

تلاذ
tiraz

REVISTA DE ESTUDOS ÁRABES E DAS CULTURAS DO ORIENTE MÉDIO



ANO VIII 2016

∞

Publicação da Área de Concentração de Estudos Árabes do Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes

Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Universidade de São Paulo
Reitor: Prof. Dr. Marco Antonio Zago
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretora: Profa. Dra. Maria Armanda do Nascimento Arruda
Departamento de Letras Orientais
Chefe de Departamento: Profa. Dra. Safa Alferd Abou Chahla Jubran
Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes
Coordenador: Prof. Dr. Luis Sérgio Krausz

Tiraz : revista de estudos árabes e das culturas do Oriente Médio / Área de Concentração de Estudos Árabes do Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes. Departamento de Letras Orientais. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. — Ano 1 (2004) - . - São Paulo : FFLCH/USP, 2016.

Anual
ISSN 1807-0604.

1. Estudos árabes 2. Cultura – Oriente Médio 3. Literatura árabe 4. Filosofia árabe I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Letras Orientais. Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes

Diretor editorial

Michel Sleiman

Editora da Tiraz no 8

Arlene Elizabeth Clemesha

Conselho editorial

Safa Alferd Abou Chahla Jubran, Mamede Mustafa Jarouche, Miguel Attie Filho, Arlene E. Clemesha, Mona Mohamad Hawi

Responsável no mundo árabe

Abd El Rahman Sharqawi (Universidade do Cairo, Egito)

Conselho consultivo

Da FFLCH: Adma Fadul Muhana • Benjamin Abdala Junior • Carlos Alberto da Fonseca • Lênia Márcia Mongelli • Leon Kossowitch • Marilena Chauí • Marcos Martinho dos Santos • Olgária Chahim Feres • Ricardo Musse (FFLCH-USP).

Fora da FFLCH: Aleksandar Jovanovic (FE-USP) • Ana Maria Alfonso-Goldfarb (PUC-SP) • André Gattaz (UEB) • Antonio Brancaglioni Junior (UFRJ/USP) • Emir Sader (UFRJ) • Lúcia Nagib (UNICAMP) • José Arbex (PUC SP) • Mahir Hussein (IF-USP) • Marco Lucchesi (UFRJ) • Milton Hatoum (escritor-São Paulo) • Jamil Ibrahim Iskandar (PUC-PR) • Oswaldo Mario Serra Truzzi (UFSCar) • Paulo Roberto Sodré (UFES).

Fora do País: Adalberto Alves (escritor-Lisboa) • António Dias Farinha (Univ. Lisboa) • Federico Corriente (Univ. Saragoça) • Mahmoud Tarchouna (Univ. Túnis) • Mahmoud Ali Makki (Univ. Cairo) • María Jesús Lacarra (Univ. Saragoça) • María Jesús Viguera (Univ. Compl. Madri) • Mohammad El Ferrane (Univ. Rabat) • Muhammad Abou El-Ata (Univ. Ein Shams) • Pablo Beneito (Univ. Sevilha) • Rafael Ramón Guerrero (Univ. Compl. Madri) • Rushdi Rashed (CNRS).

Projeto gráfico

Juca Reiners Terrón

Diagramação e editoração de textos e imagens

G3 Comunicação

Capa

Dahab, Egito, Fotografia de Rogerio Schlegel.

Estudos Árabes: rumo à reconceituação de um campo de pesquisas

A revista *Tiraz*, que aqui apresentamos em seu oitavo número, pertencendo hoje à Área de Concentração de Estudos Árabes do novo Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes, do Departamento de Letras Orientais da USP, deixou de circular em 2011, quando a revista e o programa à qual ela pertence passaram por uma reestruturação, retornando agora o anuário em formato digital e impresso.

Os textos da seção *Artigos* são fruto de pesquisas relacionadas à crítica ao orientalismo e evidenciam as transformações de um campo de estudos, sob a influência, por um lado, dos escritos de Edward Said e, por outro, da observação da necessidade de continuar aplicando a sua crítica ao arcabouço conceitual com o qual lidamos no dia-a-dia de nossas pesquisas em Letras e Ciências Humanas.

O estudo de Isabelle C. Somma de Castro apresenta os diferentes significados atribuídos ao termo orientalismo, desde a antiga disciplina acadêmica criada na Europa para estudar “o Oriente”, até o estilo de pensamento e de produção de conhecimento que se arroga uma posição de autoridade sobre o seu objeto, intimamente relacionado, como explicita Isabelle, à formação ideológica que acompanhou o projeto colonialista europeu. Isabelle passa em seguida ao tema específico de seu texto, qual seja, a análise da carta de despedida de Lord Killearn do cargo de embaixador britânico no Egito. Escrita em 1946, a carta foi mantida em arquivo fechado por cinquenta anos. Entre outros temas, aflora aqui o discurso civilizatório empregado por colonizadores europeus para justificar sua interferência em territórios além-mar. O texto seguinte, de Marina Soares, analisa o relato de um médico inglês que visita o reino do Marrocos, em 1789, para cuidar de um príncipe doente e acaba transitando entre o harém imaginário que habitava as mentes dos europeus e o harém real com o qual se depara. Ambas as autoras desvendam os conflitos

e as tensões inerentes à posição desses sujeitos imperiais, seja o diplomata britânico vivendo o caso de um grande império, seja o médico que visita o Marrocos no momento inaugural das pretensões britânicas sobre terras árabes.

Thais Rocha, por sua vez, foca a gênese dos estudos europeus em egiptologia, alertando para a forma como a produção de conhecimento sobre os egípcios “os exclui da possibilidade de serem sujeitos da sua própria história”. A autora chega à conclusão de que não apenas a política influenciou a egiptologia e o lugar do Egito no imaginário ocidental, mas “a egiptologia não existe fora da política”. Sylvia Carolina Cruzen de Matos aborda o fato significativo dos primórdios da fotografia e do cinema coincidirem com o auge do projeto colonialista de países como França, Inglaterra e Estados Unidos, desvendando suas principais implicações.

Arlene Clemesha foca as transformações sofridas pela historiografia árabe, bem como a forma de se ver, pesquisar e retratar a história árabe, no contexto pós-colonial e de crítica ao orientalismo no segundo pós-guerra. Ao mesmo tempo, avança algumas reflexões sobre o ensino de história árabe nesta universidade.

Por outro lado, o texto de Mona Hawi lança reflexões sobre o ensino da língua árabe como língua estrangeira, o que a leva a focar a relação ensino-aprendizagem como parte da vida e do contexto vivido.

A seção *Forum* traz, como de hábito, a tradução exclusiva de um texto em língua estrangeira reconhecidamente de grande relevância para o campo de estudos árabes no Brasil. O artigo gentilmente enviado por Ella Shohat aborda a crítica ao pensamento eurocêntrico e etnocêntrico, desde o movimento por uma reformulação de várias disciplinas acadêmicas, até o impacto que semelhante deslocamento político e epistemológico vem provocando, ou pode ainda provocar, sobre as relações entre a América Latina e o mundo muçulmano, remontando a 1492 como marco de uma profícua relação latino-mouro-sefardita mas também de uma ruptura anunciada.

Fontes destaca o resultado de pesquisas em tradução de fontes antigas e contemporâneas, realizadas no âmbito do DLO-USP: o gazal 2131 do *Divan-e Shams* e a sequência de dísticos 3240-3302 do *Masnavi II*, atribuídos ao poeta persa Jalaluddin Rumi (m. 1273); dez poemas de autores palestinos atuantes no século passado; e o conto O Tapete Persa, de Hanan Alchaykh, representante da atual geração de escritoras libanesas.

A amostra de estudos aqui reunidos estampa certos desenvolvimentos recentes no campo de Estudos Árabes, feitos sob o impacto da reconceituação das diversas disciplinas acadêmicas que dele se ocupam; ao mesmo tempo testemunha o diálogo ainda em curso com a crítica ao etnocentrismo e ao seu subproduto, o orientalismo.

Boa leitura!

Arlene E. Clemesha

Artigos

- 1. O Discurso Orientalista Britânico na Carta “Swan Song” de Lorde Killearn**
ISABELLE CHRISTINE SOMMA DE CASTRO, 8
- 2. Olhar o Harém: Um Médico Inglês no Reino do Marrocos (1789-1790)**
MARINA JULIANA DE OLIVEIRA SOARES, 18
- 3. O Orientalismo na Origem da Fotografia e do Cinema**
SYLVIA CAROLINA CRUXEN DE MATOS, 32
- 4. Fronteiras da Egíptologia: Orientalismo, Helenização e Estudos de gênero**
THAIS ROCHA DA SILVA, 42
- 5. O Ensino–Aprendizagem de Língua Árabe sob a Ótica da Teoria da Atividade**
MONA MOHAMAD HAWI, 58
- 6. História Árabe, Disciplina Acadêmica e Visão de Mundo**
ARLENE ELIZABETH CLEMESHA, 68

Fontes

- 1. O Tapete Persa, de Hanân Alchaykh**
ADRIANO APRIGLIANO, SAFA A-C JUBRAN, FELIPE BENJAMIN FRANCISCO E JÚLIA RODRIGUES, 81
- 2. Dez Poemas da Palestina**
MICHEL SLEIMAN, ALEXANDRE FACURI CHARETI, RENATA PARPOLOV COSTA, BEATRIZ NEGREIROS GEMIGNANI E WILLIAM DIEGO MONTECINOS, 91
- 3. Gazal 3121 e Masnavi II: 3240-3302, de Jalaluddin Rumi**
LEANDRA E. YUNIS, 115

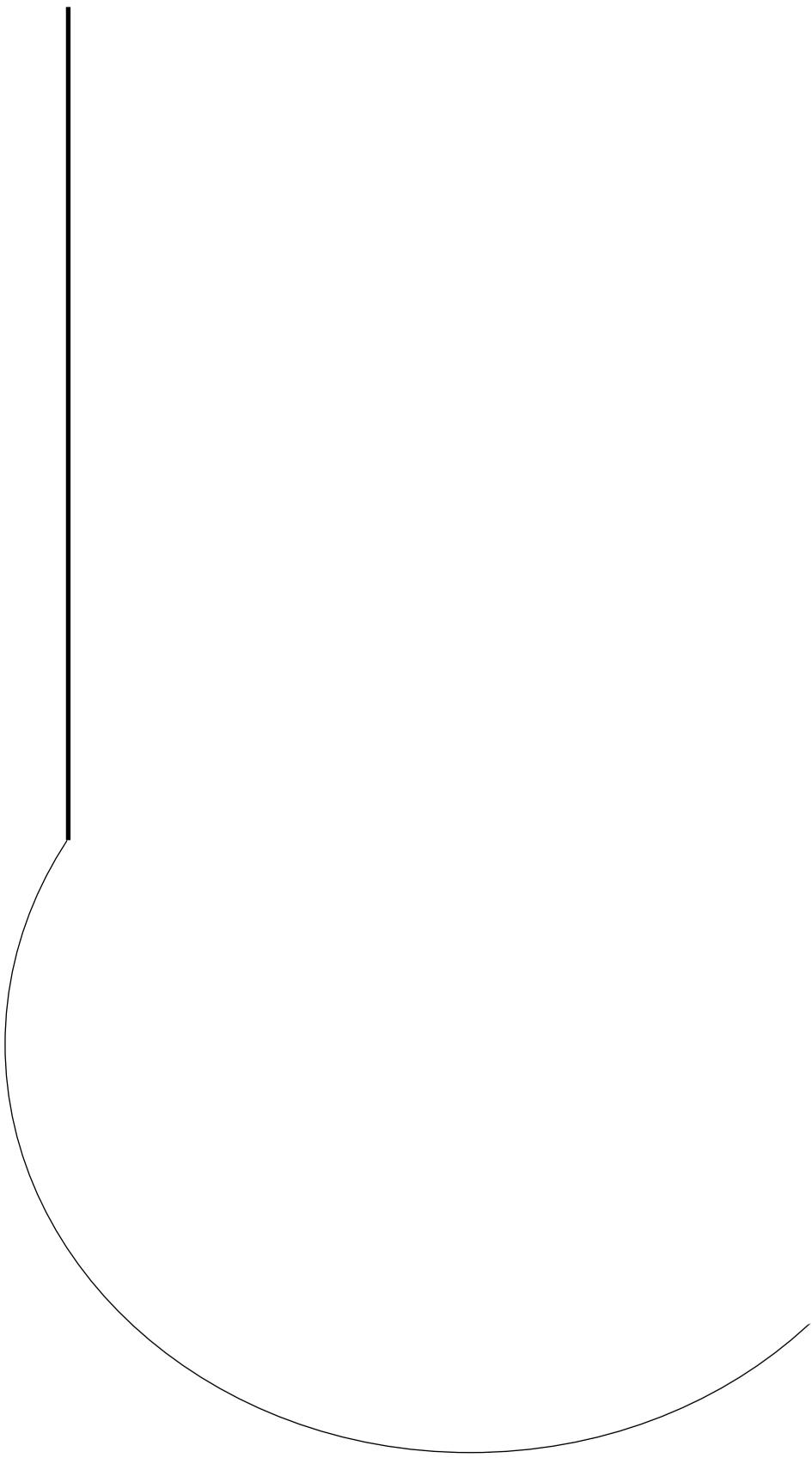
Fórum

- 1. O Atlântico Mouro-Sefardi: Entre Orientalismo o Ocidentalismo**
Ella Shohat, 135

Resenhas

- 1. Livro do Tigre e do Raposo, de Sahl Bin Hārūn**
MILENA DE MELLO CASSUCCI, 156
- 2. Azazel, de Youssef Zeidan**
JOÃO PAULO SANTOS SIMÃO, 159
- 3. Maomé e a Ascensão do Islã, de David S.Margoliouth**
JEMIMA DE SOUZA ALVES, 162
- 4. Muhammad – A Vida do Profeta do Islã Segundo as Fontes Mais Antigas, de Martin Lings**
SARAH ELIZABETH ALWAN, 165

ARTIGOS



Resumo: Este artigo é uma análise de uma carta escrita por Lord Killearn em 1946. O então ex-embaixador britânico no Egito entre 1936-1946 pretende dar algumas sugestões de como o novo secretário de Relações Exteriores, Ernst Bevin, deve agir em relação aos egípcios. A carta é um exemplo perfeito dos dogmas orientalistas descritos por Edward W. Said. Ela demonstra como este tipo de discurso estava cristalizado entre membros do aparato colonial.

Palavras-chave: Orientalismo; Reino Unido; Egito; Colonialismo; Análise do Discurso

Abstract: This article is an analysis of a letter written by Lord Killearn in 1946. The former British ambassador of Egypt between 1936-1946 intends to give some advice to the new secretary of Foreign Affairs, Ernst Bevin, about how to deal with the Egyptians. The letter is a perfect example of the Orientalist dogmas described by Edward W. Said. It shows how this kind of discourse was crystalized between members of the colonial apparatus.

Keywords: Orientalism; United Kingdom; Egypt; Colonialism; Discourse Analysis

O Discurso Orientalista Britânico na Carta “Swan Song” de Lord Killearn

ISABELLE CHRISTINE SOMMA DE CASTRO*

O discurso civilizatório foi o principal recurso usado por colonizadores europeus para justificar sua interferência em territórios além-mar, do final do século XVIII a meados do XX. Através de construções ideológicas como “o fardo do homem branco”, que permearam os pronunciamentos públicos de intelectuais, membros de governos e Parlamentos, difundiu-se a ideia de que a colonização nada mais era do que uma necessidade para os povos subjugados, que não tinham capacidade de se autogovernar e, portanto, deviam ser administrados por um tutor externo. Eufemismos e outras construções linguísticas foram usados para descrever o “esforço” de tais potências em carregar seu “fardo” em países tão distintos como Índia e Egito.

Tal discurso, em geral, privilegia a retórica para escamotear sua inconsistência, principalmente quando se tratam de documentos secretos produzidos pela linha de frente do aparato colonial –funcionários militares e civis que trabalhavam nos territórios ocupados. Destacamos, em especial entre os últimos, os membros do serviço diplomático. Com acesso privilegiado aos líderes locais, os diplomatas britânicos tratavam da operacionalização da ocupação indireta. E reportavam suas ações à sede do *Foreign Office*, em Londres, através de longos despachos, cartas, telegramas privados, memorandos e relatórios, entre outros documentos confidenciais. Além de suas atividades, também relatavam acontecimentos cotidianos, o perfil de personalidades e episódios importantes da política interna e da economia locais. Como eram secretos, seus relatórios apresentaram as opiniões e intenções mais diretas dos responsáveis pela ocupação, representando material privilegiado para a investigação de sua retórica.

Entre os documentos mais instigantes para a pesquisa historiográfica do colonialismo britânico no Egito está “*Swan Song*” (Canto do Cisne), a carta de despedida de Lord Killearn do cargo de embaixador no país. Escrita em 6 de março de 1946, e

liberada para consulta pública somente 50 anos depois, é uma amostra bastante reveladora da representação que os integrantes do aparato colonial desenvolveram de seus interlocutores locais. Como a carta relata episódios do período de 12 anos em que Killearn esteve a serviço no país, é especialmente afluente ao revisar importantes fatos e personagens dos anos em que ele foi o principal representante britânico no Egito. Neste estudo destaco o contexto em que a carta foi escrita e como ela produzia ou reproduzia conteúdos orientalistas.

A presença britânica no Egito, que teve início em 1881 com a chegada de uma frota naval em Alexandria e o bombardeio da cidade sob o pretexto de conter a Revolta de *‘Urabi*, de oficiais do exército egípcio, tinha como intenção declarada realizar uma ocupação temporária, até que o país voltasse à normalidade. Naquele momento, o status do Egito era o de uma província autônoma do Império Otomano. Com a derrota da Sublime Porta na Primeira Guerra Mundial, o território passou a ser um protetorado britânico, em oposição à expectativa local de autodeterminação.

O movimento nacionalista egípcio, essencialmente ligado à classe média, obteve êxito em mobilizar a população entre os anos de 1919-1921 (Daly, 1998: 247). Uma saída encontrada pelos ocupantes para sufocar esta nova revolta nacionalista foi declarar unilateralmente, em 1922, a independência do país. Contraditoriamente, Londres fixou quatro pontos que continuariam sob seu arbítrio: a defesa territorial do Egito, as telecomunicações, os interesses da comunidade internacional no país e o modo como o Sudão seria governado (passaria a um consórcio anglo-egípcio). Os Reserved

Points, como foram chamados, claramente implicaram severas limitações à independência e se tornaram uma parte fundamental das relações muitas vezes amargas entre britânicos e egípcios nas três décadas seguintes (Daly, 1998: 250).

A partir do estabelecimento da independência parcial, o país passou a contar com um rei e duas câmaras legislativas: uma baixa, eleita pelo sufrágio masculino, e uma alta, mista, com três quintos de membros eleitos e o restante indicado pela coroa (Yapp, 1991: 51; Botman, 1998: 286). Ao rei também era conferido o poder de escolher o primeiro-ministro e de desfazer um gabinete, dissolver ou prorrogar uma legislatura. Além disso, todas as leis necessitavam de sua aprovação. Na prática, o poder foi disputado por três partes: o trono, primeiramente assumido pelo rei Fuad (1868-1936); os políticos, que eram essencialmente proprietários de terras; e os britânicos, que ocupavam cargos no governo como conselheiros nos ministérios da Justiça e Finanças. Outros papéis menos influentes seriam desempenhados pela *‘ulema’* e pelos membros do gabinete real (Yapp, 1991: 52).

Em 1936, Mustafa Nahas Paxá, líder do partido nacionalista Wafd e então primeiro-ministro, e o governo britânico firmaram o Tratado da Aliança, que em certa medida amenizava os Reserved Points. Seus termos garantiram um exército próprio aos egípcios que ao lado das tropas da Coroa Britânica defenderiam conjuntamente as fronteiras do país por um período de 20 anos, passível de renovação. As Capitulações, tribunais sob controle estrangeiro, foram abolidas sob o novo acordo, mas o status do Sudão, visto pelos egípcios como parte indissolúvel do Vale do Nilo, foi deixado para uma próxima rodada de negociações. O tratado

provocou insatisfação nos dois extremos do espectro político egípcio (Botman, 1998: 296) por deixar pendente questões importantes como a própria autodeterminação egípcia.

Até 1922, o mais alto cargo ocupado por um britânico no Egito foi o de Cônsul-Geral. A partir dessa data, em que Londres concedeu a suposta independência ao país, o posto mudou de nome e passou a ser intitulado de Alto-Comissário. Com a assinatura do tratado de 1936, o ocupante do cargo transformou-se em embaixador. Mas a mudança da designação não refletiu exatamente o alto nível de interferência que o mais alto representante britânico no país exercia. Dos quatro Alto-Comissários britânicos, três deles foram bastante intransigentes: Lord Allenby (1922-5), Lord Lloyd (1925-9) e Sir Miles Lampson (1934-46), futuro embaixador e que em 1942 passou a ser conhecido como Lord Killearn.

Killearn foi o que permaneceu mais tempo no Egito. Teve atuação pouco reservada. Na qualidade de representante máximo britânico no país, exigiu que o rei Faruq aceitasse um gabinete liderado pelo partido Wafd em fevereiro de 1942. Caso contrário, o soberano seria forçado a abdicar o trono. O palácio de Abdin, no Cairo, foi cercado por tanques e tropas britânicas. A pressão resultou num acordo entre as partes que duraria até 1944, quando a Alemanha estava praticamente derrotada. Tal episódio demonstra que pouco mudou nesta relação mesmo após os acordos de 1922 e 1936.

Killearn é descrito como sendo “prestativo e arrogante” em relação aos primeiros-ministros egípcios, segundo seu secretário particular, Charles Evelyn

Shuckbrugh. Também era conhecido por demonstrações públicas de autoridade, que foram além do cerco ao palácio do rei. Segundo o mesmo secretário, o automóvel que conduzia Killearn costumava vir imediatamente atrás de dois batedores, que apitavam para chamar a atenção dos transeuntes das ruas do Cairo (Shuckbrugh apud Saville, 1993: 131-132).

Durante a Segunda Guerra, o laço foi ainda mais apertado. Com os avanços alemães, tanto no fronte europeu, como no Norte da África, o governo britânico precisava de um aliado que se empenhasse em conter os partidários do Eixo e fosse fiel à causa aliada. Por isso, o embaixador britânico pressionou o jovem rei Faruq a aceitar um gabinete liderado pelo partido nacionalista Wafd, cujo líder era um desafeto do monarca. Com seu palácio cercado por tanques e sob a ameaça de ser destituído, o rei acatou, em 4 de fevereiro de 1942, a demanda britânica. O episódio tornou ainda mais tensa a relação entre ambos.

No final do conflito mundial, havia 200 mil soldados estrangeiros estacionados no Egito. Em 1951, quando Winston Churchill voltou ao posto de primeiro-ministro, ainda havia 40 mil homens em território egípcio. O Tratado da Aliança de 1936 estabelecia um teto de apenas 10 mil (Saville, 1993: 133) soldados britânicos no país. Ou seja, a mudança de governo também não resultou numa mudança de atitude em relação à ocupação do Egito.

A carta intitulada “*Swan Song*” escrita por Lord Killearn, que se despedia do posto de Embaixador no Egito, dirigiu-se aos cuidados de Ernst Bevin, recém-empossado ministro de Relações Exteriores britânico, o Foreign Office, que a recebeu em 11 de março do mesmo ano.

O texto - uma descrição livre de acontecimentos - abrange o período que vai da posse do seu autor como Alto-Comissário do Egito e Sudão, entre em 1934 e 1936, sua posse como embaixador em 1936, até a sua despedida do Egito em 1946, quando foi substituído por iniciativa de Bevin.

Killearn inicia a missiva dizendo que com muito pesar deixou seu cargo anterior na China e que com mais pesar ainda partia do Egito. Reconhece que não tinha nenhum conhecimento prévio da cultura local e sustenta não ter preconceito em relação ao país. Mas confere ao “destino” a responsabilidade pela falta de “passividade” com que agiu nos anos em que serviu no Egito. “Na China fui um espectador interessado, mas de certa forma passivo. No Egito, o acaso decretou que tal passividade não era possível.” Na frase seguinte, o destino não se mostra tão decisivo, mas sim o imperativo da necessidade de seu governo. “O Egito era um elo essencial para a segurança mundial britânica”¹ (Killearn, 2000: 67).

A ocupação era vital para a manutenção do império, graças à localização geográfica do país, como admite o próprio missivista, mas também para garantir a segurança dos investimentos britânicos no Egito. O país era um ponto de abastecimento e de ligação vital para rotas de transporte de produtos e pessoas tanto por mar, quanto por ar e por terra, no caminho para a Índia. Além disso, havia o interesse comercial nas commodities locais, em especial o algodão,

que alimentavam as fábricas de Lancaster desde a Guerra Civil americana (1961-65), que diminuiu a oferta do produto no mercado internacional.

Sua defesa da ingerência britânica no país é auxiliada pelos preconceitos que se alinham nas descrições que faz dos reis Fuad, que governou até sua morte, em 1935, e seu filho Faruq, que o sucedeu. “No trono [*estava*] o rei Fuad, um Monarca astuto e inescrupuloso, mas um Monarca que, em última instância, sabia muito bem de que lado estava a manteiga do seu pão”. A metáfora se referia ao apoio britânico à permanência de Fuad no poder que, em sua opinião, se matinha no posto graças ao apoio militar do ocupante. Por isso, quando surgiam as dificuldades, os britânicos podiam confiar em Fuad, que costumava “reprimir” ou até “frear” o partido nacionalista Wafd “em sua posição antibritânica, ou seja, pró-independência”² (Killearn, 2000: 67). A primeira parte do trecho demonstra que o mito do déspota oriental permeava sua representação dos governantes locais. Ao mesmo tempo, Killearn revela como o comportamento autoritário do rei estava atrelado ao próprio aparato colonial, ou seja, era sustentado pelos britânicos.

Na verdade, o rei se mostrou um instrumento para o controle indireto britânico. Não havia, portanto, nada de caridoso em mantê-lo no poder. Era imperativo obter a chancela do monarca, que também era considerado líder da comunidade religiosa, para que o aparato

¹ Tradução livre da autora para: “In China one had been a spectator, interested, but in a sense passive. In Egypt Fate had decreed that such passivity was not feasible.” “Egypt was an essential link in British world security”.

² Tradução livre da autora para: “On the throne, King Fuad, an astute and unscrupulous Monarch, but a Monarch who, in the last resort, knew full well on which side his bread was buttered.” “...in their more violent anti-British, i.e., pro-independence attitude”.

britânico pudesse se legitimizar. O próprio posto de rei foi criado por uma demanda britânica, a fim de designar a mudança do status do país em relação ao Império Otomano. Ou seja, o título de sultão, ligado a uma aceção religiosa e aos próprios otomanos, foi descartado com a declaração de independência de 1922 e o novo título demonstraria a “autonomia” do governo local. Contudo, a linhagem de governantes foi mantida: era a mesma desde Muhammad Ali, um oficial do exército otomano de origem albanesa. Tanto Fuad como Faruq não tinham laços fortes com o Egito: sua língua materna era o turco e ambos haviam estudado em colégios europeus. Fuad nunca dominou o idioma árabe.

Mais adiante, Killearn se refere a Faruq, que sucedeu o pai ainda muito jovem, em 1936. Afirma que o herdeiro teve de abandonar seus estudos no Reino Unido para assumir o trono, ainda antes de se beneficiar deles. Assim, sugere que a culpa de sua eventual incompetência não poderia ser atribuída à educação britânica. Seria algo inato, que faz parte do ser oriental. Para Killearn, Faruq também era um ingrato. Ou seja, os britânicos faziam tanto esforço para mantê-lo no poder e ele nem se dava conta disso. “Como observado antes, seu pai, Rei Fuad, com todos os seus muitos defeitos, sempre percebeu de que lado estava a manteiga de seu pão; infelizmente seu filho não apenas ignorava isso, mas também nem sabia de onde a manteiga vinha”³ (Killearn, 2000: 67). Difícil imaginar contrário semelhante endereçado a membros da nobreza britânica,

que igualmente parecessem alheios à origem de sua subsistência. Critérios meritocráticos são reservados à crítica aos orientais, em linha com as representações recorrentes dando conta do personalismo do dito “Leste”. A resistência do novo rei em aceitar as demandas britânicas teria se tornado o principal problema do então poderoso embaixador.

A crítica também se dá principalmente devido ao episódio do cerco ao Palácio Abdin, em 1942. É claro o desconforto de Killearn ao mencioná-lo: pouco é falado sobre a demonstração de força num momento em que os britânicos estavam em dificuldades na guerra. Por outro lado, o missivista se prolonga em justificar a ação. Com as tropas lideradas pelo marechal alemão Erwin Rommel às portas do Egito, “medidas firmes tinham de ser adotadas”. Ou seja, o embaixador preferiu forçar o rei a aceitar um gabinete liderado pelo partido nacionalista, visto como anti-Eixo, mais flexível - exemplo disso foram as negociações do tratado de 1936 quando o partido ainda ocupava o poder - e mais popular, ao do então primeiro-ministro Ali Mahir, que insistia em sua atitude de “neutralidade benevolente” com os nazistas. Apesar de admitir ser esta uma atitude que não prejudicava os interesses britânicos, o embaixador acusa o gabinete de Mahir de “covardia moral” (Killearn, 2000: 67). Para um “ocidental” tal atitude seria cálculo –muitos egípcios viam uma vitória alemã como uma forma de livrarem-se dos britânicos. Para um “oriental” é traço emocional.

³ “As observed earlier, his father King Fuad, with all his many faults, had always realized which side his bread was buttered; unfortunately his son was not only ignorant of that, but did not even know where the butter came from.”

É patente que declarar guerra contra o eixo não era de interesse egípcio, pois seria uma justificativa óbvia para um ataque dos Africa Korps, tropa alemã estacionada na Líbia. O Egito não contava com um exército estruturado, apenas uma promessa que foi firmada no acordo assinado com os britânicos em 1936, que previa ajuda na defesa do território. O problema é que Rommel, até aquele momento, estava tendo sucesso em neutralizar as forças aliadas. O missivista ignora as preocupações locais, creditando a posição do primeiro-ministro apenas a uma falha de caráter e não a uma defesa da segurança egípcia.

Mesmo com a vitória aliada em Alamein sobre as tropas do marechal alemão, os egípcios não pareciam agradecidos pela intervenção britânica, segundo escreve o embaixador. E, mais uma vez, um governo local estaria se mostrando incapaz de governar o país, numa variação do argumento orientalista do fardo civilizatório europeu. “Mas o rancor dos eventos de 4 de fevereiro de 1942 prolongou-se e, após dois anos de um governo reconhecidamente ineficiente e corrupto, os [*membros do*] Wafd entregaram suas cabeças ao Rei Faruq num cavalo de batalha e foram demitidos do gabinete”⁴ (Killearn, 2000: 68-9).

O autor não menciona que o rei obteve a concordância britânica para afastar o partido nacionalista, seu grande opositor, do governo. Com o fim da guerra, a estabilidade oferecida pelo Wafd dificilmente se prolongaria, pois poderia cobrar dos britânicos uma dívida moral

pelo país ter ajudado as tropas aliadas durante a guerra. Portanto, era melhor um gabinete ainda mais maleável, mesmo que não fosse popular ou tivesse a legitimação das urnas, como o Wafd.

Após afirmar que concluiu a descrição dos acontecimentos que vivenciou, Lord Killearn avança em uma análise da importância geográfica do Egito para a manutenção do Império Britânico, importante via entre o Reino Unido e a Índia. Por isso, reflete, não é possível deixar o país à própria sorte. “Podemos permitir que o Egito se desintegre e se deteriore pelo seu doce desejo?”, pergunta-se ele. A resposta vem em seguida: “Com todo o respeito, eu duvido solenemente”⁵, (Killearn, 2000: 68). Há mais um traço do argumento civilizador. Os britânicos conheciam o que é bom para o Egito mais do que os próprios egípcios. A incapacidade local é evidenciada em seu discurso, por isso a força ocupante deve manter a sua unidade – mesmo que desconsidere a demanda egípcia de anexação do Sudão.

A carta de Killearn segue com algumas sugestões para o novo ministro do recém-empossado governo trabalhista. Os pontos levantados pelo missivista sugerem que, em sua visão, o novo gabinete seria mais leniente ao lidar com os “nativos”. O principal conselho é que mantenham o pulso firme com os egípcios, pois: “parceria é algo esplêndido, mas a natureza determinou que deve haver um parceiro superior”. A passagem é clara ao atribuir a uma ordem

⁴“But the rancor of the events of the 4th February, 1942, lingered, and after two years of admittedly inefficient and corrupt Government, the Wafd handed their heads to the King Farouk on a charger and were dismissed from office.”

⁵ Tradução da autora para: “Can we allow Egypt to disintegrate and deteriorate at her own sweet will? With all deference I gravely doubt it.”

transcendente o domínio dos britânicos sobre os colonizados. Nesse ponto da carta, Killearn expressa com todas as letras o discurso de justificação da ocupação. Isso porque:

Os egípcios são essencialmente um povo dócil e amigável, porém são como crianças em muitos aspectos. Eles precisam de uma mão forte, mas principalmente justa e colaboradora para guiá-los: ‘firmeza e justiça’ é o lema para o Egito, assim como era para os chineses.⁶ (Killearn, 2000: 68)

Os povos orientais são, em sua opinião, crianças que necessitam de disciplina de um adulto. Tanto egípcios como chineses merecem justiça, mas somente a justiça empregada pelo ocupante que, afinal de contas, é justo e está ocupando seus países sobretudo para ajudá-los. A ideia do “fardo do homem branco” aqui se faz clara e demonstra ser crença fundamental ou talvez fundadora para a justificação da ocupação daquele embaixador britânico, norteador suas ações no país. A necessidade dos orientais de serem governados se sobrepõe aos interesses pragmáticos dos próprios ocupantes.

Ao concluir sua carta de despedida do cargo, Killearn (2000: 69) sugere que, se não houver uma ação direta de Londres nos assuntos relativos à política interna do Egito, os britânicos serão “impelidos” a mais uma vez intervir militarmente. Ou seja, recomenda que o novo governo continue com a ingerência

direta em assuntos do governo britânico para não ter de usar a força militar.

Numa era em que as telecomunicações não eram tão desenvolvidas, embaixadores como Lord Killearn tinham não apenas o poder de interferir no governo local, mas também de tomar decisões sem a necessidade de consultar imediatamente o Whitehall, a sede do Ministério das Relações Exteriores britânico. Isso aumentava seu poder pessoal. Por isso, é vital compreender quais eram seus argumentos para entender suas atitudes. Killearn acreditava na incapacidade egípcia de se autogovernar. Nessa perspectiva, a intervenção de uma nação europeia, neste caso, do Reino Unido, era necessária para que o país não entrasse em convulsão ou descontrole.

Na carta, Killearn defende seu papel de quase “tutor” do rei egípcio, atribuído, primeiramente, à falta de competência dele. Este déspota oriental, além de incompetente, é opressor, escreve. O autor, contudo, não demonstra qualquer simpatia aos oprimidos. Em segundo lugar, atribui o domínio britânico a uma suposta lei natural, que transcendia as relações coloniais ou neocoloniais. As medidas duras, portanto, teriam sido tomadas pela falta de capacidade egípcia, e não pela necessidade de o Império manter o controle do país. São os egípcios que precisam de firmeza e justiça. E por isso o controle sobre eles é mantido. É exatamente a posição em que o Oriente “necessita” da dominação europeia.

⁶ Tradução da autora para: “Partnership is splendid but nature has ordered there must be a senior partner.” “The Egyptians are essentially a docile and friendly people, but they are like children in many respects. They need a strong but essentially a fair and helpful hand to guide them: ‘firmness and justice’ is the motto for Egypt, just as it used to be for the Chinese.”

Nessa lógica, Killearn não precisa defender a presença britânica para seu colega Bevin. Ele somente se esforça para mostrar a premência de ser rígido com os governados. O embaixador britânico enfrentou ingratidão e covardia, segundo sua carta, e por isso teve de tomar atitudes extremas. O mesmo fardo ficará com o novo governo, que terá de cuidar dos egípcios, como um adulto cuida de uma criança.

Esta diferenciação entre “nós” e os “outros”, exemplificada por Edward W. Said (2007), se mostra como uma linha seguida pelo embaixador durante seu tempo tanto na China como no Egito. A crença de que a presença britânica se fazia necessária não somente pelo imperativo econômico-político, mas também por uma demanda local, não era somente uma doutrina compartilhada entre as mais altas esferas do governo, mas também entre os operadores locais do aparato colonial. Certamente não foram os funcionários que deram início à ideia de que os orientais deviam ser colonizados, pois a colonização veio antes do aparato. Mas foram responsáveis pela difusão de construções ideológicas como a de que era necessário controlar e disciplinar os povos do Oriente, usando de sua “experiência” como prova. Eram portanto, os egípcios que necessitavam da ocupação, e não o contrário. A própria ocupação nunca foi vista como um

empecilho ao desenvolvimento do país, mas a única chance de os colonizados aprenderem a se autogovernar. É importante frisar que britânicos também faziam parte do governo egípcio, assumindo postos principalmente no Ministério das Finanças, fazendo com que o país se tornasse altamente endividado.

Em sua carta, Killearn não cita o esforço egípcio durante a Segunda Guerra Mundial. Não menciona o aumento do custo de vida da população local, principalmente pela necessidade da importação de alimentos, que encareceram com a escassez provocada pela chegada de milhares de soldados ao país. O encerramento do conflito, por outro lado, ocasionou o fechamento de 250 mil postos de trabalho relacionados ao esforço de guerra das forças aliadas. O custo de vida, refletido em altos índices de inflação, aumentou mais de duas vezes até 1952, principalmente durante a guerra (Beinin, 1998: 321). Killearn cita apenas a existência de governos locais incompetentes e corruptos, que eram na verdade importantes instrumentos de legitimação da ocupação britânica. O discurso civilizatório do embaixador, permeado de formações ideológicas, demonstra claramente como uma demanda imperial britânica era travestida do interesse em “ajudar” o Egito, o que naturalizou a ideia de dominação.

Referências Bibliográficas

- Beinin, Joel, 1998. Society and Economy, 1923-1952. In: Daly, M. W. (editor) *The Cambridge History of Egypt. Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 2, pp. 309-333.
- Botman, Selma, 1998. The liberal age, 1923-1952. In: Daly, M. W. (editor) *The Cambridge History of Egypt. Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 2, pp. 285-308.
- Daly, Martin, 1998. W. The British occupation, 1882-1922. In: Daly, M. W. (ed.) *The Cambridge History of Egypt. Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 2, pp. 239-251.
- Hall, Stuart, 1997. Representation: *Cultural Representations and signifying Practices*. London: Sage Publications.
- _____, 2002. Quem precisa de identidade? In: Silva, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença*. São Paulo: Vozes, pp. 103-133.
- Killearn, Lord, 2000. Swan Song. In: Woodward, Peter (editor); Preston, P e Partridge, M. (general editors) *British Documents on Foreign Affairs: Reports and Papers from the Foreign Office Confidential Print. Part IV, from 1946 through 1950. Series G. Africa, 1946. Volume 1. Africa, January 1946-June 1946*. Bethesda: University Publications of America, pp 66-9.
- Said, Edward W., 2007 *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.
- Saville, John, 1993. *The Politics of Continuity. British foreign policy and the Labour Government*. London: Verso.
- Silva, Tomaz Tadeu (org.), 2002. *Identidade e diferença*. São Paulo: Vozes.
- Yapp, Malcolm E., 1991. *The Near East since the First World War*. London: Longman.

Resumo: Em meio à extensa produção de literatura de viagem do período moderno, encontra-se a narrativa de um médico inglês que viajou para o Reino de Marrocos no século XVIII. A maior novidade de seu texto – assinalada pelo próprio autor – era o fato de o médico ter sido admitido no interior de dois haréns. Este artigo discute a experiência do médico nos haréns com o propósito de examinar se o autor inglês endossava a imagem lasciva sobre as mulheres mouras, tópico recorrente do Orientalismo, como defendido pelo estudioso Edward Said.

Palavras-chave: Orientalismo, Harém, Literatura de viagem, Reino de Marrocos, Medicina.

Abstract: Among the many travel books of the modern period, we find the narrative of an English physician who traveled to the Kingdom of Morocco in the eighteenth century. The great novelty of his account – indicated by the author himself – was the fact that the doctor had been admitted inside two harems. This article discusses the physician's experience in harems in order to examine whether the English author endorsed the lustful image on the Moorish women, recurrent topic of Orientalism, as argued by the scholar Edward Said.

Keywords: Orientalism, Harem, Travel Literature, Kingdom of Morocco, Medicine.

Olhar o Harém

Um Médico Inglês no Reino de Marrocos (1789–1790)

MARINA JULIANA DE OLIVEIRA SOARES *

Um médico inglês é chamado pelo príncipe do Reino de Marrocos para que cuide de uma doença nos olhos que poderia, então, levá-lo à morte. Eis o enredo de uma história que se iniciou em setembro de 1789. O médico inglês, William Lempriere (morto em 1834), viajou para a “Barbárie” – alcunha dada pelos europeus à região do Norte da África –, onde conviveu com homens da Corte e personagens comuns, tendo a possibilidade de acessar o local mais protegido do palácio imperial: o harém¹.

O resultado desta viagem encomendada pelo governante mouro ao cônsul britânico em Gibraltar seria publicado em forma de narrativa em 1791². Diante dos inúmeros elementos abordados pelo médico, o harém será aqui o mais observado. Trata-se do único momento em sua narrativa em que se pode testemunhar deliberadamente o encontro entre o homem e a mulher. Através da presença do médico no harém, torna-se possível ao leitor vislumbrar as figuras femininas que lá habitavam. A partir da descoberta das mulheres do harém e de suas histórias, o autor registrou um conjunto de representações sobre este espaço feminino que nos leva a uma questão fundamental: o texto de Lempriere contribui para a construção de um imaginário sexual sobre o harém? Ou, antes, deixa-se influenciar por tal imaginário?

Aliado a isso, será preciso questionar de que modo o médico inglês entendia o harém, tendo como princípios norteadores o conceito sobre o feminino e sua imbricação com o poder do soberano, situação vista por alguns viajantes como o motivo principal da decadência do

¹ O harém pode ser definido como um espaço da casa exclusivamente destinado às mulheres. Os homens não devem acessá-lo. Como afirma Fatima Mernissi, em *O harém e o Ocidente*, a palavra harém é tanto sinônimo de família quanto de instituição, evocando o interdito, *haram*, e a fronteira sagrada, *hudud* (2001: 15).

² A terceira edição em inglês (1800) não possui qualquer adição ou modificação sobre o tema do harém em relação à primeira e segunda edições.

³ Para os que acreditavam no declínio do império, a explicação não raro compreendia o confinamento dos sultões, “dominados por mulheres ou favoritos” Cf. Grosrichard, A. (1988: 30).

Império Otomano³. Em outras palavras, qual figura recebeu destaque no texto de viagem do médico inglês: a mulher subserviente ou o feminino como ameaça política, como força intelectual?

Como pano de fundo, mas não menos importante, deve-se considerar o suposto valor do homem médico europeu requisitado pelo soberano islâmico, o que aponta para a peculiaridade do Reino de Marrocos e da ciência árabe. Trata-se o primeiro de uma região que esteve em contato muito próximo com a Europa, fosse travando disputa por sua autonomia, ou sendo dominada militar e politicamente por outros povos do Mediterrâneo. A ciência médica europeia, por sua vez, pode nos revelar um outro poder, aquele que rivaliza com o sujeito despótico, podendo ser o objeto-sujeito que lhe sobrepõe, ou que lhe serve, tal e qual os súditos do Reino.

Os elementos e problemas citados sobre o livro de Lempriere devem nos levar a pensar na fabricação ou nos limites do “feminino exótico e insaciável”, incansavelmente explorado por ocidentais que se puseram a retratar o harém, especialmente a partir do século XIX. Edward Said ressaltava o fato de que a “sensualidade oriental” atraiu, ao lado do despotismo e do caráter orientais, a atenção dos homens que escreveram sobre o harém (1990). É sobre o olhar deste médico estrangeiro que nos deteremos aqui.

O convite para que William Lempriere viajasse ao Marrocos foi feito por intermédio de James Matra, cônsul da majestade britânica em Tanger, que se dirigiu ao general Charles Ohara, comandante em Gibraltar. A exigência, *a priori*, era de que fosse enviado um cirurgião experiente. O príncipe parecia de fato acreditar que um médico

europeu poderia lhe proporcionar mais alívio do que o cirurgião com o maior conhecimento no Reino de Marrocos. Com promessas econômicas e proteção militar, o médico aceitou a oferta. Sua viagem iniciou-se em 14 de setembro de 1789, quando, então, ele passaria a conhecer esta nação “bárbara” (Lempriere, 1800: 225).

Lempriere empregava o termo “*Barbárie*” a todo o momento, não se furtando de enumerar as benfeitorias do povo inglês nessa região. Ele afirmou, logo no início de suas anotações, que a cidade e o forte de Tanger foram, em outro momento, possessões britânicas. A cidade era bem fortificada quando pertencia aos ingleses, completava. Mas sob o domínio de Carlos II, as construções foram destruídas (Lempriere, 1800: 4-5). Ainda nesta cidade, o médico evidenciou o seu apreço pela cultura clássica, afirmando que a espessura e a solidez de algumas ruínas, vistas sobre o rio Tanger, demonstravam a “bondade das obras dos antigos, que sabiam reunir a força à beleza de seus edifícios” (*Idem*: 8).

Os apontamentos sobre a decadência percebida nas regiões islâmicas não causam espanto, afinal, Lempriere é um homem que viveu no século XVIII, momento que já reunia inúmeras experiências de viagens europeias ao Levante – o que configurava, portanto, um arcabouço teórico sobre o “oriental”. Tratava-se, além disso, de um período fecundo para os estudos dedicados aos temas referentes ao *Oriente*. Não é demais lembrar que a palavra “orientalismo” originou-se em 1779 como disciplina na Inglaterra (Irwin, 2006: 189).

A informação de que William Lempriere havia conhecido e descrito o harém no Marrocos era anunciada logo na capa de sua obra. No caso da edição francesa, o capítulo que se

dedicava a apresentar o harém aos leitores europeus possuía uma diferença em relação à primeira edição. Tratava-se da última parte do livro, o que, numa obra cronológica, incita certa expectativa em seu leitor, encerrando uma parte significativa do texto – senão, a mais significativa. A narrativa anunciava a proeza de seu autor, que era médico e cirurgião, entrando neste local protegido, o que configurava o caráter inédito desta parte da obra. O próprio Lempriere destacou as dificuldades que enfrentou em sua viagem, mas, como contraponto, anunciava: “a santidade do próprio harém real foi aberta para minha inspeção” (Lempriere, 1800: 3). Não há dúvidas de que a visita ao harém, ainda que não fosse o intento primeiro do médico, transformou-se no maior benefício alcançado nesta longa e penosa viagem.

Faz-se necessário lembrar que a entrada do médico no primeiro harém – aquele do príncipe Muley Absulem – foi uma consequência do tratamento exitoso dispensado a este governante (*Idem*: 96). O fato de os remédios começarem a render efeitos positivos é que levou o príncipe a abrir as portas do seu harém para que Lempriere pudesse assistir as mulheres doentes.

Pelo texto que segue, é possível afirmar que o médico tivesse alguma informação sobre este lugar, ainda que demonstrasse certo desinteresse por ele. Ao descrever os eunucos, cuja guarda das mulheres lhes investia de um “ar de importância”, Lempriere afirmava que eles eram “mais insolentes e orgulhosos” do

que ele poderia imaginar (1800: 97). O médico não deixava de notar, ademais, que a “figura de um europeu surpreendeu demasiado a todas as mulheres”. Após a sua entrada neste espaço, as mulheres cercaram o médico, examinando as formas de suas roupas, “das quais elas pareciam admiradas” (1800: 97). Mais adiante, antes de ser admitido no harém do imperador, o inglês revelaria seu espanto em vista do convite desse governante. Para ele, tal ordem parecia inexplicável, já que a presença de um europeu nesse lugar era “quase sem precedentes” (1800: 249).

Este é um ponto sensível do texto, pois passava-se ali do cenário masculino, em que o médico é certamente o personagem de destaque, para um espaço das mulheres e crianças, como citou Lempriere ao adentrar o harém. A forma de relatar a presença feminina revela a distância entre o médico – homem e europeu – e elas, concubinas, escravas e domésticas que lá estavam. Enquanto o homem era o sujeito que personificava a ciência, a mulher representava o objeto de valor sexual.

O fato de o autor não analisar, ou devassar o “oriental” aqui, como explicava Edward Said⁴, não é sinônimo de reconhecimento das diferenças e contribuições deste povo em relação ao europeu. Ao colocar as mulheres como observadoras vorazes do homem europeu, Lempriere nos mostra o quão ignorantes eram estas pessoas. Eis como o médico resume este acontecimento: “Ouso dizer que tive a honra de despertar tanta curiosidade e atenção como

⁴ Said afirma que “os orientais raras vezes eram vistos ou olhados; eram devassados, analisados não como cidadãos, nem como um povo, mas como problemas a serem resolvidos ou confinados ou – como as potências coloniais cobiçavam abertamente o seu território – conquistados” (1990: 281)

se um leão ou um homem-tigre (...) tivessem sido levados a uma cidade do interior da Inglaterra num dia de feira” (1800: 98).

É preciso frisar, de outro modo, as palavras que vêm em seguida. Estas mulheres jamais teriam visto homens e mulheres de seu próprio Reino, o que poderia justificar a curiosidade em relação a ele. O médico fez questão de destacar essa possibilidade e encerrou o episódio. Mais do que o frenesi das mulheres do príncipe, o que parecia incomodar Lempriere era a multidão que sempre o seguia, a cada vez que ele entrava no harém.

A partir do momento em que o médico começou a tecer conversas com as mulheres que viviam fechadas no palácio, o caráter sexual esvaneceu. Não é que a carga sexual tenha desaparecido de sua obra, mas o harém não contribuía para sustentá-la. Isso é de extremo valor se considerarmos que as imagens sexuais sobre este espaço foram intensamente exploradas em escritos e pinturas, em especial ao longo do século seguinte. Até o século XVIII, de outro modo, o que se percebe a partir dos relatos de viagens é que tais imagens não eram realçadas com tanto vigor.

Alan Grosrichard estudou algumas destas obras de viajantes, e nos mostra o quanto a Europa estava desejosa de acreditar num harém despótico. Segundo o autor, este tema é mais do que caricatural, “revela, ao naturalizá-lo e ao subjetivizar seus elementos, a própria estrutura do poder despótico oriental, bem como, mais profundamente, a própria estrutura, o solo arqueológico” sobre o qual “a sociedade civil e política ocidental se apoia” (Grosrichard *apud* Zanetti, 1989: 160).

A análise do médico sobre o despotismo do Reino mouro oscilou no correr de seu texto. Por vezes, ele demonstrou maior simpatia pela figura do tirano, embora, na maior parte do tempo,

tenha manifestado reprovação ao tratamento dado pelo governante às suas mulheres. Se é possível encontrar uma passagem elogiosa a respeito de um dos filhos do rei, Muley Slemma (1800: 219), que curiosamente era filho de uma mulher cujos pais eram ingleses, é também clara sua postura em relação à fraqueza destes homens para governar. Ao descrever o príncipe de quem fora tratar, Lempriere afirmava que ele exibia menos “severidade e crueldade” do que o que se notava na maior parte dos “príncipes mouros” (*Idem*: 105). Ou seja, ele não parecia ter a força de espírito necessária para comandar “um povo tão incivilizado como os mouros”.

Esta mesma posição vacilante é encontrada em referência ao harém. Temos aqui a figura de um médico vindo de um país expansionista e que, portanto, elaborou sua visão sobre este povo a partir dos valores políticos, científicos e morais da Europa cristã. Impossível negar que “as idéias sobre o que “nós” fazemos e o que “eles” não podem fazer ou compreender como “nós” fazemos e compreendemos” (Said, 1990: 41) fazem parte dos princípios teóricos a partir dos quais o médico enxergava os muçulmanos.

Lempriere deixava evidentes as diferenças existentes entre ele e este povo “bárbaro”, e, em especial, entre as mulheres europeias e as mulheres que viviam no harém. A simples expressão “mulheres do harém” já seria uma forma de desqualificar essas moças. Ele afirmava que elas não tinham pudor em desfilar o seu charme diante dele, sendo que uma justificativa certa para este tipo de comportamento era a educação viciosa que elas recebiam (1800: 225).

É certo que o médico se referia aqui aos estímulos corruptos inculcados nessas mulheres, mas também à ignorância delas contraposta ao conhecimento científico europeu. Elas eram, em grande medida, analfabetas, e só tinham acesso ao estudo musical ou de qualquer outra arte e ciência se tivessem como fator motivador a sua preferência diante do senhor, o homem do harém. Nessas mulheres não era cultivado nenhum valor elevado, apenas aqueles destinados ao prazer (*Idem*: 252).

Estas teses vão ao encontro do que se poderá verificar no colonialismo europeu a partir do século XVIII. A mulher não era vista como um sujeito autônomo, capaz de ser interlocutora dos homens, mas “como algo a ser definido, mapeado, testado, explorado e dominado”. Nesse sentido, “metáforas de sedução, penetração e conquista permeiam a linguagem do colonialismo para domar o exótico selvagem e a sexualidade imaginariamente descontrolada do outro” (Nussbaum, 1995 *apud* Denipoti). No texto de Lempriere, a carga sexual não era tão explorada quanto os atributos físicos. Era a beleza das mulheres do harém que lhe mobilizava o olhar.

A beleza, que se tornava o maior valor das mulheres – em alguns casos, seu único valor – era a característica que as definia. Contudo, não encontramos em seu texto uma apreciação da beleza das mulheres do Reino de Marrocos. O médico, ao contrário, demonstrava como as europeias eram muito superiores às mulheres do harém. Dizia ele que “as mulheres mouras têm, em geral, um semblante inexpressivo e uma

simplicidade rústica de costumes” (Lempriere, 1800: 268). Era o “grupo das europeias”, de outro modo, que exibia amplamente o seu caráter de beleza (*Ibid*).

É curioso como se emprega o termo “olhar” quando nos referimos ao “Oriente”. A palavra que por si só deveria testemunhar a presença física, o encontro entre “nós” e os “outros”, é aquela que se refere, no entanto, à distância de contato entre as duas realidades. É esta a impressão de Grosrichard quando ele pergunta:

mas o que sabemos sobre o serralho? O que sabem aqueles que Racine⁵ considera como fontes fidedignas, senão o que sua imaginação de ocidentais engendra, tomando como pretexto a confidência de uma velha judia introduzida por breve momento nos aposentos da criada de uma sultana, ou exagerando as recordações de algum eunuco encontrado por acaso fora do serralho? (1988: 163)

Eis a diferença fundamental entre a obra de Lempriere e as outras que se puseram a retratar o harém: o médico inglês pôde entrar neste espaço. Ele mesmo tinha consciência da proteção estrita sob a qual viviam tais mulheres, e realçou este fato quando narrou o momento em que elas eram transportadas de um palácio para outro. Ele afirmava que no dia da mudança ninguém poderia percorrer o mesmo caminho que estava reservado a elas. Para tanto, soldados eram postos a serviço do imperador, pois nenhuma pessoa poderia olhá-las. Além disso, “essas mulheres

⁵ O autor refere-se ao espetáculo sobre o harém escrito por Racine (1639–1699) cujo título é *Bajazet* (1671).

miseráveis cobriam-se inteiramente com os seus Haicks”, montando em mulas, ou, como era mais comum, eram “colocadas em uma carruagem quadrada ou liteira construída com essa finalidade, que, por sua treliça, lhes permitia ver sem serem vistas” (1800: 267).

Ao desfrutar do privilégio de entrar no harém – que nenhum europeu adentrara antes, como o próprio Lempriere fazia questão de ressaltar –, o médico colocou-se num outro *status*. Ainda que fosse estrangeiro – ou talvez porque fosse estrangeiro – teve permitida a sua livre circulação pelo harém. Em suma, ele pôde *olhar* o espaço, a construção, os eunucos, as mulheres. Como se pode entender, então, a presença deste médico no Reino, considerando esta situação peculiar?

O local social a partir do qual ele falava estava dado: tratava-se de um europeu que cultivava a arte do conhecimento, os valores nobres e os bons costumes. Em determinado momento de seu texto – e certamente em oposição à sua característica física –, ele notava o tom de pele das mulheres que viviam no harém: “moreno claro”. Não de todas, certamente, mas das mouras. (Lempriere, 1800: 268). E ainda que tenha se deleitado com a beleza de uma sultana, ele não pôde deixar de frisar que tal mulher – a esposa favorita do sultão – era natural de Gênova e quando criança havia naufragado junto com sua mãe na costa da “Barbárie” (*Idem*: 259).

O fato é que esta “mulher muito fina” tinha uma “beleza expressiva” que era “quase peculiar às mulheres italianas”, somada a um comportamento “polido e atencioso”. Além

disso, Lalla Douyaw exibia mais do que beleza: ela possuía conhecimento na leitura e na escrita do árabe, em contraposição à maioria das mulheres que viviam ali, as quais eram, seguramente, pouco letradas (*Idem*: 260). Tal fato a tornava um “ser superior” aos olhos das outras mulheres.

Todas estas posturas vão ao encontro da análise feita por Said, ao mostrar como se produz o discurso sobre o “outro”. Trata-se, por suposto, de um homem branco que fala destas mulheres e por elas. Não há diálogos registrados, mas apenas referências de que tais conversas aconteceram. Logo, tudo o que sabemos sobre o harém, e sobre os próprios traços comportamentais e pensamento de algumas dessas mulheres, é transmitido através da palavra do homem europeu. Isto é, “toda afirmação feita por orientistas ou Homens Brancos (que eram em geral intercambiáveis) transmitia uma percepção da distância irreduzível que separa os brancos dos de cor, ou os ocidentais dos orientais” (Said, 1990: 308).

Ou seja, ainda que o médico estivesse dentro deste espaço, não é possível dizer simplesmente que seu olhar o tenha aproximado dos personagens que habitavam o harém. Porquanto, suas observações acerca desta região, especialmente sobre as mulheres, nos falam de perto sobre o *exotismo*, que se tornaria o quadro representativo por excelência a respeito do “Oriente”, em particular ao longo do século XIX⁶.

Ocorre que, ao mesmo tempo que o *exotismo* se torna a pedra angular da sociedade

⁶ Sobre as representações inglesas e francesas acerca do harém no século XIX, ver DELPLATO, J., 2002. *Multiple wives, multiple pleasures: Representing the harem, 1800-1875*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.

européia para lidar com o “outro”, o diferente, a presença e os registros do médico neste espaço nos colocam um novo problema. Se, para aqueles que não tinham acesso ao harém, a motivação para escrever sobre tal espaço era sobretudo imaginária, o que por tal razão implicava não raro o seu caráter exótico, na narrativa de Lempriere ocorria efetivamente o encontro entre o médico e as mulheres islâmicas. Nesse sentido, é preciso que nos perguntemos se houve alguma mudança no sentido de exótico para este autor.

Parece-me que a grande dificuldade em responder esta questão é o fato de ela desembocar em outro problema. Se os textos de viajantes no correr do século XVII criaram um harém mais do que propriamente o descreveram, o texto de Lempriere nasce da presença do médico no harém. Nesse sentido, como podemos comparar as observações tecidas a partir do “imaginário” com aquelas feitas em decorrência de um dado de realidade? Em suma, como é possível pensar o Orientalismo dentro de uma categoria palpável, como a que nos mostra o médico?

O texto de Lisa Torcato, sobre Orientalismo em Richard Burton, pode nos ajudar a refletir sobre a primeira das questões. Ela escreve que “o exotismo foi a solução encontrada pelo europeu para classificar, ordenar, absorver o impacto do diferente e não se sentir incomodado ou mesmo questionado” pelo “outro”. Diante disso, o “exotismo se tornou o depositário do não-resolvido, ou seja, daquilo que não se conseguia trazer para dentro dos moldes europeus de visão de mundo” (1996: 4). Mais do que isso, este “outro” era o que o europeu não via.

O texto de Lempriere nos aponta, ao menos, três fatores pouco comuns, ou mesmo inexistentes, em grande parte dos textos de viagem publicados anteriormente: o olhar – como já citado –, a presença e o diálogo. Quando os viajantes *imaginavam* o “Oriente”, e especificamente o harém, a construção das bases do exotismo se pautava, ou melhor, precisava lidar com esta desconexão entre o personagem visitante e o visitado.

Se a obra do médico se elabora neste jogo tenso entre os elementos citados, o teor de exótico – porque, parece-me, ele ainda permanece – também se altera. Afinal, o europeu passa a enfrentar de fato o que ele supunha existir neste “outro”, ou descobre um novo cenário. E neste caso não se trataria mais do exótico mencionado por Torcato. Para visualizar as estruturas a partir das quais eram construídos estes textos, vejamos um trecho de Jean Thévenot, em sua “*Voyage du Levant*”:

após este tribunal, fica a sala onde está o Grande *Diwan*, e à direita está uma porta por onde se entra no harém, mas essa entrada é permitida apenas para aqueles que são chamados. Então, como eu não fui chamado, e este lugar é cheio de mistérios, eu me dispensarei a falar (1664: 59).

Este tipo de observação bem poderia nutrir o chamado “imaginário” do harém. Afinal, há indicativos de que ele existia – atestado pela porta de entrada vista pelo autor – e a incitação a respeito do que se poderia encontrar em tal lugar. Eis os fatores estimulantes, capazes de se apropriarem de outros contextos e expectativas para, finalmente, desembocar nas representações mais variadas.

A literatura de viagem do século XVII é que teria possibilitado a criação de tal imagem *estereotipada* sobre o harém (Grosrichard, 1988: 164). E como possivelmente Lempriere teve acesso a esta produção documental, baseou-se neste conjunto de informações para produzir algumas teorias em seu texto. Ele admitia, por exemplo, ter cultivado a curiosidade sobre o harém do imperador, mas, em virtude dos percalços pelos quais havia passado, tal curiosidade já não era tão evidente (1800: 249-250).

Em determinado momento do texto, o médico afirmará que as mulheres no harém eram educadas inteiramente para se tornarem “subservientes ao prazer dos homens”, excitando suas paixões e inflamando sua “imaginação licenciosa” (*Idem*: 252). Eis a imagem-síntese que se fomentou no Ocidente, propiciando a reiterada elaboração de textos, telas de pintores, filmes, pelos séculos seguintes. Fatima Mernissi, socióloga marroquina, ficaria desconcertada ao ler num texto alemão da década de 1930:

A maioria ainda imagina que o sultão é – ou melhor, era – um velho perverso e vicioso que passava todo o tempo no harém, rodeado de centenas de mulheres semi-nuas numa atmosfera de perfumes fortes, fontes refrescantes, música suave e intemperança em todo o tipo de vícios concebíveis que as mentes conjugadas de tantas mulheres ciumentas e ávidas de sexo pudessem inventar para o prazer do seu senhor (Penzer *apud* Mernissi, 2001: 25).

A primeira mulher que chamou a atenção de nosso médico foi Lalla Zara. Tratava-se de uma sultana do imperador, que, assim como as outras

mulheres deste governante, não estava velada e poderia ser olhada tal como se ele fosse levado para a casa de uma europeia (Lempriere, 1800: 253). O que vem depois desta troca de olhares não se encaixa no “imaginário” citado acima, para retomarmos a segunda questão apontada. Por ser a favorita do imperador, Lalla Zara despertou a inveja das outras mulheres, que acabaram por envenená-la. Sua beleza provocara quase sua morte, e o que restava agora era uma aparência frágil e uma saúde debilitada (*Idem*: 254).

Deve-se ressaltar que este não é o único caso que desvincula este espaço do “paraíso do gozo”, como queriam muitos ocidentais. O médico entrou em contato com o ser humano que habitava este lugar, e não com personagens deleitantes, sem história, sem problemas e, por que não, sem estímulos sexuais. Mas, atrelado a isso, deve-se lembrar a posição do próprio médico que, ao entrar no harém, assumiu de algum modo a posição do homem europeu; o que continua a implicar uma visão sexista sobre o “Oriente”, como já alertava Edward Said (1990).

Há que se considerar ainda o poder desfrutado pela medicina europeia diante dos povos estrangeiros. O médico exclamava, logo que chegou ao Reino de Marrocos, que “foi em vão assegurar a essas pessoas infelizes e ignorantes que suas queixas estavam além do alcance da medicina” (Lempriere, 1800: 16). O que isso nos revela é que seu *status* de médico contribuiu para enxergar nestas mulheres mais os desejos do que os empreendimentos racionais, como já citado.

Ainda que o Império Árabe-islâmico fosse lembrado por autores europeus – e pelo próprio médico inglês – em virtude do conhecimento acumulado e intenso a respeito

da medicina, é comum encontrar afirmações que ressaltassem o atraso científico islâmico em comparação ao advento de novas teorias publicadas na Europa. Aliado a isso, devemos considerar o alcance dos cuidados médicos na sociedade islâmica deste período, uma vez que o simples fato de Lempriere citar a medicina como um campo de conhecimento acessível aos muçulmanos não significa, por suposto, que suas práticas estivessem disponíveis a todos.

Um exemplo bastante razoável é a própria disponibilidade de tratamento dispensado às mulheres muçulmanas. O médico só foi chamado ao Reino porque o filho do imperador estava com a saúde bastante fragilizada. Tratava-se, portanto, de uma situação-limite. Às mulheres somente foi concedido o direito de acesso às consultas após o tratamento do príncipe apresentar resultados positivos. Como explicou Miri Shefer-Mossensohn, ao estudar os atendimentos médicos na Corte Otomana, o acesso destas mulheres a uma consulta médica era difícil, e uma cirurgia – em especial para as mulheres de altos postos – era ainda mais rara (2011).

Nesse sentido, a função que cabia ao médico ultrapassava o valor científico, e se inseria num plano de poder. Como o imperador e seu futuro herdeiro mostravam a fragilidade de seu governo, a medicina – que representava e instituía um poder europeu – passou a ocupar o vácuo de autoridade não preenchido por estes homens “*bárbaros*”, ainda que estes continuassem a exercer um posto hierarquicamente superior ao de seus súditos.

Este cenário é tão mais latente em razão das mudanças operadas na medicina, a partir de várias estâncias de poder, nos Estados europeus.

É inegável que há uma atuação do Estado sobre o corpo. Como observou Michel Foucault, a preocupação surgida no século XVIII pautava-se na “disposição da sociedade como meio de bem-estar físico, saúde perfeita e longevidade”. Para tanto, o exercício de tais funções, isto é, ordem, enriquecimento e saúde, era “assegurado menos por um aparelho único que por um conjunto de regulamentos e de instituições múltiplas que recebem, no século XVIII, o nome genérico de ‘polícia’” (Foucault, 1979: 197).

Tais diretrizes, incitadas pelo crescimento populacional e pela necessidade de aumento da produção material, farão parte do escopo do movimento colonialista. Por tais razões, a análise da visão dos europeus colonialistas, especialmente recaída sobre o harém, deverá considerar o peso da medicina e suas normatizações não apenas sobre a Europa mesma, mas especialmente a maneira como foram canalizadas para compor a visão e atuação político-social sobre o “*outro*”.

Descobrir a existência de um texto como o de William Lempriere causa surpresa, acredito, a qualquer leitor ocidental. Perscrutar suas observações e análises engendra uma surpresa maior, quiçá, um desconforto. Trata-se, certamente, de um desconforto para quem acalenta um “imaginário sexual” acerca do harém, imortalizado em obras como o “*Banho Turco*”, de Ingres, por exemplo. Passado este espanto inicial, é preciso refletir sobre esta obra que parece contradizer todas as ideias, textos e imagens a respeito do harém, formuladas e cultivadas especialmente a partir dos fins do século XVIII.

Um dos problemas levantados aqui refere-se à própria construção do

imaginário sobre o harém. Para Malek Aloulla, o fantasma, criado a partir do Orientalismo, vincula-se intensamente ao sexo. E o harém é a personificação da obsessão ocidental (1981: 3). A partir do século XVII especialmente, a mobilização dos sentidos e desejos europeus se dá eminentemente através da palavra. E de maneira não pouco espantosa, isso ocorre pelas mãos de viajantes, cuja produção, pensa-se, não se pautava em elementos ficcionais.

O fato de Lempriere entrar no harém, e não apenas imaginá-lo, não significa simplesmente a suplantação do “imaginário”. A esse respeito, é preciso considerar ao menos três fatores. Ele pode ter, no conjunto literário dos séculos XVII e XVIII, uma fonte de construção de suas ideias sobre o “oriental”, especialmente sobre o feminino “oriental”. Some-se a isso sua posição de homem europeu, que monopolizava, portanto, o discurso. Por fim, há que se ponderar sobre sua posição enquanto representante da ciência.

Todos estes elementos devem ainda ser lidos à luz da intensa discussão sobre o poder despótico. Há, de fato, um fascínio sobre a sexualidade exagerada do harém, combinada a uma subserviência feminina ao poder tirânico. Esta equação, contudo, não se construiu de forma tão linear. Lempriere avançou e recuou na sua apreciação em torno do imperador e do príncipe. A estrutura de poder ora nos parece tirânica, ora, vacilante. O médico se compadeceu da maneira como as mulheres eram tratadas pelo “senhor”, mas o autor parecia exigir – ou querer ensinar – uma postura mais severa a estes “bárbaros”. *Estes argumentos, é importante lembrar*; sustentavam com propriedade os princípios da “missão civilizadora do Ocidente” (Ramon, 2002: 108).

Nesse sentido, não parece razoável supor que sua obra se pautasse, exclusivamente, em observações e dados de realidade, ainda que o trinômio olhar – presença – diálogo fizesse parte de seu texto. Para aventar qualquer outra possibilidade, seria premente que se examinasse, de forma detida, outros textos de viajantes no decurso dos séculos XVII e XVIII. Se não é possível responder neste momento a quais informações e representações o médico recorreu, a que fantasias ou “alucinações” suas teorias estavam presas, pode-se certamente pensar que o seu “harém real”, nos dois sentidos do termo, inaugurava uma nova discussão sobre este espaço. Discussão esta que fala de perto a um conjunto de desejos apriorísticos, cujo espaço se define a partir do poder – seja ele político ou médico –, e que deve ser pensado em consonância com o avanço das bases colonialistas.

Não há dúvida de que o médico encarnou a ciência e enxergou nas mulheres uma inclinação às paixões que, parece, manifestava-se mais nelas do que nos homens. O seu empenho em tratar os pacientes, principalmente as mulheres do harém, demonstra mais um envolvimento com estas personagens do que propriamente com o povo do Reino, de modo que o contato entre ele e o “outro” contribuiu para definir melhor a si mesmo do que o “oriental”. Aliás, no limite, a sua obra não se propunha pensar o povo deste Reino como um *objeto* de estudo, e sim como um contraponto à sua *civilização*.

A medicina, em Lempriere, não operava uma separação entre o corpo e a sociedade em que ele se inseria. Ou seja, não há aqui um “corpo universal” que, independentemente da sociedade em questão,

poderia se mostrar saudável ou doente. A sociedade do Marrocos determinava algumas práticas de comportamento que levavam à degeneração do corpo. E, em alguma medida, isso determinava as suas teorias sobre este povo. Desse modo, a medicina passa a se configurar, especialmente no século XVIII, como um campo importante das teorias orientalistas que poderão ser observadas seja nas práticas colonialistas, seja nas relações que se estabelecerão entre as categorias “nós” e os “outros”.

Referências Bibliográficas

- Alloula, M., 1997. *The colonial harem*. Londres: University of Minnesota Press.
- Delplato, J., 2002. *Multiple wives, multiple pleasures: Representing the harem, 1800-1875*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.
- Denipoti, C., 2009. “Literatura, sexo e doenças: novas narrativas sobre o Império Inglês”, em *História Ciências-Saúde-Manguinhos*. vol. 16, nº 3, Rio de Janeiro, p. 803-810.
- Foucault, M., 1979. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Grosrichard, A., 1988. *Estrutura do harém. Despotismo Asiático no Ocidente Clássico*. Tradução Lydia H. Caldas. São Paulo: Brasiliense.
- Irwin, R., 2008. *Pelo amor ao saber*. Tradução Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Record.
- Lempriere, W., 1791. *A Tour from Gibraltar to Tangier, Sallee, Mogodore, Santa Cruz, Tarudant; and thence over Mount Atlas, to Morocco, including a particular account of the Royal Harem*. London: Printed for the Author, and sold by J. Walter, Charing-Cross; J. Johnson, St. Paul's Church-Yard; and J. Sewell, Cornhill.
- _____, 1800. *A Tour from Gibraltar to Tangier, Salle, Mogodore, Santa Cruz, and Tarudant; and thence over Mount Atlas to Morocco: including a particular account of the royal harem, etc.* The third edition. Richmond: Published by William Pritchard.
- _____, 1801. *Voyage dans l'empire de Maroc et le Royaume de Fez. Fait pendant les années 1790-1791*. Paris: Librairie Tavernier.
- Mernissi, F., 2001. *O harém e o Ocidente*. Tradução Maria Adelaide C. Rodrigues. Porto: Edições Asa.
- Ramon, M. D. G., 2002. “Viajeras europeas en el mundo árabe: un análisis desde la geografía feminista y poscolonial” em *Documents d'Anàlisi Geogràfica*. 40, p. 105-130.
- Said, E., 2007. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.
- Shefer-Mossensohn, M., 2011. “A Sick Sultana in the Ottoman Imperial Palace: Male Doctors, Female Healers and Female Patients in the Early Modern Period” em *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World: Hawwa*. n. 9, p. 281-312.

- Soares, M. J. de O., 2015. *O harém ao rés do chão. Imaginário europeu e representações médicas sobre o lugar-segreto, 1599-1791*. Tese de Doutorado em História Social –FFLCH – USP, São Paulo.
- Thévenot, J., 1980. *Voyage du Levant*. Introduction, choix de texts et notes de Stéphane Yerasimos. Paris: François Maspero.
- Torcato, L. M. O., 1996. *Sir Richard Burton. Andarilho nas fronteiras entre o Oriente e o Orientalismo*. Dissertação de Mestrado. FFLCH – USP, São Paulo.
- Zanetti, R., 1989. “Resenha de Grosrichard, A. Estrutura do Harém. Despotismo asiático no Ocidente clássico” em *Revista História*. São Paulo, nº 121, p. 155-163.

Resumo: O presente artigo explora as relações entre o orientalismo, a fotografia e o cinema, do final do século XIX ao início do século XX. O fato da origem do cinema coincidir com o auge do projeto imperialista no Oriente Médio, marcou a nova forma artística e de produção de imagens e narrativas. Mostraremos como um dos gêneros mais populares dos primórdios do cinema – o gênero de viagem ou *travelogues* – esteve relacionado ao projeto colonialista, à popularização da ideia do viajante e do turismo a locais ditos exóticos e sagrados. Embora as imagens fotográficas e cinematográficas carregassem uma tradição orientalista de representação que já vinha de outras formas de arte, essas novas mídias inauguraram uma espécie de orientalismo contemporâneo que estará presente em toda uma produção imagética.

Palavras-chave: cinema, fotografia, orientalismo

Abstract: This article analyses the relations between orientalism, photography and cinema, at the end of the XIX and beginning of the XX century. The fact that the origins of cinema coincided with the growth of the European colonial project in the Middle East, reflected in the new artistic forms, its images and narratives. One of the most popular genres of early cinema were the travelogues, clearly related to the colonialist project, and the fascination of travel to exotic and/or religious locations. Although photography and early cinema were part of the pre-existent orientalist tradition of representation already present in painting and other artistic forms, the new medias inaugurated certain forms of contemporary orientalism present in a whole trend of imagetic production.

Keywords: cinema, photography, orientalism

O Orientalismo na Origem da Fotografia e do Cinema

SYLVIA CAROLINA CRUXEN DE MATOS *

Não é por acaso que a difusão da prática fotográfica e, mais tarde, da cinematográfica no final do século XIX e começo do século XX ocorreu no contexto da expansão colonialista em países como a França, Inglaterra e Estados Unidos. Segundo o autor Robert Stam (1996: 200):

é bastante significativo que os primórdios do cinema coincidam com o auge do projeto imperialista, com uma época em que a Europa tinha ascendência sobre grandes extensões de território estrangeiro e hostes de povos subjugados. As primeiras projeções dos Lumière e de Edison, na década de 1890, seguiram-se à “corrida para África” que emergiu no fim dos 1870, a ocupação britânica do Egito em 1882, a Conferência de Berlim de 1884, que retalhou a África em “esferas de influência europeias”, o massacre dos índios Sioux em Wounded Knee em 1890 e incontáveis outras desventuras coloniais.

Antes do cinema, porém, os primeiros fotógrafos lançaram-se à corrida para “capturar” o Oriente Médio. Os destinos mais procurados pelos fotógrafos em um primeiro momento eram justamente o Egito e a Palestina (Jerusalém, em particular) por dois motivos complementares: a importância arqueológica e religiosa dessas regiões. Posteriormente, Argélia, Marrocos e Tunísia seriam retratados em cartões postais.

As primeiras imagens fotoquímicas produzidas no Oriente Médio começam a partir de 1839 juntamente com o progresso dos meios de comunicação e transporte. Com o desenvolvimento dos processos fotográficos, barcos a vapor, trens e o telégrafo, a “realidade de lugares distantes parece assumir uma realidade mais tangível” (Gervaiseau, 2000: 62). Diversos fotógrafos europeus, deslumbrados com a possibilidade de produzir imagens com uma fidelidade jamais vista, começam a excursionar pelo mundo em busca de imagens fotográficas que

documentassem a “realidade” de países distantes para satisfazer o público ocidental ávido por capturar o “exótico” através de fotografias.

A predileção de escritores e pintores românticos, orientalistas, por retratar o Oriente Médio, mantém-se como tema recorrente nos trabalhos fotográficos não apenas pela fascinação do objeto, mas, também, pela repetição de códigos de representação pictóricos instituídos pelas pinturas, dando continuidade a todo um imaginário orientalista (pintores, escritores e fotógrafos muitas vezes excursionavam juntos), muito embora escritores e pintores, muitas vezes, não fossem para a região retratada, apenas continuavam a reproduzir antigos estereótipos do imaginário orientalista. No entanto, a fotografia leva esses códigos de representação a um novo nível pela sua “propensão silenciosamente mecânica de ‘contar a verdade’ [...]. [...] que ligava a vivacidade exterior da fotografia ao relato do um evento específico” (Przyblyski, 2001: 291).

Fotografia e técnica

Duas técnicas fotográficas recém inventadas foram amplamente usadas neste primeiro momento: os daguerreótipos (técnica francesa) e os calótipos e papéis salgados (técnica inglesa). Essas primeiras imagens retratavam paisagens e monumentos arqueológicos e arquitetônicos, pois, de acordo com os estudiosos da história da fotografia, o tempo de exposição para se conseguir uma imagem era tão longo que tornava impossível conseguir retratar pessoas ou movimento. N. M. P. Lerebours foi

um dos editores que financiavam os fotógrafos a excursionarem pelo mundo fotografando para suas publicações. O canadense Pierre Gustave Joly de Lotbinière e o francês Frédéric Goupil-Fesquet, entre 1840 e 1844, produziram 114 vistas de viagens da Síria e Egito para serem editadas em Paris por Lerebours na série *Excursions daguerriennes*. Navegando pelo Nilo num *dehabah*¹, eles foram responsáveis pela primeira documentação fotográfica do Egito.



Fig. 1. Egypte, pirâmide de Quéops, em *Excursions daguerriennes*, publicado por N. M. P. Lerebours, 1840 - 1844. Daguerreótipo.

O pioneiro do uso de calótipo no Egito foi o reverendo inglês George Bridge que produziu 1.500 negativos em papel entre 1846 e 1852. No entanto, as fotos em calótipo e papel salgado mais famosas foram as do francês Maxime Du Camp. Entre 1849 e 1852, Maxime Du Camp, em uma excursão arqueológica ao Oriente Médio junto com o escritor Gustave Flaubert, tirou uma série de negativos para a publicação de L. D. Blanquart-Evrard *Egypte, Nubie, Palestine et Syrie* de 1852.

¹ *Dehabah* é um tipo de embarcação egípcia, com uma vela específica, que percorria o Nilo.

Fotógrafo amador, Du Camp sentia a necessidade de um instrumento de maior precisão para o registro das paisagens que eram antes por ele desenhadas. Uma de suas melhores fotos é a do templo de Ramsés II em Abu Simbel, cujas estátuas estavam tão enterradas na areia que Du Camp pediu aos condutores do *dahabeha* que o transportou pelo Nilo para que as desenterrassem (Newhall, 1995).

Em 1856, um livro ilustrado de dois volumes sobre as ruínas históricas de Jerusalém é publicado na França por Blanquart-Evrard. As fotos são creditadas ao francês Auguste Salzmann, um pintor interessado em arqueologia, que havia feito suas reproduções fotográficas em papel salgado e calótipo, e que colocava seu trabalho “a serviço da ciência”.

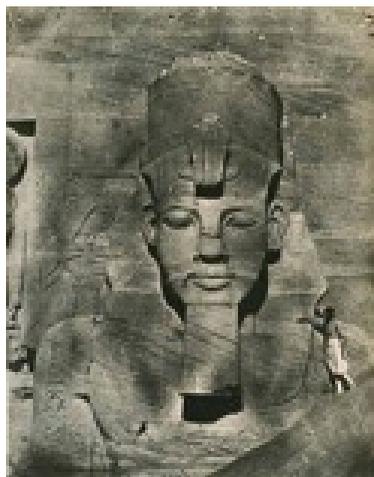


Fig. 2 O colossus de Abu-Simbel, Maxime Du Camp, em Egypte, Nubie, Palestine et Syrie, publicado por L. D. Blanquart-Evrard, Núbia (1850). Papel salgado (calótipo).

No entanto, é inegável que, apesar das justificativas científicas, havia um componente fortemente religioso no trabalho desses fotógrafos. Arqueologia e religião tornam-se complementares, pois a escolha das ruínas fotografadas é, quase sempre, de lugares sagrados da cristandade, principalmente, quando o lugar é a Palestina.



Fig. 3 O santo sepulcro, Auguste Salzmann, Jerusalém (1856). Papel salgado.

O Oriente “capturado”

Edward W. Said (2007) em sua obra sobre o orientalismo argumenta que houve um maior interesse dos estudiosos orientalistas pelas antigas civilizações do Egito, Mesopotâmia e Palestina. Para esses orientalistas, o período áureo da região havia se encerrado por volta de 1200 a.C. com a consequente decadência das grandes civilizações orientais, desprezando a época contemporânea, a cultura árabe e islâmica. O Oriente Médio, portanto, teria caído em um período de obscuridade, devido, em grande parte, à presença dos árabes que, tanto sob o aspecto linguístico, cultural e religioso seriam um povo estagnado, incapaz de promover grandes transformações históricas, de se modernizar e, assim, contribuir com o Ocidente. Segundo Said, o orientalismo legitimou teoricamente os projetos de expansão imperialista do Ocidente, pois “caberia ao Ocidente resgatar o Oriente de seu obscurantismo” (Shohat e Stam, 2006: 230). Portanto, “as origens disciplinares da arqueologia como a busca pelas ‘raízes da civilização’ estão ligadas temporal e ideologicamente à expansão imperial” (Shohat e Stam, 2006: 227).

As fotografias serviram, de certo modo, como “testemunhas inabaláveis do progresso da ciência ocidental” (Shohat e Stam, 2006: 232), tanto pelo próprio desenvolvimento do dispositivo fotográfico fruto do “progresso” tecnológico moderno ocidental que permitiu capturar as imagens de maneira realista convertendo a própria foto em um artefato, quanto por reproduzirem imagens das ruínas de um passado obscurecido pressupondo

uma separação entre o Egito [por exemplo] contemporâneo e o antigo, separação essa que ninguém senão o cientista ocidental pode superar, pois somente ele é capaz de compreender o real significado dos clássicos objetos arqueológicos. [...] Em 1882, quando a Grã-Bretanha ocupou o Egito, o país já havia sido privado de muitos dos seus tesouros arqueológicos, os quais ainda se encontram em exibição em Londres, Paris e Nova York [...]. A linguagem heroica (quase devota) utilizada nos relatórios arqueológicos das missões que conduziram à descoberta de 1881 descreve a maneira como os poderosos reis do Oriente antigo foram resgatados dos clãs árabes de tal modo que o ocidental é associado a imperadores e dinastias reais. O pressuposto de uma ruptura entre o Egito antigo e contemporâneo legitima a reivindicação do Ocidente em relação ao passado do Egito, naturalizando assim a presença da Pedra Roseta, por exemplo, no Museu Britânico (Shohat e Stam, 2006: 227; 232-233).

Há um consenso entre os historiadores da fotografia de que essas primeiras expedições fotográficas retratavam apenas paisagens e ruínas por uma limitação técnica que impossibilitaria a captura da imagem de pessoas: para se formar as imagens nas placas

sensíveis eram necessários longuíssimos períodos de exposição, sendo quase impossível que uma pessoa aguentasse ficar horas sem se mexer na frente da câmera. Contudo, o fotógrafo inglês Charles Piazzi Smyth, que começou a usar a queima de fio de magnésio para produzir luz em interiores escuros (o processo precursor do flash) deixou claro o pensamento eurocêntrico colonialista que acompanhava muitos desses fotógrafos e as invenções tecnológicas. Em 1865, Smyth fez o procedimento de queima do fio de magnésio no interior da câmara do rei na Grande Pirâmide em Giza para fotografar a arca. A imagem, bastante simbólica, acaba nos revelando algo bastante interessante: fitas e barras de medição científica ao redor do sarcófago, a mulher de Smyth logo atrás, cascatas de fagulhas de magnésio nas laterais e, em um momento raro para a fotografia orientalista, captura dois árabes juntos ao chão.

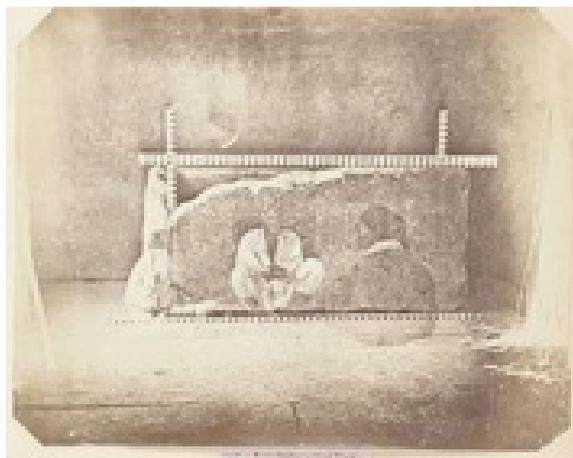


Fig. 4 A câmara do rei da grande pirâmide em Giza de Charles Piazzi Smyth, 1865.

Smyth, ao perceber que, acidentalmente, havia fotografado seus ajudantes árabes, faz a seguinte declaração:

As figuras fantasmagóricas dos árabes poderiam muito bem ter sido omitidas, pois pelos seus rostos negros e nada fotogênicos eles são fantasmas muito ruins; e sendo os árabes modernos do Egito ocupantes tão efêmeros deste solo eles não têm o direito a nenhum lugar entre os monumentos mais antigos do Egito (Lant, 1995: 85).

Para Smyth, a posse do Egito pelos árabes seria bastarda, uma herança ilegítima; reivindicando, deste modo, o território em favor da Inglaterra e legitimando a possessão colonial na ausência de um atual dono. A vida contemporânea, representada pelas camadas estratigráficas mais recentes, jamais se funde com a camada mais antiga (Lant, 1995:85), como se houvesse uma descontinuidade temporal².

Além disso, emprestando o termo utilizado por Antonia Lant, (embora empregado em outro contexto), a “orientalização da luz” (Lant, 1995: 73-94) privilegia a pele branca sobre a pele morena, assim como mais tarde as películas de cinema captariam melhor o branco em detrimento do negro: “[...] E mesmo as películas acabam por discriminar pessoas de cor escura: elas são sensíveis a certos tipos de tom de pele e exigem iluminação especial para outros” (Shohat e Stam, 2006: 273).

Se para o discurso imperialista o Oriente Médio não pertencia verdadeiramente aos árabes, estas regiões estavam cada vez mais próximas dos europeus. Lugares que antes

eram apenas descritos na Bíblia ou retratados por pintores, agora ganhavam uma visibilidade inédita para um público ocidental que jamais saía de seus países. Quanto maior a influência que a Europa exercia sobre várias partes do mundo e quanto maior a extensão de sua expansão sobre territórios diversos, maior era o interesse ocidental por imagens que assegurassem a esses espectadores europeus o efeito de realidade, pois tanto a fotografia como o cinema levam este realismo ao extremo pela sua condição de índice, vínculo de indexação que essas novas mídias mantêm com o seu referente. O colonialismo e a reprodução em massa das imagens desses lugares distantes “foi um processo que moldou o senso de modernidade” (Lant, 1995: 80-81) da passagem do século XIX para o XX. O mundo passa a ser apreendido cada vez mais através das imagens.

A indústria de imagens de viagem e o primeiro cinema os travelogues

Segundo o autor Tom Gunning (1995), é justamente no século XIX que a indústria de imagens de viagens nasce a partir da popularização da fotografia e da relação entre Oriente e Ocidente. Imagens das possessões coloniais passam a fazer parte do imaginário dos países imperialistas:

Imagens da Esfinge ou da Muralha da China poderiam, assim, ser vistas por meio de um estereoscópio em palestras de classe

² Anos mais tarde, o sionismo irá adotar este mesmo discurso para legitimar a ocupação judaica na Palestina. Assim como a arqueologia clássica europeia pilhou as regiões do Oriente Médio, Israel tomou para si diversas vistas fotográficas produzidas no século XIX das paisagens palestinas. Mesmo que as fotos datem da década de 1870 quando ainda não havia ocorrido a primeira *aliyah* e, portanto, a presença judaica na região era mínima, as vistas encontram-se no Museu de Israel como se estas paisagens já pertencessem naturalmente à narrativa nacional sionista, antes mesmo da criação do Estado.

média, enviadas por correio internacional como cartões postais e projetadas em paredes e telas como lanternas mágicas em escolas e igrejas em todo o mundo ocidental (Gunning, 2001: 36).

Uma espécie de “consciência turística, uma fascinação alimentada por um número de diferentes tecnologias” (Kirby, 1989 apud Gunning, 1995: 22) começa a se difundir cada vez mais pela classe média e a fazer parte do imaginário moderno. Passa-se a consumir essas imagens em larga escala através de três maneiras diferentes: em forma de palestras públicas, sob o controle de um palestrante que projetava as imagens de viagens a diferentes lugares como lanternas mágicas dentro de uma sala escura; individualmente, onde a própria pessoa em sua casa podia manipular as imagens com um estereoscópio que dava uma sensação de profundidade tridimensional; ou através de cartões postais mandados por turistas ainda em viagem para aqueles que não teriam ido junto. Contudo, a prática de enviar cartões postais se diferenciava das duas outras, pois o próprio cartão era uma evidência, uma prova de que o viajante estava em trânsito: “Viajar torna-se um meio de apropriação do mundo através de imagens” (Gunning, 1995: 22).

Se antes as viagens eram um privilégio apenas de uma pequena aristocracia que tinha recursos financeiros (os viajantes), com o desenvolvimento do capitalismo industrial, dos modernos meios de transporte, e a consequente massificação da indústria do turismo, viajar torna-se mais acessível a um número cada vez maior de pessoas, que instigados pelas projeções imagéticas desses lugares longínquos, passam a desejar conhecer pessoalmente essas regiões. O conceito de viajante vai, pouco a pouco, sendo substituído pelo de turista. Além disso, investe-se cada vez mais em tecnologias que recriem a sensação de estar em plena viagem de maneira mais realista possível (o início do cinema vai ter um papel fundamental para estes novos aparatos): “[...] E esta sensação de acessibilidade de terras estrangeiras forma o alicerce da crença do mundo moderno na qual a tecnologia pode tornar qualquer coisa distante acessível a nós” (Gunning, 1995: 23).

Com as primeiras filmagens de imagens em movimento, cria-se um dos gêneros mais populares do início do cinema: o gênero de viagem ou *travelogues*, cuja produção comparava-se a de qualquer outro gênero até final do primeiro período do cinema (1906). Estes filmes eram projetados em salas construídas como vagões de trem que apitavam. Por exemplo, nos Estados Unidos, havia as chamadas *Hale's Tours and the Scenes of the World 1905-1906*, simulando viagens para dar a sensação de realismo. O espectador sentava-se no vagão que sacolejava, enquanto filmagens de paisagens feitas dentro de vagões verdadeiros em movimento filmados em diversos lugares eram projetadas, dando a impressão do deslocamento espacial de uma viagem de trem. As filmagens dos *travelogues* eram feitas em excursões turísticas



Figura 5 Cartão postal, a. a., s. d.

organizadas por pioneiros da área do turismo como Thomas Cook. Cook usava as filmagens para promover suas excursões e as viagens de trem. Thomas Edison era o responsável pelas filmagens tanto para Cook quanto para o Hale's Tours. George C. Hale desenvolveu sua ideia de simulação de viagem ao ter contato com outros *travelogues* produzidos na França durante a Exposição Universal de Paris de 1900, onde as filmagens dos irmãos Lumière foram apresentados. Estas Exposições traziam as novidades de consumo e as maravilhas tecnológicas das nações desenvolvidas.

Estas exposições eram o hino explícito para as expansões coloniais das nações industrializadas. Elas forneciam insensíveis ilustrações do espetáculo como apropriação, como se as tradições e habitantes dos mundo subdesenvolvido estivessem posando para a contemplação dos cidadãos do mundo moderno. (Gunning, 1995: 24).

Atrações visuais “ultrarrealistas” como o panorama e o diorama eram montados para recriarem vilarejos, povoados paisagens das colônias para o consumo visual dos europeus. As colônias francesas (como a Argélia, por exemplo) eram recriadas com tanta minúcia “para mostrar aos incrédulos a pujança do expansionismo francês” (Costa, 2005: 25).

Poucos *travelogues* sobreviveram. Podemos, contudo, analisar um desses filmes produzido pelos irmãos Lumière: *Chegada a Alexandria* (imagens abaixo) feito em 1896. Este, provavelmente, é um dos primeiros filmes rodados em Alexandria: filme produzido por europeus por uma tecnologia europeia dentro de um território estrangeiro. As imagens revelam

o desinteresse pela população árabe da região. Não há nenhuma interação entre turistas e nativos. Os nativos aparecem como pano de fundo, como serventes dos turistas europeus, como parte da paisagem. Os árabes são mostrados abrindo a porta do trem para que o turista europeu saia, levando os camelos e outros animais para que os europeus possam montar. A sensação de realismo que era cada vez mais buscada através das inovações tecnológicas no campo das imagens e que culminaram nesses pequenos *travelogue* acaba por naturalizar uma visão de mundo presente nas teorias orientalistas em voga durante o período da expansão imperialista. Ao representar o espaço filmado de maneira hierárquica (os europeus como senhores e os árabes como nativos sem complexidade cultural) é como se aquilo a que estamos assistindo fosse o que de fato aconteceu, a única “realidade” que conhecemos. A única janela que o Ocidente tem para o Oriente, polarizando ainda mais a relação do “eu” (europeu civilizado) e do “outro” (oriental bárbaro). Somos levados, através do olhar da câmera, a acompanhar a viagem dos turistas europeus. Esta “aura de signo indicial” (Przyblyski, 2001: 293) que tanto a fotografia como o cinema carregam ocorre, na visão de Gunning (2001: 38):

em razão de três aspectos entrelaçados: sua capacidade de índice, que deriva do fato de que, desde que uma fotografia [e o cinema] resulta da exposição a uma entidade preexistente, ela mostra diretamente a marca da entidade e pode portanto fornecer evidência sobre o objeto que retrata; seu aspecto icônico, pelo qual produz uma semelhança direta com seu objeto, (...) e sua natureza separável, o que lhe permite referir-se a um objeto ausente estando separado dele em espaço e tempo (Gunning, 2001: 38).

O que temos sempre em destaque são os turistas, o trem com sua velocidade moderna penetrando o território, tomando todo o espaço do quadro. A chegada dos europeus de trem parece simbólica: o imperialismo que traz a crença da missão civilizatória de levar o progresso para as regiões atrasadas do mundo. A metáfora da penetração do trem também nos remete à ideia de violação sexual, inserida no patriarcalismo que constitui o discurso colonialista. O Oriente sexualizado como uma figura feminina a ser desvendado, decifrado e dominado.

Embora as imagens fotográficas e cinematográficas carreguem uma tradição orientalista de representação que já vem de outras formas de arte, essas novas mídias, vão, de certa forma, inaugurar uma espécie de orientalismo contemporâneo que estará presente em toda uma produção imagética: de filmes propagandísticos à causa imperialista norte-americana de guerra contra os países árabes, aos telejornais e fotos de jornais e revistas. O cinema (principalmente, o americano) ainda propaga ideias orientalistas

que não estão muito distantes das fantasias de escritores europeus do século XIX como Gustave Flaubert. O orientalismo ainda serve de base para discursos e ações de governos ocidentais que mascaram diversos interesses políticos e econômicos. Essa profusão de imagens “realistas” carregam sem si uma propensão a crermos que o que vemos é a realidade; os telejornais se valem de imagens para alegarem uma suposta imparcialidade, naturalizando, deste modo, discursos imperialistas. Se os pintores e escritores, muitas vezes, não conheciam de fato os lugares retratados ou descritos, o que dizer das imagens indiciais que se proliferam a todo instante? Se vemos as fotos, sabemos que alguém esteve lá de fato. O problema se dá na luta pelas representações. O eurocentrismo dominou a representação imagética dos povos subjugados às potências imperialistas. Faz-se necessário que contranarrativas sejam filmadas, contadas e mostradas, para que os povos colonizados tenham domínio de sua própria representação.

Referências Bibliográficas

- Costa, F. C., 2005. O Primeiro Cinema: espetáculo, narração e domesticação. Apresentação de Arlindo Machado. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- Gervaiseau, H., 2000. O Abrigo do Tempo: abordagens cinematográficas da passagem do tempo e do movimento da vida dos homens. Dissertação de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Gunning, T., 2001. O Retrato do Corpo Humano: a fotografia, os detetives e os primórdios do cinema. In: Charney, Leo; Schwartz, Vanessa R. (Orgs). O Cinema e a Invenção da Vida Moderna. Prefácio de Ismail Xavier. São Paulo: Cosac Naify.
- _____, 1995. The Whole World Within Reach: travel images without borders. In: Cosandey, Roland; Albera, François. (Orgs). Cinéma Sans Frontières 1896-1918: images across borders. Dijon: Nuit Blanche; Payot.



- Lant, A., 1995. Egypt in Early Cinema. In: Cosandey, Roland; Albera, François. (Orgs). *Cinéma Sans Frontières 1896-1918: images across borders*. Dijon: Nuit Blanche; Payot.
- Newhall, B., 1995. *The History of Photography*. New York: The Museum of Modern Art.
- Przyblyski, J. M., 2001b. *Imagens (Co)moventes: fotografia, narrativa e a Comuna de Paris de 1871*. In: Charney, L; Schwartz, V. R. (Orgs). *O Cinema e a Invenção da Vida Moderna*. Prefácio de Ismail Xavier. São Paulo: Cosac Naify.
- Said, E. W., 2007. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Shohat, E.; Stam, R., 2006. *Crítica da Imagem Eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. Prefácio de Ismail Xavier. São Paulo: Cosac Naify.
- Stam, R., 1996. *Cinema e Multiculturalismo*. In: Xavier, I. (Org). *O Cinema no Século*. Rio de Janeiro: Imago.

Resumo: A Egiptologia e dos estudos sobre o Egito antigo não podem ser compreendidos fora de uma perspectiva histórica. As discussões sobre o orientalismo a partir da obra de Edward Said e sua crítica permitem historicizar o processo de institucionalização da Egiptologia nas universidades e museus. A escolha das fontes, a constituição de modelos teóricos e metodológicos tem sua historicidade constituída num momento em que a Europa se projeta como modelo de civilização a partir dos grandes impérios do século XIX. Neste artigo discuto como esses modelos de história constituíram um Egito antigo dentro e fora dos círculos intelectuais determinando seu lugar na história ocidental e o modo pelo qual os seus sujeitos históricos serão analisados e compreendidos.

Palavras-chave: Egiptologia, orientalismo, Estudos de Gênero

Abstract: The history of Egyptology and the study of ancient Egypt can not be understood outside of its historical perspective. Discussions about orientalism based on Edward Said's work and its critique allow modern* scholars to historicise the process of institutionalisation of Egyptology in universities and museums. The choice of sources and the establishment of theoretical and methodological models have its historicity made at a time 19th century European empires project Europe as a model of civilisation. In this article I discuss how these historical models have created an 'ancient Egypt' in and out of the intelectual circles determining its place in Western history and the way in which its historical subjects can be analysed and understood.

Keywords: Egyptology, orientalism, Gender Studies.

* BOLSISTA DE DOUTORADO PLENO PELO CNPQ NO ORIENTAL INSTITUTE. UNIVERSIDADE DE OXFORD.

Fronteiras da Egiptologia

Orientalismo, Helenização e Estudos de Gênero¹

THAIS ROCHA DA SILVA *

O Oriente foi orientalizado não só porque se descobriu que ele era 'oriental' em todos aqueles aspectos considerados como lugares-comuns por um europeu médio do século XIX, mas também porque poderia ser - isto é, permitia ser, feito oriental.

(Edward W. Said)

Egypt was not just a place where antiquities decorated the landscape.
(El Daly)

O Egito antigo há muito desperta interesses e interpretações, tem apelo científico, esotérico, religioso e tantos outros que não poderiam ser enumerados. Seus (en)cantos são observados, analisados e discutidos desde as primeiras ocupações no Vale do Nilo, há mais de 10.000 anos sem, necessariamente, constituir uma ciência sistemática com metodologia e atuação próprias até o século XVIII.

A egiptologia hoje representa o conjunto de saberes *científicos* sobre essas populações e, ainda bem pouco, sobre a sua própria historiografia. Todavia, é importante dizer que o Egito antigo mobiliza ainda outras áreas para além das ciências humanas e sociais: há estudos e trabalhos minuciosos na medicina, química, arquitetura, etc. Ao mesmo tempo, no quadro complexo do mundo antigo, o Egito foi a única civilização que vingou um nome próprio para a *sua* ciência, diferentemente dos estudos clássicos, ou para os mais genéricos especialistas em “oriente antigo”.²

Se quisermos entender um pouco mais a história da Egiptologia e os movimentos que ela tem vivido - políticos, acadêmicos - poderíamos começar por um passeio nos museus europeus, sobretudo o British Museum. Esse *tour* não seria apenas revelador de uma “paixão”

¹Parte deste texto é resultado da pesquisa realizada para a dissertação de Mestrado, discutido mais amplamente. Agradeço a Thais de Godoy Morais pela revisão

²Sabemos da existência da assiriologia, dos estudos bíblicos, etc., mas essas denominações, mesmo na academia, ainda são generalizações, diferentemente do que acontece ao Egito dos egiptólogos.

pelo “fascinante” Egito antigo, mas pode indicar - ao mesmo tempo - a construção de uma visão de história. O progresso da civilização ocidental, nesse contexto, precisa ser explicado a partir de causas específicas e precisas, que possam ser *provadas* num discurso científico, produtor de verdades.

No Egito antigo há muitos “Egitos”: o árabe muçulmano, o dos haréns, o romano, o grego, o faraônico. Todos eles são mais ou menos “antigos”, porém o faraônico é, de todos, o mais “egípcio”; e essa antiguidade demonstra muito mais uma tentativa nossa de justificar a história ou as nossas próprias histórias.

O relato de Heródoto constituiu um tipo de saber sobre o Egito que foi cristalizado ao longo do tempo e, mais ainda, tomado como referência para qualquer futura investigação. O Egito de Heródoto, focado na região do delta e no contexto do domínio saíta, estabeleceu paradigmas ainda difíceis de serem abandonados. A despeito da força de Heródoto na academia ou na formação de um olhar mais popular, o Egito “real” parece ser ainda o do período faraônico, aglutinando seus 3.000 anos de história numa imagem imutável que parou no tempo (Ucko e Champion, 2003).

Os textos de Edward Said (1990) e Robert Irwin (2007) dão indícios do lugar de nascimento da egptologia e dos seus possíveis pais. O imperialismo europeu, os estudos bíblicos, a arqueologia... há muitas explicações para a constituição de uma *ciência sobre o Egito* mas não *para o Egito*. E é isso que deve ser examinado com afincos. De que maneira a *nossa* produção de conhecimento *sobre eles* não os exclui da possibilidade de ser sujeito histórico de sua própria história. Mais do que ser o *Outro silencioso* é a ideia de contribuição, a elaboração de um *thelos* que está em jogo nessa apropriação do passado.

No caso dos estudos sobre o período helenístico e, mais especificamente, na linha da história de gênero, essas construções ficam mais evidentes. Há a mistura de tantas ideologias sobrepostas às “mulheres do Egito” - para se opor às mulheres de Atenas, por exemplo. A antropologia e a história muitas vezes fingem conversar sobre o assunto, mas ignoram o principal: a história do Egito e as suas idiossincrasias para além dos problemas metodológicos de cada disciplina. Um viés embebido de um orientalismo específico, singular. As mulheres e mesmo o gênero acabam por tomar para si, nesses estudos, modelos que já têm cristalizados em si essa visão orientalista.

A papirologia, área que tem ganhado autonomia nos últimos anos, ainda está vinculada aos métodos de estudo tradicionais do século XIX. Do ponto de vista epistemológico e metodológico, o avanço foi modesto. É notável nas publicações sobre os papiros egípcios *das* mulheres e *sobre* as mulheres - sobretudo no período ptolomaico - a sobreposição das fontes gregas em relação às egípcias. Não se trata, contudo, de uma mera limitação acadêmica, mas um critério de escolha que precisa ter sua historicidade discutida. Nesse campo, portanto, o pêndulo Egito-Grécia demonstra a construção de modelos de civilização anacrônicos que suprimem a própria autenticidade das fontes, controlando as rédeas da escrita histórica. Repete-se a história de conquista do *Ocidente* sobre o *Oriente*, mas agora dentro de um embate acadêmico.

As fantasias sobre o Egito, também projetadas na literatura e no cinema, permeiam com frequência os centros de excelência na

produção do conhecimento. Não deixa de ser interessante que algo tão distante no tempo e no espaço (assim propositadamente colocados) tenha ainda uma capacidade de mobilizar a história e as nossas projeções sobre ela.

Egiptologia e civilização

A dominação de Alexandre, o helenismo e, posteriormente, a conquista romana foram inseridos como marcos significativos na história do Egito, representando momentos de ruptura, traduzidos no vocábulo historiográfico como sinônimos de *progresso e evolução*: helenização, romanização e cristianização. Paradoxalmente, de algum modo esse mesmo progresso corrompeu as tradições nativas, egípcias de um tempo muito antigo.

Simultaneamente ao estabelecimento desses marcos, entre o período nebuloso da cristianização e o advento do Islã no Egito - sobre o qual a produção acadêmica é escassa - a islamização é associada ao período de *crise, decadência, rompimento*. Traçar aqui um quadro comparativo dessas valorações pela historiografia seria um trabalho exaustivo, mesmo porque as balizas temporais viriam antes de Homero.

Para essa e outras questões a respeito do Egito e de suas apropriações, o tema do orientalismo se torna central. Mais do que colocar toda a formação da egiptologia no cerne da produção orientalista, reduzindo o seu campo a um “modo de ver” o Oriente, é preciso identificar os diversos orientalismos envolvidos, seus desenvolvimentos e desdobramentos para além do universo acadêmico. Sua permanência pode ser atestada ainda hoje na mídia e na produção de bens de consumo. Nesse escopo,

a investigação sobre o orientalismo adquire um estatuto fundamental para a compreensão dos múltiplos vieses em torno das fontes egípcias. Não se trata, por outro lado, de lançar mão de um “determinismo orientalista”, mas reposicionar algumas escolhas dos pesquisadores e, mais ainda, dilatar as possibilidades de interpretação das fontes, sobretudo no caso do material sobre o gênero. Como disse o Prof. Richard Parkinson numa conversa, há vantagens em se fazer egiptologia fora das fronteiras do império.

É importante notar que a egiptologia propriamente dita não trata dos períodos “não egípcios”. Atualmente a disciplina *egiptologia* tem um significado preciso nas ciências humanas: o estudo das populações do Vale do Nilo de 3000 a 330 a.C., podendo se estender no máximo ao primeiro século da era cristã, com o domínio romano. A “pré-história” egípcia não é uma área conferida aos egiptólogos, mas (um pouco e talvez) aos antropólogos, devido ao seu caráter excessivamente “primitivo”. Alguns especialistas ainda afirmam que a egiptologia deve ter seu limite temporal no ano 1000 a.C. quando as populações indígenas ainda governavam a região e não haviam sido corrompidas por estrangeiros (Wengrow *apud* Jeffreys, 2003: 4), apontando para uma essencialização dos egípcios.

É notável o paradoxo entre a popularidade que o Egito exerce e o isolamento teórico-metodológico da egiptologia, cristalizado ainda no séc. XIX. Esse paradoxo parece revelar o olhar orientalista em ambos os aspectos. De um lado, o orientalismo acadêmico que congela, taxonomiza, seleciona e, de outro, no imaginário popular, a consolidação do oriente misterioso, exótico, luxurioso (Said, 1990), quase uma projeção inconsciente do *Ocidente* (Kuberski, 1989).

Todavia, o ponto frágil da egiptologia está no caráter das escolhas e valorações aos processos históricos intrínsecos dos egípcios na Antiguidade. Dito de outro modo, em que medida a egiptologia cristaliza uma visão sobre os egípcios que, uma vez “etiquetada”, corrompe outras possibilidades de investigação histórica, confirmando a ideia de que o Egito - assim como o “Oriente” - é o *Outro silencioso*, para usar novamente a expressão de Said (1990), que só pode ter o seu lugar na história se essa for a história do Ocidente.³ El Daly (2005: 4) demonstra como no início do século XX, as autoridades coloniais ensinavam história da Europa e negligenciavam qualquer participação de um passado árabe. O impacto disso foi que a formação da grande maioria dos intelectuais egípcios não teve nenhum tipo de informação ou vínculo com seu passado islâmico. Paralelamente, até hoje as grandes instituições europeias de pesquisa ainda acolhem e ensinam aos egípcios a egiptologia.

A nomenclatura da própria periodização já é indicadora de um congelamento teleológico da história do Egito (*faraônico, helenístico...*) e, mais ainda, de uma apropriação que destaca justamente o que é dialético e paradoxal: o Egito é ao mesmo tempo o antigo e o moderno, o universal e o particular. Ele opera temporalidades distintas não apenas na pesquisa acadêmica, mas também no imaginário das pessoas. Sua escrita,

arquitetura e mesmo as técnicas de mumificação colocaram esse exotismo balizado pelo paradoxo temporal e espacial. Acostumamo-nos a olhar fotografias das pirâmides e das paisagens (exóticas) do Egito, das ruínas do tempo dos faraós e filtramos tudo o que há de moderno nelas. Suprimimos o presente árabe e nos esquecemos que, em si, o suporte para nosso imaginar - a fotografia - é moderno.

Assume-se (e não por acaso) que a egiptologia tem seu nascimento com a expedição napoleônica ao Egito. Os saberes acerca desse povo ganham estatuto científico a partir de então, financiadas pelo interesse do Estado e, notadamente nesse caso, pelo próprio estadista. Para além da desconsideração dos saberes locais, das produções anteriores, se torna evidente o elemento de identificação, de uma construção histórica, teleológica da *civilização*.

O interesse exclusivamente “antiquário” como se nota nos relatos de Pococke, Nodern, Soninni, no Renascimento, se transformam e passam a ter contornos cada vez mais ideológicos, nacionais. O domínio mameluco⁴ no território, visto então como *opressor*, acabará por evocar uma relação direta entre Napoleão e Alexandre que, no contexto específico do século XIX, ganha novos sentidos: a libertação do Egito pelo helenismo (como sinônimo de conhecimento e civilização em oposição ao antigo domínio persa) tem os mesmos

³ Vale notar nos livros didáticos de história, ainda hoje, do Ensino Fundamental e Médio, em que o Egito é mencionado, em sua grande maioria, nos estudos do mundo antigo. Sua história “acaba” com a invasão islâmica. Do mesmo modo, o conteúdo tratado ainda se constrói sobre seu exotismo: pirâmides, múmias, deuses com cabeças de animais e a sua “contribuição” para o mundo “ocidental”.

⁴ Apesar dos mamelucos não controlarem o território oficialmente desde 1517, quando houve a invasão otomana, permaneceram ainda como uma casta poderosa, com grande poder político.

propósitos e princípios revolucionários iluministas e republicanos, *franceses*.

Sem dúvida as atenções de Napoleão pelo Egito também tiveram motivos particulares. A campanha posterior à Itália reforça essa combinação de exercícios militares, coleta de tesouros e uma forte imposição cultural ao vizinho *bárbaro* num projeto civilizacional, imperialista (Wengrow *apud* Jeffreys, 2003: 3). Quando o Instituto do Cairo foi criado em 1798, os generais tinham livre acesso a ele, a começar pela chefia do local. Posteriormente, a *Description de l'Égypte*, publicada em 1809, foi a primeira obra de caráter científico sobre o Egito, abarcando toda a fauna, flora, geografia e com um forte aspecto “antiquarizante” dos vestígios materiais deixados pelas populações progressas⁵. Não por acaso esses aspectos eram tão necessários no contexto de conquista territorial, de apropriação cultural.

A conquista inglesa pouco tempo depois traria a disputa do fundador da egiptologia: Champollion ou Young. Entretanto, pouco se mudou em relação ao aspecto metodológico da disciplina. Ao mesmo tempo, essa disputa sem fim mascara um jogo imperialista, pós Tratado de Versalhes: o Egito como marco zero da civilização, reposicionado na linha do tempo conforme a nova conveniência dos grandes impérios.

Said reforça, nessa linha, que se desenvolveu um mito a partir de dois tipos de

superioridade cultural: a do Ocidente sobre o Oriente e, por extensão, a do antigo Oriente sobre o moderno. O Egito do mundo antigo é convenientemente destacado do mundo islâmico e, mais ainda, fica excluído de qualquer participação no ensino ou na administração da própria arqueologia até início do século XX (Reid, 1985; Wood, 1998 *apud* Jeffreys, 2003).

Ainda nessa perspectiva orientalista é preciso destacar que a arqueologia é elevada também ao *status* de ciência durante o século XIX, no mesmo contexto das disputas imperialistas. Se observarmos a história da pesquisa arqueológica, os primeiros trabalhos estavam claramente marcados por essa necessidade de estabelecimento de vínculos civilizacionais (Jeffreys, 2003: 8). Curiosamente, a arqueologia é uma ciência cuja base de trabalho é a destruição dos vestígios deixados e uma posterior reordenação dessas informações, não é uma coincidência que ela tenha se desenvolvido no neocolonialismo europeu cujos propósitos são bastante similares. Nesse sentido, é possível compreender que o foco dos trabalhos arqueológicos feitos na região do Alto Egito, em detrimento do delta, que foi mais ocupada pelos europeus e na qual houve mais industrialização, não seja explicado somente pela preservação do material.⁶

⁵ Cabe lembrar que a ideia de antiquário remonta ao Renascimento e até mesmo a Varrão. A própria noção de folclore nacional deriva dessa visão, portanto, não se trata de algo *exclusivo* do Egito.

⁶ Tradicionalmente, os egiptólogos atribuem o foco das pesquisas no Alto Egito e do contexto funerário em razão de um benefício climático. Cf. Kathryn Bard: “*The best preserved archaeological sites from ancient Egypt are the temples and tombs located beyond the floodplain in the very dry low desert. In Upper Egypt sandstone temples from the New Kingdom and later are much better preserved than earlier mud-brick or stone temples, which were frequently dismantled so that new structures could be built in the same sacred space. Temples built of fine limestone, especially in the Delta, were often recycled, either for construction or to make lime (2007: 10)*”.

As três grandes escolas da egiptologia tinham nos primeiros anos uma preocupação em adquirir coleções para seus museus, identificando nesses museus a construção de uma história dos grandes personagens, civilizações em que o mundo antigo explicava e orientava a compreensão dessa trajetória histórica, cujo fim eram os impérios do século XIX. Todas elas investigam o aspecto exótico e monumental do Egito, a eternidade egípcia e a sua preocupação com a sobrevivência após a morte. A ideia de sobreviver ao tempo era essencial a esses impérios. No caso britânico, e do British Museum especialmente, a necessidade de uma narrativa que corrobore esse *thelos* do império inglês é fundamental. Sua longa tradição isolacionista antes de conquistar o planeta praticamente obrigou que a narrativa construída no museu justificasse a superioridade britânica no mundo: as peças dispostas na exposição materializam essa *narrativa* histórica transformando-a em *verdade* legitimada pela *ciência* histórica.

O paradigma britânico, calcado no modelo greco-romano, foi essencial para colocar o Egito acomodado ao “gosto europeu”, permitindo que um olhar orientalista avaliasse o Egito como uma civilização que produzia “curiosidades monstruosas” (Moser, 2006). Como afirma Said, o Oriente se transformou no século XIX no local do espetáculo, onde as projeções do Ocidente ganhavam vida sem comprometer o *status quo* europeu. Assim,

Através de suas várias manifestações sobre o Egito Antigo, o museu fez dessa civilização “o domínio de todos”. Apresentado como o primo pobre de Grécia e Roma, em vez de um evento cultural distinto na história da humanidade, o Egito antigo foi caracterizado como não possuidor de quaisquer fronteiras que salvaguardavam a interpretação da arte clássica⁷ (Moser, 2006: 233).

Um outro aspecto importante na história da egiptologia é a entrada da escola americana, notadamente a Universidade de Chicago com os trabalhos de James Breasted, o primeiro egiptólogo americano reconhecido no século XIX. O Oriental Institute foi fundado em 1891 juntamente à universidade e marcado por referências ao “*Near East*” bíblico e mesopotâmico. A escola de Chicago tem sua tradição ainda apoiada na escola inglesa, ambas influenciadas pela linha orientalista, como afirmado no trecho a seguir pelo próprio instituto (grifos meus):

Breasted idealizou o estabelecimento de um instituto especial dedicado a traçar o *progresso* do homem antigo em direção à *civilização*, muito antes das civilizações clássicas (...).⁸

Ainda vale notar o relevo colocado na entrada do Oriental Institute, em que é evidente este *thelos* da história egípcia e a relação com a cultura ocidental, greco-romana. Mais ainda, o Egito é apresentado como o intermediário das *contribuições* que o “Oriente” fez ao “Ocidente”.

⁷ “Through its various manifestations of Ancient Egypt, the museum made this ancient civilization ‘everybody’s domain’. Presented as the poor cousin to Greece and Rome rather than a distinctive cultural event in the history of humanity; ancient Egypt was characterized as not possessing any of the scholarly barriers that safeguarded the interpretation of classical art.”

⁸ Cf. <<https://oi.uchicago.edu/research/history/>>. Acesso em: 26 jul. de 2010.



Fig. 1. Relevo da porta de entrada do Oriental Institute da Universidade de Chicago. Cortesia do Instituto.

Apesar da inserção da pesquisa nas mesmas linhas de franceses e ingleses (também os belgas e alemães), os norte-americanos foram atingidos posteriormente pelo afrocentrismo já em finais de 1960. Essa tendência, ainda que com nuances orientalistas, foi submetida a um viés muito mais político: a África negra conferia ao Egito uma outra particularidade no quadro do mundo antigo. Essa questão foi motivada em parte pelo movimento negro norte-americano e todo o debate em torno da raça, também associado ao gênero e às classes sociais.

A discussão foi interessante para se rever uma posição dos classicistas de que a *única* contribuição dos egípcios e do Levante foi técnica (Jeffreys, 2003). Ainda assim – e apesar dos avanços na historiografia – fica pendente o papel de *colaborador; contribuinte* dos egípcios ao Ocidente. Atualmente a escola americana é marcada por uma grande interferência da antropologia. Apesar de um orientalismo “suavizado”, ela é pelo menos mais consciente dos seus limites e avanços teórico-metodológicos. Paralelamente, as abordagens difusionistas têm perdido a força na academia, embora não no imaginário popular.

O afrocentrismo⁹, no entanto, trouxe outros problemas, recuperando (e sublinhando) as teorias raciais. O problema dos egípcios serem negros ou não trafega na mesma discussão sobre as origens e as contribuições da África (e não mais o *Oriente*) para a história ocidental. O trabalho de Martin Bernal (1987) colaborou para tirar o Egito do pedestal greco-romano, mas as críticas posteriores (Lefkowitz, 1996) tornaram o debate excessivamente engajado, dificultando a retomada da questão. Se o afrocentrismo coloca a origem de toda a civilização na África, contribuindo para uma revisão de paradigmas que, ou excluem, ou relegam à África a situação de “contribuidor”, ele falha ao pressupor que toda a África *era negra*, inclusive os egípcios. Paralelamente, reforça um mito de autoidentificação e autoenobrecimento: essa fabricação cria uma confiança para que os grupos marginalizados possam sair da periferia e pertencer ao “grupo dominante” (Lefkowitz, 1996: 21; Ucko e Champion, 2003).

É preciso reforçar o caráter plural dos egípcios, não se pode tratar do mundo egípcio como uma cultura monolítica em mais de 3.000 anos de história (só referentes ao período faraônico), numa extensão e posição territorial grande o suficiente para abrigar estrangeiros e distintas culturas locais. O eixo das relações internacionais egípcias nem sempre foi o mesmo, oscilando entre o interior da África, o Levante e o Mediterrâneo em diferentes períodos.

O caso do Egito nos períodos tardios é interessante para pensar a posição que damos à Egiptologia nos estudos da Antiguidade. O Egito é

⁹ Sobre essa discussão, ver também Asante e Mazama, 2002.

colocado numa posição subalterna mesmo que as evidências materiais demonstrem que, a despeito das administrações estrangeiras no território, o Egito pouco se modificou. Contudo, é preciso cuidado para não politizar de forma equivocada esse tipo de evidência. A manutenção das tradições e do passado era um elemento importante na caracterização e na legitimação do poder. Não se trata, portanto, de um movimento de resistência *per se* nos moldes da resistência colonial.

Apesar disso, a egiptologia é ainda uma disciplina apoiada em práticas coloniais que, muito lentamente tem incluído os egípcios na Egiptologia para além da mão de obra barata. Mais ainda, há hoje uma perspectiva mais etnográfica por parte dos pesquisadores que tentam incorporar dados do Egito moderno ou mesmo medieval para a sociedade do período faraônico, como é o caso de muitas práticas camponesas que pouco mudaram no Vale do Nilo em 5000 anos (Jeffreys, 2003)¹⁰.

A contribuição das áreas do conhecimento nas ciências humanas caminha para o oposto do que se fazia no século XIX com a excessiva especialização. O orientalista desse período era um especialista também apoiado em generalizações. A essencialização do Egito é gradativamente substituída por uma visão mais complexa à medida que se identifica em cada período sua historicidade. Isso pode ser representado pelo crescimento dos estudos demóticos e coptas que praticamente *obriga* os especialistas a se voltarem para a Grécia

e Roma, bem como aos vizinhos “orientais” (Rowlandson *apud* Jeffreys, 2003: 150). A excessiva especialização, por outro lado, torna ainda os centros de estudo espaços quase incomunicáveis entre si, cada qual fechado em sua lógica, vocabulário próprios, caracterizando assim a historiografia moderna.

O caráter político da egiptologia

A aquisição de peças egípcias e do território, durante o século XIX, e uma boa parte do século XX, deixaram complicadores políticos até hoje. Ao mesmo tempo, a posição que o Egito assume nas relações internacionais vem determinando a presença do Egito antigo na história do Ocidente.

Walis Budge descreveu a sua atividade de obtenção de peças com a ajuda de egípcios. Relatava como o cônsul britânico em Luxor, Mustafa Aghar, o ajudou dizendo que ele era “devotado à Inglaterra, e queria fazer o *British Museum* o melhor do mundo”. Balfour numa declaração à Câmara dos Comuns afirmava:

Nós conhecemos a civilização do Egito melhor do que conhecemos qualquer outro país. Nós conhecemos seu passado tão bem, o conhecemos tão intimamente; nós sabemos mais sobre ele (Scham *apud* Jeffreys, 2003: 173).

Tais relatos demonstram como o jogo imperialista com as elites locais se configura claramente nesses acordos. Também indicam a apropriação de um conhecimento que já pertence aos britânicos, sua autoridade em lidar com

¹⁰ Salima Ikram, ligada à Escola de Chicago, tem trazido os métodos e benefícios da pesquisa etnográfica para a egiptologia. Seu trabalho *Choice Cuts: meat production in Ancient Egypt* (1995) desenvolve uma análise da alimentação e dos modos de utilização da carne comparando as práticas atuais com a iconografia funerária.

isso. O Egito, de fato, faz parte da *experiência ocidental europeia* (Said, 1990: 13), o fato de estar *lá* não implica um afastamento, mas a legitimidade da apropriação.

Ao mesmo tempo, essas afirmações reforçariam a discussão de Said em *Cultura e Imperialismo* ao afirmar que “o imperialismo ocidental e o nacionalismo terceiro-mundista alimentam-se mutuamente (...)”. No caso do Egito é evidente já que após a independência as dificuldades do trabalho arqueológico aumentaram significativamente na região. Cada expedição era interpretada (ou ainda é, em certa medida) como um novo saque ao passado egípcio. Paralelamente, toda a dificuldade de preservação e conservação dos objetos, dos museus é motivo de acirradas discussões entre os especialistas.

Uma vez que o Egito hoje representa para ambos a conexão entre o Oriente e o Ocidente, como uma evocação das grandes civilizações que precederam aquelas desenvolvidas na Europa, (Scham *apud* Jeffreys, 2003) pode-se perceber que sua posição no mundo antigo vem se modificando, e mesmo a egiptologia tem buscado outras referências de pesquisa, agora também com a participação dos próprios egípcios. Um caso interessante para se observar isso é a relação do Egito com os estudos bíblicos, que sempre suscitam manifestações calorosas quando se afirma, por exemplo, a inexistência da escravidão no Egito e, por esse motivo, o discurso judaico de subjugação e toda a narrativa do Êxodo cai por terra.

A paz de Camp David entre o Egito e Israel deu uma nova configuração à relação do Egito com o passado ocidental (aqui claramente entendido como ocidental judaico-cristão) e, obviamente, com os vizinhos árabes. Nesse sentido, as discussões étnicas tomam outras formas: os egípcios não são árabes, judeus, africanos, são *egípcios*. Mas a ideia do que *é um egípcio* ainda é disforme e mutável, reposicionando a essencialização conforme a conveniência histórica e política.

O acordo entre Israel e o Egito isolou a população egípcia do mundo árabe e trouxe para a egiptologia uma outra cristalização de que de fato os egípcios não têm uma história relacionada com os árabes, mas com os judeus. A sede da Liga Árabe foi transferida para a Tunísia e em 1981 Sadat foi assassinado por um radical muçulmano em razão da traição que o acordo de paz com Israel representava¹¹.

Nessa linha, a demonização da historiografia até os anos 1970 em relação à religião egípcia, por exemplo, dá lugar a um Egito mais “místico”, “misterioso”. O mistério parecia conveniente à política. Os egípcios não eram mais vistos como os opressores dos hebreus, mas uma população exótica, desenvolvida. Aqui esse *orientalismo às avessas* traz o Egito “de volta ao *Ocidente*”: um dos pontos do acordo de Camp David foi a *tutmania*, a exposição sobre Tutankhamon nos EUA, com mais de 8 milhões de visitantes.¹² Por outro lado, a ideia de que os árabes são agora *outros*, mesmo em relação aos egípcios, fica mais evidente na historiografia pós anos 70.

¹¹ Mustafa Abu al-Yazid, que era líder da Al-Qaeda no Afeganistão, também assassinou Benazir Bhuto.

A questão do êxodo e da escravidão dos hebreus, que hoje é resolvida entre os egiptólogos, não parece resolvida *do outro lado*. É possível que o isolamento entre essas duas áreas seja um “acordo de cavalheiros” com origens nos acordos políticos contemporâneos. Não parece coincidência que haja uma proliferação de documentários da TV a cabo e textos de divulgação científica sobre a ausência de “culpa” dos egípcios em relação aos judeus na história do êxodo: um esforço exaustivo de mostrar “outras interpretações” sobre o texto bíblico.

Por outro lado, os estudos na área da filosofia, como, por exemplo, a relação entre o pensamento egípcio do período faraônico com a *Falsafa* árabe parecem completamente desconectados. O marco da helenização é muito mais referendado do que qualquer participação (para não dizer *contribuição*) genuinamente árabe. O Egito antigo não é sequer mencionado nos estudos da *Falsafa* e os árabes, muitas vezes desacreditados, sendo apenas receptores da filosofia grega.¹³

Há um outro elemento político nessa construção, mais sutil e tomado como tautologia. A história do Egito se inicia quando há a unificação das duas terras: o Alto e o Baixo Egito. A historiografia produziu muito sobre a formação do Estado faraônico: o Egito se tornou uma grande civilização por ter unificado uma grande

extensão territorial sob a égide de um único governante, que soube manter a ordem, o controle sob a natureza, os povos, a religião. Ora, qualquer semelhança com o modelo dos impérios europeus não é, por certo, coincidência. Atualmente, os pesquisadores notaram que, apesar da unificação, o Egito não era homogêneo como se imaginava. Também têm discutido em que medida essa unificação política não é um artifício – construído possivelmente pelos próprios egípcios – e que nós, “ingenuamente”, acreditamos¹⁴. Não se trata, ao meu ver, de ingenuidade, mas de uma característica intrínseca da egiptologia, enraizada no modelo imperialista.

Há um outro aspecto que foi o isolamento da egiptologia das demais ciências sociais durante o século XX, sobretudo a antropologia e a sociologia, em que as discussões sobre organização política e as formas de poder foram importantes. A realeza (*kingship*) foi marginalizada na teoria neoevolucionária dos anos 1960-80 e a ideia de um distanciamento entre a democracia (grega) e os impérios (oriente) finalmente se consolidou: “igualdade e justiça eram uma dádiva do governante, não um direito dos governados (...)”¹⁵ (Wengrow *apud* Jeffreys, 2003: 189).

Assim o Egito atende a dois modelos políticos e sociais opostos, mas que convivem harmoniosamente, sem a existência de qualquer contradição entre eles: o antigo e o moderno, o

¹² A exposição, organizada pelo Metropolitan Museum of Art, em Nova York, chamada *The treasures of Tutankhamun* foi de novembro de 1976 a abril de 1979.

¹³ Aqui pensando na filosofia *entre* os árabes (Attíe Filho, 2002).

¹⁴ Sobre a formação do Estado faraônico, ver Bard (2007); Baines *In*: O’Connor, Silverman (1994); Köhler, *In*: Wendrich (2010).

¹⁵ “Equity and justice were a gift of the ruler, not the right of the ruled (...)”

¹⁶ A imagem da medalha de comemoração da publicação da *Description de l’Égypte* desenhada por J. J. Barré está disponível em Curl, 2005: 101.

império e a liberdade habitam o mesmo mosaico da antiguidade.

Essa domesticação – também política – do Egito ainda pode ser vista na medalha de comemoração da publicação da *Description de l'Égypte* (1809–1828) desenhada por J. J. Barré¹⁶. O Egito é personificado na deusa Hathor (associada à sexualidade, música e à dança) desvelada pelo homem romano.¹⁷

De fato, a egiptologia não existe fora da política. Toda a construção e remodelação teórico-metodológicas só podem ser entendidas (e quem sabe, perdoadas) com o entendimento das limitações políticas a que somos atrelados na produção científica. Se é que é possível fazer a história fora dela, sobretudo, no caso do Oriente.

Papiros e estudos de gênero

No campo da papirologia as dificuldades são maiores na medida em que ao lidar com os períodos tardios, sob os domínios grego e romano, novas questões relativas à identidade e alteridade emergem. No caso dos estudos sobre as mulheres e o gênero, outros modelos de organização social são justapostos, tornando muitas vezes a percepção sobre o próprio conceito de gênero turva.

No Egito pós-Alexandre, o problema das identidades culturais que conviviam sob o mesmo regime permite vislumbrar a tensão entre um processo de helenização e orientalização simultâneos. Diferentemente do que ocorreu em outros reinos helenísticos, o Egito opera

um processo de orientalização do dominador, mas também distinto do que ocorreu no século XIX. Nesse enquadramento, orientalismo e orientalização coexistem. Hoje e na Antiguidade. Esse jogo de forças tem um impacto nas relações de gênero e na pesquisa acadêmica sobre o gênero, mas que foi pouco explorado na papirologia. Além do mais, orientalismo e orientalização por vezes se sobrepõem.

O Egito, mesmo na África, é tratado como “oriental” e isso é apenas uma parte pequena do problema. A construção de um *Oriente*, que precede mesmo a Europa, chega a períodos muito mais remotos. É fato que o Egito nunca foi tratado pelos gregos como um poder político, mas um repositório de conhecimento. Essa visão foi especialmente difundida durante o renascimento e o Iluminismo, em que a relação Egito-Grécia foi resignificada.

É nesse enquadramento que a papirologia se fundamentou como ciência, sobretudo com o objetivo estudar a documentação jurídica do período greco-romano¹⁸. Portanto, o estudo dos papiros egípcios foi herdeiro direto dessa tradição em que o viés greco-romano ditava metodologias e temas a serem investigados. Assim, a papirologia, graças à sua pouca capacidade reflexiva (BAGNALL,1995:1) não levou em conta, por muitos anos, questões intrínsecas dos textos egípcios. O mais interessante é identificar neste processo o modo como os estudos sobre as mulheres (e o gênero) se constituíram em com vieses muito semelhantes.

¹⁷ Outro exemplo dessa domesticação é a Egiptomania em que diversos elementos egípcios foram adaptados ao gosto europeu e a objetos de decoração de interiores.

¹⁸ Sobre essa discussão, ver com mais detalhes o estudo de Mark Depauw (1997) sobre o desenvolvimento do demótico. O mesmo tema é brevemente apontado em Rocha da Silva (2013).

As mulheres não constituem um tema novo na egiptologia. O fato de autores gregos e romanos já terem dado destaque especial às mulheres nas fontes não permitiu que a comunidade acadêmica negligenciasse a questão. Nas palavras de Wilfong, “as mulheres ocupavam uma posição única e autônoma no Egito, e isso era considerado uma característica distintiva do Egito nos tempos antigos” (2007: 206)¹⁹. Assim, não seria forçoso dizer que parte da razão do Egito “entrar” para a história ocidental (entendida aqui nos seus moldes judaico-cristão) se deve, em parte, às mulheres.

Portanto, estudar as mulheres no Egito nunca foi sinônimo de qualquer engajamento mas era, muitas vezes, a expressão de ideais imperialistas e ocidentais. Nesse escopo, a visão europeia sobre o papel de homens e mulheres da época vitoriana foi projetada para o mundo antigo. É preciso salientar que nessa projeção, a leitura e o uso dos textos clássicos que já faziam referência ao Egito, foram praticamente tomados como verdade. É o caso da visão construída a respeito de Cleópatra VII a partir dos textos de Plutarco e da propaganda romana contra o Egito feita por Otávio (ver Clímaco, 2013) O Egito, assim como o *Oriente* foram feminilizados pela comunidade acadêmica.

Como afirmou Ella Shohat (2004), a feminilização do Egito (e do Oriente) está materializada em grande parte na figura de Cleópatra VII. Cleópatra opera as forças aparentemente antagônicas, a do orientalismo

e a da helenização (ou romanização), mas que convergem na idealização do feminino e da figura de uma mulher poderosa, uma exceção que deve ser combatida, mesmo que admirada. A rainha é a materialização do(s) Egito(s) num corpo feminino. Portanto, se trata de um repositório com potencial criativo para diversas projeções que são, a princípio, contraditórias.

Os papiros estudados sobre as mulheres no Egito ptolomaico têm um complicador adicional: um papiro em grego não é necessariamente *grego* e os textos demóticos não são necessariamente *egípcios*. Uma vez que a administração do Estado é grega, não se pode supor que a helenização tenha atingido todas as esferas da sociedade. As fontes materiais – diferentemente dos textos – indicam que os modelos estéticos e mesmo sociais *nativos* (do período faraônico) permaneceram fortemente, mesmo após o domínio romano. O Egito ptolomaico pendula, portanto, entre egiptólogos e helenistas, deixando muitas vezes o campo de estudos órfão.

Num sentido mais restrito, os estudos de gênero ainda estão amarrados à história das mulheres tanto nos temas, como nas abordagens: o lugar da mulher, seu papel social, inserção na vida pública (e a dicotomia com o público e o privado), sexualidade. Esses temas ainda estão colocados numa perspectiva bastante orientalista ao tratar da mulher egípcia, vista pela historiografia como “emancipada”, “exótica” (e às vezes também erótica, como o caso

¹⁹ “Women occupy a uniquely visible and autonomous position in Egypt, and this was considered a distinctive characteristic of Egypt in ancient times”.

dos estudos sobre Cleópatra) em relação ao modelo ateniense (tomado, equivocadamente, como *grego*).²⁰

Fugindo da modelagem historiográfica tradicional da egiptologia, os especialistas em gênero no Egito faraônico e, mais timidamente, no Egito ptolomaico, tendem a colocar os textos dos papiros como uma documentação especial, na medida em que dão voz às mulheres²¹. Nesse sentido, o esforço de se aproximar tanto das mulheres por meio das fontes cristaliza um “amálgama” cultural de um “Oriente helenizado” e de um “helenismo orientalizado”, dificultando que os modelos teóricos deixem as fontes respirar. Dito de outro modo, as mulheres do Egito ptolomaico não são apenas gregas ou egípcias, mas ambas. Nem egiptólogos, nem helenistas têm autoridade sobre esse período, porque ambos os modelos – egípcio e grego – convivem no Egito helenístico, sem necessariamente se sobreporem²². Neste terreno, os modelos tradicionais ainda não estão confortáveis o suficiente para verticalizar a investigação. O binômio *Oriente-Occidente* sobrepujou – e fundou – a pesquisa acadêmica nesse campo.

Mesmo a antropologia, em que o gênero surge para desnaturalizar a ideia de “macho” e

“fêmea” (ou homem e mulher como entidades absolutas), ainda transita desconfortavelmente entre a sexualidade e a política, restringindo o que se pode entender tanto por *mulher* na antiguidade como sobre *feminino*. Essa dificuldade é maior ainda em se tratando da coexistência de múltiplas identidades, como no caso do Egito ptolomaico.

O conceito de orientalismo de Said ilumina essa modelagem teórica, alertando para o perigo da dicotomia. O orientalismo de Irwin alerta para a necessidade de uma verticalização na língua, na história, suavizando o termo *orientalista*. Entretanto, não há solução fácil: há muito que fazer nesse campo, traduções e reflexões teóricas. Os egiptólogos se acostumaram a “recuperar” o Egito e as feministas a “exigir” seu lugar na história.

Tanto o Egito como as mulheres foram retirados da história e colocados – seletivamente – de acordo com conveniências do imaginário, da política, dos valores sociais. Colocado dessa forma, a investigação sobre as mulheres no Egito ptolomaico pode revolver metodologias cristalizadas da pesquisa histórica, rerepresentando nossos critérios de seleção e, mais ainda, reposicionando nossa soberba acadêmica sobre o passado e sobre o Oriente.

²⁰ Refiro-me aos trabalhos de Pomeroy (1984); Robins (1993); Waterson (1991); Montserrat (1996) principalmente.

²¹ Ver o trabalho de Bagnall e Criore (2006) sobre as cartas das mulheres.

²² Vale lembrar a discussão desenvolvida por Guarinello (2003) sobre as formas da história antiga. O chamado Oriente Próximo como partição geográfica não possui uma unidade essencial de cultura e sociedade. O artifício de contextos amplos precisa ser levado em conta ao tratar das fontes. Não para esvaziar a discussão, mas ao contrário, dar historicidade à construção do *corpus* documental e aos modelos e formas utilizados para analisá-los. Do mesmo modo, o gênero e a chamada História das Mulheres, uma vez inseridos como ferramentas analíticas, precisam ser colocados numa perspectiva histórica.

Referências Bibliográficas

- Asante, M. K. & Mazama, A., 2002. *Egypt vs. Greece and the American academy*. Chicago: African American Images.
- Attie Filho, M., 2002. *A. Falsafa. A filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Atenas.
- Bagnall, R., 1995. *Reading Papyri, writing ancient history*. London and New York: Routledge.
- ____; Criboire, R., 2006. *Women's letter from Ancient Egypt. 300 BC-AD 800*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Bard, K., 2007. *Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Clayton, P. A., 1982. *The rediscovery of Ancient Egypt*. London: Thames and Hudson.
- Climaco, J. C., 2013. *A Alexandria dos antigos: entre a polêmica e o encantamento*. Tese (Doutora em História Social) Departamento de História. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Depauw, M., 1997. *A companion to Demotic Studies*. Brussels: Papyrologica Bruxellensia 28.
- El Daly, O., 2005. *Egyptology: the missing millennium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*. London: UCL Press.
- ____, 2003. *Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*. In: Ucko, P.; Champion, T. *The wisdom of Egypt: changing visions through the ages*. London: UCL Press, pp. 39-63.
- Guarinello, N. L., 2003. "Uma morfologia da História: as formas da história antiga". *Piloteia: Hist. e Soc. Vitória da Conquista*, Vol. 3, No. 1, pp. 41-61.
- Hourani, A., c. 1967. "Islam and the Philosophers of History". *Middle Eastern Studies*, Vol. 3, No. 3, pp. 206-268.
- Irwin, R., 2007. *For the lust of knowing: the orientalist and their enemies*. London: Penguin Books.
- Jeffreys, D., 2003. *Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte: imperialism, colonialism and modern appropriations*. London: UCL Press.
- Kuberski, P., 1989. "Dreaming of Egypt: philosophy, psychoanalysis, and cinema". *SubStance*, Vol. 18, No. 3, Issue 60: Special Issue: Writing the Real, pp. 75-94.
- Montserrat, D., 1996. *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*. London and New York: Kegan Paul International.
- O'connor, D.; Silverman, D., 1994. *Ancient Egypt Kingship*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Pomeroy, S., 1984. *Women in the Hellenistic Egypt*. Detroit: Wayne State University Press.
- Robins, G., 1993. *Women in Ancient Egypt*. Londres: British Museum Press.
- Rocha da Silva, T., 2013. "Os estudos demóticos e a possibilidade de uma nova Egiptologia". *Mare Nostrum*, No. 4, pp. 22-43.
- Rodinson, M., 1980. *La fascination de l'Islam*. Paris: Maspero.
- Rowlandson, J., 1998. *Women & Society in Greek and Roman Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, E. W., 1990. *Orientalismo*. São Paulo: Cia. das Letras.
- ____, 2001. *Orientalismo reconsiderado*. In: Said, E. W. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Cia. das Letras, pp. 61-78.
- Scham, S., 2003. "Ancient Egypt and the Archaeology of the disenfranchised". In: Jeffreys, D. (ed.). *Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte: imperialism, colonialism and modern appropriations*. London: UCL Press, pp. 171-177.
- Shohat, E., 2004. "Des-orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade". *Cadernos Pagu*. Campinas, v. 23, pp. 11-54.
- Ucko, P.; Champion, T., 2003. *The wisdom of Egypt: changing visions through the ages*. London: UCL Press.
- Waterson, B., 1991. *Women in Ancient Egypt*. New York: St. Martin's.
- Wendrich, W., 2010. *Egyptian archaeology*. Oxford: Blackwell.
- Wilfong, T. G., 2007. "Gender and sexuality". In: Wilkinson, T. (ed.). *The Egyptian World*. London and New York, Routledge, pp. 205-217.

Páginas da WEB

http://oihistory.blogspot.com/2010_01_01_archive.html

<http://oi.uchicago.edu/>

RESUMO: Este artigo discute o ensino atual de língua árabe como língua estrangeira na Universidade de São Paulo e propõe uma reflexão quanto a uma aprendizagem que priorize maneiras de compreender e trabalhar o uso da língua, considerando conceitos advindos de uma base Sócio-histórico-Cultural. Enxerga-se, nessa perspectiva, uma melhor forma de participação e envolvimento dos alunos ao considerar o contexto de produção que inclui contexto – organização – materialização da ação verbal. Essa questão não é claramente desenvolvida nos livros didáticos de ensino de língua árabe, motivo que levou a pesquisadora a elaborar unidades didáticas segundo a perspectiva de atividades sociais, ou seja, entender que a opção de ensinar-aprender deve considerar o contexto de vida atual, ou, conforme Marx e Engels (2006; 26), pensar e trazer à tona “a vida que se vive”. Assim, o foco recai sobre formas de ensinar, pautadas por uma reflexão sobre a vida (Liberali, 2009).

PALAVRAS-CHAVE: Ensino de língua árabe, atividades sociais, unidades didáticas.

ABSTRACT: The purpose of this article is to discuss the current teaching of Arabic as a foreign language at the University and to propose a reflection toward learning that prioritizes ways to understand and work the use of language, considering concepts arising from a Socio-Cultural History-based. I see this perspective, a better way of participation and involvement of the students to consider a production environment that includes context - organization - materialization of the verbal action. This question is not clearly developed in textbooks for teaching Arabic Language, which led me to think about preparing teaching units, from the perspective of social activities, i.e., understand that the option of teaching-learning should consider the context of current life, or as Marx and Engels (2006:26), think and bring out “the life we live.” Thus, the focus is on ways of teaching, guided by a reflection on life (Liberali, 2009).

KEYWORDS: Teaching Arabic language, social activities, teaching units.

O Ensino-Aprendizagem de Língua Árabe sob a Ótica da Teoria da Atividade

MONA MOHAMAD HAWI *

Este artigo é fruto de estudo e reflexões que tenho feito no decorrer de minha atividade docente frente ao ensino de Língua Árabe como língua estrangeira no curso de Letras da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas do Departamento de Letras Orientais (DLO), na Universidade de São Paulo.

Como professora de Língua Árabe na Universidade de São Paulo, realizo uma pesquisa sobre elaboração e preparação de material didático para o ensino de língua árabe, para alunos universitários brasileiros. Meus objetivos pautam-se, principalmente, em observar e analisar as necessidades dos alunos durante o curso de língua árabe e investigar os gêneros e as situações comunicativas envolvidas nas aulas de língua árabe para, assim, preparar unidades didáticas aplicáveis em sala de aula, já que os livros didáticos, em sua maioria, apresentam situações de aprendizagem descontextualizadas de uma realidade situada.

Diversas atividades têm sido, portanto, elaboradas, mas a aplicação desse material acontece aos poucos, conforme o nível de dificuldade apresentado em sala. O retorno dos alunos permite visualizar os princípios abordados por Tomlinson (1998), citado por Vian Junior (2002), principalmente quanto às afirmações sobre a funcionalidade dos materiais criados que deveriam: a) exercer um impacto; b) ajudar os alunos a se sentir à vontade; c) ajudar os alunos a desenvolver confiança; d) tornar perceptível ao aluno o que está sendo ensinado e; f) ser imediatamente aplicável.

Nesse sentido, tenho procurado criar situações para que o aluno desenvolva confiança nele próprio e perceba que o ensino de árabe não deve ficar guardado no caderno, mas, ao contrário, ser usado em contextos propícios.

Contudo, na leitura de Liberali (2009) e também em função de minha participação no grupo de pesquisa LACE (Linguagem em Atividades no Contexto Escolar), bem como no projeto PAC (Programa Ação Cidadã), do Programa de Estudos Pós-Graduados em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem (LAEL) da PUC-SP, liderados pelas professoras Dras. Maria Cecília Camargo Magalhães e Fernanda Coelho Liberali, respectivamente, houve um redirecionamento na pesquisa, no sentido de olhar as questões do ensino de árabe em sala de aula como unidades sociais e, assim, à pesquisa foi acrescentado um novo objetivo: olhar a unidade de ensino, como Atividade Social. Nesse novo olhar, o objeto da pesquisa – a elaboração de material didático para o ensino do árabe – é analisado, sob a perspectiva Sócio-Histórico- Cultural, passando a ser entendido como Atividade Social (Liberali, 2009), em que os sujeitos de uma comunidade trabalham em função da realização e do alcance do objeto idealizado, ao considerarem os: sujeito da Atividade, o instrumento da Atividade, as regras da Atividade, a divisão de trabalho da Atividade, a comunidade e o resultado da Atividade.

Os componentes de qualquer Atividade devem considerar:

Sujeito - São os que agem em relação ao motivo e realizam a atividade.

Comunidade – São os que compartilham o objeto da atividade por meio da divisão de trabalho e das regras.

Divisão de Trabalho – São ações intermediárias realizadas pela participação individual na atividade, mas que não alcançam independentemente a satisfação da necessidade dos participantes. São tarefas e

funções de cada um dos sujeitos envolvidos na atividade.

Objeto – é o que satisfaz a necessidade, o objeto desejado. Tem caráter dinâmico, transformando-se com o desenvolvimento da atividade. Trata-se da articulação entre o idealizado, o sonhado, o desejado que se transforma no objeto final ou produto.

Regras – Normas explícitas ou implícitas na comunidade.

Artefatos; instrumentos; ferramentas – Meios de modificar a natureza para alcançar o objeto idealizado, passíveis de serem controladas pelo seu usuário. Revelam a decisão tomada pelo sujeito, usados para o alcance de fim predefinido (instrumento para resultado) ou constituído no processo da atividade (instrumento e resultado).

Creio na necessidade de renovação no ensino de língua árabe, (re) criando situações e considerando as necessidades sociais e a criação de novos conhecimentos culturalmente situados e socialmente relevantes., ou conforme Marx e Engels (2006), trazer à tona “ *a vida que se vive*”, no entrelaçamento entre a universidade e a vida.

A língua árabe: um breve resumo de sua história e constituição

A língua árabe faz parte do ramo meridional das línguas semíticas e estas integram um complexo mais amplo das línguas do grupo chamado camito - semítico (Cohen, 1952) – também chamado de *camítico* ou *hamito semítico* e remonta a um sistema anterior ainda mais antigo, o protosemítico (2500 a.C.), incluindo o egípcio dos faraós e dos coptas, o líbico-berbere e o cuchítico (Montada, 2007: 53). Fundadas em raízes consonânticas, quase sempre triconsonânticas, atuam sobre elas os

morfemas léxicos, como os gramaticais (como vocalização e afixos). Por exemplo, na língua árabe, o radical da palavra é constituído a partir de três consoantes, formando, geralmente, a base de um verbo do qual será extraído suas derivações. A base, portanto, para a tradução e compreensão desta língua é a carga semântica desta raiz.

Na morfologia, encontram-se nos pronomes particularidades que existem somente nessas línguas, principalmente no que diz respeito ao número. Na língua árabe é possível encontrar o *dual* (uma forma peculiar de plural com apenas dois elementos), tanto para o masculino quanto para o feminino.

Para uma classificação exata da língua árabe e as línguas semíticas há algumas hipóteses em discussão. São elas: “a primeira hipótese, [...] o agrupamento dessas línguas está usualmente baseado em sua distribuição geográfica: semítico oriental (Mesopotâmia), semítico norte-ocidental (Síria-Palestina) e semítico sul-ocidental (Arábia e Etiópia). A segunda hipótese, [...] enfatiza as inovações morfológicas e fonológicas. Aqui, além da classificação geográfica, procurou-se classificar estas línguas levando em consideração elementos linguísticos que as aproximavam e, às vezes, as distanciavam uma das outras” (Araújo, 2006: 107-122)

No âmbito do árabe falado, os problemas na manutenção de um “bom árabe” (mais próximo da norma clássica corânica) não tardaram a aparecer por ser um fenômeno comum e espelhar uma dinâmica complexa que se dava em todas as regiões anexadas, a

partir das reações naturais entre as línguas e culturas locais com o Árabe, uma língua estranha às novas regiões conquistadas.

O *i'rāb* (marcação diacrítica morfossintática do árabe) entra em desuso na língua falada, e por volta de 1258 d.C. as diferenças e divisões entre os usos escrito e falado do árabe já estão consumadas. Nesse período, o árabe clássico passa por uma modernização, assimilando também usos do árabe médio, gerando um árabe clássico modernizado (em inglês chamado MSA – Modern Standard Arabic).

O que hoje permanece é a coexistência do árabe clássico modernizado e do árabe falado, com interferências e aproximações que muitas vezes configuram-se enigmas para estudiosos da língua. Essa questão nos leva a discutir a questão da diglossia¹, fenômeno importante na língua árabe e que deixa, na maioria das vezes, o aprendiz confuso em relação à forma como se “deve” falar.

No ensino do árabe como língua estrangeira, é importante deixar marcado o fator diglótico da língua aos estudantes já no início do aprendizado e, assim, evitar gerar expectativas de que o árabe é uma língua impossível de ser aprendida. Na verdade, subjacente ao ensino de qualquer língua estrangeira está a perspectiva de ensino - aprendizagem que rege a dinâmica do professor em sala de aula ou em um outro ambiente de aprendizagem. Assim, na seção seguinte, procuro explicar, de forma também sintetizada, a dinâmica no ensino de árabe no Departamento de Letras Orientais.

¹ Ocorrência de duas formas diferentes de uma mesma língua.

O ensino de língua árabe na universidade

O Curso de Língua Árabe em que esta pesquisa se aplica faz parte de uma das habilitações do Departamento de Letras Orientais que é um dos cinco departamentos do Curso de Letras da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. A grade do Curso de Árabe contempla oito níveis de Língua, sendo que cada um compreende um semestre letivo de quatro meses de aula. Observa-se que o curso é referência quanto ao ensino do Árabe no Brasil, onde, ressalte-se, ainda há poucas instituições voltadas para o ensino dessa língua.

As aulas partem da alfabetização propriamente dita, tendo em vista tratar-se de uma língua que usa um alfabeto próprio, apesar de não ser de uso exclusivo da língua árabe, pois também serve de base para o alfabeto de outras línguas, como o Urdo e o Persa. Primeiramente são apresentadas as letras do alfabeto individualmente e a maneira como elas se comportam na formação de palavras, tendo em vista sua configuração em posição inicial, medial e final. Após, passa-se naturalmente para apresentação de vocabulário, leitura, escrita e formação de sentenças simples. As regras gramaticais são apresentadas e trabalhadas gradativamente, seguindo a complexidade das sentenças trabalhadas e desenvolvidas, sendo, além disso, utilizados exercícios de fixação, como tradução de frases e textos, exercícios de análise sintática, preenchimento de sentenças

com o corpus vocabular à disposição para cada nível. Alcançando-se um nível intermediário, quando os alunos já conseguem construir seus próprios textos de forma mais independente, mesmo que pequenos parágrafos, passa-se a trabalhar com textos jornalísticos e contos modernos, não havendo muita diversidade de atividades que vão além de leitura, poucos *listenings*, tradução, exercícios com frases e elaboração de textos e diálogos.

Quanto aos métodos avaliativos, provas que incluem tradução e criação de texto são utilizadas tendo cujo objetivo é avaliar o nível de conhecimento vocabular e gramatical dos alunos.

Desde meados de 2010, o Curso introduziu a utilização da coleção *Al-Kitaab Fii Ta'allum Al-Arabiyya*², em três volumes, dedicada ao ensino do Árabe para estrangeiros. O livro está em inglês, não havendo tradução para o português. É bastante dinâmico e exaustivo na apresentação dos conteúdos, incluindo recursos de mídia como DVD's, procura apresentar a cada capítulo questões sócio-culturais e incentivar interações em sala, a partir de diálogos, indicações de vídeos e *listenings* nos DVD's, além de trabalho em grupo nas discussões das respostas de exercícios e curiosidades quanto às culturas árabes.

O ensino de língua árabe no contexto analisado procura encontrar uma saída para a encapsulação da aprendizagem do árabe, tornando-a dinâmica no enfrentamento de questões mais práticas (Engeström, 2002: 187), mas ainda é como “empurrar a escola para dentro do mundo”, pois o aluno é envolvido no processo de ensino e aprendizagem, são apresentados os

² Método desenvolvido por Mahmoud Al-Batal, Abbas Al-Tonsi e Kristen Brustad.

conteúdos, desenvolvidas práticas de exercícios e propostos desafios que levem o aprendiz a realizar investigações e desenvolver seu conhecimento de forma independente, a partir de seu trabalho de pesquisa e na resolução de desafios colocados em sala, havendo também relativo espaço para diálogo e interações com o professor, mas o olhar ainda não ultrapassa a sala de aula. Essa forma de ensinar produz uma dinamicidade e um aprendizado forte e consistente da teoria, mas ainda permanecem tradicionalmente os papéis atribuídos à divisão de trabalho e às regras, por exemplo.

As reflexões sobre os contextos culturais, sociais e políticos refletidos na língua são apresentadas em matérias à parte do ensino da língua, tendo em vista que a grade curricular da graduação em árabe na Universidade de São Paulo, apesar de trabalhar também com o pensamento, a história e a literatura árabes de forma exaustiva e por vezes utilizando textos originais em árabe, separa tais conteúdos do ensino da língua em si, não ocorrendo, com isso, a relação desejável entre os contextos social, histórico e cultural que permitem a apreensão da totalidade do objeto.

Nesse sentido, apesar de ser feita uma abordagem exaustiva quanto às regras e elementos linguísticos do Árabe, tal separação limita o horizonte de apropriação da língua pelo aluno, dificultando a ele a compreensão das ligações que existem entre a língua e os processos históricos que a influenciam diretamente.

A atividade social no ensino de língua árabe: um exemplo

Na busca de materiais inovadores para o ensino de língua árabe como língua estrangeira,

elaborei unidades didáticas que consideram situações da *vida que se vive*. Quanto ao uso da língua, a materialização linguística é o uso do árabe *fusha*.

A atividade exemplificada abaixo procurou trabalhar, portanto, a língua “*fusha*” (padrão formal) na Atividade *Compromisso Acadêmico*. Os alunos deveriam organizar os passos desse compromisso a ser cumprido em um determinado dia, em uma determinada hora para que não houvesse consequências em seu desempenho acadêmico.

Para a realização dessa atividade, os alunos poderiam se organizar em pequenos grupos (três alunos por grupo).

A fim de estabelecer a Atividade Social sobre as ações que poderiam ser mobilizadas, como sugestão foram levantadas perguntas como: a) Em quais Atividades Sociais os alunos podem se envolver durante sua vida?; b) O que eles precisam conhecer sobre compromisso?; c) Qual a importância dessa Atividade em suas vidas?; d) Como eles podem lidar com questões não esperadas que possam surgir em um evento social cujo sucesso dependa deles?

Essa unidade foi planejada para os alunos do segundo ano, na disciplina de Compreensão e Produção Textual I (nesse estágio, os alunos já estão alfabetizados, cobra-se, portanto, uma elaboração mais estruturada da língua escrita). O objetivo social foi o de respeitar os compromissos acordados e o objetivo linguístico foi o de rever pontos já aprendidos em semestres anteriores (como pronomes, tempo verbal simples, advérbios) e novos elementos estruturais da língua como a narrativa e os elementos que envolvam essa organização textual, as horas, o tempo verbal (passado composto) e nominalizações derivadas de verbo.

Atividade aplicada³

A. Elabore a Atividade *Compromisso Acadêmico* pensando nos seguintes pontos:

- a) quem são os sujeitos da atividade/ b) Qual é o objetivo da atividade/ c) Que instrumentos foram usados para a realização dessa atividade/ d) Quem faz parte da comunidade/ e) Quais foram as regras negociadas/ f) Como foi feita a divisão de trabalho/ g) Que resultados são esperados após o término da atividade, considerando o:

| | |
|----------------------|--------------|
| Sujeito da Atividade | عامل النشاط |
| Objeto da Atividade | معمول النشاط |
| Instrumentos | وسيلة النشاط |
| Comunidade | مجتمع النشاط |
| Regras | قاعدة العمل |
| Divisão de trabalho | توزيع العمل |

B. Considere as imagens a seguir e, depois, procure elaborar um texto considerando o:



Contexto: Acordar no horário.

Interlocutores: você e sua mãe (pai) ou alguém de seu interesse.

Local de origem: residência.

Objetivo: ir a algum compromisso.

Tempo: segunda feira pela manhã.

Problematização: acordar tarde, perder a hora e não poder perder o compromisso.

Seu texto deverá contemplar, pelo menos, alguns pronomes já estudados, artigos, frases nominais, e uso de vocabulário adequado.

C. Elabore um pequeno parágrafo narrativo sobre as figuras abaixo:



³ As respostas foram todas apresentadas na língua árabe.

D. Responda ao que se pede, considerando a elaboração da Atividade *Compromiso Acadêmico*:

1. Como foi montar a atividade elaborar um compromisso acadêmico?
2. Que dificuldades você encontrou?
3. No seu grupo, como vocês dividiram a tarefa?
4. Qual foi o seu papel no grupo?
5. No momento da escrita da redação, você precisou pedir ajuda a algum colega? Se sim, como foi a contribuição dele (a)? E você? Auxiliou alguém? Como foi? Qual foi o seu papel?

E. Elabore o vocabulário aprendido das atividades trabalhadas.

Essa unidade foi trabalhada em três aulas. Os alunos, depois apresentaram - na aos colegas, usando oralmente a língua árabe, momento em que a interação se tornou bastante acentuada. A Atividade serviu também para revelar dificuldades dos alunos como divisão de parágrafos e uso adequado de tempos compostos; palavras usadas para descrever situações mais específicas.

Conclusão

Como dissemos, as unidades elaboradas são frutos de reflexões sobre o ensino e as formas de ensinar a língua estrangeira considerando a realidade presente.

Embora a proposta aqui apresentada tenha sólida base teórica e prática, é fundamental também considerar, no momento de elaboração das Atividades, a criticidade e a relevância de cada uma, analisando-as, considerando os contextos, os valores e o real significado de cada proposta.

Essas questões podem servir de base para que os possíveis leitores e interessados possam buscar maneiras de participar da atividade de ensino-aprendizagem de Língua Estrangeira Árabe de forma crítico-reflexiva e transformadora, pois a ideia é procurar romper com a encapsulação da aprendizagem escolar “expandindo o objeto da aprendizagem para incluir as relações entre o texto escolar tradicional, o contexto de descoberta e o contexto da aplicação prática (Daniels, 2002: 196).

Referências Bibliográficas

- Araújo, R. G. de, 2006. Línguas semíticas: uma introdução. In.: Cadernos de Língua e Literatura Hebraica, v. 5, pp. 107-122.
- Bakhtin, M. (Volochinov V. N. 1929), 1992. Marxismo e filosofia da linguagem. São Paulo: Hucitec.
- Daniels, H., 2002. Uma introdução a Vygotsky. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola.
- Engeström, Y., 2003. Learning by expanding: an activity-theoretical approach to developmental research. Helsinki: Orienta-Konsultit, 1987. Disponível em <http://lchc.edu/MCA/Paper?Engestrom/expanding/ch1.htm>. Acesso em: 28 out. 2003.
- Liberali, F. C., 2009. Atividade Social nas aulas de língua estrangeira. São Paulo: Moderna.
- Hawi, M. M., 2005. Sentidos da Atividade de Ensino de Professores Universitários: Contribuições da Teoria da Atividade. Tese de Doutorado. PUC-SP.
- Hudson, A., 1994. “Diglossia as a special case of register variation”, em Biber, D.; Finegan, E. (eds.). Sociolinguistic perspectives on register. Oxford: Oxford University Press, pp. 294–314.
- Krauss, R., 2011. “Alteridade e orientalismo: a demarcação do outro nas fotografias do conflito entre israelenses e palestinos”. III Encontro Nacional de Estudos da Imagem, Londrina, PR.
- Kozulin, A., 2002. “O conceito de atividade na psicologia soviética: Vygotsky, seus discípulos, seus críticos”, em Daniels, H. (Org.). Uma introdução a Vygotsky. São Paulo: Loyola.
- Machado, A. R., 2001. Subsídios para a avaliação de material didático: as capacidades de linguagem a serem desenvolvidas na aprendizagem de um gênero. São Paulo: Intercâmbio.
- Marx, K.; Engels, F., 2006. A ideologia alemã: seguido das teses sobre Feuerbach. 9.ed. Trad. Silvío D. Chagas. São Paulo: Centauro.
- Mizukami, M. G. N., 2001. Ensino: as abordagens do processo. São Paulo: E. P. U.
- Moreira, L., 2004. O Islã no Brasil: os muçulmanos imigrantes e o islamismo em São Paulo. Dissertação de Mestrado, FFLCH.
- Newman, F.; Holzman, L., 1993. Práxis. “A metodologia instrumento - e - resultado e a psicologia de Vygotsky”. Trad. Marcos Bagno, em Lev Vygotsky cientista revolucionário, São Paulo: Edições Loyola.
- Puig, J. M., 2004. Práticas Morais. Uma abordagem sociocultural da educação moral. Trad. Cristina Antunes. São Paulo: Moderna, Coleção Educação em Pauta.
- Sforni, M. S. de F., 2003. Aprendizagem conceitual e organização do ensino: contribuições da Teoria da atividade. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Vygotsky, L. S., (1934) 2002. A construção do pensamento e da linguagem. São Paulo: Martins Fontes.

Resumo: O presente artigo analisa certas mudanças fundamentais ocorridas na historiografia árabe a no ensino da história árabe ao longo do século XX.

Palavras-chave: História árabe, historiografia, orientalismo.

Abstract: This article explores certain fundamental changes in arab historiography, and in the teaching of Arab history, throughout the XXth century.

Keywords: Arab history, historiography, orientalism.

História Árabe, Disciplina Acadêmica e Visão de Mundo

ARLENE E. CLEMESHA *

Passados quase dez anos desde que o Curso de Língua, Literatura e Cultura Árabe da Universidade de São Paulo (USP) tomou a decisão de oferecer o primeiro curso de história árabe desta universidade, vivemos um processo constante de criação e elaboração da disciplina, semestre a semestre. Nesse período, parte da bibliografia empregada renovou-se rapidamente, incorporando autores recentes como Jonathan Berkey, mas parte permanece a mesma, sendo impossível ignorar o caráter fundamental de obras como as de Albert Hourani (1915-1993), Jacques Berque (1910-1995), ou George Habib Antonius (1891-1941), para a formação de um pesquisador em história árabe. Sua análise, além de necessária para a mencionada elaboração das escolhas a serem feitas na maneira de se lecionar a história, nos traz uma visão das rápidas transformações pelas quais passaram o ensino e a pesquisa da história árabe em alguns dos centros precursores de estudos árabes na Europa e Estados Unidos, desde meados do século XX. Vale mencionar ainda que os alunos que frequentam a disciplina na USP são tanto aqueles da habilitação em árabe, como outros, de toda a universidade, que assistem a disciplina como forma de ampliar seu conhecimento do mundo.

Lembremos que quando Albert Hourani começou a lecionar história árabe, em 1951 em Oxford, não havia, segundo ele mesmo, muitos livros, ou cursos, sobre os quais pudesse se apoiar. Até a década de 1940 na Europa e bem mais tarde nos Estados Unidos, a escrita da história árabe era realizada por autores que não eram, em geral, historiadores formados, como diria o autor, pela cultura histórica de sua época. Dentre os poucos livros à disposição, havia estudos de história diplomática e da “questão oriental” que sofriam sérias limitações, notadamente o fato “dos países e povos do Oriente Médio serem retratados geralmente como um corpo passivo sobre o qual as potências europeias competiam, lutavam, e, às vezes, concordavam”

(Hourani, 1991: 134), e cujas repercussões não se limitaram à primeira metade do século XX.

Em 1965, para se ter uma ideia, o jornalista suíço Hans Tütsch diria que “os árabes, que por séculos têm sido objetos passivos da história, agora desejam se tornar sujeitos ativos” (Tütsch, 1965: 82). Sendo que em 1989, ainda podemos encontrar “um dos melhores exemplos do velho estilo de história diplomática, que ignora os nativos como pouco relevantes” (Khalidi, 1991: 1373), no volumoso livro de David Fromkin, traduzido e publicado no Brasil, em 2008, como *Paz e Guerra no Oriente Médio* (Fromkin, 2008).

A história árabe, ausente dos departamentos de história, era lecionada por linguistas, entre outros especialistas, reunidos nos departamentos de “estudos árabes ou orientais”, onde ganharam a hoje difamada denominação de “orientalistas”. Phillip Hitti, autor da *História dos Árabes* publicada originalmente em 1937, era primordialmente linguista, e Carl Brockelman, autor da *História dos Povos Islâmicos* de 1939, antropólogo de formação. As palestras de Hamilton Gibb sobre história islâmica, em Oxford (onde ingressara em 1939), eram anunciadas na lista de Estudos Orientais, não naquela de História. As humanidades, em geral, pouco se dedicavam aos povos árabes e o estudo da história do Oriente Médio não fazia parte do currículo de história ginásial ou universitário.

Visões da história árabe

Entre os estudiosos árabes, por sua vez, a crítica ao orientalismo começou relativamente cedo, no final do século XIX – “quando intelectuais árabes entraram em contato com os ensinamentos e escritos dos orientalistas, muitos dos quais eram influenciados pelos desígnios imperialistas de sua época” (Freitag, 1994: 20) – e desenvolveu-se no

caminho da reivindicação do direito a escrever sua própria narrativa histórica. Nas palavras do historiador sírio Nur Al-Din Hatum:

Não há dúvida de que os orientalistas que escreveram sobre a história árabe são acadêmicos que estimamos e respeitamos. Foram os primeiros a conduzir pesquisas modernas, acadêmicas, metodologicamente embasadas, e foram nossos professores. Mas sua interpretação da história difere da nossa, para dizê-lo de maneira amigável. Alguns, não importa o quanto tentassem ser neutros, eram influenciados por desígnios imperialistas (...) Hoje podemos escrever e lecionar nossa própria história... O que de forma alguma impede que haja cooperação, troca cultural, ou os benefícios de nossa experiência mútua (*apud* Freitag, 1994: 20-21).

Portanto, não se trata de ignorar as contribuições realizadas por diferentes orientalistas em suas respectivas épocas – como chegou a ironizar Maxime Rodinson: “pouco importam as ideias de Champollion sobre a sociedade, ele decifrou os hieróglifos!” – nem lançá-las, todas juntas, à lixeira da história, mas sim reconhecer que a crítica ao orientalismo foi um passo fundamental na reformulação do campo de estudos árabes, tanto nos países árabes como fora deles.

Enquanto Edward Said analisou como as narrativas e interpretações várias – artísticas e literárias – dos povos ditos orientais acompanharam, justificaram e até mesmo prepararam ideologicamente a sua dominação pela Europa nos séculos XIX e XX (Said, 2001), Maxime Rodinson demonstraria que o Orientalismo simplesmente não pode ser considerado uma disciplina, porque não cabe

tomar o “estudo de povos do chamado Oriente” como um ramo acadêmico e científico (Rodinson, 2003: 136 e 130 respectivamente). Na realidade, como demonstra Rodinson, o que há são as disciplinas de linguística, filosofia, história, antropologia, etnologia, sociologia, e assim por diante, que deveriam abrir-se ao estudo de todos os povos (além de dialogar entre si). As disciplinas humanistas deveriam, inclusive, reconsiderar seus pressupostos teóricos à luz da inclusão desses povos em seus sistemas de explicação do mundo.

A disciplina da história não apenas chegou tarde ao estudo moderno dos povos árabes, manteve por muito tempo a mesma “falha original” da pseudodisciplina orientalista, qual seja, a de separar os povos árabes e tomá-los como tema específico, não como parte integrante do longo processo de formação do mundo atual. A historiografia europeia, amplamente adotada como modelo de interpretação do mundo, sistematiza a história em períodos nos quais não se consegue inserir a história árabe: Antiguidade, Feudalismo, Renascença e Capitalismo. Cria-se a falsa ideia de um desenvolvimento exclusivamente europeu, desde a civilização greco-romana até o advento do capitalismo e a dominação europeia do mundo a partir do século XIX, esquema este que relega à Ásia, África e América Latina a posição de exceção.

Uma das consequências da tendência a se tomar a história árabe como um tema à parte, específico e separado da história do mundo, foi apontada por Edmund Burke ao constatar que “na medida em que a história do Oriente Médio permanecer trancafiada em uma problemática que enfatiza seu exotismo e caráter especial, será sempre difícil de entender” (Burke, 1992: 258).

Seria lamentável o abandono de visões (como a que encontramos em Gordon Childe) que enfatizam a ampla unidade das civilizações da Idade do Bronze por toda a Europa e Ásia. A ideia de um só mundo, formado por polos civilizacionais paralelos, foi rompida pela ideia ocidental de uma Antiguidade primordialmente europeia, baseada na noção equivocada da exclusividade de técnicas e instituições, desde a origem da escrita alfabética fonética até, por exemplo, o desenvolvimento da democracia. Muito daquilo que vários historiadores apresentam como sendo fruto do avanço europeu existiu, pelo contrário, como resultado do desenvolvimento autóctone de diferentes sociedades em diferentes partes do mundo.

O livro de Marshall Hodgson, *The Venture of Islam* (1977), pode ser mencionado pelo tratamento conferido às regiões islâmicas, sem separá-las artificialmente do restante do mundo ou do seu passado pré-islâmico. O autor estabelece a região do Nilo ao rio Oxo como um polo civilizacional (ou de cultura humana) que, não obstante sua importância individual, não deve ser abordado isoladamente, mas como parte de um vasto campo de assentamentos rurais, cidades e alta cultura estendendo-se da costa oeste da África ao leste asiático, sobre o qual alguns polos civilizacionais irradiaram sua influência e, ao mesmo tempo, mantiveram relações entre si. A continuidade temporal significa que a sociedade islâmica não surge sobre tábula rasa, constituindo algo mais próximo de “uma nova fase dentro das antigas sociedades e civilizações da região ‘entre o Nilo e o rio Oxo’” (Hourani, 1991: 127).

Para Hourani, ao mesmo tempo em que o livro de Hodgson o ajudou a entender a continuidade na história, também o fez ver que

a região “do Nilo ao Oxo” é muito difícil de ser abordada dentro de um só quadro de interpretação: “Apesar dos vários países da região poderem ser chamados de ‘islâmicos’, são necessárias diferentes categorias de interpretação” para lidar com cada um deles. A solução apresentada por Hodgson seria distinguir entre os países de fala árabe e o Irã, com o Iraque precariamente situado entre eles. Temporal e geograficamente suas diferenças seriam marcantes, com as regiões árabes conhecendo o auge de seu florescimento cultural nos primeiros três a quatro séculos do Islã, e as regiões turco-iranianas atingindo seu auge, posteriormente, nos séculos XVI e XVII principalmente, irradiando sua influência para além do Oriente Médio, chegando à Índia e Ásia interior.

Dilemas na periodização e abordagens da história árabe

No que se refere à tentativa de escrever uma história geral árabe para o período moderno, do século XIX ao XX, um dos maiores e mais recorrentes riscos seria sobrevalorizar a transformação desse mundo sob a influência europeia em detrimento da continuidade local e herança otomana. A transformação do sistema legal, administrativo e político no século XIX não seria a imposição de algo totalmente novo vindo da Europa, mas “a transformação gradual, dolorosa e incompleta de um sistema de governo antigo e complexo, aquele do Império otomano” (Hourani, 1991: 128). Da mesma forma, ao analisar o impacto da economia europeia sobre os

modelos locais de produção, deve-se estar atento àqueles setores econômicos que não mudaram ou que mudaram mais lentamente.

Atribui-se em grande medida a Jacques Berque – particularmente seu livro *Egito, imperialismo e revolução* (1967)¹ – a compreensão dos “dois ritmos inter-relacionados de mudança” na história moderna do Oriente Médio árabe:

Aquele [*ritmo*] que pensadores e governos reformadores e forças externas tentaram impor sobre a sociedade, e aquele que uma grande e estável sociedade, com uma longa e contínua tradição de pensamento e vida em comum, estava produzindo a partir de dentro, em parte devido a seu próprio movimento interno, e, em parte, como reação a forças vindas de fora (Hourani, 1991: 129).

Explicando e justificando a divisão da história que decidiu adotar em seu livro, *Uma História dos Povos Árabes*, Hourani diria que o primeiro período incluía os primeiros três ou quatro séculos do Islã, “quando havia um califado mais ou menos unificado e formou-se a sociedade islâmica, e quando o Islã se articulou em um sistema de doutrinas, leis, práticas e instituições”. O segundo seria “o período de poder otomano incontestado”, do século XVI ao XVIII, quando a maioria das regiões árabes foi incorporada a um império cujos governantes em Istambul tinham, no entanto, sua atenção voltada mais a norte e oeste, para o sul da Rússia

1 Cf. também J. Whidden, para quem a controversa não mudou substancialmente desde a época colonial, “quando os orientalistas negavam os árabes” e estes “demonizavam o assalto ocidental sobre outras culturas”. Enquanto a vida e obra de Berque, passada entre duas costas, entre a África e a Europa, entre o Islã e o Ocidente, “sugere algo diferente” (Whidden, 2008: 476-8).

e os Bálcãs (seria, como lembra o autor, apenas no seu período final que o Império Otomano se tornaria uma parceria turco-árabe). Terceiro, o período da expansão europeia no século XIX e início do XX, “quando o poder, influência, bens, e ideias, irradiavam da Europa ocidental, e as decisões finais eram tomadas não no Cairo, nem em Istambul, mas em Paris, Londres e outras capitais da Europa”. Em cada um desses períodos, Hourani encontraria um tema central, ou fio condutor, da narrativa histórica. Nas suas palavras, eles seriam “a articulação da sociedade islâmica no primeiro, a formação e desenvolvimento do sistema otomano de controle no segundo, a expansão da Europa no terceiro” (Hourani, 1991: 132).

Entre esses períodos, Hourani situaria os dois períodos mais difíceis de explicar devido à ausência de um tema central e unificador. Primeiro, o meio milênio que se estende do século XI ao XV, quando se constata “uma desnordeante diversidade de fenômenos: a ascensão e queda de dinastias locais com fronteiras flutuantes, e a emergência de diferentes centros de cultura, diferentes ritmos e rumos do desenvolvimento social” (1991: 132), ao ponto de o autor indagar se podemos realmente falar em história árabe nesse período. Segundo, o período contemporâneo de declínio e extinção do poder de França e Reino Unido no Oriente Médio, e a emergência de estados nacionais árabes, quando a questão em aberto seria saber se existe de fato algo que se possa chamar de mundo árabe.

No primeiro caso, Hourani diria que o tema unificador que aparentemente falta pode, no entanto, ser encontrado na autobiografia de Ibn Khaldun ou nos relatos das viagens de Ibn Battuta, que transmitem a ideia “da existência de um mundo ao qual pertenciam e onde

podiam se sentir em casa: um mundo com Cairo como metrópole e as Cidades Santas como seus pólos de atração” (1991: 132). Mas se tal unidade é ainda pouco palpável, Hourani encontraria seu tema unificador na existência de “uma certa ‘semelhança familiar’ entre sociedades árabe-islâmicas”, tanto de clima e geografia, como modo de produção e trocas, formações sociais correspondentes, uma religião e língua em comum.

Períodos de difícil interpretação histórica não raro induziram seus estudiosos a escavar mais a fundo encontrando às vezes traços dos mais relevantes. Como comenta Edmund Burke, Hourani encontrou no papel dos notáveis urbanos (*a'yan*) uma “espécie de *leitmotif*” da história árabe, desde a ascensão do Islã até 1950:

Fonte de força econômica e poder político, durante séculos os notáveis urbanos foram também uma fonte crucial de estabilidade comparável em alguns aspectos à alta sociedade letrada da China [*Chinese scholar-gentry class*]. O *a'yan* fornece um quadro útil à história, no mais, complexa e turbulenta, contada por Hourani (Burke, 1992: 261).

No segundo caso, aparentemente o que há é a emergência de vários estados independentes onde o árabe é a principal língua e o islã a religião dominante, mas que se desenvolvem cada um a seu modo, tornando-se cada vez mais distintos e até mesmo hostis. O risco da história árabe nesse período seria transformar-se no relato monótono de uma sequência de estados ditos árabes. A pergunta que surge, como mencionamos mais acima, é se podemos falar em algo como a existência de um mundo árabe no período moderno? De fato, Hourani chegaria à conclusão de que:

Qualquer livro sobre o período moderno deve expressar uma dialética de unidade e variedade: interesses locais, os imperativos de uma situação geográfica, e a persistência de características herdadas de caráter e memórias históricas, todas afastando os povos árabes uns dos outros, enquanto outras forças os atraem (Hourani, 1991: 133).

Segundo Rashid Khalidi, faltaria aprofundar a análise existente da relação entre os nacionalismos individuais, de Estados árabes cujas fronteiras surgiram da mesa de negociação entre potências europeias no imediato pós Primeira Guerra Mundial, e movimentos transnacionais como o arabismo e o radicalismo islâmico.

Estudos recentes trouxeram avanços importantes para a compreensão dos nacionalismos individuais. Dente eles, cita-se Philip S. Khoury, no que diz respeito à Síria e ao Levante; as obras de Kamal Salibi sobre o Líbano; Muhammad Muslih, Yehoshua Porath e Rashid Khalidi sobre o nacionalismo palestino, ou os estudos de Ziad Fahmy e Yoav Di-Capua sobre a historiografia e a formação do estado moderno no Egito, entre outras importantes contribuições.

Israel Gershoni e James Jankowski produziram uma coletânea que colocou lado a lado estudos sobre o nacionalismo dos diferentes países árabes, além de uma análise da historiografia do nacionalismo árabe. Faltando, no entanto, a mencionada síntese que explique os fatores comuns aos diferentes movimentos nacionais e explore “o equilíbrio delicado entre o transnacional, o nacional e o subnacional em um mundo árabe cuja própria forma e configuração permanecem indefinidas” setenta anos após a Primeira Guerra Mundial, deixando os povos árabes com um “legado de problemas de

legitimidade, identidade, e relações com o mundo externo” a ser resolvido (Khalidi, 1991: 1373).

O nó da modernidade árabe

No entanto, deve-se compreender que dentre os diferentes períodos da história árabe, o século XIX demorou a receber atenção igual ou semelhante àquela dispensada, seja ao período formativo do Islã, seja ao século XX, contado a partir da I Guerra Mundial. Ao fazer uma resenha do livro de Kamal S. Salibi, *The Modern History of Lebanon* (Londres, 1965), Hourani lembrou as palavras do orientalista e professor em Harvard, Hamilton Gibb, quem, alguns anos antes, teria dito que até então praticamente não havia “uma obra sequer de pesquisa histórica verdadeira a respeito de qualquer aspecto do desenvolvimento histórico interno do Oriente Médio no século XIX” (Hourani, 1981: 142).

Um dos estudos precursores desse período foi *O Despertar Árabe* (1938), do filho de libaneses, nascido em Alexandria, George Antonius. Segundo Hourani, não há dúvida de que a obra de Antonius influenciou os estudos acadêmicos a respeito do Oriente Médio moderno, tanto na Inglaterra como nos Estados Unidos, apesar de constituir uma “combinação um pouco incômoda [*slightly uneasy*] de dois tipos diferentes de escrita. É uma obra de narrativa histórica, mas também de defesa política” (Op. Cit.: 199). O livro de Antonius foi um dos primeiros a tratar, em inglês, do movimento literário *al nahda*, isto é “o despertar”, bem como das células de fermentação do nacionalismo árabe, as chamadas sociedades árabes do período de

governo dos Jovens Turcos. Mas o enfoque dado por Antonius não tardaria a ser criticado por A. L. Tibawi entre outros, na década de 1950 e posteriormente, pelo tratamento idealizado, possivelmente romantizado, das origens do nacionalismo árabe. Para Hourani,

Antonius dava a impressão de serem [os nacionalistas] homens de diferentes origens, libaneses, sírios, e iraquianos, muçulmanos e cristãos, que tinham uma coisa em comum: todos teriam sido movidos pela redescoberta da língua e da literatura árabe; e a ‘contemplação de sua beleza’ neles revivera a consciência de serem árabes, dando origem à determinação de recriar a sociedade na qual os árabes poderiam viver juntos e governar a si mesmos (Hourani, 1981: 201).

A origem do nacionalismo árabe foi bem menos linear, além de estreitamente relacionada às tradicionais famílias governantes ligadas ao sistema otomano de governo. O relato de Antonius era, ademais, dirigido a um público formado por oficiais, políticos, diplomatas e jornalistas britânicos, membros da elite britânica nas colônias, que poderiam ter alguma influência sobre o destino da região e da cidade de Jerusalém, onde Antonius fixara residência e animara um dos principais salões literários do movimento nacionalista árabe, em conjunto com sua jovem esposa, Katy, de origem síria. Na realidade, é mais provável que os integrantes das sociedades árabes do início do século XX tenham se tornado “nacionalistas aos poucos, relutantemente, e até certo ponto inconscientemente” (Idem). Alguns seriam membros da nova classe letrada cristã, outros pertenciam à intelectualidade muçulmana, possivelmente influenciados pelo modernismo islâmico de Rachid Rida e seu periódico *al Manar*.

A modernidade árabe foi um dos focos de pesquisa de Hourani (Cf. Sluglett e Sluglett. 1993: 140) e um de seus principais livros foi, sem dúvida *O Pensamento Árabe na Era Liberal 1798-1939*. Assim mesmo, em tom de autocrítica, Hourani diria que havia dado muita atenção nessa obra, de 1962, às correntes de pensamento e aos intelectuais árabes que aceitaram a influência europeia sobre o seu pensamento, deixando de lado intelectuais que não aceitavam as ideias vindas da Europa ou que tentavam integrá-las a um quadro de pensamento “que ainda dependia de categorias e métodos tradicionais” (Hourani, 1991: 134). Mesmo alguns dos maiores “modernizadores”, diria Hourani, eram mais tradicionais do que ele outrora pensava serem.

Para Samir Kassir, historiador e destemido crítico da política libanesa, assassinado em 2005 em Beirute, a modernidade árabe só pode ser compreendida como a inserção dos árabes nos principais movimentos de ideias ora percorrendo o mundo. Mais que isso, ela não falhou como diria certo senso comum perante o déficit democrático facilmente observado nos países árabes de hoje; pelo contrário, teria se realizado plenamente, desde os círculos literários da *Nahda* no início do século XX até a revolução dos costumes representada pelo recuo absolutamente voluntário do véu em certos países árabes, e a efervescência cultural da década de 1950-60, antes de sofrer forte revés a partir da década de 1970, tomando-se o cuidado, primeiro, em não tomar a modernidade árabe como um movimento equiparável por toda parte. Nas palavras de Kassir,

A adaptação à modernidade não é idêntica por todo lado. Na África do Norte, a demarcação efetuada pelo colonialismo entre cidade europeia e cidade árabe inibe a adoção de normas de comportamento dos ‘brancos’. Mas, após o advento das independências, far-se-ão sentir também aí as mesmas evoluções que no Egito e no Machereque. Não é o caso dos países da península árabe, que permaneceram à margem da cultura árabe durante séculos. Aqui, a modernização, ao fazer sua irrupção tardia, limitar-se-ia à aquisição de equipamentos (Kassir, 2006: 96).

Por outro lado, deve-se evitar uma imagem idílica dessa época, marcada como foi pelo excesso de estatismo e a falta de democracia que, na visão do autor, teriam esgotado o espírito de iniciativa da época.

Desafios aos estudos árabes

Em certo sentido, as queixas dos historiadores árabes continuam semelhantes àquelas dos historiadores não-árabes: ambos sentiriam falta de uma maior integração entre os estudiosos e os campos de estudo da história árabe. Nos Estados Unidos, na década de 1980², o balanço do funcionamento dos Centros de Estudos Árabes não seria encorajador na medida em que a maioria não funcionava como locais

de interação entre os poucos pesquisadores de diferentes disciplinas que se dedicavam a temas árabes. Enquanto para os próprios historiadores árabes tornou-se “frustrante ver quanta pesquisa é feita por acadêmicos ocidentais que geralmente sequer buscam contato com seus pares árabes” (Freitag, 1994: 21).

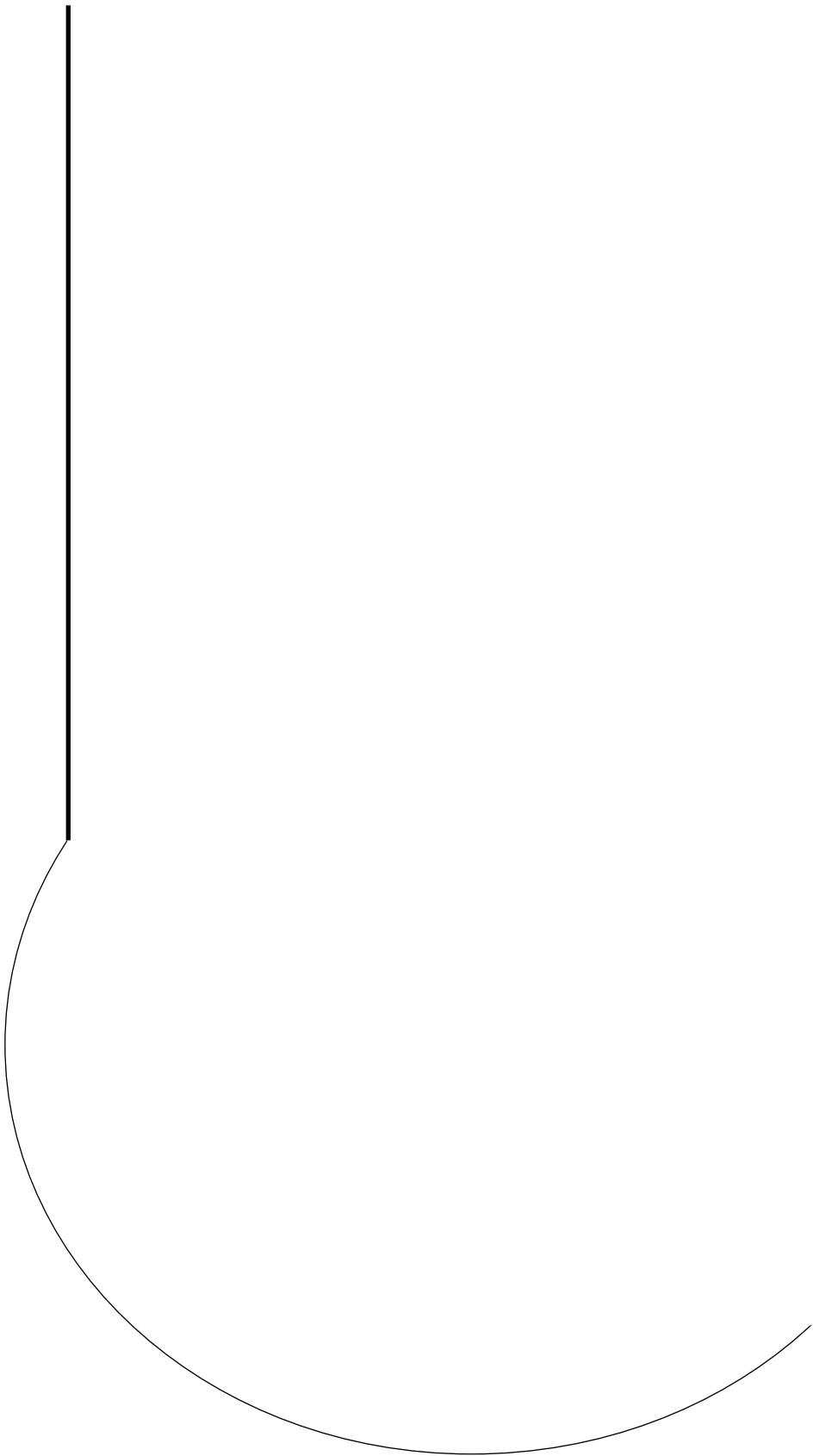
A disciplina de história árabe, além de relativamente recente, é um campo nada simples de desenvolver, em que a formação do estudioso é lenta, passa por sua preparação tanto como historiador como conhecedor da língua árabe, o que requer muitos anos de esforços e investimentos. Nas universidades brasileiras, o relativo avanço obtido na última década se deve em grande medida ao interesse e esforço individual de pesquisadores. Ainda há uma notável carência de políticas acadêmicas de respaldo à formação do historiador, do filósofo, e demais especialistas dedicados aos temas árabes. Nas principais universidades de todo o país, o campo de estudos árabes tende a concentrar-se no ensino da língua árabe, às vezes na literatura, e raramente encontram os meios necessários para desenvolver pesquisas em história e filosofia árabe. Em última instância, tanto historiadores árabes como não-árabes carecem de contato e integração entre os estudiosos, de acordos e bolsas de intercâmbio para jovens acadêmicos e maior investimento em treinamentos no exterior.

² O país implementou o modelo dos “centros de estudos árabes” na carona da expansão dos “estudos regionais”, fomentados pelas Fundações Ford e Rockefeller na década de 1950, e motivados pela demanda por funcionários federais especializados em áreas de importância estratégica. Modelo esse que foi exportado a diversas universidades do mundo, sem investimentos equiparáveis ou semelhante função estratégica.

Referências Bibliográficas

- Berque, J., 1967. *L’Egypt, Impérialisme et Révolution*. Paris: Gallimard.
- Burke III, E., 1992. Middle Eastern History and World History, em *Journal of World History*. Vol. 3, No. 2, Univerisity of Hawai`i Press.
- Di-capua, Y., 2009. *Gatekeepers of the Arab Past. Historians and History writing in Twentieth-Century Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Fahmy, Z., 2011. *Ordinary Egyptians. Creating the Modern Nation through popular culture, 1870-1919*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Freitag, U., 1994. Writing Arab history: the search for the nation, em *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 21, No. 1, Londres: Taylor & Francis.
- Fromkin, D., 2008. *Paz e Guerra no Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Hodgson, M. G. S., 1977. *The Venture of Islam*. 3 Vols. Chicago: University of Chicago Press.
- Hourani, A., 1981. *The Emergence of the Modern Middle East*. Londres: The MacMillan Press.
- _____, 1984. *Middle Eastern Studies Today*. British Society for Middle Eastern Studies. Vol. 11, No. 2, Londres: Taylor & Francis.
- _____, 1991. How should we write the history of the Middle East? *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23, No. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kassir, S., 2006. *Considerações sobre a desgraça árabe*. Lisboa: Cotovia.
- Khalidi, R., 1991. Arab nationalism: historical problems in the literature, em *The American Historical Review*, Vol. 96, No. 5, Washington D.C.: American Historical Association.
- Khoury, P.; Wilson, M. C.; Hourani, A. 2005. *The Modern Middle East: A Reader*. Londres/Nova Iorque: I. B. Tauris (1. ed. em 1993).
- Rodinson, M., 2003. *La fascination de l’Islam*. Paris: La Découverte.
- Said, E. W., 2001. *Orientalismo. O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sluglett, P.; Farouk-Sluglett, M., 1993. Albert Habib Hourani 1915-1993. *British Journal of Middle Eastern Studies*. Vol. 20, no 1, pp. 139-141.
- Tütsch, H. E., 1965. *Facets of Arab nationalism*. Detroit: Wayne State University Press.
- Whidden, J., 2008. Jacques Berque and the Academy: Islam and the West. *The Journal of North African Studies*, Vol. 13. Londres: Frank Cass/Routledge.

FONTES



“O Tapete Persa”, de Hanân Alchaykh

Apresentação e tradução:

ADRIANO APRIGLIANO, SAFA A-C JUBRAN,
FELIPE BENJAMIN FRANCISCO, JÚLIA RODRIGUES *

Hanân Alchaykh (حنان الشيخ) nasceu em 1945, numa família muçulmana conservadora do Líbano. A vida no seio de rígidos costumes religiosos desde cedo provocara sua revolta. Já aos dezesseis anos de idade, seus artigos eram publicados no jornal diário *Annahār*, sob a supervisão do poeta Unsi Alhâj (أنسي الحاج), numa coluna dedicada aos estudantes. Neste mesmo jornal, Alchaykh trabalharia mais tarde, após seu regresso do Egito, aonde foi para completar seus estudos. Seu primeiro romance foi publicado em 1970, *Intihār rajul mayyit* (O suicídio de um homem morto), em que são narradas e analisadas as relações de poder entre homens e mulheres como tom de crítica ao patriarcalismo islâmico. Seguiram-se vários outros romances e contos, dos quais muitos foram proibidos ou censurados, principalmente durante o período em que a escritora vivia com o marido na Arábia Saudita, para onde partiram, após o romper da guerra civil libanesa, em 1976. Seu romance *Hikāyat Zahrah* (A história da Zahra) foi publicado em 1980 a suas expensas, depois de ter sido recusado por várias editoras. A obra gira em torno duma jovem, Zahra, que tenta sobreviver a seu país devastado pela guerra e, resistindo à opressão sexual da sociedade, acaba por engravidar de um amante, franco-atirador no lado inimigo. *Misk algazāl* (Almíscar), romance de 1989, confirma o engajamento da autora na crítica à discriminação sexual às mulheres nas sociedades essencialmente patriarcais do mundo árabe. Nessa obra, Alchaykh aborda os direitos das mulheres a liberdades como a escolha da profissão e da orientação sexual. Seus romances e coletâneas de contos foram traduzidos para várias línguas, o que levou a que fosse aclamada nos meios literários ocidentais. Em 1982, mudou-se a Londres e, em 2001, teve seu primeiro romance traduzido ao inglês com o título *Only in London*, que narra as histórias de uma geração de muçulmanos residentes na Europa.

* ADRIANO APRIGLIANO É PROFESSOR DO DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS DA USP; SAFA A-C JUBRAN É PROFESSORA DO DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS DA USP; FELIPE BENJAMIN FRANCISCO, BOLSISTA CAPES DEMANDA SOCIAL, E JÚLIA RODRIGUES, SÃO DOUTORANDO E MESTRANDA DO PROGRAMA DE ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES DA USP.



Parte de uma coletânea de contos intitulada *Wardat assahrā'* (Rosa do deserto), “*As-sijjāda al-ajamiyyah*” (O tapete persa) parece inspirado na história da mãe da autora, que posteriormente será a protagonista do romance intitulado *Hikāyatī šarḥ ṭawīl* (Minha história é uma longa história). O romance, segundo a autora, foi escrito a pedido da mãe que, ao ler “O Tapete Persa”, disse à filha: “Por que não conta a história completa? No conto pareço uma ladra”.

A tradução de “O Tapete Persa”, que ora apresentamos acompanhado do original árabe, é resultado dos trabalhos do Grupo de Pesquisa Tarjama, do qual fazem parte professores e alunos graduandos e pós-graduandos da Universidade de São Paulo.

O Tapete Persa

Maryam terminava de me trançar em duas tranças os cabelos, quando levou à boca o dedo e o lambeu; então passou-o sobre as minhas sobrancelhas, e suspirava: “Ai, essas tuas sobrancelhas, cada uma para um lado...”. Voltou-se depressa para minha irmã e disse: “Vai ver se teu pai ainda está rezando”. Sem que me desse conta, já voltava ela, sussurrando: “tá sim”, e levava as mãos aos céus imitando-o. Não ri como de costume, nem Maryam ria, mas apanhou a echarpe de cima da cadeira e cobriu os cabelos amarrando-a depressa no pescoço. Abriu devagar o armário e apanhou a bolsa. Passou a alça pelo braço, trazendo-a até o ombro, e estendeu-nos as mãos. Numa, seguro eu, a outra, apanha-a minha irmã, e compreendemos que devíamos caminhar, como ela, nas pontas dos dedos. Prendemos a respiração e já saíamos porta afora. Ao descer as escadas, voltávamos os olhares para a porta e então para a janela. E quando alcançamos o último degrau, começamos a correr e paramos só depois que desapareceu a ruela. Atravessamos a rua; Maryam para um táxi. De medo, agíamos idênticas. É que naquele dia visitávamos minha mãe pela primeira vez depois que se divorciara de meu pai, ele que jurara que não a deixaria ver-nos, pois horas depois do divórcio já corria a notícia de que ela se casaria com o homem que amava antes de ser forçada por sua família a se casar com meu pai.

Meu coração bate forte. Sei que esse bater não é vestígio do medo nem do que corrêramos, mas do temor daquele momento, da antecipada agonia. Eu me conheço, e conheço minha timidez. Mesmo que tente, não consigo expressar meus sentimentos, mesmo para minha mãe. Não serei capaz de me atirar nos braços dela, de cobri-la de beijos, de tocar o seu rosto, como faz minha irmã, ou como é de sua índole. Andava pensando muito desde que Maryam segredara no meu ouvido e no de minha irmã que minha mãe voltara do sul, e que nós a visitaríamos em segredo no dia seguinte. Comecei a pensar que me forçaria a agir como sempre age minha irmã. Ficaria atrás dela e a imitaria inconscientemente — imitação cega, por assim dizer. Mas me conheço, sei bem como sou. Embora me force e reflita de antemão sobre o que se deve ou não fazer, acabo me esquecendo do que concebera e me acho sempre na mesma situação: parada com os olhos no chão, a testa franzida. Mesmo quando me acho assim, não desespero, mas imploro a meus lábios que se abram num sorriso, só que em vão.

O táxi parou na entrada duma casa que tinha duas colunas com leões de pedra vermelha. Exultei, esquecendo-me um instante da angústia e do medo, e a felicidade se apoderou de mim, pois mamãe morava numa casa cuja entrada era guardada por dois leões. Ouvi minha irmã imitar o rugido do leão, e olhei para ela com inveja. Vi-a levantar as mãos para o alto tentando agarrar um deles. Ela é sempre leve, pensava, alegre, a alegria nunca a abandona, mesmo nos momentos mais delicados. Pois lá estava ela, despreocupada daquela ocasião.

Mas quando minha mãe abriu a porta e eu a vi, só sei que não esperei por mais ninguém: corro e me atiro nos braços dela antes de minha irmã, e fecho os olhos, como se todos os membros

do meu corpo, por tanto tempo impedidos de dormir, adormecessem. Senti o cheiro dos seus cabelos, que não mudara, e pela primeira vez me dei conta de quanto sentira sua falta. Quis que ela voltasse a viver conosco apesar do carinho e do cuidado de papai e Maryam, e me distraí pensando no sorriso dela quando papai cedeu ao divórcio, após a intervenção do Juiz de Paz, que sucedeu a ameaça dela de atear fogo a si mesma com querosene caso a separação não saísse. Entorpecia-me o cheiro dela, cheiro que meus sentidos todos haviam guardado. Pensava em quanto sentia a sua falta, se bem que, quando estava partindo às pressas, acompanhada do meu tio, entrando no carro — depois de nos beijar e cair em prantos —, nós seguimos brincando pela ruela. Quando veio a noite e não ouvimos — pela primeira vez em muito tempo — as brigas e discussões dos dois, a paz então reinou em casa, salvo pelo choro de Maryam, que era parente de meu pai e morava conosco desde que me dava por gente.

Mamãe me afasta sorrindo para abraçar e beijar minha irmã e se vira para abraçar Maryam, que se põe a chorar. Ouço mamãe lhe dizer em prantos: “Deus te abençoe!” Secou as lágrimas nas mangas, voltou a olhar bem para mim e para minha irmã e disse:

– Benzadeus! Como vocês cresceram!

Então ela me envolveu nos seus braços enquanto minha irmã enlaçava sua cintura, e começamos a rir do difícil que ficava caminhar. Quando chegamos a um dos cômodos privados, eu estava certa de que ali estava seu novo marido, pois mamãe disse sorrindo: “Mahmud adora vocês, quer que o pai de vocês me ceda a guarda, para viverem conosco, como se fossem filhas dele”. Minha irmã respondeu rindo: “Daí a gente ia ter dois pais?” Eu seguia entorpecida. Ponho a mão no braço de minha mãe, orgulhosa do meu desembaraço e de ter me libertado de mim mesma, das correntes das minhas mãos, da prisão da minha timidez, sem esforço. Recobrava ainda a imagem daquele instante com mamãe, eu me atirando a ela num impulso — o que até então considerava impossível —, beijando-a com toda a força a ponto de fechar os olhos. O marido não estava lá. Abro os olhos. Cravo-os no chão e gelo. Estou agitada. Olho para o tapete persa estirado no chão. Olho para minha mãe em olhar demorado. Não entende o sentido do meu olhar, mas se dirige ao armário e o abre; tira para mim uma blusa bordada; dirige-se à penteadeira e dela apanha um pente de marfim pintado de corações vermelhos e o entrega a minha irmã. Fito o tapete persa e tremo de raiva e rancor. Olho de novo para minha mãe; ela interpreta meu olhar com zelo e afeto, pois me envolve em seus braços e diz: “Vocês tinham que vir a cada dois dias, tinham que passar a sexta comigo”. Congelei. Quis afastar os braços dela, quis morder-lhe o antebraço alvo, quis que acontecesse tudo de novo, que a porta se abrisse e eu me portasse como devia: olhos no chão, franzindo a testa. Meus olhos agora fitavam o tapete persa, tapete de linhas e cores gravadas na minha lembrança. Eu me atiro sobre ele para estudar; estou tão perto dele; contemplo o desenho e o comparo à fatia duma melancia, uma fatia depois da outra. E quando me sento no sofá, vejo que a fatia já se transformara num pente de dentes delicados. A cor do ramalhete de rosas de que se cercavam os quatro lados dele — rosas púrpuras — parecia a cor da crista de galo. Como todo início de verão, mamãe atirava bolinhas

de naftalina nele e nos demais tapetes. Ela os enrolava e guardava em cima do armário. A sala ficava pálida e triste até que vinha o outono e mamãe subia com ele para a laje de casa e o estendia, catava os grãos de naftalina que já tinham derretido com o calor e a umidade do verão, varria-o com uma pequena vassoura e o deixava na laje. De tarde, mamãe o descia e o estendia no seu lugar e eu ficava alegre: a vida retornava à sala e as cores dela ficavam mais alegres. Esse tapete, porém, desaparecera alguns meses antes do divórcio de minha mãe, enquanto estava exposto ao sol, estirado na laje. Quando mamãe subiu de tarde para trazê-lo, não o encontrou. Chamou meu pai, que vi pela primeira vez enrubescer. Os dois desceram do telhado; a cólera e a perplexidade evolaram dela até chegar aos vizinhos, que juraram — nenhum deles o vira. Ela gritou de repente: *Iliyya!* E todos perderam a fala, papai perdeu a fala, eu perdi a fala, nossa vizinha e nosso vizinho também perderam a fala e eu me vi gritando: “*Iliyya?* Não fala assim! Não acredito!”.

Iliyya era um homem quase cego que circulava pelas casas do bairro, consertando a palha das cadeiras de bambu. Quando chegava a nossa vez, via-o, ao chegar da escola, sentado num banco, diante dum monte de palha, o cabelo vermelho brilhando ao sol. Ele estende os dedos e apanha com facilidade o fio de palha, como se fosse um peixe, e passa-o, ileso, por entre a armação de rede. Vejo-o, com ligeireza e habilidade, inseri-lo no orifício e girá-lo e de novo tirá-lo, até surgir a forma esférica feita de palha na base da cadeira, tal como a esfera de antes e a seguinte: todas elas iguais, idênticas, como se suas mãos fossem uma máquina. Eu me maravilhava da agilidade, da flexibilidade dos seus dedos e de que ficasse sentado com a cabeça inclinada, como se seus olhos enxergassem. Uma vez duvidei que ele só visse escurecido: ponho-me de cócoras e olho para seu rosto rosado e avermelhado, então vejo seus olhos semicerrados sob os óculos, como se os cruzasse uma linha branca. Isso me cortou o coração e me abalei a toda para a cozinha, onde vi um saco de tâmaras sobre a mesa. Estendi a mão, pus uma pilha num prato e vim oferecer a *Iliyya*.

Não paro de contemplar o tapete. Surge a figura de *Iliyya* com seu rosto e cabelos vermelhos, discirno sua mão, ele subindo a escada só, sentando-se na sua cadeira, regateando, comendo e sabendo ter comido o que havia no prato, bebendo do cantil, a água escorrendo na garganta com facilidade. Ao chegar, certa tarde (ele já aprendera com meu pai a dizer *Allâh* antes de bater e entrar, para o caso de minha mãe estar sem o *hijâb*), mamãe avançou contra ele perguntando-lhe do tapete. Não disse nada, mas emitiu um som feito pranto. E quando caminhou, pela primeira vez tropeçou e chegou perto de trombar na mesa. Eu me aproximei para segurar sua mão, mas ele apanhou a minha e me conheceu pelo tato, pois me falou como que num sussurro: “Não há de ser nada, querida...”, e deu a volta para sair. Inclinou-se para calçar os sapatos e eu achei ter visto uma lágrima discreta no seu rosto. Papai o retinha, dizendo: “Deus vai lhe perdoar, *Iliyya*, se estiver dizendo a verdade”, mas *Iliyya* caminhou apoiando-se no corrimão da escada. Desceu os degraus, tomando tempo, como não costumava fazer, para sentir o seu caminho, até que desapareceu e não voltamos a vê-lo.

السَّجَّادَةُ العَجمِيَّة

لَمَّا انْتَهتْ مَرِيْمٌ مِنْ تَصْفِيْرِ شِعْرِي إِلَى ضَفِيْرَتَيْنِ، مَدَّتْ إِصْبَعَهَا إِلَى فَمِهَا تَلَحُّسُهَا، ثُمَّ مَرَّتْ بِهَا عَلَى حَاجِبِي وَهِيَ تَزْفِرُ "أَهْ مِنْ حَوَاجِبِكَ، شَيْ طَالِعٌ، شَيْ نَازِلٌ". التَّفَقَّتْ بِعَجَلَةٍ إِلَى أُخْتِي وَهِيَ تَقُولُ: "شُوفِي إِذَا أَبُوكَ بَعْدَهُ عَمَّ يَصَلِّي". لَمْ أَتُنَبِّهِ إِلَّا وَأُخْتِي تَعُودُ وَتَهْمِسُ: "بَعْدَهُ"، وَمَدَّتْ يَدَيْهَا تَرْفَعُهُمَا إِلَى السَّمَاءِ تُقَلِّدُهُ. وَلَمْ أَضْحَكْ كَالْعَادَةِ. وَلَمْ تَضْحَكْ مَرِيْمٌ، بَلْ تَنَاوَلَتْ الْإِيْشَارِبَ مِنْ عَلَى الْكُرْسِيِّ، تُغَطِّي شِعْرَهَا وَتَعْقِدُهُ بِسُرْعَةٍ عِنْدَ رَقَبَتِهَا. فَتَحَّتْ الْخِزَانَةَ عَلَى مَهْلٍ وَتَنَاوَلَتْ شَنْطَةَ يَدَيْهَا. أَدْخَلَتْهَا حَتَّى وَصَلَتْ إِبْطَهَا وَمَدَّتْ لَنَا يَدَيْهَا، فَأَمْسَكْتُ أَنَا بِوَاحِدَةٍ وَأُخْتِي بِالْأُخْرَى. وَفَهَمْنَا أَنْ عَلَيْنَا السَّيْرَ عَلَى رُؤُوسِ أَصَابِعِنَا، مِثْلَهَا. وَنَحْبِسُ أَنْفَاسَنَا وَنَحْنُ نَخْرُجُ مِنْ بَابِ الدَّارِ الْمَفْتُوحِ. نَنْزِلُ الدَّرَجَ وَرُؤُوسَنَا تَلْتَفْتُ صَوْبَ الْبَابِ، ثُمَّ صَوْبَ الشُّبَاكِ. لَمَّا وَصَلْنَا آخِرَ دَرَجَةٍ، ابْتَدَأْنَا بِالرَّكُضِ، وَلَمْ نَتَوَقَّفْ إِلَّا عِنْدَمَا اخْتَفَى الزَّرُوبُ وَقَطَعْنَا الشَّارِعَ وَأَوْقَفَتْ مَرِيْمٌ سَيَّارَةَ أُجْرَةٍ. كَانَ تَصَرُّفُنَا وَاحِدًا، يَدْفَعُهُ خَوْفُنَا: فَالْيَوْمَ سَنَرَى أُمِّي لِأَوَّلِ مَرَّةٍ مُنْذُ انْفِصَالِهَا بِالطَّلَاقِ عَنِ الْوَالِدِيِّ، الَّذِي أَقْسَمَ بِأَنَّهُ لَنْ يَدَعَهَا تَرَانَا. فَالْخَبْرُ بِأَنَّهَا سَوْفَ تَتَزَوَّجُ مِنْ رَجُلٍ كَانَتْ تُحِبُّهُ قَبْلَ أَنْ يُزَوِّجَهَا أَهْلُهَا بِالْقُوَّةِ مِنَ الْوَالِدِيِّ، انْتَشَرَ بَعْدَ سَاعَاتٍ مِنْ طَلَاقِهِمَا.

قَلْبِي يَدِقُّ. فَهَمْتُ أَنْ ضَرْبَاتِهِ أَيْسَتْ آثَارَ الْخَوْفِ وَالرَّكُضِ، بَلْ مِنْ رَهْبَةِ هَذَا اللَّقَاءِ، مِنْ إِرْتِبَاكِي الْمُتَنْتَظِرِ. فَأَنَا قَدْ حَفِظْتُ نَفْسِي وَخَجَلِي. مَهْمَا حَاوَلْتُ فَأَنَا لَا أَسْتَطِيعُ إِظْهَارَ عَاطِفَتِي، حَتَّى لِأُمِّي. لَنْ أَقْدِرَ عَلَى الْإِرْتِمَاءِ بَيْنَ ذِرَاعَيْهَا، وَطَمْرُهَا بِالْقُبُلَاتِ وَإِمْسَاكِ وَجْهَهَا، كَمَا تَفْعَلُ أُخْتِي، أَوْ كَمَا هِيَ طَبِيعَتُهَا. فَكَّرْتُ طَوِيلًا مُنْذُ أَنْ أَسْرَتِ مَرِيْمٌ، فِي أُنْذِي وَأُذُنِ شَقِيقتِي، بِأَنَّ أُمِّي أَنْتَ مِنَ الْجَنُوبِ. وَبِأَنَّنا سَنَزُورُهَا خُلُوسَةً فِي الْغَدِ. أَخَذْتُ أَفْكَرَ بِأَنِّي سَوْفَ أُجْبِرُ نَفْسِي عَلَى أَنْ أَتَصَرَّفَ كَمَا تَتَصَرَّفُ أُخْتِي تَمَامًا. سَأَقِفُ خَلْفَهَا وَأَقْلُدُهَا عَنِ الْوَعْيِ. التَّقْلِيدُ الْأَعْمَى، كَمَا يَقُولُ الْمَثَلُ. لَكِنْ، أَنَا أَعْرِفُ نَفْسِي. لَقَدْ حَفِظْتُهَا غَيْبًا. مَهْمَا أَحَاوَلْتُ إِجْبَارَهَا، وَمَهْمَا أَفْكَرْتُ مُسْبِقًا بِأَنَّهُ بَجِبُ وَلَا يَجِبُ، أَجْدُنِي أَنْسَى مَا صَمَّمْتُ عَلَيْهِ، وَأَنَا فِي الْحَدِيثِ نَفْسِهِ. وَوَقَفْتُ وَنَظَرْتُ إِلَى الْأَرْضِ، وَجِبِينِي قَدْ زَادَ تَقَطُّيبُهُ. حَتَّى وَأَنَا فِي هَذَا الْوَضْعِ، لَا أَيَّاسَ، بَلْ أُنَوِّسُ لِمِمْي حَتَّى تَنْفَرِحَ شَفْتَاهُ عَنِ الْإِتْسَامَةِ، لَكِنْ بِلَا فَائِدَةٍ.

لَمَّا تَوَقَّفْتُ سَيَّارَةَ الْأُجْرَةِ عِنْدَ مَدْخَلِ بَيْتِي، يَقِفُ عَلَى كُلِّ مَنْ عَامُودِيهِ أَسْدَانٌ مِنْ حَجَرٍ رَمْلِيٍّ أَحْمَرَ، فَرِحْتُ، نَسِيتُ لِلْحِظَّةِ قَلْقِي وَتَوَجُّسِي. وَعَمَّتَنِي السَّعَادَةُ، لِأَنَّ أُمِّي تَسْكُنُ فِي بَيْتِي، يَقِفُ عِنْدَ مَدْخَلِهِ أَسْدَانٌ. وَسَمِعْتُ أُخْتِي تُقَلِّدُ زَيْبِرَ الْأَسَدِ. التَّفَقَّتْ إِلَيْهَا أَحْسَدًا. وَرَأَيْتَهَا تَمُدُّ يَدَيْهَا عَالِيًا، تَحَاوِلُ هَيْبِشَ أَحَدِ الْأَسَدَيْنِ. فَكَّرْتُ: هِيَ دَائِمًا بَسِيطَةٌ، مَرِحَةٌ، مَرَحُهَا لَا يُفَارِقُهَا، حَتَّى فِي أَحْرَجِ اللَّحْظَاتِ. وَهِيَ لَيْسَتْ مُتَوَهِّمَةً مِنْ هَذَا اللَّقَاءِ.

لَكِنْ، لَمَّا فَتَحْتُ أُمِّي الْبَابَ وَرَأَيْتُهَا، وَجَدْتُنِي لَا أَتَنْتَظِرُ أَحَدًا، بَلْ أَسْرَعُ وَأُرْتَمِي بَيْنَ ذِرَاعَيْهَا، قَبْلَ أُخْتِي. وَأَغْمِضُ عَيْنِي، وَكَأَنَّ كُلَّ مَفَاصِلِ جِسْمِي قَدْ نَامَتْ، بَعْدَ أَنْ تَعَدَّرَ عَلَيْهَا النَّوْمُ مُدَّةً طَوِيلَةً.

وشممت رائحة شعرها التي لم تتغير. واكتشفت لأول مرة كم إفتقدتها. وتمنيت لو تعود تعيش معنا، رغم حنان وإهتمام والدي ومريم بنا. وتُهتُّ أُنذَرُ إبتسامتها، عندما رضي والدي بطلاقها، بعد أن تدخل شيخُ الدين، عقب تهديدها له برمي وحرُق نفسها بالكاز إذا لم يتمَّ طلاقها. أتخدر من رائحتها التي حفظتها كلُّ حواسي. أفكر كم أفتقدتها، رغم أنها عندما أسرعت وراء خالي، تصعد السيارة – بعد أن قبلنا وأخذت تبكي – استأنفنا لعينا في زاروب بيتنا. ولما أتى الليل، ولم نسمع – لأول مرة منذ زمن – خلافها ومُشاحنتها مع والدي، خيم الهدوء على البيت، إلا من بكاء مريم، التي تربطها بوالدي صلة القرابة، والتي وعيت عليها وهي في البيت تُقيم معنا.

تُبعدي أُمي عنها مُبَسِّمَةً لتضمَّ شقيقتي وتقبلها. وتعود تضم مريم، التي أخذت تبكي وسمعت أُمي تقول لها باكيةً: "كتر خيرك". مسحت دموعها بكُمها، وعادت تتأملني وتتأمل شقيقتي وتقول: "يخزي العين، عم تطولو."

ثمَّ أحاطتني بذراعيها بيئما غمرت أختي خصر أُمي، وأخذنا نضحك عندما تعذر علينا الخطو بسهولة. لما وصلنا الغرفة الداخليَّة، أيقنت أن زوجها الجديد في الدَّاخل، لأنَّ أُمي قالت وهي تبسِّم: "محمود يبحبكم كثير، وبيئمتي لو أبوكم بيعطيني آياكم، حتى نعيشوا معنا ونصيروا كمان أولاده". وردت أختي ضاحكةً: "يعني بصير عندنا أبوان؟". وأنا لا زلت مُخدرةً، أضع يدي فوق ذراع أُمي، فخورةً بتصرفي وبإفلاتي من نفسي ومن يدي المُكبَّلتين ومن سجن خجلي، بلا جُهد. وأنا أستعيد صورة لِقائِي مع أُمي والارتقاء تلقائياً عليها – ممَّا كُنتُ أحسبه أمراً مُستحيلاً – وتقبليها لدرجة أنني أغمضت عيني. زوجها لم يكن هناك. أفتح عيني، وأبخلق في الأرض ثم أجمد. أضطرب، أنظر إلى السجادة العجمية المطروحة على الأرض. أنظر إلى أُمي نظرة طويلة. لم تفهم معنى نظرتي. بل اتجهت إلى خزانة تقفحها وترمي لي ببلوزة مطرزة. وتتجه إلى دُرَج توالت زينتها، وتتناول منه مُشطاً عاجياً، رسيم عليه قلوب حمراء تُعطية لأختي. أهدق في السجادة العجمية وأنتفض حفاً، وغلاً. عدت أنظر إلى أُمي، وفسرت نظرتي إشتياقاً وحناناً، لأنها أحاطتني بذراعيها وهي تقول: "لازم تجو كل يومين، ولازم يوم الجمعة تقضوه عندي. لبثت جامدة. وددت لو أبعد ذراعها. لو أعض زندها الأبيض. وددت لو تتجدد لحظة اللقاء وتفتح الباب وأقف كما كان يجب: نظري إلى الأرض، مُقطبة الجبين. عيناى الآن تنظران في السجادة العجمية ذات الخُطوط والألوان المطبوعة في ذاكرتي. كُنتُ أستلقي عليها وأنا أدرس، فأجد نفسي قريبة منها لدرجة، وأتأمل نفسها وأشبهُه بحرَّ بطيخ أحمر، الواحد تلو الآخر. وعندما أجلس على الكنبة، أرى الحرَّ قد تحوّل إلى مُشط له أسنان رفيعة. كان لُون باقات الورود، المُحيطة جَوَانِبِهَا الأربعة، أُرْجوانية اللون، شبيهة بلون نبتة عُرف الديك. ككلِّ مطلع فصل صيف، كانت أُمي تطرح جنوب النفتالين عليها وعلى باقي السجادات، تُلْفها وتضعها فوق الخزانة. كانت الغُرْفَة تبدو شاحبة، حزينة، إلى أن يطلَّ الخريف، وتصعد بها أُمي حتى السطح تفرشها، تلتقط حبيبات النفتالين التي يكون قد ذاب مُعظمها من حرِّ ورطوبة الصيف، تكتسبها بمكنسة صغيرة وتتركها فوق السطح. في المساء نُنزلها أُمي وتفرشها

مكانها وتعمني السعادة: الحياة تعود إلى العُرفة وألوانها تُصبح أكثر إبتهاجاً. لكن، هذه السجادة اختفت، قبل طلاق أمي بأشهر، وهي تتشمس، مُتمددةً على أرض السطح. عندما صعدت أمي عند العصر لتأتي بها، لم تجدها. فنادت والدي، الذي رأيتُ الحُمرَة تعُلي وجُبهه للمرة الأولى. نزلا من السطح والغضب والحيرة تطير منها وتصل الجيران، الذين أقسموا كُلهم أنهم لم يروها. صاحت أمي فجأةً: إيليا، وإنعقد لسان الجميع: لسان أبي ولساني ولسان جاريتنا وجارنا. ووجدتني أصيح: "إيليا؟ حرام! مش معقول!"

إيليا، كان رجلاً شبة ضريب، يتردد على بيوت كل الحي، يُعيد تقشيش كراسيهم الخيزرانية. ولمّا كان يأتي دُورنا، أراه بعد أن أتى من المدرسة، يجلس على المِصطبة، وأمامه أكوام القش، وشعره الأحمر يبرق تحت الشمس. يمدّ أصابعه يتناول خيط القش بسهولة وكأنه سمكة، تمرّ من بين الشباك المنصوبة دون أن تُمس بأيّ أذى. وأراه، بخفة ومهارة، يُدخلها من ثقب ويلفها ويعود يخرجها. حتى تتكوّن صورة دائرة من القش، في قاعدة الكرسي، كالدائرة التي قبلها والتي تليها: كلها مُتساوية، مُتشابهة وكأن يديه آلة. كُنْتُ أتعجب لسرّعه ومرونة أصابعه ولأنه كان يجلس مُنحني الرأس، كأن عينيه تُبصران. شككتُ مرّةً بأنه لا يرى إلا العُمة. ووجدتني أقرص وأنظر إلى وجهه المُتورد الأحمر، فأرى عينيه مُغمضتين تحت النظارات. وكان فيهما خطأً أبيض، حزّ في قلبي وجعلني أسرع إلى المطبخ، فأرى كيس تمرّ على الطاولة، أمدّ يدي أضغ كومة في صحن أقدّمه لإيليا.

وأنا لا أزال أحدّق في السجادة. طاقت صورة إيليا الأحمر الشعر والوجه، ففطنتُ اليد وهو يصعد الدّرج وحده. وهو يجلس على كرسيه. وهو يساوم. وهو يأكل ويعرف أنه أكل ما في الصّحن. وهو يشرب من الإبريق، والماء ينصبّ في حلقه بسهولة. لما جاء ذات ظُهر، وقد تعلّم من والدي أن يقول "الله" قبل أن يفرع ويدخل – لرُبما أمي كانت بلا حجاب – هجّمتُ أمي عليه تسألُه عن السجادة. لم يقل شيئاً، بل أصدر صوتاً يشبه البكاء. ولمّا مشى تعثّر لأول مرّة، وقارب على الإصطدام بالطاولة. اقتربتُ أمسك بيده، فأمسكها وقد عرفني من لمسه ليدي. لأنه قال لي بصوت يشبه الهمس: "معلّيش عمّو"، واستدار يخرُج. انحنى ينزعل جذاه، وكأنني رأيتُ دُموعاً خفيفة على خديه. ولم يتركه والدي بل قال له: "الله يسامحك يا إيليا، إذا قلّت الحقيقة" لكنّ إيليا مشى يستند على درابزين الدّرج. ينزل الدّراجات، أخذاً وقتاً، على غير عادته، في تحسّس طريقه حتى اختفى ولم نعد نراه.

Dez Poemas da Palestina

Apresentação, tradução e notas:

MICHEL SLEIMAN, ALEXANDRE FACURI CHARETI,
RENATA PARPOLOV COSTA, BEATRIZ NEGREIROS
GEMIGNANI E WILLIAM DIEGO MONTECINOS*

Compondo a antologia em árabe *Mawsūʿat alʿadab alfilisṭīnī almuʿāṣir* (Antologia da literatura palestina contemporânea), de Salma Khadra Jayyusi¹, os dez poemas que aqui se apresentam na língua original e na tradução ao português representam cada qual um poeta central da Palestina do nosso tempo: Ahmad Dahbour (nascido em Haifa, em 1946); Mahmoud Darwish (Birwah, 1942-2008); Salma Khadra Jayyusi (Safad, Jordânia, 1926); Fadwa Tuqan (Nablus, 1917-2003); Jabra Ibrahim Jabra (Belém, 1919-1994); Khairi Mansour (Deir Ghusun, 1945); Mourid Barghouti (Deir Ghassana, 1944); Samih Alqasim (Zarqah, 1939-2014); Tawfiq Sayigh (Tiberíades, 1923-1971) e Tawfiq Zayyad (Galileia, 1932-1994) – intelectuais com trajetórias marcadas pela militância política e o engajamento cultural que sublinham a causa emblemática da Palestina.

O conjunto desses poemas tematiza o “exílio” e a “desterritorialização” em torno de tendências da linguagem poética as mais variadas, que sacaram a literatura árabe do longo leito da tradição medieval, inserindo-a no fluxo contínuo e autofágico que na última centúria marca a renovação da poesia. Os poemas articulam, por isto mesmo, características multifacetadas à luz de um discurso que de certo modo busca a homogeneização, dispondo, a inovação do experimento ao

* MICHEL SLEIMAN É PROFESSOR DO DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, COORDENADOR DO GRUPO DE TRADUÇÃO DA POESIA ÁRABE CONTEMPORÂNEA – GTPAC, DO QUAL FAZEM PARTE OS DEMAIS AUTORES, ALUNOS DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES.

¹ A antologia, em dois volumes, se publicou em 1997, pela editora libanesa Almuʿassasah Alʿarabiyyah Liddirāsāt Wannaṣr. A organização dessa obra seguiu-se à *Anthology of Modern Palestinian Literature* (New York, Columbia University Press, 1986), em um volume de 755 pp., realizada no âmbito do PROTA – Project of Translation from Arabic, que a autora fundou em 1980 envolvendo para a publicação até agora dos mais de trinta títulos uma larga equipe de tradutores arabistas e/ou poetas em língua inglesa.



lado da confirmação do consabido, o que confere ao conjunto desses textos um teor orgânico que faz as diferentes vozes confluírem para uma mesma garganta. É como se evidenciassem uma trajetória poética coletiva, que é, dessa perspectiva, o que esses poemas almejariam ser: a voz aglutinadora de um povo e um território expostos ora à ruptura e à dispersão, ora à usurpação e ao apagamento. Para tal voz cantante, são um mesmo o chão da Palestina e o terreno da poesia; para ela – exilada dentro e fora de seu país – a Pátria que se inscreve em versos se escreve em meio a falares estranhos.

A tradução segue tais pistas, buscando localizar o denominador comum a esses textos e o que em cada um deles sublinha a experiência pessoal e intransferível da composição e seu autor.

As mãos, de novo

AHMAD DAHBOUR

Não há mares nos livros.
Pergunto por eles, não respondem.
Não há leitos nas árvores.
Chega o sono, mas os galhos me acordam com perigo.
Não há diálogos na língua.
Tocam meus lábios, mas não os nervos mais íntimos.
Não há campos nas nuvens,
mas sangue, levando adiante sua história.
Não há mares não há livros
não há leitos não há árvores
não há diálogos não há línguas
não há campos não há nuvens.
Ergam-se, então, minhas mãos...
quem sabe, erguidas, me atenderão.

الايدي ، من جديد

لا بحارَ في الكُتُبِ
 أطلُبُ البحارَ فلا تستجيبُ للطلبِ
 لا سريرَ في الشجرةِ
 كلما نَعَسْتُ أفاقْتُ غصونُها الخَطرَةَ
 لا حوارَ في اللغَةِ
 يدركونَ – لا عَصَبِيَّ الداخليَّ، بل شَفَتِي
 لا مروجَ في السُحُبِ
 بل دمٌ يحاولُ أن يُسمَعَ المدى خَبِرَهُ
 لا بحارُ لا كُتُبُ
 لا سريرُ لا شجرةِ
 لا حوارُ لا لغَةُ
 لا مروجُ لا سُحُبِ.
 إطلعوا... فَلَوْ طَلَعْتُ لِي يَدَانِ لِأَلْتَفَتُوا.

Nota

O poema árabe mistura a rima à moda “estrangeira” –como a entendemos na tradição ocidental– com um tipo de arranjo rímico do árabe, aparentado, como lembrança (*dīkr*), ao dístico *matnawī*, tão explorado, outrora, vg., na poesia persa sufi do Rumi dos *Masnavis*. Neste poema a rima age propriamente como eco, livre do vínculo para a formação do pé métrico, como seria a norma do *‘arūd* clássico. Com isso a linha sonora bi/bi/ra/ra/ti/ti/bi/ra/bu/ra/tu/bu/tu, desenhada nos finais dos versos, confere a harmonia desejada aos enunciados do poema. Apoiado nesse eco e no paralelismo sintático flagrante, o poema busca um tônus rítmico-melódico que estabeleça simetria entre som e sentido.

Em português o poema está centrado no paralelismo e na deflagração resultante das oposições que o texto árabe sugere. Vale-se de um eco rímico, a vogal “i” (com harmonizações buscadas na consoante nasal “n”), em vários finais de versos. Especial incidência de rimas em sílabas acentuadas no último par de versos: três vezes o som “ão”: na 4^a. e 7^a. sílabas do penúltimo verso e na 8^a sílaba do último, mais o som “i” na 4^a sílaba do último verso, que retomando o eco comum, arremata a pauta fônica do poema.

Salmos

MAHMOUD DARWISH

Rosa fora do tempo e dos sentidos,
beijo trazido nos véus do vento,
minha loucura me afasta de você,
me cure, rosa, com um sonho!

Me afastei de você
para estar mais perto
– encontrei o tempo.

Me aproximei de você
para estar mais longe
– encontrei os sentidos.

Entre o longe e o perto
há uma pedra do tamanho de um sonho,
nem perto,
nem longe,
e você é o meu país.

Não sou uma pedra,
não alcanço o céu,
nem abraço a terra.
Permaneço um estranho.

مزامير

أيتها الوردة الواقفة خارج الزمن والحواس
يا قبلة في مناديل الرياح...
فاجئيني بحلم واحد
يرتد عنك جنوني!..

لقد ابتعدتُ عنكِ
لأقتربَ منكِ
فوجدتُ الزمن.

واقتربتُ منكِ
لأبتعدَ عنكِ
فوجدتُ الحواسَّ.

بين الإبتعادِ والاقترابِ
حجرٌ في حجمِ الحُلمِ
لا يقتربُ
ولا يبتعدُ
وأنْتِ بلادي

وأنا لستُ حجراً
لهذا، لا أحاذي السماءَ
ولا أوازي الأرضَ
وأبقى غريباً .

Nota

Neste poema, a tradução opera com base na interpretação.

No quarto verso (v4) da primeira estrofe, a tradução insere o vocativo “rosa”, em releitura modeladora dos sentidos de v3 e v4. do poema árabe, que se expressa assim: “me surpreenda com um sonho que afaste de você a minha loucura”. O poema em português evidencia a ação curadora da rosa.

Na segunda e terceira estrofes do poema árabe, os semas verbais *ibta'adtu...* (v1) *li'aqtariba* (v2) “afastei-me para me aproximar” e *iqtarabtu...* (v1) *li'abta'ida* (v2) “aproximei-me para me afastar” são mantidos somente nos v1, pois eles aí indicam movimentos de lucidez da voz em digressão a partir de um presente marcado pela loucura. No v2, o poema usa as perífrases “estar mais perto” e “estar mais longe” para modular os graus da referida lucidez.

Na quarta estrofe do poema, o par “perto-longe” parece menos denotativo que nas estrofes anteriores, pois, nesta, a voz se encontra no terreno intermédio da loucura e do sonho, instâncias entendidas como da imprecisão e do delírio. É nessa condição da voz que ela identifica a Palestina como a Rosa Alquímica que curará o desterrado e desterritorializado, tornado estranho e estrangeiro.

Junho, 1967

SALMA JAYYUSI

O verão passado cortou minha última veia.

Você ouviu se falaram da minha morte,
do meu enterro silencioso e tímido?

A grande farsa é o morto ser enterrado, falarem dele, carregarem-no pelas ruas da cidade e depois o ocultarem numa vala.

Quem dera o caixão derretesse como o meu coração
e desaparecesse como os sonhos de uma criança!

Você ouviu se falaram da minha morte,
desse cálice venenoso,
dessa morte que anseia pela morte?

Devem ter falado, sim.

Fomos jogados, eu e o seu coveiro, na mesma vala.

حزيران ١٩٦٧

قطع الصيفُ الماضي آخرَ عرقٍ من قلبي
 أسمعتَ بأخبارِ وفاتي؟
 بجنازتي الصامتةِ الخفرة؟
 المهزلةُ الكبرى أنَّ الميِّتَ يُدفنُ، يُعلنُ عنه، يُساقُ، يراه الشارعُ محمولاً ويُغيبُ في حفرةً
 ليت التابوتُ يذوبُ كقلبي،
 يتلاشى كالأحلامِ النضرةُ
 أسمعتَ بموتي؟
 ذاك الكأسِ العقربِ،
 ذاك الموتِ المشتاقِ إلى الموت؟
 لا بدَّ
 فناعيك رآني أُدفنُ إذ ألقوه إلى جنبي.

Nota

O poema explora os binômios personalidade-impessoalidade e privado-coletivo. Usa o tão árabe “coração” para indicar o “self”, em dois momentos do poema. E se vale do interlocutor impessoal, um “você”, que a tradução se pergunta se não é o mesmo que o “eu” nesse diálogo/monólogo da voz do poema.

No v1 exclui-se a palavra “coração” que, no entanto, mantém-se em verso adiante. O poema em português foca o sema “veia”. Em v2 e v3 a expressão da tradução marca certa intimidade entre a voz e seu interlocutor e certa ironia da voz em relação aos terceiros: “*minha* morte”, “*meu* enterro” marcam a personalidade da morte anunciada pela voz. Em v5, *yuḍayyibu* “o ocultarem” recupera o sema contido em *ḍayb*, termo que no islã corânico remete ao Oculto, à Outra Vida. “Vala” ao invés de “cova” (*hafrah*) marca o enterro nas mortes coletivas. “Desse”, “dessa”, em v9 e v10, impessoalizam já a morte, que deixa de ser somente a da própria voz para ser a de muitos (a morte ansiando pela morte, como um anseio coletivo, ou uma praga que se estende a contragosto). Em v11 *lā budda* “sem dúvida que sim” tanto se refere ao que as pessoas falaram como ao que o interlocutor terá ouvido. A tradução opta pela primeira, marcando o “diz-que-diz-que” costumeiro quando dos falecimentos. Em v12 o aposto da tradução sublinha o absurdo que fomentou os comentários prenunciados no poema.

O dilúvio e a árvore

FADWA TUQAN

Durante as primeiras semanas após a guerra de junho de 1967, jornais estrangeiros e estações de rádio enviesaram as notícias de forma a se deliciarem com a desgraça, como se o fim do povo árabe tivesse sido decidido por esse retrocesso. Daí surgiu este poema.

Diabólico dia do furacão,
dia sombrio do dilúvio!
Desbordou, transbordou,
e a costa brava o anunciou à terra verde.

Aclamaram, e a notícia se espalhou
cruzando alegre os céus do Oeste:
Caiu a Árvore!, disseram,
o grande tronco está em pedaços!
A tormenta não deixou nenhum resto de vida para a Árvore!

Caiu a Árvore?
Apesar de nossos rios vermelhos
e as raízes irrigadas
com o vinho que escorre
de nossos membros cortados,
apesar das raízes árabes
fincadas como rochas
e esparramadas nas profundezas?

Há de se erguer a Árvore.
Hão de se erguer tronco e galhos.
Hão de brotar diante do sol os risos da Árvore.

E hão de voltar
os pássaros hão de voltar.

الطوفان والشجرة

في الأسابيع الأولى التي تلت الحرب ، كانت الصحف والإذاعات الأجنبية
المعادية تتحدث بتشّفٍ وشماتة عن حرب حزيران وكأنها نهاية الأمة العربية
كانت منوطة بتلك النكسة من هنا كانت قصيدة (الطوفان والشجرة).

يومُ الإعصارِ الشيطانيّ طغى وامتدّ
يومُ الطوفانِ الأسودِ
لفظتُهُ سواحلُ همجيّةٍ
للأرضِ الطيّبةِ الخضراءِ
هتَفوا ، ومضت عبر الأجواءِ الغربيّةِ
تتصادى بالبشرى الأنبياءُ :
هوت الشجرة !
والجدعُ الطود تحطّم ، لم تُبقِ
الأنواءُ
باقيةً تحياها الشجرة !

هوت الشجرة ؟
عفو جداولنا الحمراء
عفو جذورٍ مرتويةٍ
بنبيذٍ سفّحته الأشلاءُ
عفو جذورٍ عربيّةٍ
توغل كصخورِ الأعماقِ
وتمدُّ بعيداً في الأعماقِ

ستقومُ الشجرةُ
ستقومُ الشجرةُ والأغصانُ –
ستتموفي الشمس وتخضرُ
وستورقُ ضحكاتُ الشجرةِ
في وجهِ الشّمسِ
وسياتي الطيرُ
لا بدّ سياتي الطيرُ
سياتي الطيرُ
سياتي الطيرُ

Para Sócrates

JABRA IBRAHIM JABRA

Por que o fizeram tomar veneno, Sócrates?

Repetimos a pergunta apesar de saber toda a história.

Sabemos como você passou os últimos dias

na companhia dos discípulos

consolando-os de sua decisão

(como se o veneno fosse a vontade dos deuses).

Sabemos como você preencheu a solidão

repassando outra vez as fábulas de Esopo

(como se a sabedoria cortasse o veneno).

Sabemos como no último instante

você mencionou o culto a Asclépio

encomendando-lhe um galo por oferenda

(como se o veneno exigisse consciência limpa).

E isso foi muito mais do que os seus juízes poderiam suportar.

Não suportavam a maravilha da dúvida que você semeou no solo de Atenas,

ameaçando as frágeis certezas.

Porque questionou, deram-lhe o veneno.

E você não hesitou.

Levou o cálice aos lábios

e, tomando-o, matou-os todos.

Quem hoje se lembra dos nomes de quem o condenou?

إلى سُقراط

لماذا سَقَوَكَ السَّمَّ يا سُقراط؟
 نستعيدُ السؤالَ وإن كُنَّا
 نعرفُ القِصَّةَ كُلَّها، ونعرفُ كيفَ أنكَ
 قضيتَ الأيَّامَ قَبْلَ الموتِ بالحديثِ إلى تلاميذك
 تُواسيهم عن فقدانك المزمع
 (كأنَّ السَّمَّ مَشِينَةٌ الأَلهة)
 وكيفَ أنكَ في وحدتكِ سَلَّيتَ نفسَكَ
 بنظمِ خرافاتِ إيسوبَ من جديد.
 (كأنَّ في الحكمةِ قضاءً على السَّمِّ)
 وكيفَ أنكَ في اللحظةِ الأخيرةِ
 لم تنسَ حتَّى طقسَ إسكلابيوس
 فأوصيتَ بتقديمِ ديكٍ إليه
 (كأنَّ السَّمَّ يقتضي براءةَ الذمَّة).
 وهذا كانَ أكثرَ بكثيرٍ
 ممَّا يُطِيفُه حاكموك.
 ولا هم كانوا يطيقون
 روائعَ الشكِّ التي رُحَّتْ تَبذُرُها
 في أرضِ أثينا، مهدِّداً بها
 يقيناتهمِ الهزيلة.
 على التساؤلِ جازوكِ بالسَّمِّ،
 فلم تتساءلِ أنتِ.
 رفعتِ كأسَ الشيكِرانِ إلى شفَتِكَ
 ولما جرَّعَها، قتلَهم جميعاً.

من يذكرُ اليومَ أسماءَ الذين حاكموك؟

Biografia não autobiográfica

KHAIRI MANSUR

Num quarto úmido,
no hotel inclinado perto da ponte,
passei duas semanas.
Leio até a vista embaçar
um romance... sobre alguém que morava num hotel inclinado,
num quarto de paredes rabiscadas.

Num quarto escuro,
no hotel adormecido debaixo da água,
passei dias sem nomes.
Leio até morrer
um romance...
de heróis sem voz,
de episódios sem voz,
tem um título borrado... este tempo.



سيرة غير ذاتية

في غرفةٍ رطبةٍ
في الفندقِ المائلِ قربَ الجسرِ
أقمتُ أسبوعين.
أقرأ حتى الفجرِ
روايةً ... عن ساكنٍ في فندقٍ مائلٍ
في غرفةٍ حيطانها مدهونةٌ بالحبرِ.

في غرفةٍ عمياء
في الفندقِ النائمِ تحتَ الماءِ
قضيتُ أياماً بلا أسماء
أقرأ حتى الموتِ
روايةً ...
(أبطالها) من صمت
(أحداثها) من صمت
عنوانها الممسوخُ ... هذا الوقتِ.



Tribos

MOURID BARGHOUTI

Nossas tribos recobram seus encantos:

tendas e tendas,
tendas de pedras tranquilas, estacas de mármore,
inscrições no teto.

Nas paredes

papéis de veludo, retratos de família e o quadro da Monalisa,
um amuleto, para afastar o mau-olhado
e, ao lado, o diploma universitário do filho,
emoldurado em ouro e coberto de pó.

Tendas, janelas de vidro,
armadilha para as jovens curiosas
que temem as descubram os mais velhos.

O vapor do chá se eleva, soda e whisky
e... “Não aprecio o vinho”, “Sinto muito”,
“Alcançaste a prosperidade junto à quarta esposa?”

Tendas e tendas
o lustre ilumina a mobília
enquanto as moscas da conversa dançam
e nas portas de cobre se arrastam correntes.

Nossas tribos recobram seus encantos
em seus últimos dias.

القبائل

قبائلنا تستردُّ مفاتنَها:

خيَّامُ خيامٍ.

خيَّامٌ من الحَجَرِ المستريح، وأوتادُها مرمرٌ أو رُخامٍ.
نقوشٌ على السقفِ، والورقُ المخمليُّ يغطِّي الحوائطَ،

والصورُ العائليَّةُ و الجيوكاندا

تحاذي حجاباً لردِّ الحسودِ،

بقربِ شهادةِ ابنٍ تخرَّجَ في الجامعة -

إطارئها ذَهَبٌ يعتليه الغبارُ.

خيَّامٌ، ونافذةٌ من زجاجٍ

هي الفخُّ ترتعدُّ الفتياتُ المطلَّاتُ منه

إذا ما الصغيرُ وشى للكبارِ.

بخارٌ من الشاي يصعدُ، سودا وويسكي،

و... "لا أستسيغُ النبيذَ" و"معذرةٌ،

هل نجحتَ مع الزوجةِ الرابعة؟

خيَّامُ خيامٍ.

تضيءُ الثرياتُ فيها الأثاثُ الوثيرَ

ويمرَّحُ فيها ذبابُ الكلامِ.

وأبوابها من نحاسٍ تُجرُّ عليه السلاسلُ

قبائلنا تستردُّ مفاتنَها

في زمانٍ انقرضِ القبائلُ!

Você sabe o quanto te amamos

SAMIH ALQASIM

A Muin Bseiso, que finge estar morto

Uma *kufiya* balança ao vento.
As mechas de seu cabelo pagão
balançam
encharcadas pelo sal do mar,
balança o rouxinol de seu espírito.
Um suspiro é sufocado
pela tormenta em seu peito...

...Marinheiro, você está ilhado!

Estrela caída na relva.
Rosa sacudida pelas ondas.
Aí está o seu coração.

De onde você veio?
E como você era? onde está? para onde vai?

Homens e gênios você leva nas vestes.
O Versículo do Trono não intercedeu,
não o acolheu.
Suas preces erraram o rumo.
Os céus fecharam as portas.
E Deus descansou.

Aceite o conselho deste morto.
Ele sabe e você sabe o quanto ele te ama.
À morte, crédulo,
na taça ainda lhe resta algo!
À morte, incrédulo,
o brinde à morte extasia as tertúlias!

Entre mim e você, meu caro,
uma criança sangra com as esporas do cavaleiro covarde.
Entre mim e você há algo do seu tempo
que se deixou cair em meu espaço.

Entre mim e você
há duas lágrimas e um poema exilado.
Elegias e canções embalam.
Nosso sangue está impresso
como uma espiga
nos campos de joio.

Vá!
e não vá!
O que me ajudou na minha partida
também o ajuda,
filho das esferas profundas,
amante das amêndoas e dos limões...
Como é sua esfera mais íntima?
A noiva estava de branco?
Como foi a cerimônia nesse exílio
incerto e distante?

Lembrou-se de nós?
do tempo das paixões juvenis,
de como o espírito explodia em suas mãos?
Em sua estrela misteriosa
alguma vidente lhe traz hoje as novas?

Uma corda de aço vibra nos escombros de seu coração.

Estas são as últimas, ouça:
“Uma boneca teve as pernas decepadas.
Embaixo da varanda negra
uma senhora recolhe roupas carbonizadas.
De cima da varanda negra
mísseis miram sobre o jardim.”

Você ouve?
É a sinfonia de cowboys tocada
pelo esquadrão de lendários nos rituais da mudez,
tocada
sobre as cordas de seu coração.

É o som do pregão na Bolsa de Valores.



أنت تدري كم نحبك

إلى المتماوت معين بسيسو

كوفيةً في الريح تخفقُ
 خُصلةً من شعرك الوثنيّ
 مشبعةً بملح البحرِ
 تخفقُ
 عندليبُ الروح يخفقُ
 آخ من قضبان صدركِ
 ضاقَ بالإعصارِ
 أنتَ محاصرٌ
 يا أيُّها النوتيُّ
 أيُّهَ نجمةٍ سقطتْ على الغاباتِ
 أيُّهَ وردةٍ خفقتْ على الأمواجِ
 قلبُك !

من أينَ جئتَ؟
 وكيفَ كنتَ؟
 وأينَ أنتَ؟
 وأينَ دربُك؟

إنسٌ وجنٌّ في ثيابكِ
 أيُّهَ الكرسيّ
 لم تشفعْ
 ولم تردعْ
 صلاتُك أخطأتْ محرابها
 حاذِرُ
 سماؤك أوصدتْ أبوابها
 وارتاحَ ربُّك .

خُذها نصيحةً ميّت
 يدري وتدري كم يُحبُّك
 يا أيُّها الصديقُ مُت
 في الكأسِ ظلَّتْ سُورةُ
 يا أيُّها الزنديقُ مُت
 سيرتُحُ السُّمَّارِ نخبُك ...
 بيني وبينك يا حبيبي

طفلةٌ نَزَفَتْ
 على مهمازِ فارسها الجبانِ
 بيني وبينك
 ما تساقطَ من زمانِكَ في مكاني
 بيني وبينك
 دمعتانِ
 وقصيدةٌ منفيَّةٌ
 خلفَ المراثي والأغاني
 ولنا الدُمُ المرسومُ سُنْبِلَةً
 على مرجِ الزَّوَانِ
 فارحَلْ
 [ولا ترحلْ] كفاني من رحيلي
 ما كفاكَ وما كفاني ...
 يا ابنَ المداراتِ السحيقةِ
 يا عريسَ اللوزِ والليمونِ
 كيفَ مدارُكَ الجوفِيُّ؟
 كيفَ عروسُكَ البيضاءُ ،
 في المنفى الهلاميِّ البعيدِ؟
 كيفَ الطقوسُ لديكِ؟
 هل مازلتِ تذكُرنا؟
 أتذكُرُ طقسَ صَبوتِكَ العنيدةِ
 وانفجارَ الروحِ بين يديكِ
 هل في الكوكبِ السريِّ من عرّافةٍ
 تأتيكَ بالنبأِ الجديدِ؟

وترُّ نحاسيٌّ على أنقاضِ قلبِكَ
 آخرُ الأنبياءِ
 دُميَّةُ طفلةٍ مبتورةِ الساقينِ
 تحتَ الشرفةِ السوداءِ
 سيِّدةٌ تَلُمُّ غسيلها الناريَّ
 فوقَ الشرفةِ السوداءِ
 قاذفةٌ تُغيِّرُ على حديقةٍ .
 هل أنتِ مُصنِّغِ؟
 تلكَ سمفونيةِ الكابوي
 تعزفُها أساطيلُ الخرافةِ
 في طقوسِ الصمِّ
 تعزفُها على أوتارِ قلبِكَ أنتِ
 موعظةٌ من الشركاتِ
 والبورصاتِ

Poema 28

TAWFIQ SAYIGH

De noite vesti minha roupa de festa,
fiz a barba e cortei o cabelo.
Jantei no Copacabana
com minha namorada e com meus amigos e suas namoradas.
Depois passeamos na orla escura
e dissemos ao mar *Quebre! Esbraveje!*
e às estrelas dissemos *Uau!*
e os lábios ficaram sem falar.

Peguei a caneta para escrever um soneto à minha amada.
Ensaiei escolher umas rimas
e a caneta escapou dos meus dedos,
foi-se ao chão e gritou na minha cara
*Você canta, mas é só um fio de cabelo
numa cabeça farta.*

De dia apresentei minha demissão ao diretor
(nunca deixei de lhe atender um pedido).
O sol me queimou
e logo desapareceu ao meio-dia.
Baguncei, e o barman caolho me chutou.
Voltei a apalpar meus trocados no bolso
para ver se não me escaparam pelo largo remendo.
Peguei um papel para desabafar a injúria
e a lancei sobre todos os mares.
O papel saiu voando antes de queimar com meu poema
e me disse num antigo tom acusador
*Você canta, mas é só um fio branco
numa cabeça jovem.*

Tampeei a caneta,
embrulhei minhas coisas no papel,
beijei a amada sem soneto,
insultei o barman e o diretor desbotados,
me contorcei e, como um só fio de cabelo,
saí em busca de uma cabeça careca
onde me plantar.

قصيدة ٢٨

ليلة ارتديتُ بدلةَ المواسم،
و زينتُ و قصصتُ شعري،
و تعشيتُ في الكوبا كابانا
مع رفيقتي، وأصحابي ورفيقاتهم،
ثم تمشينا على الكورنيش المُعتم،
وقلنا للبحر ازيد و طرطش،
وللنجوم هه! هه!
وانشغلتُ عن القولِ الشفاه،
أخذتُ القلمَ لأكتبَ في حبيبتِي سونيتة،
حسّمتُ ألتقطُ القوافي،
ففرّ القلمُ بين أصابعي،
و على الأرضِ حيثُ ارتمى
شخطَ في وجهي ، وقال:
"نُعني، وأنتَ شعرةٌ
وعلى الرأسِ جُمةٌ!"

ويومَ رفعتُ للمديرِ استقالتي
(لا أرفضُ له طلباً)،
ولفحنتُ الشمسُ
ثم احتجبتُ عندَ الظهيرة،
وعربدتُ، ور كُنتي البارمانُ الأعورُ
وعدتُ أقبضُ في جيبِي على قروشي الهزيلةِ
لئلا تتسللَ من الرثقِ الواسعِ،
انتشلتُ ورقةً لأنفيَ عليها السبابُ
أوزّعهُ على جميعِ البحورِ،
فتطايرت الورقةُ قبلَ أن تصطليَ بشعري،
وقالتُ بلهجةٍ مُبشرةٍ مُسيئةٍ:
"نُعني، وأنتَ شعرةٌ بيضاءُ
على رأسِ يافعٍ!"
وأغمدتُ القلمَ،
وألفقتُ في الورقةِ زادي.
وبُستُ حبيبتِي بدونِ سونيتةٍ،
وشتمتُ البارمانَ والمديرَ من غيرِ نارِ.
وتلوّيتُ، شعرةً وحيدةً،
ورحتُ أفتشُ عن رأسِ أصلعٍ
أحطُ عليه.

Mil sóis no meu sangue

TAWFIQ ZAYYAD

Me tiraram a água, o azeite
e o sal do meu pão,
o gosto de aprender, o mar
e os raios de sol,
e um amigo que se foi
há vinte anos e ainda quero abraçar.

Me tiraram tudo:
a porta da casa, as flores da varanda,
mas não me tiraram
o coração,
e a consciência,
e a voz.

Me prenderam,
mas meu orgulho é mais forte
que a soberba deles.
Meu sangue rebate com mil sóis
a escuridão
enquanto escalo os sete céus
pelo amor que sinto por vocês,
povo de brutais tragédias,
sou um filho, estou em sua espinha dorsal
como um coração,
como uma consciência,
e como uma voz.

Nossa mão é firme, bem firme,
e a mão do opressor,
por mais firme que seja,
treme.

مليون شمس في دمي

سلبوني الماء، والزيت،
وملح الأرغفة
وشعاع الشمس، والبحر،
وطعم المعرفة
وحبيباً - منذ عشرين - مضى،
أتمنى لحظةً أن أعطفه

سلبوني كلَّ شيءٍ:
عتبة البيت، وزهر الشرفة
سابوني كلَّ شيءٍ
غير ..
قلب،
وضمير،
وشفة!!

كبريائي، وأنا في قيدهم،
أعنفُ من كلِّ جنون العجرفة
في دمي مليون شمسٍ
تتحدّى الظلم المختلفة
وأنا أفتحُ السبع السماواتِ
بحبي لك ..
يا شعبَ المآسي المسرفة
فأنا .. ابنك .. من صلبك
قلباً،
وضميراً،
وشفة ..!!

يدنا ثابتة .. ثابتة
ويد الظالم،
مهما تَبِتتْ،
مرتجفة!!

Gazal 3121 e Masnavi II: 3240-3302, de Jalaluddin Rumi

Apresentação, tradução e notas: LEANDRA E. YUNIS *

Conhecido pela tocante poesia mística e a fundação da Ordem Mevlevi dos dervixes rodopiantes de Konya, o célebre poeta e místico persa do século XIII Jalaluddin Rumi (جلال الدين محمد بلخي, em persa), que, na opinião de Hegel (2005)¹, é o mais brilhante expoente da alta cultura médio-oriental medieval, figura, ao lado de Nizami, Rudaki, Ferdosi, Attar, Hafiz, Saadi e Jami, como um dos principais autores em língua persa após o chamado renascimento literário persa, que se deu a partir do século X, quando então, tocados pelo referencial cultural árabe-islâmico, os persas passam a adotar em sua escrita o alfabeto árabe e sua escrita cursiva, bem como os cânones literários da literatura expressa naquela língua.

Rumi nos legou uma obra lírica de cerca de três mil gazais (*ġazal*, pl. *aġzāl*), dois mil rubais (*rubāʿī*, pl. *rubāʿiyyāt*) e um punhado de poemas estróficos, reunidos no *Dīwān-e Šams* e no *Dīwān-i Kabīr*, ainda não inteiramente vertidos para outras línguas, sendo que em português há somente retraduições e recentíssimas e modestas iniciativas de tradução direta.² O *Dīwān-e Šams*, poemário dedicado ao amado mestre Shams de Tabriz, contém a maior parte dos poemas que teriam sido compostos durante um arrebatamento extático do

* DOUTORANDA, BOLSISTA CAPES DEMANDA SOCIAL, DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES, DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

¹ A primeira edição da *Enciclopédia das ciências filosóficas* é de 1817. Ver em Hegel, “Presentación del traductor”, p. 11 e a citação a Rumi na p. 598.

² No Brasil, até onde sabemos somente José Jorge de Carvalho e Marco Americo Lucchesi publicaram traduções diretas do farsi a partir do *Divan-e Shams*. O gazal 2131 que se apresenta aqui corrigido também foi apresentado em nossa dissertação de mestrado.

³ Isso teria ocorrido, segundo o filho de Rumi, Sultan Walad, após o desaparecimento e a morte de Shams, conforme conferimos no trecho do *Walad Nameh*, traduzido e citado por Afzal Iqbal. Ver Iqbal, p. 122.



poeta, imerso em música e dança.³ Somente Reynold Alleyne Nicholson traduziu integralmente a obra magna de Rumi, o *Nameh Čalabi*, denominado posteriormente por *Masnawī Ma‘nawī*, com 25 mil dísticos de corte espiritual (Rumi, 1940).

Apresentamos a seguir o texto persa do gazal 2131 do *Dīwān-e Šams*, acompanhado da tradução que fizemos a partir da edição persa *Kulliyāt-i Šams yā Dīwān-i Kabīr* (Rumi, 1957) e o texto persa da sequência de dísticos do *Masnawi II: 3240-3302*, acompanhado da tradução que fizemos a partir da citada edição bilingue de Nicholson. Na tradução do gazal se observará que optamos por manter o recurso original da anáfora, ao custo de soar artificial em português, por ela consistir em propriedade gramatical do persa, que propiciou uma inovação compositiva específica: a criação de um eixo metafórico espiralado,⁴ a partir do qual as imagens dispostas verso a verso desdobram-se sobre si mesmas, circularmente, através do paralelismo da rima que as faz convergir pela ação indicada no verbo. Tal circularidade tem sua contrapartida cinética no giro na dança, elemento coreográfico central da prática dervixe e das tradições persas em geral.

Em ambos os poemas buscamos conservar, sempre que possível, a sintaxe original para expor marcas compositivas que unem espacialmente a estrutura rítmica com a significação poética ou que evidenciam antíteses, oposições, contrastes, como no gazal em que temos um primeiro hemistíquio a denunciar uma disposição passiva ou premissa, enquanto o segundo hemistíquio exorta a uma atitude transformadora. Em suma, e apesar de a tradução por vezes perder em fluência ou em ritmo prosódico, ela mantém, no caso dos versos do *Masnawi*, as marcas de atrelamento dos elementos sonoro-espaciais que emulam a tendência de seguirem-se rimas iniciais e finais e, no caso do gazal, a tradução mantém a anáfora que se deixa replicar no estilo do conjuro à medida que compõe o refrão.⁵

⁴ Um dos modos de “uso efetivo da metáfora como operação de linguagem que aproxima cadeias de signos e campos semânticos diferentes, associando de modo inédito dimensões distintas, deste modo desestabilizando as articulações da linguagem comum e possibilitando a constituição de sentidos outros.” Vieira, p. 131.

⁵ O verbo auxiliar *šō* após a rima do sufixo *āneh* e a repetição inteira do último segmento são recursos do *radif*, refrão em persa, de uso musical. Para ouvir o gazal 2131 musicado (acessada em 07/11/2015): <https://www.youtube.com/watch?v=bk-fXHctcgs>

Gazal 2131

- 1 Deixa de artimanhas, amante, louco torna-te,
no coração do fogo, mariposa torna-te, mariposa torna-te.
- 2 Faz de ti um estranho e da casa ruínas;
dos amantes hóspede torna-te, hóspede torna-te.
- 3 Limpa a raiva do peito com as sete águas;
bebe o vinho do Amor, o cálice entorna, cálice torna-te.
- 4 Purificando-se, a pessoa se torna digna até das almas puras;
se segues a comitiva dos embriagados, embriagado torna-te, embriagado torna-te.
- 5 Aqueles que ouvem os visionários são contas no colar.
É preciso ouvir e ver, madreperola torna-te, madreperola torna-te.
- 6 Se te elevam nossas doces fábulas,
aniquila-te como os amantes, fábula torna-te, fábula torna-te.
- 7 Tua noite de sepultura seja a tua noite de poder.
Tal magnânimo espírito, morada torna-te, morada torna-te.⁶
- 8 O pensamento é rio de fortes correntezas.
Lidera o pensamento, líder torna-te, líder torna-te.
- 9 A vontade é um cadeado em nossos corações.
A chave torna-te. Da chave segredo torna-te, segredo torna-te.
- 10 O pilar da compaixão irradia a luz de Mustafá.
Não és inferior à madeira, compassivo torna-te, compassivo torna-te.
- 11 Salomão te ensinou a língua dos pássaros,
se debandam de teu prado, ninho torna-te, ninho torna-te.

⁶ Traduzimos habitação (*kāšāneh*) por ‘morada’ no sentido bíblico, sendo possível também dizer “morador torna-te, morada torna-te” para exprimir o duplo sentido do termo composto com o verbo auxiliar “tornar” (*šōdan*) que transforma substantivos em verbos, conforme cotejamos na tradução de Franklin Lewis: “be a nest, make a home” em Lewis, pp. 121-123.

- 12 Se o ídolo te mostra a face, absorve-a qual espelho,
libera-lhe os cachos, pente torna-te, pente torna-te.
- 13 Até quando o jogo do rebaixado peão, da contida torre,
da oblíqua rainha? Estrategista torna-te, estrategista torna-te.
- 14 Grato, cumulas de prendas o amor.
Lança os bens e a ti mesmo gratidão torna-te, gratidão torna-te.
- 15 És parte elemento, parte animal, parte alma.
Alma de alma, par d'alma torna-te, par d'alma torna-te.
- 16 Tagarelices adentro, até quando, enchendo a casa?
Deixa a especulação de lado. Silente torna-te, silente torna-te.

غزل 2131

1 حیلت رها کن عاشقا دیوانه شو دیوانه شو
واندر دل آتش درآ پروانه شو پروانه شو

2 هم خویش را بیگانه کن هم خانه را ویرانه کن
وآنکه بیا با عاشقان هم خانه شو هم خانه شو

3 رو سینه را چون سینه‌ها هفت آب شو از کینه
وآنکه شراب عشق را پیمانه شو پیمانه شو

4 باید که جمله جان شوی تا لایق جانان شوی
گر سوی مستان میروی مستانه شو مستانه شو

5 آن گوشوار شاهدان هم صحبت عارض شده
آن گوش و عارض بایدت دردانه شو دردانه شو



- 6 چون جان تو شد در هوا ز افسانه شیرین ما
فانی شو و چون عاشقان افسانه شو افسانه شو
- 7 تو ليله القبرى برو تا ليله القدرى شوى
چون قدرمر ارواح را کاشانه شو کاشانه شو
- 8 اندیشه‌ات جایی رود و آنگه تو را آن جا کشد
ز اندیشه بگذر چون قضا پیشانه شو پیشانه شو
- 9 قفلى بود ميل و هوا بنهاده بر دل‌هاى ما
مفتاح شو مفتاح را دندان‌ه شو دندان‌ه شو
- 10 بناخت نور مصطفى آن استن حنانه را
کمتر ز چوبى نيستى حنانه شو حنانه شو
- 11 گوید سليمان مر تو را بشنو لسان الطير را
دامى و مرغ از تو رمد رو لانه شو رو لانه شو
- 12 گر چهره بنمايد صنم پر شو از او چون آينه
ور زلف بگشايد صنم رو شانه شو رو شانه شو
- 13 تاكى دوشاخه چون رخی تاكى چو بينق كم تكى
تاكى چو فرزین کژ روى فرزانه شو فرزانه شو
- 14 شکرانه دادى عشق را از تحفه‌ها و مال‌ها
هل مال را خود را بده شکرانه شو شکرانه شو
- 15 يك مدتى ارکان بدى يك مدتى حيوان بدى
يك مدتى چون جان شدى جانانه شو جانانه شو
- 16 اى ناطقه بر بام و در تاكى روى در خانه پر
نطق زبان را ترک کن بی‌چانه شو

Masnavi II: 3240-3302

Iniciação do gnóstico pela luz do invisível manifesto

3240 Um sentido que perde a finura
os demais sentidos desfigura.

Ao oculto mistério fica sensível.
Aos outros sentidos libera o invisível.

Uma só ovelha salta a ribeira,
o rebanho inteiro cruza na esteira.

Conduz tuas ovelhas a pastar
no pasto Dele que faz a erva brotar.

Até que pastem jacinto e selvagem rosa,
até que corram verdade e jardim das rosas.

3245 O sentido profeta dos outros, em aviso,
conduz um a um os entes do Paraíso.

E estes lhe contam secreta verdade
sem língua, metáfora ou literalidade.

Definição literal cabal de interpretações
é fonte de imaginação e especulações.

Na verdade intuitiva, o que se abusa?
Nada. Interpretar no meio não usa.

Se cada sentido do teu senso é objeto,
de celestiais esferas não serás abjeto.

3250 Da casca que se disputa o senhor
daquele é, cujo miolo é possuidor.

Se em querela à carga de palha vão,
vê quem deles ali produz o grão

آغاز منور شدن عارف به نور غیب بین

چون یکی حس در روش بگشاد بند
ما بقی حسها همه مبدل شوند

چون یکی حس غیر محسوسات دید
گشت غیبی بر همه حسها پدید

چون ز جو جست از گله يك گوسفند
پس پیایی جمله ز آن سو بر جهند

گوسفندان حواست را بران
در چرا از أخرج المرعى چران

تا در آن جا سنبل و نسرين چرند
تا به گلزار حقایق ره برند

هر حست پیغمبر حسها شود
تا یکایک سوی آن جنت رود

حسها با حس تو گویند راز
بی زبان و بی حقیقت بی مجاز

کاین حقیقت قابل تاویلهاست
وین توهم مایه ی تخیلهاست

آن حقیقت را که باشد از عیان
هیچ تاویلی نگنجد در میان

چون که هر حس بنده ی حس تو شد
مر فلك ها را نباشد از تو بد

چون که دعویی رود در ملك پوست
مغز آن کی بود قشر آن اوست

چون تنازع در فتد در تتگ کاه
دانه آن کیست آن را کن نگاه

Luz do espírito o miolo, a casca esfera celeste.
Uma se faz visível; o outro enigma veste.

O corpo é manifesto; o espírito encoberto:
o corpo tal manga, o espírito, mão decerto.

Mais que o espírito, o intelecto é encoberto.
Mas a percepção dá passo ao espírito, mais perto.

3255 Você sabe pelo movimento que ali há vida.
Você não sabe que é de intelecto preenchida.

A cabeça é que regula o movimento,
faz do cobre ouro no ato do conhecimento.

Com a habilidade em tuas mãos
compreendes o intelecto em ação.

Espírito divino mais do que o intelecto
é abscondito, no invisível tem espectro.

O intelecto de Ahmad não está aos outros oculto.
Só que não se percebe da divina inspiração o vulto.

3260 As ações do espírito profético são pertinentes,
mas desestabilizam o intelecto, de tão potentes.

Os possuídos ficam perplexos, desacertados
por se transformarem, desconcertados.

Por mais pertinente que fosse al-Khidr⁷ no agir,
O intelecto de Moisés o via em turvo vir.

Para Moisés impertinentes os atos daquele
pareciam, porque não estava no estado dele.

Se o intelecto de Moisés se atraca em misteriosa ciência,
que dirá o intelecto da toupeira, ó Excelência?

پس فلك قشر است و نور روح مغز
این پدید است آن خفی زین رو ملغز

جسم ظاهر روح مخفی آمده ست
جسم همچون آستین جان همچو دست

باز عقل از روح مخفی تر بود
حس سوی روح زوتر ره برد

جنبشی بینی بدانی زنده است
این ندانی که ز عقل آگنده است

تا که جنبشهای موزون سر کند
جنبش مس را به دانش زر کند

ز آن مناسب آمدن افعال دست
فهم آید مر ترا که عقل هست

روح وحی از عقل پنهان تر بود
ز انکه او غیب است او ز ان سر بود

عقل احمد از کسی پنهان نشد
روح وحیش مدرک هر جان نشد

روح وحیی را مناسباست نیز
در نیابد عقل کان آمد عزیز

گه جنون ببند گهی حیران شود
ز انکه موقوف است تا او آن شود

چون مناسبهای افعال خضر
عقل موسی بود در دیدش کدر

نامناسب می نمود افعال او
پیش موسی چون نبودش حال او

عقل موسی چون شود در غیب بند
عقل موشی خود کی است ای ارجمند

3265 O intelecto conforme a contenda
ao comprador agrada pela venda.

Do saber verdadeiro Deus é o aquisidor
e o seu bazar é sempre um esplendor.

Os lábios se fecham inebriados ao negociar
a compra da eternidade que Deus irá cobrar.

Se o anjo compra ensinamento de Adão,
nele demônios nem seu líder iniciados são.

*Adão ensina os Nomes.*⁸ Dizê-lo:
“aborda os mistérios de Deus, pelo a pelo”,

⁸ C. 2:33.

3270 eis o que faz a pessoa de visão estreita,
irresoluta e à variedade afeita!

Eu a chamo de toupeira, que a terra beira,
seu lugar cativo no solo faz a toupeira.

Dos caminhos sabe subterrâneos que fura
dos trechos da terra toda em rachadura.

De alma, a toupeira tem um tico de nada,
e de intelecto, só do necessário é dotada.

Que Deus Onipotente, sem necessitar,
deu nada a ninguém nem vai proporcionar.

3275 Não fosse necessária a terra ao mundo,
não a teria erigido o Senhor dos mundos.

E a terra tremente precisaria de montanha
senão Ele não a teria criado tamanha.

E necessário o céu também seria,
senão Ele as esferas incriadas deixaria.

علم تقلیدی بود بهر فروخت
چون بیابد مشتری خوش بر فروخت

مشتری علم تحقیقی حق است
دایما بازار او با رونق است

لب بیسته مست در بیع و شری
مشتری بی حد که آله اشتری

درس آدم را فرشته مشتری
محرم درسش نه دیو است و پری

آدم انبئهم بأسما درس گو
شرح کن اسرار حق را موبه مو

آن چنان کس را که کوتاه بین بود
در تلون غرق و بی تمکین بود

موش گفتم ز انکه در خاک است جاش
خاک باشد موش را جای معاش

راهها داند ولی در زیر خاک
هر طرف او خاک را کرده ست چاک

نفس موشی نیست الا لقمه رند
قدر حاجت موش را عقلی دهند

ز انکه بی حاجت خداوند عزیز
می نبخشد هیچ کس را هیچ چیز

گر نبودی حاجت عالم زمین
نافریدی هیچ رب العالمین

وین زمین مضطرب محتاج کوه
گر نبودی نافریدی پر شکوه

ور نبودی حاجت افلاک هم
هفت گردون نافریدی از عدم

Sol e lua e estrelas que ora se avistam,
fossem desnecessárias, estariam à vista?

O laço dos existentes é, pois, a necessidade.
Dotam-se os órgãos humanos em conformidade.

3280 Até que tua necessidade, pobre, aumente,
até que emerja no mar munificente.

Esses ladrões na estrada e cada desgraçado,
sem criar invencionices, são necessitados.

Imundice e sujeira e doença e aflição –
necessidades que dão ao homem compaixão.

Ninguém está dizendo: “ Gente, me dá pão,
que bens, celeiros e farta mesa tenho à mão”.

Olhos para a toupeira Deus não deu,
pois deles não precisa para um trago seu.

3285 Ela é capaz de subsistir sem olhos e sem visão:
pela terra úmida, de olhos não depende não.

Da terra nunca sai a não ser para furtar,
até que o Criador a inocente do roubar.

Então, adquirirá asas e pássaro se tornará,
em volutas correntes ao Soberano voará.

Cada instante no jardim da divina graça, amiga
qual rouxinol, espalhando aos centos a cantiga:

“Ó Tu, que dos defeitos me liberaste,
Tu, o inferno em Paraíso transformaste!

3290 Põe luz num troço de carne sem esforço
ó Todo-Suficiente, dando ouvidos a um osso”.

آفتاب و ماه و این استارگان
جز به حاجت کی پدید آمد عیان

پس کمند هستها حاجت بود
قدر حاجت مرد را آلت دهد

پس بیفزا حاجت ای محتاج زود
تا بجوشد در کرم دریای جود

این گدایان بر ره و هر مبتلا
حاجت خود می نماید خلق را

کوری و شلی و بیماری و درد
تا از این حاجت بجنبد رحم مرد

هیچ گوید نان دهید ای مردمان
که مرا مال است و انبار است و خوان

چشم ننهاده ست حق در کور موش
ز آنکه حاجت نیست چشمش بهر نوش

می تواند زیست بی چشم و بصر
فارغ است از چشم او در خاک تر

جز به دزدی او برون ناید ز خاک
تا کند خالق از آن دزدیش پاک

بعد از آن پر یابد و مرغی شود
چون ملایک جانب گردون رود

هر زمان در گلشن شکر خدا
او بر آرد همچو بلبل صد نوا

کای رهاننده مرا از وصف زشت
ای کننده دوزخی را تو بهشت

در یکی پیهی نهی تو روشنی
استخوانی را دهی سمع ای غنی

Que vínculo há entre o corpo e a significação?

Que vínculo há entre os nomes e a apreensão?

O mundo é feito ninho, o significado pássaro é.

O corpo é leito de rio, o espírito água corrente é.

Ela vai se movendo e você diz: está parada.

Ela vai correndo e você diz: estagnada.

Se tu não vês correr água pelos torrões,

Que são estes gravetos, de novo e de novo, aos montões?

3295 Teus pensamentos são gravetos, sinalizam
virgens formas, uma atrás de outra, que divisam

em rio de pensamento, assim corre a água,
tem sempre graveto de alegria ou mágoa.

Cascas que correm sobre água tangível
das frutíferas orlas do Jardim Invisível.

Busca o miolo das cascas no Jardim,
que vêm do horto as águas ao rio enfim.

Acaso não vejas fluir a Água da Vida,
ao longo do vale fita a erva crescida.

3300 Se aumenta a corrente e acelera o fluxo,
declinam as cascas da água no influxo.

Se chega ao ápice a veloz correnteza,
em mística mente não pesa tristeza,

pois veloz e no auge da enchente,
contém nada mais que água corrente.

چه تعلق آن معانی را به جسم
چه تعلق فهم اشیا را به اسم

لفظ چون و کرسست و معنی طایر است
جسم جوی و روح آب سایر است

او روان است و تو گویی واقف است
او دوان است و تو گویی عاکف است

گر نبینی سیر آب از خاکها
چیست بر وی نو به نو خاشاکها

هست خاشاک تو صورتهای فکر
نو به نو در می رسد اشکال بکر

روی آب جوی فکر اندر روش
نیست بی خاشاک محبوب و وحش

قشرها بر روی این آب روان
از ثمار باغ غیبی شد دوان

قشرها را مغز اندر باغ جو
ز انکه آب از باغ می آید به جو

گر نبینی رفتن آب حیات
بنگر اندر جوی و این سیر نبات

آب چون انبه تر آید در گذر
زو کند قشر صور زوتر گذر

چون به غایت تیز شد این جو روان
غم نپاید در ضمیر عارفان

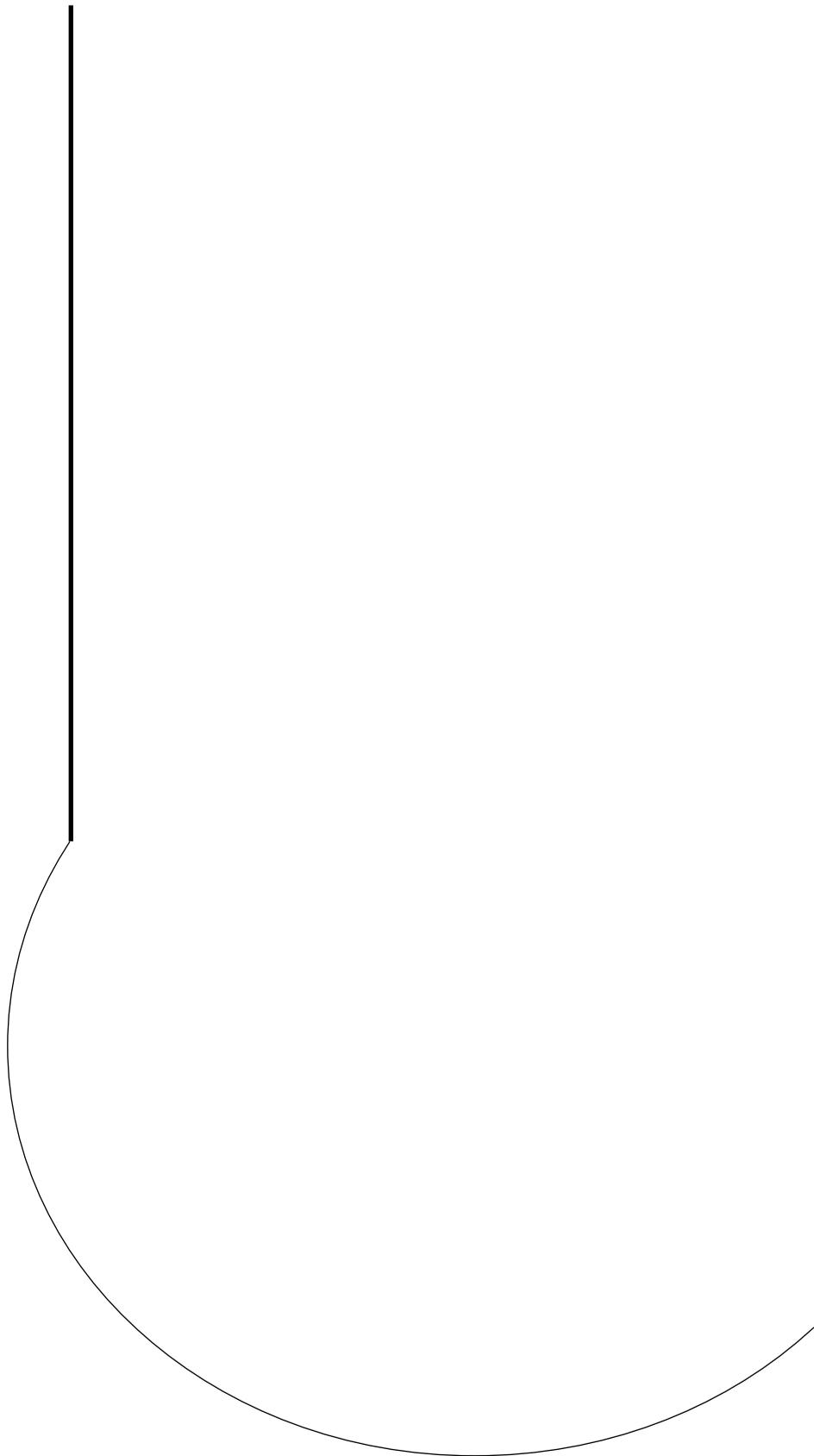
چون به غایت ممتلی بود و شتا
پس نگنجید اندر او الا که آب

Referências Bibliográficas

- Camargo, G. G. A., 2015. Rumi e Shams: notas biográficas. São Paulo: Fonte Editorial.
- Carvalho, J. J., 1985. Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz. São Paulo: Attar.
- Hegel, G. W. F., 2005. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Madrid: Alianza Editorial. Tradução, edição e notas de Ramón Valles Plana.
- Iqbal, A., 1956. Life and work of Jalaluddin Rumi. Islamabad: Nacional Pakistan Council of Arts.
- Lewis, F., 2008. Rumi: Swallowing the Sun. Oxford: Oneworld.
- Luchesi, M. A.; Teixeira, F., 2007. O canto da unidade: Em torno da poética de Rumi. 2007, Rio de Janeiro: Fissus.
- Luchesi, M. A., 2000. A sombra do amado. Poemas de Rumi, Rio de Janeiro: Fissus.
- Rumi (1207-1273), 1940. The Mathnavi of Jalaluddin Rumi. London: Luzac. E. J. W. Gibb Memorial Series. Versão bilingue persa/inglês, tradução de Reynold Alleyne Nicholson.
- _____, 1957. Kulliyāt-i ʿams yā Dīwān-i Kabīr. Teheran: Amir Kabīr. Edição crítica de Badīʿ al-Zamān Furūzanfar.
- Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa por Helmi Nasr. Medina: Liga Islâmica Mundial, impresso no Complexo do Rei Fahd, sem data.
- Vieira, B. M., 2001. “Sutileza e memória: um olhar sobre a literatura persa clássica”, Poesia Sempre, Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, v. 14, p. 121-132.
- Yunis, L. E., 2013. Êxtase, poesia e dança em Rumi e Hafiz. Dissertação de Mestrado em Estudos Judaicos e Árabes. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Orientais. Universidade de São Paulo, São Paulo.

⁷ C. 18:65 “E encontraram um de Nossos servos, ao qual concedêramos misericórdia vinda de Nós, e ensináramo-lhe ciência, de Nossa parte” Trata de Khidr, conforme a tradição, em nota explicativa p. 475 de *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*. O personagem teria iniciado Moisés nos mistérios proféticos, sob a condição de nada inquirir e não se impacientar; porém ao vê-lo furar um barco, matar um jovem inocente e reconstruir o muro de uma cidade onde haviam sido hostilizados, Moisés se impacienta e o questiona. Khidr então explica que se não tivesse furado o barco um rei o usurparia, que futuramente o jovem não seria bom para os pais e que as ruínas do muro guardavam o tesouro de dois irmãos órfãos. O personagem mítico é chamado também de “O profeta verde” e no sufismo contemporâneo aparece como uma espécie de entidade que dota os místicos de dons especiais. Omar Ali Shah, por exemplo, fã-lo iniciar Rumi, nesta passagem fabulosa: “Percebeu que o Homem Verde estava a seu lado, dizendo-lhe: ‘Jalaluddin, por que não estás escrevendo?’ Rumi respondeu: ‘Khidr Elias, eu não sei escrever’. Ao que o Homem Verde disse: ‘não tenho tempo para ensinar-te; assim, escreve!’ Rumi então se levantou e viu que diante dele havia papel, pena e tinta, e começou a escrever. E escreveu o *Masnavi*”. Apud CAMARGO, p. 20.

FÓRUM



O Atlântico Mouro-Sefardita: Entre Orientalismo e Ocidentalismo ¹

ELLA SHOCHAT *

Tradução: ARLENE E. CLEMESHA E
SYLVIA CAROLINA CRUXEN DE MATOS **

A questão das origens em relação ao livro de Edward Said, *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente*, pode ser narrada de diversas maneiras, conduzindo a uma pergunta potencialmente produtiva: quando e onde o orientalismo, e a crítica ao orientalismo começa de fato? Por ocasião do 30º aniversário do livro de Said, é instrutivo situá-lo em relação às diferentes geografias, histórias, e campos de conhecimento no qual ele está inserido. Quais são os contextos e intertextos do trabalho de Said? Como podemos caracterizar seus paradigmas conceituais fundamentados e suas metodologias disciplinares? E a respeito dos campos adjacentes, tais como os estudos étnicos, os estudos críticos das relações de raças, e os estudos culturais, que impactaram e foram impactados pelo trabalho de Said – eles são relevantes para os estudos do Oriente Médio? Uma vez que a crítica saidiana da epistemologia orientalista já fora extrapolada para diversas geografias culturais, como podemos mapear essas correntes transnacionais em relação ao estudo do Oriente Médio e suas diásporas? E, finalmente, o que um livro de um palestino da

* DEPARTMENTS OF ART & PUBLIC POLICY, MIDDLE EASTERN & ISLAMIC STUDIES, TISCH SCHOOL OF THE ARTS. NEW YORK UNIVERSITY.

** ARLENE E. CLEMESHA É PROFESSORA DO DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. SYLVIA CAROLINA CRUXEN DE MATOS É BACHAREL EM HISTÓRIA. UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

¹ Este estudo é o capítulo introdutório do livro editado por Ella Shohat em companhia de Evelyn Alsultany, em 2013, *Between the Middle East and the Americas: The Cultural Politics of Diaspora*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. Parte da pesquisa realizada pela autora foi possível graças ao prêmio Fulbright de pesquisa e docência, tendo sido apresentada uma versão mais curta dele, intitulada “Nas margens dos estudos de Oriente Médio: situando o *Orientalismo* de Said”, na sessão plenária da Associação dos Estudos do Oriente Médio, “Celebrating the thirtieth anniversary of Orientalism: critiques and new insights” (Washington, D.C., 24 de novembro de 2008), evento organizado e mediado pelo presidente da mesa, Prof. Mervat Hatem, e publicado no *Review of Middle Eastern Studies*, 43:1, verão de 2009. [nota da editora]



diáspora nos Estados Unidos nos conta sobre os tipos de estruturas analíticas e métodos de leituras que podem esclarecer o que nos interessa nestes artigos: como estudar um Oriente Médio que não está simplesmente “por lá” mas também “bem aqui?”

Descolonização do conhecimento e o deslocamento sísmico

A crítica ao orientalismo é parte de um movimento mais amplo de pensamento que moldou a vida social, cultural e intelectual em todo o mundo para compreender a maior crise política/epistemológica do período pós-guerra. Embora numa visão a longo prazo o discurso anticolonial remonte ao começo da resistência histórica ao colonialismo, seus catalisadores mais imediatos encontram-se em uma série de eventos – o Holocausto, a desintegração pós-guerra dos impérios europeus, os movimentos revolucionários do terceiro mundo e da minoria antirracista no Ocidente – eventos que cumulativamente minaram a confiança na modernidade europeia e em sua metanarrativa do progresso. Os diversos projetos antirracistas e de descolonização do período questionaram as hierarquias profundamente arraigadas de raça, nação e gênero que haviam se tornado parte do “senso comum” hegemônico. A descolonização da academia, neste sentido, constituiu uma manifestação local de uma transformação muito maior a que Robert Stam e eu chamamos de “o deslocamento sísmico pós-guerra”.²

Contra este pano de fundo, o livro de Said reverberou nos esforços de transformar o suposto “outro” de objeto a sujeito da história. Dentro dos estudos do Oriente Médio, Said foi antecipado por precursores como Anouar Abdel-Malek, Abdul-Latif Tibawi, Maxime Rodinson e Abdallah Laroui. O que poderia ser chamado de trabalho “proto-pós-colonial” também foi feito por intelectuais árabes, surpreendentemente, dentro dos estudos orientalistas franceses. Nos anos 50, instituições acadêmicas orientalistas na França começaram a reconhecer as lutas de independência no mundo árabe, enquanto também absorviam alguns intelectuais árabes em suas fileiras.³ Como *insiders/outsiders*, os intelectuais árabes francófonos se assemelhavam às elites coloniais “brancas, mas não muito” de educação britânica, ou aos integrantes árabes anglófonos dos estudos do Oriente Próximo ou Oriente Médio no Reino Unido e nos Estados Unidos. Em 1963, uma década e meia antes de Said, Anouar Abdel-Malek, publicou “Orientalism in Crisis” no periódico *Diogenes*⁴. As lutas de independência impactaram inevitavelmente os estudos orientais, como Abdel-Malek explica, ao transformar aqueles que tinham sido “objetos de estudo” em sujeitos soberanos. “O hegemonismo de possuir minorias, revelado por Marx e Engels, e o antropocentrismo desmontado por Freud [tinham sido] acompanhados pelo eurocentrismo nas áreas das ciências humanas e sociais e mais

² Sobre a noção de “deslocamento sísmico” na descolonização do conhecimento, ver Shohat, Ella.; Stam Robert, 2011. *The Race/Colonialist Debate in Translation: Culture Wars in the Red, Black and White Atlantic*. New York: New York University Press; a respeito de um argumento relacionado ver Winant Howard, 2001. *The World is a Ghetto: Race and Democracy Since World War II*. New York: Basic Books, quanto ao que ele chama de “a irrupção do pós-guerra”.

³ Ver Brisson, Thomas, 2008. *Les Intellectuels Arabes en France*. Paris: La Dispute.

⁴ Abdel-Malek, Anouar, 1963. “Orientalism in Crisis”, no periódico *Diogenes*, n. 44, inverno.

particularmente naqueles que tinham uma relação direta com povos não europeus”.⁵ Uma década depois, *La crise des intellectuels arabes* de Abdallah Laroui denunciou a propensão orientalista de “falar pelos outros [árabes]” e atacou os orientalistas como uma casta burocrata.⁶ Estes críticos não viam mais o orientalismo unicamente como um terreno de conhecimento produtivo mas também de preconceito improdutivo.

Ao mesmo tempo, o texto de Said também foi influenciado pelos escritos anticolonialistas de personalidades caribenhas como Aimé Césaire, Frantz Fanon e Roberto Fernandez Retamar. Embora Fanon nunca tenha falado em “discurso orientalista”, sua crítica ao imaginário colonialista forneceu exemplos prolépticos daquilo que mais tarde seria chamado de “crítica antiorientalista” à la Said. De fato, em *Cultura e imperialismo*, a sequência autodeclarada de Said de *Orientalismo*, o autor reconhece algumas das figuras-chaves catalisadoras para a mudança do pós-guerra, especialmente C. L. R. James e Fanon, tornando, portanto, explícito o tácito no intertexto de seu livro anterior. Quando Fanon argumenta que o colonizador “não pode falar do colonizado sem recorrer ao bestiário”, ele chama a atenção para o tropo animalizador pelo qual o imaginário colonizador reproduz o colonizado como bestial e animalesco⁷. Dentro do binarismo colonial, como Fanon coloca, “o colono faz a história; sua vida é uma epopeia, uma Odisseia, enquanto que contra ele criaturas apáticas, devastadas por doenças, obcecadas por costumes ancestrais, formam um segundo plano quase inorgânico para o dinamismo inovador do mercantilismo colonial”.⁸ Aqui Fanon antecipa a crítica de Said, Talal Assad e Johannes Fabian sobre a clássica projeção da antropologia do colonizado como “alocronicamente” (Fabian) vivendo em outro tempo, atolado em uma tradição supostamente inerte vista como a antítese da modernidade⁹. Para os pensadores anticolonialistas como Fanon, bem como para os pensadores pós-coloniais, o colonizador e os colonizados são contemporâneos de um mesmo momento. Rejeitando o paradigma “progressivo” eurocêntrico das duas velocidades do progresso, pensadores anticolonialistas insistiram que o colonizado não quer “alcançar” ninguém. Embora críticos como Fanon e Said têm sido às vezes reduzidos ao essencialismo, eles compartilham com o pós-estruturalismo a ênfase no caráter conjectural, maleável tanto das categorizações raciais como da autodefinição comunitária. Ambos viam a identidade como uma linguagem, situada, construída, projetada.

⁵ Trecho de “Orientalism in Crisis” de Anouar Abdel-Malek citado em Macfie, Alexander Lyon, 2000. *Orientalism: A Reader*. New York: NYU Press, 2000, p. 51.

⁶ Ver Laroui, Abdallah, 1974. *La crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou Historicisme*. Paris: François Maspero.

⁷ Ver Shohat, Ella, 2006. “Post-Fanon and the Colonial: A Situational Diagnosis” em *Taboo Memories Diasporic Voices*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 250-289; Said, Edward, 1989. “Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors”, em *Critical Inquiry* Vol. 15, n. 2, inverno, pp. 205-225.

⁸ Fanon, Frantz, 1964. *The Wretched of the Earth*. Nova Iorque: Grove Press, p. 210.

⁹ Assad, Talal, 1986. “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”, em Clifford, James; Marcus, George (ed), 1986. *Writing Culture*. Berkeley, UC Press, pp. 141-64; Said, E., *op. cit.*, 1989: pp. 205-25; e Fabian, Johannes, 2002. *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.

Em *Orientalismo*, Said empregou a ideia de Gramsci de hegemonia e as noções foucaultianas de discurso e do nexo conhecimento-poder para examinar os modos com que o poder imperial ocidental, em filiação com instituições colonizadoras, construíram um “Oriente” estereotípico. Mas o orientalismo não deve ser visto de maneira isolada; ele forma um tipo de subgênero ou variante na categoria maior e mais global do eurocentrismo. Como Robert Stam e eu argumentamos em *Crítica da imagem eurocêntrica*, a noção de eurocentrismo significa o resíduo discursivo do colonialismo e sua consequência – a hegemonia ocidental. Eurocentrismo é o discurso que antecipa o colonialismo, exercendo seu poder mesmo na ausência do colonialismo ou mesmo de um discurso explicitamente colonialista. Como um substrato discursivo, o eurocentrismo permeia e organiza as práticas e representações contemporâneas. Ele incorpora, toma como certo e normaliza as relações desiguais de poder geradas pelo colonialismo, naturalizando-as e as reproduzindo de maneira inevitável e até mesmo progressiva. Embora gerados pelo processo de colonização, os elos que ligam o eurocentrismo a este processo são obscurecidos através de um tipo de epistemologia encoberta. Resumindo, o colonialismo se refere às reais práticas históricas de dominação; o discurso colonial se refere à apologia a essas práticas; o orientalismo se refere à dimensão discursiva destas práticas na medida em que elas têm relação com o binário Oriente/Ocidente, enquanto que o eurocentrismo se refere ao resíduo discursivo do colonialismo e do neocolonialismo de maneira global, no sentido mais amplo possível¹⁰. Said localiza os primórdios do orientalismo como um campo de estudo e uma formação discursiva no período pós-Iluminista, uma consequência das intrusões imperiais europeias no Oriente Médio. Contudo, sob outra perspectiva, como irei sugerir mais adiante, a formação do orientalismo como um discurso precede e antecipa o orientalismo como um campo de estudo.

As várias tendências anticolonialistas, antirracistas, antiorientalistas e antieurocêntricas impactaram diversas disciplinas de maneiras diferentes, conduzindo ao questionamento das suposições axiais de disciplinas como sociologia, literatura, história, e antropologia. Propostas críticas e até mesmo insurgentes surgiram dentro de uma série inteira - expressadas em neologismos recombina-tórios tais como “história revisionista,” “lei crítica,” “filosofia radical,” “antropologia reflexiva,” e “pedagogia crítica” – cujos adjetivos sugerem que uma disciplina canônica estava sendo reconceituada da periferia e de baixo. A venerável disciplina “literatura inglesa”, a localização disciplinar de muitos dos trabalhos de Said, começou a expor as suposições racialmente tingidas de escritores como Faulkner e Conrad, enquanto os estudos literários começaram a debater a incorporação dentro do cânone de textos de mulheres, escritores de minorias raciais e autores do Terceiro Mundo. Nos anos 60 e 70 muitos estudiosos começaram a repensar suas disciplinas nos termos das mudanças globais desencadeadas pela descolonização e pelas lutas das minorias raciais. O impulso foi duplamente crítico, primeiro, devido à ausência de assuntos culturais e históricos não-europeus, e segundo, à presença de ideologia racista e de perspectivas etnocêntricas.

¹⁰ As definições e distinções aqui empregadas são tiradas de Shohat, Ella; Stam, Robert, 1994. *Unthinking Eurocentrism*, New York: Routledge, pp. 14-32.

* Nota bibliográfica da edição brasileira: Shohat, Ella; Stam, Robert, 2006. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify. As páginas correspondentes na edição brasileira destas definições e distinções mencionadas são 40-65. [n. t.]

O *Orientalismo* de Said foi publicado, portanto, em um momento muito específico na história da academia americana, quando os estudos étnicos, os estudos das mulheres, e os estudos do Terceiro Mundo tinham transformado a cena intelectual desafiando as bases epistemológicas do que consistia um objeto legítimo de conhecimento, e os regimes de representação que determinavam quem produzia um tema legítimo de pesquisa merecedor de um espaço institucional acadêmico. Mas estas correntes desencadearam uma reação, transformando a universidade em um campo de batalha altamente simbólico para as guerras de culturas. Escrito na intersecção das diversas formas às quais o próprio Said chamou de “erudição adversária,” o trabalho de Said consolidou o que vieram a ser os campos em expansão dos estudos (multi) culturais e estudos pós-coloniais. De fato, o *Orientalismo*, um texto seminal para a teoria pós-colonial, foi publicado em um período em que termos como “o Terceiro Mundo” e “neocolonialismo” estavam em circulação, uma década antes de serem eclipsados pelo termo “pós-colonial.”

A crítica ao orientalismo, portanto, existe nas relações de homologia parcial a dois espaços multidisciplinares, cada um com sua própria relação específica ao colonialismo. Refere-se, por um lado: 1) àquelas formações acadêmicas baseadas em regiões geográficas, ex. os diversos “estudos de áreas”, definidos como “por lá” em relação a base natal da academia americana. E por outro lado, refere-se aos 2) diversos “estudos étnicos”, definidos como “bem aqui”. Estas duas formações institucionais tiveram genealogias e direções muito diferentes e em alguns aspectos até mesmo opostas. Enquanto os estudos étnicos inicialmente surgiram do ativismo progressista das comunidades raciais minoritárias, os estudos de área inicialmente surgiram das regressivas perspectivas e necessidades governamentais da Guerra Fria. Mesmo assim, tanto os estudos de área quanto os estudos étnicos, apesar de suas origens distintas, foram formados pelos contextos do colonialismo e imperialismo. Os estudos de área foram formados durante a histórica sobreposição da hegemonia europeia (especialmente britânica e francesa) pela americana, enquanto os estudos étnicos foram formados na era pós-direitos civis, quando os nativos americanos, os afro-americanos e os chicanos foram teorizados como “colônias internas”. E hoje o crescente campo dos estudos árabe-americanos surge contra o pano de fundo das guerras de intervenções diretas dos Estados Unidos no Oriente Médio. Os estudos árabe-americanos, como o seu próprio nome sugere, existem em relação tanto aos estudos étnicos e estudos de área, bem como os estudos latinos, como uma categoria dos estudos étnicos, existem em diálogo com os estudos da América Latina como uma categoria dos estudos de área. O objetivo de um projeto crítico de estudos das diásporas árabes e do Oriente Médio seria o de orquestrar um tipo de diálogo entre os diversos estudos de área, tais como os estudos do Oriente Médio e os estudos latino-americanos, e os diferentes estudos étnicos, como os estudos latinos, e os estudos árabe-americanos. Ao invés de reproduzir uma teleologia nacionalista “americana”, os estudos árabe-americanos, como veremos, teriam que ser reconceituados de forma a transcender o quadro analítico do Estado-nação.

Geografias imaginárias - os duplos eixos

Alguns estudiosos neoconservadores, curiosamente, tratam tanto do Oriente Médio quanto da América Latina, mas o fazem através de perspectivas compartimentadas, eurocêntricas e

orientalistas. O trabalho de Samuel Huntington nos dá um claro exemplo desta tendência. Huntington aborda ambas as regiões de maneira eurocêntrica, mas com nuances reveladoras. Enquanto o seu livro *O choque das civilizações e a recomposição da nova ordem mundial* em grande parte situa-se ao longo de um eixo Oriente-Occidente, o seu livro posterior *Who Are We?* situa-se ao longo de um eixo Norte-Sul¹¹. Se um livro tem como premissa as diferenças irreconciliáveis entre culturas hermeticamente fechadas, a premissa de seu outro livro é o hiato intranacional supostamente intransponível entre os anglo-americanos e os latinos. A hierarquia norte-sobre-sul desenvolvida por Huntington vem com um imponente pedigree que inclui algumas das figuras de maior prestígio da filosofia continental. Sua diatribe antilatina ocorre diante de um quadro ideológico maior das já bem desenvolvidas comparações entre América do Sul/América do Norte em geral dentro de um aparato discursivo que poderia ser chamado de “anglo-saxanismo”¹². Em *A Filosofia da História*, Hegel, por exemplo, expõe um contraste entre uma América do Norte protestante, democrática, próspera, ordenada e unificada, por um lado e, por outro, uma América do Sul católica, autoritária, empobrecida, desordenada e desunida¹³. O trabalho de Huntington desenvolvido a partir desta ideia demonstra que o discurso eurocentrista/ orientalista não é monolítico; há variações regionais, mesmo nos escritos de um mesmo pensador. Enquanto no caso do Oriente Médio Huntington defende uma visão essencialista de um Oriente islâmico retrógrado contrastando-o com um Ocidente progressista; no caso da América Latina, ele defende uma visão derivada da ideia hegeliana-weberiana de um Sul católico retrógrado, contrastando-o com o Norte protestante dinâmico, mas em ambas as instâncias o polo privilegiado mantém sua “superioridade posicional.”

O trabalho de Huntington funde os dois discursos fóbicos em seu paradigma de “choque de culturas”, e alternadamente demoniza o Oriente (árabes/mulçumanos) e o Sul (latino-americanos e latinos). A direita americana, entretanto, vem misturando explicitamente as polaridades, trazendo as conexões Oriente/Sul para o contexto da ameaça islâmica terrorista a espreitar por detrás da fronteira do México. As patrulhas vigilantes na fronteira do sul dos Estados Unidos têm, portanto, jogado um cruel holofote inquisitorial nos corpos morenos não apenas de latino-americanos mas também naqueles do Oriente Médio que se infiltram presumidamente pelo Sul. A islamofobia pós 11 de setembro, deste modo, vem a se encaixar com a xenofobia antilatina pré-11/9. A retórica da direita aponta o muro entre o México e os Estados Unidos como um baluarte duplamente necessário não apenas contra o Sul latino, mas contra o Oriente árabe/mulçumano. A visão paternalista da América

¹¹ Huntington, Samuel, 1998. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**. New York: Simon & Schuster; ____, 2004. *Who Are We?: The Challenges to American National Identity*. New York: Simon & Schuster.

*Nota bibliográfica da edição brasileira: ____, 1997. *O choque das civilizações e a recomposição da nova ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva [n. t.].

¹² Robert Stam e eu sugerimos o uso do termo “anglo-saxanismo” para este específico discurso ideológico, que remonta a Hegel e Weber, defendendo uma superioridade do norte protestante anglo-saxão sobre o sul católico latino. Ver “Family Feud”, em Stam; Shohat, 2007. *Flagging Patriotism*. New York: Routledge; e também mais desenvolvido em *The Race/Coloniality Debates in Translation*, op. cit.

¹³ Ver Hegel, G. W. F., 1991. *The Philosophy of History*. New York: Prometheus Books.

Latina com um “quintal” dos Estados Unidos se sobrepõe à guerra contra o terror formando uma abrangente narrativa de ameaça; uma matriz discursiva que, significativamente, não alude à fronteira norte dos Estados Unidos. A direita também faz uma ligação entre o Oriente Médio e a América Latina ao se focar no contrabando triangular de armas entre Brasil, Argentina e Paraguai¹⁴, fundindo, assim, o “reducionismo geográfico” político¹⁵ inerente ao tropo da “república da banana” com o topos oriental das “repúblicas do medo”.

Os paradigmas clássicos do orientalismo e eurocentrismo também estão fundidos de uma maneira similar aos atuais discursos de anti-imigração na Europa em relação ao sul do Mediterrâneo. Ainda, sob uma perspectiva diferente, focando em hegemonias e repressões paralelas, pode-se discernir uma homologia entre dois “suls” literal e figurativo, entre o Mediterrâneo mulçumano/árabe como o sul da Europa, e a América Latina como o sul dos Estados Unidos¹⁶. A segura afirmação huntingtoniana sobre “nós” *versus* “eles” poderia ser facilmente contrastada com o slogan pós-colonial “nós estamos aqui porque vocês estão aí”, um lembrete das expansões imperiais do Norte ou do Ocidente. A inquietação da Europa sobre uma invasão árabe, não muito diferente da inquietação dos Estados Unidos sobre uma invasão mexicana, tem como premissa a negação da fluidez histórica de fronteiras e pessoas, seja a encontrada no Mediterrâneo seja a no sudoeste americano.

Ao mesmo tempo, apesar dos discursos colonialistas e imperialistas comuns, há algumas diferenças que separam a Europa da América. A questão do orientalismo e do eurocentrismo muda sua significação dependendo se estamos falando de imperialismo britânico e francês no Oriente, ou dos estados de assentamentos coloniais das Américas. Numa visão a longo prazo, foram os conflitos com o Islã, remontando às Cruzadas, que desencadearam a autoconsciência da Europa como uma unidade cultural. Seguindo o processo geral pelo qual virtualmente todas as nações se definem historicamente “com”, “contra” e “através” de seus vizinhos, vítimas e inimigos, a França oficial, por exemplo, historicamente se definiu contra o mundo mulçumano (Charles Martel, as Cruzadas, El Cid), e mais tarde contra o Reino Unido, a Alemanha, e agora contra os Estados Unidos. Os dominantes Estados Unidos, entretanto, definem-se internamente com e contra os nativos americanos, e externamente contra o Reino Unido (a guerra revolucionária), a Espanha (a guerra hispano-americana), a Alemanha e o Japão (as duas guerras mundiais), a União Soviética (a Guerra Fria), e agora contra o fundamentalismo islâmico (a guerra contra o terror). Enquanto a Europa formou-se parcialmente como uma autoconsciente unidade continental em oposição ao mundo islâmico, os estados-nação das Américas se definiram não contra o Islã, mas contra os povos indígenas e contra a metrópole colonial. Enquanto o discurso dominante nos Estados Unidos herdou muitos dos preconceitos cristãos contra os mulçumanos, e mais tarde os preconceitos colonialistas contra os árabes/orientais, os

¹⁴ Para uma análise política deste triângulo, ver Amar, Paul, 2011. *The Security Archipelago: ‘Human Security States’, Sexuality Politics, and the End of Neoliberalism*. Social Text Book Series, Durham: Duke University Press.

¹⁵ Sobre a noção de “reducionismo geográfico” ver Shohat e Stam, *Unthinking Eurocentrism*, p. 48 (na edição brasileira p. 220 [n.t.]).

¹⁶ Para uma maior elaboração deste ponto, ver Stam e Shohat, *Race/Coloniality Debates in Translation*. Ver também Aidi, Hisham, 2006. “The Interference of al-Andalus: Spain, Islam, and the West”, em Deer, Patrick; Prakash, Gyan; Shohat, Ella (ed.). *Edward Said: A Memorial Issue*, de *Social Text* 87, verão, pp. 67-88.

Estados Unidos, desde o início, também se definiram como um lugar de liberdade religiosa, aberto a judeus e muçumanos¹⁷.

Embora alguns cristãos de direita têm tentado reescrever a história a fim de pintar os Estados Unidos como uma “nação cristã” ameaçada pelo islamismo, os Pais Fundadores eram deístas seculares, para quem “Deus” não era um Deus cristão, mas o relojoeiro racional, divindade do Iluminismo. De fato, na época da revolução americana, muitos comentaristas estrangeiros não viam os Estados Unidos como religiosos mas como “ateus”. Pela Constituição, queixou-se um crítico, é possível para “um papista, um maometano, um deísta, e, sim, um ateu” tornar-se presidente do Estados Unidos¹⁸. E cerca de um século depois, um jornal espanhol, *El pensamiento español*, afirmou que os Estados Unidos foram “fundados sobre o ateísmo”¹⁹. O texto do Tratado de Trípoli em 1796, assinado por George Washington, apontava para uma república americana secular (Artigo 11):

Como o governo dos Estados Unidos da América não é em qualquer sentido fundado na religião cristã – como não tem em si nenhum caráter de inimizade contra as leis, religião ou tranquilidade de [muçumanos] e como os referidos Estados nunca entraram em nenhuma guerra ou ato de hostilidade contra nenhuma nação maometana, é declarada pelas partes que nenhum pretexto decorrente de opiniões religiosas jamais produzirá uma interrupção da harmonia existente entre os dois países²⁰.

Os sentimentos expressos aqui, confirmados novamente quando Jefferson aprovou o tratado em 1806, são notáveis não apenas pela sua afirmação do caráter não religioso dos Estados Unidos mas pela ausência de hostilidade ao Islã e aos muçulmanos. O tratado foi assinado por John Adams e ratificado, aliás, por dois-terços do senado.

O maniqueísmo do estilo Huntington de choque de culturas, portanto, representa apenas uma linha discursiva dentro do pensamento americano. Claramente, afasta-se da conceituação de orientação Iluminista dos Estados Unidos em favor de uma linha que conduz dos julgamentos das bruxas de Salem ao Ato Patriótico. Forma a antítese da abordagem antiessencialista tomada no *Orientalismo* de Said, em que a desconstrução do essencialismo Oriente/Ocidente não reproduz outro essencialismo em reverso. Através de traduções literais e figurativas, a abordagem de Said foi extrapolada para diversas regiões como o sul da Ásia, os Bálcãs e a América latina. Em um processo intertextual que agora torna-se um círculo completo, Said é impactado pelo trabalho de escritores caribenhos/latino-americanos; eles, por sua vez, são impactados por Said. Em seu livro *A História do Conceito de ‘Latin America’ nos EUA*, o cientista político brasileiro João Feres Jr., por exemplo, emprega habilmente um prisma saidiano para dissecar os escritos de certos estudiosos americanos trabalhando a serviço da ideologia da Guerra Fria tais como Samuel Huntington e Seymour

¹⁷ Para uma maior elaboração sobre estes paralelos e diferenças entre os Estados Unidos e a Europa, ver Stam e Shohat, 2007, op. cit.

¹⁸ Citado por Foner, Eric, 1998, *The Story of American Freedom*. New York: Norton, p. 27.

¹⁹ *El pensamiento español*, setembro 1862.

²⁰ Citação tirada de Rubin, Barry; Rubin, Judith Colp, 2004. *Hating America*. Oxford: Oxford University Press, p. 48.

Martin Lipset, que representam os latino-americanos como irracionais, passionais, patológicos e improdutivos, condenados à imobilidade histórica. Neste discurso, para citar Feres, “o Ocidente anglo-saxão protestante constitui o farol do progresso e do desenvolvimento humanos, enquanto a ‘America Latina’ católica é a prisão que mantém seus detentos congelados num passado feudal”²¹.

Outro estudioso dos estudos latino-americanos, como Walter Mignolo, apontou que o discurso pós-colonial, ao condensar no “orientalismo” como um sintoma discursivo de formas tardias do imperialismo britânico e francês, esquece-se que o próprio “orientalismo” foi precedido pelo “ocidentalismo”²². Em *The Idea of Latin America*, Mignolo emprega o conceito de “ocidentalismo” em um sentido muito diferente daquele de escritores como Ian Buruma e Avishai Margalit, que o usa como parte do que equivaleria a uma variação sobre o argumento de “racismo reverso” vis-à-vis Said, neste caso um argumento de “orientalismo reverso”, que sugere que árabes/muçulmanos têm submetido o Ocidente a desumanização e a estereótipos perniciosos²³. Para Mignolo, em contraste, o ocidentalismo, como a ideia do ocidente e sua ideologia de expansionismo, refere-se às consequências da conquista europeia nas Américas. Mignolo, no interior dos estudos latino-americanos, em geral, identifica decisivamente a origem do discurso colonial não com a era pós-Iluminista mas com Colombo e com 1492. Em contraste com muitos dos estudos pós-coloniais, incluindo o *Orientalismo* de Said, a questão do “colonial” como presente em 1492 requer que se examinem continuidades e descontinuidades entre a expansão ibérica anterior e a posterior do século XIX, principalmente do imperialismo britânico e francês.

Os dois 1492 – em direção a um novo começo

Ao mesmo tempo, pode-se emendar ligeiramente tanto Feres quanto Mignolo, por razões diferentes mas relacionadas, que estão ligadas a uma questão: quando o orientalismo começa exatamente? A identificação de Feres dos Estados Unidos como a principal fonte do orientalismo pode incorrer em erros, alguns dos quais provêm de certas omissões do próprio *Orientalismo* de Said. A ênfase de Feres nos estilos norte-americanos da Doutrina Monroe, diplomacia *Big Stick*, e o orientalismo da Guerra Fria na América Latina, esquece o fato de que o orientalismo tardio vem sobreposto a formas pré-existentes de orientalismo — como um ramo do discurso eurocêntrico colonial — que formaram a própria história caribenha/latino-americana.

Anterior à orientalização norte-americana da América Latina à la Feres, os espanhóis e os portugueses já haviam orientalizado, por assim dizer, os povos indígenas — “los indios”. Colombo, sob esta perspectiva, poderia ser considerado como o primeiro orientalista das Américas, até mesmo no sentido de imaginar, como os seus diários indicam, que estava mesmo no Oriente, na terra do

²¹ Feres Jr., João, 2005. *A história do conceito de “Latin America” nos Estados Unidos*. São Paulo: Edusc, p. 129.

²² Ver Mignolo, Walter D., 2005. *The Idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell Publishing; Em *Crítica da imagem eurocêntrica*, Robert Stam e eu desenvolvemos uma crítica paralela da teoria pós-colonial, que se foca no “colonial” como tendo começado no auge do expansionismo imperial do século XIX, do imperialismo britânico e francês, ignorando o 1492.

²³ Buruma, I.; Margalit, A., 2004. *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism*. London: Atlantic Books.

Grande Khan. Em seu relato fantasioso, a ilha, supostamente ao largo da costa da Índia, era povoada por flora selvagem, fauna, canibais e sereias. No despertar de 1492, o discurso orientalista viajou para as Américas, gerando o surgimento da ordem mundial ocidental, que por sua vez criou uma outra base para disseminar as concepções eurocêntricas do mundo. Motivada e poderosa por causa da riqueza material das Américas, a Europa subsequentemente colonizou o Egito, a Argélia, e o resto do Oriente Médio e o Norte da África, submetendo estas regiões a um tipo novo de orientalismo velho/novo. Antes de chegar ao Oriente, portanto, o imaginário orientalista já tinha chegado às Índias Ocidentais. A desorientação de Colombo é, deste modo, fundacional à narrativa dos primórdios do orientalismo.

Embora Feres assuma a genealogia de Said, de que o discurso orientalista tenha se originado nos derradeiros impérios europeus, o discurso orientalista como uma modalidade do discurso colonial/eurocêntrico pode ser facilmente rastreado ao início da colonização das Américas. Embora seja produtivo estender a crítica de Said do orientalismo pós-Iluminista para esclarecer as atitudes norte-americanas em relação à América Latina, em outros aspectos acaba por negligenciar a conquista ideológica das Américas dentro dos paradigmas orientalistas. Neste sentido, Mignolo fornece uma correção tanto a Feres quanto a Said ao falar da “dupla ferida” da América Latina, causada primeiro pela conquista ibérica e segundo pelo imperialismo norte-americano. Mesmo assim, embora em total acordo com os latino-americanistas sobre o início do discurso colonial, por isso mesmo, entretanto, pode-se oferecer outra genealogia que sustente que o ocidentalismo à Mignolo não começou simplesmente em um 1492 mas sim em *dois* 1492 simultaneamente. A Conquista foi por si só já influenciada pelo que poderíamos chamar de “proto-orientalismo” da Reconquista, que estava imbricada em antijudaísmo e anti-islamismo. Colombo, afinal, ao viajar para o Oeste, pretendia ir para o Leste e desejava converter os diversos pagãos, incluindo muçulmanos e judeus. O orientalismo, neste sentido, começa com a chegada, no final do século XV, da visão ideológica ibérica nas Américas.

Se examinarmos a circulação de tropos e metáforas, assim como as conexões e elos discursivos entre os dois 1492, dispomos de outra maneira de começar a história do orientalismo. Para refletir sobre estas analogias submersas, precisamos repensar os eventos associados ao momento cataclísmico quando o começo da conquista do “novo” mundo convergiu com a expulsão dos judeus sefarditas e dos mouros muçulmanos da Espanha. O terreno para o racismo colonialista estava preparado para a *limpieza de sangre* da Inquisição, pelos éditos de expulsão contra judeus e muçulmanos, pela exploração portuguesa da costa ocidental da África e pelo comércio transatlântico de escravos. Forjada nos séculos da Reconquista, a Espanha do século XV forneceu um padrão para a criação de outros estados raciais e para a limpeza etnoreligiosa. Embora a *limpieza de sangre* tenha sido formulada em termos religiosos – pelos quais o “problema” do judaísmo e do islamismo poderia ser remediado pela conversão – a metáfora da “pureza de sangue” preparou o caminho para o racismo biológico e científico do século XIX. A demonologia cristã, portanto, definiu o tom para o racismo colonialista.

De fato, os discursos sobre muçulmanos e judeus armaram os conquistadores com uma visão demonizadora já pronta, transmissível do “velho” para o “novo” mundo. Os relatos de Américo Vespúcio sobre as suas próprias viagens invocavam o familiar idioma antijudeu e antimuçulmano para caracterizar os povos indígenas como infiéis e adoradores do demônio²⁴. A conquista dos “índios” das Américas, para o historiador espanhol do século XVI Francisco Lopez de Gomara, prolongou a luta contra “os infiéis” no Oriente. Em sua *Historia General de las Indias* (1552), Gomara escreveu que “a conquista dos índios começou depois que a dos mouros estava terminada, de modo que os espanhóis sempre lutariam contra o infiéis²⁵”. Os frades jerônimos, por sua vez, referiam-se aos habitantes de Hispaniola como “mouros”²⁶. O Caliban de Shakespeare em *A tempestade* mescla os traços de mouros africanos com os de indígenas americanos. Numa semelhança fantasmagórica, tanto os “inimigos” internos não-cristãos quanto os externos indígenas americanos e os “selvagens” africanos são representados como “feiticeiros”, “canibais”, e “bebedores de sangue”. Divindades indígenas (por exemplo Tupã, a divindade Tupi) e os orixás das África Ocidental (como Exu) foram diabolizados para caberem dentro de um esquema normativamente cristão maniqueísta. Antissemitismo ou judeofobia, junto com o anti-infielismo ou islamofobia, forneceram um quadro conceitual projetado concretamente contra os povos indígenas da África e das Américas.²⁷ O ocidentalismo (no sentido de Mingolo), portanto, não existe sem o (proto) orientalismo, assim como o orientalismo (no sentido de Said) não existe sem o ocidentalismo inicial — ambos os quais são formas de discursos eurocêntricos.

A rota atlântica de Colombo gerou paradoxos fundacionais que esclarecem a formação tanto do ocidentalismo quanto do orientalismo. Na esperança de riquezas materiais e expansões teológicas no Leste, a viagem de Colombo deslocou-se em direção ao Oeste, em parte para evitar as terras inimigas dominadas pelos muçulmanos²⁸. Muitas vezes observa-se que Colombo levava com ele um

²⁴ Ver Carew, Jan, 1988. *Fulcrums of Change*. Trenton: Africa World Press.

²⁵ Fuchs, Barbara, 2001. *Mimesis and Empire: The New World Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 228. A citação também aparece em Majid, Anouar, 2009. *We are All Moors*. Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 10.

²⁶ Luis Weckmann, *La Herencia medieval de México*, citado em Lozano, Tomás, 2007. *Cantemos al alba: Origins of Songs, Sounds, and Liturgical Drama of Hispanic New Mexico*, ed. e trad. Rima Montaya. Albuquerque: University of New Mexico Press, p. 316.

²⁷ Este argumento sobre os elos discursivos entre os dois 1492s é baseado em uma série de artigos sobre o Quinto Centenário, ver Shohat, Ella, 1992-1993. “Staging the Quincentenary: The Middle East and the Americas”, Third Text (London) (Special issue on “The Wake of Utopia”), n. 21, inverno, pp. 95-105; e ____, 1999. “Taboo Memories, Diasporic Visions: Columbus, Palestine and Arab-Jews” em Joseph, May; Fink, Jennifer (eds.), 1999. *Performing Hybridity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 131-156. Reproduzido também em *Taboo Memories, Diasporic Voices* (2006); e no capítulo 2 de Shohat/Stam, 2006, *op. cit.* “Formations of colonialist discourse” (Formações do discurso colonialista). Hisham Aidi e Anouar Majid, ambos marroquino-americanos, também chamaram a atenção para o problema dos elos de árabe-muçulmanos às Américas. Aidi, Hisham, 2003. “Let Us be Moors: Islam, Race and “Connected Histories”, em *Middle East Report*, n. 229; Majid, Anouar, 2009. *We are All Moors*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

²⁸ Em uma de suas principais cartas, Cristóvão Colombo escreveu para a rainha da Espanha: “Sua Alteza concluiu as guerras contra os mouros, depois de ter caçado todos os judeus, e me enviou à dita região da Índia, para converter o povo de lá para a nossa fé sagrada.” Ver Shohat, Ella, 2006, *op. cit.* “Taboo Memories, Diasporic Visions: Columbus, Palestine, and Arab Jews”.

intérprete, o converso Luis de Torres, cujo conhecimento de línguas semíticas servia para facilitar os encontros no Oriente. Embora árabe fosse irrelevante no período da “Descoberta”, esta língua chegou nas Américas com os escravos africanos muçulmanos arabófonos, bem antes da imigração árabe das províncias do Império Otomano no século XIX²⁹. Afora os inúmeros traços de árabe e hebraico que persistem no português e no espanhol até hoje, os novos neologismos específicos para as Américas também foram por vezes emprestados do árabe. O termo para miscigenação racial entre brancos e indígenas no Brasil -- “mamelucos” -- por exemplo, pode ser encontrado no contexto árabe/muçulmano dos “mamluks”³⁰. Convertidos e mouriscos também viajavam para as Américas, onde a Inquisição persistiu em lugares como o México (incluindo o que agora é o sudoeste dos Estados Unidos) e o Brasil. As várias rotas pelo Atlântico estavam ligadas de maneiras que, em parte, espelhavam a paisagem geopolítica da Europa. Alguns judeus sefarditas que escaparam da Inquisição indo para a Holanda acabaram indo parar nos territórios de dominação holandesa nas Américas. Em 1654, os judeus sefarditas de Pernambuco, no nordeste do Brasil, foram embora junto com os holandeses expulsos para Nova Amsterdã, onde estabeleceram a primeira sinagoga (portuguesa) onde agora é o centro de Manhattan. À luz da batalha política pelo centro islâmico Casa Córdoba perto do Marco Zero, vale lembrar que a presença muçulmana em Nova York remonta aos primórdios do país. O historiador Michael Gomez cita o caso do cidadão honorário Antonio, o Turco, supostamente nascido no Marrocos, que se tornou um dos maiores proprietários de terras em Manhattan³¹.

O conflito ibérico com o seu legado do “Oriente”, associado com a África e o Sul, e do “Ocidente”, associado com a Europa e o Norte, persistia nas Américas. Nesta versão, o conceito de “orientalismo” funcionou como sinônimo para a visão negativa da “orientalização” muçulmana moura e judaica sefardita da Península Ibérica e, conseqüentemente, de seus novos territórios nas Américas³². Neste espaço atlântico em expansão, o legado ritualístico da luta entre cristãos e infiéis, como os combates equestres entre espanhóis e mouros, continuou a ser reencenado na forma de espetáculos populares, encenados por exemplo nas festividades brasileiras de rua no domingo de Páscoa. “Contando que a vitória tocasse os ‘cristãos’”, nas palavras do antropólogo brasileiro Gilberto Freyre, “e os ‘mouros’ terminassem sob pancadaria ou castigo. E os sábados de aleluia acabassem – ou principiassem – com o Judas de pano ou de trapo – Judas em efigie – estraçalhados nas ruas e queimados pelos moleques, numa evidente expressão popular de ódio teológico do católico ao judeu...”³³. Os judeus eram vistos, nas palavras de Freyre, como os “agentes mais ou menos secretos

²⁹ Sobre os escravos muçulmanos e a língua árabe, ver Reis, João, 1993. *Slave Rebellion in Brazil*. Maryland: John Hopkins University Press*; e Gomez, Michael, 2005. *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*. New York: Cambridge University Press.

* Nota bibliográfica da edição original brasileira: Reis, João, 1987. *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense [n. t.].

³⁰ Nimer, Miguel, 2005. *Influências orientais na língua portuguesa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

³¹ Ver Gomez, Michael, *op. cit.*, p. 75.

³² Ver Freyre, Gilberto, 2004. Capítulo 9 “O Oriente e o Ocidente”, *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Global Editora.*

* Nota bibliográfica da edição americana: Freyre, Gilberto, 1963. Chapter 9 “Orient and Occident,” *The Mansions and the Shanties*. New York: Knopf.

de orientalismo”³⁴. Deste modo, antes de o eurocentrismo contemporâneo apagar, por assim dizer, o hífen entre “judaico-islâmico” e inserir o hífen entre “judaico-cristão”, “o judeu” e “o muçulmano,” ou “o sefardita” e “o mouro”, ou “o mourisco” e “o convertido” eram articulados dentro do mesmo espaço conceitual, como uma unidade alegórica. Como uma forma da inquietação ibérica pela sua arabização/judaização, o “orientalismo” foi, portanto, trazido para as Américas, onde tomou parte na formação das identidades emergentes regionais e nacionais.

Mesmo assim, se a Península Ibérica testemunhou séculos de uma ideologia que justificou a limpeza do passado “orientalizado” mouro/sefardita, a América Latina, como um complexo local de encontros culturais globais e de uma ambivalência em relação à metrópole colonial, também testemunha uma certa nostalgia pelo passado “oriental”. O imaginário tropical foi parcialmente formado pelo que podemos chamar de “o inconsciente mouro” da América Latina, onde coexistem a negação e o desejo pela origem esquecida. O orgulho mundano de algumas famílias ao ressaltar sua linhagem moura mourisca ou sefardita conversa, tem sido expressa em relatos populares e registrada no trabalho de vários autores latino-americanos. Da exortação de Jose Martí “seamos moros!” à celebração de Carlos Fuentes do “espelho enterrado” no México, a questão do mouro nunca deixou de assombrar, mesmo que apenas pelas margens, o imaginário latino-americano³⁵. Em sua teorização sobre a identidade brasileira, Freyre dá um grande peso à história cultural moura/sefardita de Portugal como formadora ativa dos costumes e hábitos brasileiros. No início da era colonial o povo brasileiro manteve tradições mouro/sefarditas como o costume das mulheres de se cobrirem para irem à igreja, ou a preferência de sentar em tapetes com as pernas cruzadas, também implantaram várias estruturas arquitetônicas e padrões artísticos mouros, incluindo a utilização de azulejos vidrados, as vidraças quadriculadas e coloridas, e assim por diante³⁶. Mas com a adoção programática de costumes europeus-ocidentais que foram institucionalizados com a independência do Brasil em 1822, começou um afastamento da herança moura/sefardita³⁷.

³³ Freyre, *Sobrados e mucambos*, p. 590.*

* Na edição americana mencionada a citação está na página 297.

³⁴ Ibid.

³⁵ Martí, José, 1938. “España en Melilla,” em *Cuba: Letras*, vol. 2. Havana: Edición Tropicó; Fuentes, Carlos, 1992. *The Buried Mirror*. New York: Houghton Mifflin.* Para um panorama histórico de José Martí e referências latino-americanas ao Mouro, veja de Hishaam Aidi “Let Us Be Moors: Islam, Race and Connected Histories”; “The Interference of Al-Andalus: Spain, Islam, and the West”; and “A Moorish Atlantic” (manuscrito não publicado enviado por Aidi à autora), que enfatiza as conexões históricas entre o mundo muçulmano e a América Latina. Enquanto o termo “o Atlântico Moura” tende a referir-se à costa marroquina do Atlântico, utilizo a frase para enfatizar não apenas as relações transatlânticas histórias, culturais e discursivas positivas entre o “Ocidente” e o “Oriente”, mas também as ansiedades que tais elos provocam. Também estou sugerindo que este espaço muçulmano deva ser visto como sendo ao mesmo tempo sefardita, com geografias culturais compartilhadas, que pertencem e integram as Américas. Como já foi explorado em “Staging the Quincentenary”, “Taboo Memories, Diasporic Vision”, assim como em *Unthinking Eurocentrism*, o espaço transatlântico mouro/sefardita inaugurado com os dois 1942 fez atravessarem o oceano discursos ibéricos hegemônicos sobre muçulmanos e judeus. Em suma, estou interessada aqui nas ambivalências que o mouro/sefardita provocou nas américas, de maneira a perturbar qualquer cisão fácil entre oriente/ocidente e norte/sul.

* Nota bibliográfica da edição brasileira: Fuentes, Carlos, 2001. *O espelho enterrado*. Rio de Janeiro: Rocco.

³⁶ Ver Freyre, Casa Grande & Senzala, especialmente o capítulo, “O Colonizador Português.”

³⁷ Ver o capítulo 9, *Sobrados e mucambos*.

Para Freyre, a europeização — outra palavra para modernização — do Brasil veio com o triunfo do “ocidental” sobre “o oriental”.³⁸ Num certo romantismo de busca pelas origens perdidas, Freyre desenvolve um argumento para a genealogia do caráter nacional brasileiro cujos traços positivos como flexibilidade, maleabilidade e de fácil adoção culturais foram, em grande parte, encontradas na Portugal moura/sefardita.³⁹ Ele também destaca enfaticamente o sangue moura/sefardita do português revelando um hibridismo correndo pelas veias dos colonizadores mesmo antes de se miscigenarem com os Tupis indígenas e com os africanos escravizados. Deixando de lado as suposições essencialistas-culturalistas de Freyre, seu ato de teorizar a identidade brasileira em relação à herança moura/sefardita lança uma significativa luz sobre as histórias culturais interligadas dos dois 1492. Apesar do projeto de desorientalização da cultura e do sangue ibero-americanos, pode-se argumentar que o moura nunca desapareceu por completo da América Latina, seja como espectro ou figura do desejo. Mesmo que muitas vezes só permaneça nas sombras, a figura do moura tem sido revisitada com o propósito de autoconceituação em alguns dos textos latino-americanos. O destaque de uma genealogia “oriental” nestes textos está em flagrante contraste com o projeto de desorientalização da Reconquista/Conquista; transformando o moura em um tipo de figura retorno-do-reprimido.

O orientalismo como um discurso ideológico, pode-se argumentar, precedeu o orientalismo como um campo de estudo que surgiu com o pós-Iluminismo e com a colonização do Oriente Médio/Norte da África. Embora o livro *Orientalismo* de Said tenha inaugurado uma crítica do imaginário sobre o Oriente no pensamento europeu, e, particularmente, no pensamento francês e britânico, sob outra perspectiva, o orientalismo está presente tanto na Reconquista quanto na Conquista. O discurso colonial em relação às Américas, portanto, não foi simplesmente assimilado no recente discurso orientalista francês, britânico ou norte-americano, mas foi *constituído* por ele. O orientalismo e o ocidentalismo (Mignolo) podem ser vistos como ramos da epistemologia eurocêntrica; sendo assim, eles estão intimamente conectados, e são mutuamente constitutivos do mesmo momento histórico. Neste sentido, pode-se dizer, em tandem com o já familiar “Atlântico negro”, ou “Atlântico moreno” ou “Atlântico árabe/muçulmano” ou “Atlântico moura” como parte de um Atlântico de múltiplas raças, um “Atlântico de arco-íris”⁴⁰. A história do tráfego de ideias orientalistas, portanto, não é apenas mais extensa mas também mais multifacetada e multidirecional do que pode parecer à primeira vista.

Da diáspora às leituras diaspóricas

O último capítulo do livro de Said foca o “orientalismo hoje”. E, trinta anos depois, a era dos fluxos transnacionais e a contínua diásporização dos povos do Oriente Médio se colocam como um desafio às noções de cartografias reificadas e unidades regionais isoladas. Mas quais estruturas

³⁸ Ibid.

³⁹ Ver Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, originalmente publicado em português em 1933.

⁴⁰ A noção de um Atlântico de múltiplas culturas, ou seja “o Atlântico de Arco-Íris” foi tirada do meu trabalho com Robert Stam, no nosso próximo livro, *Race in Translation*.

analíticas estão disponíveis para o estudo destes movimentos transfronteiriços entre regiões? Os estudos do Oriente Médio podem ser repensados como um espaço mais inclusivo e fluido inclusive de maneiras que ampliem os limites do que constitui um objeto legítimo de pesquisa dentro dos atuais estudos de áreas? E como pode tal reconceitualização escapar da noção de Oriente Médio como um signo fixo com fronteiras em quarentena entre Oriente e Ocidente? — uma noção que foi um dos objetos da crítica de Said. E onde os estudos americanos, estudos étnicos e estudos latino-americanos se encaixam dentro deste quadro? Existem espaços discursivos de esclarecimentos mútuos?

Situar a crítica ao orientalismo em relação às múltiplas geografias desafia as fronteiras que separam os estudos étnicos - que, supõe-se, estudam aqueles dentro do estado-nação, os que estão “bem aqui” – dos estudos de área, particularmente a designação de se estudar dentro de limites nacionais ou regionais como os estudos do Oriente Médio, estudos da América Latina, estudos asiáticos e estudos africanos. Conceituados em torno de regiões demarcadas de especialização, os estudos do Oriente Médio tradicionalmente tenderam a ignorar as comunidades diaspóricas do Oriente Médio ao redor do mundo, focando apenas nos delimitados “interiores” da região. Neste sentido, tanto os estudos de área quanto os estudos étnicos marginalizaram os americanos do Oriente Médio ao posicioná-los como “estrangeiros” a serem estudados somente “por lá”, negando-lhes seu lugar no quadro de estudos de raça e etnicidade nas Américas. Na América Latina, os estudos étnicos não existem como uma formação institucional ou curricular, enquanto que os estudos latino-americanos são frequentemente concebidos nos termos dos estados-nação da América do Sul e Central, bem como o Caribe. Nestes lugares, o paradigma predominante para se discutir etnicidade é a tríade cromática/racial — ascendências vermelha indígena, branca europeia e negra africana — uma formulação que exclui os asiáticos em geral e os árabes especificamente.

Deste modo, as comunidades árabes/muçulmanas da diáspora se entrecruzam inevitavelmente não apenas com outras diásporas – nas Américas apenas os povos indígenas não descendem das diásporas transoceânicas – mas também com discursos e ideologias pré-existentes. No Brasil, a comunidade árabe (que é predominantemente cristã) entra num campo nacional definido por discursos particulares, como a “fábula das três raças” (grosseiramente, vermelha, negra e branca) e os discursos de “mestiçagem”. Enquanto que a diáspora árabe se encaixa de maneira muito incômoda dentro da tríade das três raças, encaixe-se, no entanto, facilmente dentro do discurso da miscigenação, a panaceia constantemente reiterada de que “somos todos misturados”-- inclusive porque o próprio Oriente Médio já é miscigenado. E, enquanto isso, nos Estados Unidos, a comunidade árabe/muçulmana se entrecruza com um conjunto de diferentes discursos, como os discursos de pluralismo americano, bem como o de “nação de imigrantes” e a narrativa de que “somos todos imigrantes”, enquanto anda sobre o fio da navalha das tensas ambiguidades do binário branco/negro. Tudo isto tornou-se mais complicado, entretanto, pelas convulsões sociais do 11/9 e pela guerra contra o terror.

A ênfase externa dos estudos de área e o foco interno dos estudos étnicos, em suas diferentes formas, têm historicamente desencorajado estruturas de estudo que se afastem da terra firme das regiões para enfatizarem a intermediação diaspórica. Mutuamente, estruturas exclusivas impedem

o estudo da co-implicabilidade das regiões, por exemplo, da América no Oriente Médio e do Oriente Médio na América. Todavia, há uma crescente visibilidade das análises transfronteiriças nas publicações, conferências e cursos oferecidos. Após o 11/9, associações como a Associação de Língua Moderna, a Sociedade para Estudos de Cinema e Mídia e a Associação de Estudos Americanos testemunharam um aumento nos debates de temas relacionados ao Oriente Médio. Os departamentos de estudos americanos e estudos étnicos (como os da Universidade de Michigan em Ann Arbor e da Universidade Estadual de São Francisco) desenvolveram um currículo sobre diásporas árabe-americanas e muçulmanas; enquanto que alguns programas de estudos das mulheres, gênero e sexualidade têm oferecido cursos dentro das perspectivas dos estudos culturais transnacionais e pós-coloniais sobre o Oriente Médio. Tais perspectivas também foram abordadas em livros como *Going Global* de Amal Amireh e Liza Suhair Majaj, *Between Warrior Brother and Veiled Sister* de Mino Moallem, e *Another Sea, Another Shore* de Shouleh Vatanabadi e Mohammad Mehdi Khorrami; assim como em vários artigos publicados em periódicos como *Third Text*, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, *Middle East Critique*, *Arab Studies Journal*, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, *The Middle East Journal of Culture and Communication*, *Journal of Middle East Women's Studies*, *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, MERIP (Middle East Research and Information Project), e o *Journal of Palestine Studies* — só para dar alguns exemplos.

O trabalho de Said é frequentemente referenciado dentro dos campos relacionados de estudos culturais e pós-coloniais, domínios acadêmicos em que a “cultura” é vista como presente na esfera política, mas não redutível a ela. Em *Orientalismo*, Said analisou os textos e discursos de maneira que enfatizassem o poder constitutivo da cultura mas que fosse além de qualquer culturalismo essencialista, isto é, a tendência a reduzir fenômenos sociais complexos a uma essência cultural monolítica e imutável, empregada como um mecanismo explanatório a qualquer propósito. Sem abandonar completamente a análise textual herdada dos estudos literários, Said operou dentro de suposições anticulturalistas e antiessencialistas que marcavam o campo dos estudos culturais, aliado à escola de Birmingham, em que a “cultura” não era unificada mas uma arena de disputa, heteroglossia e dissenso.

É desnecessário dizer que o impacto do trabalho de Said nos estudos culturais/pós-coloniais é diferente do impacto nos estudos do Oriente Médio. Entretanto, o estudo realizado no meio destes espaços acadêmicos, tal como é, existe nas margens de ambos os espaços, com pouco diálogo entre os dois. As razões para esta falta de diálogo têm a ver menos com posições políticas, talvez, do que com suposições teóricas e metodológicas. Compreendidas dentro dos estudos culturais/pós-coloniais estão as diversas “revoluções” estruturalistas e pós-estruturalistas; a revolução linguística (Saussure), a revolução discursiva (Bakhtin e Foucault) e a revolução cultural (Jameson). Dentro dos estudos do Oriente Médio, a crítica ao Said como um deficiente cientista político, historiador ou antropólogo, por mais válida que seja sob perspectivas disciplinares específicas, num outro nível, desvia-se da principal preocupação do livro com o problema da representação, em termos de retórica, figuras de linguagem, estrutura narrativa e formação discursiva.

Sob a perspectiva dos estudos culturais/estudos pós-coloniais, Said chamou a atenção para as maneiras como as regiões e comunidades são figuradas, sequenciadas, narradas, e representadas através de um conjunto inconfesso de doxa e redes axiomáticas. O método de Said implica na simultânea constituição e leitura de um corpus discursivo — neste caso, o corpus orientalista. Certamente, é legítimo apontar que o discurso orientalista não é homogêneo, mas manifesta especificidades históricas com variantes nacionais, e que nem todos os orientalistas são iguais. Ao mesmo tempo, a leitura crítica de Said de um discurso permanece produtiva, precisamente porque a leitura discerne, para além das “árvores” das diferenças de texto a texto e de nação a nação, a “floresta” do discurso, expondo os *leitmotive* recorrentes manifestados através de estilos, gêneros, e contextos históricos. Quaisquer que sejam as armadilhas dos protocolos pós-estruturalistas de leitura, e os críticos estão certos em apontá-las, tais leituras podem esclarecer dimensões que outros poderiam deixar escapar.

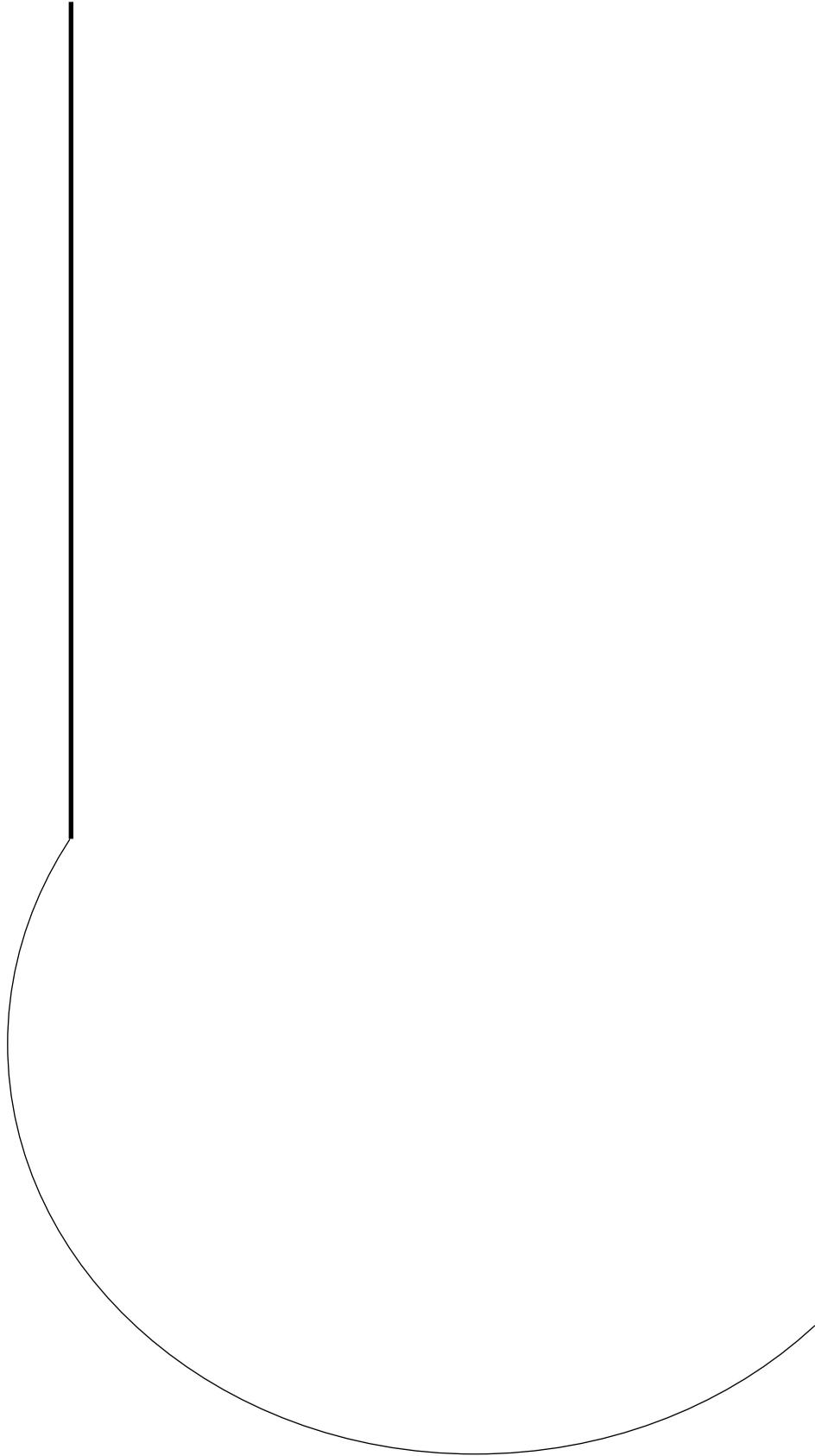
Portanto, não é uma coincidência que o trabalho de Said tenha sido constantemente mencionado nos estudos de literatura, de filme/mídia, e nos estudos culturais, justamente porque seu método de análise textual e do discurso reverbera com premissas metodológicas familiares nestes campos. Dentro dos estudos do Oriente Médio, estes campos de investigação têm sido frequentemente vistos através do prisma de uma tropologia que alude a figuras de gêneros como conhecimentos “suaves” e “duros”. Os debates acalorados sobre o *Orientalismo* de Said focaram no conhecimento “duro”, ou seja, ideologia e política. É como se o estudo da política da cultura fosse visto como marginal ao debate “real” sobre o orientalismo, ou seja o debate político-ideológico. Mas a crítica de Said incide sobre o nexos indissolúvel entre o suposto poder “duro” institucional e o suposto poder “suave” da cultura. A crítica política de Said não pode ser destacada de sua crítica cultural. De fato, a suposição de que política e cultura estão completamente imbricadas forma o alicerce desse campo pós-marxista chamado “estudos culturais” como um campo que emprega Gramsci para reconfigurar a relação base/superestrutura, num paradigma intelectual em que cultura e política estão constituídos mutuamente, e através de cada um.

O espaço interdisciplinar das políticas culturais, indiscutivelmente o gênero de estudo no qual o livro de Said foi escrito, oferece oportunidades para uma noção ampliada de estudos do Oriente Médio ao incluir as Américas. Cada vez mais um campo de estudo vibrante e crescente, levou a bordo tais questões como as novas tecnologias que unem o globo instantaneamente e o vai-e-vem de movimentos transfronteiriços de mercadorias e comunidades. Este trabalho aborda o neo-orientalismo não apenas em relação ao Oriente Médio *per se* mas também *dentro e em torno* dele; por exemplo através de pesquisa sobre a recepção transnacional da literatura, do cinema, da música e das artes visuais do Oriente Médio, e seus impactos na “auto-orientalização” da produção cultural do Oriente Médio; sobre as políticas de tradução de romances e memórias dentro de paradigmas orientalistas engendrados; sobre as tecnologias digitais globalizadas como mediadoras e formadoras ativas de identidades para além das fronteiras nacionais. Tomada como um conjunto, esta pesquisa analisa formações culturais e práticas como nacionais e transnacionais, locais e globais ao mesmo tempo.

O desafio metodológico/teórico é abordar as diferentes regiões através de uma lente de identidade e alteridade, continuidade e descontinuidade, convergência e divergência. A interseccionalidade de regiões e cartografias de conhecimento nos permite redesenhar mapas estáticos do terreno acadêmico, alongando e ampliando o campo. O estudo dos movimentos transfronteiriços através de abordagens de estudos interáreas desterritorializa regiões como objetos estáveis de estudo, e oferece novos ângulos nas críticas contínuas da imutabilidade essencialista do Oriente-versus-Occidente e do Norte-versus-Sul. Ao discutir a diáspora do Oriente Médio na América Latina também, nós ampliamos ainda mais o âmbito da discussão. Podemos abordar o transnacionalismo, não apenas em termos de circulações transfronteiriças de pessoas, mas também de circulações de produtos culturais e ideias. Podemos, deste modo, demonstrar os elos entre os discursos sobre a diáspora do Oriente Médio na América Latina e no Caribe e aqueles na América da Norte, mesmo com cada estado-nação mantendo sua própria especificidade.

O nexos entre “cultura” e “política”, em suma, é fundador não apenas por discutir as culturas diaspóricas pós-coloniais, mas também pela leitura de um texto crítico como *Orientalismo*. Para situar o texto, deve-se articular a questão da diáspora árabe-americana — o caso do próprio Edward Said — movendo-se para a noção de uma crítica diaspórica como um método de leitura. Embora o campo do orientalismo e sua crítica estejam associados a geografias específicas, eles também podem ser vistos como parte de um fluxo multidirecional conectado a circuitos transfronteiriços. A descolonização do conhecimento como articulado em *Orientalismo* começa por situar o texto dentro de múltiplos pontos de entrada e partida, nem todos explicitamente articulados dentro do próprio texto. Esta leitura diaspórica relacional forja conexões reciprocamente fantasmagóricas entre zonas colonizadas divergentes mas historicamente ligadas, a fim de demonstrar as potencialidades dos esclarecimentos mútuos transfronteiriços. Não é, por fim, uma questão de demografias migratórias, de simplesmente seguir uma população de sua base originária para dentro de novas zonas geográficas. Mas, sim, uma questão de discutir seriamente o que pode ser chamado de a “guinada diaspórica”, de pensar todas as regiões, incluindo o próprio Oriente Médio/Norte da África, de uma maneira profundamente diaspórica, onde cada geografia constitui não um ponto de origem ou uma destinação final, mas sim um terminal em uma rede transnacional.

RESENHAS



BIN HĀRŪN, Sahl. *Livro do tigre e do raposo*. São Paulo/Madrid: Amaral Gurgel, 2010. 120 pp.

MILENA DE MELLO CASSUCCI *

O *Livro do tigre e do raposo* não teve nem o alcance nem a repercussão de outros fabulários árabes – entre os quais podemos citar, por exemplo, o livro de *Kalila e Dimna*. Isso ocorreu tanto em seu contexto de produção, no século IX d.C, como no momento da publicação de sua tradução direta ao português no Brasil, em 2010. Apesar disso – e, inclusive, por isso – nos voltamos a essa obra por considerá-la uma importante referência a quem quer que busque saber mais não apenas sobre fabulários, mas sobre os fabulários políticos e a gênese do que vieram a ser os espelhos de príncipes. Ademais, considerando que os fabulários políticos, embora escritos sem um tempo definido ou um poder referido, se remetam metaforicamente a questões de natureza política, não é de se estranhar que o conteúdo do *Livro do tigre e do raposo* ainda nos pareça muito atual – e sempre adequado –, pois, tal como Millôr dizia a respeito das fábulas na década de 60, elas já eram velhas no banquete de Baltazar e ainda serão novas quando o Brasil for uma democracia; como não apreciá-las, então, nos dias de hoje?

É conveniente dizer ainda, antes que partamos para o fabulário propriamente dito, que, embora a autoria desta obra tenha sido contestada por algum tempo, atualmente é atribuída

ao escriba Sahl Bin Hārūn, que trabalhava para Zubayda, esposa do califa Hārūn Arrašīd e, posteriormente, para o califa Alma'mūn; tais informações, a princípio de pouca serventia, são consideradas relevantes em uma análise mais aprofundada por tecerem uma relação bastante direta entre o autor do livro e a corte califal da época, ou seja, embora seja fictícia, a fábula (originalmente *hurāfa* no idioma, ou “mito”, “ficção”) produzida por um escriba imerso nas questões do poderio teria muito a nos apresentar, possibilitando o vislumbre de, se não constatações, suposições sobre diversos aspectos de como eram constituídas as relações dos potentados de então. Isso porque, apesar de as fábulas serem produzidas visando a estabelecer seus temas, como foi dito anteriormente, sem tempo e espaço definido, não é possível negar que elas são elaboradas, independentemente de seus propósitos e objetivos, em um determinado tempo e espaço, carregando, em algum grau, reflexões da cultura que as engendraram.

Ao entrarmos em contato com o fabulário, nos deparamos, ou melhor, somos alertados pelo tradutor de que há nele uma diferença de composição bastante marcante: ao contrário de outras narrativas similares, o *Livro do tigre e do raposo* não nos apresenta subnarrativas, mas sim uma narrativa planiforme, concisa, que trata de um raposo que, por conta de um incidente, deixa suas terras e é levado a um território estranho, que descobre ser dominado por um tigre descrito como cruel e avaro. Tendo isso em vista e considerando, além de sua constituição modesta, a situação bastante fragilizada em que se encontra, o raposo se associa a um lobo e elabora um ardil para tirar algum benefício das circunstâncias e manter-se em condições de

vida minimamente agradáveis. Conservando por algum tempo o êxito de seu estratagema, uma série de outras circunstâncias – acarretadas sobretudo pela imprudência e avidez do lobo – o levam a uma nova situação de risco ainda mais grave, desta vez diante do próprio tigre, a quem precisa convencer ser útil para não sofrer as consequências pelos feitos do lobo e manter, além da própria vida, uma posição que lhe traga alguma comodidade, se não vantagem. É neste palco que se desenvolvem as situações de forte cunho político, que envolvem, principalmente, as relações entre aquele que detém o poder e aquele que detém o saber.

É interessante perceber que, ao mesmo tempo em que essa obra se relaciona diretamente ao fabulário previamente mencionado, *Kalila e Dimna*, na constituição de uma tradição, também se afasta e trilha caminhos muito próprios, peculiares talvez; enquanto nos apresenta uma narrativa que, tal como a sua precursora (especialmente nos primeiros capítulos), trata das vicissitudes da relação poder e saber, desenvolve esta relação de modo bastante diferente, chegando até mesmo a se utilizar de outros personagens para ilustrá-la, dando a ela, inclusive, outra possibilidade de desfecho.

Ao invés de um leão, nos deparamos com um tigre, e, ao invés de um chacal, um raposo. A mudança de personagens causa estranhamento inicial, principalmente naqueles mais habituados ao fabulário, posto que já encontraram um sem número de vezes o leão como metáfora daquele que detém o poder. Daí já apontamos que a diferença observada pode não ser arbitrária, pois, embora inserido em uma tradição – desta vez não apenas árabe, posto que outras culturas também já haviam elencado o leão como representante do

poderio, da realeza – o fabulário opta por trazer uma outra figura, talvez para ilustrar outro retrato de soberano.

É na leitura que corroboramos nossa hipótese: não são apenas outros personagens, outros animais, mas sim, e, de fato, outras relações que se delineiam entre eles (que não serão aqui detalhadas para não prejudicar os futuros leitores), e outras construções de poder e saber, que se refletem inclusive nas condutas dos personagens, e que acabam por justificar o desfecho tão distante daquele encenado outrora, entre leão e chacal.

O fabulário, nesse sentido, já tem sua leitura justificada e merecida pelo fato de nos trazer importantes contribuições ao estudo do gênero, pois, como tentamos demonstrar brevemente, elabora construções bastante peculiares, apropriando-se de aspectos da tradição em que se aporta e dando a ela novas nuances. Vale ainda destacar o prestimoso trabalho de tradução, direta do árabe, que se atenta a pequenos detalhes e informa ao leitor sempre que possível sobre as escolhas feitas nesse processo, que pode, se mal feito, ser tão danoso à obra. Aquele que já tem contato com a literatura árabe adquire preciosos e delicados conhecimentos do idioma e de seus usos e aquele que não tem esse contato se beneficia de uma leitura escorreita e fiel ao original.

Assim, ao mesmo tempo em que se trata de um importante registro de uma época, de uma cultura e de um gênero específico, o *Livro do Tigre e do Raposo* também traz consigo aspectos universais e atemporais, que podem ser aplicados, conseqüentemente, a contextos atuais. Não é, por fim – e como havíamos dito inicialmente –, apenas uma importante obra

para aquele que quer acessar ou se aprofundar na literatura árabe ou nos legados do Oriente, mas sim um necessário exemplar para os estudiosos da fábula e para todos aqueles que buscam uma leitura não somente agradável, mas transbordante de saberes. A experiência do raposo nos mostra que o conhecimento, acima de quaisquer outras posses ou

predicados, é a melhor forma de lidar com os tigres do caminho.

* MESTRE EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES. DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS. UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.



ZIEDAN, Youssef. *Azazel*, tradução de Safa A. C. Jubran. Rio de Janeiro: Record, 2015, 384 pp.

JOÃO PAULO SANTOS SIMÃO *

Viver no mundo é estar comprometido com a realidade, não importa o quão isolado um ser humano deseje estar. Essa é apenas uma das ideias que vagam pelo pensamento após a leitura de *Azazel*, obra do escritor e pesquisador egípcio Youssef Ziedan e que no Brasil foi traduzida pela professora Safa Jubran.

Cidades, personagens, livros, embates teológicos e políticos do século V d.C. balizam as ações do monge e médico Hipa, cristão copta que vaga do Egito à Síria e cuja viagem inevitavelmente o transforma. A ingenuidade do monge é semelhante à do Sidarta de Herman Hesse, no livro homônimo (Rio de Janeiro: Record, 2001), que também dispara em direção ao mundo a partir da incerteza e não da afirmação. A simplicidade de asceta permite ao monge interessar-se verdadeiramente pelas pessoas e situações que encontra ao longo de seu caminho. As histórias dos personagens muitas vezes são tecidas naturalmente pelas conversas entre eles. É assim, em um diálogo com o então padre Nestório¹, que

tanto ele como o leitor escutam Hipa discorrer sobre os manuscritos antigos em sua cela, os quais consegue amearhar entre os viajantes e peregrinos.

Interessante notar que a história acontece dois séculos e meio antes do advento do islamismo. As principais contendas religiosas contemporâneas à vida do monge narrador compreendem as decisões do Primeiro Concílio de Niceia, em 325, e do Primeiro Concílio de Éfeso, em 431. Além de instruções de como se recitar o Credo na missa e especificações de penitência, ambos concílios afirmaram a igualdade de natureza entre Jesus Cristo e Deus, ideia oposta à de Nestório; finalmente, o Concílio de Éfeso classificou suas crenças como heréticas e o depôs de seu cargo de arcebispo.

Hipa vive os primórdios da normatização do culto religioso dos cristãos por parte das autoridades – padres, bispos, papas. E as cidades visitadas pelo monge *não* passam ao largo das consequências físicas e materiais do enfrentamento político teológico. Em Alexandria, o monge fictício testemunha o assassinato da personagem histórica Hipátia, matemática que viveu naquela cidade e foi torturada até a morte por cristãos. O momento da perseguição é narrado por Hipa:

Após um tempo, a multidão se dispersou pelas ruas ao longo das colinas por toda a cidade. Eram algumas dezenas em cada rua, cantando a mesma canção. Em certo ponto, achei que o

¹ Nestório estudou em Antioquia e foi bispo de Constantinopla entre 428 e 431. Sua visão acerca das duas naturezas de Cristo, uma humana e outra divina, foi oficialmente considerada uma heresia pelas autoridades religiosas após os Concílios de Éfeso, em 431, e da Calcedônia, em 451. Assim, com o cisma provocado pelo embate entre diferentes visões sobre a natureza de Cristo, muitos dos seguidores de Nestório foram perseguidos, porém conseguiram abrigo nas igrejas da Pérsia, onde puderam desenvolver suas atividades religiosas. As relações entre muçulmanos e nestorianos eram fluidas e, durante o governo dos califas abássidas, o patriarca nestoriano de Bagdá desfrutava de posição de respeito e influência. Além disso, os cristãos nestorianos, patrocinados pelos persas, foram responsáveis pela criação de escola de medicina em Jundishapur, no sul do Irã.

propósito do clamor era uma demonstração de força por parte dos cristãos. Assim, seria uma mensagem para o governador e um alerta explícito para toda população. Mas a coisa foi além disso e se tornou mais profunda e mais horrível. (p. 160)

Esse é um período no qual a tensão social entre pagãos e cristãos é acirrada. Os saberes veiculados e construídos pelos antigos são olhados com desconfiança por alguns chefes da cristandade, pois estariam ligados a tradições pagãs, anteriores aos ensinamentos de Cristo. Hipa encontra pessoas, como o bispo Cirilo, que reforçam a hostilidade contra aqueles considerados pagãos; por outro lado, escuta de Fariseu, um monge amigo, críticas à forma como a religião de Jesus é imposta pelos homens. “A religião é uma dívida monstruosa, ninguém consegue pagar (...) nossa religião nos condena. Condena quem a adotou mais do que quem a renegou.” (p. 344).

O livro se divide em trinta capítulos, anunciados no prólogo como “trinta pergaminhos escritos na frente e no verso numa caligrafia grossa, de acordo com a antiga tradição da escrita siríaca” (p. 10), encontrados em escavações arqueológicas nas redondezas de Aleppo, na Síria. O manuscrito, além de conter os relatos da vida de Hipa, possui na borda anotações datadas do “fim do quinto século da

era da Hégira” (p. 10), escritas por um monge árabe seguidor da igreja de Edessa. Com os comentários desse outro monge fictício, Ziedan aponta discretamente para a presença e permanência árabe naquela região.

A poesia árabe também é evocada na passagem em que Hipa elogia Otávia, a mulher que conhecera em Alexandria, que o acolhera em sua casa e que viria a ser sua amante. “Ela circundava a minha existência de todos os lados, como o grande mar circunda o mundo inteiro” (p. 118); comparações envolvendo o mar remontam a usos poéticos da língua árabe inclusive em épocas pré-islâmicas.²

Na viagem por esse vasto panorama histórico, Hipa ouve uma voz constante que o acompanha durante todo o relato. Parece haver outro Hipa dentro dele, um *outro* que o incentiva a continuar o debate teológico interno, que o faz notar semelhanças entre as tradições religiosas dos antigos egípcios e as recém formadas cristãs, que o incentiva a pensar aquilo que o dogma da religião proíbe, enfim, que provoca no monge a necessidade de reexaminar constantemente seus próprios pensamentos e ações. Essa voz é Azazel, identificado por Hipa como Satanás. A incerteza produzida por Azazel é, ao mesmo tempo, razão de sofrimento e de libertação para o monge.

Outro peregrino passou por situação semelhante. Mani, dois séculos antes de Hipa, vagou por vastos territórios do Irã ao Afeganistão,

² Cf. Rosenthal, F., 2007. *Knowledge Triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*. Boston: Brill, Leiden, p. 149. O termo “água” muitas vezes é interpretado como “conhecimento”, chama-se um homem de vasto conhecimento de “oceano”. Cf. Muhana, A., 2010. “Nota poética acerca da cantiga ‘De quantas cousas eno mundo son’, de Paio Gomes Charinho” em *Tiraz* (USP), v. 7, pp. 18-29. A autora analisa uma cantiga e um trecho de lei do século XIII da península Ibérica, nas quais encontra respectivamente as comparações mar/pessoa e mar/corte. Muhana argumenta que ambas composições se apropriam do mesmo “*topos*, que aqui tem seu princípio no antigo poeta árabe ‘Abū-Tammām, no qual a comparação do monarca com o mar visa a louvar a generosidade, a liberdade e o poderio do monarca, resultado da amplificação que lhe atribui um caráter oceânico” (pp. 27-28).

professou uma mescla do cristianismo, budismo e zoroastrismo e entrou em contato com imperadores sassânidas, como Sapor, de quem se tornou amigo e conselheiro. Retratado por Amin Maalouf no livro *Jardins de luz* (Rio de Janeiro: Record, 1999), a versão fictícia do personagem histórico relata a existência de um gêmeo celeste que o incumbe de espalhar a mensagem de Cristo. Embora não seja o Azazel de Hipa, é uma fratura interior do asceta, resultado da obstinação por tocar os mistérios do mundo.

Azazel, mais que relatar os fatos, inscreve-os no tecido da realidade histórica. Não

sem motivo: o autor estuda, cataloga e publica manuscritos árabes e islâmicos no *Manuscripts Center*, parte do Setor de Pesquisa Acadêmica da *Bibliotheca Alexandrina*, em Alexandria, do qual também é diretor. A tradução desta obra contribui para lançar um olhar sobre a chamada Antiguidade tardia e seus processos históricos, especialmente os relativos à construção e formalização dos ritos católicos.

* MESTRANDO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES. DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS. UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO



MARGOLIOUTH, David Samuel.
Mohammad and the Rise of Islam.
Coleção Heroes of the Nations.
New York: Knickerbocker Press,
1905, 481 pp.
 _____. ***Maomé e a ascensão do Islã.***
Tradução de Sérgio Lamarão. São
Paulo: Contraponto, pp. 406.

JEMIMA DE SOUZA ALVES *

Embora, nos últimos tempos, um grande número de biografias do Profeta Mohammad tenha sido produzido, são poucas as que não pecam pela falta de fidelidade às fontes e pelo excessivo romantismo atribuído aos episódios da vida daquele que se designou Mensageiro de Deus, ou que em nome de um espiritualismo demasiado envolvem-no num manto místico encobrendo o brilhantismo de uma mente extraordinária; mas há, também, os que o vendem como um lunático religioso que, num golpe de sorte, erigiu um império tocando no que há de mais sensível e complexo nas comunidades humanas: a fé.

Mesmo constituindo maioria os relatos partidaristas, imbuídos de uma linguagem novelista ou de hostilidade e intolerância, é possível encontrar relatos honestos baseados em fontes documentais que não se restringem à tradição islâmica e têm por principal finalidade a tentativa de construir a *persona* de Mohammad de modo imparcial, atentando para o contexto histórico e sócio-político em que se inseria, considerando aspectos da sua trajetória de vida. Dentre esses, é

notório o trabalho realizado pelo Professor David Samuel Margoliouth, *Mohammad and the Rise of Islam*, traduzido ao português como *Maomé e a ascensão do Islã*.

Publicada pela primeira vez no ano de 1905, a obra integra a coleção *Heroes of the Nations*, produzida pela Oxford, uma série biográfica que apresenta a vida e o trabalho de personagens históricas que, reunindo as tradições das nações a que pertenciam, tornaram-se ícones dos ideais nacionais. Nesse sentido, a proposta de Margoliouth é, a partir dos relatos e tradições mantidos nos documentos atribuídos aos antigos escritores árabes, comentadores do Alcorão, do Dicionário das Pessoas que conheciam Mohammad, o *Isabah*, da coleção de tradições de Ahmad Ibn Hanbal, a *Musnad*, e publicações anteriores, discorrer sobre as ações de um estrategista, homem de caravanas, que, através do seu julgamento instintivo, articulou tribos desgarradas pela Península Arábica, oferecendo-lhes uma nova religião, uma identidade e um império pelo qual lutar.

Ao longo do texto está distribuído um conjunto de imagens, de modo a inserir o leitor no contexto histórico tratado; ao final, mapas históricos da região da Península Arábica estão para guiar o leitor pelas regiões em que se desenvolvem os fatos descritos. O autor preocupa-se também em esclarecer questões de ordem cronológica e geográfica e identifica o sistema de transliteração utilizado, antes de iniciar o texto. Resgatado pela editora Contraponto, o texto foi traduzido habilmente ao português pelo historiador Sérgio Lamarão, em 2012, mas, infelizmente, não apresenta as ferramentas norteadoras supracitadas dispostas na obra original.

A trajetória acadêmica de Margoliouth revela bastante experiência com os textos da tradição árabo-islâmica. Professor de Língua Árabe em Oxford, traduziu as Cartas de Almadarrī, o *Compêndio de Ética* do persa Ibn Miskawayh, a edição da tradução árabe, feita a partir de uma tradução siríaca, da *Poética de Aristóteles* datada do século X, que posteriormente fora comentada por Averróis no seu *Comentário médio*, versão, esta, difundida na Europa até o século XVI quando só então se passou a ler a *Poética* em traduções feitas a partir de textos gregos. Particularmente habilidoso como editor, seus trabalhos sobre a história do Islã, tornaram-se modelos em língua inglesa por pelo menos uma geração, inclusive este *Mohammad and the Rise of Islam*.

A singularidade da obra está no fato de que, através do encadeamento de narrativas retiradas dos textos antigos, o autor apresenta as propostas do Profeta Mohammad sobre o pano de fundo histórico e político-social da Arábia, especialmente de Meca, apontando a relevância que esse projeto teve para as comunidades audientes daquela mensagem, cujo principal foco eram as questões fundamentalmente de ordem política e da organização social, embora envolta no discurso religioso. Desse modo, o Islã surgira como uma resposta às tensões de um sistema social em processo de degradação.

Sendo um estrategista por natureza, Mohammad já há muito arquitetara o que posteriormente resultaria numa sociedade secreta e, por fim, num Império cuja extensão máxima ele não chegaria a ver. As narrativas antigas de que Margoliouth lança mão para fundamentar sua proposta relatam que o Profeta possuía uma boa relação com os dois maiores grupos monoteístas da época, os judeus e cristãos. Contam, ainda,

que ele ouvia as histórias bíblicas e as reinterpretava dando uma nova cor aos relatos (pp. 75, 101 da edição brasileira).

Mohammad nutria determinada admiração pelos povos do Livro e entendia que essas sociedades não apenas se opunham ao paganismo no aspecto ritualístico e conjunto de crenças, mas, em desenvolvimento e organização sócio-política, traziam em seu bojo uma moralidade que faltava aos pagãos e que, posteriormente, será louvada no Alcorão. Foi através do relacionamento mantido com essas comunidades que Mohammad se convenceu da eficácia do sistema monoteísta, mesmo tendo em conta que a adoção de uma dessas religiões traria algumas perdas materiais. Ele estava consciente de que o *status* que teria no judaísmo ou no cristianismo não seria o mesmo que teria se fundasse algo inédito (pp. 44, 52, 75, 77-7).

É evidente que o Profeta apreendeu de maneira exata a proposta de Reino de Deus apresentada por Jesus nos Evangelhos e difundida por cristãos, um sistema de governo justo que estabelece a unificação de diversos povos numa fraternidade, cujo governador é um enviado de Deus dentro de uma linhagem de profetas anteriores que anunciaram a sua vinda. Também compreendeu o valor de um código que regulasse a sociedade, assim como as leis transmitidas por Moisés aos judeus. Para Mohammad, Moisés e Jesus “foram homens extremamente favorecidos por Deus, é verdade, mas ainda assim eram carne e sangue, ‘nutriam-se de comida’” (p. 77).

Ao evidenciar repetidamente a familiaridade que Mohammad tinha com judeus e cristãos, o autor parece atribuir ao discurso islâmico da época da Revelação uma natureza filocristã, embora o monoteísmo proposto pelo profeta não fosse uma seita derivada de nenhuma das duas

religiões monoteístas. No entanto, a maneira como o autor pinça elementos da tradição judaico-cristã do discurso do Profeta denota o estreito vínculo que Mohammad alegadamente mantinha com essas culturas.

Assim, com a finalidade de legitimar o seu discurso, Mohammad acaba se inserindo na linhagem dos profetas, e talvez até tivesse entendido, mesmo que sem muita profundidade, o processo de desdobramento que ocorrera com o cristianismo em relação ao judaísmo, mas, quando o tomou como parâmetro, recriou-o já aos moldes árabes: era uma revelação dada em língua árabe, para os povos árabes, que articulava a cultura árabe.

Sem dúvida alguma, Mohammad foi um líder religioso, mas, como pontua Margoliouth ao longo de toda a obra, para o Profeta a religião deveria trazer soluções para o indivíduo como um todo, e não somente às questões da alma e do espírito. Seu projeto não considera o homem fragmentado em partes das quais a religião pode ou não participar. Para o fundador do Islã tudo estaria conectado e o novo sistema deveria contemplar o homem em sua totalidade. Talvez esse seja o ponto mais complexo do pensamento islâmico a ser compreendido, o fato de que para o Islã das origens não haveria distinções entre o religioso e o não-religioso ou secular.

O modo como se desenvolveram essas crenças é discutível, uma vez que as primeiras narrativas acerca da vida do Profeta e da comunidade que se formou à sua volta surgiram mais de um século depois da sua morte. Algumas fontes escritas em outros idiomas atestam um

Império erigido pelos árabes, mas divergem muito da tradição islâmica com relação à vida do Mensageiro de Deus, e ainda precisam ser investigadas e discutidas.¹

No entanto, é inegável que Mohammad tenha desempenhado um papel crucial dentro da história dos povos árabes, e valendo-se de cada uma de suas experiências pessoais, assim como apresenta o Professor Margoliouth, construiu um sistema religioso de maneira estratégica e totalmente coerente com a realidade social do seu lugar de origem: “ele construía uma nação a partir de um aglomerado de tribos desgarradas e dera a elas um ponto de união, a religião comum, descobrindo um vínculo mais permanente que o de uma dinastia.” (p. 406)

Quando temos diante de nós a trajetória de Mohammad, testemunhamos um homem que atingiu a supremacia e somos levados a admirar um gênio que se mostrou à altura das necessidades e que soube aproveitar cada uma das oportunidades que surgiam no seu caminho. “Embora tenha se aproveitado com regularidade dos escrúpulos dos outros homens, não permitiu que nenhum escrúpulo se interpusesse entre ele e o êxito. Avaliou de modo acertado o que exigiam as necessidades e não poupou energias para atendê-las de sobra”. Ele foi um grande líder, influenciou e continua influenciando comunidades em todas as suas esferas. “Embora Mohammad esteja morto, o Deus de Mohammad não está.” (p. 406)

* MESTRANDA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES. DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS. UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

¹ Cf. Hourani, A., 2006. *Uma história dos povos árabes*, trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia de Bolso, p. 18.

LINGS, Martin. *Muhammad. His life based on the earliest sources*. Rochester: Inner Traditions International, 1983, 350 pp.

_____. *Muhammad. A vida do profeta do Islam segundo as fontes mais antigas*. Tradução de Cléris Nogueira, Luiz Pontual e Sérgio Rizek. São Paulo: Attar Editorial, 2010, 512 pp.

SARAH ELIZABETH ALWAN *

A história de um dos homens mais conhecidos do mundo — história que teve início no século VI e influencia a cada novo dia o arranjo e o curso da própria história global — já foi, como era de se esperar, contada e recontada por diversas vezes. Apesar disso, a vida de Muḥammad é narrada de um modo inovador e, diga-se de passagem, extremamente cativante no livro *Muḥammad — his life based on the earliest sources*.

O livro, publicado em 1983, logo então recebeu o Prêmio Nacional Sirah do Governo do Paquistão e, alguns anos mais tarde, seu autor, Martin Lings, foi condecorado pelo então presidente do Egito, Hosni Mubarak, além de receber avaliações positivas no periódico inglês *The Times* e em outras mídias internacionais, tamanhos

foram a repercussão e o alcance da obra, que do inglês chegou a ser traduzida para doze línguas.

Um dos aspectos que colaborou para esse desdobramento do livro, além da linguagem excepcionalmente poética, centra-se na patente disparidade entre o seu conteúdo e o conteúdo da grande maioria das biografias de Muḥammad escritas em língua inglesa até então. De modo geral, esses escritos, como o de Thomas Carlyle¹ e William Muir², abordavam uma face um tanto quanto desfavorável da vida do profeta do Islã. O que, ao passo que apresenta aos leitores uma visão tendenciosa, corrobora o estabelecimento de uma barreira a que outras formas de pensamento sejam conhecidas e pesquisadas.

Um exemplo de tal disparidade é uma citação do tradicional livro biográfico *The life of Mahomet*, escrito em 1861 pelo arabista escocês Sir William Muir, que aborda os feitos de Muḥammad como nocivos para a religião cristã, tendo-a impedido de prosperar próximo às regiões de onde o islamismo expandia-se “trampled under foot, languished, and soon disappeared from the Peninsula.” (p. 219).

A abordagem auspiciosa não é o único diferencial de *Muḥammad*. Um vasto conhecimento das biografias precedentes evidencia-se a cada capítulo.

O autor, falecido recentemente, em 2005, foi um estudioso de muitas facetas. Mas, a despeito de certa sucessão de fatos curiosos em sua vida, tais como ter sido amigo do conhecido escritor C.S. Lewis e um especialista em Shakespeare — inclusive há livros seus sobre o tema tra-

¹ Carlyle, T., 1906. *The Hero as a Prophet*. In: *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*. New York: Longmans, Green and Co..

² Muir, W. 1861. *The life of Mahomet*. London: Smith, Elder, & Co.

duzidos para o português —, fica a lacuna de saber como um professor de literatura inglesa dedicou-se à escrita de um dos principais volumes sobre a mais importante personalidade da religião islâmica.

Uma viagem de Lings com o propósito de visitar um amigo professor da Universidade do Cairo teve um desenrolar inesperado, o amigo veio a falecer vítima de um acidente enquanto andava a cavalo e a Universidade ofereceu-lhe o posto recém-vago.

Foi morando no Egito que ele entrou em contato com a religião islâmica e demonstrou especial interesse pela dimensão sufi desta. Converteu-se ao Islamismo e adotou o nome árabe Abu Bakr Siraj Addin. Esteve por lá até o ano de 1952, momento em que eventos políticos forçaram-no a retornar ao Reino Unido. De volta, seguiu nova trilha acadêmica, desde a graduação em Estudos Árabes até o doutorado na área, e alcançou um nível tão grande de aprofundamento e repertório que *Muḥammad* nada mais é que uma das publicações mais reconhecidas nesta seara.

Já no título do livro está indicada uma de suas diferenças fundamentais em relação às outras biografias de Muḥammad em língua inglesa: “sua vida segundo as fontes mais antigas” [grifo nosso]. Lings apresenta uma narrativa fluente com extrema riqueza de detalhes que foi buscar às fontes clássicas, utilizadas para narrar a vida de Muḥammad, dentre as quais podemos citar as tradicionais *sīrah*, *ḥadīṭ* e *maḡāzī*.

A *sīrah* aproxima-se muito do que se conhece modernamente por biografia. Representa o gênero de narrativas que contam a história de Muḥammad desde a sua origem, bem como todos os feitos e percalços de sua trajetória. O primeiro dos escritos da *sīrah* e uma das fontes mais notórias no livro de Lings é o de Ibn Ishāq. Intitulado *Sīrat*

Rasūl Allāh, foi um trabalho de décadas do historiador, que compilou uma grande e variada quantidade de histórias, incluindo relatos possivelmente controversos e que em um momento posterior acabaram misteriosamente perdidos. Cerca de um século depois, o gramático Ibn Hišām realizou um trabalho sistemático de recuperação e edição da obra, conferindo-lhe, todavia, um teor simpático ao profeta. Especula-se, inclusive, que as passagens controversas tenham sido escamoteadas ou, ainda, reescritas.

Antes mesmo da *Sīrat Rasūl Allāh* estar sendo redigida por Ibn Ishāq, já existia o *maḡāzī*, gênero tipicamente composto de relatos de campanhas militares. O texto que figura como seu principal representante e outra influência essencial para o livro de Ishāq trata-se de *Kitāb attārīḥ wa-lmaḡāzī*, do historiador Wāqidī, uma de suas poucas obras que sobreviveram, na qual estão descritas as campanhas do profeta de quando governava em Medina.

Já o gênero *ḥadīṭ*, extenso em quantidade, trata dos ditos do profeta, de suas ações e de seus ensinamentos. Juntamente com o Corão e a *Sunna*, foi utilizado como base da jurisprudência islâmica. O *Kitāb aṭṭabaqāt al-kabīr*, um dos *ahādīṭ* mais evidentes no livro de Lings, foi escrito pelo historiador Muḥammad Ibn Saʿd, que também foi secretário pessoal de Wāqidī. Para além desta fonte podemos citar as de Albuḥārī e Muslim, prestigiadas e de singular importância até os dias de hoje.

Em muitos trechos de *Muḥammad* tais fontes são utilizadas de modo praticamente inalterado, na forma de tradução parafrástica do original. No quadro a seguir pode-se comparar um excerto de um dos *ahādīṭ* de Muslim com um do livro de Lings, que narram o mesmo episódio da aparição do anjo Gabriel:

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال:
بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم ذات يوم ، إذ طلع علينا رجل
شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر ، لا
يُرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد ، حتى
جلس إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ، ووضع كفيه على
فخذيه وقال: يا محمد... أخبرني عن الإسلام ،
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ”
الإسلامُ أن تَشْهَدَ أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا
رسولُ الله ، وتقيمَ الصلاةَ ، وتؤتي الزكاةَ ،
وتَصومَ رَمَضانَ ، وتَحجَّ البيتَ إن استطعتَ
إليه سَبِيلا ” ، قال صدقت ، فعجبنا له ، يسأله
ويصدقه. قال: فأخبرني عن الإيمان ، قال ” :
أن تَؤمِنَ بالله ، وملائكتهِ وكتبهِ ورُسُلِهِ واليوم
الآخرِ ، وتؤمِنَ بالقَدَرِ خيرِهِ وشرِّه ” ، قال:
صدقت . قال فأخبرني عن الإحسان ، قال ” :
أن تَعْبُدَ اللهَ كأنَّكَ تَراهُ ، فإن لَمْ تَكُن تَراهُ فَإِنَّهُ
يَراكَ ” ، قال فأخبرني عن الساعة ، قال ” :
ما المَسْؤُولُ عنها بأَعْلَمَ من السائلِ ” قال
فأخبرني عن أماراتها ، قال ” : أن تَلِدَ الأُمَّةُ

‘Umar said: “One day when we were sitting with the Messenger of God there came unto us a man whose clothes were of exceeding whiteness and whose hair was of exceeding blackness, nor were there any signs of travel upon him, although none of us knew him. He sat down knee unto knee opposite the Prophet, upon whose thighs he placed the palms of his hands, saying: ‘O Muḥammad, tell me what is the surrender (islām)’ . The Messenger of God answered him saying: ‘The surrender is to testify that there is no god but God and that Muḥammad is God’s Messenger, to perform the prayer, bestow the alms, fast Ramaḍān and make, if thou canst, the pilgrimage to the Holy House.’ He said: ‘Thou hast spoken truly,’ and we were amazed that having questioned him he should corroborate him. Then he said: ‘Tell me what is faith (īmān).’ He answered: ‘To believe in God and His Angels and His Books and His Messengers and the Last Day, and to believe that no good or evil cometh but by His Providence.’ ‘Thou hast spoken truly,’ he said, and then: ‘Tell me what is excellence (iḥsan).’ He answered: ‘To worship God as if thou sawest Him, for if thou seest Him not, yet seest He thee.’ ‘Thou hast spoken truly,’ he said, and then: ‘Tell me of the Hour.’ He answered: ‘The questioned thereof knoweth no better than the questioner.’ He said: ‘Then tell me of its signs.’ He answered: ‘That the slave-girls shall give birth to her mistress; and that those who were but barefoot naked needy herdsmen shall build

رَبَّتْهَا ، وَأَنْ تَرَى الْخُفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ
الشَّاءِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ ” ، ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثَ
مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ ” يَا عَمْرُ... أَتَدْرِي مَنْ السَّائِلُ؟ ”
قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ ، قَا : ” فَإِنَّهُ جَبْرِيْلُ أَتَاكُمْ
يُعَلِّمُكُمْ دِيْنَكُمْ)) “

Comparação entre o *ḥadīṭ* do árabe e o mesmo trecho narrado no original no livro de Lings.

Em outros trechos, o autor lança mão de mais um artifício que diferencia sua narrativa das tradicionais: em várias oportunidades os relatos como foram contados na tradição são desconstruídos de seu modo estrutural clássico. Assim, uma história poderia ser fragmentada em início, meio e fim e ter cada trecho dessa divisão implementado na narrativa de forma que haja uma linearidade temporal. Ou seja, os trechos são fragmentados e desconstruídos de forma tal que, intercalados ao longo de um novo fio textual, produzam uma linearidade temporal para os acontecimentos da vida de Muḥammad.

Vistas as fontes tradicionais que Lings utiliza como arcabouço para seu livro e com o entendimento da dimensão de especulações que envolvem algumas destas fontes, não se torna necessário adentrar o mérito de que cada uma delas também apresenta uma visão específica passível de discussão, e que seriam necessários estudos individuais para uma demonstração analítica.

Além das fontes já citadas, o autor também acessa citações corânicas, elucidando algumas histórias. Cumpre destacar que todas estas fontes são cuidadosamente trama-

buildings ever higher and higher.’ Then the stranger went away, and I stayed a while after he had gone; and the Prophet said to me: ‘O ‘Umar, knowest thou the questioner, who he was?’ I said: ‘God and His Messenger know best.’ He said: ‘It was Gabriel. He came unto you to teach you your religion.’” (pp. 334-5)

das por Lings com uma linguagem atrativa e escorreita. O fato de produzir uma linearidade temporal e utilizar-se de diversos gêneros para compor uma unicidade histórica extremamente bem articulada soma-se à utilização das citações corânicas e faz um efeito de verossimilhança atravessar a nova narrativa, além de haver, em apelo emocional, um verso do Corão, que de certo modo atesta e é atestado pela aparente veracidade das informações.

Ocorre ainda o uso de citações bíblicas, responsáveis por fundamentar, principalmente, a genealogia de Muḥammad, sobre a qual Lings demonstra um profundo conhecimento. Cita com rigor os nomes, as famílias e as tribos que de alguma forma entrecruzaram a história e a árvore dos antepassados do profeta. O livro inicia construindo a história de Muḥammad partindo de Abraão, e é nesta parte que as citações bíblicas mais aparecem, pois narram a história de Abraão, Sara, Hagar e Ismael e da promessa divina de que deste nasceria uma grande nação. Lings também demonstra como Abraão origina os Coraixitas, tribo do profeta, e descreve as profecias que previam o nascimento deste.

A narrativa do livro segue nessa linha, indo dos relatos bíblicos abraâmicos até a mor-

te de Muḥammad mais um breve capítulo sobre sua sucessão. O livro é repleto de histórias ricamente detalhadas e extremamente simbólicas, mas, para além delas, que dificilmente poderiam ser recontadas aqui, cumpre ressaltar quem é a pessoa inspiradora de tantos relatos. O próprio Muḥammad, enquanto vivo, pede que suas ações não sejam recontadas postumamente, pois, reconhecendo-se como ser humano com uma missão profética, considerava que cometera tanto erros quanto acertos e não gostaria que seus eventuais erros e arrependimentos fossem investidos de um aspecto sagrado. Curiosamente não demorou muito para que se ignorasse o pedido, e no próprio livro de Lings a imagem que se forma de Muḥammad não é exatamente de alguém que comete equívocos.

No livro, Muḥammad é evidenciado por seu aspecto humano e, muito embora em contato desde a infância com as profecias que existiam a respeito de sua missão como “mensageiro de Deus”, e muito embora diversas situações e experiências miraculosas permeassem sua vida, até ser visitado pelo anjo Gabriel e este dizer-lhe que era verdadeiramente o mensageiro, ele não parece ter ciência disto.

Considerando tal fato, é possível acompanhar de perto como foi para Muḥammad descobrir-se mensageiro de Deus e como foi sua vivência do surgimento da religião islâmica. Mesmo não sabendo de sua missão, fica perceptível que todas as ações diretas ou os infortúnios da vida do profeta acabam tornando-se favoráveis para ele em algum ponto de sua trajetória, desde a história de sua família e sua tribo, sua condição de órfão, as decisões referentes aos combates, até seus ensinamentos e lições.

O profeta, humano e ao mesmo tempo inspirado pelo divino, revela-se sempre piedoso

e benfeitor com todas as pessoas — mesmo as que foram aprisionadas em batalhas — e especialmente com a natureza e os animais. Nota-se especialmente isto em um excerto do livro no qual o profeta e Abu Bakr, durante sua emigração de Meca, refugiam-se em uma caverna para fugir de um grupo que estava ao seu encalço. Ao perceberem que o grupo se afasta sem mesmo verificar dentro da caverna, eles se espantam:

There in front of it [the cave], almost covering the entrance, was an acacia tree, about the height of a man, which had not been there that morning; and over the gap that was left between the tree and the wall of the cave a spider had woven its web. They looked through the web, and there in the hollow of a rock, even where a man might step as he entered the cave, a rock dove had made a nesting place and was sitting close as if she had eggs, with her mate perched on a ledge not far above.

When they heard ‘Abd Allah and his sister approaching at the expected hour, they gently drew aside the web that had been their safeguard, and taking care not to disturb the dove, they went to meet them. (p. 119)

O livro encerra com um capítulo tocante sobre a escolha que Muḥammad deve tomar de continuar na terra como mensageiro ou ir para o paraíso, como cabe a todos os profetas. Foi dada a ele a oportunidade de conhecer tal idílio e somente depois optar. Visto que era chegada a sua hora ele decidiu seguir, encerrando assim seu tempo na terra.

Não obstante as fontes discutíveis que o autor usa e o fato de sua fé estar fortemente vinculada a uma imagem negativa que se propala de Muḥammad, a obra evidencia dedica-

ção e cautela, desde, por exemplo, sua preocupação acerca de cada um dos nomes e termos, até o cuidado minucioso ao transcrever cada uma das palavras árabes para a língua inglesa.

Para os leitores de língua portuguesa, fica a boa notícia de que o livro, desde o ano 2010, conta com uma excelente tradução publicada pela editora Attar, realizada a partir da edição inglesa de 1991 do *The Islamic Texts Society* e cuidadosamente examinada e cotejada com a edição francesa de 1986, traduzida por Jean-Louis Michon. O grupo de tradutores evidenciou conhecimento de nuances da linguagem e extrema cautela na escolha de termos tão específicos para a tradição islâmica, a qual, infelizmente, é pouco divulgada para os leitores de português.

O cuidado em preservar as informações contidas no original é incontestável nessa edição, não só em termos de conteúdo do texto, mas também na montagem de mapas, genealogia, tabelas e os títulos consultados, todos feitos

em português. Mantiveram-se as inscrições em árabe acerca do nome do profeta e a caligrafia islâmica das primeiras páginas salta aos olhos por sua beleza.

Além disso há uma breve explicação inicial ressaltando a importância da etimologia dos termos e nomes árabes e a causa de eles terem sido transliterados ao invés de traduzidos. Na própria explicação, ainda que breve, já é possível obter uma maior compreensão de alguns nomes da tradição islâmica. Imprescindível a leitura deste livro para os interessados e estudiosos das tradições islâmicas, da vida de Muḥammad e das mais diversas histórias intrigantes que fundamentam o conhecimento a respeito do profeta de uma das religiões que mais cresce atualmente.

* BACHAREL EM LETRAS: LÍNGUA E LITERATURA ÁRABES. DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS. UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

ORIENTAÇÃO DA REVISTA E NORMAS DE PUBLICAÇÃO

Os textos distribuem-se em quatro seções: *Artigos*; *Fontes*, com trabalhos de edição, tradução ou crítica de fontes árabes; *Fórum*, que pode conter ensaio biográfico e/ou bibliográfico, entrevista, ou re-edição de texto importante e de difícil acesso; e *Resenhas* de obras críticas ou artísticas e eventos científicos ou culturais.

Editam-se textos em português e, na seção Fontes, também nas respectivas línguas dos textos-fontes. Nos casos de tradução, devem-se identificar os tradutores.

A REVISTA ACOLHE TRABALHOS SOBRE:

1. Língua Árabe: gramática; lexicologia; dialetologia; lingüística comparada; lingüística aplicada; lingüística histórica.
2. Literatura Árabe: crítica e história; poética e retórica na história do Islã; poesia e prosa pré-islâmica e islâmica, literatura dialetal andalusa, literatura pós-século XIII, literatura da *nahḍah*, literatura contemporânea; crítica literária do Alcorão; literatura comparada, tradução bilateral; hibridismo literário.
3. Filosofia em árabe; filosofia no Islã; filosofia da Natureza; Lógica; Metafísica; Epistemologia; recepção da filosofia grega; transmissão da *falsafah* para o Ocidente; tradução e crítica contemporânea das fontes.
4. Ciência Árabe: história, teoria do conhecimento, tradução; ciências no período áureo do Islã; fontes pré-islâmicas (helenísticas, mezo-orientais, indo-iranianas, extremo-orientais), tradução, hermenêutica; influências no medievo cristão, traduções latinas e gregas; ciência otomana; presença no renascimento; presença na ciência moderna.
5. Islã e sociedade: as fontes canônicas; o *kalam*; o sufismo; religiões comparadas; história do Islã; instituições islâmicas; sociologia e geopolítica do mundo árabe e muçulmano;
6. Artes: os contributos persa, turco e bizantino; a caligrafia; a arquitetura; o artesanato; a música, as artes cênicas.

CONVENÇÕES NA DIGITAÇÃO DOS TEXTOS:

1. Fontes Times New Roman e Times Translit, tamanho 12, espaço 1,5.
2. Nas citações e em notas de rodapé, usar o sistema europeu, quando as notas forem de tipo explicativo ou comentadas; no caso de citação simples, usar o sistema americano. Ex.: “como lo demuestran los producidos, para el primero desde Hartmann, 1887¹ hasta Zwartjes (1997: 66-72), pasando muy respetuosamente por

Stern, 1974: 63-122, Rosen-Moqed, 1985: 103-137, y Ġāzī, 1979² y, para el segundo, por Al’ahwānī, 1957, o por nuestros estudios³.”

Págs. 6-96, “Die Dichter”.

² Que de las fuentes bio-bibliográficas en II: 755-73.

³ Sobre todo, Corriente, 1990; Corriente, 1994, y Corriente, 1995.

3. Referências bibliográficas no final do artigo, adotando-se os seguintes critérios:

3.1. Sobrenome em minúsculo, seguido dos nomes e do ano (separados por vírgulas). Título da obra e, em português, a cidade (separados por vírgula) seguida de dois-pontos e da editora. A exemplo de:

Corriente, F., 1997. *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús*, Madri: Gredos.

3.2. Artigo entre aspas, seguido de “em” mais o nome da revista, seguido das páginas. A exemplo de:

Corriente, F. & Sáenz-Badillos, A., 1994: “Nueva propuesta de lectura de las *xarajat* con texto romance de la serie hebrea”, em *Revista de Filología Española*, 74, p. 283-104.

3.3. Para o caso de fontes árabes antigas, indicar, no espaço entre parênteses, o editor, a cidade, a editora e o ano. Ex.

Aṣṣafadī: *Tawšīḥ attawšīḥ* (ed. a. H. Muṭṭlaq, Beirute: Atṭaqāfah, 1966).

3.4. Em caso de não ser a primeira edição, indicar em número ordinal, no final. Ex.:

Ibn-Sanā’-Almulk, *Dār aṭṭirāz...* (ed. J. Arrikābī, Damasco: Alfikr, 1980), 3^a. ed.

3.5. Em caso de mais de uma obra do mesmo autor, editada em um mesmo ano, classificar com letra, por ordem alfabética crescente. Ex.:

Corriente, 1980a: *Gramática, métrica...*

Corriente, 1980b: “Los romancismos del...”

4. Para a transliteração de termos árabes, adotar as propostas de Safa Abou-Chahla Jubran, expostas em *Tiraz*, 1, 2004, pp. 16-29.

Os trabalhos devem ser entregues impressos e em arquivo eletrônico para ambiente Windows (via endereço eletrônico: tiraz@usp.br), via correio postal, ao endereço do Centro de Estudos Árabes da USP: Avenida Prof. Luciano Gualberto, 403, Prédio de Letras, sala 13, Cidade Universitária, 05508-900, São Paulo, SP, Brasil. Os trabalhos são submetidos ao Conselho Editorial e a pelo menos um membro do Conselho Consultivo, que emitem pareceres quanto à publicação. Não se devolvem originais recebidos.

Para outras informações, contatar pelos fones (11) 3091.5020 (4511) (4890) (4299) (4602)

O nome da revista presta homenagem ao labor das casas régias de *tirāz* (recamo) que, no período áureo do islã, forneciam ao soberano, à sua corte e às pessoas agraciadas de seu círculo vestimentas de seda em que era criteriosamente bordado, com fios de ouro e toda sorte de cores, o nome ou emblema do califa, do rei ou do sultão; homenageia também a célebre coletânea de *muwaššahāt*, *Dār aṭṭirāz*, em que o egípcio Ibn-Sanā'-Almulk do século XII enalteceu, maravilhado, a criatividade da oficina poética de Alandalus. Àquela época, a prática do *tirāz* atestava elegância, riqueza e originalidade; hoje, o termo remete a “estilo”. Os dicionários de nossa língua conhecem o arabismo “tiraz”: certo pano de linho com alguns ramos ou feitos, como as talagaxas” (Viterbo); para nós: papel em que se imprimem as várias tendências múltiplas dos estudos sobre Oriente Médio, elaborados há muito nas cortes da Ciência.

Publicação da Área de Concentração em Estudos Árabes do
Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes
DLO - FFLCH - USP

