira dos Vinte Anos* expressa um sentimento muito apreciado pelos românticos, o pendor para a nostalgia, expressa na lembrança pela terra longínqua do mundo árabe, na paciência do amante que *esperava desesperado*, tal qual uma estátua que aguarda ganhar vida, por algum processo demiurgo.

Tudo isso também pode indicar um possível desejo contido do autor, em ser o árabe dessa narrativa, visto ser esse personagem a expressão de um romântico imaculado, que reúne, em torno de si, os atributos de um amor firme, inabalável, de uma esperança resistente, emblemas idealizados, principalmente, pelos românticos desse segundo momento, ao qual se insere a figura mais representativa dessa geração, Álvares de Azevedo. Ele, sem dúvida, um romântico que ansiava por glória, a glória de ser lembrado como *poeta que sonhou e amou na vida*.

Essa correspondência, entre a produção artística do jovem poeta paulistano e os seus verdes anos, tem sido um dos pontos de vista mais aceito no seio da crítica literária brasileira. Quem primeiro enviesou por esse caminho foi o intelectual modernista Mário de Andrade, que num estudo clássico publicado na Revista Nova, ano I, número 3, p. 437-469,

intitulado **Amor e Medo**, de natureza psicanalítica, tenta associar as interdições sexuais do poeta à sua produção lírica, concluindo, em seu artigo, que “A educação dele foi excessivamente entre saias, o que já é prejudicial pro desenvolvimento masculino dos rapazes” (ANDRADE, 1978, p. 217). Outro crítico, Alfredo Bosi, ressalta que o jovem poeta “trazia à luz da contemplação poética os domínios obscuros do inconsciente” (BOSI, 1994, p.113).

Apesar da discordância com Mário de Andrade, no tocante à linha freudiana, Antonio Candido continuaria a dar prosseguimento a essa tradição psicologista, ao publicar um estudo que, em miúdos, sustenta a transmutação da personalidade de Álvares de Azevedo para o campo literário, conforme se observa de seus argumentos adiante reproduzidos:

A outra circunstância é o caráter de projeção do debate interior pelo desdobramento do poeta nos dois personagens de Macário e Penseroso – ambos ele próprio, cada um representando um lado da “binômia” que, segundo vimos, condiciona a sua vida e a sua obra, exprimindo o dilaceramento da adolescência. (CANDIDO, 2006, p. 504)

Ao seguir os rastros dessa transferência da personalidade do autor, na obra **Macário**, vamos encontrá-lo, justamente no momento em que seu *alter ego* expressa um desejo ardente de viver como vivem os árabes, de morar onde moram os árabes, de participar de todos os prazeres que a sociedade árabe lhe oferece. Tal é o fascínio que esse mundo semítico exerce sobre o personagem Macário, um dos compostos do poeta, encanto esse que é corroborado pelo seu interlocutor, uma figura que, simbolicamente, costuma a dar voltas pela terra¹², uma espécie de gênio cosmopolita da imaginação romântica que, no

¹² Livro de Jó, 1, versículos 6-7. In: **Bíblia Sagrada**: contendo o Antigo e o Novo Testamento. 5 ed. Tradução de João Ferreira de Almeida. Santo André – SP: Geográfica Editora, 2005.

entanto, confirma, ainda que a contragosto, ser o mundo árabe um paraíso para a juventude lírica, conforme se observa dos diálogos transcritos adiante:

Macário — Que boa terra! É o Paraíso de Mafoma

Satan — Mas as moças poucas vezes têm bons dentes. A cidade collocada na montanha, envolta de várzeas revolsas, tem ladeira íngreme e ruas péssimas. É raro o minuto em que não se esbarre a gente com um burro ou com um padre. Um médico que ali viveu e morreu deixou escripto numa obra inédita, que para sua desgraça o mundo não há de ler, que a virgindade era uma ilusão. E contudo, não há em parte alguma mulheres que tenham sido mais vezes virgens que ali.

Macário — Tem-se-me contado muitas bonitas histórias. Dizem na minha terra que aí, à noite as moças procuram os mancebos, que lhe batem à porta, e na rua os puxam pelo capote. Deve ser delicioso! Quanto a mim, quadra-me essa vida excellentemente, sem mais nem menos que um Sultão escolherei entre essas bellezas vagabundas e mais bella [...]

Satan — Aquelas mulheres são repulsivas. O rosto é macio, os olhos languídos, o seio morno...[...]

Macário — Sim. É belo fumar! O fumo, o vinho e as mulheres! Sabes há ocasião em que dão-me venetas de viver no Oriente.

Satan — Sim... o Oriente! mas que achas de tão belo naqueles homens que fumam sem falar, que amam sem suspirar? É pelo fumo? Fuma aqui... vê, o luar está belo: as nuvens do céu parecem a fumaça do cachimbo do Onipotente que resfolga dormindo. Pelas mulheres? Faze-te vigário de freguesia...[...]

Macário -Dizes que o mundo caminha para o Oriente. Não serei eu, nem o sonhador daquele livro que ficaremos no caminho. O harém, os cavalos da Arábia, o ópio, o hatchiz, o café de Moka, e o latakiá — são coisas soberbas! (AZEVEDO, 1942, p. 29, 32-33)

Essa comparação, essa similaridade, ligeiramente desenhada entre nós e os árabes — *fuma aqui/pelas mulheres?Faze-te vigário de freguesia...* —, realiza-se por intermédio de uma experiência onírica do personagem Macário, aquele substituto perfeito do autor, em um plano estrito do sonho e da imaginação romântica, o que não invalida a relação entre as duas comunidades, mas antes consolida uma aproximação que se fará mais realista, mais social, mais sagrada na comunicação poética de outro vulto da literatura romântica, o baiano Antônio Frederico de Castro Alves.

Nascido há quase duas décadas do início da Guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança, Castro Alves seria testemunha ocular de vários acontecimentos sociais que agitaram o reinado do imperador Dom Pedro II. Entre os mais elogiáveis, destaca-se a importante campanha abolicionista que explodiu em todas as regiões brasileiras, em algumas instituições como o exército e em alguns segmentos da classe média; os profissionais liberais da época, entre eles, poetas, escritores e dramaturgos que, em muitos momentos, defendiam, com seus trabalhos literários, o fim da escravidão no Brasil.

Considerado o mais expressivo representante de sua geração, e também o último poeta de estirpe do Romantismo brasileiro, o Poeta dos Escravos consagrou-se pelos seus versos revolucionários, cheios de paixão e propósitos. Amante das causas políticas e sociais, dotou a sua obra artística de um senso de liberdade que terminaria por alçar a sua poesia à condição legítima de causa pública, à causa do oprimido contra o opressor, à causa do escravo contra o seu senhor.

Embrenhado nessa militância abolicionista, o poeta baiano procuraria se acercar dos conhecimentos bíblicos, com a finalidade de compreender os motivos pelos quais a sociedade brasileira, o governo imperial e a igreja fundamentam ou aceitam a existência da escravidão. Dessa procura pelas origens dos mitos religiosos, que justificam a escravatura, decorrem poemas clássicos como, **Vozes D'África**, em que Castro Alves apresenta sua oposição à escravidão, valendo-se de um verbo contestador e eloquente, marca que tão bem o caracterizou.

Sobre esse ponto de vista religioso, bíblico, discorrem vários críticos literários, entre eles Alfredo Bosi, que num valoroso estudo acerca de Castro Alves, intitulado **Sob o signo de Cam**, percorre as várias narrativas contidas no livro sagrado do cristianismo, especialmente o Velho Testamento, para fundamentar a sua tese de que a colonização

portuguesa se valeu de artifícios religiosos, como o mito do pecado original, para construir e consolidar a ideologia escravocrata na sociedade brasileira, conforme se observa dos trechos reproduzidos adiante:

O fato é que se consumou em plena cultura moderna a explicação do escravismo como resultado de uma culpa exemplarmente punida pelo patriarca salvo do dilúvio para perpetuar a espécie humana. A referência à sina de Cam circulou reiteradamente nos séculos XVI, XVII e XVIII, quando a teologia católica ou protestante se viu confrontada com a generalização do trabalho forçado nas economias coloniais. O velho mito serviu então ao novo pensamento mercantil, que o alegava para justificar o tráfico negreiro, e ao discurso salvacionista que via na escravidão um meio de catequizar populações antes entregues ao fetichismo ou ao domínio do Islão. Mercadores e ideólogos religiosos do sistema conceberam o pecado de Cam e a sua punição como o evento fundado de uma situação imutável. (BOSI, 1992, p. 258)

Associando seu lúcido trabalho à poesia de Castro Alves, num ponto de vista que esclarece a nítida oposição do poeta a essa sujeição humana, submissão que coloca o artista militante diante da necessidade de se opor, como romântico, como homem de seu tempo, a essa rejeição das gentes africanas, utilizando-se, para tanto, o “trabalho com materiais míticos, históricos e literários que, apesar de sua aparência dispersiva, acabam incidindo todos, no escândalo milenar da escravidão africana” (BOSI, 1992, p.260).

É justamente no momento em que abrimos caminho nessa aparência dispersiva, que vamos encontrar um dos temas mais caros às gentes árabes, a história da sua genealogia sagrada, transportada para seus versos antiescravagista, com a tematização do “êxodo forçado de Agar e de seu filho Ismael” (VILLAR, 2008, p. 25), conforme se observa da quarta décima, extraída da quinta parte do poema **O Navio Negreiro**: tragédia no mar, uma de suas obras mais famosas:

São mulheres desgraçadas,
 Como Agar o foi também.
 Que sedentas, alquebradas
 De longe...bem longe vêm...
 Trazendo com túbios passos,
 Filhos e algemas nos braços,
 N'alma – lágrimas e fel...
 Como Agar sofrendo tanto,
 Que nem o leito de pranto
 Têm que dar para Ismael.
 (ALVES, 1986, p.282).

Ao trabalhar a temática da vinda dos escravos para o Brasil, Castro Alves, valendo-se do livro de Gênesis¹³, optaria por aliançar a mística e a historiografia árabe à sua poeticidade. Nesse caminho, lembraria a origem religiosa das gentes árabes, que se consideram descendentes de Ismael, o filho de Abraão com a escrava egípcia Agar, conforme atesta o professor Mahdi Abdul Hadi¹⁴, em um dos seus artigos sobre a história da cidade de Jerusalém:

Por volta do século XVIII a.C., Abraão veio de Ur, no sul da Mesopotâmia, para a terra de Canaã. Ele se estabeleceu nas cercanias do Vale do Jordão. Visto que nem o velho e nem o Novo Testamento não haviam sido revelados durante sua vida, Abraão não era nem judeu nem cristão, mas um crente na unicidade de Deus. Ele é descrito no Gênes

¹³ Livro de Genesis, 21:14-21. No versículo 18, consta a promessa feita a Agar, de que faria do seu filho uma grande nação: “Ergue-te, levanta o moço, e pega-lhe pela mão, porque dele farei uma grande nação”. In: **BÍBLIA SAGRADA**: contendo o Antigo e o Novo Testamento. 5 ed. Tradução de João Ferreira de Almeida. Santo André – SP: Geográfica Editora, 2005.

A 14ª Surata de Ibrahim – Abraão, revelada em Makka contém 52 versículos e nela consta a lembrança das rogativas que Ibrahim faz a Allah e no versículo 39, o texto diz: Louvado seja Allah que, na minha velhice, me agraciou com Ismael e Isaac! Como o meu Senhor é Exorável! In: **ALCORÃO SAGRADO**. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: Tangará Expansão Editorial S/A, 1975.

¹⁴ Mahdi Abdul Hagi é Doutor em História e Ciências Políticas e autor de vários estudos sobre a Palestina. Vive em Jerusalém e fundou o Fórum do Pensamento Árabe em 1977. Foi Secretário Geral do Conselho para Educação Superior na Cisjordânia. Atualmente, é presidente da Sociedade Acadêmica Palestina para o Estudo dos Negócios Estrangeiros. In: <<http://www.ebah.com.br/content/ABAAABBSgAL/a-historia-jerusalem>>. Acesso em jul de 2012.

como tendo adorado "o mais alto Deus". O Corão menciona que ele era um "muçulmano", não na acepção moderna de alguém que segue as leis reveladas no Corão, mas sim no sentido de Ter entregue "sua submissão à vontade de Deus". Assim, cristãos, muçulmanos e judeus ainda rogam por ele em todas as suas preces, como acreditam que Deus lhes exortou a fazerem. **Agar, a concubina de Abraão, lhe gerou seu filho Ismael, de quem os atuais muçulmanos traçam sua descendência;** entretantes, sua mulher Sara gerou-lhe o filho Isaac, do qual os atuais judeus traçam sua linhagem. Abraão se mudou para um lugar perto de Hebron (al-Khalil), onde viveu pregando o monoteísmo. Quando morreu, Ismael e Isaac sepultaram-no na mesma cova onde sua mulher Sara foi sepultada. Seu filho Isaac gerou Jacó (Israel) que viveu na região de Harran (Aram). (HADI, 2012 – grifos nossos)

Nessa bifurcação genealógica, a comunidade judaico-cristã fundamentou sua ascendência em Isaque, o filho de Abraão com Sara¹⁵ que, tomada de ciúmes e com temores de que a sua primogenitura não fosse reconhecida, mandou Abraão expulsar Agar e seu filho Ismael. Desta forma, a história dos fundadores da religiosidade árabe termina, no livro sagrado dos ocidentais, com a promessa divina de edificação de uma grande nação, quando Deus, depois de ter se compadecido das súplicas de Ismael, ainda criança, enviou um anjo para falar a Agar: *Ergue-te, levanta o moço, e pega-lhe pela mão, porque dele farei uma grande nação.*¹⁶

Desta forma, Castro Alves assimila parcialmente, nesse poema, a versão mítica da fundação da nação árabe, narrada no livro de Gênesis, pois antes dessa promessa divina, o despedimento de Agar e seu filho Ismael gerara uma situação de abandono terrível, em que o engenho e a arte do poeta baiano tematizou ao expor a tormenta de *Agar sofrendo tanto,/Que nem o leito de pranto/Têm que dar para Ismael*, opção que mais se coadunava com a situação de horror da travessia forçada das mães africanas, para o solo brasileiro.

¹⁵ O Livro de Gênesis, 20:12, relata que Abraão e Sara eram irmãos, por laços paternos. "E, na verdade, é ela também minha irmã, filha de meu pai, mas não filha da minha mãe; e veio a ser minha mulher". In: **BÍBLIA SAGRADA**: contendo o Antigo e o Novo Testamento. 5 ed. Tradução de João Ferreira de Almeida. Santo André – SP: Geográfica Editora, 2005.

¹⁶ Gênesis, 21:18. In: **BÍBLIA SAGRADA**: contendo o Antigo e o Novo Testamento. 5 ed. Tradução de João Ferreira de Almeida. Santo André – SP: Geográfica Editora, 2005.

Ao trazer o mito de Agar para sua tessitura literária, o poeta abriria uma variedade de implicações que lhes escaparia ao controle de suas intenções. Inevitavelmente seu poema nos lembra a história da religiosidade de um povo, o povo árabe, construída, desde o início, por experiências que abrem caminho para a ruptura com as discriminações étnicas e de classe, ao admitir, reivindicar para si, descender de uma escrava e de um filho “bastardo”, de um órfão paterno, por isso que, na Bíblia não temos mais notícias de Ismael. Mas no Alcorão, a sua história continua até a formação de uma nação, a nação árabe. Talvez isso explique o motivo pelo qual, no mundo árabe, a existência de crianças sem filiação paternal é uma raridade, em alguns países, inexistente até.

Outra implicação, que nos remete seu poema, é a história de nossa tradição judaica-cristã, portanto, europeia, que sempre via, na bastardia, uma custódia legal, fundamentada, no versículo bíblico 23:2, do livro de **Deuteronômio** que diz expressamente “nenhum bastardo entrará na congregação do Senhor, nem ainda a sua décima geração entrará na congregação do Senhor”, isso serviu perfeitamente para preservar as riquezas acumuladas pelos colonos europeus, quando de suas pilhagens pelos demais continentes, pois os filhos nascidos das escravas, assim como Ismael, não possuíam legitimidade para congregar-se à mesa da família cristã, e nem para reclamar o seu direito de quinhão na herança.

Para os colonialistas, os fazendeiros, os proprietários de escravos, não havia restrições, eles transitavam livremente nas igrejas. Deus se colocava, ao seu lado, afirmavam os teólogos da época, especialmente os de ramificação católica e protestante, penalizando, desta maneira, as vítimas que, devido ao alto grau de cumplicidade entre as tradições e a cultura escravocrata, só lhes restava seguir o mesmo destino de Agar, antes que houvesse qualquer demanda por reconhecimento filial, pois os versículos bíblicos

prescreviam: *Deita fora esta serva e o seu filho; porque o filho desta serva não herdará com meu filho, com Isaque.*¹⁷

Essa orfandade paterna, trazida até nós, por força dessa tradição judaica-cristã, tem sido gerador de um fato social desestabilizador de nossa sociedade, façanha que o antropólogo, educador, crítico e escritor Darcy Ribeiro (2005, p.130-131) alcunhou de “ninguendade”, e que só recentemente a sociedade brasileira iniciou as cobranças para suprimir essa herança senhorial que ainda persiste em fazer parte da realidade de muitas crianças brasileiras, à semelhança de Ismael, deslegitimadas pelo pai.

Esse trabalho com a narração sagrada dos povos semitas, no caso os árabes e os hebreus, longe de parecer um caso fortuito nas produções escriturais de Castro Alves, já havia sido exposto pelo professor Jamil Almansur Haddad que, num estudo pioneiro sobre o autor de **Espumas Flutuantes**, reuniu-o em uma obra valiosa, **A Revisão de Castro Alves** – I, II, III volumes (1953) e, entre outras afirmações acerca dessas marcas semíticas, demonstrou, por intermédio de vários poemas, especialmente no capítulo **A Herança e a Raça**, que a presença árabe se faz costumeira na poética do baiano Castro Alves.

Esse mundo árabe, islâmico, não era estranho, distante do poeta que viveu, como todo baiano, em proximidade com os malês, escravos islâmicos do Norte da África, falantes da língua árabe¹⁸, assim como Luíza Mahin¹⁹, uma das líderes do movimento que ficara conhecido como *A Revolta dos Malês*, e mãe do poeta Luiz Gonzaga Pinto da Gama,

¹⁷ Gênesis, 21:10. In: **BÍBLIA SAGRADA**: contendo o Antigo e o Novo Testamento. 5 ed. Tradução de João Ferreira de Almeida. Santo André – SP: Geográfica Editora, 2005.

¹⁸ Sobre os mestres que ensinavam o árabe na Bahia de Castro Alves, ver a bibliografia de Donald Pierson. PIERSON, Donald. **Brancos e Pretos na Bahia**: Estudo de Contacto Racial. São Paulo, Editora Nacional, 1945. (Biblioteca Pedagógica Brasileira).

¹⁹ Sobre Luíza Mahin, a escrava alfabetizada, falante da língua árabe, ver o livro de Benedito Mouzar. BENEDITO, Mouzar. **Luiz Gama o libertador de escravos e sua mãe libertária, Luíza Mahin**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

vendido pelo pai português ao fazendeiro, militar e contrabandista paulista, Antônio Pereira Cardoso, residente na cidade de Campinas, interior de São Paulo. Luiz Gama, depois de conseguir sua alforria, tornou-se um abolicionista, conhecido pelo estilo humorado. Fez parte, juntamente com Castro Alves de um grupo de liberais dispostos a lutar contra a prática da escravidão.²⁰

Essa convivência, esse contato com escravos arabizados, talvez explique a origem das referências que Castro Alves faz a Antar Ibn Shaddad (580 d.C.), o poeta árabe de origem africana, pré-islâmico, quando declara, depois de fazer censuras aos trovadores nacionais, por se apegarem demais às *muralhas de Alhambra*, que o Antar ainda permanece vivo na memória daqueles que cultivam a ideia de liberdade, conforme se observa dos fragmentos IX, apostos em **Impressões Acerca das Poesias do Sr. A. A. de Mendonça**, a prosa do poeta baiano, pouco conhecida no meio literário:

Antar, o grande poeta árabe, vive nas memórias orientais. E quando, à noite, os filhos do deserto, não ouvindo o soar cadente da música, que acompanha os passos da virgem no remoinhar do *lazamem*, sentam-se à porta da tenda, cismadores e fantásticos, como essa terra do oriente, eles entoam, entre as baforadas do cachimbo esses cantos à lealdade, à coragem de Abla. E o Árabe, esse filho da liberdade, livre como o céu que tem sobre a cabeça, e o deserto sob as patas de seu cavalo, só tem um código – os poemas de Antar. (ALVES, 1986, p.682)

Além desse tom elogioso às gentes árabes, considerada pelo poeta baiano como os amantes da liberdade, é possível perceber, nesse fragmento, o quanto Castro Alves estava familiarizado com a historiografia e as tradições árabes. Nessa proximidade, concentraria, em poucas linhas, a história de um dos heróis mais festejados do mundo árabe, o guerreiro

²⁰ Sobre esse grupo de liberais, ver o livro da escritora e poeta Myrian Fraga, diretora da Fundação Casa de Jorge Amado. FRAGA, Myrian. **Luiz Gama**. São Paulo: Instituto Callis, 2005.

Antar Ibn Sahddad, filho de uma escrava africana, da região da Abissínia, chamada Zabiba. Conhecido como o poeta do deserto é também considerado o mais famoso de todos os tempos.

Renomado pelos seus feitos na guerra, por causa dos seus poemas e, sobretudo, pelo romance com a sua amada Abla, uma beduína popular, também famosa e cercada de lendas, Antar tornou-se o típico representante do heroísmo árabe. Suas façanhas são lembradas por Castro Alves, e ainda hoje, encham de júbilo os árabes do deserto. Seus poemas são considerados como um dos mais belos da Literatura Árabe, conforme demonstra Yusof Talib, professor adjunto da Universidade Nacional de Singapura, especialista em Islã, mundo malaio e Oriente Médio e Faisal El-Samir, iraquiano, especialista em História Islâmica, autores de **A Diáspora Africana na Ásia**, capítulo integrante da coleção **História Geral da África**, obra preparada e publicada pelo Comitê Científico Internacional da UNESCO para Redação da História Geral da África:

Antara conquistou a sua fama durante a guerra de Dahis-Ghabrã, que opôs a *kabila* de seu pai àquela de Abu Dhubyan; ele se destacou por sua bravura e sua força física, graças às quais os seus se cobriram de glória. Mais tarde, ele foi alforriado e tornou-se um membro venerado de sua *kabila*. Os árabes classificam entre as mais belas criações da poesia Djâhiliya os versos que ele compôs sobre suas numerosas batalhas, suas venturas e seu amor por Abla, o que lhe assegurou uma posição honorável entre os poetas de Mu'allakât. Sua fama se estendeu a tal ponto que, nos últimos anos do Islã, suas proezas serviram de tema a uma gesta épica extremamente popular, intitulada *Sirat'Antar* (História de Antara). Ele é considerado um herói nacional pelos árabes. (SAMIR; TALIB, 2010, p.829-830)

Transplantada para a prosa do poeta abolicionista, a fama do poeta árabe Antar chegaria às nossas letras escriturais, por força da convicção literária de Castro Alves, que, alçando-o à condição de exemplo perfeito da verdadeira liberdade – *livre como o céu* –

valeu-se de sua história para compor suas reflexões acerca do grau de independência legítima de um cidadão, valor cultivado em sua trajetória de poeta, escritor, advogado e militante das causas daqueles que se encontravam em cativeiro, encarcerados nos ferros dos senhores e nas hipotecas legais das leis aristocratas brasileiras.

Como se pode observar dessas informações, há uma íntima e simétrica analogia que envolve as linhas escriturais de Castro Alves, sua militância abolicionista e o mundo árabe afastando, desta forma, um pensamento costumeiro no meio literário que tem, como hábito, classificar a produção escritural do poeta baiano, como manifestos eloquentes, próprio da oratória abolicionista.

Nessa intimidade, a posteridade brasileira tomaria conhecimento dos feitos de quatro personagens importantes que, pelas suas histórias, tornam o patrimônio cultural universal e brasileiro mais rico. Ismael, filho de uma escrava fundara a religiosidade árabe; Antar, outro filho de uma cativa africana, se tornara o mais famoso poeta do mundo árabe; Luiz Gama, terceiro filho dessa ignomínia humana, ficaria conhecido, entre nós, como o poeta e abolicionista brasileiro, a exemplo do poeta baiano. Todos, anelados pelo verbo lírico e contestador de Castro Alves. Ressoando, os quatros, como verdadeiros cavaleiros da liberdade, liberdade sempre perseguida pelos poetas do romantismo e esteticamente trabalhada como um valor supremo pelo Poeta dos Escravos.

Nesse caminho aproximativo, em que nós e os árabes surgimos enlaçados por laços poéticos, traçados quase sempre sob os laços da positividade pelos escritores e poetas nacionais, chegamos ao período do Realismo, em que continuaremos a encontrar os elementos arábicos que configura essa simpática e íntima relação. Desta feita, na produção literária do maior vulto da literatura brasileira, o escritor Joaquim Maria Machado de Assis.

Machado de Assis: o Oriente e o Ocidente machadiano

No intuito de corrigir uma omissão no mínimo injusta, deve-se registrar aqui que o primeiro a verter o Livro das mil e uma noites do árabe ao português foi o imperador Pedro II (1825-1891), cuja curiosidade intelectual é notória.

Mamede Mustafa Jarouche

Os estudiosos costumam dividir a obra de Machado de Assis em dois períodos: a fase romântica, em que há um nítido predomínio da poesia e da dramaturgia; e a fase realista, desta feita com a preponderância dos contos e dos romances. Esse último gênero marcaria com publicação da obra **Memórias Póstumas de Brás Cubas** (1881), o começo do Realismo na literatura brasileira e, conseqüentemente, a mudança do escritura literária do Fundador da Academia Brasileira de Letras.

Possuidor de um estilo moderado, prudente, correto, Machado de Assis escreveu praticamente em quase todos os gêneros literários, narrando, descrevendo ou contando; como poeta, romancista, cronista, crítico literário, tradutor, dramaturgo, contista, folhetinista, jornalista, além de outras funções burocráticas, sempre com um humor

refinado e um senso psicológico que o revela como um exímio conhecedor da natureza humana.

Burocrática de carreira, tendo assumido diversos cargos públicos importantes na máquina administrativa, foi também testemunha dos vários acontecimentos que marcaram o seu tempo. No Brasil, acompanharia atentamente as mudanças políticas ocorridas por ocasião da queda do Império, ante os movimentos da República. Quanto às mudanças ocorridas no exterior, Machado de Assis sempre demonstrou acompanhar, como se em alerta estivesse, os movimentos dos grandes impérios, em especial, o que acontecia no centro do Império Otomano.

Sobre esses acontecimentos em Istambul, que gerariam várias escaramuças e uma complicada geografia político-territorial nos Balcãs, é interessante notar os detalhes dessa relação entre o Oriente²¹ e o Ocidente, muito bem detalhada na obra **À Sombra do Quarto Crescente** (1995), de autoria do professor da Universidade de São Paulo, Aleksandar Jovanovic, doutor em linguística, tradutor e jornalista, de onde se extraem os trechos abaixo, relacionados aos inícios da dominação otomana:

²¹ Majoritariamente, a Turquia é composta pela etnia turca – entre 75% a 85%. Os curdos são o segundo maior grupo, com algo em torno de 15%. Os demais, 8,0%, são compostos de árabes, gregos, judeus, georgianos, eslavos, entre outros. Apesar de não serem árabes, os turcos incorporaram os valores dessa civilização de tal monta, ficarão tão parecidos com eles, que seus líderes, quando da reforma do Império, criaram uma Turquia com fortes desejos de “desarabeização”, conforme explica Amin Maalouf: “Pois a vontade de europeizar a Turquia era também uma vontade de desarabeizá-la. O desmembramento do Império Otomano, na Primeira Guerra Mundial, ganhou ares de divórcio entre os súditos árabes do sultão e os súditos turcos. Quando os hachemitas de Meca ergueram o estandarte da revolução, em 1916, incentivados pelos ingleses, um dos objetivos proclamados era o de que o título de califa, do qual os soberanos otomanos se investiam há 400 anos, cabia aos árabes; liberto do jugo turco, o povo do Profeta finalmente recuperaria as glórias passadas. Os nacionalistas turcos manifestavam ressentimentos comparáveis: não conseguimos progredir, era o que basicamente diziam, porque há séculos carregamos esse peso árabe; já passou a hora de nos desfazermos desse alfabeto complicado, dessas tradições vetustas, dessa mentalidade arcaica; e alguns acrescentavam, a meia-voz: e dessa religião. “Os árabes querem se separar de nós? Ótimo! Ficamos livres deles! Que partam!” Não bastou trocar o alfabeto, passaram também a tirar da língua turca os vocábulos de origem árabe. E eles eram muitos e de grande alcance, ainda mais do que na língua espanhola. [...] Isso tudo para mostrar que o divórcio ocorria em clima de rancor, com uma separação, ao mesmo tempo, de corpo, mas também de alma”. (MAALOUF, 2011, p.115-116).

No reinado de Baiazid II (1481-1512), o Estado otomano derrota o Império dos Mamelucos (Batalha de Marj Dabiq, em 1516) e anexa vastas regiões árabes, como a Síria, a Palestina, o Egito, obtendo o domínio das cidades sagradas do mundo islâmico – Meca e Medina. Suleiman Kanuni (1520-1566), chamado de O Magnífico, define a posição dominante do Império Otomano, apossando-se, primeiro, da Líbia, da Argélia e da Tunísia; depois, ocupa Belgrado, submete a Hungria e chega, em 1529, às portas de Viena. A defesa da Europa ficaria sob a responsabilidade da Áustria, da Polônia, de Veneza e, mais tarde, da Rússia. (JOVANOVIĆ, 1995, p. 23)

Essa atenção machadiana aos acontecimentos, envolvendo a antiga Constantinopla, centro do poder de todo o Oriente Médio, seria responsável pela inserção do mundo árabe, em suas manifestações escriturais. Como comentador e relator dos eventos políticos e sociais dessa região, Machado de Assis expressaria, principalmente por intermédio de suas crônicas (VILLAR, 2008, p. 26), uma análise de conjuntura que, depois, demonstrou-se correta, quanto ao destino político do Quarto Crescente, conforme se vê dos trechos abaixo, extraído de uma de suas crônicas publicadas originalmente na revista *Ilustração Brasileira*, Rio de Janeiro, em 1º de julho de 1876:

Pelas barbas do Profeta! Há nada menos maometano do que isto? Abdul-Aziz, o último sultão ortodoxo, quis resistir ao 89 turco; mas não tinha sequer o exército, e caiu; e, uma vez caído, deitou-se da janela da vida à rua da eternidade. O Alcorão fala de dois anjos negros de olhos azuis, que descem a interrogar os mortos. O ex-padixá foi naturalmente inquirido como os outros:

— Quem é teu senhor?

— Alá.

— Tua religião?

— Islã.

— Teu profeta?

— Maomé.

— Há um só deus e um só profeta?

— Um só. *La illah il Allah, ve Muhameden ressul Allah.*

— Perfeito. Acompanha-nos.

O pobre sultão obedeceu. Chegando à porta das delícias eternas achou o profeta sentado em coxins espirituais, resguardado por um guarda-sol metafísico.

— Que vens cá fazer? — perguntou ele.

Abdul explicou-se, referiu o seu infortúnio; mas o profeta atalhou-o, clamando:

— Cala-te! És mais do que isso, és o destruidor da lei, o inimigo do Islã. Tu fizeste possível o gérmen corruptor das minhas grandes instituições, pior que a fé de Cristo, pior que a inveja dos russos, pior que a neve dos tempos; tu fizeste o gérmen constitucional. A Turquia vai ter uma câmara, um ministério responsável, uma eleição, uma tribuna, interpelações, crises, orçamentos, discussões, a lepra toda do parlamentarismo e do constitucionalismo. Ah! quem me dera Omar! ah! quem me dera Omar! Naturalmente Abdul, se o profeta chorou naquele ponto, ofereceu-lhe o seu lenço de assoar, — o mesmo que na mitologia do serralho substitui as setas de Cupido; ofereceu-lho, mas é provável que o profeta lhe desse em troca o mais divino dos pontapés. Se assim foi, Abdul desceu de novo à terra, e há de estar aí por algum canto... Talvez aqui na cidade. (MACHADO, 1985 3 p. 335-336)

Essa análise certa sobre a conjuntura do Crescente, sem dúvida, não se faria sem um conhecimento das peculiaridades otomanas, seus modos de governar, sua organização administrativa, sua formação histórica, que envolve tanto o domínio sobre o mundo árabe quanto as reiteradas tentativas de expandir controle sobre a Europa. Essas tentativas resultaram em contínuos conflitos, muito bem avaliados por Machado de Assis que, costumeiramente, encontrava uma maneira de inserir, em suas tessituras estéticas, o que acontecia entre esses Impérios, conforme podemos observar do diálogo de Bentinho com o seu colega Manduca, personagens de **Dom Casmurro**, a respeito de uma possível invasão russa à cidade de Constantinopla (MACHADO, 1985 1, p. 896-898) e da crônica poética **Guitarra fim de Século**, publicada originalmente no periódico *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, em 29 de novembro de 1896, para relatar suas impressões acerca do avanço dos impérios ocidentais sobre o Oriente:

Então a gente da ruiva Moscóvia,
 Imperiais
 Da Bessarábia, Sibéria, Varsóvia,
 Odessa e o mais,
 Não conseguiam meter o seu dente
 No meu capim. —
 Verei morrer este eterno doente?
 Penso que sim.

Hoje meditam levar-me aos pedaços
 Tudo o que sou,
 Cabeça, pernas, costelas e braços,
 Paris, Moscou,
 A rica Londres, Viena a potente,
 Roma a Berlim. —
 Verei morrer este eterno doente?
 Penso que sim.
 (MACHADO, 1985 3, p. 745-746)

Como se pode observar, Machado de Assis sempre esteve às voltas com os acontecimentos históricos ocorridos em torno da Porta Otomana, avaliando, acertadamente, o futuro desse Estado, chamado, à época, de Velho Doente. Diante das implicações que uma vitória ocidental acarretaria para todo o mundo árabe, anteriormente expressa com as reprimendas severas do Profeta, ao sultão Abdul-Aziz, considerado o principal responsável pela decadência do Império, o escritor carioca, em diversos momentos, lamentaria o “processo de ocidentalização do Oriente” (VILLAR, 2008, p.26). Esta lamentação talvez esteja relacionada com a similitude no sentir e no pensar, que o aproxima ao mundo árabe: *É porque tenho uma veia/Com sangue de Mafamede* (MACHADO, 1886, não paginado)

Essa simpatia ao mundo árabe pode ser vista em vários momentos da escritura machadiana. No conto **O Alienista**, por exemplo, uma de suas obras mais famosas, Machado de Assis formula algumas questões que, em certa parte, adverte que o apogeu do progresso científico não é fruto tão somente do espírito europeu. Esse, aliás, seria, muitas vezes, ironizado pelo escritor carioca, conforme observamos, no conto em questão, a crítica

que o escritor estabelece à razão científica europeia, tão bem admitida nos grupos sociais da época.

Esse desenvolvimento da ciência, inaugurado por pesquisadores europeus como Charles Darwin, Mendel, Theodor Schwann, Hugo Von Mohl, Haeckel, que influenciou decisivamente a filosofia de Augusto Conte, Spencer, Taine, Friedrich Nietzsche, Karl Max, César Lombroso, chegaria, aos nossos trópicos, como uma verdadeira panaceia, aclamada e alardeada por figuras importantes da nossa sociedade, em especial, os escritores do Naturalismo e os defensores da “política de branqueamento” da população brasileira. Sem muitas abstrações, passariam a pautar seus escritos, a partir desses postulados científicos e filosóficos.

É justamente contra essa lenta operação intelectual que se insere a figura representativa de Simão Bacamarte. Por intermédio desse personagem, Machado de Assis problematiza essa supremacia científica, ao mesmo tempo em que põe, em circulação, a importância da medicina árabe, considerada de valor essencial para solucionar problemas de natureza patológica, como o apresentado pela dona Evarista, esposa do Doutor Bacamarte, uma mulher estéril, fissurada em carne de porco, a quem o médico tentou aconselhar para que ela compreendesse a nítida relação, há muito conhecida, entre os árabes²², existente entre os hábitos alimentares e o bem-estar físico, conforme se verifica das ponderações do narrador machadiano:

²² Rosalie Helena de Souza Pereira, sintetiza a arte médica de Avicena, da seguinte maneira: “O *Cânone de Medicina* é uma gigantesca obra composta de cinco livros, os quais estão subdivididos em temas, resumos e seções (*funun*). O primeiro deles, *Al-Kulliyât* (termo árabe que aqui significa “As Generalidades”), oferece um panorama geral que trata da fisiologia, nosologia (estudo das moléstias), etiologia, sintomatologia e princípios de terapia, e é composto de quatro partes: A primeira parte, aborda os temas dos elementos, dos humores, da anatomia das partes homeômeras (ossos, músculos, nervos, artérias e veias) e das três faculdades; a segunda discorre sobre os sintomas gerais das enfermidades, sobre o diagnóstico por meio do pulso, sobre as urinas e as evacuações; a terceira trata da higiene e da dieta na saúde, dos estados mórbidos nas crianças, nos adultos e nos velhos, dos efeitos das mudanças climáticas no ser humano, e oferece conselhos médicos aos

Ao cabo desse tempo fez um estudo profundo da matéria, **releu todos os escritores árabes** e outros, que trouxera para Itaguaí, enviou consultas às universidades italianas e alemãs, e acabou por aconselhar à mulher um regímen alimentício especial. A ilustre dama, nutrida exclusivamente com a bela carne de porco de Itaguaí, não atendeu às admoestações do esposo; e à sua resistência, — explicável, mas inqualificável, — devemos a total extinção da dinastia dos Bacamartes. (MACHADO, 1985 2, p. 254 – grifos nossos)

Talvez, a extinção dos Bacamartes esteja em relação direta com a extinção dos arabistas, muito em moda no Romantismo. Essa suposição ganha força, se considerarmos que Machado de Assis iniciou sua carreira como escritor Romântico, e esse mundo árabe sempre esteve presente no imaginário dos adeptos dessa Escola, que o tinha como um lugar de prazeres, de liberdade, onde o amor brota, com uma força tempestuosa, capaz de excitar uma mente romantizada, entre outras marcas, conforme podemos observar por intermédio do escritos de Álvares de Azevedo, Castro Alves e Gonçalves Dias.

Essa hipótese vai ganhando sentido, na medida em que consideramos o quanto a carne de porco, fartamente consumida pelos europeus, é interdita aos árabes, seguidores do Islã, que proíbe o seu consumo, por considerá-lo um animal impuro. Talvez aqui o narrador esteja indicando sua preferência pela medicina árabe, especificamente o tratado de medicina de Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā, ou simplesmente Avicena, nome latinizado do médico islâmico, que mais influenciou a prática médica do Ocidente e que, entre outras sistematizações acerca de inúmeras patologias, organiza uma extensa relação acerca da dieta na saúde, conforme podemos observar do resumo de sua obra, exposta pela Cientista Social e pesquisadora da FAPESP, Rosalie Helena de Souza Pereira, no ensaio A

viajantes.a quarta expõe os métodos gerais de tratamento, tais como os catárticos ou purgativos, as sangrias, as cauterizações, as lavagens e os clisteres, as fricções com unguentos, os lenimentos e fomentos, e descreve as amputações e os tratamentos para o alívio da dor.” (PEREIRA, 2007, p. 381).

Arte Médica de Avicena e a Teoria Hipocrática dos Humores, integrante do livro **O Islã**

Clássico: itinerários de uma cultura (2007), abaixo transcrito:

O *Cânone de Medicina* é uma gigantesca obra composta de cinco livros, os quais estão subdivididos em temas, resumo e seções (*funun*). [...] a terceira trata da higiene e da dieta na saúde, dos estados mórbidos nas crianças, nos adultos e nos velhos, dos efeitos das mudanças climáticas no ser humano, e oferece conselhos médicos aos viajantes. (PEREIRA, 2007, p. 381)

Essa relação entre o Romantismo e o mundo árabe fica mais explícita, em outro momento, numa crônica datada de 27 de maio de 1894, reunida no livro **A Semana**, que fala de morte de um árabe, Assef Aveira, provavelmente *corrompido pela fé cristã*, ocasião em que Machado de Assis expressa a nítida relação existente entre a mudança de traçado de suas escrituras e o destino do mundo árabe, aos poucos, desaparecendo de seus caminhos artísticos, morrendo como o árabe da rua do Senhor dos Passos, senão vejamos:

Morreu um árabe, morador na rua do Senhor dos Passos. Não há que dizer a isto; os árabes morrem e a rua do Senhor dos Passos existe. Mas o que vos parece nada, por não conhecerdes sequer esse árabe falecido, **foi mais um golpe nas minhas reminiscências românticas**. Nunca desliguei o árabe destas três coisas: deserto, cavalo e tenda. Que importa houvesse uma civilização árabe, com alcaides e bibliotecas? **Não falo da civilização, falo do romantismo**, que alguma vez tratou do árabe civilizado, mas com tal aspecto, que a imaginação não chegava a desmembrar dele a tenda e o cavalo. Quando eu cheguei à vida, já o romantismo se despedia dela. Uns versos tristes e chorões que se recitavam em língua portuguesa, não tinham nada com a melancolia de René, menos ainda com a sonoridade de Olimpio. Já então Gonçalves Dias havia publicado todos os seus livros.[...] Mas tudo isso me vai afastando do meu pobre árabe morto na rua do Senhor dos Passos. Chamava-se Assef Aveira. Não conheço a língua arábica, mas desconfio que o segundo nome tem feições cristãs, salvo se há erro tipográfico. Entretanto, não foi esse nome o que mais me aborreceu, depois da residência naquela rua, sem tenda nem cavalo; foi a declaração de ser o árabe casado. Não diz o obituário se com uma ou mais mulheres; mas há nessa palavra um aspecto de monogamia que me inquieta. Não compreendo um árabe sem Alcorão, e o Alcorão marca para o casamento

quatro mulheres. Dar-se-á que esse homem tenha sido tão corrompido pela monogamia cristã, que chegasse ao ponto de ir contra o preceito de Mafoma? **Eis aí outra restrição ao meu árabe romântico.** Não me demoro em apontar as obrigações da carta de fiança, da conta do gás e outras necessidades prosaicas, tão alheias ao deserto. O pobre árabe trocou o deserto pela rua do Senhor dos Passos, cujo nome lembra aqueles religionários, em quem seus avós deram e de quem receberam muita cutilada. Pobre Assef! **Para cúmulo, morreu de febre amarela, uma epidemia exausta à força de civilização ocidental,** tão diversa do cólera-morbo, essa peste medonha e devastadora como a espada do profeta. **Miserável romantismo, assim te vais aos pedaços. A anemia tirou-te a pouca vida que te restava, a corrupção não consente sequer que fiquem os teus ossos para memória. Adeus, Árabes! adeus, tendas! adeus, deserto! Cimitarras, adeus! adeus!** (MACHADO, 1985 3, p. 608 - grifos nossos)

Apesar dessas despedidas do mundo *árabe romântico*, a *veia de Mafamede* continuaria a se manifestar em suas escrituras. Desta feita, trazendo postulados clássicos das Terras das Mil e uma Noites, como os conhecimentos da medicina árabe, acerca dos distúrbios psicossomáticos, ligeiramente apresentados pelo narrador, logo no primeiro capítulo do conto **O Alienista**. Nesse momento, tomamos conhecimentos que Simão Bacamarte é um *grande arabista*, conhecedor do Alcorão, de onde o doutor extraiu a frase que “Maomé venerava os doidos, pela consideração com que Alá lhes tira o juízo para que não pequem.” (MACHADO, 1985 2, p.255), para ser gravada no frontispício da Casa Verde.

Depois desse momento, há outra passagem em que o narrador machadiano, mais uma vez, deixa perceber a simpatia para com o mundo árabe, ao afirmar que o doutor Bacamarte “estudava o melhor regimen, as substâncias medicamentosas e os meios curativos, não só os que vinham nos **seus amados árabes**, como o que ele mesmo descobria.” (MACHADO, 1985 2, p.258 – grifos nossos).

Essas citações do narrador machadiano, que nunca toma distância do especialista em civilização árabe, parece indicar que há uma preferência pela medicina desse mundo

oriental, que essa ciência árabe é uma referência para o entendimento do problema da loucura, o que dá a impressão de se tratar de um curioso paradoxo, depois de tantas internações realizadas pelo arabista em Itaguaí, a terminar pela autointernação do Doutor Simão.

Na verdade, o que parece ser uma contradição nessa espécie de ridicularização do cientista de Itaguaí, não passa de um artifício ficcional, bem fundamentado e coerente, utilizado por Machado de Assis, para alcançar, por meio dessa astúcia, dessa sutileza literária, uma instância que problematize, ironize a pretensa superioridade da ciência europeia, enquanto se preserva o legado clássico da literatura médica do mundo árabe, indicando para os seguidores desse cientificismo ocidental a existência de outros campos de conhecimentos, outras referências no trato dos distúrbios mentais de variada natureza.

Esse engenho pode ser percebido na economia interna da obra, precisamente na distância que se observa entre os referenciais teóricos, advindos dos *seus amados árabes* e a terapêutica utilizada pelo doutor Bacamarte, para diagnosticar, debelar os distúrbios mentais dos internos da Casa Verde.

Ora, esses referenciais teóricos da medicina oriental a que se reporta o narrador machadiano só podem estar vinculados a Avicena, Al Kindi e Al Fārābī, considerados os maiores pensadores do mundo árabe. Filósofos, médicos e musicistas, esses notáveis do Oriente, desenvolveram experiências musicais com os pacientes acometidos de distúrbios de natureza psíquica que, hoje, redescobertas, são utilizadas por clínicas especializadas no assunto.

Difundida há mais de mil anos, a musicoterapia, como foi chamada essa técnica no Ocidente, era uma prática corrente no tratamento das enfermidades psicossomáticas, o que exigia do profissional de saúde, do médico, o domínio, não apenas dessa ciência musical,

mas também da filosofia, cadeiras obrigatórias para o pleno exercício das artes médicas. Nesse caminho, em que os pacientes eram incentivados, por intermédio das artes musicais, a exercer os seus dons artísticos, muitas histórias se formaram em torno desses médicos filósofos. Entre elas, a afirmação atribuída a Al Fārābī, de ter sido o criador de alguns instrumentos musicais, conforme se apreende das leituras de Rafael Ramón Guerrero, Professor Catedrático de História da Filosofia Medieval e Árabe na Universidade Complutense de Madri, expostas em um ensaio intitulado **Al-Fārābī: O Filósofo e a Felicidade**, adiante reproduzidas:

Muitas histórias foram contadas sobre seu domínio nessa arte, inclusive a construção de um instrumento musical, uma espécie de alaúde, do qual extraía maravilhosas melodias que comoviam o espírito. Diz-se também que foi o primeiro a construir o instrumento conhecido por *qānun*, instrumento de corda, espécie de cítara com uma caixa pouco profunda de forma trapezoidal, que se toca com os dedos. (GUERRERO, 2007, p. 290)

Notadamente, não se observa nenhum indício em que as prescrições médicas utilizadas pelo alienista Simão, tenham referências ou encontrem abrigo no seio dessa terapêutica de origem árabe, fato que salvaguardou a narrativa e o autor de uma aporia de difícil solução. Como indicar, aos seus contemporâneos, que os alienados mentais são dignos de tratamento dessa natureza, se a sociedade brasileira ainda se fundamentava na prática da escravidão, negando-se a reconhecer, aos cativos, o direito de liberdade? Como fazê-la tomar conhecimento, sem correr o risco de ser ridicularizado, dessas terapêuticas avançadíssimas que a tradição árabe legaria para toda humanidade, diante de um público acostumado a bater palmas para as teorias científicas do espaço eurocêntrico? Como falar dessa antiga prática de curar enfermidades mentais, diante de uma medicina moderna

acolhida por uma sociedade periférica, que ansiava por se modernizar utilizando-se, para tanto, práticas antigas? (SCHWARZ, 1997, p. 36-37).

A solução para superar essa dificuldade, decorrente da impossibilidade objetiva de se obter uma resposta ou aceitação para essas indagações, foi concentrar, no alienista Simão Bacamarte, toda uma prática terapêutica ocidental, no trato com as enfermidades psíquicas, enquanto o narrador, convencionalmente, buscava sentidos para enlaçar a importância do cânone desenvolvido pelos pensadores do mundo árabe.

Nesse ponto, Machado de Assis embaralha propositadamente as ciências árabes com os conhecimentos europeus, mas essa composição não se apresenta tão homogênea assim, pois apesar da impressão de um todo, convergido na configuração de um arabista, um dos qualificativos do alienista, as práticas do doutor Bacamarte são todas ocidentais. No mundo árabe, os alienados de variadas matizes eram tratados com músicas, com terapias que buscavam o entendimento integral da doença no paciente. Além disso, os desarrazoados tinham o livre direito de viver com suas famílias e com os demais cidadãos, práticas permitidas tacitamente pelo mundo árabe, vigorando uma tolerância que seria reconhecida pelo filósofo francês Michel Foucault que, em célebre obra publicada sobre o assunto, **A História da Loucura**: na Idade clássica (2004), salienta a importância dessa terapêutica praticada nos hospitais de todo o Oriente árabe, conforme podemos observar de suas afirmações:

Com efeito, parece que no mundo árabe bem cedo se fundaram verdadeiros hospitais reservados aos loucos: talvez em Fez, já no século VII, talvez também em Bagdá por volta do fim do século XII, certamente no Cairo no decorrer do século seguinte; neles se pratica uma espécie de cura da alma na qual intervêm a música, a dança, os espetáculos e a audição de narrativas fabulosas. São médicos que dirigem a cura, decidindo interrompê-la quando a consideram “bem-sucedida”. [...] a sociedade árabe continua tolerante com os loucos (FOUCAULT, 2012, p. 120-121)

Com efeito, no século em que viveu Machado de Assis, a prática de cura dos árabes, a que se refere Michel Foucault, teria o seu contrapelo no Ocidente. A terapêutica para debelar a loucura, apreendida pelo ângulo da moralidade e do social (FOUCAULT, 2012, p. 368,488), resumia-se basicamente no encarceramento do alienado, nas privações de alguns de seus desejos, e na humilhação de sua personalidade, conforme afirma o pesquisador francês Michel Foucault (2012, p. 499).

Ainda no tempo de Machado de Assis, vigorava, na prática psiquiátrica ocidental, as instruções dos franceses Jean Colombier e François Doublet que, em 1785, lança uma obra sobre a *governança dos insensatos*. Essas instruções, entre outras, estabeleciam que o frenesi, a mania, a melancolia e a imbecilidade (FOUCAULT, 2012, p. 538) são indícios precisos que configurariam um estado de debilidade mental, portanto, não apenas enfermos, mas alienados que precisam de interdição dos poderes instituídos, precisam de uma casa de força (FOUCAULT, 2012, p. 539).

Ora, é justamente no contraste entre a teoria árabe sobre o assunto e a prática ocidental que se ancora a narrativa de Machado de Assis. Nela, podemos ver a sintomatologia europeia ser reproduzida nos exemplos de toda Itaguaí, internada pelo médico Simão Bacamarte, na Casa Verde, a homóloga da casa de força, criada pelo psiquiatra Doublet. Contra esses desatinos da ciência ocidental, surge a crítica de Machado de Assis, feita com agudeza de espírito, vistas somente por força de entendimento de suas alusões codificadas.

Essa recusa, em mostrar o avesso da narrativa já foi observada por John Gledson que, em sua tese sobre Machado de Assis, exposta no livro **Machado de Assis: Ficção e História** (2003), desenvolve o conceito de *realismo enganoso*, para demonstrar o quanto a

narrativa machadiana espera do leitor uma contrapartida, uma colaboração que venha ampliar a obra, conforme observamos nos escritos reproduzidos adiante:

Ele é sobretudo enganoso: ou seja, está oculto do leitor, de maneira que se torna necessário ler nas entrelinhas para entender o romance. O que parece um detalhe banal (a admiração de José Dias por Padre Feijó, ou pelos primeiros atos de Pio IX como Papa), ou uma digressão, como o capítulo da Ópera – se interpretados corretamente, encaixam-se num quadro realista extraordinariamente multifacetado, no qual a vida psicológica do período nos é apresentada como um todo interligado, tendo Bento naturalmente como centro. (GLEDSON, 2003, p. 23)

Nesse encaixe, a tese de John Gledson, se aplicada a outras narrativas machadianas, torna mais nítido o desvendamento dos referentes até então embaciados pela maneira de dispor os seus arranjos literários. Nesse sentido, o conto **O Califa de Platina** é um adequado exemplo de que a *chave cabe na fechadura*, conforme metaforizou Nicolau Sevcenko, na apresentação do livro do crítico literário de origem inglesa.

Nessa narrativa, publicado originalmente na Revista *O Cruzeiro*, em 9 de abril de 1878, Machado de Assis se valeria novamente do mundo árabe, como matéria de suas criações literárias. Desse modo, conta a história de uma situação delicada, pela qual passara o califa Schacabac que, aflito, pede ao seu vizir que reúna o conselho, a fim de lhe apresentar uma solução original, diante das ameaças de conduzir o monarca ao inferno da Tartária, proferidas por um anão amarelo. A solução encontrada foi fechar todas as portas de sua cidade, Platina, às caravanas de mercadores de Brasilina, solução que agradou sobremaneira o nanico cor de açafrão, o qual retirou sua ameaça, permitindo, assim, o retorno da tranquilidade ao reinado do califa Schacabac.

Com se vê, Machado de Assis, mais uma vez, recorre aos elementos árabes para construir suas narrativas. Nesse caso, desenhar uma alegoria da conjuntura política do Segundo Reinado, às voltas com o problema das queixas das associações caixeirais que

reivindicavam, à semelhança de seus pares franceses, uma folga semanal, especificamente aos domingos, conforme se observa nos estudos de Fabiane Popinigris, autora de **Proletários de Casaca**: trabalhadores do comércio carioca (1850-1911), publicado em 2007, do qual se reproduz o trecho abaixo:

No período imperial, o discurso utilizado pelos interessados no fechamento das portas regia-se pela deferência à religião católica e aos preceitos cristãos. Em 1870, alguns caixeiros enviaram à Câmara uma representação “pedindo” uma lei que determinasse a suspensão dos trabalhos aos domingos e nos dias santificados. Respaldaram-se, como habitualmente faziam, nos preceitos da religião católica e na falta de tempo para se instruírem. (POPINIGRIS, 2007, p. 113).

Outras pistas dessa alegoria se espalham por essa narrativa. Basta verificarmos a semelhança entre os atributos do califa Schacabac e os do Imperador Dom Pedro II; entre os nomes Brasilina e Brasil; entre a importância, a centralidade do anão amarelo na narrativa, referência a certo jogo de cartas com, no mínimo três jogadores, muito comum nessa época, que se pratica com o auxílio de um tabuleiro. Nesse jogo, os jogadores se encaixam perfeitamente nas figuras do Imperador, dos patrões e dos caixeiros, o que nos faz lembrar a tese do *realismo enganoso*, agora, na opinião de Nicolau Sevcenko, em **A ficção capciosa e a história traída**, a respeito de como o crítico inglês apreendeu o modo de escritura figurada, com o qual Machado de Assis representa os acontecimentos de seu tempo:

A alternativa encontrada por Machado é desvendada pelo crítico através do conceito de “realismo enganoso”, um procedimento pelo qual o artista, por um lado, representa a realidade através das convenções doutrinárias da estética realista dominante, enquanto, pelo outro, solapa, suspende e compromete todas elas ao mesmo tempo. O resultado não é a ausência ou a negação do referente, mas o desafio para que o leitor o encontre lendo os textos a contrapartida da narrativa, buscando seus lapsos, seus atos falhos, suas hesitações, suas referências cifradas e seu substrato histórico. (SEVCENKO, 2003, p. 15)

O chamado ao leitor para o desafio da descoberta acerca de valores do mundo árabe, que se apresenta em suas narrativas, ora obnubilado, ora sem reservas, ora como operadores conceituais, não param por aqui. Essas referências ao mundo árabe continuariam a reaparecer nos escritos machadianos de vários gêneros, a exemplo da peça dramática **Desencantos**, publicada originalmente por Paula Brito, no ano de 1861. A obra nos remete novamente à simpatia dispensada às gentes árabes por Machado de Assis:

Luís – Fui comer o pão da vida errante dos meus camaradas árabes. Boa gente! Podem crer que deixei saudades de mim. [...]

Luís – No Oriente tudo é poeta, e os poetas dispensam bem a glória de espíritos sólidos.

Clara – Predomina lá a imaginação, não é?

Luís – Com toa a força do verbo.

(MACHADO, 2003, p. 96,113-114)

Isso posto, podemos observar que a preferência de Machado de Assis pela cultura árabe se apresenta de modos variados e diversos, em quase todos os gêneros que se dedicou, terminando por deixar um enunciado formal e categórico que não resta dúvida de que a *veia de sangue mafamede*, por onde escorrem seus escritos, ainda pulsa as esperanças de um mundo menos planificado, no entanto, mais humano, conforme observamos, na terceira parte de uma crônica publicada, originalmente, na *Ilustração Brasileira*, nos meses de fevereiro e março de 1878, que se mira nos exemplos do povo árabe, para ilustrar esse mundo desejado em seus escritos:

Constantinopla deixará de ser a última cidade pitoresca da Europa. O formalismo ocidental (porque São Petersburgo é uma Londres ou uma Paris mais fria) vai ali estabelecer os seus arraiais. Adeus, cafés muçulmanos, adeus, caftans, narguilés, adeus ausência de municipalidade, cães soltos, ruas mal calçadas, mas pisadas pelo pé indolente de otomana; adeus! Virá o alinhamento, a botina parisiense, a calça, estreita e ridícula, o fraque, o chapéu redondo, toda a nossa miséria estética. Ao menos, Constantinopla, resiste alguns anos até que eu te possa ver, e ir respirar as brisas do Bósforo, ouvir um verso do Alcorão e ver dois olhos saindo dentre o véu das tuas belas filhas. Faz-me este obséquio, Constantinopla! (MACHADO, 1878, não paginado.)

Desse modo, é imperioso notar que Machado de Assis expõe sua simpatia pelo mundo árabe, quando prefere as ruas tortas e esburacadas de Istambul, aos bulevares retilíneos franceses; quando prefere a possível poligamia do vizinho Assef Aveira, a uma corrompida monogamia cristã, colocando-nos, desta maneira, ao lado das gentes árabes, que à semelhança de nossa brasilidade, apresenta-se nas narrativas machadianas, com um espírito tolerante, paciente, flexível, capaz de se adaptar a circunstâncias novas ou diferentes. Às vezes, engraçado, cômico, gracioso, mas nunca impassível e rigoroso, desprovido do espírito de pilhagem e belicosidade que tanto nos diferencia das gentes europeias, anelando-nos, por fim, à semelhança do médico Simão Bacamarte, aos *amados árabes*. Vínculos afetivos esses que se farão mais fecundos no advento do Modernismo, precisamente nas letras do escritor baiano Jorge Leal Amado de Faria.

C A P Í T U L O IV

MODERNISMO E REGIONALISMO

A recepção crítica ao Movimento Modernista do Nordeste

Não há duvida que uma literatura, sobretudo uma literatura nascente, deve principalmente alimentar-se dos assuntos que lhe oferece a sua região; mas não estabeleçamos doutrinas tão absolutas que a empobreçam. O que se deve exigir do escritor antes de tudo, é certo sentimento íntimo, que o torne homem de seu tempo e de seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço.

Machado de Assis

Protagonista das grandes mudanças ocorridas no país, a década de 1930 seria marcada, tanto no plano político, como no estético, como uma das mais importantes para a compreensão dos fenômenos que explicam e justificam a sociedade brasileira. Nesses decênios que a antecedem e a caracterizam, vamos observar o surgimento das organizações partidárias, sindicatos, grupos anarquistas que, motivados pela falta de garantias aos trabalhadores, pelos baixos salários, pelas desigualdades várias, convulsionaram a estrutura social brasileira. Corroída por crises em todos os setores, a República Velha capitula diante do movimento liderado por Getúlio Vargas que, em 1930, assume a Presidência da República.

Em relação às ideias que se propugnava para pensar o Brasil, havia, à época, uma discussão em torno do entendimento da economia brasileira. Visto como um país de

vocação agrária, a chamada República do Café com Leite mantinha o Estado Nacional, na tradição de país monocultor, direcionando suas políticas públicas, em favor dos proprietários de terras que, entre outras benesses, recebiam, secundados pela força dos jagunços, o título de coronel, o que, num certo sentido, aparece muito bem retratada nos romances do ciclo do cacau, de Jorge Amado. Em **Terras do Sem Fim** (1943) e **São Jorge dos Ilhéus** (1944), por exemplo, observamos a manipulação política dos coronéis do cacau, visando à perpetuidade de seus mandos e comandos, executando, com um aparato armado, a substituição do Estado, fato que também ocorria com os senhores do café, no Sul do país.

É nessa convulsão social que se inserem os movimentos modernistas do nosso país. Um pendor para o irracionalismo, de uma maneira geral, como uma atitude existencial, daria um tom mais expansivo ao movimento iniciado pelos ideólogos da Semana de 22, culminando, por conseguinte, com a demolição dos ideais positivistas nas artes.

Em relação ao movimento modernista do Nordeste, seus representantes, escritores marcadamente voltados para as questões sociais e políticas do país, pontuariam seus projetos estéticos perpassados por uma consciência das dilacerações nacionais, explícitas com as desigualdades entre as classes sociais, as diferenças regionais, o analfabetismo, o que resultou no predomínio das questões econômicas.

Fortemente influenciados pelo declínio da economia açucareira do nordeste, e das transformações na política nacional, os Romancistas de 1930 elegeriam as causas econômicas, como o fator real que explicaria as contradições sociais da comunidade nacional.

Tendo como precursores os romances regionalistas do romantismo, reafirmadores de nossa pluralidade cultural, ainda que em nível mediano, como ressalta Antonio Candido,

o Romance de Trinta será considerado como um dos pontos altos da literatura brasileira, demonstrando o crítico, com essa afirmação, a continuada recorrência, na literatura, do tema das nossas identidades. Tributários desses primeiros regionalistas, os romancistas do Nordeste alcançariam, então, uma visibilidade, por força de suas significativas obras, consolidando, assim, um fértil período literário que pensou o Brasil, sob um novo ângulo, o ângulo da contradição social:

Vem a propósito dizer que o caso do Brasil é talvez peculiar, pois aqui o regionalismo inicial, que principia com o Romantismo, antes dos outros países, nunca produziu obras consideradas de primeiro plano [...] De tal modo que só a partir mais ou menos de 1930, numa segunda fase que estamos tentando caracterizar, as tendências regionalistas, já sublimadas e como transfiguradas pelo realismo social, atingiram o nível das obras significativas. (CANDIDO, 1987, p.161)

Realizando um amplo programa de compreensão da realidade social, que fundamentava as bases da sociedade brasileira, os escritores do Nordeste dariam prosseguimento a uma vertente temática, já inaugurada pelos autores românticos, como Franklin Távora. Aqueles autores iniciariam o desmantelamento da ideia de que o Brasil era um país novo, para, a partir de então, construir um caminho estético que se alimentaria, com intenções cuidadosamente planejadas, das tradições e contradições sociais da sociedade brasileira, o que, em muito antecipava-se a tomada das ciências humanas, como esclarece Antonio Candido:

Mas desde o decênio de 1930 tinha havido mudança de orientação, sobretudo na ficção regionalista, que pode ser tomada como termômetro, dadas a sua generalidade e persistência. Ela abandona, então, a amenidade e a curiosidade, pressentindo ou percebendo o que havia de mascaramento no encanto pitoresco, ou no cavalheirismo ornamental, com que antes se abordava o homem rústico. Não é falso dizer que, sob este aspecto, o romance adquiriu uma força desmistificadora que precede a tomada de consciência dos economistas e políticos. (CANDIDO, 2006, p.172)

Apesar de o projeto modernista do Nordeste já ter sido alvo de considerados estudos, no campo da crítica literária, proporcionando um entendimento maior sobre o direcionamento que os seus idealizadores, em especial, o grupo de Recife, objetivavam para a sociedade brasileira, como caminho alternativo à construção de um país, os primeiros anos do movimento modernista do Nordeste, contou com uma crítica, muitas das vezes, incipiente; outras, imprudentes, por carrearem uma oposição gratuita. Mas, dentre todas essas críticas, surgiram aquelas que, mesmo sem atinar para envergadura do projeto modernista dos escritores do Nordeste, permitiram um diálogo que fez nascer um conjunto de manifestos e escritos que ajudaram e ajudam a compreender, esclarecer, acerca do espírito que marcava o movimento modernista do Nordeste.

Dentre essas críticas, a que gerou discussões mais acaloradas foi o entendimento que o movimento do Nordeste, regionalista, findava por alimentar a visão exótica que se tinha sobre o Brasil. Como se o caipira, o sertanejo, o roceiro, o matuto, e demais classificações rurais, interioranas, fossem categorias inapropriadas para justificar a feitura do romance, como advoga o poeta paulista Guilherme de Almeida, durante sua visita a Joaquim Inojosa, o mais atuante defensor do movimento Modernista de São Paulo, nas terras do Nordeste, conforme se vê a seguir:

Há um perigo principal a ameaçar-nos: o regionalismo. Convidativo, porque fácil; mas perfeitamente ruinoso. É preciso não cair no regionalismo: é preciso simplesmente ser brasileiro. Brasileiro não quer dizer “regionalista” e “regionalista” quer dizer caipira, tabaréu, sertanejo, ronceiro...” (ALMEIDA, 1925, não pag. apud AZEVEDO, 1984, p. 85-86)

Esse posicionamento de Guilherme de Almeida seria imediatamente contestado por Gilberto Freyre, um dos intelectuais mais importantes o grupo do Nordeste. Nessa

contestação, o autor de *Casa Grande & Sensala* perceberia, de imediato, o quanto as pretensões críticas do poeta paulista eram desprovidas de um entendimento mais apropriado, acerca do movimento estético que se consolidava no Nordeste brasileiro, a ponto de gerar uma rica e expressiva série de apontamentos e respostas acerca dos pontos mais nevrálgicos desses movimentos, o da brasilidade, na sua vertente regionalista, como observa o crítico paraibano Neroaldo Pontes de Azevedo:

E Gilberto Freyre aponta as discordâncias. A fundamental é quanto ao conceito de tradição e de regionalismo. Para ele, o conceito de tradição de Guilherme de Almeida é o de “um tristonho peso-morto”, uma vez que “não distingue a tradição que se vive, da tradição que se cultiva a discurso e a fraque e a hino nacional e a vivas à República”. Quanto ao regionalismo, diz ser limitado o conceito de Guilherme, pois “não distingue o regionalismo à Jeca Tatu, caricaturesco e arrevesado, do regionalismo que é apenas uma forma mais direta, mais sincera, mais prática, mais viva de ser brasileiro”. Diz ainda que Guilherme de Almeida não definiu o conceito de brasileirismo. E mais: tal atitude de voltar-se para o Brasil deve caracterizar-se mais como “primitivismo” ou “instintivismo”, do que como “futurismo” ou “modernismo”. E acrescenta que tal primitivismo chega tarde, pois nos Estados Unidos, “há dez anos” ele vem se dando no fenômeno da “New Poetry”. (AZEVEDO, 1984, p. 87).

Como se observa acerca dos entendimentos e desentendimentos sobre as características, sobre o conceito do regionalismo, levados ao público por esses protagonistas dos movimentos modernistas mais importantes do Brasil, o do Nordeste e o de São Paulo, as discussões seguiam tonificando os dois movimentos.

Essa tonificação, cabe esclarecer, já havia sido iniciada por Mário de Andrade, a figura mais representativa do Modernismo de São Paulo, o que fez com que o poeta Guilherme de Almeida refletisse, a seu modo, como bem afirmou Neroaldo Pontes de Azevedo (1984, p. 86), a linha de pensamento já inaugurada pelo autor de Macunaíma.

Sem entender a revisão temática que ora era proposta pelo movimento do Nordeste, Mário de Andrade faria duras críticas ao movimento regionalista que, ao longo do tempo, demonstraram a falta de visão mais apurada sobre o projeto estético, estabelecido na literatura brasileira, a partir dos escritores nordestinos.

Atentando apenas para os frágeis e indecisos conceitos, acerca do que venha a ser o regionalismo, Andrade se apressaria em conferir juízos estéticos a toda obra que expressasse alguma veia regionalista, a ponto de acusar os autores, em especial os do Nordeste, de “curteza das concepções”, principalmente aquelas referentes às questões sociais, justamente a força dinâmica e transformadora de todo aquele movimento, como se observa em artigo publicado, no *Diário Nacional*, de São Paulo, no ano de 1928, curiosamente, no ano de lançamento do livro inaugural do romance nordestino, **A Bagaceira** (1928), do escritor paraibano José Américo de Almeida:

“Na arte brasileira, até mesmo na moderna, o elemento regional está comparecendo com uma constância apavorante. Carece acabar logo com isso”. E, mais fortemente ainda: “Regionalismo é pobreza sem humildade. É a pobreza que vem da escassez de meios expressivos, da curteza das concepções, curteza de visão social, caipirismo e saudosismo”. (ANDRADE, 1928, não pag. apud AZEVEDO, 1984, p.86)

Sem explicar os motivos pelos quais considerava o movimento regionalista como uma forma redutora de manifestação das artes literárias, Mário de Andrade prosseguia suas estranhas críticas àquele movimento, sem perceber a curteza de suas próprias concepções, e a necessidade de observar, mais atentamente, os fundamentos defendidos, então, pelos principais teóricos do Modernismo do Nordeste. Entre eles, José Lins do Rego, defensor de um projeto de regionalismo que o coloca como tributário do romantismo, movimento que

inaugurou o tema da identidade nacional, como um projeto que ajudaria a construir a ideia de uma nação.

Ainda sobre Mário de Andrade, é curioso notar o quanto essa “curteza de concepções” também alimentaria o seu fazer literário. Nesse sentido, ao relançar seu olhar sobre os imigrantes árabes que vieram se estabelecer em São Paulo no início dos anos 1920, o autor paulistano, no conto *Os Sírios*, originalmente publicado no ano de 1930 e que integra o livro **Obra imatura** (1972), os concebe com todos os predicados depreciativos que sua concepção imaginativa pudera alcançar.

Num tom insultuoso, idealiza os árabes como medonhos, feios, malvados, imundos, gatunos, primitivos, avarentos, ladrões, trapaceiros, raivosos, perversos, entre tantos outros epítetos afrontosos, agressivos, aviltantes, grosseiros, ofensivos, enfim, ultrajantes, não apenas aos árabes, mas a qualquer comunidade que se possa imaginar.

Continuando a sua curta concepção sobre as gentes árabes, organiza a narrativa de tal forma que, mesmo em se tratando de literatura, de imaginação, de ficção, não é pasmoso supor que esse conto trata-se da revelação de um profundo desprezo e falta de respeito à comunidade ali chegada, numa simetria de sentimentos muito próxima daquela manifestada por Gregório de Matos, ao retratar o universo árabe.

Sem adentrar muito na simbologia que o conto acarreta, como o fato de o casal não ter filhos, posto na narrativa como um sinal do extremo egoísmo e mesquinhez da parelha de árabes, é notório o quanto o autor arranja o desenvolvimento da trama com uma exclusividade de demonstrar, tão somente, seu despreço ao Oriente árabe. Talvez sua admiração pela Europa “(...) temos que dar o braço à Alemanha” (ANDRADE, 1976, p.

255), oriunda de seus estudos sobre o expressionismo alemão²³, possa explicar esses tons aviltantes e ultrajantes que se vê nessa curta narrativa, ou então sua “curteza de concepções” tenha prevalecido nesse momento.

Seja como for, o fato é que o autor paulistano, nessas duas intervenções, como crítico literário e como escritor, demonstrou não entender a diversidade do mundo árabe e o alcance do projeto literário dos escritores do Nordeste, às voltas com uma concepção escriturária que privilegiasse a redescoberta, entre outros objetivos, das semelhanças entre nós e outros povos, no caso, entre nós e os árabes.

Retomando a questão das concepções dos críticos, vamos perceber que o projeto de uma identidade nacional, partindo das manifestações artísticas, seria a tônica, o ponto nevralgico dos manifestos e tomadas de posições desses intelectuais, conduzindo seus debates, ora apontando para um caráter redutor do movimento regionalista, como afirmam Mario de Andrade, Guilherme de Almeida, Sergio Milliet, ora apontando para o caráter universal do movimento, como defendiam José Lins do Rego, Gilberto Freyre, Alberto Torres, entre outros.

Para tanto, o escritor José Lins do Rego, na obra **Presença do Nordeste na Literatura** (1957), deixaria claro a proposta de expansão do movimento modernista do Nordeste, sem esquecer, sem deixar de cultivar o regionalismo, fonte de toda temática do Romance de Trinta, reivindicando, para a região nordestina, o primor de ter inaugurado o romance moderno na literatura brasileira, conforme aferimos de seus escritos ao se referir ao ideólogo do movimento, o pernambucano Gilberto Freyre:

²³ Sobre a simpatia de Mário de Andrade pela Alemanha, proveniente de seus estudos sobre o expressionismo alemão, vê a tese de doutorado **O expressionismo na biblioteca de Mário de Andrade**: da leitura à criação, defendida no ano de 2007, no Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pela pesquisadora Rosângela Asche de Paula.

O regionalismo de Gilberto Freyre não era um capricho de saudosista, mas uma teoria de vida. E como tal, uma filosofia de conduta. O que queria com o seu pegadio à terra natal era dar-lhe universalidade, como acontecera a Goeth com os “lieder”, era transformar o chão do Nordeste: de Pernambuco, num pedaço do mundo. Era expandir-se, ao invés de restringir-se. Por este modo o Nordeste absorvia o movimento modernista, no que este tinha de mais sério. Queríamos ser do Brasil sendo cada vez mais da Paraíba, do Recife, de Alagoas, do Ceará. [...] O estilo tem tudo da terra, nos seus contrastes: a mágica fartura, a rigidez das pedras, o frescor das matas cheirosas, a máscara lúgubre dos cariris cobertos de vegetação de via sacra, a barriga cheia e a fome devastadora. O romance moderno brasileiro começou com a “A bagaceira”. (REGO, 1957, p.23,25)

É claro que esse tom de confronto, entre os principais figurantes, não passaria despercebido a um dos mais cuidadosos e importantes críticos literários brasileiro. José Aderaldo Castello, um dos primeiros teóricos a fazer um trabalho minucioso sobre as motivações dos escritos da intelectualidade que compunha o cenário estético do Modernismo brasileiro, destaca a importância de se estudar José Lins do Rego, como teórico do movimento regionalista. Nessa tomada de sinalização acerca desses escritos, José Aderaldo revela o quanto algumas posições extremadas de suas principais lideranças contribuíram para o acirramento das discussões, conforme se observa dos postulados desses líderes, acerca do lançamento de obras literárias, como *Macunaíma*, criticada acidamente pelo escritor paraibano:

Repositório de folclore, submetido, como disse, a uma concepção artificial, na opinião do romancista de menino de engenho, o famoso livro de Mário de Andrade só se salva graças à força poética do autor. Sem dúvida, esta descarga bastante injusta contra Mário de Andrade, é sobretudo para contestar a opinião de Sérgio Milliet, que apontava *Macunaíma* como modelo de romance, enquanto considerava o romance proveniente do Norte fadado a morrer. (CASTELLO, 1961, p. 99).

Conforme se verifica nas palavras de outro crítico contemporâneo desses movimentos, mas ligado ao grupo de São Paulo, Sérgio Milliet, as posições, extremadas, delineariam uma acirrada oposição entre os movimentos paulista e nordestino, o que paradoxalmente, contribuiu para o enriquecimento de um dos períodos, a exemplo do Romantismo, mais dinâmico da intelectualidade brasileira.

É claro que a eficácia desse debate pouco seria possível, se não houvesse uma noção coletiva. Dentro dessa consciência organizacional, intelectuais foram se enfileirando, o que nos permitiu estudá-los, além do aspecto individual do talento, a posição dos grupos como bem observou João Luiz Lafetá:

O talento individual certamente tem a ver com essa persistência do interesse, mas apenas ele não pode explicar todo o sustentado impacto das invenções modernistas. Mudanças assim tão profundas só se efetivam na medida em que envolvem um grupo maior de pessoas, trabalhando juntas dentro de um projeto mais ou menos explícito, mais ou menos reconhecido e aceito pela maioria dos participantes. (LAFETÁ, 1994, p. 474)

Certamente essa confluência de escritores foi, aos poucos, formando características próprias aos movimentos, fazendo com que os conjuntos adquirissem peculiaridades, cada vez mais díspares, mas curiosamente complementares. Esses traços, que se observam nos movimentos modernistas de São Paulo e do Nordeste, já haviam sido detectados por João Luis Lafetá. Acrescentando as diferenças fundamentais entre esses dois movimentos, Lafetá inaugurou uma linha de pensamento que, em essência, distingue esses dois movimentos ao mesmo tempo os unifica, para compor um painel geral sobre a estética brasileira do período, conforme texto abaixo:

Reconhecendo embora a mudança de rumos do modernismo, a partir de 1930, ressalto entretanto a continuidade fundamental entre as duas décadas: os 20 foram vanguardistas, míticos, eufóricos, preocupados com as formas de representação; os 30 foram realistas, críticos, pessimistas, preocupados com os problemas sociais; ambos, no entanto, compuseram o esmo grande movimento que visava modernizar o país — e sua unidade nasce do choque contraditório entre o momento parcial de universalismo (burguês) e o outro momento localistas (e às vezes antiburguês) (LAFETÁ, 1994, p.482).

Nesse artigo de João Luis Lafetá, publicado por ocasião das reflexões sobre a comemoração do ano 500, da chegada dos primeiros colonizadores ao Brasil, o crítico nos brinda com uma afirmação, logo no início de seu artigo, da vitalidade, setenta anos depois, da discussão modernista entre nós. Quase vinte anos após sua afirmação, a crítica literária, Heloísa Toller Gomes, retoma as palavras de Lafetá, mas sem lhe conceder os créditos, o que causa certa estranheza, para enfatizar as características que apontam diferenças entre os principais movimentos modernistas do País, o paulista e o nordestino.

Nesse artigo, feito à semelhança do livro, em comemoração aos 500 anos de (des)encontro entre o Europeu e o Ameríndio, onde Lafetá expôs suas considerações sobre o Modernismo, por ocasião da comemoração dos setenta anos desses movimentos, a crítica Heloisa Toller Gomes, estudiosa da obra de José Lins do Rego, publica um artigo intitulado “**Menino de engenho**: a memória das perdas”, no qual reconhece a pluralidade e a diversidade das experiências modernistas entre nós, fato já exposto, como se disse, por João Luis Lafetá.

No entanto, apesar desse apagamento, a crítica Heloisa Toller Gomes mostrou-se atenta às variadas nuances do nosso Modernismo, aos seus diferentes caminhos e olhares, na reincidente busca de desvendamento de nossas feições culturais, terminando por conceber, à maneira de João Luiz Lafetá, o chamado Romance de Trinta ou Romance

Regionalista do Nordeste, como uma das principais vertentes do Modernismo brasileiro, ao lado da vertente modernista de São Paulo. Também assinalaria a relação de complementaridade estabelecida entre os variados textos que compõem o mosaico dos discursos modernistas no Brasil:

Delinearam-se naqueles anos, as duas vertentes principais do modernismo literário brasileiro: a vertente do Sul, com seu nacionalismo irreverente e sua escrita iconoclasta, geradora e herdeira da “Semana”; e o modernismo regionalista do Nordeste, mais carrancudo e introspectivo, desconfiado do humor desbragado da nova literatura paulista e menos explicitamente ousado em termos formais [...] O sentido de brasilidade da produção literária nordestina, embora bem diferente daquele exibido pelos modernistas de São Paulo e do Rio de Janeiro, era também ambicioso em suas propostas estéticas, indo além da manipulação do rico repertório imagístico e temático nacional – este, aliás, já intensamente explorado desde o romantismo e agora coloridamente reinaugurado na novidade das diversas nuances modernistas. Na verdade, complementavam-se as duas perspectivas, a do Sul e a do Nordeste, em relação a um Brasil que, encaminhando-se de maneira incerta para uma controversa e avassaladora modernidade, necessariamente dramatizaria e confrontaria, na cena literária de então, e das décadas subseqüentes, a sofisticação e a miséria das metrópoles aos grandes sertões e às decadentes casas-grandes, com sua “senzala dos tempos do cativo” (GOMES, 2003, p. 646).

Essa complementaridade de perspectivas, a que se refere Heloísa Toller Gomes, não seria uma novidade teórica. Essa adição já havia sido anunciada por Gilberto Freire, o mais influente intelectual do grupo do Nordeste que, nos anos 1930-1940, reconheceria a importância desses dois movimentos modernistas, classificando-os numa simples equação em que os valores dessas variáveis se unificariam, para atribuir a esses dois movimentos uma característica peculiar, o de libertação artística do Brasil, conforme se afere de suas conclusões abaixo:

Esse dois movimentos ficarão, provavelmente, como os mais importantes que têm revolucionado as letras e a vida do Brasil no sentido não só da autenticidade como da espontaneidade na criação intelectual ou cultural e da autoconfiança entre os brasileiros. No sentido da libertação intelectual e artística do Brasil dos excessos de subordinação colonial á Europa ou aos Estados Unidos. (FREIRE, 1947, p. 314, apud CASTELLO, 1961, p. 67)

Essa busca pela independência cultural, pela libertação artística das influências colonizadoras e neocoloniais, seria uma característica não somente desses movimentos brasileiros, mas um traço distintivo que se verificou em todos os movimentos modernistas da América Latina, conforme se observa dos escritos de diversos colaboradores, reunidos no livro **Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina** (1990), organizado por Ana Maria de Moraes Belluzzo que, no ensaio sobre dependência cultural da Latina América, **Os surtos modernistas**, salienta o papel dessas vanguardas em reivindicar um espaço literário menos suscetível às influências externas. Destaca ainda que “A intenção de reaproximar arte e sociedade fará com que muitas vezes a crítica social ocupe o lugar da crítica artística, nas obras dos anos 30.” (BELLUZZO, 1990, p.20).

Nesse caminho de contestação e preservação dos valores europeus na sociedade brasileira, os movimentos modernistas, cada um preservando suas especificidades, como bem observou Freyre, Lafetá e posteriormente Heloísa Gomes, empreenderam uma busca por elementos de identidade nacional. Nessa busca, a participação das gentes árabes na constituição de nossas feições nacionais já havia sido reconhecida pelo sociólogo Gilberto Freyre, quando afirma a necessidade de se preservar os traços arábicos existentes na nossa sociedade, já permanentes na cultura do Nordeste, conforme podemos observar de suas afirmações, acerca da formação cultural brasileira, segundo ele, em processo de desenvolvimento:

O Brasil devia eleger de sua herança colonial – isto sim – uma série de valores em harmonia com a paisagem tropical e com as condições brasileiras de vida [...] Não uma tradição única e exclusiva – da Europa ariana – mas uma combinação de valores tradicionais – dos árabes e mouros, dos judeus, da África, da Ásia [...] O Brasil devia conservar e desenvolver valores e tradições já harmonizados com as condições tropicais e com as condições de vida mestiça do Brasil, em vez de esquecê-los ou abandoná-los para reduzir a América Portuguesa a uma simples e passiva província cultural da Europa ou dos Estados Unidos. (FREYRE, 1969, p.180,182-183)

Em relação à presença árabe, esse chamado de Gilberto Freyre, para conservar as tradições arábicas existentes no seio da sociedade brasileira, especificamente a nordestina, teria uma ampla repercussão no fazer romanesco do baiano Jorge Amado, escritor integrante do movimento modernista do Nordeste, que delimitaria o conjunto de sua obra, vinte e quatro romances, com a presença de personagens árabes. Reafirma, assim, a existência de uma simpática permanência do mundo árabe, em nosso corpo escritural, fenômeno que também ocorreu, de maneira distinta, no movimento modernista de São Paulo, onde a presença árabe se faria por outro modo, pela via colaboracionista, em que vanguardistas paulistas e árabes se lançaram, juntos, em atividades de vários gêneros, como tradução, jornalismo, eventos, entre outras, que terão repercussão nos dois hemisférios.

Talvez aqueles acalorados ataques, ao fazer literário dos integrantes desses dois movimentos, tenham sido um indicativo da maneira distintiva, pela qual os agrupamentos artísticos compreendiam a participação árabe, na nossa sociedade. Seja como for, o fato de que esses dois movimentos, semelhantes na oposição à influência eurocêntrica em nossas expressões culturais, emparelharam-se para admitir como um nacional, o árabe que chegava de terras longínquas.

A Presença Árabe em São Paulo

*Pra Madagascar/Vou rumar/No sertão
do Ceará/Vou passar/Eu levo um
mundo/Sem fundo, repleto/De enredos,
estradas/Pra gente explorar/Cafarnaum,
Jericó, Jequié/Diga pra Nazaré/Que eu
não tardo em chegar/Lá em Bagdá/Vou
morar/E se 'alá' me acostumar/Vou
ficar/Eu ouço os ventos/Alíseos que
sopram/As vozes dos mouros/A me
sussurrar/E trago a cobra/Do cesto pra
perto/Pra ver se ela sobe/Me ouvindo
sambar*

.....
João Bosco

A presença árabe, no Movimento Modernista de São Paulo, possui fortes correspondências com os acontecimentos que agitaram o mundo árabe, em especial a Síria e o Líbano, entre os fins do século XIX, época da dominação otomana e início do século XX, tempos da ocupação europeia, precisamente francesa.

Nesses períodos, vários profissionais liberais, incluindo intelectuais, poetas, escritores, pintores, artistas em geral, envolver-se-iam nas várias frentes de luta pela independência, o que ocasionou uma sistemática perseguição, levada adiante pelos invasores franceses e pelos dirigentes locais, a serviço do colonialismo, ocasionando, desta forma, um fluxo peculiar e abundante de imigrantes árabes, compostos, majoritariamente, de sírios, libaneses e palestinos, que se instalaram, principalmente, na cidade de São Paulo.

Essa peculiaridade se refere à quantidade de intelectuais e artistas que, envolvidos com o movimento de renascimento cultural e político árabe, conhecido como *Nahda*, foram obrigados a imigrar para América, donde escolheriam o Brasil, visto, por eles, como a *Nova Andalusia*, vislumbrando nas novas terras, a possibilidade de manifestar livremente as ideias acerca do renascimento do mundo árabe. Essa situação fora notada por Slimane Zighidour, em seus estudos sobre a poesia árabe do período:

O contato com alguns emigrados da América e particularmente com os do Brasil vem na hora certa e aparece como a única saída para o ninho de cobras no qual se transformou a NAHDA. A América surge como uma terra mítica, a partir do qual tudo pode ser possível, mesmo a libertação da pátria. Para o que se preparam para partir, há o consolo de que, ao menos, um ponto em comum existirá entre os intelectuais árabes na América: o exílio. Todos sentiam a necessidade de sair, provisoriamente, de um meio envenenado pelas ocupações estrangeiras, pelas intrigas e suspeitas. (ZIGHIDOUR, 1982, p. 44)

Assim, com a chegada desses exilados da cultura árabe ao Brasil, eles logo se viram empenhados nos firmes propósitos de continuar a efervescência cultural, que se tinha deixado em terras de origens, por causa da perigosa atmosfera política reinante naqueles países, encontrando, em seus patrícios aqui estabelecidos, considerável apoio para que esse movimento continuasse a existir.

A vinda desses primeiros patrícios remonta à excelente acolhida e receptividade que teve a visita do Imperador D. Pedro II, àquela parte do mundo, precisamente no Vale do Bekaa. Discursando em árabe, nosso imperador impressionou, não só as autoridades, mas também a população, motivando, desta maneira, à imigração, centenas de pessoas para um distante país, chamado Brasil (HAJJAR, 1985, p. 28). Esses primeiros imigrantes, acossados pelas guerras deflagradas pela Europa contra o Império Otomano, sob qual

bandeira se estendia os povos da *crescente fértil*, como era conhecida aquela região, viram no discurso do Soberano brasileiro, a grande oportunidade de fugir do alistamento obrigatório nos exércitos otomanos, e recomeçar suas vidas, longe das guerras e incertezas do futuro.

Aclimatados e enriquecidos, não foi difícil para esses imigrantes primeiros entenderem a importância daqueles patrícios, agora exilados no Brasil, por conta de seus envolvimento com a causa do renascimento da cultura árabe e da independência de seus países. Isso favoreceu a criação de uma atmosfera cultural, que culminou com a publicação de mais de centenas de veículos informativos de diversos gêneros – Segundo fontes do próprio Slimane, existiram, nesse período (1890-1940), mais de 400 periódicos árabes editados em nosso país.

Para essa farta produção jornalística e literária, contribuíram poetas árabes emigrados, como Michel Maluf que, em plena efervescência do Movimento Modernista de São Paulo, criaria a revista *Al Usba*, editada no Brasil, e fundada para divulgar o movimento modernista árabe, na década de 1920; Chafiq Maluf, outro importante nome entre os poetas emigrados, incorporaria, em suas flamas poéticas, a energia e a riqueza dos debates estéticos vividos, tanto no Movimento Modernista de 1922, quanto no seio da inaugural poesia árabe moderna.

Esse último poeta, por exemplo, elogiado por críticos nacionais, entre eles, Roger Bastide, Agripino Grieco e Menotti Del Piccha, escreveu a consagrada epopeia simbolista **Abkar**, a Cidade dos Gênios, traduzida no Brasil por Mussa Kuraïem, e versificada por Judas Isgorogota, pseudônimo de poeta e jornalista brasileiro Agnelo Rodrigues de Melo. Essa obra do poeta libanês procederá a um resgate dos mitos árabes pagãos, da era pré-islâmica, o que nos faz lembrar sua proximidade com **Macunaína**, (1928), de Mário de

Andrade, o que ocasionou importantes debates no seio cultural, tanto árabe, quanto brasileiro:

Chafiq Maluf é um dos primeiros escritores árabes através dos quais a cultura árabe pré-islâmica revivificou-se em todo o seu esplendor. Isto é visível no livro que é sua obra-prima e que é ao mesmo tempo uma das joias da poesia árabe moderna. Intitulada ABQARA, a epopeia simbolista de Maluf traz mitos árabes pagãos que ninguém ousara revelar antes dele; com uma métrica concisa e palavras raras, cristalinas, provocou grande efervescência em meios árabes e também brasileiros. (ZIGHIDOUR, 1982, p. 83)

Nessa obra, o poeta Chafic Maluf, além de construir os versos que deram origem aos poemas, dedicaria parte do livro para explicar o significado de todas aquelas lendas – *Abkar, segundo os árabes, era uma região desconhecida, habitada por duendes e jinns* –, lamentando, por fim, não ter condições de continuar sua tarefa, pois “nosso afastamento dos meios culturais árabes tem dificultado nossas pesquisas nesse sentido” (MALUF, 1949, p.11-12).

Apesar da lamentação do poeta exilado, a intensa participação dos imigrantes sírios, libaneses e palestinos, na nossa vida cultural, resultaria num contínuo movimento de contribuições recíprocas, possibilitando um momento de correspondências mais acentuadas, o que contribuiu para algumas mudanças na poesia árabe, conforme salientou Slimane Zighidour (1982, p. 70).

Antes, marcada pela linguagem religiosa, as manifestações poéticas árabes acalentaria, em seu seio, o húmus cultural do nosso movimento moderno, a ponto de fazer inaugurar, também, um movimento modernista no mundo árabe, via cultura libanesa. Esse abraçamento, entre esses mundos culturais árabes e brasileiros, teria, em Mussa Kuraïem, seu maior representante.

Nascido em São Paulo, filho de imigrantes libaneses, Mussa Kuraiem se tornaria um dos intelectuais, ligado aos movimentos modernistas árabe e brasileiro, mais ativo do período. Além de ter fundado e dirigido uma das mais importantes revistas do período, **O Oriente**, realizou diversas exposições no Oriente Médio, entre elas a conferência na Academia de Letras de Damasco, e no Centro Oriental do Cairo. Essas comunicações, segundo ele, além de ter despertado uma intensa agenda cultural entre nós e os árabes, teria despertado um pitoresco caso de ciúme infantil, num cônsul de uma república americana, a qual não quis nominar, talvez para preservá-lo de vexames maiores:

A vibração provocada pela minha palestra foi tal que estimulou certo cônsul de uma república americana, acreditado junto ao governo de Beirute, a realizar, dez dias depois, pela primeira vez, uma conferência sobre seu país, a fim de proclamar que sua terra não era inferior ao Brasil (KURAIEM, 1945, p. 222)

Além dessas comunicações, dos encontros literários, Mussa Kuraiem seria responsável pela publicação de diversos livros, tanto em língua árabe, quanto em português, que versam sobre a história, a religião, a literatura, a psicologia e a cultura das gentes árabes. Sobre a história, escreveria **Aconteceu em Damasco** (1945), em que realiza um estudo original sobre o Líbano, a Síria e o Egito, aclamada por dezenas de críticos, entre eles, Agripino Grieco, Monteiro Lobato e Melchior Carneiro de Mendonça. Acerca da religião, publicaria **Cristãos e Muçulmanos** (1962), ocasião em que apresenta diversos exemplos, tanto da literatura, quanto dos acontecimentos históricos, que demonstram a afinidade existente entre o cristianismo e o islamismo, as semelhanças existentes entre as duas religiões, (in) conscientemente esquecidas, para dar lugar às divergências (KURAIEM, 1962, p. 40); **Poemas de Gibran** (1943) e **Assim falava Gibran** (1960),

antologias sobre o ensaísta, filósofo, pintor, prosador e poeta de origem libanesa, Khalil Gibran (1886-1931), elogiadas por muitos críticos, entre eles Cunha Bueno, Herculano Pires e Alfredo Lopes. Por fim, sobre a psicologia e a cultura do mundo árabe, presenteavam-nos com as obras **Os Califas de Bagdá**: Episódios curiosos da história secular dos povos árabes (1942) e **Leis do Deserto** (1960), em que organiza um capítulo para sugerir, baseado em pesquisa de outros autores, ter sido os árabes os primeiros a entrar em contato com o continente americano, quase quatro séculos antes da invasão comandada por Cristóvão Colombo (KURAIEM, 1960, p. 51).

Além desses dois importantes escritores, o Chafic Maluf e o Mussa Kuraïen, ativos partícipes, em paridade com o Movimento Modernista de 1922, da cultura árabe, em solo brasileiro, temos o registro de outros poetas e escritores, árabes ou descendentes que, vivendo ou recebendo influências desses movimentos modernistas, deixaram obras na história da literatura brasileira, como Sader Calil, Mário Chamie, Emil Farhat, Sud Mennucci, os irmãos Anis e Jorge Murad, entre outros que se encontram mencionados no **Dicionário Literário Brasileiro** (1969), obra de Raimundo de Menezes, prefaciada por Antonio Candido, e que representa uma pequena amostra do número de autores que, de alguma forma, dialogaram com o mundo árabe.

Se na obra de Raimundo de Menezes, aparece notificado pouco mais de duas dezenas desses poetas e escritores, em Slimane Zighidour ele informa a existência comprovada de noventa e quatro poetas árabes, que estiveram em atuação antes, durante e depois desses movimentos. Esse número não surpreende, tendo em vista as mais de quatro centenas de periódicos e revistas dirigidas à comunidade árabe e brasileira, do período, no entanto, afirmado com tanta propriedade que só nos resta transcrever adiante suas informações:

Temos em nossas mãos a lista de 94 poetas árabes do Brasil, com a respectiva biografia, bastante precisa, e sua bibliografia, até mesmo suas fotos, mas o leitor compreenderá que será cansativo enumerá-lo num estudo como este. Cada um é um universo à parte, e uma parte importante – talvez a mais importante – de suas obras ainda não foi publicada. Ninguém, ou quase ninguém, preocupa-se com o fato. (ZIGHIDOUR, 1982, p. 88)

Como se percebe, esse abundante material literário e humano ainda está para ser descoberto, catalogado e estudado, com a importância que o assunto exige. Infelizmente esse momento parece que se prolongará bem mais do que se espera, pois muitos desses periódicos, do quais se valiam os poetas e escritores árabes do Brasil, para publicarem seus escritos, foram redigidas em língua árabe, a exemplo da revista *Al Hamra* (Alhambra), dirigido por Elias Tohme e *Al Manadir*, sob a direção de N. Labaki, o que tem contribuído para dificultar o acesso de pesquisadores. Além disso, parte considerável desse material se encontra em depósitos particulares, “devorados pelo cupim e cobertos de poeira” (ZIGHIDOUR, 1982, p. 12)

Afora esses detalhes, vamos percebendo que a participação árabe não se restringira apenas a esse movimento ligado ao renascimento árabe. Espraçando-se por outras artes, temos contribuições significativas no campo do cinema, de onde surge a figura do árabe Abrão Benjamim, autor de um pequeno filme sobre o nosso cangaço, como nos informa Walnice Nogueira Galvão (GALVÃO, 1998, p.16).

Nessa película, é possível perceber a naturalidade e confiança depositada no árabe pelos homens de Lampião, quando esses se deixam captar, em poses descontraídas, pela câmera. Ao contrário do que se propaga acerca do mundo árabe, pelo aparato ideológico ocidental, os árabes têm demonstrado, ao longo de sua presença no Brasil, uma propensa e

natural inclinação ao convívio harmonioso entre os demais povos, como atestam os vários momentos em que eles surgem no nosso campo artístico, em especial, o literário.

Essa sequência de contribuições culturais alcançaria também a música, onde temos Jorge Vidal Faraj (1901-1963), os irmãos Anis Murad Lasmar e Murad Sallum Lasmar, nascido, respectivamente em 1904 e 1910, poetas compositores de origem árabe que, nas décadas de 1930-1940, compuseram vários sucessos gravados pelos intérpretes nacionais Orlando Silva, Carlos Galhardo, Francisco Alves, Silvio Caldas e influenciaram, juntamente com outros patrícios, a música árabe:

Mesmo no plano musical a influência brasileira não esteve ausente na música árabe. Vimos centenas de discos, em árabes e gravados em São Paulo, na livraria Iazigi. Havia efetivamente muitas orquestras de música árabe, mais ou menos influenciadas pelo samba e pelos ritmos afro-brasileiros. Um dos músicos árabes de São Paulo, Nejib Hankach, voltou ao Líbano, onde participou, como animador, de programas de variedades na TV deste país. Por outro lado, os discos de cantores brasileiros, de origem árabe, introduziram-se progressivamente nos países árabes, e sua influência era tanto maior quanto mais próximos eram os autores. Estes cantores brasileiros conhecidos entre 1955 e 1965 são Tito (Chauki) Madi, as duas irmãs Xandica e Xandoca (Odete e Selma Namur); Deo (Farjallah Rizkallar); os irmãos Amin; e sobretudo João Mansur Lutfi – trata-se nada menos que de Sérgio Ricardo – cujo pai (Abdala Lutfi) era um famoso tocador de alaúde. Mais tarde, em 1965, Ricardo voltará à aldeia natal de seus pais, onde rodará um filme com o auxílio do governo sírio sobre o tema da imigração, intitulado : “O Pássaro da Aldeia” (TAIR AL CARIA). (ZIGHIDOUR, 1982, p. 87)

Essa relação de trocas culturais, entre as vanguardas artísticas, nacional e árabe, também se processará com outros movimentos modernistas. Neles, é possível perceber a permanência e frequência das gentes árabes, representadas pelos variados personagens que povoam a literatura, como *seo Assis Wababa*, de **Grande Sertão: Veredas** (1956), romance de Guimarães Rosa; e os *turcos* do poema homônimo, de Carlos Drummond de

Andrade, *Boitempo III*; **A donzela e mouro torta** (1948), **O brasileiro perplexo** (1963), crônicas de Rachel de Queiroz.

E a literatura brasileira continuaria com a presença árabe. Desta feita, teríamos as contribuições dos escritores imigrantes ou seus descendentes, entre eles, o premiadíssimo Raduan Nassar; os poetas Jorge Tufik e Jorge Medauar; Salim Miguel; o escritor de origem palestina Permínio de Carvalho Asfora, autor de importantes romances, como o estreante **Sapé** (1940) e **Noite Grande**, publicado sete anos depois de seu romance primeiro (MENEZES, 1969, p. 125); entre outros autores recentes que contribuíram para a formação de um corpus escritural, marcadamente árabe e brasileiro.

Nesse itinerário, as tradições do deserto, na prosa e na poesia brasileira contemporânea, continua reafirmando os testemunhos desse antigo colóquio, efetivado nos meandros da ficção brasileira e, hoje, manifestado nos muitos romances, edificado sob o chão da pátria de adoção, mas com a voz e o olhar da pátria de origem.

Como se vê, a publicação literária, na ficção brasileira, reúne comunicações de todos os tempos, acerca da participação árabe na construção do nosso universo cultural, fosse na perspectiva reducionista e deformada, realizada pelo europeu, desde o tempo da ocupação colonialista. Seja a partir de uma visão atual, conduzida pelo prisma dos escritores e poetas contemporâneos, descendentes ou simpatizantes de árabes, como Jorge Amado, que continuam a deitar traços fundamentais da presença árabe, na literatura brasileira.

A Particularidade Árabe de Jorge Amado

*Alá,
Belo é o lótus entreaberto,
Belo é a Lua no deserto,
Mas em teu jardim ainda
Nunca houve flor mais linda!*

*Alá,
Dá-me a luz do meu olhar,
Dá-me a luz do meu olhar
Pra de novo eu a fitar!*

Carlos Galhardo

Nascido no ano de 1912, na cidade de Itabuna, filho de sergipanos, emigrados para o Sul da Bahia, atraídos pelo *boom* do cacau, Jorge Amado logo se viu testemunha das guerras de conquistas de terras, empreendidas pelos fazendeiros da região, a exemplo de seu pai. Movidos pelas riquezas auferidas pelo comércio cacaueiro, esses ruralistas protagonizaram várias histórias que, posteriormente, tornaram-se importantes e significativas para a construção de sua obra romanesca.

Narram os biógrafos do escritor, que sua família, fugindo das grandes enchentes e do surto de varíola que se espalhava pela região, instalaram-se na cidade de Ilhéus, onde Jorge Amado passaria toda a sua infância. Aos dez anos de idade, seus pais resolvem interná-lo no colégio dos jesuítas, em Salvador, de onde o escritor, depois de algumas fugas, sairia no ano de 1930, para estudar no Rio de Janeiro, a fim de terminar os estudos ginasiais.

Ainda em Salvador, onde iniciara, aos dezesseis anos, o ofício de jornalista, fez parte da *Academia dos Rebeldes*, agrupamento fundado pelo poeta Pinheiro Viegas, ocasião que lhe permitiu conhecer figuras importantes da intelectualidade baiana, entre eles, Edison Carneiro, etnólogo, folclorista e historiador, que exerceu grande influência, devido às suas pesquisas com a cultura popular.

Nesse tempo de militância literária, Jorge Amado seria fortemente influenciado pelos seus pares baianos. Reunidos em torno do programa da Academia, o grupo aspirava implantar uma literatura de raízes populares, ao mesmo tempo em que procuravam “ignorar o modernismo de importação da Semana de Arte Moderna de São Paulo e suas ramificações e re-significações regionais”. (SEIXAS, 2004, p. 44)

Sobre esses momentos, o escritor baiano confessaria, ao jornal *Gazeta de Notícias*, quatro anos depois de sua chegada à Cidade Maravilhosa, as peculiaridades daquele grupo, chegando, inclusive a fazer revelações acerca da presença árabe em sua cotidianidade que posteriormente, transformar-se-iam em matéria literária, conforme podemos observar dos seus relatos acerca do bar Brunswick, local onde os membros da *Academia dos Rebeldes* se reuniam diariamente, para promover e deliberar suas aspirações literárias:

O bar Brunswick...Quantas recordações daquela botequim de literatos, que se reuniam diariamente para comentar os fatos triviais da cidade, os escândalos do bairro literário e discutir os livros aparecidos, as revistas mais novas. Era dono do bar um árabe velho que não sei por que motivo simpatizavam com aqueles literatos que faziam despesas tão pequena...”[...] Pois nesse tempo nós fizemos na Bahia uma revista de caráter universalista, condenando o verde-amarelismo e a brasilidade dos mineiros e paulistas. – Era no bar que se passava tudo isto, sob os olhares protetores do árabe, que ainda nos guardava embrulhos e dava anúncios para as nossas revistas. (AMADO, 1934, não pag. apud TATI, 1961, p. 19-20)

Como se pode observar, mesmo não estando totalmente inteirado com os acontecimentos do grupo do Recife, parece que havia uma rivalidade entre os grupos do Sudeste e do Nordeste brasileiro, ao que nos parece, bastante sedimentado. Essa oposição se centraliza, com mais vigor, nas maneiras de pensar a literatura brasileira, o que, de certa forma, explica o antagonismo de ideias entre os integrantes desses grupos modernistas, implicados na contenda de reivindicar, para si, a marca de uma brasilidade literária que melhor expressasse uma identidade brasileira que, na opinião de um dos seus maiores ícones, *A chamada “Escola do Recife” foi modernismo do mais puro.* (FREYRE, 2010, p.28).

Nesse sentido, a escritura de Jorge Amado foi se delineando, adquirindo gradativamente uma forma, já discutida em outra ocasião,²⁴ que se alimentou, antes de tudo, desses momentos memoráveis da vida do escritor. Talvez essa estreita relação, entre o proprietário do bar Brunswick e o escritor, tenha favorecido na configuração romanesca do personagem Nacib, o sírio do romance **Gabriela**, principalmente no que se refere ao conjunto de traços e qualidades temperamentais do árabe, na narrativa ficcional.

Quem primeiro levantou a possibilidade de o escritor baiano se valer de suas relações amistosas com os árabes foi o brasileiro, de origem árabe, Jorge Emílio Medauar (VILLAR, 2008, p. 42). Apesar de desconsiderar ou desconhecer aquele depoimento do escritor baiano ao Jornal Gazeta, inclinando-se a acreditar que a inspiração adviera da existência real do

²⁴ Durante a Dissertação de Mestrado, **A Presença Árabe na Literatura Brasileira**: Jorge Amado e Milton Hatoum, defendida no ano de 2008, gastou-se quase todo um capítulo, percorrendo sobre a forma escritural de Jorge Amado. Nesse exame, minucioso até, que se encontra dispersado entre as páginas 45-60, defendemos, amiúde, a filiação do modo escritural de Jorge Amado à perspectiva literária do francês Emile Zola, concluindo, assim, que “As escolhas ou preferências de Jorge Amado, no que diz respeito à perspectiva literária do Naturalismo e a Zola, longe de serem gratuitas se adéquam ao seu projeto e aos seus intentos literários, como se apreende da leitura de suas obras e da observação das linhas norteadoras da vertente naturalista”. (VILLAR, 2008, p. 52).

bar Vesúvio, na cidade de Ilhéus, do qual Jorge Amado era vizinho, Jorge Medauar, poeta paulista da geração de 45, escritura uma lista de famílias árabes da cidade de Ilhéus, *portanto, pessoas de seu convívio* (MEDAUAR, 1993, não paginado). Estas, sem dúvida, serviram de matéria prima para configurar essa singularidade amadiana, primeiramente notada por ele, o poeta, mas não completamente observada.

Essa convivência com as famílias árabes, desde a sua infância, em Ilhéus, aliada ao desejo escritural de construir uma *literatura de raízes populares*, talvez explique o fato de que toda a sua construção romanesca, vinte e quatro romances, estender-se-á com a participação de personagens árabes, particularidade não encontrada em nenhum outro romancista brasileiro, inclusive os de origem árabe.

Desse modo, a sua obra literária, surgida na década de 1930, com a publicação de **O país do carnaval** (1931), apresenta-se em consonância, não apenas com as suas experiências adquiridas, em convívio com a comunidade árabe, mas também em conformidade com os romancistas do movimento modernista do Nordeste, que preferiram revelar a visão de um Brasil crassado pela pobreza, pela desordem e pelo esquecimento das classes desfavorecidas economicamente, como exemplificam os vários romances amadianos, cujas raízes populares desse povo surgem, como elementos importantes na sua organização ficcional.

Apoiado nessa opção escritural, Jorge Amado desenvolverá o conjunto de sua obra, ostensivamente marcada pela profícua participação de personagens árabes em suas histórias. Dos seus vinte e quatro romances publicados, apenas um, o penúltimo, **O sumiço da Santa**: uma história de feitiçaria (1992), essa presença se fará de forma mais discreta. Voltado para a narração do convívio amoroso entre Francisco Romero Perez y Perez, filho

de imigrante espanhol, e a mulata Andreza da Anunciação, essa obra se constitui como a única do autor baiano, em que a frequência árabe se processará, através da evocação do seu universo sagrado, especialmente dos libaneses, aliado ao sistema religioso tanto dos judeus, como do cristianismo:

Do alto dos céus os deuses acompanham com benévola simpatia a jornada, laboriosa, extenuante, dos fiéis prosélitos de raça e crença. Iavé, Jeová revelado no Sinai, o bom Deus sírio-libanês dos maronitas e o misericordioso Jesus do Vaticano conduzem os passos dos intrépidos pés-de-boi – cada um seu protegido – aos esconsos da arca ou do oratório onde jaz a peça incomparável à espera do intrépido paladino: David, Salim ou João da Silva. (AMADO, 1992, p. 88)

Numa evidente referência à diversidade religiosa que funda nossa própria fé, como sugerem as denominações dos fiéis – David, Salim ou João da Silva – Jorge Amado aponta para a nossa própria constituição cultural, esse construir-se mestiço, como reconhece Lucia Oliveira, ressaltando a importância de Jorge Amado e a significativa contribuição de sua obra para o entendimento e a interpretação dos traços culturais baianos.

É também na Bahia, pela obra de Jorge Amado, que se reconstrói nova versão da mistura das três raças originais e se produz a imagem do paraíso racial. Os personagens de seus romances, na maioria figuras populares, mestiças, falam da alegria, da sensualidade, da sexualidade, do sincretismo religioso. Jorge Amado, entre outros, pode ser tomado como romancista, como intelectual, que produziu uma mudança de sinal interpretação dos traços da cultura baiana. (OLIVEIRA, 2002, p. 44)

Entre a tradição e a inovação, Jorge Amado abria suas narrativas à frequência árabe, como se apreende da leitura de seus variados textos. Nesse encaminhamento escritural, despiria os seus personagens árabes dos estereótipos correntes no Ocidente. Dessa forma, se anteciparia, literariamente, ao discurso clássico de Edward Said que, em

sua obra, **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente (1990), desconstrói a visão ocidental sobre o Oriente. Nessa antecipação, Amado elegerá a via da aproximação positiva e empática, para tratar do árabe no Brasil, ao mesmo tempo em que tematiza a importância dos imigrantes árabes na constituição e sedimentação de uma feição baiano-nacional.

Nessa busca identitária, Jorge Amado criaria uma verdadeira galeria de molduras árabes, em contato com o Brasil. Em **O país do carnaval** (1931), seu primeiro romance, a presença árabe se fará por intermédio de dona Maria, uma árabe, dona da pensão e dona Fifi, personagens de pouca expressão. Além desses personagens, outros inominados comerciantes e mascates surgem nesse universo literário, compondo, desta forma, a trama de sua primeira experiência como romancista.

Essa referência aos comerciantes árabes se repetirá no seu segundo romance, **Cacau** (1933). Nessa obra, além dessa menção, teremos a informação de que as moças desses comerciantes árabes namoravam jovens brasileiros, fato que se repete, de modo categórico, em **São Jorge dos Ilhéus**, onde as filhas do comerciante Ásfora se casam com os nacionais, o que demonstra uma acentuada inclinação dos imigrantes árabes à miscigenação.

Sobre esse tema da miscigenação, polêmica exaustivamente discutida entre os fins do século XIX e começos do século XX, é interessante notar os apontamentos que o jornalista e ex-governador do Estado do Rio de Janeiro, Alberto Torres, formula em torno desses debates. Publicando uma série de artigos no jornal *Gazeta de Notícias*, reunidos posteriormente na obra **A Organização Nacional** (1914), Torres chamava a atenção para as contradições sociais de nossa coletividade, localizando, desta forma, na ausência de políticas governamentais, as causas do atraso do povo brasileiro, contrariando, desta

maneira, a noção corrente de que a miscigenação de nossa sociedade era a causa primeira do atraso industrial, político, social e cultural da sociedade brasileira:

É inegável que se está operando um movimento de apropriação de indústrias nacionais por capitalistas europeus e americanos e que esse movimento não vem senão avolumar o flagrante da nossa renúncia à direção de nossa vida econômica, manifesta na antiquíssima ocupação por estrangeiros das primeiras posições na indústria e no comércio – abandono que se prolongará para o futuro com os próprios descendentes das novas raças, destinada segunda a espúria aspiração de alguns, a substituir as nossas, porque a realidade, provada pela experiência, é que **todas as raças degeneram quando não recebem educação para o trabalho e não encontram meio propício à conservação e à prosperidade.** (TORRES, 1982, p. 170-171 – grifos nossos)

Como se pode observar em Alberto Torres, no início dos anos trinta, os debates em torno da miscigenação e do atraso da sociedade brasileira tomava conta de nossa intelectualidade. Dessas questões, alimenta-se Jorge Amado que, consciente do valor da miscigenação brasileira, continuaria a incluir, em suas narrativas, o elemento arábico.

Em seu terceiro romance, **Suor** (1934), Jorge Amado narra os dramas que envolveram os trabalhadores baianos dos anos trinta, às vistas com suas primeiras greves, suas participações na política e as condições precárias das moradias comunitárias desses operários que, enfiados em suas habitações coletivas, proporcionaram um vivo e excitado quadro, semelhante ao que se vê em **O Cortiço**, obra de Aluísio de Azevedo, à imaginação ficcional do literário baiano, conforme podemos observar das declarações da escritora Alice Raillard, quando passeava, juntamente com o casal Jorge Amado e Zélia Gattai, pelas ruas do Pelourinho, onde ficava o casarão que abrigava toda aquela gente:

O passeio desta manhã, em que acompanhei a você e a Zélia, me causou uma impressão muito forte. Emocionou-me muito, ensinou-me muito. Como explicar? Primeiro o Pelourinho, onde fomos rever a casa em que você vivia antigamente - o sobrado de Suor, que desde então se tornou um hotel. (RAILLARD, 1990, p. 79).

É justamente, nesse casarão, que os rostos árabes protagonizam, com os demais moradores da estalagem, uma peleja grupal, compondo, desta forma, um enredo coletivo com tipos psicologicamente primários que filia essa narrativa às propostas de Zola (VILLAR, 2008, p. 52), e à forma de Aluisio de Azevedo, diferenciando-se dessa linha naturalista, por optar em dar uma explicação política às penosas condições sociais dos moradores do cortiço.

Essa explicação política, na verdade, é a expressão, ainda que tímida, de uma defesa dos ideais socialistas, momento em que Jorge Amado começava a inclinar-se mais efetivamente na militância político-partidária, direcionando, assim, suas publicações para a causa do Partido Comunista, engajamento esse reconhecido pelo escritor: “*Cacau e Suor*, que se seguem muito perto 1933 e 1934 –, significam meu encontro com a esquerda – é o momento em que me torno um militante da esquerda”. (RAILLARD, 1990, p. 56).

Essa *ação revolucionária* (BASTIDE, 1971, p. 45) pode ser antevista em todo o romance, no entanto, será no final da narrativa, em que os grevistas recebem a solidariedade dos moradores do cortiço – *A multidão apoiava em berros [...] Ouviram-se gritos em árabe* (AMADO, 1980 1, p.162) –, que Jorge Amado sintetiza sua ação, ao projetar a frase de Karl Max, na boca de um operário, morador do cortiço, *Proletários de todas as nações...* (AMADO, 1980 1, p. 163), que não conseguiu concluí-la, por conta de ter sido alvejado por uma bala, um fim trágico e doloroso, no entanto, necessário para

despertar uma consciência de classe que permitisse, aos demais, completar o sentido da oração *uni-vos!*

Nesse sentido, a união se concretizaria, *todo o 68 ali estava. Descera a escada como um só homem*, (AMADO, 1980 ¹, p. 163) e a solidariedade árabe também se faria presente, fortalecendo os laços, representados na figura do jovem Toufick, das mulheres e crianças árabes, do dono da padaria, do seu Samara, enfim, de todo um mundo que, à semelhança do nosso, sofria o julgo das forças econômicas, simbolizadas nas diversas graduações do colonialismo europeu, promotores maiores dos ideais capitalistas, tão combatidos por Jorge Amado, em seus dias de escritor compromissado com as mudanças na estrutura vigente da sociedade brasileira.

Seguindo esse caminho de compromisso político, lançaria, no ano de 1935, **Jubiabá**, considerada pelo crítico Miécio Tati, um estudioso da vida e da produção artística do escritor baiano, em **Jorge Amado: vida e obra** (1961), seu “primeiro grande livro.” (1961, p. 66). Nessa obra, a consciência de classe, que Jorge Amado pretendia despertar, encontra a fórmula ideal na figura do negro Antonio Baduíno, um menino órfão, de conduta repreensível que, aos poucos, vai se regerando pela via do trabalho, até se tornar um líder consciente e politizado. Solução ficcional encontrada pelo escritor que, de certa forma atende aos propósitos da Aliança Nacional Libertadora, organização política que integrou várias correntes de esquerda, criada para lutar contra a influência fascista no Brasil, da qual Jorge Amado fez parte.

Nessa obra, Jorge Amado retoma, também, agora com mais domínio, a questão do preconceito étnico no Brasil, configurado tanto pelo biótipo de Baduíno, quanto pela religião de ascendência africana, no caso o candomblé. Em relação à religiosidade africana, é notável o quanto Jorge Amado expressa o sentimento de tolerância e compreensão árabe

às crenças alheias a sua comunidade, ao colocar, na narrativa, um consulente árabe em contato direto com Jubiabá (AMADO, 1981 4, p.114), retomando, deste modo, o respeito que o jovem Toufik, personagem de **Suor**, expressava pela religião de matriz afra. Apontando, dessa maneira, para o lugar onde podemos encontrar os germens da intolerância religiosa, suficientemente lembrada por Amin Maalouf, conforme observamos da cena reproduzida adiante:

Toufik juntou-se à negra.
 – Bom dia, sinhá Maria.
 – Bom dia, meu branco.
 – Não vai descer?
 Ela esticou o dedo, apontando o embrulho de papel de jornal. Toufik assobiou.
 – Um feitiço, puxa! Pra quem será?
 O árabe também acreditava. [...] O sapateiro espanhol desceu. Passou entre o ajuntamento sem curiosidade e ia pisando no degrau fatídico quando alguém o reteve, pegando-o pela manga da camisa.
 – Vai pisar no feitiço...
 – Ah! Vocês não descem por causa disso?
 Meteu o pé no embrulho desfazendo-o. (AMADO, 1980 1, p.69)

Como se percebe nas cenas acima, os rituais de origem africana eram parcialmente tolerados por segmentos da coletividade, incluindo, aí, os imigrantes árabes. Mas a história das religiões espiritualistas, de matriz africana, não se deu de maneira pacífica e consentida. Ocorreram muitos chutes, à semelhança do sapateiro espanhol, das instituições do Estado, especialmente do aparato policial, que não cessava de invadir os terreiros e, com pontapés e violência de todos os tipos, tentavam impedir a manifestação religiosa dos cultos africanos, que só vieram adquirir seus direitos de livre expressão, na constituinte de 1946, por emenda do próprio Jorge Amado, conforme podemos atestar de suas declarações:

Eles foram autorizados somente após a Constituição de 1946. Ao contrário era uma repressão das mais violentas; a toda hora a polícia invadia os terreiros de candomblé, quebrava tudo, batia em todo mundo, prendia o pai ou a mãe-de-santo, torturava, era uma luta horrível. A perseguição religiosa era imensa; era uma forma de repreensão contra toda a matriz negra da nossa cultura, contra todas as expressões da cultura negra. Eu me envolvi muito nisto; Edilson também estava muito envolvido na luta pela liberdade religiosa; foi uma luta tumultuada e muito violenta. Tive a sorte, em 46, quando fui deputado da Assembleia Constituinte, de poder fazer aprovar um artigo na Constituição que garantia a liberdade religiosa no Brasil. (RAILLARD, 1990, p. 37)

Retornando a questão da participação árabe, importante traço de seu fazer literário, que se confirmará a cada romance publicado pelo autor, vamos observar uma importante continuidade em seu quinto romance **Mar Morto** (1936), em que os personagens árabes, já aclimatados nas terras brasileiras, deixam o casarão do Pelourinho para se tornarem, agora, comerciantes ou agentes bem sucedidos na capital baiana, a exemplo de Toufick. Nesse sentido, vamos observar capítulos inteiros em que esses personagens árabes são trazidos para configurar sua narrativa, especialmente o capítulo *Terras de Aiocá*, onde se vê o comerciante Murad suplicar pela vida de seu filho, náufrago, à coragem de Guma que, antes de morrer, atende ao humilde pedido do árabe.

Esse desfecho final pode representar, considerando o fio condutor da presença árabe em suas narrativas, um elo de solidariedade recíproca que, aos poucos, vai construindo um histórico de convivência amistosa entre os imigrantes árabes e o povo brasileiro. Talvez a morte carregada de heroísmo do brasileiro Guma possa simbolizar a vida para os árabes Toufick e Antônio Murad, uma solução estética simplória, no entanto, significativa para expressar esses vínculos que se formam na ficção amadiana.

Esses vínculos surgem de múltiplas direções, a exemplo da narrativa **Capitães de Areia** (1937), em que uma criança árabe, vinculada ao grupo de Pedro Bala, recebe o nome

de Gringo, devido à sua fala complicada. Essa linguagem esvai-se diante do companheirismo reinante entre os integrantes mirins, liderados por Pedro Bala, um menino de rua que, juntamente com os demais, tomam destinos diferentes nessa obra pioneira no trato das questões que envolvem os menores abandonados.

Depois dessa narrativa, Jorge Amado voltaria ao romance documental sobre o ciclo do cacau, com **Terras do sem Fim** (1943), momento em que a participação de personagens árabes, nessa trama, funcionará apenas como pano de fundo da história da rivalidade, entre os coronéis Horácio e Nhô Badaró, na conquista de novas terras; e **São Jorge dos Ilhéus**, romances que se enquadram na lógica da teoria marxista, conforme podemos apreender das observações feitas pelo professor Eduardo de Assis Duarte, na obra **Jorge Amado: romance em tempo de utopia** (1995), um valoroso estudo acerca da opção escritural do prosador baiano, suas tentativas de utilizar a literatura, como veículo de militância política-partidária:

Os dois romances expõem, de modo claro, a perspectiva *etapista* de nosso desenvolvimento econômico e político: primeiro o “feudalismo” dos senhores de terras; em seguida, o capitalismo dos comerciantes e exportadores, logo degenerado em imperialismo e, por fim, a possibilidade futura do socialismo, anunciada nas contendas operário-camponesas narradas em *São Jorge dos Ilhéus*. Tal configuração se encaixa nessa conjuntura ideológica, que previa inclusive a aliança com os setores burgueses e pequeno-burgueses nacionais como forma de luta contra o imperialismo. *Terras dos Sem Fim* e *São Jorge dos Ilhéus*, ao contrário de *Jubiabá*, deixam bem claro seu alinhamento com a estratégia do partido (DUARTE, 1995, p.170)

Nesse caminho, em que a relação entre literatura e militância política se complementam em **São Jorge dos Ilhéus**, de forma mais intencional, Jorge Amado expressa a crise que se abateu sobre a cultura do cacau, gerada, de cima, artificialmente, por

iniciativa dos exportadores, todos estrangeiros, em sua maioria, ingleses, estadunidenses e alemães, três países onde a cultura do oligopólio se encontra mais fortalecida.

Além dessa comunidade de estrangeiros de procedência anglo-saxônica, a obra dispõe referências aos vários imigrantes árabes da região de Ilhéus, a exemplo do sírio Ásfora, primeira e única criatura amadiana de origem semítica, a exercer o papel de dono de roças de cacau.

Nessas configurações, Jorge Amado demarcaria os sentimentos que ora nos distancia, ora nos aproxima desses elementos adventícios, ao revesti-los de características desagradáveis para a nossa tradição cordial, como o desdenho, especialmente *dos alemães que tratavam os nacionais desde o alto, com certo desprezo* (AMADO, 1981 2, p. 40). Diferentemente dos traços de bonomia e urbanidade do sírio Ásfora, tão apreciados por nós e pelos árabes, marcas essas que chegam a extinguir quaisquer vestígios que nos diferencie, um processo espontâneo, portanto, de naturalização, de abasileiramento desse sírio, primeiro oriental a se naturalizar, sem restrições, sem ambiguidade, em suas narrativas:

Ásfora já não era considerado estrangeiro. Voltara à Síria com a esposa e a filha mais jovem, a única solteira, para passar uma cômoda velhice na terra natal. No fim de um ano regressava, as saudades o trouxeram de volta. Mais uma vez calçou as botas de montaria e se tocou para a fazenda, plantar e colher cacau. (AMADO, 1981 2, p.39)

Apesar dessa afirmação de brasilidade, às vezes explícita, como é o caso do personagem Ásfora; outras veladas, ainda é muito comum um olhar diferenciador sobre essa gente, reputação, muitas vezes, carregada de estereótipos, entre eles, a avidez por dinheiro. Talvez esse estigma de comerciante avarento tenha se firmado, devido ao fato de que os diversos povos sob o domínio otomano, entre eles libaneses, sírios, armênios,

curdos, hebreus, ao imigrarem para o Brasil, receberam passaporte turco que, como se sabe, era o nome dado aos povos procedentes de todos os lugares, sob a jurisdição da Porta Otomana. Essa convicção quiçá se tenha formado, devido à própria natureza da mascatearia que, antes da chegada dos árabes, era ofício dos portugueses e italianos, conforme esclarece a imigrante de origem libanesa Claude Fahd Hajjar, no livro **Imigração Árabe: 100 anos de reflexão** (1985), em estudos sobre a segunda leva de imigração árabe, ocorrida entre os anos de 1900 a 1914:

A concorrência, nesse período, era travada pelos antigos imigrantes portugueses e italianos, mais antigos no Brasil que os árabes nas atividades comerciais e no mascatear. Esta foi uma das lutas que o árabe teve que travar no Brasil, buscando o seu lugar nesta terra imensa que necessitava de quem a desenvolvesse, a explorasse e que nela pudesse ser ativo, produtivo e criador. O imigrante árabe conquista o seu lugar e mostra o muito que tem para contribuir à sua nova pátria. (HAJJAR, 1985, p. 98-99)

Diferentemente dos arroubos que circulam as declarações de Claude Hajjar, o escritor nordestino escrituraria essa pertinência árabe, com um olhar diferenciador, capturando, desta forma, os imigrantes árabes como aqueles que vieram contribuir para o processo miscigenador da sociedade brasileira, sem o viés desse progresso desenvolvimentista.

Daí que no romance **Seara Vermelha** (1946), Jorge Amado, ao lidar com os árabes mascates dessa narrativa, promove a maneira, o jeito árabe de comercializar à categoria da arte, da magia, tal é o encantamento que esses vendedores exercem, com suas histórias e seus apetrechos, nas mulheres retirantes que *olhavam os baús mágicos dos árabes[...] e ouviam como se fosse tentadora melodia [...]*, pois os árabes não se furtavam a contar histórias (AMADO, 1981 7, p.122-123); histórias e apetrechos que abrandava até os corações mais empedernidos dos cangaceiros (AMADO, 1981 7, p.201-202),

desconstruindo, no idealismo ficcional, a opinião solidificada no imaginário popular de que os árabes é um povo obcecado por adquirir e acumular dinheiro.

Até antes da publicação da trilogia **Subterrâneos da Liberdade** (1954), o autor de *Gabriela* tratou de tematizar, com mais incidência, a vida dos trabalhadores da zona do cacau, as rivalidades entre os coronéis, a vida dos trabalhadores urbanos e dos retirantes. Essa linha temática, se bem que não totalmente abandonada, deixaria de se tornar um assunto principal, para ceder lugar aos fatos da militância partidária, assunto para seus próximos romances, voltados para narrar os fatos políticos que circularam a implantação do Estado Novo, as suas relações com as potências em guerra e, concomitante a esses, os momentos de perseguição aos membros do Partido Comunista do Brasil.

Esse era também o período das guerras de independência que o mundo árabe travava contra a França e a Inglaterra, o que ocasionou uma aproximação com a política do Terceiro Reich, circunstâncias que foram recebidas com desconfiança nos gabinetes getulistas.

Até antes do início dos conflitos, as várias comunidades de imigrantes no Brasil mantinham, periodicamente, em suas línguas de origem, a publicação de diversos jornais, revistas e outros similares, a exemplo da *Al Usba*, revista escrita em árabe, que teve grande circulação no meio literário brasileiro. Fundada e dirigida pelo poeta Chafic Maluf, a sua publicação foi proibida pelo governo no período da guerra, voltando posteriormente, onde circulou até começo da década de 1950, conforme aferimos das informações reproduzidas adiante:

Al USBA publicou 80 números durante os sete primeiros anos de sua existência. Durante a Segunda Guerra Mundial, o governo brasileiro foi levado a proibir, temporariamente, toda publicação que não fosse em língua portuguesa. A revista deixou de circular, portanto, durante esta fase. Renasce depois da guerra, dirigida por Chafiq Maluf, considerado, não sem razões, um dos melhores escritores árabes do Brasil. Continuou sendo publicada até 1953, data do último número. (ZEGHIDOUR, 1982, p.75-76)

Como se pode perceber, a participação dos imigrantes na vida política, social e cultural do Brasil sofreria sérias restrições, fazendo com que os intelectuais aqui residentes evitassem atitudes que gerassem desconfortos ou perigos para a sua condição de estrangeiro. O que obviamente não chegou a ser o caminho de todos, pois alguns já estavam envolvidos demais para permanecerem reclusos, a exemplo do barbeiro de origem libanesa, Abílio de Nequete, um dos fundadores do Partido Comunista do Brasil, no ano de 1922, na cidade de Niterói.

Mas essa participação não estaria ausente nos romances de atividade política de Jorge Amado que, a essa época, seguia fielmente as diretrizes estéticas do Partido Comunista do Brasil, fazendo com que a modelagem dos vários personagens dessa trilogia seguisse as concepções marxistas, emanadas de Moscou (MORAES, 1994, p. 61). Daí a internacionalização do conflito ter desembocado em sua tríade literária, fazendo com que a política pertinente ao mundo árabe espelhasse, em sua obra, na forma de uma análise de conjuntura. *A Inglaterra fica pela Índia e pela Arábia; mas aí mesmo os americanos vão entrando cada vez mais* (AMADO, 1981 3, p. 55).

Análise de conjuntura que se expressa, também, no posicionamento espacial em que o árabe Chafik se encontra. Uma área da floresta amazônica, pretendida tanto por estadunidenses quanto por alemães (AMADO, 1981 5, p. 226-228); na importância para a causa comunista dos movimentos de independência árabe, os partidos pan-arabistas

(AMADO, 1981⁵, p. 243); por fim, o destino dos países árabes recém-independentes, receosos de maiores compromissos com Moscou, um estado ateu, portanto, incompatível com as tradições islâmicas do povo árabe (MAALOUF, 2011, p. 169-175), pode ser vaga referência, pois *o árabe Chafik fora embora no temor de ser envolvido pelos acontecimentos, outra vez preso e entregue as autoridades francesas* (AMADO, 1981⁶, p. 203).

É claro que o contexto internacional, especificamente árabe, em guerra contra os domínios coloniais, se tornaria apenas um aceno dentro dessa proposta ficcional de Jorge Amado, que pretendia contar os fatos históricos do período referente ao Estado Novo. Esses propósitos eram tidos pelo escritor como verdadeiros e factuais, ainda que confessasse a Alice Raillard não haver uma correspondência direta e correlata entre literatura e política, entre ficção e realidade:

Subterrâneos é um livro importante, em primeiro lugar, os fatos sobre os quais o romance se funda, a luta do Estado Novo contra o povo brasileiro e dos comunistas contra o Estado Novo, tudo aquilo aconteceu, são fatos históricos. Foram aumentados, é verdade, principalmente no que se refere à luta popular; talvez ela não tivesse tido esta mesma dimensão na realidade. Mas a luta se deu, não deixou de existir por um instante sequer. E foi heróica. E o Estado Novo foi mais do que brutal: as torturas, os assassinatos, todas essas coisas aconteceram e pesam sobre a polícia brasileira. (RAILLARD, 1990, p. 136)

Essa sua trilogia seria uma de suas últimas tentativas de subverter a história, a benefício da propaganda ideológica do Partido Comunista. Nos anos que se seguiram a essas obras, o escritor, em viagem pelo leste europeu, se depararia com experiências constrangedoras que o fez *lutar para voltar a ser escritor, e não mais o militante político* (RAILLARD, 1990, p.142). Esse fato ocorreu com a desfiliação do Partido Comunista do Brasil e da mudança de perspectiva literária.

Depois dessa mudança, Jorge Amado publicou, quatro anos depois, um dos seus romances mais conhecido, **Gabriela, Cravo e Canela**²⁵, considerado por muitos críticos, a exemplo de Alfredo Bosi (1994, p. 406-407), um marco divisor da estética amadiana. Se houve uma transformação de escrita literária, a partir de 1958, principalmente em se referindo às temáticas sociais e políticas-partidárias, não houve, entretanto, uma mudança no que se refere à contribuição do imigrante árabe, na feitura de seus romances. O que lhe valeu um reconhecimento por parte do pintor, ilustrador, jornalista e escritor argelino Slimane Zighdour que, em estudo sobre a “mútua influência entre as literaturas árabe e latino-americana contemporânea”, realizado no ano de 1981, para a UNESCO, constataria a importância das narrativas de Jorge Amado, para se entender o universo árabe imigrado para o Brasil:

Desde *Cem Anos de Solidão* até a *Crônica de uma Morte Anunciada* cujo herói Nassar é um árabe, Garcia Marquez evoca-os regularmente, mas é na obra de Jorge Amado que o imigrante árabe é mais presente e é nesta obra que ele é captado em todas as suas características culturais e afetivas. (ZIGHIDOUR, 1982, p.55)

Dessa maneira, veremos desfilar, em seus próximos romances, uma diversidade de personagens árabes, representando vários tipos, com diversas características culturais e afetivas, como o comerciante sírio de **A morte e a morte de Quincas Berro Dágua** (1961); as bailarinas e mulheres fogosas de **Os Velhos marinheiros**: ou, A completa verdade sobre as discutidas aventuras do comandante Vasco Moscoso de Aragão, capitão

²⁵ Na Dissertação de Mestrado, fez-se, em linhas gerais, um estudo comparativo entre a obra **Gabriela, Cravo e Canela**, de Jorge Amado, e o romance **Dois irmãos**, de Milton Hatoum. Desta forma, centralizamos nossas atenções na configuração do protagonista Nacib, por considerá-lo personagem central nessa narrativa. Seus amores, seu modo ético, a sinceridade, a alegria, a bonomia, entre outros qualificativos, delinearam os aspectos que nos permitiram discorrer, portanto, sobre a integração do árabe Nacib à sociedade do sul da Bahia.

de longo curso, (1961); o fraterno comerciante Chalub, o Mamed, árabe sensibilizado com as dores do amor e o esperto comerciante Abdala de **Os Pastores da noite** (1964); o filantrópico Miguel Turco, a enxerida viúva dona Êmina, seu Mamed, outro viúvo aceso, Chalub, orgulhoso de sua pátria de adoção, todos de **Dona Flor e seus dois maridos**: uma história moral e de amor, (1966); o politizado Maluf, a fraternidade dos *árabes de prestação*, o travesso e boêmio libanês Mahul e o compreensivo mascate Ibrahim de **Tenda dos milagres** (1969); os viciados em jogatinas Jamil Najar e Squeff, Bia Turca, praticante do espiritismo, o nacionalista brasileiro Kalil Chamas de **Tereza Batista cansada de guerra** (1972); o poeta Fuad Maluf e seu neto Antonio Bruno Maluf, de **Farda, fardão, camisola de dormir**: fábula para acender uma esperança (1979), personagens que, somados aos anteriores, já são suficientes para confirmar o depoimento do escritor argelino, mesmo que não tenham tanta importância para as tramas narrativas como se sucede ao árabe Nacib.

Nesse ínterim, Jorge Amado publicaria o romance **Tieta do Agreste**, pastora de cabras ou a volta da filha pródiga, melodramático folhetim em cinco sensacionais e empolgantes episódios: emoção e suspense (1977), outro grande sucesso editorial do escritor, cuja recorrência árabe se faria presente.

A esse novo sucesso, se juntaria os acontecimentos históricos que envolveram o mundo árabe, na década de 1970, entre eles uma maior organização da OPEP, criada na década anterior; a segunda crise do petróleo, desencadeada pelo déficit de oferta, devido ao processo de nacionalização iniciada por alguns países; a série de conflitos, envolvendo países produtores, como a guerra dos Seis Dias, a guerra do Ramadã, a revolução iraniana, que muito convulsionou o mundo árabe; o embargo de óleo cru às nações ocidentais, pelo seu apoio a Israel na Guerra do Ramadã. Situações que provocaram a elevação do preço do

barril a níveis considerados altíssimos, chegando, inclusive a aumentar, no curto período de tempo, entre os fins do ano de 1973 e começo de 1974, em mais de 400%, ocasionando uma prolongada recessão, principalmente nos Estados Unidos da América do Norte, que teve profundas repercussões no Brasil; o confronto entre o exército do rei jordaniano Hussein, um aliado dos interesses ocidentais e os membros da Organização pela Libertação da Palestina – OLP, na capital jordaniana, e sua consequente expulsão, deixando um saldo de mais de dez mil palestinos mortos, em pouco mais de dez dias de combates; as peregrinações de Yasser Arafat e seus combatentes; a morte do grande líder árabe Gamal Abdel Nasser, ocorrida no ano de 1970; os acontecimentos nos jogos Olímpicos de Munique, entre outras tantas ocorrências que pautaram o jornalismo, a mídia televisa, a indústria cinematográfica, os debates acadêmicos entre outros, conduzidos quase sempre por “especialistas” que, alinhados às políticas sionistas, fortaleceram, ainda mais, os estereótipos postos em circulação desde o Romantismo, com sua visão exótica e pitoresca sobre o mundo árabe, conforme esclarece Said, ao discorrer sobre as três causas atuais que fortalecem o preconceito às gentes árabes:

A televisão, os filmes e todos os recursos da mídia forçaram a informação para dentro dos moldes cada vez mais padronizados. No que diz respeito ao Oriente, a padronização e estereotipação cultural intensificam o domínio da demonologia acadêmica e imaginativa do “Oriente misterioso”. Três coisas contribuíram para transformar até mesmo a mais simples percepção dos árabes e do islã em uma questão altamente politizada, quase áspera: uma, a história do preconceito popular antiárabe e antiislâmico no Ocidente, imediatamente refletido na história do orientalismo; duas, a luta entre os árabes e o sionismo israelita, e os seus efeitos sobre o judeu americano, bem como sobre a cultura liberal e a população em geral; três, a quase total ausência de qualquer posição cultural que tornasse possível, seja identificar-se com os árabes e com o islã, seja discuti-lo com isenção. (SAID, 1990, p.38)

Essa quase total ausência de intelectuais conhecedores da cultura e história árabe, a que se refere Said, teria reflexos na feitura desse romance de sucesso do escritor Jorge Amado, em que a participação árabe se processará de três maneiras: a primeira, pela referência direta à existência de personagens menores da narrativa, como o árabe Chalita, dono do cinema da cidade e da gravidez escandalosa de Sátima, filha de outro árabe, o comerciante Abdula; a segunda, processar-se-á de forma mais embaciada, no entanto, essa ambiguidade não permite que a dúvida se instale completamente, pois, na narrativa, parece-nos que o árabe foi primeiro amor e homem da vida da Tieta, personagem que centraliza as atenções no romance. As indicações que colaboram, com a afirmação acima, podem ser vistas na profissão do primeiro namorado de Tieta, a mascatearia, profissão não exercida por nenhum outro nos romances amadianos, e na amizade deste com o árabe, nominado da narrativa, o Chalita, conforme se depreende do texto, a seguir transcrito:

Tieta sente no rosto o sopro da maresia, o inconfundível olor. A areia fina, trazida do outro lado da barra na força do vento, penetra-lhe os cabelos. O sol queima-lhe a pele. Ali fora mulher pela primeira vez. Em Agreste, perguntara ao árabe Chalita pelo mascate. Pois não sabe? Morreu de um tiro quando a polícia quis prendê-lo na Vila de Santa Luzia, há uns dez anos mais ou menos. Valente, não se entregou, nunca encontraram a mercadoria, as provas. (AMADO, 1981¹³, p. 159)

Quanto à terceira referência, não resta dúvida que a fala do narrador, numa inferência que nos faz lembrar a voz do próprio autor, reclama o direito de ter sido o primeiro a trazer, para dentro de suas tramas romanescas, as gentes árabes. Tomadas agora como um novo modismo pelos escritores de plantão, os “especialistas” como fala Said, conforme se observa dos seus protestos, reivindicando seu pioneirismo no trato do mundo árabe, sua

aproximação afetiva e seu entendimento sobre aquela cultura, posição que Jorge Amado não se esqueceria de pontuar:

Uma rápida palavra, apenas, um pedido de desculpas. Vem de se ler, nas páginas precedentes: “...não há perigo de ouvidos indiscretos, tampouco de microfones secretos como acontece nos romances de aventuras sobre petróleo árabe e contrabando de armas, com espões multinacionais e espãs fabulosamente sexys”. É verdade, nada disso existe no Refúgio dos Lordes, local do encontro secreto do Magnífico Doutor com o Jovem Parlamentar. [...] **Quanto a árabes, personagens no momento em alta voga nas páginas dos bestellers**, além de Chalita, envelhecido leão do deserto, não me resta nenhum outro já que o mascate morreu de tiro, dignamente, como compete a um bom contrabandista. (AMADO, 1981¹³, p. 272 - grifos nossos)

Chamando-nos a atenção para o seu pioneirismo, Jorge Amado diversificaria as várias feições árabes, ao trazer para suas narrativas uma multiplicidade de rostos árabes que faz, de seus romances, um campo de investigação abundante, para compreender a contribuição dessas gentes, na sedimentação de uma das possíveis identidades baianas, conforme observações abaixo:

Na realidade, ao privilegiar a presença árabe, em meio à sua construção identitária do sul da Bahia, Jorge Amado inauguraria um caminho estético, marcado pela ausência de estranhamento e por uma perspectiva de mão dupla, que ora realça o agudo sentimento árabe de pertencimento à nossa terra, com a correspondente e efusiva aprovação das personagens brasileiras, o que só é possível graças ao apagamento das diferenças e ao realce das similaridades culturais entre nós e os árabes; ora o caminho em que, numa estratégia claramente mais complementar, tanto o árabe quanto o brasileiro reconstroem, solidariamente, o espaço nacional, como se verifica, hoje, em Milton Hatoum. (VILLAR, 2008, p. 44)

Apesar de ter pontuado, em todos os seus romances, a existência de personagens árabes, quase sempre vistas sob o viés da positividade, cada uma com suas particularidades e características, cultuadores da amizade, da alegria, da paz, da sinceridade, da

simplicidade, da gratidão, da sensatez, da honra, da justiça, do respeito às tradições sagradas do outro, à pátria brasileira, numa quebra incontestável do estereótipo construído pelo mundo ocidental, será, no seu antepenúltimo romance **Tocaia Grande**: a face obscura (1984), que esses qualificativos convergirão para a formação da síntese de uma configuração árabe, marcada pela ausência de estranhamento, pela similaridade entre nós e os árabes, continuamente apresentada ao longo dos seus romances.

Esse movimento cíclico, em torno das gentes árabes, do tema da brasilidade, dos costumes da Bahia, da defesa da nossa forma de ser mestiço, que tanto marcam a obra de Jorge Amado, vão se delinear nesse romance como uma espécie de síntese de tudo aquilo que alimentou a imaginação do escritor, para que suas criaturas, no caso as criaturas árabes, se tornassem cada vez mais brasileiras, cada vez mais baianas, no construir de uma identidade continuamente transformada pelos fatores culturais, conforme lembra Stuart Hall, no livro **A identidade cultural na pós-modernidade** (2006) , p. 12-13, que trata dos deslocamentos das identidades pós-modernas:

A identidade tona-se uma “celebração móvel”; formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. (HALL, 2006, p. 12-13)

Nessa “celebração móvel”, além do desfile de figurantes árabes dessa narrativa, homens e mulheres com ocupações variadas, como o poeta Medauar, o boêmio Fuad Karan, o comerciante Jamil Skaf e sua filha Aruza, o casal de comerciantes Jussara Rabat e Kalil Rabat, o hoteleiro Mamed, o garçom Adib Baruk, as industriosas irmãs Farhat e a jovem Ádma, que chegam a impressionar pela variedade de rostos e caracteres que espelham o imigrante árabe, temos, também a figura cativante e fabulosa do árabe Fadul, para onde se

encaminha a ênfase da motivação conflitiva, apesar de o autor ter intencionado contar a versão dos trabalhadores do ciclo do cacau, esquecidos pela versão oficial: *Quero descobrir e revelar a face obscura, aquela que foi varrida dos compêndios de história por infame e degradante.* (AMADO, 1984, p. 15)

Essa autodenominação, antes mesmo de começar a narrativa, de ser o porta-voz dos esquecidos, resultou, na verdade, num deslocamento do núcleo dramático que é percebido, primeiramente, pela disposição dos aspectos formais, em que o autor desenvolve todo um capítulo – *O Deus dos maronitas conduz o mascate Fadul Abdala a um sitio paradisíaco* – apenas para descrever, minuciosamente, o personagem Fadul Abdala. Causando, como consequência, uma desaceleração da narrativa, posta no começo, salvaguardou o intenso movimento, registrado principalmente durante os conflitos no núcleo original da futura cidade de Irisópolis.

Continuando a análise dos aspectos formais do romance, vamos observar que, dos vinte e três capítulos da obra, cinco são inteiramente centralizados nas ações do personagem Fadul Abdala. Além disso, ele, juntamente com os demais árabes da narrativa, participam, direta ou indiretamente, muitas vezes ativamente, de todas as demais divisões do livro, o que nos permite antever que os pressupostos da objetividade pretendida por Jorge Amado, ao orquestrar esse romance, fora, no mínimo, dividida com a incrível e fascinante história do árabe Fadul Abdala.

Nessa divisão, os episódios vão se sucedendo de maneira favorável a esses imigrantes. Para isso, bastar vermos os predicados com os quais o autor qualifica os personagens árabes, todos eles, configurados sem mácula, sem traços censuráveis, sem pormenores que possibilitem alguma observação que denote arranhar os bons costumes estabelecidos, naqueles grupos sociais.

Essa configuração ganha mais ênfase, maior clareza, intensidade e duração, com o personagem Fadul Abdala. Todos os seus gestos, suas palavras, suas ações, seus movimentos são sempre acompanhados de aprovação por parte do narrador, que não se esquece de mostrar o quanto o árabe carrega consigo o protótipo, o modelo de um cidadão exemplar, de um homem ideal.

Daí, o narrador expressar sua aprovação, quando Fadul deseja se amigar com uma prostituta; lembrar a sua integração religiosa intrínseca à sua personalidade, maronita, recorria sempre às imagens islâmicas, diante de suas angústias; elogiar o árabe, quando este renuncia à fortuna oferecida pela viúva Jussara Rabat, preferindo sua honra e liberdade; informar o quanto ele confiava nas gentes do povo, como a rapariga Coroca, e o quanto prezava a amizade com o negro Abduim; confirmação de que o árabe prefere o prazer ao negócio, o quanto é conciliador, solidário às gentes do povo, como as raparigas do povoado; seu desejo de fundar uma cidade, levado adiante com firmes propósitos; sua gratidão àqueles que lhe ajudaram nos primeiros dias de povoado; sua inteira integração à cultura brasileira, vendo nos sergipanos uma contingência de seus irmãos semitas; sua nomeação como juiz de paz do povoado; seu pendor às festividades do povo; a relativização posta pelo árabe, quando os coronéis procuravam difamar a reputação do povoado; suas reiteradas confirmações de brasilidade; sua liderança nata; por fim, os valores culturais daquele povoado, ditados por Fadul Abdala, permaneceram válidos enquanto ele continuou exercendo o ofício sagrado de guardião da cidade, numa convergência de preceitos benfazejos que chega a alçar a integração árabe-baiana a uma linha categórica de poetização somente vista na imaginação do escritor modernista Jorge Amado.

Essa poetização da integração dos árabes à nossa brasilidade continuará no seu próximo e último romance **A Descoberta da América pelos Turcos** ou de como o árabe Jamil Bichara, Desbravador de Florestas, de Visita à Cidade de Itabuna para Dar Abasto ao Corpo, ali lhe Ofereceram Fortuna e Casamento ou ainda Os Esponsais de Adma (1994), trama desenvolvida, a partir de alguns núcleos da narrativa **Tocaia Grande**, conforme podemos aferir de suas afirmações:

Eram irmãos de Ádma, feia como a necessidade, ruim como o Cão, com quem estivera a pique de casar-se. História dos princípios do arraial, **menosprezada na crônica de Tocaia Grande** pois os seus lances decorreram em Itabuna; teria sido narrativa curiosa e picaresca com personagens conhecidos tal como Fuad Karam, e com novos figurantes: Adib Barud, o surpreendente garçom do bar, por exemplo – **mas é tarde demais para contá-la**. (AMADO, 1984, p. 406 – grifos nossos)

Nesse desdobramento, lançaria dez depois de suas lamúrias, uma história composta inteiramente com personagens árabes, a exemplo da obra **Boabdil**, de Gonçalves Dias, tendo como eixo norteador a história de Jamil Bichara, espécie de desdobramento do personagem Fadul Abdala, uma forma muito peculiar à narrativa árabe e que tem, em Scheherazade, a expressão maior da força narrativa, despertando, no leitor, um desejo de conhecer os próximos capítulos, o destino dos personagens, o fim das histórias, se é que ele existe.

Nesse processo de entrelaçamento de textos, Jorge Amado finda a feitura de sua obra romanesca, com a publicação de uma história totalmente dedicada a elogiar os imigrantes árabes, funcionando como uma espécie de coroamento de tudo aquilo que fora afirmado por ele, acerca das gentes árabes. Nesse sentido, o próprio autor, em uma longa explicação sobre os motivos pelos quais fora levado à publicação dessa última obra, concluiria seus

comentários esclarecedores, afirmando serem os árabes, “brasileiros dos melhores” (1994, p. XVIII).

Escritor afeito ao modo popular de contar “causos”, Jorge Amado encerraria, com a publicação de **A Descoberta da América pelos Turcos**, um círculo de romances que, entre outros objetivos do prosador, procurou expressar as várias nuances que caracterizaram a comunidade árabe, aportada na Bahia. Como se vê, inicia e encerra essa obra, elogiando os árabes, num movimento circular que procurou, não obstante os estereótipos postos em circulação, conhecer, na intimidade, toda a força do espírito árabe que, segundo o escritor, é tão brasileiro e tão cheio de virtudes como nós, como os populares e trabalhadores desse Brasil baiano.

Como se observa, a propensão para o social e o político, marcou o tom das narrativas. Quanto à inserção do elemento árabe, nessas manifestações literárias, é possível afirmar a inclinação do autor pelas gentes árabes. Nessas obras, permeadas de muitos personagens da Terra das Mil e uma Noites, o árabe quase sempre é colocado ao lado das classes trabalhadoras e desfavorecidas, os quais, untados em um só drama, em um só objetivo, o de dar uma cor cada vez mais acentuada à identidade baiano-brasileira, abasileirou-se trazendo para o Brasil a arte mágica de comercializar, a fascinante forma de contar histórias, a sua lealdade à pátria, e a sua simpatia com os nacionais, sobretudo, os nacionais, oriundos das classes populares, tão caros ao escritor brasileiro mais lido e traduzido em todo o mundo. Nisso reside a força de sua poetização acerca da integração árabe-baiana.

Essa é a particularidade árabe de Jorge Amado, primeiramente notada por Slimane Zeghidour, timidamente desenvolvida por Jorge Medauar, e estranhamente esquecida por um dos maiores especialistas da obra amadiana, Paulo Tavares (1980, p.163-192). Apesar de sua clássica obra, **Criaturas de Jorge Amado** (1985), Tavares esqueceria totalmente o

quanto as gentes árabes é peculiar ao escritor baiano, quando se propõe a falar dos enfoques que norteiam sua antologia romanesca. Obra que posteriormente influenciará a produção literária de Georges Bourdoukan, ao mesmo tempo que será retomada, sob um novo prisma, pelo escritor Milton Hatoum, ambos de origem árabe, precisamente libanesa.

C A P Í T U L O V

O MUNDO ÁRABE NA LITERATURA CONTEMPORÂNEA

O Oriente de Milton Hatoum

O homem que cavalga longamente por terrenos selváticos sente o desejo de uma cidade...os desejos agora são recordações.

Ítalo Calvino

Nascido no ano de 1952, na cidade de Manaus, filho de imigrantes libaneses, Milton Hatoum passou a sua infância convivendo com a cultura, a religião e a língua de seus ascendentes que, assim como os judeus sefarditas, são as comunidades de imigrantes mais numerosas do Estado do Amazonas. Aos 15 anos, se mudaria para a cidade de Brasília, com o intuito de concluir seus estudos secundários. Posteriormente, ingressaria no curso de Arquitetura e Urbanismo, da Universidade de São Paulo. Bolsista do Instituto Iberoamericano de Cooperación, passaria a residir, no ano de 1980, na Espanha, de onde sairia logo depois, para cursar, na França, pós-graduação na Universidade de Paris III.

De volta ao Brasil, tornou-se professor de língua e literatura francesa, na Universidade Federal do Amazonas, ocasião em que estrearia no universo romanesco com a publicação do romance **Relato de um certo Oriente** (1989), despertando a atenção e o reconhecimento de teóricos e críticos nacionais, como Davi Arrigucci Jr., Luis Costa Lima, Flora Süssekind, e também internacionais, como Raymond L. Willians, Candace Slater, Ann Dermody, entre outros importantes estudiosos. O que muito contribuiu para que Milton Hatoum se tornasse, hoje, um dos escritores de maior reconhecimento de nossa

literatura contemporânea, com livros traduzidos para a língua inglesa, francesa, italiana, alemã e árabe.

Gozando de grande prestígio no meio literário, exercera ainda os ofícios de contista, crítico literário e tradutor, o que provavelmente poderá explicar o dilatado transcurso entre o seu romance de estreia e seu segundo livro, **Dois Irmãos**, lançado onze anos depois. Foi vencedor, assim como o **Relato de um certo Oriente**, do Prêmio Jabuti de Melhor Romance, obras essas que tratam da temática dos imigrantes árabes da região Norte.

Valendo-se de um estilo primoroso, na arte de contar história, Milton Hatoum se alimentaria das lembranças de seus familiares árabes, de suas experiências pessoais e de seus conhecimentos profissionais, para construir, pela via da excelência estética, a sua versão acerca dos dramas que envolveram os imigrantes árabes, em suas tentativas de se aclimatarem às terras brasileiras, suas habilidades diante das mudanças econômicas, sociais e políticas ocorridas no Amazonas, às vistas com o declínio da borracha, no início do século XIX, e com a ascensão, na década de 70, da Zona Franca de Manaus, caminho esse esclarecido pelo escritor, em entrevista à professora do Curso de Língua e Literatura Árabe da Universidade de São Paulo, também escritora, Aida Ramezá Hanania, quatro anos após a publicação de seu primeiro livro:

No *Relato* há um tom de confissão, é um texto de memória sem ser memorialístico, sem ser auto-biográfico; há, como é natural, elementos de minha vida e da vida familiar. Porque minha intenção, do ponto de vista da escritura, é ligar a história pessoal à história familiar: este é o meu projeto. Num certo momento de nossa vida, nossa história é também a história de nossa família e a de nosso país (com todas as limitações e delimitações que essa história suscite). (HATOUM, 1993, não paginado)

À semelhança da calha do rio Amazonas, formada por dois grandes afluentes, o rio Negro e o Solimões, Milton Hatoum organiza sua narrativa com a afluência de duas grandes histórias, a dos imigrantes árabes e a história da cidade de Manaus que, ao contrário dos dois grandes rios, cujas águas aparentam não se misturarem, na ficção do escritor de ascendência libanesa, essas histórias se encontram intimamente associadas, construindo, reformando, testemunhando as mudanças que ocorrem na vida dos habitantes e no traçado urbanístico da cidade. Esses fatos lhe serviram, conforme declarou, de inspiração para a arquitetura de sua obra romanesca.

Quanto à história da participação árabe nessa formulação, vamos observar que Milton Hatoum se valeria, tanto dos registros históricos, quanto das experiências contadas por seus familiares. A começar pela grande travessia, as paradas em distintos portos, cada um com seus perigos peculiares, conforme observamos das pesquisas do professor da Universidade Federal de São Carlos Oswaldo Mário Serra Truzzi, a respeito da história dos imigrantes sírios e libaneses:

A emigração era ainda realizada por etapas: estas poderiam incluir o Egito, a Itália ou a França. Os imigrantes chegados à Alexandria, Gênova ou Marselha aguardavam, às vezes por semanas os navios que os levariam à América. Aí, nos portos de embarques, ficavam sujeitos a toda sorte de embustes. Eram explorados pelos donos das pensões em que dormiam e se alimentavam e pelos comerciantes de roupas, que os convenciam de que não poderiam ir para a América portando trajes orientais.[...] “um emigrante destinado aos Estados Unidos poderia, em Alexandria, Nápoles ou Marselha, ser persuadido a embarcar para o Brasil ou a Argentina”, seja por agentes das companhias de navegação, seja por imigrantes que estavam retornando. (TRUZZI, 1997, p. 189-190)

Travessia e inumeráveis perigos, que Milton Hatoum transformaria em matéria literária, conforme esclarecera em seu depoimento, fazendo com que esse trajeto ganhasse novas versões, novas minudências, novas circunstâncias que exige do leitor um esforço

maior para entender os momentos em que o autor consegue executar esse projeto de contar *a história de nossa família e a de nosso país*, sem se deixar levar pelo discurso historiógrafo, sem também perder de vista os fatos históricos, num habitual jogo ficcional que lembra as entrelinhas que se esconde por trás de seu plano romanesco, conforme podemos vislumbrar, acerca dos momentos passados pela família de Emilie, personagem de

Relato de um certo Oriente, durante a travessia para o Brasil:

Na viagem de Beirute para o Brasil, o navio fez uma escala em Marselha. Uma frase de Emilie, que bem ou mal traduzi e nunca mais esqueci, dizia mais ou menos assim: “Um porto é um lugar perigoso para os jovens porque quase sempre são vítimas de um vírus fatal, o do amor” [...] É provável que Emir desejasse ficar em Marselha, ou vir com alguém para o Brasil, pois durante os quatro dias de permanência no porto andou sumido. (HATOUM, 1989, p. 84)

Na verdade, em alguns momentos, é possível encaixar a chave indicada por Milton Hatoum, acerca da feitura de seus romances, o que se aparenta um caminho simplório. No entanto, ao longo da narrativa, vão surgindo outros fatos acerca da vida dos imigrantes libaneses que, aos poucos, vão alcançando um grau de complexidade muito maior, carreando, para a trama literária, questões pouco conhecidas do público, como a existência dos cristãos maronitas, única igreja oriental a comungar com a Igreja Católica Apostólica Romana:

Na manhã de despedida, em Beirute, ela se desgarrou dos irmãos e confinou-se no convento de Ebrin, do qual sua mãe já lhe havia falado. Os irmãos andaram por todo o Monte Líbano à sua procura e, ao fim de duas semanas, escutaram um rumor de que a filha de Fadel ingressara no noviciado de Ebrin. Foi Emir quem armou o maior escândalo ao saber que a sua irmã aspirava à vida do claustro: ele irrompeu no convento sem a menor reverência ao ambiente austero, gritando o nome de Emilie e exigindo, com o dedo em riste, a sua presença na sala da Irmã Superiora; viu, enfim, a irmã entrar no recinto, toda vestida de branco e o rosto

delimitado por um plissado de organdi; essa visão, mais que a fuga, talvez o tenha levado a tomar a atitude que tomou: sacou do bolso um revólver e encostou o cano nas têmporas ameaçando suicidar-se caso ela não abandonasse o convento. (HATOUM, 1989, p. 34)

Bastante influente no Líbano, principalmente por intermédio de sua falange cristã, a milícia financiada, armada e equipada por Israel, durante a guerra civil libanesa (1975-1990), a igreja fundada por São Marun, *os cristãos intimidados e mesmo perseguido pelos otomanos* (HATOUM, 2001, p. 63), reaparecerá outras vezes em suas narrativas. Desta feita, Milton Hatoum reencenaria, com bastante sutileza, os conflitos sectários, até hoje insolúveis, que marcaram o Líbano²⁶, envolvendo cristãos maronitas, muçulmanos e outras minorias, como os drusos.

Essas divergências podem ser percebidas, principalmente nas configurações das religiosidades dos casais libaneses, a maronita Emilie e seu marido, um muçulmano seguidor do sufismo e também conhecedor das fábulas integrantes do livro **A Linguagem dos Pássaros**, escrito em 1177, pelo poeta persa Farid Ud-din Attar (HATOUM, 1989, p. 58), para refletir a doutrina sufi de que Deus não é externo ou separado do universo, mas intrinsecamente ligado a toda existência vivente.

Nesse caminho, vamos perceber que a religiosidade da matriarca Emilie, vez ou outra é questionada na narrativa, principalmente na sua esfera íntima, em suas manifestações exteriores, conforme podemos observar do oportunismo de que se vale a

²⁶ Depois da queda do Império Otomano, os países europeus passaram a dividir, entre si, as províncias árabicas. Nessa divisão, coube à França invadir a região do Monte Líbano, uma província, majoritariamente, composta de cristãos maronitas e drusos. Não satisfeitos, os franceses expandiram, militarmente, as fronteiras do Monte Líbano, para incluir em seu sistema colonialista, terras habitadas por populações de confissão islâmica, principalmente sunitas e xiitas. Para melhor administrar essa ocupação, os franceses criaram um sistema de administração local, conhecido como confessionalismo, que partilha a divisão política do Líbano, de acordo com as filiações religiosas. Desocuparam o Líbano no ano de 1946, deixaram, no entanto, esse sistema de partilha, que vigora até os dias de hoje. Assim, os cargos de presidente, primeiro ministro e porta-voz do parlamento devem ser ocupados, respectivamente, por um cristão maronita, por um muçulmano sunita e por um muçulmano xiita.

imigrante maronita, para exercer um dos sentimentos mais caros à religiosidade de filiação católica, que é a caridade:

Para ficar em paz com as Irmandades religiosas, Emilie doava as frutas que recebia aos montes. Com o tempo, meu pai passou a ironizar essa festa de benevolência, e dizia: “Praticam uma filantropia curiosa: tiram dos pobres para dar aos pobres”. O velho já não escondia sua irritação naquele dia agitado do ano. Recusava-se a permanecer na casa alegando falta de sossego para fazer a sesta, e, no íntimo, talvez desejasse que aqueles pássaros milagrosos atirassem pedras na multidão de cristãos. (HATOUM, 1989, p. 101)

Essa crítica à religiosidade cristã de Emilie, proferida pelo seu esposo, ora se realiza diretamente na narrativa, ora se apresenta de maneira sugestiva, como a leitura da *Surata da Aranha* e a *Surata dos Ventos Disseminadores* (HATOUM, 1989, p. 77), que versam com maiores detalhes sobre os comportamentos dos dissimuladores que frequentam as igrejas, advertindo-os sobre a ineficácia das manifestações exteriores de suas religiosidades, feita pelo marido de Emilie, que parece se valer delas para questionar a generosidade da cristã maronita, sempre às voltas com o seu orgulho de católica alfabetizada.

De modo semelhante, essa censura ao comportamento dos maronitas se repetirá com a publicação de **Dois irmãos**. Nesse romance, acentuam-se críticas à religiosidade da cristã maronita Zana e à caridade das freiras do orfanato, envolvidas numa relação de benefícios, que Milton Hatoum configuraria como um novo modelo de comércio humano, ao contar como a índia Domingas fora deixado na casa de Zana pelas missionárias francesas em troca de dinheiro e de umas mesas e cadeiras pertencentes ao restaurante do árabe Galib, seu falecido pai (HATOUM, 2000, p. 77).

Essas práticas, comuns às duas matriarcas, já haviam sido notadas anteriormente pela professora Maria Aparecido Ribeiro, atual dirigente do Instituto de Estudos Brasileiros

da Universidade de Coimbra, em Portugal que, no ensaio **Os novos filhos da dor**: Oriente e origem em Milton Hatoum, mostra as diferenças religiosas que marcam intimamente os casais libaneses, as semelhanças de comportamento entre as crenças das matriarcas Emilie e Zana, as vias pelas quais a religiosidade sectária do Líbano se apresenta nas narrativas hatounianas, conforme podemos entender de suas observações adiante reproduzidas:

A religião aparece nos dois romances como fator de aproximação entre empregada e patroa e de diferença entre marido e mulher. [...] A mãe de Hakim e o marido, apesar de terem feito “pacto para respeitar a religião do outro, cabendo aos filhos optarem por uma das duas ou por nenhuma”, usavam-na como elemento de guerrilha. O muçulmano ironizava, dizendo a respeito de Laure, a papagaia: “aqui no Amazonas os que repetem as palavras dos apóstolos são cobertos de penas coloridas e cagam na cabeça dos ímpios”. Considerando um “martírio”, “obra de cristão”, o fato de Hindié embriagar as aves antes de matá-las, ele quebrou e escondeu imagens de santos, o que originou também pequenas vinganças “religiosas” por parte de Emilie. [...] Mas é sobretudo a fidelidade ao Corão que o caracteriza. O mesmo acontece a Halim, muito mais seguidor dos preceitos de sua religião que Zana, cujo cristianismo beira a comércio. Sua generosidade, aliás, é questionada como a de Emilie. (RIBEIRO, 2007, p.154-155)

Nessa disparidade entre os casais, é possível observar a existência de uma estreita paridade entre os patriarcas e os matriarcas libaneses. De fato, essa analogia nos permite construir a expressão de que Emilie está para Zana, assim como Halim está para o pai de Hakim, equação essa não desenvolvida totalmente pela escritora Maria Ribeiro. Deste modo, podemos asseverar que o escritor organiza os sistemas religiosos dos homens e mulheres árabes de suas narrativas, a partir de dois planos.

Primeiro, as mulheres, apesar de árabes, são configuradas como pertencentes a uma religião de procedência europeia, com suas manifestações exteriores e seus rituais repetitivos, sem nenhuma ligação mais forte entre o sagrado e a existência, a não ser pela via de fórmulas adquiridas pelos contatos com os caboclos do Amazonas. Caracterizando-a

desta maneira, como uma religião que se adúltera de acordo com a importância do momento ou dos benefícios que seus fiéis podem lhe oferecer, o que não deixa de ser uma crítica acentuada ao modo religioso de origem europeia.

Segundo, o plano da religiosidade dos patriarcas árabes das narrativas se encontra no interior, na dança, na poesia mística, numa religião que se configura mais sofisticada, mais hermética, como é o sufismo, corrente com forte tendência espiritualista. Sobre essa corrente religiosa do Islã, Sylvia Leite, filósofa, estudiosa do sufismo, em um artigo publicado pela revista **EntreLivros**, busca apresentar algumas particularidades dessa mística islâmica aos ocidentais, esclarecendo que uma das propostas do mestre Ibn'Árabi, o fundador do sufismo, é a busca do equilíbrio humano, o que poderá ser alcançado por meio de uma reaproximação entre o homem e a divindade, utilizando, para essa finalidade, dentre outros meios, a dança, a poesia e as artes.

A mística islâmica humaniza Deus e diviniza o homem. O mundo é concebido como uma rede de relações analógicas e móveis que se repete a cada plano de realidade. Entre o mundo visível, nasce a poesia, a música e os padrões geométricos. (LEITE, 2007, p. 42)

A organização desses dois planos se estabelece, portanto, por uma via dupla. Enquanto a religião das mulheres árabes é criticada, observamos que, no desenho da religiosidade muçulmana, inexistem qualquer traço de censura ou considerações maiores. Isso parece indicar uma ligeira tendência simpatizante do escritor que se tornou conhecido, como arquiteto que é, por esmerar seus romances, medindo-o palavra por palavra, dispondo os acontecimentos e as cenas de seus personagens, com um foco intencional: o de refletir algumas particularidades históricas que caracterizam esses imigrantes, principalmente os pormenores da tradição muçulmana.

Ainda sobre essas particularidades históricas desses imigrantes, é curioso a reencenação dos conflitos religiosos que marcaram o Líbano, durante o período de dominação estrangeira, tanto a otomana quanto a francesa. Esses conflitos, geralmente fomentados pelos colonizadores que usavam a eficaz tática de dividir para dominar, tomando medidas que favoreceriam determinados grupos étnicos, no caso do Líbano, os maronitas, em prejuízo aos muçulmanos e outros grupos minoritários, reatualizam-se na Manaus, do último século, apesar de esmaecidos pela forma de comunicação utilizada no romance, conforme se apreende do fragmento em que Halim relata os constantes assaltos à sua tranquilidade de noivo, impetrado por um grupo de religiosas maronitas:

As cristãs maronitas de Manaus, velhas e moças, não aceitavam a idéia de ver Zana casar-se com um muçulmano. Ficavam de vigília na calçada do Biblos, encomendavam novenas para que ela não se casasse com Halim, diziam a Deus e o mundo fuxicos assim: que ele era um mascateiro, um teque-teque qualquer, um rude, um maometano das montanhas do sul do Líbano que se vestia como um pé-rapado e matraqueava nas ruas e praças de Manaus. (HATOUM, 2000, p. 52)

Se a insistência das beatas maronitas nos parece patética, como se observa da passagem acima, no entanto, o epíteto *maometano das montanhas* é um termo depreciativo muito utilizado pelos libaneses de filiação maronita, que se consideram descendentes dos *franj*, para afirmar ser o islamismo uma religião primitiva, alusão ao fato de o profeta Muhammad (570-632) ter recebido as revelações contidas no Alcorão, em uma montanha, nas proximidades de Meca, cidade da Arábia Saudita. Por isso, inculta e relativa aos homens das montanhas, das cavernas.

Antes, parecendo estar atento ao mundo árabe, Hatoum elabora os traços sagrados de seu personagem, marcados pela convivência harmoniosa entre os diferentes segmentos

religiosos, destituindo, assim, a personagem, da carga de negatividade, historicamente cultuada pelo mundo europeu.

Essa livre expressão de religiosidade pode ser também observada, através da apreensão do diálogo de Halim com o narrador. Numa conversa mediada por sentimentos de confiança no narrador, o avô de Nael, ao perceber que a sua esposa aproximar-se-ia da empregada Domingas, por intermédio da fé comum, gravaria uma afirmação que terminaria por reconhecer o valor da religião na vida das pessoas. Sem definir ou optar pela superioridade de credo, Halim, num tom aproximado da fraternidade entre os homens, máxima da religiosidade cristã e muçulmana, observaria, atento, a diminuição das diferenças sociais, ocorrida por força dessa aproximação religiosa.

As duas rezavam juntas as orações que uma aprendeu em Biblos e a outra no orfanato das freiras aqui em Manaus. “Halim sorriu ao comentar a aproximação da esposa com a índia. “O que a religião é capaz de fazer”, ele disse. “Pode aproximar os opostos, o céu e a terra, a empregada e a patroa.” (HATOUM, 2000, p. 64)

Atento às hostilidades dispensadas à comunidade árabe no mundo ocidental, Milton Hatoum, num constante questionamento acerca da homogeneidade do árabe, construída ao longo do tempo, e em franca oposição ao discurso que se veicula no Ocidente, no que se refere ao fanatismo religioso do árabe, terminaria por espelhar a face, pouco conhecida aos ocidentais, no tocante à naturalidade das questões religiosas. Essa dessacralização pode ser vista, em vários momentos da narrativa, em especial no que tange às funções do tapete, entre elas, a de servir de apoio aos encontros amorosos do casal de libaneses. Diferentemente da cultura ocidental, que vê, no colóquio carnal a fonte das muitas danações, um pecado que precisa ser constantemente vigiado, a fim de evitar os males que ato sexual acarreta (FOUCAULT, 1984, p. 17). Para Halim, o encontro idílico é

possibilitado pelos sentimentos afetivos que impulsionam os amantes aos momentos de intimidade amorosa, não importando todos esses excessivos aparatos trazidos pela moral católica, de acordo com as passagens abaixo:

A sobreloja, espaço exíguo onde Halim às vezes rezava ou se refugiava com a mulher não havia sido reformada. [...] Ela falava aos pedaços, e ela mesma fazia as perguntas: “No tapete? Se namoramos no tapete onde ele rezava? Ora, mil vezes...tu não espiavas a gente rapaz?” (HATOUM, 2000, p. 132-251)

Como se vê, Milton Hatoum reveste seus personagens muçulmanos com caracteres que os distancia dos arrebatamentos religiosos, dos sentimentos de ódio e de vingança, de paixões sectárias, constantemente propagadas pela mídia ocidental e por seus agentes culturais. Isso, de certa forma, o aproxima daquela poetização efetuada por Jorge Amado, ao representar, esculpir esses imigrantes árabes, ao mesmo tempo em que se distancia do escritor baiano quando problematiza, via religiosidade das mulheres libanesas, a aclimação às terras nortistas desses imigrantes. Pois, enquanto árabes muçulmanos, seus comportamentos são louváveis; enquanto árabes cristãos, suas maneiras de proceder são censuráveis.

Ora, essa simpatia não é gratuita. Milton Hatoum concedeu diversas entrevistas acerca do seu fazer literário e, nela, é admissível observar o quanto o planejamento antecede a sua escritura. Nesse estabelecimento de métodos, é possível perceber que, no plano geral das obras, há uma intenção ideológica bastante nítida de apagar, de seus personagens árabes masculinos, qualquer traço que corresponda aos clichês culturais postos em circulação no Ocidente, como se quisesse corresponder ou então enfileirar-se às convocações de Edward Said que, na obra **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**

(2003), fala sobre a necessidade dos intelectuais assumirem posições junto às suas comunidades, além dos muros academicistas:

Em quarto lugar – e estou usando exemplos muito limitados –, parece-me que um dos principais papéis do intelectual na esfera pública de hoje é funcionar como uma espécie de memória coletiva: lembrar o que foi esquecido ou ignorado, fazer conexões, contextualizar e generalizar a partir do que aparece como “verdade” definitiva nos jornais ou na televisão, o fragmento, a história isolada, e ligá-los aos processos mais amplos que podem ter produzidos a situação de que estamos falando, seja a situação dos pobres, a política externa norte-americana, etc. entendam que isso que digo vale tanto para os intelectuais da esquerda como para os da direita. Não é uma questão de filiação política, mas de uma memória geral, “pública”. [...] E por fim, como parte desse aspecto da memória pública, esvaziar as pretensões do triunfalismo; lembrar, como Benjamin diz, que a história é quase sempre escrita do ponto de vista do vencedor e que o grande desfile da vitória traz em sua esteira os corpos esquecidos dos vencidos. Considero importante que esse tipo de coisa faça parte do papel do intelectual como memória pública da sociedade. (SAID, 2003 p. 251)

Essa tese ganha mais força com a informação de que Milton Hatoum fez parte, à época, do corpo de colaboradores da Editora Schawarcz, responsável pelas publicações, no mercado editorial brasileiro, das obras de Edward Said. Tendo, inclusive, indicado e selecionado textos do intelectual palestino, que compõem o livro publicado no ano de 2003, acerca da experiência do exílio e outros ensaios.

Valendo-se dos trabalhos realizados na seleção desses textos, Milton Hatoum se aproveitaria dessa oportunidade, para enriquecer sua narrativa, ao transplantar e adaptar para a tessitura literária do livro **Dois irmãos**, alguns episódios cinematográficos acerca da cantora, atriz, militante política e dançarina de música do ventre, a egípcia Tahia Carioca, uma das artistas mais famosas e aclamadas do mundo árabe. O escritor de ascendência libanesa, nela se inspira para dar forma à personagem Zahia, uma das filhas do viúvo Talib,

figura fictícia da narrativa criada com o intuito lúdico, o que também vem confirmar a influência do palestino Said, na construção formal de seu romance, senão vejamos:

Nessa parábola desprovida de outros aspectos interessantes há uma grande cena em que Tahia retira o jovem marido de uma festa de rua de que participa uma jovem dançarina do ventre que cativou o inexperiente estudante. Tahia leva-o para casa, manda que se sente e lhe diz que agora vai mostrar-lhe o que é dançar – e em seguida o banqueteia com uma apresentação particular positivamente de derreter, provando que, de meia-idade ou não, ela ainda é a melhor dançarina, o intelecto mais admirável e o objeto sexual mais desejável das redondezas. (SAID, 2003, p. 173)

Certa vez as filhas o flagraram com uma cunhã atrás do balcão da Taberna Flores do Minho.[...] Deram uma sova no pai, nós ouvíamos os urros do viúvo ecoando no quarteirão e quando me aproximei da casa eu o vi deitado na sala, escorjado sob os braços roliços e rijos das filhas, a voz de súplica repetindo: “Só estava me divertindo um pouquinho filhas. [...] Mas quando elas dançavam, Talib lagrimava de gozo, sua barriga tremia de tanto prazer. Ele as chamava “minhas guerreiras morenas, minhas lindas amazonas”. (HATOUM, 2000, p. 86)

Voltando às questões dos compromissos evocados pelo intelectual palestino Edward Said, vamos observar o quanto Milton Hatoum contextualiza o discurso tradicional, solapando suas “verdades”, ao preferir fazer falar as vozes, até bem pouco tempo silenciadas, dos imigrantes anônimos, esquecidos porque não alcançaram projeção econômica, social. No entanto, existiram como contribuintes que foram e são para a construção da nossa identidade brasileira, como é o caso do personagem Halim, o comerciante libanês que preferiu fazer amigos a fazer negócios, possibilitando-nos, através desses múltiplos rostos árabes de suas narrativas, uma apreensão mais acurada dessas influências, na comunidade manauara.

Refutando as influências passadistas de seus pares amazonenses, descartando, em seu percurso ficcional, os tons pitorescos e exóticos, na configuração de seu Brasil amazonense, ignorando as modas literárias, resistindo, enfim, às aspirações fáceis e ao encanto de uma

literatura editorial, Milton Hatoum elaboraria sua obra, buscando compreender as somas de esforços que convergiram para o abasileiramento dos imigrantes libaneses, a partir da região Norte. Essas somas resultaram na formação de uma identidade nacional, notadamente árabe, notadamente cabocla.

Nesse itinerário de construção identitária, buscou integrar, pela via da criatividade estética, a identidade do homem nortista, especificamente o manaura, nesse movimento de fazimento de nossa brasilidade. Os seus argumentos literários se apoiam, pois, na ideia de um encontro harmonioso entre a comunidade árabe e os caboclos locais, apesar dos comportamentos das matriarcas libanesas, perpassado sob as vistas dos fatos históricos que marcaram a cidade de Manaus, do século passado.

Escritor cômico de seus compromissos com a história e com o fazer literário, como atestam as várias entrevistas, concedidas a diversos meios de comunicação do País, Milton Hatoum, num tom elegante mas discreto, procurou apreender a combinação de qualidades humanas, que se apresenta na sua narrativa, por meios de diversos personagens.

Dessa maneira, capturaria rostos díspares que se apresentam na narrativa, ora como áspero, ora sensual, ora tímido, ora desordenado, ora sentimental e utópico, tal qual a personagem Halim, como declara o narrador, ao deixar suas primeiras impressões ao leitor, sobre o patriarca da família de libaneses radicados em Manaus:

Ele padeceu. Ele e muitos imigrantes que chegaram com a roupa do corpo. Mas acreditava, bêbado de idealismo, no amor excessivo, extático, com suas metáforas lunares. Um romântico tardio, um tanto deslocado ou anacrônico, alheio às aparências poderosas que o ouro e o roubo propiciam. Talvez pudesse ter sido poeta, um flâneur da província; não passou de um modesto negociante possuído de fervor passional. Assim, viveu, assim o encontrei tantas vezes, pitando o bico do narquilé, pronto para revelar passagens de sua vida que nunca contaria aos filhos. (HATOUM, 2000, p. 52)

Mais do que uma escolha estilística, esse caminho narrativo parece indicar a preocupação do escritor, em exprimir os traços fundamentais da psicologia que forma os brasileiros do Norte. Para tanto, procurou trazer, para o seu tecido narrativo, as particularidades das diversas etnias que se sedimentavam na Manaus do século XX, desde os árabes, onde reside seu principal foco escritural, até os caboclos, os anônimos, os estrangeiros, os descendentes europeus, como se exemplifica com a família dos Reinosos, descendentes espanhóis, tidos como uma das maiores aristocracias da cidade de Manaus.

Da descoberta desses traços brasílicos, Milton Hatoum vai delineando seus personagens imigrantes, como o árabe Halim, e também, Zana, com tamanha sutileza, que o leitor pouco percebe o seu estatuto de imigrante. Essas linhas brasileiras harmonizam-se, constroem-se e formam-se, principalmente, em relação ao patriarca Halim. Nessa semelhança de caracteres, espalhada nas mais diversas passagens do texto, o pai dos gêmeos será configurado, apesar dos dramas familiares vividos, quase sempre como aquela criatura otimista, esperançosa, festiva, informal, cultuador de uma boa mesa laureada de musicalidade e de amigos, e antes de tudo, marcadamente sensual, características que se encontram com facilidade no brasileiro nortista:

Com o tempo, ela acabou por se acostumar com os dois corpos acasalados, escandalosos, que não tinham hora nem lugar para o encontro. Nas manhãs de domingo Zana resistia aos galanteios de Halim e corria para a igreja Nossa Senhora dos Remédios. Mas ao regressar a casa, com a alma pura e o gosto da hóstia no céu da boca, Halim a erguia na soleira da porta e subia a escada carregando-a no colo. E, enquanto subia, deixava as alpercatas e o roupão nos degraus, e mais os sapatos, as meias, as anáguas e o vestido dela, de modo que entravam quase nus na alcova aromada por orquídeas brancas. “Por Deus, nunca pude levar a sério o comércio”, disse ele, num tom de falso lamento. “Não tinha tempo nem cabeça para isso. Sei que fui displicente nos negócios, mas é que exagerava nas coisas do amor.” (HATOUM, 2000, p. 65)

Com uma sensibilidade aberta para o mundo à sua volta, Halim olhava a vida com destemor, procurando conversar com toda a gente, principalmente, com as pessoas humildes, entendendo e interagindo com elas, numa assonância que chega a confundir o leitor, se a origem das “fontes emocionais” daquela cultura provém dos narradores ou de quem os escuta, quando o árabe, em uma de suas maiores predileções, dirige-se à Cidade Flutuante, para ouvir as histórias contadas pelos compadres que moravam no interior:

Eu tinha percorrido os caminhos da Cidade Flutuante nas folgas do domingo. No entanto, Halim conhecia o bairro melhor do que eu; conhecia e era conhecido. Quando vendia além da conta, fechava a loja mais cedo e entrava no trançado de ruelas do bairro agitado. Ia de casa em casa, cumprimentava esse e aquele e sentava à mesa do último boteco, onde tomava uns tragos e comprava peixe fresco dos compadres que chegavam dos lagos. Antes da nossa conversa, ofereceu tabaco de corda a um compadre do lago do Janauacá, o Pocu, que vinha a Manaus para vender sorva, fibras de piaçaba e farinha. [...] Ouvimos o trechinho de uma história que até Halim desconhecia: a de um casal de irmãos que morava num barco abandonado, escondido, encalhado para sempre, lá perto da boca do rio Preto da Eva. Dois seres do mesmo sangue, irmãos, vivendo longe de tudo, sem nenhum sinal de vida humana por perto. [...] “Bichos...”, murmurou Pocu. “Viviam que nem bichos.” “Bichos?” Halim balançou a cabeça, mirou o banheiro, os barcos amontoados no pequeno porto das escadarias dos Remédios. “Isso mesmo, bichos. Só que pareciam felizes.” “Conheço um bicho, mas sem muita coragem.” Halim soltou a língua, tomou mais um gole de arak, enrolou um cigarro, o olhar vagando entre a Cidade Flutuante e a floresta. (HATOUM, 2000, p. 120-121)

Nessa escala de sentimentos, as ligações afetivas que se anelam nesse momento de integração com o cenário, como resultado do convívio entre o árabe e a terra, entre o árabe e os nacionais, formam uma simetria que se sedimenta pelo compartilhar de emoções e sensações, crenças e costumes. Ampliando, desta forma, os sentimentos de pertencimento às terras brasileiras, interagindo com a paisagem, com os lugares, com as ruas, com a

cidade, com os caboclos e as variadas gentes que formam o manauara, Halim se faz brasileiro, se faz nortista, se faz caboclo.

Inserindo a fala árabe, através de uma caracterização distante de todas as formas caricaturais, que se mostra com muita força no imaginário ocidental, Milton Hatoum acaba por transformar o seu texto literário num sutil caminho alternativo para compreendermos, como se disse anteriormente, os fatos históricos que circundam a inserção dos árabes na nossa comunidade, suas compreensões sobre a religião, sobre o amor, sobre a vida, sobre a família.

Sobre essa última, vamos testemunhar as maneiras utilizadas pelo árabe Halim quando, deparando-se com a rejeição da esposa a um dos integrantes da casa, o próprio narrador, Nael, com quem mantivera uma relação de cumplicidade e confiança, não depositada em nenhum outro membro da família. Mostrando-se irritado com a esposa, quando essa insistia em desconhecer o parentesco do neto, Halim, várias vezes, restabelecia o papel de Nael naquela casa, usurpado pelos outros familiares, no caso, a avó e o suposto pai Omar, por considerá-lo um bastardo.

Um dia, eu estava almoçando quando ele se aproximou e deu a ordem: que eu saísse, fosse comer na cozinha. Halim estava por perto, me disse: “Não, come aí mesmo, essa mesa é de todos nós.” [...] Quando tu nasceu, eu perguntei: E agora, nós vamos aturar mais um filho de ninguém? Halim se aborreceu, disse que tu eras alguém, filho da casa... (HATOUM, 2000, p. 88-250)

Aqui mais uma vez, Milton Hatoum, numa sutileza sem par, lembraria os gestos e costumes da sociedade árabe, que desconhece a figura do filho bastardo, ao contrário da civilização europeia, que também nos construiu, acostumada a tomar, à força, as mulheres negras e índias para seus conluios, vendendo, posteriormente, seus próprios rebentos, para

se livrarem dos futuros e possíveis “incômodos”, gerando, assim, um desacerto social, como foi dito, que repercute até os dias de hoje.

Retomando os qualificativos dispensados ao árabe, é oportuna a antecipação que o narrador realiza a nós, leitores, acerca das transações comerciais de Halim, a sua maneira de lidar com os haveres, a importância dispensada ao acúmulo de riquezas, tão comum à ética mercantil europeia, que inspirou o título de um livro de Silviano Santiago, **Vale quanto pesa** (1982). Nesse sentido, somos informados, logo no primeiro capítulo da narrativa, a ruptura que a personagem realiza com essa teologia da prosperidade, lembrando assim, o quanto o árabe, em sua humanidade, também é um povo utópico, descaracterizando, como fizera Jorge Amado, o estigma de comerciante sôfrego por dinheiro:

Ele era assim: não tinha pressa para nada, nem para falar. Devia amar sem ânsia, aos bocadinhos, como quem sabe saborear uma delícia. Como poderia enriquecer? Nunca poupou um vintém, esbanjava na comida, nos presentes para Zana, nas vontades dos filhos. Convidava os amigos para partidas de gamão, o *taule*, e era uma festa, noites de grande demora, cheias de comilanças. (HATOUM, 2000, p. 56)

Sobre o estilo mercantil árabe, Milton Hatoum, numa simetria com Jorge Amado, equipara o comércio de Halim à arte de fazer, de conquistar amigos. Se Jorge Amado coloca o comércio árabe como uma espécie de magia, Hatoum também ressemantiza essa profissão e, para o patriarca, comercializar será, acima de tudo, uma oportunidade de celebrar relações de fraternidade, solidificar laços de compadrio e camaradagem, como demonstram os vários momentos da narrativa em que Halim deixa de atender aos fregueses,

para se deixar levar pela prosa e pelos reencontros amistosos com os conhecidos, que vinham do interior.

Para isso, regenciava seu comércio procurando, sobretudo, atender às necessidades mais prementes dos amigos, sortindo sua loja com material quase obsoleto, tais como anzóis, zagaia, malhadeira, canecos e outras quinquinhas, mas necessário para a sobrevivência daqueles amigos do interior. Disponibilizando, também, uma linha de crédito popular, o famoso fiado, sem pedir nenhuma contrapartida para garantir o retorno da venda, o que será classificado pela Rânia, a filha que assumiria os negócios da família, como uma verdadeira filantropia, incompatível com as novas necessidades mercantis:

Ela queria fazer tudo sozinha, e tudo era pouco para o empenho e a disposição dela. Era forçada como uma anta e paciente como o pai, que a observava perplexo, rodeado pelos amigos do gamão e dos tragos. Depois da reforma, Rânia tomou mais gosto pela loja. Mandava e desmandava, cuidava do caixa, do estoque e das dívidas dos caloteiros. Acabou de vez com a venda a fiado, “uma filantropia que não combina com o comércio.” [...] Fez uma promoção de mercadorias e torrou o encalhe, as coisas velhas, de um outro tempo.(HATOUM, 2000, p. 130)

Esse engodo é visível com os reparos realizados na loja do comerciante libanês. Depois disso, Rânia atraía para o comércio uma grande leva de fregueses, justamente o que não queria Halim, que desejava, antes de qualquer coisa, que a loja estivesse cheia de amigos. Nomeado como *brando*, *gentil* e *paciente*, conforme sugere o significado do seu nome em árabe, Halim seria o poeta daquele encontro pacífico e amistoso entre as duas comunidades.

Para tanto, procurou inverter o processo de interdição sofrido por Domingas, enquanto tutelada pelas missionárias cristãs, que não lhe permitiam a manifestação em língua materna. Não obstante as suas limitações, Halim procurou devolver o código

linguístico surrupiado pelas freiras, ao presentear a menina índia com um livro contendo as denominações, em nheengatu, da flora e da fauna, fato esse que acena para o respeito ao Outro, negado, como se insiste em dizer, pelo olhar etnocêntrico:

Não abria mais o livro muito antigo que Halim lhe dera, um livro grosso e encapado, com gravuras de animais e plantas cujos nomes ela sabia de cor: palavras em tupi que repetira para Yakub nas noites em que os dois ficavam sozinhos na umidade do quarto dela. [...] Soltou a língua e cantou, em nheengatu, os breves refrões de uma melodia monótona. Quando criança, eu adormecia ao som dessa voz, um acalanto que ondulava nas minhas noites. (HATOUM, 2000, p. 240)

Unindo-se a essa explicação, observamos a simbólica sepultura em que Domingas, enterrada ao lado de Halim, parece confirmar a certeza de que os dois ascendentes diretos do narrador, finalmente, depois de laboriosas jornadas vivenciadas na Rua dos Barés, nome de uma das nações indígenas extinta pelos portugueses, sepultaram um tempo de encontro de culturas, no caso a cultura árabe e a indígena, para que a porta da vida, da continuidade, simbolizada em Nael, pudesse exprimir, sob a construção de uma nova identidade, a identidade do homem amazônico, marcadamente árabe, marcadamente indígena.

É esse mundo novo, representado pela figura do neto de Halim, que garantirá os traços da cultura árabe, na identidade do brasileiro do Norte, pois congregar características desses dois mundos, distante geograficamente, mas vizinhos pela alteridade, pelos costumes, pela alegria, pela solidariedade, pela irmandade, e ser ator nessa recriação ficcional de uma realidade, é uma tarefa tão complexa e ainda inacabada que somente a ficção poderá proporcionar uma visão de posteridade, que deverá ocorrer, quando houvermos nos formados como brasileiros.

É desse feliz encontro que decorre, em grande parte, a força e a vitalidade do romance, que se transformou em história viva para os caboclos manauaras. Eles não cessam de perguntar quem são, em meio a um vazio do presente. Na trama de uma família de libaneses, está presente uma das respostas do passado comum desses brasileiros que, lutando como os indígenas destribalizados e os imigrantes, igualmente aculturados, procuram se libertar de um passado colonial que nos constrói no presente, com seus colégios de padres e orfanatos de freiras.

Nesse processo de empatia entre os libaneses e os caboclos nortistas, que se expressa, portanto, por força da estética de Milton Hatoum, como uma resposta moderna, destituída de nacionalismos, por vezes, exóticos, testemunhamos uma versão da construção identitária dessa parte do Brasil, antiga morada dos índios Manaós; Porto de Lenha, para os ingleses; Vila da Barra, para os portugueses, Terra de Ajuricaba, para os caboclos e ribeirinhos; e chão de um certo Oriente para o escritor descendente de árabe.

GEORGES BOURDOUKAN

Entre a História e a Ficção

Por outro lado, vestindo desde o início a máscara da mentira, a ficção (como o louco nos textos medievais) se outorgou a si o direito de dizer a verdade dissimulada, sem que sofra choques absurdos ou repressivos – diz a verdade da mentira, a verdade pela mentira, a verdade dentro da mentira.

Silviano Santiago

Georges Latif Bourdoukan nasceu no ano de 1943, em Miniara-Akkar, região setentrional do Líbano, filho de um militante de esquerda, que lutou contra os nazistas na Segunda Guerra e contra a ocupação francesa no Líbano. Por volta dos cinco anos de idade, presenciara a entrada, a cavalo, em sua casa, de vários *gendarmes*, que procuravam seu pai, com o intuito de prendê-lo ou matá-lo. Devido a essas perseguições, seu pai emigrara para o Brasil, juntamente com sua esposa, uma baiana de ascendência libanesa, deixando os filhos no Líbano, aos cuidados dos avós paternos. Depois, precisamente no ano de 1953, Bourdoukan viera morar no Brasil, e logo cedo, dedicara-se às atividades políticas, tornando-se um dos dirigentes da União Paulista dos Estudantes Secundaristas.

Logo após, iniciara sua carreira na imprensa, trabalhando no jornal Última Hora, com fortes tendências de esquerda, passando ainda por outros veículos, como a revista

Placar, a TV Cultura, Rede Globo de Televisão, onde se tornaria um dos idealizadores do Globo Repórter. Incompatibilizando-se com a classe patronal, devido à independência de suas reportagens, Bourdoukan logo se viu impedido de divulgar suas matérias, o que lhe ocasionou sérios desconfortos profissionais. Devido a isso, resolve fundar o Jornal de Jerusalém, dedicado aos assuntos do Oriente Médio, no qual recebera diversas distinções, entre elas, o Prêmio Vladimir Herzog de Direitos Humanos. Em 1984, dirigiria ainda duas outras publicações, a Revista Palestina, órgão oficial da Organização para a Libertação da Palestina - OLP no Brasil e a Revista dos Estados Árabes.

Além dessa atuação no campo da informação jornalística, Georges Bourdoukan seria também encarregado de dirigir, como Secretário Executivo, a Liga Parlamentar de Amizade e Cooperação Árabe-Brasileira, ocasião em que realizaria, na condição de secretário, inúmeras viagens ao mundo árabe, momentos em que colhera farto material que lhes serviram de inspiração para a feitura de seus escritos literários.

Não obstante essa dilatada experiência, Bourdoukan ainda presenciaria diversas guerras, ao longo de sua trajetória, desde as vividas na sua infância até aquelas em que estivera fazendo a cobertura, como correspondente de guerras. Assim, em uma de suas viagens a passeio, no ano de 1969, quando estava retornando de Damasco para Beirute, fora surpreendido com os bombardeios da aviação israelense ao prédio da alfândega, de onde saíra minutos antes, juntamente com filho e esposa, grávida de sete meses. Naquele tempo, presenciou a tentativa de golpe de Estado contra o presidente da síria, senhor Nureddin Atassi, encabeçada pelo então ministro da defesa, Hafez Assad. Foi correspondente na guerra entre Egito e Israel e, na Guerra Civil do Líbano, agravada com os constantes e ininterruptos ataques da aviação israelense. Cobriu o massacre das aldeias de Sabra e Chatila, comandado pelo então ministro da defesa de Israel, Ariel Sharon, ocasião em que

foram mortos, em menos de trinta e seis horas, mais de cinco mil palestinos, entre eles crianças, mulheres e idosos.

Nesse ínterim, entrevistaria diversas personalidades importantes do mundo árabe, como o dirigente líbio Muammar al-Kaddafi, o rei Hussein da Jordânia, o presidente da Síria Hafez Assad, o rei Hassan-II do Marrocos, entre outros. Infelizmente, essas entrevistas foram censuradas e suas publicações proibidas.

Como se pode observar de sua extensa e rica biografia, Georges Bourdoukan, desde muito cedo, passara por diversas experiências de guerras que sacudiram o mundo árabe, em especial, aquelas acontecidas ou reverberadas na comunidade libanesa, de onde registraria, nos meandros de sua memória, diversas histórias, que lhes possibilitaram um sólido e dilatado conhecimento acerca de todos os problemas que hoje afligem os povos da Península Arábica.

Familiarizado com esse mundo, de onde ouviria história das guerras e perseguições, principalmente aquelas movidas pelos turco-otomanos, contadas pelos seus antepassados, Bourdoukan aliaria essa vasta experiência à sua capacidade cognitiva para exercer uma intensa militância intelectual e artística. Dessa atuação, destaca-se a publicação de vários textos jornalísticos, especialmente os publicados pelo seu blog, e as quatro obras literárias que compõem o seu acervo antológico. Esses livros tratam, entre outros assuntos, de restabelecer alguns fatos desconhecidos do público brasileiro, entre eles, as conquistas árabes no campo da medicina, da música, da filosofia e os reais motivos que explicam o surgimento e o desenvolvimento da guerra civil libanesa.

Sua primeira obra artística, o romance a **Incrível e Fascinante História do Capitão Mouro**, publicada originalmente no ano de 1997, conta hoje com quase dez edições, e se tornou a obra mais conhecida do autor, principalmente depois de ter sido

adotado pelo Ministério da Educação, em 2006, para compor as bibliotecas públicas do país e servido de inspiração para a composição do enredo **Um Mouro no Quilombo**: isto a História Registra, de autoria de César Som Livre, Kleber Rodrigues, David Lima, Cláudio Martins, interpretada por Ciganerey, por ocasião do desfile da G.R.E.S Escola Paraíso do Tuiuti, no carnaval carioca de 2001.

Apesar das repetidas edições, das bibliotecas e do carnaval carioca, indicadores da propagação do romance, essa obra, a primeira de uma trilogia, ainda incompleta, sobre a participação árabe no processo de formação cultural de nossa identidade, desde o período colonial, é pouco estudada no meio acadêmico. Esse fato já havia sido observado por Monica Kalil Pires que, em sua tese de doutorado **A Tradução Cultural em Romances Históricos**: análise comparativa entre *Leon, L' Africain*, de Amin Maalouf, e a *Incrível e Fascinante História do Capitão Mouro*, de Georges Bourdoukan, defendida no ano de 2009, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, lamentaria (PIRES, 2009, p. 63) a escassez de textos sobre esse romance e sobre o autor, fato que não sofreu alteração até o presente momento.

Em sua tese comparativa, Monica Pires defenderá, em miúdos, a intenção dos autores em traduzir os valores do mundo árabe-muçulmano para nós leitores ocidentais (PIRES, 2009, p.13). Essa linha norteará todo o seu percurso de pesquisadora, terminando, por fim, de trazer, para suas conclusões, as marcas da “combatividade e da polêmica” (PIRES, 2009, p. 64) do autor radicado no Brasil.

Mas nem só de combatividade e polêmica vive a obra de Georges Bourdoukan. Nesse mesma obra, é notório o quanto a ficção toma conta dessa tentativa de registrar fatos históricos, em uma forma romanesca, especialmente quando o autor tenta reconstruir um mundo onde negros e brancos, índios e apressadores, pobres e ricos, árabes e judeus,

passariam a viver harmoniosamente, sem grandes dificuldades para superarem seus dilemas. Dessa forma, reconstruindo uma sociedade pacificamente feliz, onde reina a justiça e a compreensão das limitações dos mais fracos se tornam uma constante entre seus habitantes, características essas só encontradas no espaço da utopia, do mundo literário, o que nos faz relembrar as lições de Aristóteles sobre a distinção entre o historiador e o artista.

Talvez fosse isso que Bourdoukan gostaria que viesse acontecer. Daí o ganho literário de sua obra. Mesmo as formas caricaturadas, beirando ao exotismo, dos europeus, especialmente os representantes do Santo Ofício, não comprometem a sua força literária. As peripécias do Capitão Mouro, em muito, se assemelham às aventuras do árabe Fadul Abdala, personagem de Jorge Amado. Essa semelhança também se observa nos diálogos, enxutos, próximos da oralidade; parecenças que se veem também no desenvolvimento do enredo, cheio de ações, de movimentos, criando, desta forma, uma atmosfera carregada de plasticidade que permitirá ao leitor, não apenas se inteirar com as contribuições árabes trazidas até nós, mas, sobretudo, imaginar todo um cenário, todos os esforços e expressões das criaturas que foram idealizadas para demonstrar, entre outros objetivos, o quanto o espaço ficcional é apropriado para recontar histórias e reconstruir mundos, no caso, um mundo onde os traços de origem sejam apenas uma particularidade, não uma distinção fundamental no convívio entre as pessoas. Daí a múltipla composição do Quilombo dos Palmares, sem opressões, pois segundo a epígrafe de apresentação de seu blog, “Enquanto houver um explorado ou um oprimido não haverá paz.”

Como se sabe, Georges Bourdoukan dedica considerada parte de seu tempo às atividades políticas, em defesa de uma Palestina livre e soberana, com fronteiras, palavra detestada por ele, equivalentes às determinadas pela ONU, no ano de 1947. Não seria de

estranhar, portanto, que o autor encontrasse um artifício que permitisse inserir os dramas, pelos quais passa o povo palestino, sujeito a todos os tipos de brutalidade dos dirigentes sionistas.

Assim, o autor, valendo-se da inferência de seu narrador, reconstrói as crueldades desses comandantes israelitas, quando transfere, para a sua narrativa um dos castigos mais odiosos e aviltantes para qualquer ser humano: a destruição dos lares por simples desvios e/ou comportamentos, fatos corriqueiros e insuportáveis pelos quais os palestinos estão diariamente sujeitos, daí a fala sugestiva do judeu Ben Suleiman:

Conde afastou-se com uma pequena pedra na mão. Era sua colaboração na demolição.

Num canto, do outro lado da casa, Bem Suleiman tentava convencer Saifudin.

– Você viu como este local estava espestiado. O sanitário ao lado da cozinha, todos os cômodos sujos, falta total de higiene.

– Como todos os lugares que visitamos, aqui e em Recife. Não haveria outro motivo?

– O dono é aquele traidor que entregou o Conde aos escravistas.

– Mas precisa demolir a pousada para castigá-lo?

– **Demolir casas é o melhor castigo para qualquer falta.**

Bem Suleiman notou uma preocupação no semblante de Saifudin.

– O que o preocupa?

– Espero que esse seu exemplo não prospere...

(BOURDOUKAN, 2001, p. 198 – grifos nossos)

Ora, todo leitor, inteirado com os problemas da invasão da Palestina sabe que essa prática só é administrada por um único país do mundo, Israel. Este, ainda hoje, insiste em levantar levianas e falsas acusações para criar todo um teatro jurídico, perante sua legislação, dando, assim, pretensos direitos para demolir as casas dos palestinos. Essas violências foram condenadas dezenas de vezes pela Organização das Nações Unidas, que acusa Israel de usar esses pretextos, para aumentar seus assentamentos ilegais. Apesar disso, Israel continua ignorando a opinião pública mundial e desde a sua criação, todas as

resoluções da ONU, no total de 262, foram desobedecidas pelo Estado sionista, o que demonstra um total desprezo à comunidade internacional e uma afronta à civilidade entre os povos.

Apesar desse momento, seu romance não seria tomado por essas inferências, próprias do seu ativismo político. O que se percebe, no entanto, é uma obra que conseguiu, antes de tudo, priorizar o discurso literário, frente aos pretextos históricos que os lastreia, em especial, aqueles referentes à contribuição árabe para a nossa formação cultural, uma feliz harmonia, portanto, que faz com que sua obra mereça uma maior apreciação pela crítica, dada sua importância, não apenas literária, mas também histórica.

Dois anos depois, lançaria seu segundo romance, **O Peregrino** (1999), obra que intenta recontar alguns mitos sobre as terras americanas, em especial, o mito do descobrimento. Para tanto, vale-se o autor de um registro oficial, acerca do desaparecimento de uma tribo amazônica, de nome árabe, para iniciar sua narrativa cheia de mistério e deslumbramento, impossibilitando o leitor, desta forma, de divisar onde se encontra o real, onde se localiza o imaginário, tal é a mistura dos elementos históricos e artísticos. O que nos deixa numa sensação de que muitos lugares podem e devem ser revisitados, em especial, essa história de que o nome Brasil corresponde aos fatos contados acerca do último batismo dessas terras, ocorrido no ano de 1527. Essa palavra originou, como se percebeu, diversas pesquisas etimológicas, no entanto, sem conclusões mais aceitáveis, o que não deixa de ser uma inquietação acerca dos estudos da origem, e da evolução do étimo que nos caracterizou como brasileiros:

Ainda hoje, as enciclopédias mencionam que uma das origens da palavra Brasil é fenícia. E os Celtas se referiam aos fenícios, ainda no século VI a.C., como o povo vermelho...

– Sim – respondeu o professor – Povo vermelho e deram-lhe esse apelido porque os fenícios praticamente monopolizavam o comércio do corante vermelho. Os documentos celtas dizem que os fenícios teriam desaparecidos nas brumas do Atlântico. [...] “um povo mítico e afortunado que foi viver feliz na misteriosa e paradisíaca ilha do...Brasil”.

– E os libaneses sabem disso?

(BOURDOUKAN, 1999, p. 78)

Antes dessa sugestão acerca da origem fenícia do étimo brasil, também levantada por Darcy Ribeiro (2000), o autor passa a sugerir que os árabes, desde há muito, estavam familiarizados com as rotas marítimas que levavam ao continente americano. Não apenas conheciam como teriam, em passados não tão remotos, estabelecido comunidades em Terras de América, fato do conhecimento de alguns dos comandantes europeus, como Cristóvão Colombo. Por isso seus cuidados em armar uma tripulação que contivesse intérpretes da língua árabe (BOURDOUKAN, 1999, p. 76-77), a fim de facilitar os contatos com esses povos nas terras americanas.

Essa mesma tese, de que os árabes estiveram aqui primeiramente, também é defendida por Mussa Kuraïem que, reivindicando a primazia dos Filhos de Alláh sobre os conhecimentos náuticos, sobre rotas marítimas, sobre mapas, sobre o eixo imaginário da terra, sugere, que muito antes de os europeus darem as primeiras braçadas no Oceano Atlântico, os árabes já haviam navegado por aqui e conhecido essas terras. Afirmação essa que ele registra a partir dos escritos de Jaime Cortesão, historiador português, especialista na história dos descobrimentos portugueses, conforme podemos observar nos trechos abaixo transcritos:

Sabe-se, pois, que os árabes do Oceano Índico estavam muito bem supridos de cartas, mapas e instrumentos e essa realidade deve ter surgido na mente, quando as atividades arábicas no Atlântico em dias pré-colombianos foram consideradas. [...] Mas talvez o mais notável objeto obtido em Java fosse um mapa desenhado por um piloto da ilha. Ele mostrava o Cabo da Boa Esperança, Portugal, a terra do Brasil, o Mar Vermelho, o Golfo Pérsico, as ilhas Spice e a navegação dos chineses e dos górios com as rotas seguidas por seus navios. (KURAIEM, 1962, p. 63,64)

O livro de Bourdoukan continua ainda com apontamentos sugestivos. Todos eles, sinalizando para a desconstrução da história oficial acerca de Cristovão Colombo, Américo Vespucci, Pedro Álvares Cabral, entre outros importantes nomes do período. Valendo-se não apenas dos relatos ficcionais, mas de documentos encontrados, principalmente no mundo árabe, que indicam que a história precisa, no mínimo, ser revista, a fim de que venhamos entender parte desse passado pré-colombino, tão interdito, depois desses séculos de dominação europeia, precisamente portuguesa e espanhola.

Sua terceira obra, **Vozes do Deserto** (2002), é carregada de um lirismo transcendental que implica, ao leitor, um conhecimento sobre as “Leis do Deserto”, no sentido daquelas anunciadas por Mussa Kuraem, em sua obra homônima. Dentro desse lirismo, no entanto, é possível destacar os elogios, hoje totalmente esquecidos, que personalidades da intelectualidade europeia, como os enciclopedistas Diderot e D’Alembert, expressaram ao mundo árabe (BOURDOUKAN, 2002, p. 23); a similaridade entre Blaise Pascal e Al-Ghazzali; e a origem do terço católico, de procedência arábica, levado ao mundo ocidental, sem, no entanto, reconhecer-lhe a origem, conforme reproduções abaixo:

Esse rosário acabou transformando a liturgia cristã, ao ser adotado no século XIII pelo espanhol Domingos de Gusmão, o São Domingos, fundador da ordem dos dominicanos. (BOURDOUKAN, 2002, p. 87)

Como se percebe, o mundo ocidental continuaria a se relacionar com o mundo árabe de forma bastante estranha. Apesar disso, o livro de Georges Bourdoukan não seria contaminado por esses momentos sovinas, que insiste em negar as mais simples autorias, como se percebe de Pascal e do rosário católico. Antes, porém, sua obra se espalharia por outras artes, precisamente a música, inspirando uma das canções do álbum **A Corda da Alma**, de autoria do brasileiro Sami Bordokan, filho de um alaudista libanês, também da aldeia de Miniara-Akkar. O que demonstra a carga lírica que permeia essa obra despretenciosa, no entanto, rica de informações e detalhes sobre a natureza do árabe do deserto, considerado por Mussa Kuraïem, como o legítimo e o mais genuíno herdeiro dos valores e tradições árabes. (KURAIEM, 1960, p. 227-230).

Nessa sexta faixa, o compositor e musicista Sami produz uma versão instrumental do conto A Corda da Alma, encontrado no livro **Vozes do Deserto**. Uma curta narrativa que conta a história de como Alláh criou o alaúde de quatro cordas para que suas criaturas pudessem conhecer os sons dos quatro elementos da natureza, água, terra, ar e fogo. Depois de criado o alaúde, o filósofo, matemático e astrônomo árabe Ziriab, resolvendo aperfeiçoar a criação divina, enriquece o instrumento musical, acrescentando-lhe uma quinta corda, que ele chamará de “a corda da alma”.

Para transpor essa narrativa para sua faixa instrumental, o musicista Sami inicia o andamento dessa canção instrumental, de forma recitativa, só, lentamente, sugerindo-nos, com os efeitos dos acordes, principalmente os da quinta corda, estados de harmonia, paz, tranquilidade e relaxamento. Quebrado somente, quando outros instrumentos são

chamados, os de percussão que, juntamente com os tons agudos e apressados das outras quatro cordas do alaúde, simbolizam o encontro dos elementos da natureza – água, terra, ar e fogo –, que parecem não se misturarem harmoniosamente, dado o ritmo acelerado, com métrica, compondo assim a música.

Apesar dessa aparente convulsão, provocada pelo encontro dos quatros elementos, a quinta corda voltaria a comandar o compasso musical, quando, no final, é chamada novamente para retornar o processo harmonioso do começo, acabando com o contraste e finalizando, de forma expressiva e só, mais lentamente, até desaparecimento completo do som, tal qual a claridade dos raios do dia ao avanço da noite.

E essa representação vai ao encontro da história, que narra como a música tocada pelo médico Al-Kindi que, utilizando-se de um alaúde, passaria a equalizar os tormentos íntimos pelos quais passavam os pacientes acometidos de diversas patologias mentais, conforme expressa o escritor Bourdoukan, ao falar sobre a corda da alma:

Outro médico, Al-Kindi, era um exímio tocador de alaúde. Certa feita, quando se encontrava num *maristan* (hospital) de enfermos com problemas mentais, resolveu acompanhar o gesto dos pacientes dedilhando o alaúde. Improvisou de tal maneira, que os pacientes passaram de condutores a conduzidos. Desde então passou a utilizar os sons do alaúde, a exemplo de Avicena, como função terapêutica. Um testemunho da época diz que ele curou um jovem paralítico depois de tentar, inutilmente, aplicar todos os métodos da medicina tradicional. O estudo dos princípios físicos e fisiológicos do som de Al-Farábi, também médico e filósofo, serviu de guia para gerações futuras. (BOURDOUKAN, 2002, p. 46-47)

Conforme se observa, o autor Georges Bourdoukan faz, das conquistas realizadas pela civilização árabe, momentos de lições universalizantes, como o carinho e o sólido respeito aos atormentados da mente, dispensados pelas gentes árabes, transformando sua estética numa riqueza de lirismo, passando a impressão de que só restaram saudades desse

tempo harmonioso, mágico, sereno, tal qual o conto do escritor, e a canção homônima do músico, ambos de origem libanesa.

Apesar desses momentos, prenhes de subjetividades, sua quarta obra, **O Apocalipse** (2003), do gênero teatral, voltaria a expressar, com mais rigor, toda a intensidade política vivida pelo escritor. Essa obra seria a segunda do gênero dramático, na história da literatura brasileira, a se inteirar totalmente de personagens do mundo árabe, tal qual realizou, há quase dois séculos, Gonçalves Dias. Assim, veremos, a exemplo da obra do poeta indianista, o autor transplantar, para o campo das artes, um assunto histórico referente ao mundo árabe, que foi a Guerra Civil Libanesa (1975-1990).

Nesse intento, a obra de Bourdoukan preza por uma realidade que chega, às vezes, ser brutal, intensamente realística. Isso ocorre graças aos poucos arranjos e artifícios literários existentes no desenvolvimento do drama, no próprio cenário que exige muito da produção para sua montagem, e nas ações dos personagens.

Talvez seja essa a intenção da obra: explicar para a plateia aquilo que os livros de história têm dificuldade de se fazer entender, que é a maneira pela qual os países envolvidos, os exércitos, os partidos políticos, as falanges, os grupos armados e os indivíduos se relacionavam, seja como inimigos militares, políticos e ideológicos, seja como aliados históricos, ocasionais ou interessados. De qualquer forma, o fato é que nenhuma outra escritura foi capaz de retratar tão completamente o drama vivido pelos libaneses, nesse período. Uma obra que não agrada a nenhum dos envolvidos na questão libanesa, nem tão pouco seus simpatizantes, dado à parcela de responsabilidade que o autor destina a cada um dos envolvidos, desde o religioso ao comunista, desde os pacifistas aos loucos pela guerra.

No entanto, a peça cumpre um papel, até agora negligenciado por outros gêneros: o de informar a um público, no caso, os falantes de língua portuguesa, as reais causas da deflagração da guerra civil que, segundo o autor, deve-se ao fato de o Líbano ter se tornado o centro financeiro dos petrodólares da região; como esse cenário, composto de mais de trezentos grupos armados, desenvolveu-se, ao longo desses quinze anos de sangrentos confrontos. É justamente, nesse desenrolar, que reside o ponto alto da peça, os absurdos desse desenvolvimento, fazendo com que tudo se pareça destituído de sentidos, apesar da veracidade dos fatos acontecidos, testemunhado por Bourdoukan e transformado em matéria teatral pela sua vontade literária e política.

Esse desagrado geral, esse incômodo aos poderosos grupos envolvidos na guerra, aliado à exigência de montagem do cenário, pode ter contribuído para que a peça tenha sido encenada uma única vez²⁷, fato esse já previsto por Bourdoukan, conforme resposta dada a Leonardo Vinhas, quando perguntado se a peça já havia sido montada alguma vez, em entrevista realizada no ano de 2005:

Não, nunca foi montada nem vai ser. É um texto muito difícil, que fala muito da questão do Oriente Médio, sem glossário e sem pausa para explicação. Dificilmente vai ganhar alguma montagem, mas é outro texto do qual eu gosto muito. (BOURDOUKAN, 2005, não paginado)

²⁷ A peça fora encenada uma única vez, no ano de 2007, pelos alunos do curso de teatro da Universidade Federal de Alagoas, conforme chamadas nos cartazes da época, aqui reproduzidos: Peça - Apocalipse - Olhe Aqui! O Apocalipse. Texto de Georges Bourdoukan. Módulo III /2006.2 – Montagem I. Direção – Jonatha Albuquerque. Formando Licenciatura em Teatro .Orientação – Profa.Dra. Nara Salles. Local – Estacionamento do Espaço Cultural ,Sininbú. Data – 17 á 31 de Março. Horário – 19:00 hrs. (30 Pessoas por Espetáculo). Obs :Imprópria para menores de 14 anos! Usar Calçados Fechados que possam ser inutilizados. Venham nos assistir! ELENCO: Adriana Ferraz, Carolina Sophia,Beto Macedo, Carlos Porfírio, Cícero Ferreira, Cláudia Paes, Elizandra Lucca, Marcos Brandão, Kátia Rúbia. Divulguem e Prestigiem!

Convicto nas suas declarações, Georges Bourdoukan tinha prévia ciência da independência de seus escritos e do alcance de suas denúncias, imputações essas também notadas por José Damião de Lima Trindade, autor do livro *História Social dos Direitos Humanos*, em pós-fácil da obra, o que deve ter colaborado para que a peça permanecesse nessa espécie de clausura, como se todos quisessem construir um pacto de silêncio sobre o assunto. Essa ausência de encenação não deixa de ser uma prévia censura a obra de quem sempre primou pela liberdade da informação, em todos os sentidos, em todos os seus gêneros.

Nesse ritmo, o de traduzir literariamente o mundo árabe para seus leitores, o conjunto da obra de Georges Bourdoukan, em consonância com a tradição literária brasileira, desde o Romantismo, afastar-se-ia, olímpicamente, das correntes e imagens que circulam no universo letrado ocidental, acerca das gentes árabes, em que são delineados como perigo, incivilidade e barbárie, tornando Bourdoukan como um dos grandes escritores contemporâneos a cumprir o papel do intelectual em sua sociedade, tal qual idealizou Edward Said. Vocação que se percebe na contemplação de seus escritos, tantos os de atividade política, como os de natureza literária, sem que se perca, no entanto, o lirismo, próprio de quem acredita em mudanças, especificidade presente em sua trajetória de escritor, jornalista, professor e humanista.

C O N C L U S ã O

A ARMADILHA DO OLHAR

O intelectual politicamente correto

Deir Yassin era um pacato vilarejo próximo de Jerusalém, no caminho para Tel Aviv.[...] Estavam dormindo quando vozes em alto-falantes começaram a ordenar que abandonassem suas casas e evacuassem o vilarejo. Acordaram aterrorizados, percebendo que estavam cercados pelos bandos armados das milícias sionistas. Assim teria começado a matança.

Arlene E. Clemesha

Acostado à linha de pensamento de Edward Said de que os textos literários, de variadas naturezas, são formas de atuação nas sociedades em que se inserem, construindo, fortalecendo, modificando ou inaugurando formas de pensamentos e comportamentos. No caso, conjunto de ideias e procedimentos sociais a respeito da comunidade árabe, voltamos-nos para os gestos e maneiras pelas quais os nossos poetas e escritores se ocuparam com a presença das gentes árabes, não somente em terras brasileiras, mas também no imaginário de nossa sociedade.

Inevitavelmente, isso nos levou à constatação de que a apreensão escritural do mundo árabe, pelos artistas de nosso corpo literário, molda-se diferentemente em dois momentos distintos de nossa história política e literária. No primeiro momento – que se

inicia com os Textos de Informação, até alcançar as letras do Barroco –, observarmos que essas apreensões são perpassadas por sentimentos desagradáveis, impróprios, como as recorrentes hostilidades, estranhezas, negações, receios e diversificadas deformações, não apenas das gentes árabes, mas também de suas instituições, de seus símbolos e signos, suas religiosidades, seus sistemas de crenças, seu modo cultural e social, tendo, portanto, em Gregório de Matos, o proeminente, aquele que se destaca nesse papel restritivo e contrário ao povo do deserto.

Algumas explicações poderão surgir para justificar essa subjetividade negativa – exclusiva do período colonial e de seus agentes – e todas elas contribuem para formar um entendimento maior, acerca desse momento. No entanto, dentre elas, destacamos a intolerância em lidar com o diferente de si, e o hábito da pilhagem dos recursos alheios, traços pelos quais se distinguem ou marcam o espírito do europeu, tão bem desvendado por Silviano Santiago, no livro **Nas Malhas da Letra** (1989), precisamente no ensaio *Por que e para que viaja o europeu?*, no qual se reproduzem os trechos que se remetem aos entraves das guerras religiosas, surgidas a partir do fantasma da intransigência europeia e da legitimação da rapinagem:

Mesmo os puritanos que foram para a América de vez, e que podiam em princípio ser dados como insatisfeitos com a intolerância europeia, nada mais fizeram do que levar para a outra terra a intolerância de que eram vítimas e reafirmá-las de maneira mais vigorosa porque sem os entraves históricos e sociais existentes na Europa. [...] O conquistador europeu usurpa e, ao camuflar este gesto com a noção de propriedade, já aí institui como indispensável para o contrato social futuro a noção de roubo e consequente e indispensável punição. [...] A noção de propriedade só pode ser considerada como legítima e corrente depois que o primeiro e grande roubo for feito. (SANTIAGO, 1989, p. 191, 196)

Além desses postulados levantados por Silviano Santiago, a intolerância e o ímpeto à espoliação, vamos ressaltar os estudos acerca do medo, instituído em todos os níveis do pensamento europeu, realizados por Jean Delumeau, e apresentados na obra clássica **História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada** (2009), onde o pensador francês descreve a série de pavores inerentes à sociedade europeia, ou construídos ao longo do tempo, os quais serviram na construção de uma mentalidade extremamente normativa e punitiva.

Desta forma, veremos revelados os vários pesadelos íntimos à civilização ocidental, dentre eles, o medo da noite, da fome, da peste, da bruxaria, do mar, das profecias apocalípticas, dos idólatras ameríndios e fiéis muçulmanos, ambos agentes luciferinos, dentre outros, que originou um conjunto de atividades, como o teatro religioso – as peças ensaiadas por José de Anchieta visava, entre outros objetivos, “proteger” os índios dos perigos e ameaças islâmicas, luteranas e calvinistas –, na tentativa de suplantar esses pesadelos constantes e ameaçadores.

Essa onda temerária que o Ocidente criou, a respeito dos encarregados de Lúcifer, especialmente os povos islâmicos, foi responsável pela publicação de centenas de livros, o que vem somar às afirmações de Edward Said (1990, p. 211) – mais de sessenta mil livros publicados sobre o mundo árabe, entre os anos de 1800 e 1950 –. Escritos que podem encontrar uma, dentre as esclarecidas pelo orientalista palestino, justificativa no avanço surpreendente que os otomanos empreenderam, em pouco espaço de tempo, nas portas da Europa, precisamente no leste europeu:

Na América, a cristandade recentemente implantada marcava com sua agressividade o sentimento de insegurança que experimentava diante da idolatria. Mas mesmo na Europa ela se sabia em perigo: a onda turca deixaria um dia de arrebentar na direção do oeste? Os triunfos da “Renascença” e a dilatação ultramarina do ocidente cristão ocultam muitas vezes esta realidade que coincidiu com as duas outras: a inquietação provocada pelos sucessos otomanos. Comparação significativa: entre 1480 e 1609, imprimiram-se em francês duas vezes mais livros sobre os turcos e a Turquia do que sobre as duas Américas. (DELUMEAU, 2009, p. 397-398)

Essa insegurança, a que se remete o pensador francês, talvez esteja relacionada à incapacidade europeia de realizar algum grande feito, fora da arte da guerra ou sem o auxílio dos recursos oriundos dos saques e pilhagens perpetrados em torno do mundo. De qualquer maneira, o fato é que, da queda de Constantinopla (1453) à chegada dos invasores lusitanos nas terras brasileiras, menos de cinquenta anos se passaram, tempo insuficiente para a cristandade europeia superar o trauma psicológico causado pela queda do Império Romano do Oriente. Por isso, esse choque emocional, juntamente com os ímpetos e pavores, citados pelo crítico Silviano Santiago e pelo pensador Jean Delumeau, terem reverberado nas manifestações escriturais do nosso período colonial.

Isso justifica os temores de se depararem com os árabes nas terras americanas, registrados nas cartas do escrivão Isaias Caminha e do Piloto Anônimo; na pregação de ações violentas contra os índios e os árabes, defendidas pelos colonos Pero de Magalhães Gandavo e Gabriel Soares de Souza; na negação e na deformação das gentes árabes pela pretensa prosopopeia de Bento Teixeira; por fim, nos ataques violentos e agressivos a tudo que lembrasse o mundo árabe, envergados à veia poética do agente colonial Gregório de Matos Guerra.

Passado esse primeiro momento, chegaremos às letras neoclássicas, onde não se vê nenhuma menção ao mundo árabe que importasse em significados maiores, razão pela qual

chamamos esse período de nossa literatura de *fase de transição*. Se nessa fase intermediária, entre a literatura colonial e o advento do Romantismo, a presença árabe não se faz tão recorrente, no entanto, assistiremos ao início dos questionamentos, realizados pelos nossos poetas, em torno dos conceitos civilizacionais, a que se arvoram possuidores as gentes europeias. Por isso, o tom denunciador dos crimes contra a pessoa humana, impetrados pelos europeus e postos na poética de Tomás Gonzaga; dos crimes de danos ao patrimônio particular e coletivo, lembrados pela poesia de Cláudio Manuel da Costa; por fim, do sentimento de impotência diante do espírito de pilhagem do europeu, confessado pelo árcade José Basílio da Gama, no épico **O Uruguai**, “deveis entregar-nos estas terras/ao bem público cede o bem privado/O sossego da Europa assim o pede” (BASÍLIO DA GAMA, s.d., p. 34).

Talvez a estabilidade das fronteiras do Império Otomano tenha esfriado os ânimos europeus e os árcades, agora, sob as luzes do Iluminismo, ocupar-se-iam com os temas da civilização grego-romana, mas isso é pouco provável, pois grandes acontecimentos envolvendo a Europa e o mundo árabe se passou nesse período. Em relação a Portugal, temos o desmantelamento do mais antigo posto militar português em atividade nas terras árabes, que culminou com a assinatura do Tratado de Paz , celebrado no ano de 1769, entre a Coroa portuguesa e o sultão Mohammed III, do Marrocos, resultando na transferência da Fortaleza de Mazagão para o Brasil. Depois, a acomodação fronteiriça do Império Otomano gerou um movimento de reação da cristandade, que começou com a Batalha de Viena (1683) e, aos poucos, avançaria pela periferia da Porta Otomana, corroendo o Velho Doente até sua derrocada final.

Se esses acontecimentos não motivaram os neoclassicistas do Brasil, em suas tessituras é porque eles estavam voltados para outras preocupações, como o desejo de mais

autonomia política da colônia, consequência natural provocado pelo nascedouro de um sentimento de pertencimento às terras brasileiras. Esse desabrochar patriótico, seria considerado por Antonio Candido, para justificar os momentos decisivos para a formação da nossa literatura, pois “se a atitude estética os separa radicalmente, a vocação histórica os aproxima, constituindo ambos um largo movimento” (CANDIDO, 2006, p. 18), refere-se o crítico à disposição e o pendor dos neoclassicistas e românticos para a formação de uma nação soberana.

Essa inclinação dos românticos, para a constituição de uma pátria, resultou numa corrida ao conhecimento de nossas peculiaridades que exigiram, de nossos intelectuais, intensas e extensas pesquisas, em todos os segmentos científicos da época, como observamos no caso de Gonçalves Dias, em sua tese comparativa sobre os ameríndios brasileiros e oceânicos.

Para formular a tese de que nossos indígenas são superiores aos indígenas da Oceania, o poeta maranhense buscou seus conhecimentos nos diversos postulados dos pesquisadores e viajantes europeus, o que vem confirmar a tese de Edward Said, de que conhecemos o mundo árabe através das construções discursivas daqueles “especialistas” orientais, todos, sem exceção, europeus (SAID, 1990, p. 73,178).

Apesar dessa visão acerca do árabe que nos iniciou em novos olhares, os escritores do romantismo, como atesta Gonçalves Dias, eram sabedores desses simulacros europeus, principalmente no tocante ao binômio civilizado/selvagem. Pois eles, alimentados por uma tradição literária, que incluía a presença árabe e europeia, souberam se valer de uma visão dialética, que permitiu, aos artistas desse período, empreender uma compreensão, ainda que aligeirada, acerca do fosso correspondente entre a literatura europeia e os fatos históricos dessa comunidade.

Esse senso dialético talvez tenha auxiliado os Românticos a compreender que uma literatura tão rica e cheia de literariedade e beleza, como o clássico **As Mil e uma Noites**; uma medicina tão avançada quanto a praticada no Oriente; uma filosofia original, tão bem representada por Avicena; suas habilidades e usos terapêuticos com a música; o pendor imaginativo do seu povo; finalmente, seu amor à liberdade, tão bem metaforizada pelas areias do deserto, sem limites, sem cercas, sem propriedades, não poderia advir de um povo que fora retratado pelos orientistas europeus apenas como pitorescos e exóticos. Algo estava errado e não foi difícil para os Românticos saber de que lado assentava o desacordo.

Daí, a precisão histórica de Gonçalves Dias, ao retratar os derradeiros suspiros do reino árabe de Granada; a tentativa de penetração nesse mundo imagístico, levado a efeito pelo mais imaginativo poetas desse período, o jovem Álvares de Azevedo; a busca de arquétipos e modelos, encontrados no mundo árabe, que serviram à causa militante e abolicionista do baiano Castro Alves.

A partir desse momento, começa, então, a despontar, em nosso corpo escritural, uma espécie de admiração, reconhecimento e aceitação dos valores árabes que se tornaria recorrente até os dias de hoje. Além desses escritores românticos, de alguma forma familiarizados com o mundo árabe, observamos que será, em Machado de Assis que essa simpatia se tornará sistemática e abundante.

Aqui, a influência do imperador D. Pedro II pode ter contribuído para a inclinação de Machado de Assis ao mundo árabe, pois os elogios e a visita do Soberano brasileiro, ao Vale do Bekaa, no Líbano, depois Damasco, não apenas impressionaram os círculos da corte, mas foram responsáveis pela primeira etapa da imigração árabe para o Brasil (1860-1938). Ocasão em que “os primeiros imigrantes árabes instalaram-se nas ruas da Alfândega e do Ouvidor, no Rio de Janeiro (HAJJAR, 1985, p. 89), ruas essas a que

Machado de Assis não parava de se referir em seus diversos e variados gêneros literários, principalmente em suas crônicas.

Além dessa vizinhança, dessa proximidade com a administração imperial, Machado de Assis era um assíduo leitor dos jornais estrangeiros da época e da *Literatura Universal*, de onde deve ter extraído seus conhecimentos acerca da medicina árabe, postas no conto **O Alienista**; sua defesa do modelo de administração muçulmana, expresso em sua veia poética; sua admiração pelos costumes árabes, como se vê na crônica do vizinho Assef Vieira, entre tantos outros momentos que Roberto Schwarz classificou de suas “turquias”.

Esse estreitamento entre os nossos literatos e o mundo árabe, iniciado com os românticos, parece-nos sugerir que a simpatia ao mundo árabe está intimamente relacionada à formação e ao desenvolvimento de uma literatura brasileira, constituída como um sistema (CANDIDO, 2006, p.18). Pois a partir desse segundo momento, os árabes não deixariam de configurar as lentes literárias de todos os períodos vindouros, configuração essa perpassada por recorrentes elogios, assimilações e compreensão dos pontos que nos assemelham com os povos das terras arábicas, gerando, desta forma, uma farta produção literária, que alcançaria grandes escritores e poetas, transformando essa simpática presença num espécie de *leitmotiv* da Literatura Brasileira.

Então, assistimos à poetização desse mundo levada a efeito por Jorge Amado; a rápida e feliz integração entre os intelectuais árabes e os integrantes do Modernismo de São Paulo; o reconhecimento de outros modernistas, como Drummond, Guimarães Rosa, Rachel de Queiroz, que sempre retratam seus personagens de origem árabe, como alguém que pertence, ama ou se interessa pelas terras brasileiras; a tentativa de Georges Bourdoukan, de mostrar o quanto a grandeza árabe fora destruída pelos poucos cartéis que ditam a política da Europa e dos Estados Unidos; por fim, a retomada desses traços

poéticos, ornamentados nos personagens masculinos árabes e muçulmanos de Milton Hatoum, dão continuidade a uma tradição que, hoje, luta arduamente contra a formação de estereótipos e de clichês, reproduzidos pelas corporações midiáticas nacionais.

Como se observa nesse segundo momento, que compreende, do Romantismo até os dias de hoje, muitas obras foram publicadas, mostrando a dimensão humana do povo árabe. Desta maneira, alargando a compreensão sobre esse mundo oriental, no entanto, apesar dessa construção literária, realizada ao longo de quase duzentos anos, tornando os árabes como uma espécie de brasileiros que vieram de terras distantes, conforme declara o sírio Nacib, de Jorge Amado. Hoje, estamos assistindo ao desmoronamento desse colóquio humano literário, empreendido pelos meios midiáticos que operam no país, com exceção apenas das páginas independentes. Essas empresas midiáticas tentam, a todo custo, substituir a imagem literária, pacientemente e entusiasticamente ornada nas letras dos poetas e escritores nacionais, pelos clichês e estereótipos veiculados na Europa e nos Estados Unidos, conforme podemos comprovar, quando o 43º presidente dos Estados Unidos, George Walker Bush determinou, à época, uma série de publicações caricaturadas sobre o Iraque:

Aqui, foram importantes as percepções e atitudes políticas moldadas e manipuladas pelos meios de comunicação. No Ocidente, as representações do mundo árabe desde a guerra de 1967 têm se mostrado toscas, reducionistas, grosseiramente racistas, conforme foi constatado e verificado por inúmeros estudos críticos na Europa e nos Estados Unidos. Mesmo assim, prosseguem caudalosamente os filmes e programas de televisão mostrando os árabes como “cameleiros” frouxos, terroristas e xeques obscenamente ricos. Quando a mídia se mobilizou seguindo as instruções do presidente Bush, no sentido de preservar o modo de vida americano e repelir o Iraque, não se mostrou nem se falou muito sobre as realidades políticas, sociais e culturais do mundo árabe [...] Embora seja inquestionável que a mídia está muito mais bem equipada para lidar com caricaturas e sensações do que com os processos mais lentos da cultura e da sociedade, e razão mais profunda dessas concepções equivocadas é a dinâmica imperial e, sobretudo, suas tendências separatistas, essencializantes, dominadores e reativas. (SAID, 1995, p.70-71)

E essas empresas de difusão da informação estão ganhando terreno, estão vencendo essa batalha. Muitos profissionais liberais foram formados, ao longo desses anos, em todos os setores, na esteira discursiva eurocêntrica. Daí para visão redutora e deformadora das gentes árabes, é só uma questão de tempo.

Sobre esse desalinhamento histórico, cultuado contra o povo árabe, é interessante o resultado das pesquisas realizadas no Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe, da Universidade de São Paulo, pela professora Ana Gomes de Souza. Analisando os livros didáticos que são adotados pelas escolas públicas do País, a pesquisadora, em entrevista ao ICARABE-SP, detectou que as deformações, acerca do povo árabe, fazem-se perceber, a partir dos livros do ensino fundamental que, entre outros equívocos, traz em seu bojo, a insinuação de que Allah é um deus muçulmano, conforme esclarece a autora:

Os erros são vários. O termo Allah, de forma geral, é entendido como o deus muçulmano, e não como a palavra árabe que designa a palavra deus, seja qual for a religião a que se refira. Essa confusão pode “ocasionar a formação de preconceitos porque não permite a identificação da religião islâmica como fé monoteísta e os muçulmanos como devotos do mesmo deus adorado por cristãos e judeus”. (SOUZA, 2006, não paginado)

Apesar dessas observações apontadas pela historiadora Ana Gomes, na opinião de uma outra arabista, a jornalista e tradutora Isabelle Somma, membro do Instituto de Cultura Árabe – ICARABE, a questão do preconceito contra os árabes que vivem no Brasil, em especial os muçulmanos, dá-se por conta dos meios midiáticos que importam da Europa e dos Estados Unidos, as notícias que interessam aos países hegemônicos, em especial os que movem guerra contra os árabes. Retomando o discurso do rei Pirro, anteriormente apontado por Silviano Santiago, Somma relembra o quanto esse insistente discurso tem procurado

legitimar o uso da força militar, para justificar os novos assaltos à riqueza de outros povos, no caso, o petróleo árabe.

O que esquecemos, porém, é que esses meios de comunicação internacionais se coadunam com a velha visão de potências hegemônicas. Trazem a visão de que devemos dominar os bárbaros, sejam eles quem for, mas principalmente aqueles que vivem em cima do petróleo. Essas mesmas potências pretendem continuar hegemônicas e, por isso, tudo que as ameaça está em sua mira. E os meios de comunicação acompanham, sem ao menos duvidar das intenções de seus governos. O apoio em massa da mídia norte-americana à Guerra do Iraque é o exemplo mais notório. (SOMMA, 2007, não paginado)

Continuando a questão das empresas midiáticas, hoje, é possível observar que, apesar de ter se passado mais de seis anos, desde as denúncias de Ana Gomes de Souza, os livros didáticos distribuídos nas escolas públicas de todo o país, continuam reproduzindo, agora de maneira mais flagrante, todos os conceitos e informações equivocadas acerca da história e da cultura árabe, conforme podemos registrar no livro de História, do 7º ano fundamental, de autoria do professor Cláudio Vicentino, bacharel e licenciado em Ciências Sociais, pela Universidade de São Paulo. Nesse livro, distribuído esse ano pelo Ministério da Educação, a todas as escolas públicas do Brasil, o autor extrai quatro textos do Alcorão, referentes às mulheres (VICENTINO, 2011, p. 73), em que se percebe uma generalização da visão redutora, própria do discurso denunciado por Edward Said. Visando, com isso, comparar o modelo feminino de nossa sociedade com o comportamento das mulheres árabes, como se isso fosse proveitoso para o aprendizado dos jovens secundaristas, acerca do assunto.

Ainda não temos estudos detalhados que nos possibilitem aferir, com mais precisão, os efeitos, no imaginário de nossa sociedade, daqueles acontecimentos ocorridos no dia 11 de setembro de 2001. No entanto, depois dos ataques ocorridos contra as Torres Gêmeas, o

Marriot Hotel e o Pentágono, é possível admitir que estamos nos deparando com uma situação que torna urgente lembrar o apelo que Edward Said (2003, p.251) fez para que todos os intelectuais combatessem a desinformação de diversas matizes, apesar de ele mesmo ter reconhecido o quanto é utópica a construção de uma Nova Ordem de Informação Mundial, denominação criada por Sean McBride, em relatório promovido pela UNESCO:

Esse relatório atraiu uma quantidade enorme de ataques e críticas mal-humoradas, muitas vezes descabidas, a maioria delas de jornalistas e generalistas americanos esbravejando contra “os comunistas” e “o terceiro Mundo” por tentarem restringir a democracia da imprensa, a livre expressão de ideias, as forças do mercado que determinam a indústria de telecomunicações, imprensa e computação. Mas mesmo a vista de olhos mais superficial pelo Relatório McBride revela que, longe de recomendar soluções simplistas como a censura, a maioria dos membros da comissão manifestou dúvidas consideráveis de que se pudesse fazer muita coisa para se conseguir equilíbrio e equidade na anárquica ordem informativa mundial. (SAID, 1995, p.360)

Talvez esse reconhecimento de que é quase impossível romper essas barreiras informativas, criadas no seio das comunidades ocidentalizadas, tenha levado dois dos mais respeitados críticos do eurocentrismo, Tzvetan Todorov e Amin Maalouf, a contemporanizar com os discursos postos em circulação, pelos sucessivos gabinetes governamentais dos Estados Unidos.

Apesar de dedicar a obra **O medo dos Bárbaros**: para além do choque das civilizações (2010) à memória de Edward Said, Todorov realiza uma intrigante reprodução do discurso orientalista, denunciado pelo crítico palestino, quando se propõe a superar essa espécie de armadilha ideológica, chamada de choque de civilizações. Desta forma, veremos o crítico búlgaro, radicado na França, desfilar estranhas posições que divergem, tanto do seu passado teórico, quanto dos postulados do intelectual palestino, a começar pela

afirmação de que a escassez de energia e água é a causa motivadora de todas as guerras atuais:

Pior ainda, os recursos vitais – por exemplo água e energia – estão em vias de diminuir. Nestas circunstâncias, a competição entre países é inevitável, o que implica, também, agressividade dos menos favorecidos em relação aos mais afortunados e inquietação destes na tentativa de preservar e proteger suas vantagens (TODOROV, 2010, p. 10)

Desnecessário, nesse momento, procurar os sentidos para os eufemismos que carregam as palavras “competição”, “menos favorecidos”, “mais afortunados”, “inquietação”, mas nelas percebe-se que o crítico não tomou conhecimento ou deixou de considerar, que nunca houve tanta oferta desses recursos, principalmente de petróleo e gás, como vemos agora. O que, no mínimo, podemos considerar que o crítico apagara, de suas afirmações, os mais de quinhentos anos de guerras que os países europeus moveram pelo mundo para estabelecer seus projetos colonialistas.

Imediatamente a essa afirmação, Todorov voltaria a assegurar, numa intervenção estranha, inconcebível e incompreensível com o seu passado intelectual, que a inveja e o sentimento de rejeição são as principais características das ações dos espoliados, e que essas reações, na verdade, são ressentimentos pelos quais se constroem e explicam as causas do terrorismo árabe:

Há, portanto, motivos para desconfiar dos resultados dessa luta desigual: entre os desfavorecidos, ela engendra inveja ou rejeição, ou as duas atitudes simultaneamente; por sua vez, entre os afortunados, desdém ou condescendência ou, ainda, compaixão. [...] No que diz respeito aos “países do ressentimento”, eles temem os ataques que tais países poderiam desferir, além dos atentados terroristas e das explosões de violência; e para cúmulo, a ameaça relativa às medidas de revide que eles seriam capazes no plano energético uma vez que, em seus territórios se encontram as maiores reservas de petróleo. (TODOROV, 2010, p. 12,13-14)

Coroando as suas excêntricas intervenções, espécie de retorno ao berço da Europa que tanto lhe deslumbrou, quando, no passado, chegara na condição de exilado do Leste europeu, passaria a defender, tanto o uso da força pelos países ocidentais, quanto o tão combatido direito de ingerência. Linhas que vão nortear sua tese de ir “além do choque das civilizações”, conforme podemos auferir de seus escritos adiante reproduzidos:

Os países ocidentais têm o pleno direito a se defender contra qualquer agressão e atentado aos valores que eles escolheram para fundar seus regimes democráticos; eles têm de combater com firmeza, em particular qualquer ameaça terrorista e qualquer forma de violência. No entanto, seria preferível que eles evitassem qualquer reação desproporcionada, excessiva e abusiva porque ela produziria resultados contrários aos pretendidos (TODOROV, 2010, p. 14)

Nesse caminho, o crítico vai construindo sua tese, a partir de postulados, até então, solidificados na mente do europeu, como a noção de que os árabes são violentos, potencialmente terroristas, agressores de mulheres (TODOROV, 2010, p. 100), fanáticos e sectários (TODOROV, 2010, p. 163) e avessos aos valores da democracia (TODOROV, 2010, p. 214). Apesar desse caminho, da formulação da tese de que existe um acirrado confronto entre os países do medo (Europa), versus países do ressentimento (árabes), espécie de maniqueísmo disfarçado, o crítico de origem búlgara deixa entrever algumas manobras sionistas e estadunidenses para intimidar o discurso daqueles que se opõem ao estado de violência legitimada, mas não avança nesse sentido. Não desenvolve seu raciocínio, o que nos leva a crer que o crítico, ao fazer demasiadas concessões ao seu público, composto majoritariamente de europeus, terminou por se render ao discurso oficial, portanto, ocidental, em detrimento de um questionamento acerca dos pontos frágeis desse mesmo discurso. Os reais motivos que o levaram a se expandir em todos os setores

do fenômeno da informação, desde as mais simples charges, até os livros que representam os pensamentos dos autores.

E o erro maior de Tzvetan Todorov parte do princípio de que os atentados ao World Trade Center, em Nova York e ao Pentágono, foram realizados justamente por Osama Bin Laden e seus seguidores. Não questiona o crítico nada mais desse discurso, não levanta as vozes, testemunhas oculares, que foram silenciadas; não leva em conta o que qualquer calouro de física ou de engenharia sabe: de que o calor provocado nas torres é infimamente insuficiente para derreter qualquer estrutura daquele porte, muito menos a armação interna, composta de quarenta e sete colunas, em cada torre, feitas inteiramente de aço; que até o presente momento, não foi apresentado um parafuso sequer do suposto avião jogado contra o Pentágono; nem tão pouco apareceu quaisquer vestígios, ainda que se fossem marcas no solo, do quarto avião, abatido pelos caças estadunidenses, quando sobrevoava a Pensilvânia; não avalia o quanto é improvável e surreal apresentar os passaportes dos acusados, queimados nas bordas, apesar de seus corpos terem sido carbonizados com a explosão, como provas da participação dos elementos ligados ao grupo do saudita Osama Bin Laden; nada menciona acerca das toneladas de *nano-thermite*, material usado em explosivos detonadores, de uso exclusivo das forças armadas dos Estados Unidos, encontradas nos escombros da World Trade Center; não pergunta o motivo de os proprietários do complexo terem ordenados, dois dias antes daqueles acontecimentos, a retirada de todos os cães farejadores do local, além de terem realizados seguro específico contra possíveis desabamentos dos prédios; enfim, admite *ipsis litteris* todo o discurso oficial, apresentado pelo gabinete do ex-presidente George W. Bush, apesar dos vários protestos de figuras importantes do cenário político europeu da época, como ex-presidente da Itália, Francesco Cossiga e o bispo estadunidense Richard Williamson, da Igreja

Católica Apostólica Romana que acusam a CIA e o MOSSAD, de terem executado os atentados terroristas; de atores famosos, como Charlie Sheen e Sharon Stone, que se opõem abertamente aos relatórios e alegações dos governos Bush e Barack Obama, e criaram uma comissão independente para questionar as provas apresentadas pelo serviço secreto dos Estados Unidos; os documentários contundentes do cineasta Michael Moore; os questionamentos do parlamento japonês que, na época, não conseguia entender como aquilo poderia ser obra do grupo liderado por Osama, se o saudita estivera, uma semana antes, internado no hospital da base estadunidense Al-Seeb, situada nos Emirados Árabes, para tratamento de hemodiálise; enfim, não questiona o que foi publicado pelo jornal francês *Le Monde Diplomatique* que, em diversos momentos, levantou depoimentos e questionamentos acerca do episódio, dos indícios que desmentem a versão oficial, em especial os pesquisados pelo jornalista italiano Giulietto Chiesa²⁸, ex-deputado que atuou no parlamento europeu, autor do filme **ZERO** – Enquête sur le 11 Septembre.

É difícil encontrar razões mais claras para tentar justificar os motivos pelos quais o crítico Todorov optou por colocar, convenientemente, o senso crítico de lado, passando, desse modo, a operar de forma muito semelhante aos intelectuais afinados com as normas do Estado, executores que são, no plano informativo, das orientações políticas dos sucessivos governos, justamente o contrário do que Said (2003, p. 251) esperava de um intelectual comprometido com o avanço do pensamento de sua sociedade.

²⁸ Chiesa foi correspondente de *Il Manifesto* e de *Avvenimenti*, colaborador de várias rádios e televisões na Itália, Suíça, Reino Unido, Rússia e Vaticano. Membro do Conselho Executivo do World Political Forum. Autor do filme e de diversas obras, mantém um blog, em língua italiana, bastante diversificado, chamado *Il Fatto Quotidiano*, que, entre tantas questões, integra, juntamente com duas dezenas de intelectuais europeus, movimento, chamado “Consensus 911”, conforme podemos aferir do seu sítio eletrônico, disponível em <<http://www.ilfattoquotidiano.it/2012/06/07/11-settembre-nuovi-indizi-smentiscono-la-versione-ufficiale/255256/>>. Acesso em 16 set 2012.

Apesar de não operar de maneira tão aproximada com as versões oficiais, como fez Todorov, o crítico de origem libanesa Amin Maalouf, curiosamente também admite a versão oficial do 11 de Setembro. Não apenas admite, como endossa o pensamento do crítico búlgaro, quando parte do mesmo princípio psicologista – o do ressentimento, raiva e desespero árabe – para explicar a existência dos atentados terroristas, senão vejamos:

Ficou a sensação de que tudo que constitui a identidade árabe é detestado e desprezado pelo restante do mundo, e, ainda mais grave, algo lhes diz que, no fundo, tanta raiva e desprezo – contra o mundo e contra si mesmo – explica em grande parte os comportamentos destrutivos e suicidas que caracterizam nosso início de século. [...] Uma revisão dilacerante se opera desde então, mas no amargor e no medo. E com um transbordamento da fé que mal disfarça a infinita desesperança. (MAALOUF, 2011, p. 165,166)

Apesar desse alinhamento, desse deformado olhar sobre os reais problemas que envolvem os países árabes, ainda subjugados pelas diversas faces da dominação estrangeira, dentre as mais gritantes, o estabelecimento do Estado sionista, Amin Maalouf realiza um salto intrigante, em suas teses, de avaliar o esgotamento de nossas civilizações, tanto a pretensa civilização ocidental, quanto a civilização árabe.

Nesses detalhes, opera com as diversas variantes históricas, na tentativa de elucidar as razões pelas quais o mundo se encontra em desajuste, os motivos da regressão da sociedade árabe, a diferença entre o discurso europeu civilizatório e sua *práxis* selvagem e destrutiva. Revela um importante ponto de vista, até hoje impensável na comunidade do Oriente, de que o nasserismo foi um retrocesso para as sociedades árabes, pois o mito “Nasser”, com sua ideia de partido único, de mundo árabe unificado, aniquilou, juntamente com os interesses ocidentais, a infância das eleições democráticas, que se projetavam com a independência dos vários países do Oriente Médio (MAALOUF, 2011, p. 129).

Outro ponto importante dessas diversas variantes é a revisitação do desmembramento do Império Otomano, com as lideranças árabes ansiosas e confiantes de que teriam direito à soberania, principalmente porque apoiaram os europeus na luta contra os turcos-otomanos. Nesse momento, os árabes tentam lembrar as promessas feitas pelos países europeus, de autonomia. Confiante na celebração do acordo que permitira a independência da região, os árabes haviam acertado com o líder dos judeus, Chaim Wizmann, o apoio para o estabelecimento de um lar judaico, na Palestina. Acordo que não se concretizou, devido à traição, a quebra de promessas das potências europeias, que preferiram repartir, como bem antecipou Machado de Assis, em uma de suas crônicas, toda a região entre a Inglaterra e a França:

Durante a estada em Paris, Faiçal encontrou Chaim Weizmann, figura importante do movimento sionista e que se tornaria, 30 anos depois, o primeiro presidente do Estado de Israel. Os dois homens assinaram, em 3 de janeiro de 1919, um surpreendente documento realçando os laços de sangue e as estreitas relações históricas entre os dois povos, estipulando que, se o grande reino independente desejado pelos árabes fosse criado, ele apoiaria o estabelecimento dos judeus na Palestina. Mas o citado reino não aconteceu. As potências estimaram que os povos da região não estavam capacitados para se autogovernar e decidiram confiar à Grã-Bretanha um “mandato” sobre a Palestina, a Transjordânia e o Iraque, e à França outro “mandato” sobre a Síria e o Líbano. Furioso, Faiçal resolveu seguir o caminho traçado por Atatürk, tentando pôr as potências diante de um fato consumado. Proclamou-se “rei da Síria”, formou em Damasco um governo ao qual se juntou a maioria dos movimentos políticos árabes. Mas a França não tinha a intenção de perder o território que lhe fora delegado. Enviou imediatamente um corpo expedicionário que não teve a menor dificuldade em aniquilar as frágeis tropas de Faiçal e conquistar sua capital em julho de 1920. A única batalha aconteceu perto de uma vilarejo chamado Maysalun – nome que se manteve na memória patriótica como símbolo de frustração, impotência, traição e luto. (MAALOUF, 2011, p. 119-120)

Além dessa revisitação, que quebra todo um discurso construído, em torno da negativa árabe, em reconhecer a existência do Estado de Israel, Amin Maalouf lançaria um novo olhar sobre o colonialismo praticado pela Europa, atestando que o mesmo engendra, dentro de si, as provas de que os europeus são incapazes de feitos maiores, inclusive os de administrar toda a riqueza extraída de seus domínios, conforme podemos observar de suas afirmações, acerca do pretensioso discurso de que a Europa arquitetou a construção de uma civilização pelo mundo, argumento oficialmente usado pelo governo francês, apesar dos reiterados protestos:

Os impérios coloniais construídos por nações europeias, nos séculos XIX e XX, pelo contrário, nunca passaram de extensões de si, verdadeiras escolas práticas de racismo e de transgressão moral, que abriram caminho pra as guerras, os genocídios e os totalitarismos que ensanguentaram a Europa. (MAALOUF, 2011, p. 236)

Como se pode perceber, apesar daquela simetria com Todorov, o crítico libanês não mais procura justificar ou complementar os pontos de convergência com o pensador búlgaro, o que nos leva a acreditar que Amin Maalouf, escrevendo para um público europeu, valeu-se de discurso petrificado no imaginário desses leitores para, a partir daí, fazer sérios questionamentos acerca dos desajustes, como ele afirma, das culturas, no caso civilizações europeia e árabe.

Esse caminho, na verdade, pode ser o indicativo de que esses dois críticos caíram na armadilha montada pelos que advogam a existência de um conflito das civilizações, a exemplo de Anthony Pagden, com a sua conhecida obra **Mundos em Guerra**: a luta de mais de 2.500 anos entre o Oriente e o Ocidente (2010), a partir do momento que, cedendo às pressões dos vários meios informativos e das ideias construídas no imaginário dos

leitores, ficaram temerosos de expor as razões pelas quais é legítima a crítica aos modos pelos quais o Ocidente se vale para construir justificativas, que lhe permitam agir indiscriminadamente contra qualquer cidadão, contra qualquer nação.

Esse medo de falar sobre a participação oficial, nos acontecimentos de 2001 e do mundo árabe, em muito se assemelha à intolerável chantagem usada pelos dirigentes sionistas que, tentando desqualificar quaisquer críticas aos seus modos belicistas e desumanos, rotulam, sistematicamente, todo intelectual na categoria da “judeofobia”. Conceito esse percebido por vários ensaístas de origem judaica que, reunindo seus trabalhos na obra **Anti-semitismo: a intolerável chantagem; Israel-Palestina, um “affaire” francês?** (2004), sob a coordenação editorial de Maria Ângela Villela, procuraram mostrar as frágeis razões desse discurso, artificialmente construído por vários governos israelenses, e insistentemente usado para justificar a suspensão das liberdades civis, tanto dos israelenses, quanto dos palestinos.

Se a tática, o caminho escolhido por esses dois grandes intelectuais se parece correto ou se mostrará acertado, só o futuro pode conceber. O fato é que, nesses dias de convulsões sociais, guerras, assassinatos, torturas, agressão de variadas naturezas pelas quais passa o mundo árabe, a sociedade brasileira não deixaria de receber os influxos dessa guerra, travada entre nós, principalmente pelos meios de informação, que buscam conquistar, a cada momento, a cada matéria, as mentes e os corações dos brasileiros, na tentativa de embarcá-los nessa desventura ocidental, objetivo esse que os poetas, escritores, intelectuais e ativistas políticos, ligados à causa árabe, como Safa Jubran, José Farhat, Otávio Cury, Miguel Attie Filho, Soraya Ismaili, Murched Taha, Mustafa Jarouche, Georges Bourdoukan, Michel Sleiman, Milton Hatoum, entre tantos outros, opõem-se arduamente, valendo-se, sobretudo, do nosso passado escritural e do feliz encontro entre

nós e os árabes, que *se fizeram brasileiros dos melhores* (AMADO, 1994, XVIII), conforme assegura o melhor de nossa tradição literária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALANDALUSI, Sâid. **Hierarquia dos Povos**. Tradução anotada de Safa A-C Jubran. São Paulo: Amaral Gurgel Editorial, 2011.

ALCORÃO SAGRADO. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: Tangará Expansão Editorial S/A, 1975.

ALCORÃO SAGRADO: Os Significados dos Versículos do Alcorão Sagrado. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, s.d.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Tradução José Pedro Xavier Pinheiro. São Paulo: Atena Editora, 1955.

AMADO, Jorge. **A descoberta da América pelos turcos** ou de como o árabe Jamil Bichara, desbravador de florestas, de visita à cidade de Itabuna para dar abasto ao corpo, ali lheofeceram fortuna e casamento ou ainda os esponsais de Adma: romancinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1994.

_____. **A morte e a morte de Quincas Berro D'água**: romance. 48. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981 8.

_____. **Cacau**. 35. ed. Rio de Janeiro: Record, 1979 3.

_____. **Capitães da Areia**: romance. 50. ed. Rio de Janeiro: Record, 1980 3.

_____. **Dona Flor e seus dois maridos**: história moral e de amor: romance. 35. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981 10.

_____. **Farda, fardão, camisola de dormir**: fábula para acender uma esperança: romance. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 1980 5.

_____. **Gabriela, cravo e canela**: crônica de uma cidade do interior. 59. ed. Rio de Janeiro: São Paulo: Record, 1979 1.

_____. **Jubiabá**: romance. 40. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981 4.

_____. **Mar morto**: romance. 51. ed. Rio de Janeiro: Record, 1980 2.

_____. **O país do carnaval**. 36. ed. Rio de Janeiro: Record, 1979 2.

- _____. **Os pastores da noite**. 33. ed. Rio de Janeiro: Record, 1980 4.
- _____. **Os subterrâneos da liberdade: ásperos tempos**. 33. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981³, v. 1.
- _____. **Os subterrâneos da liberdade: agonia da noite**. 33. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981⁵, v. 2.
- _____. **Os subterrâneos da liberdade: a luz no túnel**. 33. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981⁶, v. 3.
- _____. **O sumiço da Santa: uma história de feitiçaria**. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- _____. **Os velhos marinheiros: ou, a completa verdade sobre as discutidas aventuras do comandante Vasco Moscoso de Aragon, capitão de longo curso**. Romance. 45. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981 9.
- _____. **São Jorge dos Ilhéus**: romance. 41. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981 2.
- _____. **Seara vermelha**: romance. 37. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981 7.
- _____. **Suor**: romance. 33. ed. Rio de Janeiro: Record, 1980 1.
- _____. **Tenda dos milagres**: romance. 25. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981 11.
- _____. **Tereza Batista cansada de guerra**: romance. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981 12.
- _____. **Terras do sem fim**: romance. 44. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981 1.
- _____. **Tieta do Agreste**, pastora de cabras ou a volta da filha pródiga, melodramático folhetim em cinco sensacionais e empolgantes episódios: emoção e suspense: romance. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 1981 13.
- _____. **Tocaia grande**: a face obscura. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- _____. Gazeta de Notícias. In: TATI, Miécio. **Jorge Amado**: vida e obra. Belo Horizonte: Itatiaia, 1961.
- ALMEIDA, José Maurício Gomes de. A linguagem [regionalista]. In:____**A tradição regionalista no romance brasileiro**. 2. ed. ver. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.
- ALVARES DE AZEVEDO. In: PIRES, Homero (Org.). **Obras Completas de Álvares de Azevedo**. 8 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942. 2º Tomo.
- ALVES, Adalberto. **Portugal** – Ecos de um Passado Árabe. Lisboa/Portugal: Instituto Camões, 1999.

ANCHIETA, José de. **Teatro de Anchieta**: obras completas. São Paulo: Edições Loyola, 1977, v.3.

ANDRADE, Mário de. **Aspectos da Literatura Brasileira**. 6 ed. São Paulo: Martins, 1978.

_____. **Obra imatura**. 2 ed. São Paulo: Martins; Brasília: INL, 1972.

_____. **Táxi e crônicas no Diário Nacional**. São Paulo: Duas Cidades/SCCT, 1976.

ANDRADE, Oswald. Fraternidade de Jorge Amado. In: _____ **Ponta de lança**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971, p. 30-32

ARISTÓTELES. **A Poética**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980.

ARRIGUCCI JR., Davi. Arquitetura da memória. In: ----. **O cacto e as ruínas**. São Paulo: Duas Cidades, 2000.

_____. Móbile da memória. In: ----. **Enigma e comentário**: ensaios sobre literatura e experiência. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 67-111.

_____. Texto de apresentação. In: HATOUM, Milton. **Relato de um certo Oriente**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARRUDA, Ângela (Org.). **Representando a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1989.

ATTAR, Farid ud-Din. **A Linguagem dos Pássaros**: versão integral. Tradução e Notas de Álvaro de Souza Machado e Sérgio Rizek. São Paulo: Attar Editorial, 1987. (Coleção Clássicos do Sufismo).

ÁVILA, Affonso (Coord. E Org.) **O modernismo**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

AZEVEDO, Neroaldo Pontes de. **Modernismo e Regionalismo** (os anos 20 em Pernambuco). João Pessoa: Secretaria de Educação e Cultura da Paraíba, 1984.

AZIZE, Elisabeth. **E Deus chorou sobre o rio**. 2 ed. Manaus: Editora Valer; EDUA, 2006.

BASÍLIO DA GAMA, José. **Obras Poéticas de José Basílio da Gama**. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, s/d, p.34.

BASTIDE, Roger. Sobre o romancista Jorge Amado. In: MARTINS, José de Barro (Org.). **Jorge Amado, povo e terra**: 40 anos de literatura. São Paulo: Martins, 1971.

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. O surto modernista. In: _____ (Org.). **Modernidade**: vanguardas artísticas na América Latina. São Paulo: Memorial: UNESP, 1990.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia** – Formação Social e Cultural. Manaus: Editora Valer/Editora da Universidade do Amazonas, 1999.

BENEDITO, Mouzar. **Luiz Gama o libertador de escravos e sua mãe libertária, Luíza Mahin**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

BÍBLIA SAGRADA: contendo o Antigo e o Novo Testamento. 5 ed. Tradução de João Ferreira de Almeida. Santo André – SP: Geográfica Editora, 2005.

BOCAYUVA, Pedro Cláudio Cunha; VEIGA, Sandra Mayrink (Org.) **Afinal, que país é este?** 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

BORDOKAN, Sami. **A Corda da Alma**. Manaus: Sonopress, s.d., CD-ROM.

BOURDOUKAN, Georges Latif. **A Incrível e Fascinante História do Capitão Mouro**. 6. ed. São Paulo: Casa Amarela, 2001.

_____. **Blog do Bourdoukan**. [São Paulo 2009-2012]. Disponível em <<http://blogdobourdoukan.blogspot.com.br>> Acesso em jun de 2012.

_____. **O apocalipse**. São Paulo: Casa Amarela, 2003.

_____. **O Peregrino**. São Paulo: Casa Amarela, 1999.

_____. Entrevista para Leonardo Vinhas. [Revista Eletrônica] **Scream & Yell**, 2005. Disponível em <<http://www.screamyell.com.br/literatura/bourdoukan.htm>> Acesso em set 2012.

_____. **Vozes do Deserto**. São Paulo: Casa Amarela, 2002.

BORGES, Fernanda Carlos. **A filosofia do jeito**: um modo brasileiro de pensar com o corpo. São Paulo: Summus, 2006.

BOSI, Alfredo. **Céu, inferno**: ensaios de crítica literária e ideológica. São Paulo: Ática, 1981.

_____. **Cultura brasileira**: temas e situações. São Paulo: Ática, 1981.

_____. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **História concisa da Literatura Brasileira**. 40 ed. São Paulo: Cultrix, 1994.

_____. **Literatura e resistência**: São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2003.

CAIRO, Luiz Roberto Velloso; MOREIRA, Maria Eunice Moreira (Orgs). **Questões de crítica e historiografia literária**. Porto Alegre: Nova Prova, 2006.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. Tradução de Diogo Mainardi. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMÕES, Luiz Vaz de. **Os Lusíadas**. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d., 313 p.

CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite & outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1987.

_____. **Brigada ligeira e outros escritos**. São Paulo: Editora da Unesp, 1992.

_____. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos**. 10. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

_____. **Literatura e sociedade**. 8. ed. São Paulo: T.A. Queiroz 2000; Publifolha, 2000.

_____. **O romantismo no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Humanitas, 2004.

CANDIDO, Antonio; CASTELLO, Aderaldo. **Presença da literatura brasileira: história e antologia: das origens ao Realismo**. São Paulo: DIFEL, 1985.

_____. **Presença da literatura brasileira: Modernismo**. 9. ed. São Paulo: DIFEL, 1983.

CARVALHAL, Tânia Franco. **Literatura comparada**. São Paulo: Ática. 1986.

CASTELLO, José Aderaldo. **José Lins do Rêgo: Modernismo e Regionalismo**. São Paulo: EDART, 1961.

_____. **José Lins do Rego: Nordeste e modernismo**. 2ed. João Pessoa: UFPB, 2001.

CINTRA, F. Assis. **O Nome BRASIL** (com S ou com Z?). São Paulo: Edição da Revista do Brasil – Monteiro Lobato & C., 1920.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. 2. reimp. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

CHATEAUBRIAND, François-René de. **Atala Renato**. Tradução de K. d'Avellar. Rio de Janeiro. H. Garnier Ed., 1906.

_____. **As Aventuras do Derradeiro Abencerrage**. Tradução de K. d'Avellar. Rio de Janeiro. H. Garnier Ed., 1906.

CHIAPPINI, Lígia; BRESCIANI, Maria Stella (Org.). **Literatura e cultura no Brasil: identidades e fronteiras**. São Paulo: Cortez, 2002.

CHIAPPINI, Ligia; DIMAS, Antonio; ZILLY, Berthold (Org.). **Brasil, país do passado?** São Paulo: BOITEMPO: EDUSP, 2000.

CHIARELLI, Stefania. **Vidas em trânsito:** as ficções de Samuel Rawet e Milton Hatoum. São Paulo: Annablume, 2007.

CHIESA, Giulietto. et al. **ZÉRO – Enquête sur le 11 Septembre.** [documentário] França, TPF Telemaco S.R., longa metragem, 104 min, cor, 2008.

COSTA, Cláudio Manoel da. Vila Rica. In: PROENÇA FILHO, Domício (Org.). **A poesia dos inconfidentes:** poesia completa de Cláudio Manoel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga e Alvarenga Peixoto. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.

CORTESÃO, Jaime. **A Carta de Pero Vaz de Caminha.** Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1943.

_____. **Cabral e as Origens do Brasil** (Ensaio de topografia histórica). Rio de Janeiro: Edição do Ministério das Relações Exteriores, 1944.

COUTINHO, Afrânio (Org). **Machado de Assis:** obra completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, v. 3.

CRISTO, Mariada Luz Pinheiro de (Org). **Arquitetura da memória:** ensaios sobre os romances *Dois irmãos*, *Relato de um certo Oriente* e *Cinzas do Norte* de Milton Hatoum. Manaus: Universidade Federal do Amazonas: UNINORTE, 2007.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão.** Tradução Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975 (Reconquista do Brasil, v. 19)

DAMATA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis:** para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **O que é o Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1300-1800:** uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lúcia Machado; tradução de notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das letras, 2009

DRUMMOND, de Andrade Carlos. **Poesia completa e prosa:** volume único. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1988.

DUARTE, Eduardo de Assis. **Jorge Amado:** romance em tempo de utopia. Natal: UFRN, 1995.

_____. Aquarelas do Brasil: margens da identidade nacional: a ficção de Jorge Amado. In: CHIAPPINI, Lígia; BRESCIANI, Maria Stella (Org.). **Literatura e cultura no Brasil: identidades e fronteiras**. São Paulo: Cortez, 2002.

FO, Jacop; TOMAT, Sérgio; MALUCELLI, Laura. **O Livro Negro do Cristianismo: Dois mil anos de crimes em nome de Deus**. São Paulo: Ediouro, 2007.

FONTANA, Riccardo. **O Brasil de Américo Vespúcio**. Tradução de Edílson Alkim Cunha e João Pedro Mendes. Brasília: UnB, 1994.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura: na Idade clássica**. Tradução de José Teixeira de Coelho Neto. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. 17 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **O Poder Psiquiátrico**: curso dado no Collège de France (1973-1974). Edição estabelecida por Jacques Lagrange sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRAGA, Myriam. **Luiz Gama**. São Paulo: Instituto Callis, 2005.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e Senzala**. Lisboa: Livros do Brasil, 1957.

_____. Modernidade e Modernismo nas Artes. In: DINIZ, Clarissa; HEITOR, Gleyce. (Orgs). **Gilberto Freyre**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2010.

_____. **Interpretação do Brasil: Aspectos da Formação Social Brasileira como Processo de Amalgamento de Raças e Cultura**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1947.

_____. **Novo mundo nos trópicos**. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1969.

GALVÃO, Walnice Nogueira. Forasteiros. In: _____. **Desconversa: ensaios críticos**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998, p. 15-28.

_____. Indianismo revisitado. In: ARINOS, Afonso et alli. **Esboço de figura: homenagem a Antonio Candido**. São Paulo: Duas Cidades, 1979, p. 379-391.

_____. **Saco de gatos: ensaios críticos**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

GANDAVO, P. de M. **Tratado da terra do Brasil** [1826]; História da província Santa Cruz [1576]. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980. (Reconquista do Brasil; nova série, v.10).

GLEDSON, John. **Machado de Assis: Ficção e História**. Tradução de Sônia Coutinho. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

GOLDMANN, Lucien. **Sociologia do Romance**. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GOMES, Álvaro Cardoso. **Jorge Amado**: seleção de textos, notas, estudos biográfico, histórico e crítico e exercícios por Álvaro Cardoso Gomes. São Paulo: Abril Educação, 1981.

GOMES, Eugênio (Org). **Castro Alves**: obra completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986, volume único.

GOMES, Heloísa Toller. *Menino de engenho*: a memória das perdas. In: ROCHA, João Cezar de Castro. **Nenhum Brasil existe**: pequena enciclopédia. Rio de Janeiro: TOPBOOKS, 2003, p. 645-653.

_____. **O poder rural na ficção**: ensaios. São Paulo: Ática, 1981.

GONÇALVES DIAS, A. **O Brasil e a Oceania**. Rio de Janeiro: H. Garnier Ed. s.d.

_____. **Theatro**. Rio de Janeiro: H. Garnier Ed., 1868.

GONZAGA, Tomás Antônio. Cartas Chilenas. In: PROENÇA FILHO, Domício (Org.). **A poesia dos inconfidentes**: poesia completa de Cláudio Manoel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga e Alvarenga Peixoto. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.

GOODY, Jack. **O Roubo da História**: Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente. Trad. Luiz Sérgio Duarte da Silva. São Paulo: Contexto, 2008.

GUERRERO, Rafael Ramón. Al-Fārābi: O Filósofo e a Felicidade. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org). **O islã clássico**: itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007.

GULLAR, Ferreira. **Vanguarda e subdesenvolvimento**: ensaios sobre arte. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

HADDAD, Jamil Almasur. **O que é islamismo**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. **Revisão de Castro Alves**. São Paulo: Saraiva, 1953 1, vol. 1.

_____. **Revisão de Castro Alves**. São Paulo: Saraiva, 1953 2, vol. 2.

_____. **Revisão de Castro Alves**. São Paulo: Saraiva, 1953 3, vol. 3.

HADI, Mahdi Abdul. **A História de Jerusalém**. Disponível em <<http://www.ebah.com.br/content/ABAAABBSgAL/a-historia-jerusalem>>. Acesso em jul de 2012.

HAJJAR, Claude Fahd. **Imigração Árabe**: 100 anos de reflexão. São Paulo: Ícone Editora, 1985.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HATOUM, Milton. Conversa com Milton Hatoum. **BABEL** - revista de poesia tradução e crítica. Santos-SP, Ano I, n. I, jan. a abr. de 2000, p. 6-22. Entrevista concedida a Susana Scramin.

_____. **Cinzas do Norte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Dois irmãos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Entrevista para Aida Hamezá Hanania. 1993. **Entrevista – Milton Hatoum** Disponível em <www.hottopos.com/collat6/milton1.htm> Acesso em jan 2010.

_____. **Relato de um certo Oriente**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HERCULANO, Alexandre. **História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal**. Tomo I. 10 ed. Dirigida por David Lopes. Lisboa/Portugal: Bertrand, s.d.

_____. **História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal**. Tomo II. 10 ed. Dirigida por David Lopes. Lisboa/Portugal: Bertrand, s.d.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 20 ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1988. (Documentos brasileiros, v. 1).

HOURLANI, Albert. **Uma História dos Povos Árabes**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

IANNI, Octávio. Sociologia e literatura. In: SEGATTO e BALDAN (org). **Sociedade e literatura no Brasil**. São Paulo: UNESP, 1999, p. 9-42.

IBRAHIM M. Abu-Rabi. **O Guia Árabe Contemporâneo sobre o Islã Político**. Tradução de André Oídes. São Paulo: Madras, 2011.

INSTITUTO DE CULTURA ÁRABE – ICARABE. 2004. Disponível em: <<http://www.icarabe.org>>. Acesso em: 25 ago. 2007.

IRVING, WASHINGTON. **Narrativas da Alhambra**. Tradução Lilia de Barros Malferrari. 2 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. **Compreender al-Fārābi e Avicena**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Série Compreender).

JACOBBI, Ruggero. **Goeth, Schiller, Gonçalves Dias**. Porto Alegre: Gráfica da Universidade do R.G. do Sul, 1958. (Série Letras, v. 5).

JOVANOVIC, Aleksandar. **À Sombra do Quarto Crescente**: Notas sobre História e Cultura da Europa Centro-Oriental. São Paulo: Editora Hucitec, 1995.

KURAIEM, Mussa. **Aconteceu em Damasco**. São Paulo: Gráfica São José, 1945.

_____. **Assim falava Gibran**. São Paulo: Oficina Gráfica da Revista “O Oriente”, 1960.

_____. **Cristãos e Muçulmanos**. São Paulo: Oficina Gráfica da Revista “O Oriente”, 1962.

_____. **Leis do Deserto**. São Paulo: Oficina Gráfica da Revista “O Oriente”, 1960.

_____. **Os califas de Bagdá**: episódios curiosos da história secular dos povos árabes. São Paulo: Revista dos Tribunais Ltda, 1942.

_____. **Poemas de Gibran**. 2 ed. São Paulo: Oficina Gráfica da Revista “O Oriente”, 1962.

LAFETÁ, João Luiz. **1930**: a crítica e o modernismo. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

_____. O Modernismo 70 Anos Depois. In: ARAGÃO, Maria Lúcia; MEIBY, José Carlos Sebe Bom. **América**: ficção e utopias. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1994.

LEIBING, Annette; BENNINGHOFF-LÜHL, Sibylle (Org.). **Devorando o tempo**: Brasil, o país sem memória. São Paulo: Mandarim, 2001.

LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro**: história de uma ideologia. 5. ed. São Paulo: Ática, 1992.

LEITE, Sylvia. Sufismo, a unidade na multiplicidade. **Revista EntreLivros**, São Paulo, nº. 03, p. 42-45, mai. 2007.

LIMA, Luiz Costa. **Dispersa demanda**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981.

_____. **Intervenções**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

_____. **Sociedade e discurso ficcional**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

_____. **Terra Ignota**: a construção de *Os sertões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

LIVRO DAS MIL E UMA NOITES, volume I: ramo sírio. Introdução, notas, apêndices e tradução do árabe: Mamede Mustafa Jarouche, 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.

LIVRO DAS MIL E UMA NOITES, volume II: ramo sírio. Introdução, notas, anexos e tradução do árabe: Mamede Mustafa Jarouche, 2. ed. São Paulo: Globo, 2006.

LIVRO DAS MIL E UMA NOITES, volume III: ramo egípcio. Tradução do árabe por Mamede Mustafa Jarouche, São Paulo: Globo, 2007.

LIVRO DAS MIL E UMA NOITES, volume IV: ramo egípcio + Aladim & Ali Babá. Tradução do árabe por Mamede Mustafa Jarouche, São Paulo: Globo, 2012.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia**: o romantismo na contramão da modernidade. Tradução de João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1995.

LUCAS, Fábio. **Luzes e trevas**: Minas Gerais no século XVIII. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

MAALOUF, Amin. **As Cruzadas vistas pelos Árabes**. 4 ed. Tradução Pauline Alphen; Rogério Muio. São Paulo: Brasiliense, 2001.

_____. **Leão, O Africano**. 5 ed. Tradução de Maria das Graças Morais Sarmiento. Viseu/Portugal: Bertrand Editora, 1996.

_____. **O Mundo em Desajuste**: quando nossas civilizações se esgotam. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011.

MACHADO, Álvaro Manuel; PAGEAUX, Daniel-Henri. **Da literatura comparada à teoria da literatura**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MACHADO DE ASSIS. In: **Gazeta de Holanda**. Brasília: MEC, 1886. Disponível em <<http://machado.mec.gov.br/images/stories/pdf/poesia/maps04.pdf>> Acesso em 8 de agos de 2012.

_____. In: **Ilustração brasileira**. Brasília: MEC, 1878. Disponível em <<http://machado.mec.gov.br/images/stories/pdf/cronica/macr08.pdf>> Acesso em 10 de agos de 2012.

_____. In: COUTINHO, Afrânio (Org.). **Machado de Assis**: Obra Completa. 5 ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A., 1985 1, vol. I.

_____. In: COUTINHO, Afrânio (Org.). **Machado de Assis**: Obra Completa. 5 ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A., 1985 2, vol. II.

_____. In: COUTINHO, Afrânio (Org.). **Machado de Assis**: Obra Completa. 5 ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A., 1985 3, vol. III.

_____. In: FARIA, João Roberto (Org.). **Teatro de Machado de Assis**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MALUF, Chafic. **Abkar**: a Cidade dos Gênios. Tradução de Mussa Kuraieim. São Paulo: Revista dos Tribunais Ltda, 1949.

MARTINS, Wilson. **História da inteligência brasileira (1915-1933)**, São Paulo: Cultrix/Edusp, v. VI, 1978.

_____. **A crítica literária do Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, vol. 2, p. 598-599.

MATOS, Gregório. **Poemas Satíricos**: Gregório de Matos. Texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MEDAUAR, Jorge. Introdução: aspectos gerais da cultura árabe. **Revista de Estudos Árabes**, n. 1, DLO-FFLCHUSP, 1993. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/collat7/medauar.htm>>. Acesso em: 07 jul. 2007.

MENEZES, Raimundo de. **Dicionário Literário Brasileiro**. Ilustrado. São Paulo: Edição Saraiva, 1969. (5 Volumes)

MENDONÇA, Wilma Martins de. **Evangelização e colonização em Anchieta**: uma leitura do auto *Na vila de Vitória ou o auto de S. Maurício*: trabalho digitado. Recife: UFPE, 1998.

_____. **Memória de nós**: o discurso possível e o silêncio tupinambá nos relatos de viagem do século XVI. Centro de Artes e Comunicação. Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2002. (Tese de Doutorado)

_____. Memórias de nós: da nossa ancestralidade indígena. In: SCHNEIDER, Liane; MACHADO, Charliton (Org.) **Mulheres no Brasil**: resistência, lutas e conquistas. João Pessoa: UFPB, 2006, p. 81-96.

MIGUEL, Salim. **Nur Na Escuridão**. 3 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

MONTEIRO, Gilson. O mundo descobre um certo Hatoum: limites são destruídos pela magia da criação. **A crítica**, Manaus, 14 de abril de 1991.

MORAES, Denis de. **O imaginário vigiado**: a imprensa comunista e o realismo socialista no Brasil. (1947-1953). Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

MOTA, Carlos Guilherme (Org.). **Viagem incompleta**: a experiência brasileira: formação histórias. São Paulo: SENAC, 2000.

MOTA, Lourenço Dantas (Org.). **Introdução ao Brasil**: um banquete no trópico. 3. ed. São Paulo: SENAC, 2001, v.1.

NASSAR, Raduan. **Lavoura Arcaica**. Rio de Janeiro: Record; Altaya, 1989.

O HOMEM EM BUSCA DE DEUS. São Paulo: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e

Tratados, 1990.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. **O Brasil dos imigrantes**. 2 ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.

PAGDEN, Anthony. **Mundos em Guerra**: a luta de mais de 2.500 anos entre o Oriente e o Ocidente. Tradução de Sally Tilelli. Osasco, SP: Novo Século Editora, 2010.

PALACIOS, Miguel Asin. **La Escatologia Musulmana em La Divina Comedia** seguida de La História y Crítica de uma polémica. 2 ed. Madrid-Granada-Espanha:Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943.

PAULA, Rosângela Asche de. **O expressionismo na biblioteca de Mário de Andrade**: da leitura à criação. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, da Faculdade de Filosofia, Letras e ciências Humanas. Universidade de São Paulo (USP), 2007. (Tese de Doutorado).

PELLEGRINI, Tânia. O Povo como adereço: o carnaval de Jorge Amado. In: SEGATTO e BALDAN (org). **Sociedade e literatura no Brasil**. São Paulo: UNESP, 1999, p. 121-142.

PEREIRA, Armando S. **O Brasil que nós somos**: do império aos governos militares, o retrato do povo brasileiro, na análise dos maiores escritores do país. Petrópolis: Vozes, 2002.

PEREIRA, José Roberto. **Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil**: *Carta de Pero Vaz de Caminha*; *Carta de Mestre João Farás*; *Relato do Piloto Anônimo*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. A Arte Médica de Avicena e a Teoria Hipocrática dos Humores. In:_____ (org). **O islã clássico**: itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PIERSON, Donald. **Branços e Pretos na Bahia**: Estudo de Contacto Racial. São Paulo, Editora Nacional, 1945. (Biblioteca Pedagógica Brasileira).

POPINIGIS, Fabiane. **Proletários de Casaca**: trabalhadores do comércio carioca (1650-1911). Campinas:Editora da Unicamp, 2007.

PRADO, Antonio Arnoni (Org.). **A dimensão da noite e outros ensaios**: João Luiz Lafetá. São Paulo: Duas Cidades, 2004.

_____. **1922**: itinerário de uma falsa vanguarda: os dissidentes, a Semana e o integralismo. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PRADO, Décio de Almeida. **O Drama Romântico Brasileiro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Vira e mexe, nacionalismo**: paradoxos do nacionalismo

literário. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PT. ISLAM – 2011. **O que se deve fazer quando nasce uma criança.** Disponível em <<http://ptislam.webnode.com/news/o%20que%20se%20deve%20fazer%20quando%20nasc%20uma%20crian%C3%A7a/>> . Acesso em 12 dez. 2011.

QUEIROZ, Rachel de. **A donzela e a moura torta.** Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1948.

_____. **O brasileiro perplexo.** Rio de Janeiro: Editora do autor, 1963.

RAILLARD, Alice. **Conversando com Jorge Amado.** Tradução de Annye Dymetman. Rio de Janeiro: Record, 1990.

RAMOS, Graciliano. **Infância.** 33 ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record.

RAMOS, Graciliano. **Seleção de contos brasileiros:** Norte e Nordeste. Rio de Janeiro: Tecnoprint, [s.d.].

RAMOS, Ricardo. Lembrança de Graciliano. In: GARBUGLIO, José Carlos; BOSI, Alfredo; FACIOLI, Valentim. **Graciliano Ramos.** São Paulo: Ática, 1987.

REED, John. **Guerra dos Balcãs.** Tradução de Ludimila Hashimoto Barros. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002.

REGO, José Lins do. **Presença do Nordeste na Literatura.** Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1957. (Coleção Os Cadernos de Cultura).

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil:** de Varnhagen a FHC. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

REVISTA TEMPO BRASILEIRO. **Identidade e memória.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Ed. trimestral, out/dez; 1988, 95.

REVISTA TEMPO BRASILEIRO. **Memória e história.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Ed. Trimestral, out/dez.; 1986, 87.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** A formação e o sentido do Brasil. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. In: FERRAZ, Isa Grinspum (Dir). **O Povo Brasileiro.** [documentário] Brasil. GNT/TV Cultura/ FUNDAR/Cinematográfica SUPERFILMES. Cor, 2000.

RIBEIRO, Maria Aparecido. Os novos filhos da dor: Oriente e origem em Milton Hatoum. In: CRISTO, Mariada Luz Pinheiro de (Org). **Arquitetura da memória:** ensaios sobre os romances *Dois irmãos*, *Relato de um certo Oriente* e *Cinzas do Norte* de Milton Hatoum. Manaus: Universidade Federal do Amazonas: UNINORTE, 2007.

ROCHA, Everardo Pereira Guimarães. **O que é etnocentrismo**. 11 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RONCARI, Luiz. **O cão do sertão**: literatura e engajamento: ensaios sobre João Guimarães Rosa, Machado de Assis e Carlos Drummond de Andrade. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2007.

SAID, Edward. **Cultura e política**. Tradução Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. **Cultura e resistência**: entrevista do intelectual palestino a David Barsamian. Tradução Bárbara Duarte. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

_____. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Tradução Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAMIR, Faisal El; TALIB, Yusof A. A Diáspora Africana na Ásia. In: FASI, El Mohammed. **História geral da África**: África do século VII ao XI. Tradução de David Yann Chaigne, João Bortolanza, Luana Antunes Costa, Luis Herman de Almeida Prado Mendoza, Milton Coelho, Sieni Maria Campos. Brasília: UNESCO/Secad-MEC/UFSC, 2010, volume III. (Coleção História Geral da África da UNESCO).

SANADA, Yuri; SANADA, Vera. **Histórias e lendas do descobrimento**: a história completa de como Cabral obteve o conhecimento para chegar às Terras de Santa Cruz e outros descobrimentos de 2000 a.C. a 1500 d.C. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

SANTANA, Valdomiro. **Literatura Baiana**: 1920-1980. Rio de Janeiro: Philobiblion; Brasília: INL – Instituto Nacional do Livro, 1986

SANTIAGO, Silviano. (Coord.). **Intérpretes do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002, 3 v.

_____. **Nas malhas das letras**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. São Paulo: Perspectiva: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978.

_____. **Vale quanto pesa**: ensaios sobre questões político-culturais. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **História da vida privada no Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, v. 4.

SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas**: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1981.

_____. **Que horas são?**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Seqüências brasileiras**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Um mestre na periferia do capitalismo**: Machado de Assis. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 1997.

SEED, Patricia. **Cerimônias de Posse na Conquista do Novo Mundo (1492-1640)**. Tradução de Lenita R. Esteves. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

SEIXAS, Cid. Modernismo e Diversidade: impasses e confrontos de uma vertente regional. [Revista Eletrônica] **Lêgua & Meia**: Revista de Literatura e Diversidade Cultural. 2004. Disponível em < http://leguaemeia.uefs.br/2/2_43-52modernismo.pdf> Acesso em set de 2012.

SENA, Selma Custódia. **Interpretações dualistas do Brasil**. Goiânia: Editora UFG, 2003.

SEVCENKO, Nicolau. A ficção capciosa e a história traída. In: GLEDSON, John. **Machado de Assis**: Ficção e História. Tradução de Sônia Coutinho. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SILVA, José Manuel Azevedo. **Mazagão**: retrato de uma cidade luso-marroquina deportada para o Brasil. Revista CAMÕES. N. 17/18. Biblioteca Digital Camões, 2004. Disponível em http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/cat_view/62-revistas-e-periodicos/69-revista-camoes/914-revista-no17--18-relacoes-luso-marroquinas.html?start=10. Acesso em 15 out 2011.

SILVA, Libório Manuel da. **A Nau Catrineta e a História Trágico-Marítima**: Lições de liderança. V.N.Famalicão – Portugal: Centro Atlântico, 2010.

SLEIMAN, Michel. **A Arte do Zajal**: Estudo da Poética Árabe. Cotia,SP: Ateliê Editorial, 2007.

_____. **A poesia árabe-andaluza**: Ibn Quzman de Córdoba. São Paulo: Perspectiva:FAPESP, 2000.

_____. **Ínula Niúla**. Cotia,SP: Ateliê Editorial, 2009.

SOMMA, Isabelle. Muçulmanos brasileiros sofrem de preconceito importado. **Instituto de Cultura Árabe – ICARABE-SP**. Disponível em: <http://www.icarabe.org/CN02/artigos/arts_det.asp?id=112>. Acesso em: 29 jun. 2007.

SOUSA, G. S. de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587** [1825]. 9. ed. rev. atual. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 2000.

SOUZA, Ana Gomes de. Erros históricos permitem formação de conceitos errados sobre Islã e muçulmanos. **Instituto de Cultura Árabe – ICARABE-SP**. Disponível em: <http://www.icarabe.org/CN02/entrevistas/entr_det.asp?id=31>. Acesso em: 05 abr. 2007.

SOUZA, Bernardino José de. O Pau-Brasil na História Nacional. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

SOUZA, Laura de Melo e (Org.). **História da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v. 1.

SOUZA, Marcio. **A expressão amazonense**: do colonialismo ao neocolonialismo. Manaus: Valer, 2003.

_____. **Galvez, imperador do Acre**. 5. ed. Rio de Janeiro: Brasília, 1977.

SÜSSEKIND, Flora. Livro de Hatoum lembra jogo de paciência. In: **Folha de São Paulo**, 29 de abril de 1989.

_____. **Literatura e vida nacional**: polêmicas, diários & retratos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

_____. **O Brasil não é longe daqui**: o narrador, a viagem. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Tal Brasil, qual romance?**: uma ideologia estética e sua história: o naturalismo. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

TATI, Miécio. **Jorge Amado**: vida e obra. Belo Horizonte: Itatiaia, 1961.

TAVARES, Paulo. **Criaturas de Jorge Amado**. São Paulo: Record; Brasília: INL, 1985.

_____. **O Baiano Jorge Amado e sua Obra**. Rio de Janeiro: Record, 1980.

TEIXEIRA, Bento. Prosopopéia. In: JUNIOR, Milton Marques; POSSEBON, Fabrício; MAIA JUNIOR, Juvino Alves (Orgs). **Bento Teixeira: Prosopopéia**. 2 ed. João Pessoa: Ideia; Editora Universitária, 2004.

TIRAZ: revista de estudos árabes e das culturas do Oriente Médio/Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura Árabe. Departamento de Letras Orientais. Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. Ano I (2004) São Paulo: Humanitas/FFL/CH/USP, 2008.

TODOROV, Tzevetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **Nós e os outros:** a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Tradução Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993, v. 1.

_____. **O Medo dos Bárbaros:** para além do choque das civilizações. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

TORRES, Alberto. **A Organização Nacional.** 4 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1982.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. **Patrícios:** sírios e libaneses em São Paulo. São Paulo: Hucitec, 1997.

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical:** história cultural e polêmicas literárias no Brasil: 1870-1914. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VICENTINO, Cláudio. **História 7º ano.** Manual do Professor. São Paulo: Editora Scipione, 2011. (Projeto Radix – Raiz do Conhecimento).

VIEIRA, Júlio Doin. **Dicionário de Termos Árabes da Língua Portuguesa.** Florianópolis: Ed. da UFSC, 2006.

VILLELA, Maria Ângela. **Anti-semitismo:** a intolerável chantagem; Israel-Palestina, um “affaire” francês? Tradução de Leneide Duarte-Plon. Rio de Janeiro: Anima, 2004.

VILLAR, Valter Luciano Gonçalves. **A Presença Árabe na Literatura Brasileira:** Jorge Amado e Milton Hatoum. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal da Paraíba (UFPB), 2008. (Dissertação de Mestrado)

ZEGHIDOUR, Slimane. **A Poesia Árabe Moderna e o Brasil.** Tradução de Daniel Aarão Reis Filho. São Paulo: Brasiliense, 1982. (Coleção tudo é história)