

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
Área de Concentração – LITERATURA COMPARADA

MÔNICA KALIL PIRES

**A TRADUÇÃO CULTURAL EM ROMANCES HISTÓRICOS:
ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE *LÉON, L'AFRICAIN*, DE AMIN MAALOUF,
E A *INCRÍVEL E FASCINANTE HISTÓRIA DO CAPITÃO MOURO*, DE GEORGES
BOURDOUKAN**

PORTO ALEGRE, 2009.

MÔNICA KALIL PIRES

**A TRADUÇÃO CULTURAL EM ROMANCES HISTÓRICOS:
análise comparativa entre *Léon, l'africain*, de Amin Maalouf,
e *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, de Georges Bourdoukan**

Tese apresentada ao
Programa de Pós-graduação
em Letras como requisito
para obtenção do título de
Doutor em Letras.

Orientadora: Márcia Ivana de Lima e Silva

PORTO ALEGRE, 2009.

*Dedico esta tese a meu filho Artur,
que nasceu durante a pesquisa
e me deu novos olhos para o mundo.*

Agradeço

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul - universidade pública e gratuita, onde fiz minha graduação e mestrado, e onde agora concluo meu doutorado – pelos professores qualificados com os quais convivi e pelos conhecimentos que pude aprender e questionar;

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq - Brasil, pelo apoio em forma de uma bolsa de estudos, que me deu condições para me concentrar nas pesquisas;

À Professora Doutora Tânia Franco Carvalhal (in memoriam), pela acolhida generosa e pelas valiosas sugestões no início da tese;

À Professora Doutora Márcia Ivana Lima e Silva, por ter aceitado continuar a me orientar;
A minha grande e maravilhosa família, especialmente a meus pais, pelo apoio e pelo carinho em todos os momentos;

A minha irmã Jussara, pela leitura atenta e crítica.

Minha Montanha é assim.

Ligação com o solo e aspiração de partida.

Lugar de refúgio, lugar de passagem.

Terra do leite, do mel e do sangue.

Nem paraíso nem inferno. Purgatório.

(O Rochedo de Tânios, de Amin Maalouf)

Resumo

A tradução cultural, fundamental para a comunicação entre os povos, é uma tarefa complexa, devido à subjetividade dos agentes envolvidos e aos vários aspectos que interferem na apresentação da cultura de origem para a cultura de recepção. A literatura é uma forma privilegiada de fazer esta mediação entre culturas. *Léon, l'africain* e *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, de Amin Maalouf e Georges Bourdoukan, respectivamente, são romances históricos que apresentam a cultura árabe-muçulmana ao leitor ocidental. Exploram a História, a linguagem, a construção espacial, o relacionamento interpessoal, os costumes e os rituais, dando voz a uma cultura tradicionalmente sufocada no Ocidente, e com isso contribuindo para a mediação de conflitos.

Palavras-chave: tradução cultural; Amin Maalouf; Georges Bourdoukan; literatura comparada; cultura árabe-muçulmana

Résumé

La traduction culturelle, indispensable pour la communication entre les peuples, est une tâche complexe en raison de la subjectivité de ceux qui sont impliqués et des différents aspects qu'interviennent à la présentation de la culture d'origine pour la culture de la réception. La littérature est un moyen privilégié de faire la médiation entre cultures. *Léon, l'Africain* et *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, de Amin Maalouf et Georges Bourdoukan, respectivement, sont des romans historiques qui présentent la culture arabo-musulmane au lecteur occidental. À travers l'Histoire, la langue, la conception d'espace, les relations interpersonnelles, les coutumes et les rituels, ils donnent la parole à une culture traditionnellement étouffée dans l'Occident, et contribuent pour la médiation de conflits.

Mots-clés: traduction culturelle, Amin Maalouf, Georges Bourdoukan, littérature comparée, culture arabo-musulmane

Abstract

The cultural translation, essential for communication between peoples, is a complex task due to the translator's subjectivity and the various aspects involved in the presentation of the culture of origin for the culture of reception. The literature is a privileged way of doing this mediation between cultures. *Léon, l'africain* and *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, from Amin Maalouf and Georges Bourdoukan, respectively, are historical novels that present the Arabic-Muslim culture to the Western reader. They explore the History, language, design space, interpersonal relationships, customs and rituals, giving voice to a culture traditionally smothered in the West, helping to mediate conflicts.

Keywords: cultural translation, Amin Maalouf, Georges Bourdoukan, comparative literature, Arabic-Muslim culture

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. TRADUÇÃO CULTURAL.....	17
1.1. Cultura.....	17
1.2. Contatos culturais.....	20
1.3. Tradução linguística.....	22
1.4. Tradução Cultural	29
1.5. Encontros de culturas	33
1.6. Encontros de pessoas	38
1.7. Mediação de conflitos	41
2. O CONTEXTO DA TRADUÇÃO E SEUS AGENTES.....	45
2.1. Os de lá e os de cá	45
2.2. O Líbano	53
2.3. Amin Maalouf.....	58
2.4. Georges Bourdoukan	59
3. CHEGANDO AOS TEXTOS PELO PARATEXTO.....	62
3.1. Paratexto.....	62
3.1.1. Epitexto.....	63
3.1.2. Peritexto	64
5. A TRADUÇÃO DA HISTÓRIA.....	77
5.1. Mundo Muçulmano.....	81
5.1.1. Reino de Granada	81
5.1.2. Reino do Marrocos.....	92
5.1.3. Império Otomano	96
5.2. Mundo Cristão.....	106
5.2.1. Itália	106
5.2.2. Brasil	112
6. OUTROS FIOS DA TRADUÇÃO.....	121
6.1. As vozes.....	121
6.2. O Ponto de vista dos personagens tradutores	125
6.3. A oralidade e outros aspectos linguísticos	132
6.4. Os costumes e os rituais	141
6.4.1. As mulheres	146
6.4.2. Os escravos	150
6.5. O espaço.....	154

7. OS PORQUÊS DA TRADUÇÃO	161
CONCLUSÃO	171
REFERÊNCIAS.....	175
OBRAS E SITES CONSULTADOS	183
GLOSSÁRIO.....	187
ANEXO A - RESUMO DE <i>LÉON, L'AFRICAIN</i>, DE AMIN MAALOUF	190
ANEXO B - RESUMO DE <i>A INCRÍVEL E FASCINANTE HISTÓRIA DO CAPITÃO</i>	
<i>MOURO</i>, DE GEORGES BOURDOUKAN	192
ANEXO C - TRECHOS DE ENTREVISTAS DE AMIN MAALOUF.....	194
ANEXO D - ENTREVISTA FEITA PELA AUTORA, POR EMAIL, COM GEORGES	
BOURDOUKAN, EM 28 DE ABRIL DE 2008	197
ANEXO E - TEXTO DE BOURDOUKAN.....	200
Serão os semitas Humanos?	200
ANEXO F - CAPA E CONTRACAPA DE <i>LÉON, L'AFRICAIN</i>, DE AMIN MAALOUF -	
EDIÇÃO DE BOLSO DA LATTÈS.....	203
ANEXO G - CAPA E CONTRACAPA DE <i>ENTRE DOIS MUNDOS: AMORES E</i>	
<i>AVENTURAS DE LEÃO, O AFRICANO</i>, DE AMIN MAALOUF, PUBLICADO PELA	
EDITORA BEST SELLER.....	204
ANEXO H - CAPA E CONTRACAPA DE <i>A INCRÍVEL E FASCINANTE HISTÓRIA DO</i>	
<i>CAPITÃO MOURO</i>, DE GEORGES BOURDOUKAN, PUBLICADO PELA EDITORA SOL E	
CHUVA.....	205

INTRODUÇÃO

Certa vez, ouvi de uma bondosa senhora alemã a seguinte afirmação, que sintetizava o pensamento de muitos conterrâneos seus: “Dentre todos os turcos, os libaneses ainda são os piores. Aquela gente é que traz as drogas aqui para a Alemanha”. Frau Eisenblätter não sabia (nem nunca soube) que sua hóspede era neta de um imigrante libanês no Brasil - um dos tantos Jorge, Miguel, Salim - que mascateou pelo interior e, casando-se com uma alemã, ajudou a construir e povoar seu novo país.

Aquela frase tão preconceituosa, vinda de uma senhora tão amável - realmente amável - foi o início de meu interesse pelo mundo árabe-muçulmano e conseqüentemente o início da tese que ora apresento.

Naquele ano na Alemanha, minha identidade “árabe”, que até então estivera restrita aos quibes e outros tais da culinária preparados por minha mãe, tornou-se um elemento muito significativo, até mesmo decisivo, visto que só consegui vaga na casa daquela senhora porque ela não conhecia minhas origens familiares. Esse preconceito me era estranho, pois eu fora criada em uma família de origem miscigenada (alemã, libanesa e portuguesa, no mínimo), dentro de uma sociedade formada por descendentes de imigrantes, onde pessoas de diferentes religiões e de diferentes culturas convivem em (relativa) harmonia. Além disso, como cristã dentro de uma sociedade majoritariamente cristã, eu nunca estivera na situação de pertencer a uma minoria religiosa, e especialmente uma minoria desprezada.

Vivi, então, na sociedade alemã, onde eu era uma espécie de imigrante, a identidade pela exclusão. Identifiquei-me com os turcos que vivem na Alemanha, embora nada tivesse em comum com eles: nem língua, nem religião (meu avô era cristão, como a maior parte dos imigrantes libaneses no Brasil), nem costumes. Praticamente, só a culinária me aproximava deles. No entanto, passei a interessar-me pelo sofrimento desses “irmãos” em terra estrangeira.

No primeiro momento, quis compreender a diferença entre libaneses, sírios e turcos, todos chamados de “turcos” no Brasil. Todos esses povos viviam sob o jugo do Império Otomano quando começou a imigração deles para o Brasil, por isso, no passaporte, tinham a mesma origem. A fragmentação daquele império criou o Líbano e a Síria, territórios cujos habitantes têm até origem étnica diferente daquela da Turquia; enquanto os turcos são descendentes dos mongóis, os libaneses e os sírios são de origem árabe. Essa diferença não é apenas física, mas principalmente cultural.

A violência dos turcos sobre os outros povos do Império Otomano (armênios, curdos e gregos, entre outros) os fez especialmente odiados entre os demais habitantes daquele território. Eis a razão para os sírios e libaneses que emigraram para o Brasil quererem se diferenciar dos “turcos”. Aliás, a imigração de turcos “verdadeiros” para o Brasil foi muito pequena, infinitamente menor do que a de sírios e libaneses.

Também clareei a diferença entre árabes e muçulmanos. Árabe é aquele que nasce em países de língua árabe – Arábia Saudita, Iraque, Líbano, Marrocos, entre outros; muçulmano é aquele que pratica o islamismo, religião espalhada por toda Terra e que é majoritária nos países de língua árabe, mas também na Turquia, no Irã, no Afeganistão, na Indonésia, por exemplo, cujos povos falam outras línguas e são herdeiros de culturas totalmente diferentes daquela em que nasceu e profetizou Maomé, o pai do islamismo.

Os turcos, portanto, não eram meus “irmãos”, nem mesmo pela origem étnica. Apesar disso, a sua condição de exilados em uma terra que não era nem nunca seria sua – porque a nacionalidade alemã só é dada a quem tem “sangue” alemão, não a quem mora na Alemanha, mesmo que há várias gerações, como é o caso dos turcos de hoje em dia – me interessou especialmente.

Procurei, a partir de então, ler a literatura produzida por desenraizados, autores oriundos de países com expressiva população muçulmana, e vivendo no Ocidente. Não me interessavam os depoimentos cheios de ódio em relação ao Islã; queria conhecer pessoas que respeitavam essa cultura para, através delas, conhecê-la. Aproximava-me, portanto, do tema

da tradução cultural, que, nas últimas décadas do século XX - com o desenvolvimento da globalização, possibilitada pela tecnologia e incentivada pela Economia - produziu inúmeras obras teóricas, especialmente de autores “híbridos”, que, vindos de países que haviam sofrido a dominação ocidental, agora pensavam o mundo a partir desta visão mesclada, que se apropria criticamente da cultura ocidental, sem negar a percepção de sua cultura de origem. Este é o caso de Edward Said, de Homi Bhabba, de Stuart Hall, de Tzvetan Todorov, de Júlia Kristeva e de tantos outros, que não é necessário listar aqui.

O meu olhar, ao longo da investigação, também seria mesclado. A diferença é que seria de uma pesquisadora de um país periférico – o Brasil – interessada na cultura de outro país periférico – o Líbano.

O problema que decidi investigar foi: como e por que o mundo árabe-muçulmano é “traduzido” para o público ocidental por autores que, originários do Líbano – país que, ficando na “linha de fratura” entre a civilização árabe-muçulmana e a civilização judaico-cristã ocidental, viveu uma guerra civil que tornou a identidade um fato especialmente problemático –, optaram por morar e produzir em países ocidentais. A literatura me parecia ser um terreno especialmente interessante para o conhecimento íntimo do *outro*, seus sonhos e seus problemas, e para o “desarmamento das mentalidades”, termo usado aqui para indicar a destruição da lógica da violência, etapa que faz parte do processo de *reconstrução pós-bélica*, previsto pela ONU, para países que passaram por uma guerra civil (Cf. SIMÕES; MOURA, 2005).

Para a seleção dos autores e das obras literárias que iriam compor a tese, foram usados os seguintes critérios:

- a qualidade literária dos textos, que não seriam vistos apenas como “depoimentos”, mas como obras artísticas, capazes de despertar a emoção estética no leitor (no caso, na autora da tese);
- a intimidade dos autores com a cultura árabe-muçulmana e a opção de apresentá-la para o público ocidental;

- a origem libanesa dos autores e sua contemporaneidade, para que, de forma direta ou indireta, tivessem vivido a guerra civil (1975-1990);
- o distanciamento físico dos escritores em relação a sua cultura de origem;
- a época tratada nos romances históricos, que deveria ser anterior ao conflito entre muçulmanos e judeus (portanto, anterior ao século XIX, época do surgimento do sionismo);
- a convivência, no interior das narrativas, de personagens muçulmanos, cristãos e judeus, visto que a identidade religiosa era elemento fundamental da guerra civil de 1975-1990.

Com base nesses critérios, escolhi duas obras, de autores diferentes, para analisar: *Léon, l'africain*, de Amin Maalouf, libanês que adotou a França, e *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, de Georges Bourdoukan, imigrante libanês no Brasil.

Nascidos em uma sociedade que é uma encruzilhada de civilizações, esses autores são, no mínimo, bilíngues; além do árabe, dominam uma língua ocidental (francês ou português), o que lhes garantiu livre trânsito por duas tradições literárias e visões de mundo. Escolhendo-os, procuro “ouvir” uma voz que elimine certos estereótipos criados por “orientalistas” – muito bem descritos por E. Said – ou pela indústria cultural ocidental, especialmente a americana.

Por outro lado, os autores em questão moram em países ocidentais, em que os muçulmanos – normalmente imigrantes ou descendentes deles - são minoria. A relação dos moradores do país em relação a esse grupo religioso é de tensão ou de desconhecimento fascinado e desconfiado. Ao mesmo tempo, os países que receberam esses intelectuais são democráticos e garantem a livre expressão, coisa rara nos países de maioria muçulmana, mergulhados em guerras civis, como no caso do Líbano à época da produção dos romances, ou em ditaduras.

A língua escolhida por Maalouf e Bourdoukan é ocidental, o que demonstra a orientação da tradução cultural pretendida: do mundo árabe para o público ocidental. Essa escolha

determina os aspectos selecionados, na medida em que as obras dialogam com o tempo e o espaço dos autores, isto é, com a sociedade de recepção.

O percurso metodológico feito pela tese inicia traçando, no capítulo 1, os diferentes conceitos, elementos e agentes envolvidos no processo de tradução cultural; também há o entrecruzamento da tradução cultural com os estudos sobre cultura de paz. Depois, é feita a análise de uma tradução em especial, aquela dos romances históricos *Léon, l'africain* e *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, de Amin Maalouf e Georges Bourdoukan, respectivamente.

No segundo e no terceiro capítulo, são apresentadas as duas culturas que estão envolvidas, os autores e seu contexto, e o leitor previsto para as obras no Ocidente.

Os aspectos selecionados para compreender como é feita a tradução cultural nesses romances dizem respeito a diferentes áreas do conhecimento, envolvidas no processo de seleção e decifração de um texto literário, especificamente de romances históricos.

O estudo do paratexto, feito no capítulo 4, permitirá ver estratégias usadas pelos autores e editores para aproximar o público-leitor ocidental da obra. No capítulo seguinte, é visto como os autores recuperam alguns fatos da História para fazer a tradução cultural por um viés diferente do tradicionalmente conhecido no Ocidente. No capítulo 6, outros elementos que os autores usaram para apresentar uma cultura para a outra serão analisados: a presença de diferentes vozes no interior das narrativas, a escolha dos personagens-tradutores, os aspectos linguísticos, os costumes e os rituais apresentados para a sociedade cristã, e a configuração do espaço físico nas narrativas. Finalmente, no capítulo 7, investigarei o porquê da tradução cultural feita por Maalouf e Bourdoukan, o que explicará determinadas escolhas dos autores.

Ao longo do trabalho, utilizarei a expressão árabe-muçulmano para me referir à cultura dos países de maioria muçulmana que se expressam em língua árabe – no caso, Marrocos, Granada e Egito. Os trechos que se passam em Istambul, no romance de Maalouf, tratam da

cultura turca ou otomana, de origem mongol, à época (século XVI) recém-islamizada. As palavras “árabe” e “muçulmano”, portanto, não são sinônimas.

Os trechos em francês – literários ou teóricos – aparecem traduzidos para facilitar a leitura, e o texto original está em nota de rodapé. Para o romance de Maalouf, me vali da tradução para o português feita para a Editora Best Seller por André Camargo, com o título “Entre dois mundos: amores e aventuras de Leão, o africano”. Essa tradução, porém, em alguns casos é bem problemática, por isso, em alguns casos, além do trecho correspondente em francês, coloquei no rodapé o comentário sobre a tradução. Na tese em questão, estas observações são especialmente importantes, embora não façam parte do corpo do texto. Será possível reconhecer esses casos porque, ao lado da citação em português, haverá dois números indicando para o rodapé (um para a versão francesa e outro para o comentário).

Além disso, para facilitar a leitura da tese e enriquecer o conhecimento sobre os autores e o mundo árabe, encontram-se em anexo:

- o resumo dos romances;
- um glossário com as palavras de origem árabe;
- a entrevista que realizei, via email, com Georges Bourdoukan, em 28 de abril de 2008;
- uma seleção de trechos de entrevistas de Amin Maalouf, publicadas na internet;
- um texto de Bourdoukan (*Serão os semitas humanos?*) que foi publicado na revista “Caros Amigos” e que é especialmente interessante como epítexto, pela polêmica que gerou.

Também estão anexadas as reproduções das capas e das “orelhas” dos livros, que servirão para a análise do paratexto.

Para fazer este estudo, abandono nos próximos capítulos o tom pessoal e adoto – com reservas – a tradicional imparcialidade acadêmica, para só retornar ao *eu* na conclusão, mas deixando claro que o sujeito que olha está sempre por trás daquilo que é olhado.

1. TRADUÇÃO CULTURAL

O conceito de tradução cultural atrai estudiosos de diversas áreas do conhecimento, especialmente das Letras, da Antropologia e dos Estudos Culturais. Mas esse conceito só surge após um longo desenvolvimento das teorias sobre tradução linguística e sobre cultura, e também com a emergência de pensadores que percebem a cultura não a partir de sociedades hegemônicas, mas periféricas.

Pensar a tradução é pensar o encontro de culturas. Mas o que é uma “cultura”? Como se forma esse conceito e quais as implicações disso?

1.1. Cultura

Uma concepção mais tradicional de cultura a compreende como a expressão da “essência de um povo”. A forma de agir, brincar, guerrear, a postura ética diante dos fatos, tudo seria decorrência da “índole” do povo, ou da raça, outro termo caro a essa concepção essencialista. Para ela, haveria

[...] um eu coletivo capaz de estabilizar, fixar ou garantir o pertencimento cultural ou uma “unidade” imutável que se sobrepõe a todas as outras diferenças – supostamente superficiais. (HALL, 2000, p. 108)

Como decorrência dessa concepção, haveria povos “predestinados” à superioridade; aos outros, os inferiores, restaria a submissão ou a anulação ante essas culturas superiores. Essa forma de pensar exclui fatores tais como a geografia e a história; pelo contrário, acredita na tese do evolucionismo, segundo a qual uma cultura “superior” seria o ápice de desenvolvimento ao qual as outras deveriam chegar, seguindo um longo – mas igual – caminho. As diferenças entre as culturas seriam, na verdade, marcas de inferioridade ou superioridade.

As diferenças culturais também foram explicadas a partir da biologia e da geografia. Roque de Barros Laraia exemplifica:

Jean Bodin, filósofo francês do século XVI, desenvolveu a teoria que os povos do norte têm como líquido dominante da vida o fleuma, enquanto os do sul são dominados pela bÍlis negra. Em decorrência disto, os nórdicos são fiéis, leais aos governantes, cruéis e pouco interessados sexualmente; enquanto os do sul são maliciosos, engenhosos, abertos, orientados para as ciências, mas mal adaptados para as atividades políticas. (LARAIA, 2006, p. 14)

Outra definição é aquela que opõe cultura à natureza. A cultura é a transformação da natureza pelo trabalho humano. Nesse sentido, um copo, um banquinho ou um castelo de areia são produtos culturais tanto quanto uma obra de arte. Além desses artefatos, porém, a cultura se manifesta em modos de ser, isto é, comportamentos e reações próprias de um grupo em determinadas situações. Por exemplo, diante de momentos marcantes da vida, como o nascimento e a morte, as diferentes culturas prevêm reações e rituais distintos, justamente pelo significado que atribuem a esses momentos.

Assim, a cultura pode ser compreendida como o universo de saberes e experiências de um povo. Alguns dos elementos que compõem a cultura são a religião, a arte e a maneira de vestir, comer ou trabalhar. Cada um desses elementos é uma solução encontrada por um povo para um problema específico com o qual se depara, lançando mão dos recursos disponíveis naquele momento. A fartura ou a ausência de alimento ou água, a necessidade ou não de disputa de território com outros povos, por exemplo, influenciam a cultura e regulam sua abertura para o *outro*.

Laraia explica que “[...] cada cultura ordenou a seu modo o mundo que a circunscreve e [...] esta ordenação dá um sentido cultural à aparente confusão das coisas naturais. É esse procedimento que consiste em um sistema de classificação.” (LARAIA, 2006, p. 92) Por isso, continua, “entender a lógica de um sistema cultural depende da compreensão das categorias constituídas pelo mesmo.” (LARAIA, 2006, p. 93)

A concepção tradicional de cultura – que opõe um grupo a outro, apresentado como *essencialmente* diferente, e que é gerada a partir de sociedades colonialistas - não satisfaz os pensadores do pós-colonialismo, porque não dá conta da complexa realidade da periferia, onde o hibridismo cultural é a tônica. Nesses espaços, especialmente, mas também em toda e qualquer sociedade, as culturas não apenas se justapõem, nem mesmo estabelecem apenas

relações hierárquicas, de colonizador e colonizado, por exemplo. Os conceitos e as ideias, assim como as práticas culturais, ficam profundamente imbricadas.

Compreender diferentemente a cultura não é apenas uma questão linguística, mas algo que tem consequências ideológicas e estéticas, de valoração dos objetos. A diferença entre as culturas não está em traços concretos – já que cada povo é um amálgama de várias origens –, mas no discurso que as define. A cultura é um *discurso* que une seus membros, levados a acreditar que, apesar de todas as suas diferenças – sociais, econômicas, sexuais, religiosas –, pertencem a um mesmo grupo.

É Stuard Hall quem afirma:

Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos [...] (HALL, 2003, p. 50).

À margem das identidades culturais construídas pelo discurso, está o *outro*, que estabelece com o núcleo identitário uma relação de tensão constante, fazendo com que os limites sejam rompidos e impondo o trânsito entre o “dentro” e o “fora”. Identidade e alteridade, portanto, são conceitos fundamentais e móveis, construídos de forma dialógica. Souza explica que

Para Bhabha, nesse processo relacional da construção da identidade, o retorno de uma imagem marcada pelo traço de duplicidade, do lugar do Outro, surge o ar de uma “certa incerteza” que envolve o corpo do sujeito, ao mesmo tempo atestando sua existência (alocando-lhe uma identidade) e ameaçando desmembrá-lo (construindo essa identidade parcial e dialógica em função de um Outro). Assim, em termos psíquicos, o hibridismo no bojo da identidade leva ao fato de que a identidade “nunca existe *a priori*, nunca é um produto acabado; sempre é apenas o processo problemático de acesso de uma imagem de totalidade” (1994). (SOUZA, 2004, p. 122)

A cultura, portanto, está em movimento constante, apesar do desejo frequente, por parte de determinados grupos, da fixação de sua identidade com base em critérios que favoreçam, ou ponham em relevo, um de seus aspectos.

Ora, esse discurso que une os membros de uma comunidade se constrói através da língua, justamente um dos elementos mais fortes da cultura. Ela não só faz parte de uma herança

passada de pai para filho como também, na medida em que veicula valores que, por sua vez, sustentam julgamentos, é capaz de moldar a forma de ver os fatos que se apresentam ao falante, sendo geradora de realidades. Depositária do passado e gestante do futuro, a língua é o instrumento, embora confuso e incompleto, do qual os povos se servem para se comunicar. Porém, herdeiros de Babel, somos todos presas de códigos ambíguos e insuficientes.

Como lembra Lilia Moritz Schwarcz,

Por meio da língua, que conhecemos ao nascer e só perdemos quando morremos, restauram-se passados, produzem-se companheirismos, assim como se sonham com futuros e destinos bem selecionados. (SCHWARCZ, 2008, p. 14)

Honra e desonra, violência e paz, covardia e coragem, beleza e feiúra, lealdade e traição são algumas palavras que direcionam a forma de ver determinado fato ou objeto, e cujo significado varia de lugar para lugar e de época para época. Dependendo da posição em que um povo se encontre, por exemplo, como colonizado ou colonizador, muda a noção de humanidade. O colonizador pode eliminar o *outro* por considerá-lo um animal, e um colonizado também poderá ver aquele que o reprime e sufoca como uma besta fera.

O acesso à realidade, portanto, não é direto, mas mediatizado pela língua - não transparente, mas opaca, dependente da posição que o sujeito ocupa. Para melhor compreender o que é dito, é fundamental conhecer o contexto e as condições sociais e históricas em que o texto é produzido e interpretado, ou o *locus de enunciação*, segundo Bhabha (apud SOUZA, 2004, p. 119).

1.2. Contatos culturais

O contato entre diferentes culturas é constante, e a comunicação entre elas é necessária para a sua renovação e sobrevivência, porém isso não acontece sem problemas.

Um desses problemas é explicado por Peter Burke, em *Testemunha ocular*:

[...] quando ocorrem encontros entre culturas, é provável que a imagem que cada cultura possui da outra seja estereotipada. [...] O estereótipo pode não ser completamente falso, mas freqüentemente exagera alguns traços da realidade e omite outros. O estereótipo pode ser mais ou menos tosco, mais ou menos violento. Entretanto, necessariamente lhe faltam nuances, uma vez que o mesmo modelo é aplicado a situações culturais que diferem consideravelmente uma das outras. (BURKE, 2004, p. 155 e 156)

Os estereótipos funcionam tanto para definir o *outro* como para definir o *mesmo*. Eles atuam de forma metonímica: um traço resume um ser e a cultura à qual pertence. Os estereótipos tendem a ser positivos para o *mesmo* e negativos para o *outro*, mas o contrário também pode acontecer. À custa de um longo processo de dominação, o *mesmo* pode assumir a posição de inferioridade diante de um *outro* que admira e inveja.

Celeste Ribeiro de Sousa lembra que

Se, por um lado, se entende que a formação de estereótipos, bem como a de imagotipos, constitui estratégia necessária à retenção de informações e, portanto, de conhecimento (a memória não tem capacidade para reter a complexa realidade como um todo), por outro lado, é preciso estar em constante alerta perante esses imagotipos, a fim de que não se tomem por verdades absolutas o que não passa de recorte da realidade, traduzido segundo convenções (e interesses) relativos a um determinado espaço e a uma determinada época, a um determinado grupo social, e mesmo a uma determinada pessoa (o autor). (SOUSA, 2004, p. 27)

Desconstruir o estereótipo, tanto positivo quanto negativo, mostrar sua insuficiência, evidenciar o corte, é condição fundamental para o estabelecimento de relações de troca em condições de igualdade entre as culturas.

Uma cultura, enquanto discurso, se baseia em alguns traços composicionais que são tidos como essenciais, embora na verdade sejam apenas circunstanciais. Em outras palavras, alguns elementos são tidos como definitivos na oposição com a outra cultura e a partir disso classificam-se os seres, colocando-os “dentro” ou “fora”; aos que ficam dentro, outorgam-se direitos; aos excluídos, nega-se até mesmo o status de humanidade.

Esses traços escolhidos por uma cultura como significativos fazem parte de sua identidade simbolicamente constituída. A forma de falar, a comida de preferência, a roupa de trabalho, o corte dos cabelos, a relação entre os sexos são alguns dos elementos que podem

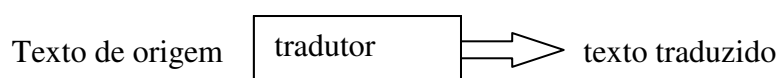
ser tidos como determinantes para o pertencimento ou não a essa cultura, ou seja, como capazes de gerar exclusão.

Para o dominado, o perigo é assumir o discurso do dominador, incorporando o estereótipo negativo. Neste caso, sua situação será de eterna dívida e inferioridade, nunca de igualdade. Por outro lado, colocar-se como superior àquele que o domina econômica ou culturalmente também não possibilita enriquecer a própria cultura pelo contato e transformar-se, garantindo a sobrevivência.

Para fugir do enclausuramento dos estereótipos, para haver realmente a comunicação entre duas culturas, é fundamental o equilíbrio de poderes entre uma cultura e outra. Caso contrário, a tradução cultural poderá ficar comprometida, ou com o excesso de preocupação com a cultura-meta, ou com o excesso de respeito pela cultura de origem. Também é preciso que a língua traduza não apenas fatos e informações, mas também a forma de pensar e de valorar da outra cultura. O mediador deve dominar tanto a língua quanto a cultura dos povos envolvidos na tradução, como origem e como meta. O tradutor, no entanto, não foi sempre percebido como mediador e negociador, como é possível ver através da transformação do conceito de tradução linguística.

1.3. Tradução linguística

Inicialmente, o ato tradutório era compreendido como a transferência de um conteúdo de uma língua para a outra; não havia problematização nem do conteúdo, nem do tradutor, mero instrumento a serviço do texto. A “boa tradução” era aquela que dava conta de transportar para a outra língua todas as informações contidas no texto de base. Esquemáticamente, eram esses os elementos em ação:



A tradução literária se constituía em um problema praticamente sem solução, porque necessariamente ficava devendo para o texto original; quanto mais poético, “literário”, o texto de base, mais intraduzível ele se tornava. Havia, por isso, uma hierarquia entre os textos, em que o texto de origem era sempre superior ao traduzido, eterno devedor daquele. Implicitamente, havia a ideia de que a literatura produzida nos “centros” era superior à da periferia, mais nova e “imatura” (visto que a longa tradição oral não contava como “cultura”, apenas o texto escrito - e com caracteres ocidentais!). As literaturas periféricas eram devedoras incontestes de literaturas como a francesa, a inglesa e a alemã, por exemplo, essas sim geradoras de um saber universal, atemporal e, por isso, superior. Às periferias cabia o papel subserviente de traduzir e aprender com cópias imperfeitas daqueles originais. Poucos eram os textos “da periferia” que eram traduzidos, e eles não despertavam maiores indagações por parte da cultura que os recepcionava.

A concepção formalista da tradução não dava a devida importância para os aspectos extralinguísticos, porque compreendia que o texto era uma entidade autônoma, na qual todos os elementos se autoexplicavam.

Essa concepção, porém, transforma-se, como lembra Maria Candida Rocha Bordenave:

A partir dos anos 70, ocorreu um deslocamento salutar na ciência linguística, a linguagem transbordou daquele compartimento rígido e resgatou sua condição não só de representação da realidade, mas também de codificadora da cultura e de veículo de comunicação. São, então, enfatizados aspectos sociais da linguagem, o falante concreto historicamente situado, as condições de produção do texto: situação, contexto, estrutura social e relações sociais. (BORDENAVE, 1991, p. 47)

Essa outra visão da linguagem gerou uma compreensão diferente do trabalho do tradutor. É Rosemary Arrojo quem a explica:

O texto, como o signo, deixa de ser a representação “fiel” de um objeto estável que possa existir fora do labirinto infinito da linguagem e passa a ser uma *máquina de significados em potencial*. [...] A tradução, como a leitura, deixa de ser, portanto, uma atividade que protege os significados originais de um autor e assume sua condição de produtora de significados; [...]. (ARROJO, 1986, p. 23, grifo meu)

Em outras palavras, o tradutor se torna um intérprete do texto que ele traduz, agora compreendido como capaz de gerar diversas interpretações. Por isso, nenhuma delas é a definitiva. Alinhada com essa segunda postura, Tânia Carvalhal fala sobre a tradução literária:

Se evocarmos a etimologia, *traducere*, do latim, significa “levar além”. Assim, a primeira função da tradução (e papel dos tradutores) é fazer circular um texto fora da literatura de origem, disseminá-lo, difundi-lo. O tradutor, por vezes designado de “barqueiro” (ele atravessa um rio), possibilita o acesso não só a uma obra literária gerada em outra língua, mas a costumes e princípios que o texto, traduzido, veicula. (CARVALHAL, 2003, p. 219)

A imagem do barqueiro é rica porque mostra o caráter fluido da língua e ao mesmo tempo o papel protagonista do tradutor, que guia o processo de passagem.

O tradutor-mediador-barqueiro manipula a cultura que ele pretende traduzir, introduzindo o viés dele, obedecendo a suas intenções. Por que ele faz determinadas escolhas, que elementos ele quer introduzir no diálogo e quais ele quer ocultar é algo a ser investigado. Já de partida, por isso, percebe-se que a tradução não é uma ação neutra, isenta; ela implica em escolhas ideológicas e em opções limitadas, pelo conhecimento do tradutor (da língua e da cultura que traduz) e pela cultura de recepção, mais ou menos aberta ao aporte de novidades do *outro*, da alteridade.

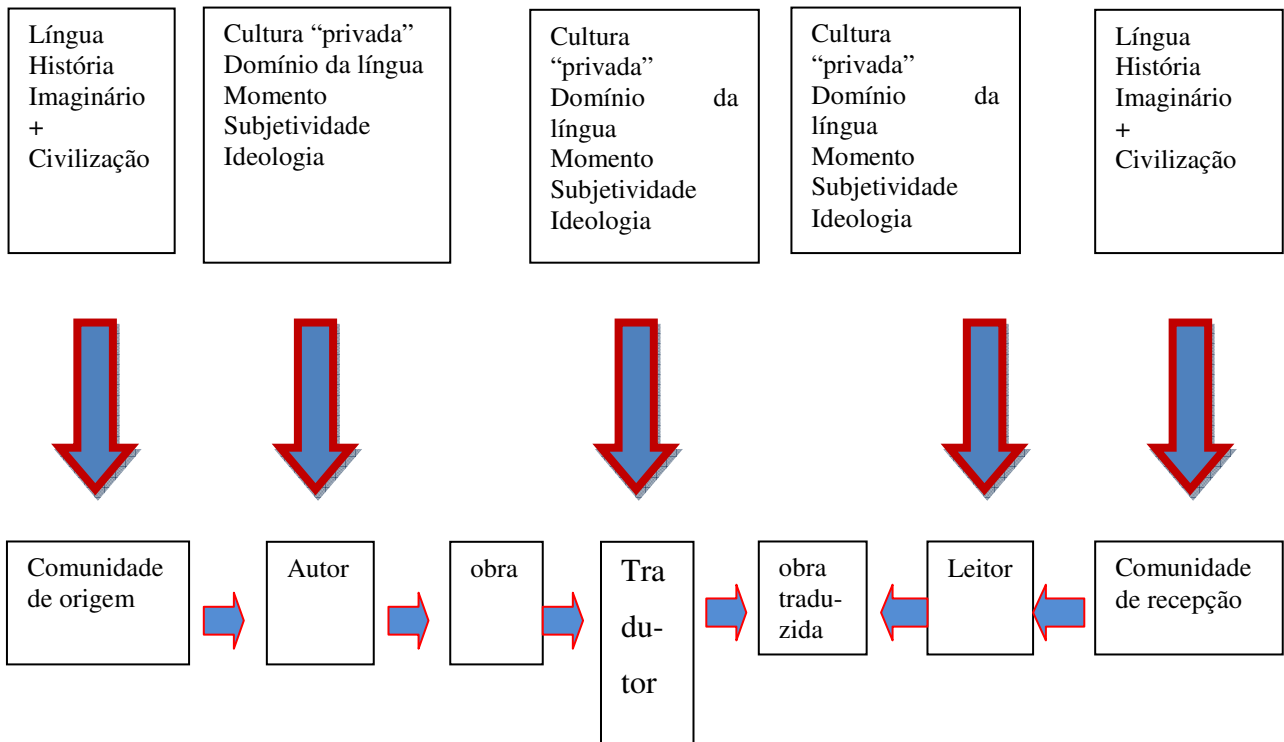
Em *Os tradutores na História*, lemos:

Atuando como educadores, e não apenas como educandos, (os tradutores) utilizaram o conhecimento ganho com seu trabalho para contribuir para o progresso científico, de modo geral. Por isso, os tradutores que deixaram marca na história não devem ser considerados como canais passivos de informação especializada, mas sim como agentes inteiramente envolvidos com os textos que reformulavam em outra língua (DELISLE; WOODSWORTH, 1998, p. 113)

E também:

Os tradutores não se limitam a importar valores, transferindo-os unilateralmente da linguagem ou cultura-fonte para a chamada linguagem ou cultura-meta. O que eles recolhem, colocam em circulação. Seu trabalho inclui e induz transformações e manipulações. Além das prerrogativas dos patrocinadores, dos clientes e editores, além da materialidade dos textos, além do custo do seu trabalho, os tradutores cruzam e esmaecem as fronteiras entre os valores culturais estrangeiros e aqueles da sua própria sociedade. Afinal, essas fronteiras são mais fluidas e menos circunscritas do que se pensa. (DELISLE; WOODSWORTH, 1998, p. 201 e 202)

A nova compreensão de tradução se organiza esquematicamente assim:



No esquema, cada seta é uma interferência, um ruído na comunicação, que transforma a mensagem, como se verá a seguir.

Cada comunidade (de origem e de recepção) é o resultado de uma língua, uma história e um imaginário que une seus membros e os diferencia da outra comunidade; esses elementos (língua, história, imaginário), acrescidos de outros tantos (religião, alimentação, formas de vestir, de morar, etc) formam o que se chama a cultura da comunidade. Todos esses elementos da cultura estão amalgamados por um discurso, que dá coerência aos mitos; esses mitos podem ser positivos ou negativos em relação ao *outro*, o que será decisivo na recepção das obras traduzidas.

A cultura de uma comunidade faz parte de um grupo maior, chamado *civilização*. Várias culturas fazem parte de uma civilização, como explica Francis Wolff:

Uma civilização supõe um vasto conjunto geográfico e histórico, estende-se por longas gerações a diversas sociedades, a numerosas etnias ou nações, e atravessa continentes, línguas, ou mesmo religiões e regimes políticos – a cultura, em contrapartida, é local. (WOLFF, 2004, p. 24)

O imaginário de cada cultura é construído com base nas figuras e estruturas linguísticas e literárias comuns e/ou possíveis na língua; também as experiências pessoais, transformadas em relatos organizados, contribuem para a formação desse cabedal de informações.

Cada obra é a concretização da percepção que um autor, carregado de subjetividades e de circunstâncias históricas, tem a partir de sua comunidade; a obra de um autor não dá conta de todas as potencialidades da cultura na qual está inserido, mas é uma das suas possibilidades. A cultura é a moldura que enquadra o olhar do autor.

Pode-se dizer também que o autor tem sua cultura “particular”, que é a seleção pessoal e familiar que ele tem dessa cultura maior à qual pertence. Assim, existem filtros entre uma cultura “nacional” e uma cultura “privada”, que vão selecionando aspectos de um grupo maior. Dentro da cultura muçulmana, por exemplo, existem grupos mais restritos, como os muçulmanos sunitas, do Líbano, de determinada região. Dentro deles, cada clã tem sua própria cultura e cada indivíduo uma experiência particular de combinações identitárias (gênero, profissão, hierarquia familiar etc).

O tradutor - também ele um ser carregado de suas subjetividades, circunstâncias históricas e culturais - produz uma obra que, embora não seja completamente fiel à original, permite ao leitor do texto traduzido vislumbrar a outra cultura.

Ao tradutor cabe reconstruir o trajeto feito pela obra, isto é, apresentar ao membro da comunidade de recepção (por sua vez também um ser carregado de suas subjetividades e de seu momento histórico e cultural) o que determinada obra, de determinado autor da comunidade de origem disse. A “invisibilidade do tradutor”, embora impossível na prática, é desejada por alguns; outros, como Haroldo de Campos, por exemplo, defendem a evidência do tradutor, não apenas recriador, mas transcriador do texto original, à procura da intencionalidade do autor do texto de base.

A tradução fica ainda mais complexa quando, além de envolver culturas distintas – como é sempre o caso – o trabalho é feito com civilizações diferentes, como o caso da civilização judaico-cristã e da civilização árabe-muçulmana.

Além disso, quanto mais popular o texto, e por isso mais representativo de uma cultura, mais difícil é a tradução. Por isso, traduzir um ditado popular é uma tarefa mais árdua do que traduzir um tratado científico, que usa uma linguagem mais neutra e por isso mais universal. Como traduzir para inglês ou francês, por exemplo, “Quem quebra galho é macaco gordo”, sem fazer uma longa explicação sobre a sociedade que criou esta frase? Se o leitor do texto traduzido não souber o que é “quebrar galho” e da importância disso na sociedade brasileira, não entenderá a graça da frase do paracheque de caminhão; a frase parecerá uma simples constatação sobre a obesidade dos macacos do Brasil!

Para obter a comunicação entre as duas comunidades envolvidas, o tradutor se vale de diferentes estratégias. Uma delas é a da “domesticação do desconhecido”, assim comentada por Tânia Carvalhal:

Suprimindo alguns elementos que seriam desconhecidos ao leitor, introduzindo outros que lhe são familiares, o tradutor facilita sua aceitação, possibilitando uma acolhida mais imediata. (CARVALHAL, 2003, p. 244)

Essa característica apontada por Tânia também está presente na imagem proposta por Geraldo Ramos Pontes Jr. e Maria Cristina Batalha, para quem o tradutor é um mercador. Segundo eles,

É a negociação permanente entre estranhamento e familiaridade, entre desconhecido e conhecido que representa, em última instância, o modo pelo qual os sistemas culturais se organizam e se movimentam. (PONTES; BATALHA, 2004, p. 35)

De qualquer forma, nem todos os textos são traduzidos; apenas alguns são escolhidos, porque considerados, de alguma forma, significativos para a cultura de recepção. É nesse momento que prêmios e vendagem, por exemplo, dão visibilidade a uma obra e a tornam candidata à tradução. Além disso, a adequação da obra ao que se espera de uma cultura também é determinante para a eleição do texto a ser traduzido; para uma cultura que é imaginada como “exótica”, exigem-se textos carregados de exotismo. Para o editor, que é

fundamentalmente quem financia ou encomenda a tradução, é importante saber em que medida o autor oferece ao público a imagem procurada por este último.

Tânia Carvalhal fala da importância da escolha de determinado autor para ser introduzido e apresentado em um sistema literário.

Estudá-las (as traduções) significa entender como determinados autores foram lidos e o que essas leituras dizem sobre os povos, as línguas e as culturas que as receberam. (CARVALHAL, 2003, p. 237)

Civilizações como a que floresceu em Toledo no século X, ou na Itália do século XVI, por exemplo, se caracterizaram por um fértil trabalho de tradução; por outro lado, culturas fechadas sobre si mesmas rejeitam o *outro* e a tradução, o que as leva à esclerose.

Para Geraldo Ramos Pontes Jr. e Maria Cristina Batalha,

Parece claro que, apesar dos limites da traduzibilidade – e para além desses limites – a tradução favorece uma maior aproximação entre os povos e que, por conseguinte, toda vez que lidamos com a cultura do outro, somos levados a refletir sobre nós mesmos com relação a esse outro com quem dialogamos. (PONTES; BATALHA, 2004, p. 30)

O trânsito de informações e textos entre os povos tem ainda outro componente determinante: a relação de poder que os povos mantêm entre si. Para povos hegemônicos, a tradução do “exótico” poderá ser uma escolha caprichosa, enquanto que para povos que sofrem ou sofreram a dominação e estão formando sua identidade, a tradução pode ter o valor de aculturação.

Também a frequência da tradução não é a mesma em se tratando de metrópoles e periferias. Cristina Carneiro Rodrigues, em “A prática da tradução por teóricos tradutores”, prova essa frequência tradutória com números:

Enquanto o percentual de traduções publicadas no Brasil entre 1991 e 1995 foi de 64%, na França foi de 11%, de acordo com as estatísticas da UNESCO. A Organização não fornece os percentuais dos Estados Unidos e do Reino Unido, mas, de acordo com Venuti, “nos Estados Unidos, em 1994, publicaram-se 51.863 livros, 1.418 (2,74%) dos quais eram traduções” ([1998] 2002:302). (RODRIGUES, 2007, n. 4, p. 3)

É especialmente interessante, portanto, quando as traduções permitem o contato de duas culturas periféricas, sem a mediação ideológica dos países hegemônicos – que têm os próprios critérios de beleza e interesse para selecionar obras. Jarouche, por exemplo, ao traduzir *As Mil e uma noites* direto do árabe para o português do Brasil, rompe com a tutela da clássica tradução francesa de Antoine Galland.

Assim, o diálogo com o mundo árabe, por exemplo, permite ao leitor brasileiro perceber que o que era tido como “exótico” pelo ponto de vista europeu, é bem mais próximo do Brasil do que se imaginaria a princípio. Existe uma irmandade entre os países periféricos que se criou à revelia dos centros tradicionais de poder. Aliás, a alimentação dá frequentes provas disso, com o *couscous* marroquino e o cuscus brasileiro, por exemplo.

1.4. Tradução Cultural

Esses aspectos apontados a respeito do trabalho e dos desafios de um tradutor de textos linguísticos se potencializam quando pensamos na tradução cultural. Se a tradução literária se vale de duas línguas e dois sistemas literários distintos, a tradução cultural pressupõe no mínimo dois elementos (duas margens), com identidades próprias, construídas com base na história, na língua e na religião, entre outros aspectos.

Fazer a tradução cultural, portanto, é ressignificar os signos e os valores, criando um espaço intermediário. Segundo Bhabha,

A tradução cultural não é simplesmente uma apropriação ou adaptação; trata-se de um processo pelo qual as culturas devem revisar seus próprios sistemas de referência, suas normas e seus valores, a partir de e abandonando suas regras habituais e naturalizadas de transformação. A ambivalência e o antagonismo acompanham qualquer ato de tradução cultural porque negociar com a “diferença do outro” revela a insuficiência radical de sistemas sedimentados e cristalizados de significação e sentidos; demonstra também a inadequação das “estruturas de sentimento” (como diria Raymond Williams) pelas quais experimentamos as nossas autenticidades e autoridades culturais como se fossem de certa forma “naturais” para nós, parte de uma paisagem nacional. (apud SOUZA, 2004, p. 127)

Peter Burke, em *Hibridismo Cultural*, também fala sobre esse conceito de tradução cultural, que para ele

[...] tem a grande vantagem de enfatizar o trabalho que tem quer (sic) ser feito por indivíduos ou grupos para domesticar o que é estrangeiro, em outras palavras, as estratégias e as táticas empregadas. (BURKE, 2003, p. 58)

Para introduzir uma ideia em um contexto totalmente diverso do original, o tradutor usa conceitos familiares à cultura de recepção a fim de apresentar o diferente. É o que acontece, por exemplo, quando se traduz *haram*, do árabe, para “pecado”, em português. Enquanto a primeira palavra se refere a uma ofensa que é praticada por um muçulmano à comunidade de crentes, pecado é uma ofensa praticada pelo crente contra Deus. Embora sutil, é uma diferença fundamental.

O risco, ao fazer a “adaptação” do conceito, é que, ao invés de se compreender a diferença dos sistemas, a cultura traduzida seja julgada com base nos valores da cultura de recepção. Esse tipo de postura necessariamente leva a uma “exotização” e inferiorização do *outro*, que não se ajusta ao molde forçado oferecido pela cultura de recepção. É nesse sentido o alerta de Marildo José Nercolini:

Para me aproximar de outra cultura e tentar traduzi-la para a minha, às vezes é preciso “desrespeitar” a minha própria, transgredi-la, romper com os seus limites e acolher o outro. A ruptura parece fundamental para não se reduzir o alheio ao que é próprio do meu mundo. (NERCOLINI, 2005, p. 3)

Voltando à imagem do barqueiro, apresentada por Tânia Carvalhal, é preciso admitir o rio, o corte, para perceber as duas margens; uni-las em um só “continente” seria a eliminação da diferença. Ligar é antes de tudo reconhecer a fronteira a ser ultrapassada. Sobre a noção de fronteira, Tânia Carvalhal afirma:

[...] “fronteira” pode ser compreendida como uma espécie de “convenção estruturante”, um espaço de divisa e de delimitação que demarca diferenças, afirma identidades e origina necessidades de representação. (CARVALHAL, 2003, p. 154)

E completa:

Ao se constituírem em “zonas de contato” preferenciais, as literaturas de fronteira podem ser visualizadas como conjuntos supranacionais de unidades históricas análogas, onde se produz uma interação permanente de tradições culturais e de convenções literárias. (CARVALHAL, 2003, p. 157)

O mesmo lembra Peter Burke quando diz:

Estas zonas de fronteira, como cidades cosmopolitas, podem ser descritas como “interculturais”, não apenas locais de encontro, mas também sobreposições ou interseções entre culturas, nas quais o que começa como uma mistura acaba se transformando na criação de algo novo e diferente. (BURKE, 2003, p. 73)

Portanto, a fronteira marca a separação de duas partes, mas é a zona híbrida por excelência, em que os dois lados compartilham muitos elementos culturais. Daí que os “seres fronteiriços” se tornem frequentemente os mediadores, tradutores, intérpretes.

Embora fundamental para possibilitar o diálogo, é preciso admitir que a tradução cultural, pela complexidade de cada um dos elementos da equação, é sempre incompleta: é impossível traduzir o contexto (histórico, linguístico e religioso); traduzir é, necessariamente, fragmentar e selecionar. Por isso, parafraseando Tânia Carvalho (2003), é possível dizer que a tradução cultural é uma das leituras que podem ser feitas na cultura, nunca é a única possível, a definitiva. A cultura que está sendo apresentada para a outra é sempre mais complexa do que sua concretização em uma determinada obra. No entanto, essa obra é uma das possibilidades da cultura.

Tânia Carvalho (2003) lembra a antiga crença de que traduzir é trair o original, ainda dominante em alguns grupos de intelectuais. Também a seleção de alguns elementos culturais em detrimento de outros pode parecer traição para alguns; para outros, é a condição mesma do diálogo. Traduzir é acreditar na possibilidade de mistura, não na pureza essencial, incomunicável. É acreditar que o conhecimento do *outro*, mesmo que parcial, ajuda a rever a cultura de recepção, que não é um todo fechado, mas matéria em construção.

O preço que se paga para o trânsito tanto de um texto quanto de uma cultura é a sua “dessacralização”; a outra possibilidade é deixá-los, texto e cultura, intocados, puros, mas estéreis. A propósito disso, é de lembrar a histórica resistência à tradução dos textos sagrados, em especial da Bíblia, durante a Contra Reforma, e do Corão que, ditado em árabe para Maomé, seria “inimitável” e por isso “intraduzível” (cf. DELISLE; WOODSWORTH, 1998). Traduzir esses textos significou torná-los acessíveis a um número muito maior de pessoas, o que por um lado divulgou a palavra considerada sagrada para alguns, e por outro deu ao leigo – não necessariamente seguidor dessa religião - o poder de fazer críticas e interpretações não previstas ou não permitidas pelos “sábios”. Liberar o acesso a esses textos é uma decisão que

envolve aceitar dividir o poder ou não. Da mesma forma, aceitar a tradução cultural é permitir a crítica à própria cultura.

Para a cultura de origem, a tradução é o preço para a visibilidade; para a cultura de recepção, é a janela que dá novos ares e permite a vida, apesar do mito corrente em várias épocas e locais de que a cultura deve se proteger do que é estrangeiro.

Resumidamente, pode-se dizer que o tradutor é submisso ao texto e à cultura de origem - que devem ser preservados, apesar das ideias favoráveis ou contrárias do mediador -, e também ao destinatário, na medida em que o tradutor depende do conhecimento anterior que o destinatário possui a respeito do assunto. Apesar disso, o tradutor sempre acrescenta o seu viés ideológico, ao selecionar palavras e informações.

A tradução introduz uma informação nova em outra cultura; explica uma cultura para outra; populariza um conhecimento que antes era elitizado, conhecido apenas por aqueles que dominam os dois códigos; modifica o saber e fertiliza o conhecimento, graças à associação de ideias das duas culturas, porque, com o contato com o diferente, a criatividade acaba gerando uma outra via, que não pertence nem à cultura de origem, nem à de chegada.

Delisle e Woodsworth dão um exemplo disso ao falar de tradutores árabes dos séculos IX e X:

A atuação dos tradutores no processo de transmissão do conhecimento – e o volume das traduções era muito considerável – não deve levar-nos a esquecer sua atividade criativa. Os textos traduzidos não eram um objetivo em si mesmos, mas fatores catalíticos que estimulavam a reflexão original e a produção de conhecimento. As traduções eram acompanhadas, muitas vezes, por exegese e comentários, que apresentavam novas idéias e alimentavam novos debates. Mergulhando nos textos-fontes os tradutores exercitavam sua própria capacidade inventiva. (DELISLE; WOODSWORTH, 1998, p. 124 e 125)

Se o texto traduzido não é uma versão inferior do original (como se acreditava antigamente), mas um novo original, também na tradução cultural se cria um novo espaço cultural, não totalmente fiel à cultura de origem, nem totalmente dominado pela cultura de

recepção. Para se criar esse espaço é necessário o desejo de comunicação, que possibilite o encontro com o *outro*.

1.5. Encontros de culturas

O encontro de culturas é também – e talvez sobretudo – o encontro de comunidades que “se imaginam” e “são imaginadas”. Quem desenvolveu essa ideia mais detalhadamente foi Benedict Anderson, em seu livro “Comunidades imaginadas”. Resumidamente, eis a tese de Anderson, com suas próprias palavras:

[...] proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. Ela é *imaginada* porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles. (ANDERSON, 2008, p. 32)

Imagina-se a nação *limitada* porque mesmo a maior delas, que agregue, digamos, um bilhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações. Nenhuma delas imagina ter a mesma extensão da humanidade. (ANDERSON, 2008, p. 33)

Imagina-se a nação *soberana* porque [...] as nações sonham em ser livres [...]. A garantia e o emblema dessa liberdade é o Estado Soberano.

E, por último, ela é imaginada como uma *comunidade* porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal. (ANDERSON, 2008, p. 34)

Este “imaginário” comum é criado graças a diferentes estratégias e recursos, valendo-se de símbolos que identifiquem uns e excluam outros. Esses símbolos são selecionados e manipulados conforme os interesses de quem governa, e hierarquizam os membros do grupo. Como essa comunidade é limitada, os que ficam de fora são tão significativos para a construção da identidade quanto os de dentro. Enquanto uns são “iguais”, apesar das diferenças, outros são “diferentes”, apesar das semelhanças.

Entre comunidades que se imaginam e são imaginadas, existe um jogo de espelhos, em que uma comunidade projeta na outra aspectos que quer esconder em si mesma.

Edward Said fez um estudo fundamental a esse respeito - o já clássico “Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente”, escrito em fins da década de 70 e que se tornou obra

basilar para os Estudos Culturais - em que mostra que há um discurso feito pelo Ocidente sobre o Oriente como forma de melhor submetê-lo e justificar sua submissão. Esse discurso passa não só pelos textos dos políticos, mas também pelos dos poetas, romancistas e outros pensadores que solidificaram uma concepção abstrata e ideológica que distingue Oriente e Ocidente, como se fossem entidades estanques e impenetráveis. Afirma Said:

O orientalismo é um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre “o Oriente” e (a maior parte do tempo) “o Ocidente”. Desse modo, uma enorme massa de escritores, entre os quais estão poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, aceitou a distinção básica entre Oriente e Ocidente como o ponto de partida para elaboradas teorias, épicos, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, dos seus povos, costumes, “mente”, destino e assim por diante. (SAID, 2001, p. 14)

Como a diferença entre Ocidente e Oriente não é um fato geográfico – como sugerem as palavras - e sim uma construção cultural, Said afirma que:

“[...] assim como o próprio Ocidente, o Oriente é uma idéia que tem uma história e uma tradição de pensamento, imagística e vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, desse modo, apóiam e, em certa medida, refletem uma à outra.” (SAID, 2001, p. 16 e 17)

Na falta de um dado exterior inquestionável e admitindo-se que os fatos são sempre interpretados pela cultura – interpretação limitada pelo conhecimento de quem filtra os fatos -, compreende-se a preocupação de Said com a posição de quem fala sobre o “Oriente”:

Qualquer pessoa que escreva sobre o Oriente deve localizar-se com relação ao Oriente; traduzida para o seu texto, essa localização inclui o tipo de voz narrativa que ela adota, o tipo de estrutura que constrói, os tipos de imagens, temas, motivos que circulam no seu texto – tudo isso resumindo-se a modos deliberados de dirigir-se ao leitor, de dominar o Oriente e, finalmente, de representá-lo ou de falar no seu lugar. (SAID, 2001, p. 32)

O que é afirmado por “orientalistas”, ocidentais que falam sobre e pelos orientais, revela mais dos que falam do que dos que são falados, na medida em que expõe medos e desejos desse *eu* ocidental.

Também Homi Bhabha alerta para esta questão da perspectiva que tem aquele que detém o poder da fala.

Para Bhabha, para entender a representação, é primordial entender o lócus de enunciação do narrador, do escritor ou, enfim, o lócus de enunciação de quem fala;

isso porque, diferentemente do conceito de enunciados prontos, homogêneos e fechados, o conceito de lócus de enunciação revela esse lócus atravessado por toda a gama heterogênea das ideologias e valores socioculturais que constituem qualquer sujeito; é nisso – que Bhabha chama de “terceiro espaço” – que toda a gama contraditória e conflitante de elementos linguísticos e culturais interagem e constituem o *hibridismo*. (SOUZA, p. 119)

Oriente e Ocidente seriam “comunidades imaginadas”, cujas identidades são forjadas pelo discurso, que se manifesta nas histórias contadas pelos membros de um grupo sobre si mesmo e sobre o *outro*, aquele que não faz parte da comunidade mas que é fundamental para defini-la pela negação. Ou seja, ocidental é o não-oriental, ou ainda, o oriental é o que não é, nem nunca poderá ser, ocidental, porque não existe negociação entre “essências”.

Em contato com o mundo do *outro*, o Oriente, o “ocidental” carrega consigo uma expectativa do que vai encontrar, que muitas vezes limita a compreensão do que vê. O “conhecimento” passa a ser uma confirmação do que já se pensa sobre o *outro*; a voz diferente é abafada. O leitor projeta na obra aquilo que espera encontrar, por isso a obra não é resultado apenas do que o autor disse, mas também da interação com o público, que tem uma leitura determinada por sua cultura e seu momento histórico, entre outros fatores.

A tradução cultural, ao admitir a diferença e ao criar pontes entre as margens – mesmo que imperfeitas - é elemento fundamental para construir a paz, ou seja, uma estrutura cultural que possibilite relações pacíficas entre povos e pessoas. O oposto da tradução cultural seria o “choque de civilizações”, essa expressão consagrada por Huntington (1996), e que aposta em uma impossibilidade de diálogo entre Ocidente e Oriente. A análise dos argumentos desse autor mostra como se constrói uma teoria essencialista, xenófoba e determinista, com aparência científica.

Em “O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial”, Huntington afirma que “As fronteiras do Islã são sangrentas, como também o são as suas entranhas” (1996, p. 328). A causa disso estaria na história, na demografia e na política dos países com população de maioria muçulmana.

Nas “linhas de fratura”, locais de choque entre civilizações diferentes, a convivência entre grupos pertencentes a religiões distintas teria uma história com momentos alternados de “coexistência desconfiada e violência perversa” (HUNTINGTON, 1996, p. 329). Ainda segundo Huntington, porém, a história de conflitos não seria suficiente para justificar o retorno da violência no século XX, já que houve momentos de coexistência pacífica entre as civilizações. Um dos fatores agravantes “seriam as mudanças na balança demográfica”. (HUNTINGTON, 1996, p. 330) Ele explica:

A expansão quantitativa de um grupo gera pressões políticas, econômicas e sociais sobre outros grupos e induz reações para contrabalançá-las. Mais importante ainda, ela produz pressões militares sobre grupos menos dinâmicos demograficamente. O colapso no começo da década de 70 da ordem constitucional que existia havia 30 anos no Líbano foi, em grande parte, fruto do aumento espetacular da população xiita em relação aos cristãos maronitas. (HUNTINGTON, 1996, p. 330)

Sem pretender negar a importância da demografia nos conflitos, é interessante observar que a explicação de Huntington para a guerra civil no Líbano repousa no aumento da população muçulmana; ele nem mesmo alude à criação do Estado de Israel, apoiado inicialmente pelos ingleses e depois pelos americanos, e que provocou por um lado o desequilíbrio demográfico (porque os palestinos expulsos de suas terras acabaram encontrando refúgio no Líbano) e por outro aumentou a revolta dos povos árabes em relação ao Ocidente, que, para solucionar o problema dos judeus, teria desrespeitado o direito daquele povo à terra.

Huntington (1996) continua, argumentando que o Islamismo teria uma origem bélica e que Maomé, ao contrário de Buda ou Jesus Cristo, seria lembrado por suas características como guerreiro e comandante militar. Ainda sobre isso há o que discutir, pois os textos sagrados de religiões como o judaísmo, ao eleger um povo como preferido por Deus (ao contrário do Islamismo, em que a conversão depende unicamente da adesão à crença), também são bélicos. Os exemplos de violência ou de apelo para a paz nos textos sagrados de diferentes religiões poderiam se multiplicar, sem no entanto levar a alguma conclusão realmente definitiva.

Outra causa da violência do Islã estaria na própria forma de expansão da fé, que resultou em uma convivência íntima com povos que não aderiram a essa religião (como é o caso da península dos Balcãs). E completa:

Em contraste, a expansão do Ocidente por mar em geral não levou os povos ocidentais a viverem em proximidade territorial de povos não-ocidentais, que ou ficaram submetidos à autoridade da Europa ou, com exceção da África do Sul, foram praticamente dizimados pelos colonizadores ocidentais. (HUNTINGTON, 1996, p.336)

Ou seja: o Ocidente se relaciona melhor com outras civilizações porque ou as elimina, ou as mantém bem longe, não permite a mistura entre elas. O estranho é que ao invés de isso mostrar para o autor que o Islã permitiu a existência de outras culturas no interior de sua civilização, bem ao contrário, parece provar a impossibilidade de convívio.

Huntington fala ainda que a causa das guerras envolvendo muçulmanos é a “indigestibilidade” desses (HUNTINGTON, 1996, p. 336): como minoria no Ocidente, os muçulmanos não são bem aceitos; como maioria em seus países, os muçulmanos não aceitam grupos minoritários. Tudo isso aconteceria porque “o Islamismo é uma fé absolutista.” (HUNTINGTON, 1996, p. 336)

A tese de Huntington (1996) acrescenta ainda outros argumentos para mostrar que o Islamismo é o responsável pelas guerras de fratura, mas esses três argumentos apresentados já indicam a linha que o autor segue: os muçulmanos, a menos que renunciem a sua fé e a sua história – ou seja, deixem de ser quem são – não podem conviver de forma pacífica com o Ocidente. Em outras palavras, a única solução para a paz é a eliminação do *outro*!

As ideias de Huntington (1996) foram muito difundidas no Ocidente e aceitas por pessoas com nível universitário até, porque davam uma aparência científica para argumentos muito antigos, xenófobos, que mostram que o diferente é violento, inferior, perigoso: o livro apresenta números, exemplos e teóricos que sustentam essas afirmações. As informações parecem contundentes e incontestáveis. O discurso monológico é sedutor porque é simples e dá um livre conduto, uma isenção para quem o pratica. O Mal é praticado de boa fé, em nome do Bem. Para destruir esse discurso e suas consequências são necessários muitos argumentos,

e a relativização da Verdade. Compreender e aceitar uma explicação complexa da realidade é bem mais difícil e incômodo.

A diferença, portanto, entre falar em encontro de culturas – e na necessidade de tradução cultural - ou falar em “choque de culturas”, tal como o concebe Huntington (1996), é que no primeiro caso compreende-se que existe interpenetração, com as duas culturas perdendo e ganhando, enquanto no segundo, o que está previsto é a eliminação de uma pela outra.

1.6. Encontros de pessoas

A mesma tradução que acontece entre culturas acontece também entre pessoas, porque cada ser é um mundo diferente, com seus valores e sua forma de incorporar ideias ou rejeitá-las. O relacionamento interpessoal é um microcosmo que, ampliado, revela a postura diante de diferentes culturas, isto é, a pátria é o *eu* plural, assim como o *outro* é a personificação da compreensão do *eu* sobre a outra cultura.

Identidade e alteridade são conceitos indissociáveis e variáveis, de pessoa para pessoa e de cultura para cultura. A ideia de *eu* surge junto com a noção do *não-eu*, aquilo que lhe é externo e não subalterno. Durante seu desenvolvimento, o *eu* verá o outro com temor e fascínio. Superada a ideia narcisista em que o *eu* se considera completo e perfeito, há ainda que ultrapassar a ilusão de que o *outro* tem a perfeição que ele não tem, o que é motivo de sedução e repulsa. É preciso reconhecer no *outro* a mesma fragmentação do *eu* para se atingir o diálogo entre sujeitos; do contrário, haverá um monólogo, com uma relação hierárquica, desigual.

A ideia primitiva de *outro* como aquele ser que é diferente do *eu* se diluirá com a identificação de aspectos associados ao *outro* dentro do *eu*. Todorov explica:

Pode-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um eu também, sujeito como eu. (TODOROV, 1988, p. 3)

Reconhecendo essa mistura, essa heterogeneidade, é possível admitir a transformação sem temê-la, sem considerá-la como um abandono da unidade do *eu*. Assim, a forma como alguém concebe o *outro* determina também o seu grau de abertura para a descoberta e para a transformação.

Quando o *outro* é visto como um sujeito, ele se torna autor de seu próprio discurso e assim pode apresentar possibilidades diferentes de leitura do mundo para o *eu* com o qual está em relação. Enquanto sujeito, é um ser aberto, em transformação permanente, com liberdade para criar e com a mesma gama que o *eu* de possibilidades de viver sua vida. Somente com o *outro* concebido como sujeito é possível estabelecer verdadeiramente um diálogo, já que isso exige a existência de dois sujeitos, ao mesmo tempo falantes e ouvintes, capazes de respeitar a diferença e desejosos de criar pontes entre esses dois mundos, essas duas subjetividades. Aqui, o *eu* aceita a incompletude do *outro*, pois é capaz de reconhecê-la em si mesmo.

Outro tipo de relação interpessoal é aquela em que o *eu* falante concebe o *outro* como um objeto. Nesse caso, o *eu* exige que ele se adapte a modelos estabelecidos pela tradição ou pela experiência pessoal, sejam eles positivos ou negativos. Ao criar uma imagem do *outro* em sua mente, e ao querer enquadrá-lo dentro disso, o *eu* o reduz a uma projeção de suas expectativas; o *outro* pode ser um herói ou um monstro, mas, de qualquer forma, não tem o mesmo status de pessoa que o *eu* tem, uma vez que depende da consciência dominante de alguém para existir.

Essa relação do ser humano com o diferente se manifesta no mito grego de Procusto, um homem que vivia na floresta e exigia que todos os que entrassem em seu território se deitassem em um leito que servia de modelo: quem fosse menor que a fôrma seria espichado e quem fosse maior teria as sobras aparadas. Ou seja, Procusto cobra do *outro* a igualdade e concebe a alteridade como uma falha. Nesse caso, o *eu* também é vítima de sua concepção do *outro*, já que exige de si a mesma coerência que cobra do *outro*. Compreende que existe um modelo ideal, correto, verdadeiro, ao qual tanto o *outro* quanto ele mesmo, sujeito criador, deve se adequar. O que sobrar ou faltar, também nele deve ser cortado ou espichado. A ideia é mais forte que a realidade; nesse sentido, a projeção criada pelo homem é mais importante que o próprio homem. A criatura se sobrepõe ao criador.

Essas relações interpessoais se reproduzem nas relações interculturais, afinal o encontro de culturas é antes de mais nada o encontro de pessoas. No caso da cultura do *outro* ser tomada como um objeto, a relação é etnocêntrica, isso é, uma é tida como superior e a outra inferior. Nesse sentido, o etnocentrismo é uma expansão do egocentrismo. Nesse caso, a cultura que se considera superior e ideal, modelar, compreende que existe uma identidade fixa que supera o tempo e o espaço e que deve ser defendida de invasores. A xenofobia de uma sociedade é a expansão de um terror individual, que vê no *outro* um intruso a ser rechaçado.

Para que a relação intercultural seja de igualdade, é necessário que as diferenças sejam reconhecidas e consideradas como alternativas possíveis para a resolução de problemas específicos. Quando o *outro* é visto como sujeito, ou quando uma cultura estabelece uma relação de igualdade com a outra, a convivência de várias verdades é compreendida como enriquecedora. O *eu* pode ter suas crenças, mas não visa eliminar as crenças do *outro*, por mais diferentes que elas pareçam. Pelo contrário: ao conhecer a forma do *outro* compreender o mundo, pode ver alternativas que antes não via, alcançar ideias que antes não concebia.

Se são aceitos vários *eus* internos ou se dentro de uma cultura existe o reconhecimento do pluralismo, das contradições, o *outro* não é uma ameaça, visto que ele faz parte da própria ideia de identidade. A transformação não nega a identidade, porque está dentro dela.

Memel-Fote afirma:

[...] as sociedades unidas e ricas, vivas, pacíficas, duradouras, são construídas, não sobre identidades exclusivas contra alteridades absolutas, mas sobre identidades relativas em relação a alteridades igualmente relativas, pelas associações e alianças de etnias, de raças, de crenças, até de classes sociais. (MEMEL-FOTE, 2000, p. 51)

Embora o contato entre culturas e entre pessoas seja extremamente enriquecedor, o ódio e a intolerância têm sido o produto mais comum, seja pelo sentimento de humilhação, seja pelo medo do desconhecido ou ainda pela redução das pessoas a estereótipos.

A tradução dos valores do *eu* para o *outro*, e do *outro* para o *eu*, tanto quanto a tradução entre povos diferentes, possibilita a superação dos conflitos - interpessoais, entre comunidades diferentes, ou mesmo entre civilizações diferentes.

1.7. Mediação de conflitos

O conceito de conflito é fartamente trabalhado por autores que se dedicam à Pesquisa para a Paz, campo do conhecimento que, desde o final da Segunda Guerra Mundial, vem se desenvolvendo cientificamente e ganhando importância enquanto contraponto à cultura da violência.

Um dos teóricos dessa corrente de pensamento é Xesús Jares, para quem o conflito é

[...] um tipo de situação na qual as pessoas ou os grupos sociais buscam ou percebem metas opostas, afirmam valores antagônicos ou têm interesses divergentes. Ou seja, o conflito é essencialmente um fenômeno de incompatibilidade, de choque de interesses entre pessoas ou grupos, e faz referência tanto às questões estruturais como às mais pessoais. (JARES, 2002, p. 135)

O conflito pode ser resolvido de forma violenta ou não-violenta, dependendo da maneira como ele é gerenciado. A forma violenta se manifesta fisicamente ou com palavras, através do poder econômico, político ou militar. Em comum, há a ideia de que o *outro* deve ser dominado, inferiorizado.

Por outro lado, o conflito se resolve de forma pacífica se se compreende que os diferentes lados envolvidos são sujeitos em conflito, nunca objetos incapazes de transformação. Marcelo Guimarães explica:

A resolução não-violenta de conflitos não é utopia ou ficção, nem significa submissão, passividade ou resignação. [...] O que ela proporciona é o resgate de cada envolvido, para si e para o oponente, como alguém capaz de obter acordos e de estabelecer pontes, transformando-o de peça em um conflito em sujeito no conflito. (GUIMARÃES, 2004, p. 20)

Johan Galtung(2006), especialista em mediação de conflitos, aborda as conexões entre o conflito intra e interpessoal e o megaconflito, aquele que se dá entre culturas ou civilizações.

Ele mostra que para resolver um conflito de forma não-violenta é necessário superar uma solução que só atenda uma das partes ou mesmo o “acordo”, em que as duas partes perdem e têm suas reivindicações igualmente frustradas. Para Galtung (2006), é preciso chegar a uma solução do tipo *ambos-e*, em que os dois lados se sintam acolhidos e ao mesmo tempo percebam outras formas de resolver o conflito que até então não haviam sido percebidas.

Para chegar a essa solução *ambos-e* é fundamental a criatividade, que faz com que se saia da lógica tradicionalmente seguida pelo grupo em conflito e que justamente gerou o impasse.

Pode-se dizer que, para que haja a superação não-violenta de um conflito, é necessário:

- que todas as partes do conflito sejam ouvidas e que seu status de sujeito seja acolhido;
- que a polarização, comum nos conflitos, seja superada, encontrando as vozes de outras pessoas que também estão envolvidas no conflito, mesmo que sem o desejarem;
- que exista uma comunicação entre as partes com vistas à “tradução cultural”, pois as mesmas palavras podem estar sendo utilizadas com conteúdos diferentes;
- que haja criatividade, para escapar das armadilhas da lógica da violência, que só gera mais violência.

A criatividade pressupõe distanciamento e capacidade de criar conexões entre elementos que são apresentados como separados e estanques. Para superar conflitos, é preciso formar novas imagens mentais, que indiquem a união, a possibilidade de convívio pacífico entre diferentes, a necessidade de estabelecer compromissos e de aceitar perdas para obter ganhos. Mesmo a História deve ser reconstruída, para atingir o ovo da serpente, isso é, destruir as ideias que geraram sentimentos de superioridade ou de humilhação e vingança, e que culminaram em um conflito. Da mesma forma, o futuro tem que ser recomposto, eliminando toda utopia e construindo imagens negociadas, que envolvam todas as partes do conflito.

É nessa situação que a Arte é chamada a contribuir, pacificando ânimos, reconstruindo identidades, oferecendo a dimensão do imaginário para a superação dos conflitos. A Arte enriquece a imaginação, e assim contribui para o processo de educação para a Paz, de desarmamento das mentalidades. Compartilham desse pensamento Hamilton Faria e Pedro Garcia, para quem

[...] a arte tem o papel de tornar o mundo digno de ser vivido, reencantando-o, tornando-o um lugar não apenas de luta pela sobrevivência cotidiana, mas um lugar de imaginação criadora, de sonho e de utopia. É fundamental reafirmar a importância da arte como impulso transformador de pessoas portadoras de uma nova visão do ser humano, capaz de elevar a sua auto-estima, de humanizar e emancipar o espírito. Enfim, de contribuir para o aprimoramento das pessoas e das sociedades. (FARIA; GARCIA, 2002, p. 124)

Eles afirmam ainda que a arte “tem um papel fundamental na religação da sociedade, na reorganização do tecido social desfeito pela mercantilização das relações e pela violência.” (FARIA; GARCIA, 2002, p. 124.)

A Arte auxilia de várias formas:

- trabalhando com o espírito, exprime angústias, desejos, potencialidades;
- em suas diferentes formas, do popular ao erudito, pode apresentar o mundo do *outro* respeitando sua idiosincrasia, seu complexo sistema de valores, possibilitando ao *eu* o enriquecimento de seu mundo interior, que é questionado e arejado pelas novas ideias;
- trazendo a dúvida, possibilita trocas, mostrando que tanto o *eu* quanto o *outro* têm algo para dar e algo para receber;
- evidenciando a fragmentação interna do *eu*, concilia opostos: não é necessário mais carregar nas cores simples, pretos e brancos distintos e incomunicáveis; o acinzentamento da alma torna-se possível;
- facilita a comunicação entre as partes conflitantes, oferecendo uma linguagem de mediação com autoridade para tal, diferentemente do discurso político ou religioso, por exemplo, desgastado e desacreditado.

A Arte incrementa, amplia o repertório de sonhos da sociedade. E sonhar é fundamental para transformar o que quer que seja. Marcelo Guimarães lembra:

O sonho não é evasão da realidade, mas a profecia daquilo que não é, a descoberta das múltiplas possibilidades daquilo que é. [...] Sonhar significa, aqui, projetar, delinear, estruturar. É preciso, então, pensar, sob todos os ângulos possíveis – social, político, econômico, militar, cultural -, a sociedade em que a não-violência estruture o comportamento das pessoas e instituições. (GUIMARÃES, 2004, p. 25)

A Literatura, dentre todas as artes, é a que possibilita maior tempo de contato com o apreciador, especialmente se pensamos em um romance, que para ser lido requer páginas e horas de atenção. Mergulhando intimamente – e de forma solitária - em um novo universo, o leitor é capaz de se distanciar de sua realidade imediata e conhecer novas formas de compreender o mundo. As questões mais fundamentais (como amor, morte, razão para a vida) são organizadas de forma diferente, o que provoca um diálogo com o cotidiano do leitor, possibilitando o transformador “e se”.

Em entrevista, o escritor Guillermo Arriaga afirma: “Creio que a literatura não promove mudanças, mas permite formular perguntas. E as perguntas promovem as mudanças.” (ARRIAGA, 2008, p. 6)

Léon, l’africain e *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro* são dois romances históricos em que a tradução cultural é feita e auxilia o leitor ocidental a compreender o *outro* e ao mesmo tempo a reavaliar a própria cultura. A decifração desta tradução começará pela apresentação dos elementos que a compõem: o contexto em que as obras foram produzidas e seus tradutores.

2. O CONTEXTO DA TRADUÇÃO E SEUS AGENTES

2.1. Os de lá e os de cá

Ocidente e Oriente são comunidades imaginadas, cujos limites são muito mais fluidos do que se pretende. É necessário, porém, operar com esses conceitos, mesmo sabendo da sua insuficiência, porque esses limites imaginados criam realidades concretas.

Arbitrariamente, o mundo é dividido entre “ocidentais”, herdeiros da cultura greco-latina e judaico-cristã, e “orientais”, basicamente aqueles que não são ocidentais, e nesse sentido incas e maias são tão “orientais” quanto japoneses e hindus. Essa padronização de culturas tão distintas entre si e ao mesmo tempo tão ricas já evidencia a falta de respeito à diferença. Os “orientais” que interessam para a presente tese são os do “mundo árabe”, isso é, os que compartilham a cultura árabe, porque têm como base a língua árabe, difundida principalmente através da expansão do islamismo.

O Islã é um conceito que envolve a um só tempo uma comunidade religiosa e uma forma de viver e organizar a vida em sociedade. As bases para essa comunidade estão no Corão, livro ditado por Maomé, que teria sido inspirado por Deus para transmitir a Sua mensagem para o povo árabe. Esse livro sagrado contém não apenas ensinamentos religiosos e morais, mas toda uma forma de viver, que envolve as relações sociais, a economia, a forma de alimentação e outros aspectos da vida cotidiana.

Maomé, o fundador do islamismo, viveu na Arábia, entre fins do século VI (teria nascido por volta de 570 d.C.) e início do século VII (morreu em 632). Órfão de pais pobres, foi criado por seu tio, o chefe de um dos clãs mais poderosos de Meca.

Esta cidade-oásis, ponto de passagem das caravanas que vinham da Índia para comerciar com a Europa, acolhia os beduínos do deserto e também comerciantes e peregrinos que

visitavam a Kaaba, um monumento que abrigava diferentes deuses. Maomé comerciava e conduzia caravanas, oriundas principalmente de dois poderosos impérios que cercavam a Arábia: o império Persa, politeísta, e o império Bizantino, cristão, monoteísta.

Em 610 d. C., aos quarenta anos, aproximadamente, Maomé se retirou para o deserto e lá teria ouvido a voz de Deus, em árabe *Allah*, o mesmo Deus dos judeus e dos cristãos, que o teria tornado profeta de Sua mensagem para o povo árabe. Georges Corm explica:

[...] os muçulmanos são os filhos de Abraão, reconhecem toda a linhagem dos profetas desde Abraão até Jesus, que ocupa um lugar privilegiado no Corão, assim como a Virgem Maria, única imagem feminina valorizada no livro santo (e venerada pelos muçulmanos como uma grande santa). O islã de Maomé não é ruptura; ele é, ao contrário, continuidade, aperfeiçoamento, desenvolvimento do monoteísmo que judeus e cristãos não teriam sempre respeitado. Jerusalém é o segundo lugar santo muçulmano; a circuncisão e a proibição de comer porco, no centro da identidade muçulmana, são recuperadas dos judeus. O Corão é uma nova revelação de Deus que completa, aperfeiçoa e fecha as precedentes. (CORM, 2005b, 131 e 132, tradução da autora)¹

Com essa nova religião se opondo ao politeísmo, Maomé e seus seguidores são perseguidos pelos poderosos de Meca, inclusive por seu tio - a quem a nova fé não interessava, porque prejudicava o comércio, ao exigir exclusividade de adoração para um único deus. Por isso, eles fogem para Medina em 622; lá nasce a primeira república islâmica, que organiza os clãs e estabelece regras morais rígidas, inclusive, por exemplo, proibindo o sacrifício das filhas mulheres, permitido até então entre os povos do deserto. Também diz que a convivência com os cristãos e os judeus deve ser pacífica, porque eles são “povos do Livro”, que reconhecem que só existe um Deus. Os verdadeiros infiéis a serem combatidos eram os politeístas.

¹ [...] les musulmans sont les fils d'Abraham, reconnaissent toute la lignée des prophètes depuis Abraham jusqu'à Jésus, qui occupe une place privilégiée dans le Coran, ainsi que la Vierge Marie, seule image féminine valorisée dans le livre saint (et vénérée chez les musulmans comme une grande sainte). L'islam de Mahomet n'est pas rupture ; il est, au contraire, continuité, perfectionnement, épanouissement du monothéisme que juifs et chrétiens n'auraient pas toujours respecté. Jérusalem est le second lieu saint musulman ; la circoncision et l'interdiction de manger du porc, au centre de l'identité musulmane, sont reprises de chez les juifs. Le Coran est une nouvelle révélation de Dieu qui complète, parfait et clôt les précédentes.

Maomé foi, além de profeta da nova religião, um guerreiro, um legislador e um político, com ascendência inclusive sobre os judeus de Medina, que chegavam a pedir para ele arbitrar questões da comunidade judaica.

Em 632, Maomé volta para Meca, já líder de uma poderosa e volumosa comunidade, e destrói os ídolos que estão na Kaaba. Poucos dias depois ele morre, deixando uma fé vitoriosa, que nos cem anos seguintes iria se expandir de forma impressionante, indo da Espanha até a Índia.

Ao longo desses 100 primeiros anos, porém, o Islã passa por um cisma, devido à falta de indicação, por parte de Maomé, de quem deveria ser seu sucessor, ou seja, o califa. Os muçulmanos dividem-se em sunitas, xiitas e *karejiitas*. Anne-Marie Delcambre explica esta divisão:

Para uns, a maioria dos muçulmanos, o califa deve ser eleito entre os membros da tribo de Maomé. São os chamados sunitas. Para outros, bem menos numerosos, o califa só pode ser um membro da família do Profeta. Somente Ali e seus filhos teriam podido suceder ao Profeta. São os xiitas. Por fim, para uma minoria, o califa deve ser o mais digno e o mais piedoso dos muçulmanos “mesmo que seja um escravo negro”. São os *karejitas*. (DELCAMBRE, 1991, p. 25, tradução da autora)²

Nos primeiros séculos, o Islã se expande e torna-se poderoso, abrigando sociedades tão díspares quanto a indiana e a persa, politeístas, e a bizantina e a andaluz, monoteístas, cristãs. O sucesso dessas conquistas se deve, em parte, à exploração praticada pelos governantes dos outros países sobre seus próprios povos, e também à universalidade do islamismo, que iguala pessoas de todas as origens e classes sociais. Para esses povos, os muçulmanos apareciam como libertadores e portadores do progresso e bem estar, já que eles traziam não apenas a religião, mas saneamento básico (criando termas, por exemplo), água, comércio, e uma sólida organização social, que permitia o trânsito político.

² Pour les uns, la majorité des musulmans, le calife doit être élu parmi les membres de la tribu de Mahomet. On les nomme sunnites. Pour d'autre, beaucoup moins nombreux, le calife ne peut être qu'un membre de la famille du Prophète. Seuls Ali et ses fils auraient dû succéder au Prophète. On les appelle chiites. Enfin pour une minorité, le calife doit être le plus digne et le plus pieux des musulmans, « fût-il un esclave noir ». Ce sont les kharéjites.

Desse período áureo do Islã, aproximadamente entre os séculos VII e X, ficou uma grande obra de arte: *As mil e uma noites*, que reuniam contos das diferentes culturas que passaram a falar árabe. Essa obra, recolhida originalmente no século X, foi fundamental para o Ocidente cristão, porque a partir de sua tradução, no século XVIII, para o francês, o imaginário europeu – e por consequência o de todo o Ocidente – foi alimentado de cenas, personagens e paisagens do que seria considerado “o mundo árabe”. Esse imaginário não levava em consideração que muitos dos mitos apresentados nessa coletânea eram anteriores ao Islã (como os gênios, por exemplo); além disso, as traduções cortaram ou acrescentaram elementos ao texto original, segundo o gosto e a moral do tradutor.³

Politicamente, dependendo da época e do local, as três religiões monoteístas conviveram ou não em harmonia. Mas os choques eram inevitáveis, principalmente pela disputa por terras e poder. Um dos choques mais sérios, pela duração e pelas consequências, foram as Cruzadas. Esse movimento guerreiro e religioso, instigado pelos papas, iniciou em 1096 e terminou, oficialmente, em 1291, com a retomada de Jerusalém pelos muçulmanos, chefiados por Saladino. Apesar das guerras, esse foi um período de grandes trocas entre as culturas.

Como as Cruzadas evidenciaram, os muçulmanos estavam divididos em vários grupos, e isso só fez aumentar ao longo dos séculos seguintes. Istambul, Bagdá e Damasco se tornaram os polos de poder dentro do Islã, disputando áreas de influência.

Paralelamente a esse desenvolvimento do Islã, o mundo ocidental e a cristandade também passaram por profundas modificações. Se logo depois do aparecimento da fé muçulmana, os inimigos pareciam ser os árabes, depois do fim das Cruzadas, no século XVI, o mundo cristão descobriu que também tinha profundas divergências internas, e se dividiu entre os seguidores da fé católica e os protestantes, fossem eles luteranos, calvinistas ou anglicanos.

³ Sobre isso, conferir a curiosa história das traduções de *As mil e uma noites*, disponível em LES MILLE et une nuits, 2001.

O fenômeno do protestantismo coincidiu com o desenvolvimento do capitalismo e da ética que lhe é própria, bem diferente da que caracterizava o teocêntrico mundo medieval. O poder da Igreja Católica, portanto, ficou enfraquecido, embora Roma continuasse a protagonizar muitas questões.

Com a Revolução Francesa, em 1789, o Estado laico impõe-se e passa a ser uma das características básicas do Ocidente, se tornando uma marca de progresso e civilidade. A oposição com o mundo árabe-muçulmano se agrava, porque duas lógicas culturais estão em questão: uma organizada a partir do indivíduo, e laica (a partir deste final do século XVIII); e outra organizada a partir do clã, da comunidade, na qual Estado e Religião não se separam (embora existam exceções, como a Turquia, que faz a separação).

Em nome da Civilização, no século XIX os estados europeus empreendem o novo colonialismo, tomando nações africanas e asiáticas e dividindo-as segundo seus interesses, sem respeitar diferenças históricas entre os povos. Também no interior dos povos colonizados acontece uma cisão, pois alguns são “europeizados” enquanto os outros continuam a reger sua vida pelo antigo sistema de valores, considerando a ocidentalização uma traição à cultura original. A sociedade fica cindida e o diálogo entre as partes fica cada vez mais difícil.

No início do século XX, com a fragmentação do império turco-otomano, França e Inglaterra dividem a região entre si, através do acordo Sykes-Picot, de 1915. Explica Karen Armstrong:

Depois da guerra, a Inglaterra e a França estabeleceram protetorados e mandatos na Síria, no Líbano, na Palestina, no Iraque e na Transjordânia. Isso foi vivido como um ultraje, uma vez que as potências européias tinham prometido a independência às províncias árabes do império otomano. [...] Mesmo depois de ter sido permitido que esses países se tornassem independentes, o Ocidente muitas vezes continuou a controlar a economia, o petróleo ou recursos como, por exemplo, o canal de Suez. (ARMSTRONG, 2001, p. 201 e 202)

Novas mudanças fundamentais ainda estão por vir:

Em 1948, os árabes da Palestina perderam sua terra natal para os sionistas, que ali fundaram o Estado secular judaico de Israel, com o apoio das Nações Unidas e da comunidade internacional. A perda da Palestina tornou-se um forte símbolo da humilhação do mundo muçulmano nas mãos das potências ocidentais, às quais a

espoliação e o permanente exílio de centenas de milhares de palestinos pareciam não causar nenhum remorso. (ARMSTRONG, 2001, p. 202)

A criação do Estado de Israel só é possível porque a opinião pública ocidental por um lado estava chocada com a descoberta dos campos de concentração nazistas e do holocausto, e, por outro lado, não reconhece a existência dos árabes, sua humanidade. Como explica José Arbex Jr., é a negação do *outro* árabe que

explica o sucesso, no começo do século, do lema do movimento sionista – “uma terra sem povo (a Palestina) para um povo sem terra (os judeus)” – o qual [...] ignorava o fato de que centenas de milhares de palestinos habitavam a região desde tempos imemoriais. Os sionistas, de extração cultural ocidental, conquistaram para essa tese, histórica e geograficamente falsa, a simpatia de todos aqueles que, com razão, preocupavam-se com os destinos dos judeus. E, se o sionismo conquistou simpatias nos meios intelectuais, é porque ambos bebiam da mesma fonte eurocentrista, que só considerava “civilizadas” as nações que sustentavam os ideais de 1789 (democracia representativa, separação dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, separação entre Estado e religião etc.). (ARBEX Jr, 1996, p. 98)

Nas últimas décadas do século XX, principalmente, ocorre o processo de independência das antigas colônias e, ao mesmo tempo ou logo após, a “invasão” dos habitantes do dito Terceiro Mundo nos países mais desenvolvidos. A Europa, pela proximidade com a África e pela antiga relação com aqueles povos, se torna a meta mais frequente dos emigrantes que, também por sua desqualificação profissional, ficam à margem da sonhada “civilização ocidental”. Internamente, os países de recepção desenvolvem uma profunda xenofobia pelos “invasores”. Não se fala aqui do surgimento da xenofobia na Europa, uma vez que esse componente nunca esteve ausente; o que há é uma canalização do medo do estrangeiro em um grupo especial, o dito “árabe”, que na verdade é composto por diferentes povos e etnias, que têm em comum o islamismo.

Nos Estados Unidos, a visão sobre os árabes e os muçulmanos não é muito diferente da que têm os europeus, embora as razões não sejam as mesmas. Geograficamente, os americanos estão longe dos árabes; seu problema de imigração é muito mais com as populações latinas.

Porém, os Estados Unidos contam com uma numerosa população de origem judaica (composta, inclusive, por muitas famílias que fugiram do nazismo), que ajuda a financiar o Estado de Israel, além de exercer profunda influência na política e na mídia americana. É

previsível, portanto, a simpatia americana com Israel que, além de tudo, é um aliado fiel em um território fundamental para assegurar o petróleo de que a indústria americana tanto necessita.

A mídia americana, universalizada, ajuda a construir e a divulgar uma identidade judaica, perseguida e sofrida, e a ocultar a violência israelense. No livro *Memória do mal, tentação do bem*, Todorov comenta a relação entre a identidade da vítima e a prática da violência:

É possível reconhecer-se na vítima das atrocidades passadas e daí chegar à conclusão de que esse passado autoriza, ou mesmo impõe, uma atitude agressiva no presente. É esse, afinal, o caso de toda vingança: o mal sofrido legitima o mal infligido. A diferença, aqui, está em que, se a antiga vítima se tornou agressor, a nova vítima, em contraposição, nada tem a ver com o antigo agressor. É o caso trágico dos pais torturadores que, como se sabe, foram eles mesmos crianças espancadas ou estupradas. [...]

Pode-se encontrar uma situação paralela, sob certos aspectos, na política da memória praticada hoje em Israel. Sem entrar nos detalhes de um assunto que foi explorado por muitos autores, pode-se assinalar que em nenhum outro país do mundo, por motivos óbvios, a lembrança do genocídio dos judeus está tão presente; mas a política de Israel diante de seus vizinhos atuais, particularmente os palestinos, não é irrepreensível no que se refere aos direitos dos outros à existência e à dignidade. Não somente a experiência passada não transmitiu automaticamente uma lição que pudesse beneficiar esses outros; pelo contrário, ela é invocada para justificar uma política que, evidentemente sem ser idêntica àquela de que os judeus foram vítimas coloca os descendentes ou compatriotas deles no papel oposto, tornando-se os palestinos, segundo a frase de Edward Said, “as vítimas das vítimas”. (TODOROV, 2002, p. 198)

Sobre a relação dos ocidentais com os árabes, ou melhor, sobre o “horizonte de expectativas” que teriam as obras de Maalouf e Bourdoukan, vale citar a introdução de José Arbex Jr. em um livro sobre o Islã, na qual ele fala sobre o atentado a bomba em um edifício na cidade de Oklahoma, nos Estados Unidos, em 1995:

Surgiram, então, relatos de testemunhas que teriam visto perto do local pessoas “com aparência de árabes” – homens de estatura mediana, cabelos e barbas negros, olhos castanhos – mais ou menos na hora em que a bomba explodiu.

[...] Dois dias após o atentado, políticos, jornalistas e intelectuais americanos já clamavam por “atos punitivos” dos Estados Unidos contra “países que dão cobertura aos grupos fundamentalistas fanáticos”, em particular, como sempre, Irã e Líbia. Muita gente ficou decepcionada quando a polícia constatou, quatro dias depois, que nenhum islâmico estava envolvido no atentado. O ato terrorista fora integralmente planejado e praticado por um grupo genuinamente americano, preocupado com o advento do fim do mundo às vésperas da passagem do milênio.

Esse incidente revela, por si só, o elevado grau de preconceito espalhado nos países ocidentais contra o Islã. Filmes e programas de televisão (comédias ou dramas, não importa); declarações de políticos, diplomatas, jornalistas e intelectuais; conversas entre amigos e até uma certa “sabedoria de botequim” reforçam, a cada dia, a noção de que Islã é sinônimo de fanatismo e de terror. (ARBEX Jr, 1996, p. 8 e 9)

Por outro lado, o mundo árabe-muçulmano tem sérias mazelas que independem do Ocidente (a falta de respeito às liberdades individuais, por exemplo, e a falta de instituições políticas estáveis). No entanto, para muitos extremistas, a culpa recai sobre o Ocidente, convertido na fonte de todo mal. Maalouf fala sobre esse fenômeno no final de *As Cruzadas vistas pelos árabes*:

Enquanto para a Europa ocidental a época das cruzadas era o início de uma considerável revolução, ao mesmo tempo econômica e cultural, no Oriente, as guerras santas iram desembocar em longos séculos de decadência e de obscurantismo. Sitiado por todas as partes, o mundo muçulmano se enrosca em si mesmo. Tornou-se friorento, defensivo, intolerante, estéril, tantas atitudes que se agravam à medida que prossegue a evolução planetária, em relação à qual ele se sente marginalizado. Doravante, o progresso é o outro. O modernismo é o outro. Seria preciso afirmar sua identidade cultural e religiosa rejeitando esse modernismo que simbolizava o Ocidente? Seria preciso, ao contrário, enredar-se resolutamente pela via da modernização correndo o risco de perder a própria identidade? Nem o Irã, nem a Turquia, nem o mundo árabe conseguiram resolver esse dilema; e é porque ainda hoje continuamos a assistir a uma alternância, muitas vezes brutal, entre fases de ocidentalização forçada e fases de integridade exagerada, fortemente xenófoba. (MAALOUF, 1988a, p. 244)

O ódio e o medo ocidentais em relação aos árabes e aos muçulmanos, portanto, se alimenta de, no mínimo, duas fontes: a) extremistas muçulmanos – que, embora não representem a totalidade, nem mesmo a maioria do Islã, contam com o silêncio dos moderados - e b) toda uma mídia ocidental que alimenta o discurso xenofóbico sobre o árabe, apresentando-o como fundamentalista, atrasado, radical, etc. Negar uma das duas fontes seria mascarar a realidade.

O diálogo, a descoberta do *outro*, o reconhecimento e a aceitação da diferença possibilitam novas perspectivas de futuro e de entendimento entre as partes. Criar pontes entre esses mundos e construir um imaginário positivo, que resgate uma história de tolerância e relativize o ódio que foi culturalmente construído (e manipulado) é fundamental para o desarmamento das mentalidades.

Esses conflitos acima (sumariamente) explicados encontram no Líbano um território fértil, já que este jovem país foi palco das Cruzadas, território otomano, protetorado francês; além disso, é sede do Herzbolah, partido de resistência a Israel. É desse país que saem os escritores ora trabalhados; por isso, ele deve ser visto com mais detalhes.

2.2. O Líbano

O Líbano é um pequeno país situado no extremo oeste da Ásia, banhado pelo mar Mediterrâneo. Faz fronteira, ao Sul, com o Estado de Israel, e ao Norte e ao Leste, com a República Síria. Por sua localização geográfica, foi naturalmente um local de troca entre o Oriente e o Ocidente, e um território cobiçado por diferentes povos, desde os fenícios, egípcios e persas na Antiguidade até, mais recentemente, os franceses e ingleses, americanos e russos. Como consequência de sua história, a região tornou-se um mosaico de etnias e religiões.

É somente depois da Primeira Guerra Mundial, com a fragmentação do império turco-otomano, que o Líbano surge como Estado. Até então, não só as pessoas que viviam no território que, a partir de 1920, seria conhecido como “Grande Líbano” – que engloba ex-províncias autônomas do Monte Líbano e províncias do norte e sul até o vale do Bekaa - não formavam um país, como também ali existiam duas comunidades muito distintas, com histórias bem diferentes: a comunidade das montanhas, de pastores e trabalhadores da terra, pobre e mística, com estrutura feudal; e a comunidade das cidades litorâneas, formada por comerciantes e profissionais liberais, bem mais aberta ao contato com o estrangeiro, mas mais supervisionada pela burocracia otomana.

As montanhas têm como população predominante os maronitas, os drusos e os xiitas; já o litoral é majoritariamente sunita e grego ortodoxo, aproximando-se mais da formação do Oriente Médio. Essas duas comunidades eram rivais, o litoral enfrentando a montanha pelo atraso que ela imprimia aos negócios, ao se tornar um bloqueio para o trânsito de mercadorias entre a Europa e a Ásia. A união dessas duas comunidades, acrescida da chegada de refugiados armênios, assírios e curdos - que fugiam dos massacres que surgiam nos outros Estados descendentes do antigo império otomano -, criará um conjunto sociologicamente muito complexo, que irá gerar conflitos constantes.

O Líbano foi uma comunidade imaginada de fora e forjada pelas potências ocidentais, que não respeitaram questões culturais e históricas. Era fundamental, portanto, a partir da criação

do Estado, construir essa identidade nacional libanesa, descobrir elementos que unissem os diferentes grupos.

Ainda durante o período em que era protetorado francês - portanto antes dos anos 40, quando lhe foi concedida a independência -, para organizar politicamente as diferentes comunidades religiosas e étnicas, foi feito um Pacto Nacional, segundo o qual o presidente da nação seria um membro da maioria cristã e os outros cargos seriam divididos segundo a representatividade numérica dos grupos; dessa forma, pessoas pertencentes às 17 comunidades étnico-religiosas estariam representadas no Parlamento. Georges Corm explica esta questão:

Não há religião do Estado, mas somente são reconhecidos pelo Estado e protegidos os cultos das comunidades religiosas ditas “históricas”, desde uma resolução célebre do alto comissário francês em 1936. Essas comunidades são legalmente em número de dezessete, mas as grandes comunidades significativas politicamente são em número de sete: os maronitas, os sunitas, os xiitas, os gregos ortodoxos, os gregos maronitas, os gregos católicos, os druzos, os armênios. A ordem comunitária está na base da ordem pública no Líbano. Os registros de estado civil são tidos como base para o Estado, mas mencionam obrigatoriamente a comunidade religiosa à qual pertence cada cidadão. As comunidades têm seus tribunais para julgar casos de status pessoal. Os chefes religiosos das comunidades gozam de vários privilégios de tipo protocolar. (CORM, 2005a, p. 11 e 12, tradução da autora)⁴

Se por um lado respeita as diferentes confissões religiosas, por outro o Pacto Nacional – feito com base no recenseamento de 1932 e jamais renegociado - aprisiona as pessoas em etiquetas de pertença religiosa. Desde o seu nascimento, o libanês já é encaixado em um sistema político e reduzido a sua comunidade religiosa. Esse pacto engessa a democracia libanesa, que não consegue superar conceitos limitados de pertença comunitária. Esse sistema se perpetua porque as comunidades não possuem o mesmo poder econômico, por isso não conseguem mudar o jogo político. Além disso, a influência de cada comunidade se estende através dos meios de comunicação e dos laços que cada uma mantém com grupos de fora do país. Desta forma, a estrutura comunitária sustenta as elites dirigentes e sua ideologia, de divisão e de culpabilização do *outro*.

⁴ Il n’y a pas de religion d’État, mais seuls sont reconnus par l’État et protégés les cultes des communautés religieuses dites “historiques” depuis un arrêté célèbre du haut commissaire français en 1936. Ces communautés sont légalement au nombre de dix-sept, mais les grandes communautés significatives politiquement sont au nombre de sept: les maronites, les sunnites, les chiites, les grecs orthodoxes, les Grecs catholiques, les druzes, les Arméniens. L’ordre communautaire est à la base de l’ordre public au Liban. Les registres d’état civil sont tenus par l’État, mais mentionnent obligatoirement la communauté religieuse à laquelle appartient chaque citoyen. Les communautés ont leurs tribunaux pour juger des affaires de statut personnel. Les chefs religieux des communautés jouissent de nombreux privilèges de type protocolaire.

A integração dos libaneses também foi impedida pela ausência de um projeto de educação nacional; a educação, em sua maior parte, foi deixada a cargo de comunidades e instituições estrangeiras, especialmente oriundas da França, dos Estados Unidos e do Egito, muitas vezes com orientação religiosa, o que mantinha a separação dos grupos. Além disso, as comunidades se ligaram a diferentes correntes ideológicas, que tornaram o espaço libanês um palco para conflitos que ultrapassavam em muito suas fronteiras.

A Guerra Fria, entre os Estados Unidos e a União Soviética, ajudou a tornar a situação mais complexa: nos anos 50, Síria e Egito, países de inspiração pró-soviética, deram suporte a insurreições muçulmanas contra o presidente maronita; os americanos mandaram tropas para defendê-lo. O presidente foi trocado e as tropas americanas saíram do território, mas esse componente político-ideológico se somou às já graves divisões internas dos libaneses.

Com períodos de maior ou menor sucesso, apesar das dificuldades evidentes, o Pacto Nacional funcionou razoavelmente, porém o desequilíbrio entre os grupos, gerado pelo aumento da população muçulmana, e os problemas ocasionados com a criação do Estado de Israel jogaram o país em uma sangrenta guerra civil.

De fato, com a criação, em 1948, do Estado judeu em terras antes ocupadas por palestinos, ocorreu a diáspora dos antigos habitantes daquela região. Muitos foram para o sul do Líbano; esse grupo, colocado de forma provisória em campos de refugiados, cresceu muito em 1970, com a incrementação dos conflitos árabe-israelenses e com a expulsão dos palestinos da Jordânia.

A partir do sul do Líbano, através de organizações como a OLP ou o Herzbolah, os palestinos – majoritariamente, mas não exclusivamente, muçulmanos - organizavam sua resistência a Israel. As ações eram respondidas pelo governo israelense com ataques aéreos que atingiam a população civil libanesa como um todo.

Em 1975 começa uma guerra civil que opõe, a grosso modo, cristãos financiados por Israel e muçulmanos apoiados pela Síria, defensora do "Arabismo", uma irmandade entre as nações árabes. A guerra civil, porém, foi bem mais complexa do que uma divisão entre cristãos e muçulmanos, porque as duas partes estavam elas mesmas divididas e lutavam entre si; por isso, não era incomum encontrar muçulmanos xiitas apoiando cristãos contra os muçulmanos sunitas.

Em 1979, a Revolução no Irã, que expulsou o xá Reza Pahlevi, representante do poderio americano naquele país, complicou ainda mais o quadro libanês. O Irã, até então o único país islâmico predominantemente xiita, tornou-se um baluarte da resistência islâmica à dominação dos EUA, capitalista, e da União Soviética, comunista, agrupando em torno dos aiatolás vários descontentes de outros países árabes, dentre os quais os libaneses. No final do mesmo ano, os soviéticos invadiram o Afeganistão, o que só fez aumentar o ódio islâmico contra o bloco comunista.

Sobre a guerra civil libanesa, afirma Georges Corm:

A complexidade do conflito veio inicialmente de sua natureza caleidoscópica. Entre 1975 e 1990, com efeito, não é mais uma guerra que acontece no Líbano, mas várias, se encaixando uma na outra, depois se desencaxando sucessivamente segundo as combinações possíveis. (CORM, 2005a, p. 197, tradução da autora)⁵

O conflito atingiu proporções gigantescas em 1982, quando milícias cristãs libanesas, apoiadas por Israel, invadiram os campos de refugiados de Sabra e Chatila e massacraram a população civil, mais de 2500 pessoas, entre as quais crianças e mulheres, desarmadas. Depois de uma resistência inicial, a opinião pública internacional se colocou contra Israel, que retirou seus exércitos do território libanês e deu espaço para as forças de paz da ONU.

Os meios de comunicação de massas desempenharam um importante papel na guerra; dentro do país, uma guerra de informações dava suporte à guerra real, com a imprensa de cada milícia impondo interpretações parciais, filtrando informações e intimidando ou mesmo

⁵[...] la complexité du conflit est d'abord venue de sa nature kaléidoscopique. Entre 1975 et 1990, en effet, ce n'est point une guerre qui s'est livrée au Liban, mais plusieurs, s'emboîtant l'une dans l'autre, puis se désemboîtant successivement selon toutes les combinaisons possibles.

assassinando jornalistas que, nos poucos jornais independentes do Líbano, ousavam explicitar os culpados por algum ato de violência.

A imprensa internacional, por sua vez, não dava grande destaque ao conflito, que simplificou na fórmula muçulmanos X cristãos, ignorando as fraturas internas nesses grupos. Segundo Georges Corm, na mídia internacional,

É a imagem de uma violência inata e quase “biológica” nas relações islamo-cristãs que se impôs, cada milícia apenas defendendo “sua” comunidade da selvageria das outras milícias.

O partido tomado, em muitos meios influentes no Ocidente, em favor da “sorte” dos cristãos obscureceu seguidamente a visão, impedindo de constatar a sorte sofrida pelo conjunto da população libanesa. [...] As televisões, as rádios, os jornais preferirão sempre a entrevista do representante autorizado da milícia à daquele de qualquer outra personalidade independente do sistema miliciano. (CORM, 2005a, p. 220, tradução da autora)⁶

Sobre a mídia internacional, Robert Fisk, jornalista britânico que cobriu a guerra civil libanesa, dá o seguinte depoimento:

Veze sem conta, repórteres de televisão e de jornal descobriam que seus escritórios centrais acreditavam que a disputa árabe-israelense era uma batalha de Davi e Golias, entre bem e mal. Os israelenses, naturalmente, representavam o lado do bem. Os árabes eram desonestos, indignos de confiança, capazes das crueldades mais bestiais. (FISK, 2007, p. 546)

A paz foi várias vezes negociada ao longo dos anos, mas se perdia por causa da pulverização do poder. Com tantos grupos armados e tantos interesses divergentes, somente em 1990 cessou a guerra e se iniciou um período de reconstrução do país.

Em poucas palavras, o contexto libanês na época da produção dos romances é de desagregação social - causada principalmente por lutas religiosas fomentadas por interesses econômicos e político-ideológicos -, de destruição das relações sociais, e de ausência de mitos positivos, que coloquem a vida como um valor em si. Além disso, a opinião ocidental a respeito dos muçulmanos, fruto da mídia, de forma geral, é bem negativa. Como, então,

⁶C'est l'image d'une violence innée et quasi « biologique » dans les rapports islamo-chrétiens qui s'est imposée, chaque milice ne faisant que défendre « sa » communauté contre la sauvagerie des autres milices.

Le parti pris, dans beaucoup de milieux influents en Occident, en faveur du « sort » des chrétiens a obscurci trop souvent la vision, en empêchant de constater le sort subi par l'ensemble de la population libanaise. [...] Les télévisions, les radios, les journaux préféreront toujours l'interview du représentant autorisé de la milice à celui de toute personnalité indépendante du système milicien.

Maalouf e Bourdoukan fazem a tradução do mundo árabe para esse mundo ocidental? Quais os valores daquela cultura que eles querem introduzir nessa, como forma de enriquecê-la? Quais os elementos que são ocultados para não reforçar os estereótipos negativos já fartamente explorados?

2.3. Amin Maalouf

Amin Maalouf, autor de *Léon, l'africain*, é um dos nomes mais conhecidos e respeitados da moderna literatura produzida sobre o mundo árabe. Nascido em Beirute, em 1949, filho de uma família que tem diferentes influências religiosas, falante de árabe e estudante de jesuítas em língua francesa, ele segue a carreira de jornalista, ocupando-se da política internacional. Quando a guerra civil explode, em 1975, ele decide que não irá optar por uma de suas “pertencas” e decide emigrar para a França, onde chega em junho de 1976. Lá ele retoma a carreira de jornalista até que lança seu primeiro livro, *As cruzadas vistas pelos árabes* (1983), no qual ele faz uma compilação das crônicas árabes sobre as cruzadas, costurando o texto de tal forma que ele se torna um gênero híbrido, entre o jornalismo, a História e a literatura. Parte então para o primeiro romance: *Léon, l'africain* (1986). Desde então, sua obra – que conta com 12 livros, dentre os quais livretos para ópera, ensaio, romances históricos e de ficção científica - já recebeu traduções para mais de 15 línguas, dentre elas o inglês, o árabe e o turco, o que prova que o autor circula entre povos de diferentes civilizações. Maalouf recebeu, entre outros prêmios, o *Goncourt* e o *Maison de Presse*.

Em suas várias entrevistas, afirma que sua literatura pretende construir passarelas entre os mundos (árabe e ocidental) e oferecer mitos positivos, de união, de encontro e reconciliação.

Um dos temas caros a esse autor é o da identidade, ao qual dedicou mesmo um ensaio: *Les Identités Meurtrières (As Identidades Assassinas)*. A tese apresentada nesse livro é que cada indivíduo possui várias “pertencas” (gênero, profissão, idade, posição social ou familiar, origem etc) e que uma não pode ser eleita exclusiva ou principal. Em diferentes momentos da vida, cada um desses traços identitários terá sua importância. Ele resume:

Para mim, a identidade de uma pessoa se forma por acumulação, por sedimentação, e não por exclusão. Cada elemento de minhas origens e de minha trajetória pessoal

tem seu lugar; eu o preservo, eu o cultivo, à minha maneira, eu não o rejeito. (MAALOUF, 2004b)⁷ (tradução da autora)

Os personagens de Maalouf são, em sua maioria, exilados, pessoas fora do grupo, que não se encaixam no sistema moral proposto pela sociedade em que vivem. Além disso, esses personagens optam pela não-violência, mesmo que isso signifique fugir ou se exilar. A viagem, ou o deslocamento, é um processo físico que corresponde a uma transformação interior, de desenraizamento e de renúncia a uma identidade fixa. Os personagens descobrem que não pertencem a uma única comunidade, mas sim que, como seres múltiplos, conectam-se de diferentes formas com vários grupos. Nesse perfil se encontram personagens dos romances *Samarcande* (1988), *Jardins de Lumière* (1991), *Le Rocher de Tanios* (1993), por exemplo, além de *Léon, l'africain*.

2.4. Georges Bourdoukan

Nascido em Miniara-Akkar, no Líbano, em 1943, filho de pai libanês e mãe baiana, Georges Bourdoukan veio para o Brasil aos 10 anos de idade. Sua carreira jornalística, iniciada aos 18 anos, sempre esteve ligada à militância política, tanto para questões relacionadas ao Brasil como para a defesa dos palestinos. Foi fundador do Jornal Jerusalém (1983), especializado em Oriente Médio; dirigiu a revista Palestina, órgão oficial da representação da OLP no Brasil, e a Revista dos Estados Árabes.

É autor de quatro livros: *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro* (romance histórico), de 1997; *O peregrino* (romance), de 1999; *Vozes do deserto* (contos), de 2002; e *O Apocalipse* (teatro), de 2003. Seu romance de estréia prometia ser o primeiro de uma trilogia sobre a história da presença árabe no Brasil; o segundo da trilogia, ainda em fase de elaboração, deve ser *Os filhos de Allá*.

⁷Pour moi, l'identité d'une personne se forme par accumulation, par sédimentation, et non par exclusion. Chaque élément de mes origines ou de mon propre parcours a sa place; je le préserve, je le cultive, à ma manière, je ne le rejette jamais.

O romance *A incrível e fascinante história do Capitão Mourão* foi tema de uma escola de samba (Paraíso do Tuiuti) do Rio de Janeiro em 2001; além disso, a Rede Globo assinou contrato com o autor para transformar o texto em mini-série. Em um país em que o Carnaval e a televisão têm a importância que têm, pode-se dizer que o romance foi muito bem aceito! Também, em 2008, esse romance foi escolhido como obra a ser adotada por escolas em todo o território brasileiro, e Bourdoukan dedicou-se a dar palestras sobre o livro nas escolas.

Bourdoukan (2005) acredita na solidariedade, que “pressupõe que você vê no outro você mesmo.” Em seu Blog, na internet (<http://blogdobourdoukan.blogspot.com>) há uma frase em destaque que parece resumir sua concepção de paz: “Enquanto houver um explorado e um oprimido não haverá paz”.

Abertamente anti-sionista, mas não anti-judeu, ou anti-semita – o que lhe rendeu uma longa polêmica na Revista Caros Amigos, desenvolvida ainda mais na internet - Bourdoukan explica, em entrevista para mim concedida por email:

Não há nenhuma relação entre o sionismo e o semitismo, portanto o próprio conceito já é uma negativa. O sionismo é um movimento político europeu que bebeu de fontes nazistas e fascistas. Em meu blog já publiquei por diversas vezes a medalha criada pelo SS alemão comemorativa aos acordos nazi-sionistas. Os sionistas aproveitaram o Holocausto (produto tipicamente europeu) e a perseguição aos judeus (produto tipicamente ocidental) enganaram a todos dizendo-se judeus para invadir e ocupar a palestina. Veja você que, a exemplo dos nazistas – seus patronos – eles também consideram os judeus como raça e não pessoas que professam a religião judaica. Há algo mais racista do que isso? E não se esqueça, semitas são os árabes, que professam diversas religiões, inclusive o judaísmo. Como você vê, a verdadeira História precisa ser recuperada. (BOUDOURKAN, 2008)

Ao ser indagado sobre quais as dificuldades que encontra na tarefa de traduzir a cultura árabe para o mundo ocidental, mais particularmente para o Brasil, Bourdoukan afirma:

Todas as dificuldades que você possa imaginar. É uma luta gigantesca na medida em que os árabes têm sido vítima de forma depreciativa, muitas vezes indiretamente. Temos a quem culpar? Temos: nós mesmos e, principalmente os governantes árabes, depositários de culturas milenares, mas não sabem o que fazer, já que a única preocupação deles é manter o poder a ferro e fogo. Sinceramente, visitei vários países árabes, mantive encontros com diversos de seus dirigentes (como jornalista) e jamais vi algum desses dirigentes com um livro na mão. Jamais fui convidado para conhecer uma biblioteca... (BOURDOUKAN, 2008)

Portanto, faz parte do projeto literário de Bourdoukan a denúncia das injustiças e a desconstrução do imaginário depreciativo a respeito dos árabes. Paralelo a isso, porém, ele

percebe os problemas árabes. Na peça *O Apocalipse*, a crítica aos judeus e cristãos caminha junto com a crítica aos muçulmanos.

3. CHEGANDO AOS TEXTOS PELO PARATEXTO

3.1. Paratexto

Apresentados o contexto e os tradutores, agora neste capítulo será feita uma leitura do paratexto dos romances analisados nesta tese, enquanto auxiliar na tradução cultural, ou enquanto *aparato montado en función de la recepción*. (GENETTE, 1987, apud ALVARADO, p. 19). Para isso serão aproveitadas as ideias de Gérard Genette e o desenvolvimento que lhes dá Maite Alvarado, no seu livro *Paratexto*, e ainda os comentários de Marta Cichocka sobre o paratexto no romance histórico.

O conceito de paratexto, criado por Genette (1987), abarca elementos que estão à volta do texto propriamente dito e que lhe servem de moldura, como a capa, as ilustrações, o prefácio, as notas de rodapé e mesmo elementos outros que influenciam na recepção do texto, como as entrevistas com e sobre o autor.

Segundo Alvarado, o paratexto é:

Dispositivo pragmático, que, por uma parte, predispone – o condiciona – para la lectura y, por outra, acompaña en el trayecto, cooperando con el lector en su trabajo de construcción – o reconstrucción – del sentido. (ALVARADO, 1994, p. 20)

Além, ela complementa:

Así, el lector no parte de cero, sino de una primera representación semántica del texto, que se irá reformulando sobre la marcha. Esse modelo prévio – por precário que sea – activará en la memoria del sujeto la información pertinente para la comprensión de ese texto. La información que brinda el paratexto previamente a la lectura propiamente dicha activa en la memoria del lector la red de conocimientos conceptuales, lingüísticos e intertextuales que le facilitarán la construcción del modelo mental del texto. Cuanto más densa y extendida sea esa red, más fácil le será la tarea. (ALVARADO, 1994, p. 82)

O paratexto serviria, segundo Genette, como um limiar (ou soleira) de um livro, lugar de passagem, onde se estabelece o pacto de leitura; a classificação do gênero da obra, por exemplo, já determina uma forma de aproximação do texto. Segundo Marta Cichocka,

Por um lado, essas marcas genéricas constituem uma manifestação da intenção do autor e possuem, portanto, uma dimensão pragmática quanto ao estabelecimento de um contrato de leitura [...] Por outro lado, a presença de índices genéricos provoca no leitor uma ilusão de correlação entre as obras da série, apesar de suas diferenças, graças ao reconhecimento de uma retórica comum e de estratégias narrativas comparáveis. (CICHOCKA, 2007, p. 195 – tradução da autora)⁸

Os elementos paratextuais são divididos em *epitextos* e *peritextos*. Os primeiros estão fora do romance, enquanto os peritextos fazem parte do livro, estão à volta do romance. Tal diferença não é apenas física, mas tem consequências para o texto, já que prevêem públicos, funções e objetos diferentes.

3.1.1. Epitexto

O epitexto caracteriza-se por estar fisicamente fora do livro; dirige-se não ao leitor do romance, mas aos possíveis compradores e leitores, portanto um público bem mais amplo, disperso e com experiências e expectativas ideológicas e estéticas mais variadas.

Além disso, o epitexto também difere do peritexto porque uma entrevista, por exemplo, não se atém à obra literária. Muitas vezes a postura política dos autores ou sua vida privada são os aspectos mais explorados. Também estas informações condicionam o futuro leitor, que cria uma expectativa sobre o tipo de texto que irá encontrar, de acordo com as informações que possui sobre a vida do autor.

Maalouf e Bourdoukan têm “epitextos” bem díspares, pela quantidade e pela variedade. A obra completa de Maalouf já foi motivo de muitas entrevistas e de várias monografias e teses ao redor do mundo. Bourdoukan, ao contrário, é pouco entrevistado; o pesquisador encontra pouco material sobre ele. Porém, ele é (e já o era à época do lançamento do romance) colunista da revista *Caros Amigos*. Seus artigos polêmicos, sobretudo aqueles que marcam sua postura anti-sionista, geraram uma profusão de textos na internet, contra e a favor (vide texto em anexo). Também, desde 2006, Bourdoukan tem um blog no qual ele posta vários

⁸ D’une part, ces marques génériques constituent une manifestation de l’intention de l’auteur et possèdent donc une dimension pragmatique quant à l’établissement d’un contrat de lecture. [...] D’autre part, la présence des indices génériques provoque chez le lecteur une illusion de corrélation entre les oeuvres de la série, malgré leurs différences, grâce à une reconnaissance d’une rhétorique commune et de stratégies narratives comparables.

textos por semana, deixando bem marcada sua posição sobre diferentes assuntos, especialmente em relação à Palestina.

O leitor que conhece as obras a partir do epitexto, portanto, já tem uma expectativa em relação ao conteúdo: tolerância, no caso de Maalouf, e combatividade e polêmica, no caso de Bourdoukan.

Também é necessário aqui acrescentar que o epitexto depende muito dos interesses da mídia na época. A seleção de qual obra será apresentada ao público, que espaço ela terá na mídia e qual o viés que será dado às entrevistas são elementos que o autor não domina (embora possa incluir em sua obra elementos com o objetivo de despertar o interesse da mídia), mas que são fundamentais para a aproximação do leitor e a sua compreensão da obra. Para comprovar isso, basta lembrar o *boom* da literatura (e de toda espécie de produção cultural) sobre o mundo árabe depois do 11 de setembro de 2001. Essa dimensão do epitexto, porém, não será aqui desenvolvida, por não ser este o foco da tese.

3.1.2. Peritexto

4.1.2.1. A cargo do editor

Através da capa, da contracapa e da orelha do livro, elementos paratextuais que são normalmente de responsabilidade do editor (mas nem sempre), o leitor é atraído (ou não) para o livro em questão e já encontra um roteiro de leitura, uma forma de abordar o texto que irá ler.

O título do livro, elemento que virá na capa e que será o mais exposto, nas livrarias mas também em entrevistas e resenhas, é resultado normalmente de uma negociação entre autor e editor, visando respeitar o conteúdo, mas ao mesmo tempo apresentar o livro como mercadoria, exposta entre outros livros, que deve despertar o interesse e a curiosidade do público. Como lembra Alvarado,

Para el lector, el título, en general, es la primera clave del contenido del libro, por la que – junto com la ilustración de tapa y el sello de colección – constituye el disparador de sus primeras conjeturas. (ALVARADO, 1994, p. 48)

A análise do título dos romances estudados nesta tese permite perceber essa questão do livro como mercadoria e como chamariz para o público.

Léon, l'africain era o título em francês do romance de Amin Maalouf. Resumia-se, por isso, ao nome do protagonista, ou melhor, ao nome com o qual o protagonista fica conhecido no Ocidente. Léon foi um personagem histórico, conhecido por alguns pesquisadores como o primeiro autor de um livro sobre a geografia da África, baseado nas múltiplas viagens que fizera. Para o grande público, porém, o nome não indicava nada. Sem a leitura da contracapa, o leitor poderia até pensar que se tratava de algum felino que morava no continente africano...

Ao passar para o português do Brasil, o romance teve seu título um tanto transformado: *Entre dois mundos: amores e aventuras de Leão, o africano* foi o nome dado pela editora Best Seller. Impossível agora pensar no felino...

Sob o nome “Entre dois mundos” é possível encontrar no mínimo 4 livros sobre religiões e espiritismo no site da Livraria Cultura. O título exigia, por isso, um complemento. Mas o nome do protagonista ainda não foi o bastante; a ele foi acrescentada a informação de “amores e aventuras”. Por quê?

A chave para esta pergunta está na mistura de exotismo e erotismo que se quer despertar: Leão se torna um conquistador e um aventureiro, apenas pelo título. Essas ideias normalmente estão associadas à cultura árabe, conhecida no Brasil mais por *As mil e uma noites*. Toda a literatura produzida por alguém que vem do mundo árabe – informação facilmente depreendida pelo nome do autor, também na capa do livro - seria, de certa forma, relacionada às *Mil e uma noites*.

O título do romance de Bourdoukan é igualmente curioso: *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*. *Incrível e fascinante* são uma promessa para o leitor, que se sente

desafiado a comprovar a veracidade do anúncio que lhe é feito pela capa do livro. Com uma fonte maior, em destaque, estão as palavras *Capitão Mouro*, tratamento recebido por Saifudin, o protagonista da obra.

Esse título – que, com a adjetivação da história, já faz uma crítica positiva a seu próprio respeito - deixa entrever o humor presente no romance, não disposto a provocar risos, mas sim sorrisos irônicos.

Pela sintaxe e pelos adjetivos, o título do romance de Bourdoukan lembra a literatura de cordel. Basta comparar com os títulos *A dolorosa peleja de Osama Bin contra Bush*, ou *A incrível história da Princesa Serpente*, ou ainda *Mal assombrada peleja de Francisco Sales com o “Negro Visão”*, todos oriundos do cordel. Em comum, entre os livros, a necessidade e a opção de aproximar-se do leitor, de cativá-lo para a história que está sendo vendida, literalmente. O romance está, assim, a meio caminho entre o romance histórico (pela erudição e pelo formato, publicado) e a literatura de cordel (pelo título e por outros recursos próprios da oralidade).

Além do título, na capa do *Capitão Mouro* encontramos um resumo do livro, feito a partir dos títulos dos capítulos. Lê-se:

Onde se narra a saga do muçulmano Saifudin, construtor das fortificações do Quilombo dos Palmares, e de seu amigo, o judeu Ben Suleiman; do senhor de engenho Epaminondas Conde e de seu amor pelo escravo Gaspar; de Zumbi e de uma de suas mulheres, a branca Maria Paim, tendo por cenário a Capitania de Pernambuco, a Inquisição, a revolta dos escravos e a epidemia do mal-de-bicho. Transcrevem-se diários de bordo dos navios negreiros; explica-se o significado da letra F e da cruz, gravadas com ferro em brasa na testa e no peito dos escravos; cita-se a semelhança entre o cruzado Pedro Eremita e o bandeirante Domingos Jorge Velho e a predileção de ambos por carne humana. (BOURDOUKAN, 1997, capa)

Essa apresentação-resumo do livro lembra também, e muito, os contadores de histórias, que anunciam para o público o conteúdo da história que irão contar, de preferência introduzindo elementos que despertem a curiosidade do leitor, da qual ele se torna refém. Desta forma, o leitor recebe já na capa vários dados importantes, que servem como aperitivo que abre o gosto para a leitura do livro: *Mouro*, *Quilombo de Palmares*, *Zumbi*, *Inquisição* e *bandeirante Domingos Jorge Velho* são elementos que remetem a vários outros textos,

históricos ou mitológicos. Também se sabe que o romance trará relacionamentos transgressores (como o homossexualismo de Conde e o escravo Gaspar, e Zumbi e sua mulher branca). O encontro de todos esses temas é *incrível e fascinante*.

A ilustração é outro elemento significativo da capa. Quem pretende analisar a capa de *Léon, l'africain* dispõe de um material riquíssimo: no site <<http://aminmaalouf.narod.ru>> é possível encontrar todas as capas recebidas pelo romance, nos diferentes países. É um desfile de desertos, camelos, homens de turbante; enfim, um resumo dos estereótipos ocidentais sobre o mundo árabe. Para não fugir do foco da tese, porém, a análise irá se deter só à capa da edição francesa e à da edição brasileira.

A capa francesa do romance traz a pintura de Ivan Aivazouski, *Les gorges de Darial*. Este pintor armênio do século XIX foi convidado a viver na corte do sultão turco e lá fez vários retratos e paisagens, alimentando uma Europa ávida por personagens e temas “orientais”, como explica Edward Said (2001).

A pintura exhibe uma paisagem montanhosa, à noite, com um rio iluminado pelo luar, onde bebe água um camelo, na ponta de uma caravana. Um pouco mais acima, um grupo de homens com turbantes observa a cena.

Como outras capas, essa se baseia no imaginário ocidental, com camelos, caravanas e turbantes, embora apresentados de forma bem mais sutil do que outras capas.

Outra foi a opção da edição brasileira, que colocou em sua capa uma pintura de Rafael, a *Fornarina*, retrato daquela que teria sido a amante preferida do pintor renascentista. Sobre a pintura está uma grade quadriculada, com várias “células” pintadas com arabescos. Com esta mistura, a capa prolonga o título: entre dois mundos, entre o Ocidente renascentista e o Oriente de arabescos. Ao mesmo tempo, usando um retrato de mulher feito por Rafael, conhecido por suas aventuras amorosas e um “figurante” do romance, a capa reforça o título da tradução.

Na contracapa da edição brasileira, o leitor encontra vários estereótipos do mundo árabe. O trecho selecionado do romance é o seguinte:

Meus pulsos conheceram o ouro dos príncipes e as correntes dos escravos. Meus dedos afastaram muitos véus, meus lábios fizeram corar muitas virgens, meus olhos viram a agonia das cidades e impérios... Minha vida é a mais inesperada das travessias. (MAALOUF, 2001, contracapa)

Esse trecho, se bem que escrito pelo autor, é uma seleção de alguns aspectos que remetem às *Mil e uma noites*. De acordo com esse trecho, *Leão, o africano*, poderia ser *Simbad, o marujo!*

Estes estereótipos continuam na apresentação que fica a cargo do editor:

OS MISTÉRIOS DO ISLÃ E A OPULÊNCIA DO RENASCIMENTO NUMA HISTÓRIA CHEIA DE AMOR E AVENTURA

Os segredos do Islã, revelados com impressionante riqueza de detalhes, e a opulência do Renascimento são o pano de fundo desta biografia imaginária de um dos mais marcantes personagens do século XVI. Nascido na Andaluzia em 1488, criado por piratas sicilianos, oferecido como escravo ao papa, Hassan Al Vajjan – que depois se tornou o geógrafo João-Leão de Médici, ou Leão, o Africano – levou uma vida de aventuras, ambientada num tempo de grandes transformações. Esteve em Granada, durante a Reconquista; no Egito, quando os otomanos tomaram o país; e em Roma, quando a cidade foi saqueada por Carlos VII. Reunindo lirismo, emoção e uma perfeita reconstituição histórica, *Entre Dois Mundos* é uma inesquecível viagem no tempo, em torno de um das figuras mais fascinantes de sua época. (MAALOUF, 2001, contracapa)

É possível ver aqui novamente os estereótipos que são reforçados para o leitor. A presença do adjetivo *fascinante*, que faz parte do título de Bourdoukan, não é mera coincidência. É antes o reforço das expectativas do público ocidental a respeito deste mundo árabe, sempre cheio de *mistérios, segredos, amores e aventuras*, palavras, aliás, presentes também no texto. No afã de incluir outro estereótipo, os piratas, o editor comete um erro, dizendo que Leão havia sido *criado por piratas sicilianos*, quando na verdade ele foi *raptado* por piratas, mas criado por sua família.

Esta é sem dúvida uma leitura direcionada do romance de Maalouf, ainda que possível. Ele não é apresentado como “romance histórico” (apesar de ser esta a classificação indicada no canto da contracapa), mas como “romance de aventuras”, relacionando-se com obras de

maior apelo popular. Afinal, o paratexto serve também para conectar o livro ainda desconhecido e uma série de outros livros já pertencentes ao imaginário do leitor – mesmo que não tenham sido efetivamente lidos pela maioria.

O romance de Bourdoukan tem na capa um mapa do Brasil das capitâncias hereditárias, centralizando a capitania de Pernambuco, onde se passa a história. Junto com o mapa e o título, as informações já referidas, com o anúncio do texto. Na contracapa do romance, as informações continuam. Vê-se a surata de abertura do Alcorão, com uma página cheia de arabescos. Se a capa indica o Brasil, a contracapa refere-se ao mundo árabe. O texto será uma mistura desses “dois mundos”.

Outro elemento paratextual a cargo do editor e que tem como função atrair e convencer o leitor do interesse do livro é a “orelha”.

Na ausência de uma orelha, a edição de bolso de *Léon, l’africain* tem uma página de apresentação, antes mesmo do título, ou da capa interna. Nessa apresentação, o leitor tem inicialmente uma micro biografia de Amin Maalouf, que transcrevo aqui:

Nascido no Líbano em 1949, Amin Maalouf vive em Paris desde 1976. Depois de realizar estudos de economia e sociologia, ele entra no jornalismo. Grande repórter durante doze anos, ele efetuou missões em mais de sessenta países. Antigo diretor do semanário An-Nahar Internacional, antigo redator-chefe do (jornal) Jovem África, do qual ele continuou como editorialista, ele consagra hoje o essencial de seu tempo a escrever seus livros.

Amin Maalouf é o autor de *As cruzadas vistas pelos Árabes*, publicado pelas Edições Jean-Claude Lattès em 1983, que se tornou um clássico traduzido em diversas línguas. *Leão, o Africano* obteve o Prêmio da Amizade Franco Árabe 1986. Ele igualmente foi traduzido para muitas línguas. (MAALOUF, 1986, p. 1, tradução da autora)⁹

⁹Né au Liban en 1949, Amin Maalouf vit à Paris depuis 1976. Après des études d’économie et de sociologie, il entre dans le journalisme. Grand reporter pendant douze ans, il a effectué des missions dans plus de soixante pays. Ancien directeur de l’hebdomadaire An-Nahar International, ancien rédacteur en chef de Jeune Afrique, dont il est resté l’éditorialiste, il consacre aujourd’hui l’essentiel de son temps à l’écriture de ses livres. Amin Maalouf est l’auteur des *Croisades vues par les Arabes*, paru aux Editions Jean-Claude Lattès en 1983, devenu un classique traduit en plusieurs langues. *Léon l’Africain* a obtenu le Prix de l’Amitié Franco-Arabe 1986. Il est également traduit en de nombreuses langues. (1986, p. 1)

Iniciando por uma indicação do hibridismo cultural de Maalouf, que de certa forma reproduz o conteúdo da obra, as informações que o editor considera relevantes para apresentar para o leitor têm o objetivo de conferir argumento de autoridade para esse escritor: cita-se sua formação acadêmica, sua viagens, sua experiência na redação e direção de jornais sobre o mundo árabe e a África. Encerra-se o texto com a referência aos prêmios que havia ganhado até então (vários outros se seguiriam) e às traduções feitas de seus livros, o que comprovaria o interesse geral por essa obra.

Com um estilo mais informal, a orelha do livro de Bourdoukan apresenta elementos parecidos com aqueles presentes no livro de Maalouf. Sua biografia também reforça a ideia de autoridade do autor para falar da cultura árabe e da história do Brasil. Um elemento, porém, é mais realçado: sua luta contra a ditadura no Brasil e contra o cerceamento da informação. Por isso, lembra-se na orelha as perseguições que sofreu na época da ditadura e sua demissão da Rede Globo, porque, “por ter feito um programa (Globo Repórter) sobre os danos causados ao meio ambiente pelo uso de pesticidas na agricultura, desagradou profundamente os fabricantes desses produtos.” (BOURDOUKAN, 1997, orelha)

Bourdoukan é apresentado, portanto, não apenas como um tradutor cultural, mas como alguém que luta pela verdade e pelas boas causas, custe o que custar. Este será, parcialmente, o caráter do protagonista do romance.

4.1.2.2. A cargo do autor

Além dos elementos a cargo do editor, o prefácio, a dedicatória, a epígrafe e os títulos dos capítulos também são “paratextos”, agora sob responsabilidade do autor, e por isso não variam de acordo com a edição ou a tradução. Neles também podemos encontrar uma forma de preparo do leitor para o que irá encontrar.

A dedicatória é o primeiro elemento realmente de responsabilidade do autor com a qual se depara o leitor. Segundo Alvarado,

La forma más común que asume la dedicatoria es la mención del destinatario, acompañada o no de una frase que se le dedica y cuyo sentido no siempre es claro para el lector. Se trata de la segunda ventana – la primera es la foto de solapa – por donde el lector puede espiar cierta intimidad del autor: si en aquella podía figonear el bigote o los lentes, la actitud displicente o compaciente, en esta podrá atisbar sus sentimientos, sus costumbre, en fin, algo de su vida cotidiana (ALVARADO, 1994, p. 52)

Também sobre a dedicatoria, Cichocka afirma:

Freqüentemente dirigida às pessoas mais próximas na vida pessoal, a dedicatoria deixa entrever a transformação do autor concreto em autor implícito, isto é, a maneira como um autor é intrinsecamente presente em seu texto pelas suas escolhas da escritura e pelas orientações que ele dá a seu livro. (CICHOCKA, 2007, p. 218)¹⁰

Como dedicatoria de seu primeiro romance, Maalouf (1986, p.5) escreveu simplesmente “A Andrée”, muito provavelmente sua esposa, Andrée Maalouf.

Bourdoukan mistura epígrafe e dedicatoria, e escreve o seguinte:

Nenhum bem é completo se não for partilhado.

Em memória de meu pai Latif,
Que sempre acreditou na humanidade.

Qual é o sentido da vida?
Qual é o sentido do Universo?

Em memória de meu irmão Bahaa,
Que partiu sem encontrar resposta. (BOURDOUKAN, 1997, p. 4)

Aqui o grau de parentesco é explicitado, e o caráter das pessoas pode ser entrevisto pelos textos que acompanham os dedicatários. Resta ao leitor se perguntar qual a relação dessas pessoas com a obra.

A aproximação da frase que antecede a dedicatoria ao pai com o ideal de sociedade que aparece no interior do romance, entre os palmarinos, parece bem evidente. Já as perguntas que acompanham a apresentação do irmão lembram mais outras obras posteriores do escritor.

¹⁰Souvent adressée aux personnes les plus proches dans la vie personnelle, la dédicace laisse entrevoir la transformation de l’auteur concret en auteur implicite, c’est-à-dire la manière dont un auteur est intrinsecamente présent à son texte par ses choix d’écriture et par les orientations qu’il donne à son livre. (2007, p. 218)

A epígrafe de Maalouf é a seguinte:

Todavia não duvide de que Leão,
o Africano, Leão, o viajante,
era igualmente eu.

W. B. Yeats
Poeta irlandês
(1865-1939)
(MAALOUF, 2001, p. 6)

A citação deste poeta irlandês acrescenta uma voz ao romance de Maalouf, no sentido de mostrar a perenidade do protagonista da obra e seu trânsito para o Ocidente. Em uma época de desenraizados, de seres híbridos, Leão é cada um dos leitores.

O próximo elemento é, no livro de Bourdoukan, um texto de abertura chamado “A busca”, no qual ele relata a origem do romance, que aconteceu por acidente, ao pegar, por engano, um documento histórico que

Falava de um certo mouro, construtor das fortificações do Quilombo de Palmares, a quem [Caetano de Melo e Castro, governador da Capitania de Pernambuco] responsabilizava pelas dificuldades que as tropas reais encontravam para invadir e aniquilar o quilombo. (BOURDOUKAN, 1997, p. 5)

A partir de então, Bourdoukan tenta descobrir a história do personagem, mas não encontra mais documentos escritos sobre ele. A fonte mais rica acabou sendo os relatos “dos beduínos do deserto e os berberes das montanhas”. Segundo o autor, “Ali, a cultura oral ainda prevalece, o mundo da magia está presente e faz parte do dia-a-dia.” (BOURDOUKAN, 1997, p. 6)

Com esta advertência, o leitor sabe que o registro histórico não é a fonte principal do texto, mas sim os relatos orais de habitantes de países árabes (Marrocos, Argélia, Tunísia e Líbia), e é deles que vem o caráter *incrível e fascinante* da obra. Daí também a explicação para o parentesco desta obra com a literatura de cordel brasileira.

O romance de Maalouf começa também com um texto introdutório, mas já assinado pelo personagem. É um texto dirigido ao filho que inicia e encerra a narrativa. Léon deixa o relato de sua vida como herança para o filho, como se verifica no posfácio.

No texto de apresentação, o personagem se define pela indefinição, dizendo que o lugar – elemento normalmente usado para identificar uma pessoa – não o explica nem o resume.

[...] não venho de nenhum país, de nenhuma cidade, de nenhuma tribo. Sou filho da estrada, minha pátria é a caravana e a minha vida a mais inesperada das travessias. (MAALOUF, 2001, p. 9)^{11/12}

O “prólogo” finaliza com um mapa da organização do romance:

Ele (o Credor supremo) emprestou-me quarenta anos que dispersei a meu bel-prazer em viagens: minha sabedoria viveu em Roma, minha paixão no Cairo, minha angústia em Fez, e em Granada vive ainda minha inocência. (MAALOUF, 2001, p. 10)

Estas cidades são responsáveis pelos quatro “livros” dentro do romance: o Livro de Granada, o Livro de Fez, o Livro do Cairo e o Livro de Roma. Os livros são divididos em capítulos, cada um deles correspondendo a um ano, indicado primeiro de acordo com o calendário árabe-muçulmano e depois, em caracteres menores, traduzido para o calendário gregoriano. Como se sabe, o calendário muçulmano é lunar, enquanto que o gregoriano-ocidental é solar, o que provoca uma diferença de vários dias entre um e outro, ainda mais acumulada ao longo dos anos. Por isso, a história de Léon começa em 894 da Hégira e em 1488 do calendário gregoriano, e termina no ano 933 da Hégira e em 1527 do calendário ocidental.¹³

Esta indicação dos anos nos dois calendários respeita a pluralidade de culturas pelas quais passou Leão, que no momento em que “escreve” o texto já é um ser híbrido, porque já absorveu muito da cultura ocidental. Leão revê sua história a partir do presente, e a mudança

¹¹[...] je ne viens d’aucun pays, d’aucune cité, d’aucune tribu. Je suis fils de la route, ma patrie est caravane, et ma vie la plus inattendue des traversées. (1984, p. 9)

¹²É de reparar uma sutil mudança na tradução: onde o autor diz “ma patrie est caravane” (minha pátria é caravana), o tradutor diz “minha pátria é a caravana”. O acréscimo do artigo não apenas muda o efeito poético como também desvia o sentido original. *Minha pátria é caravana* significa que seu conceito de pátria “anda”, se transforma; *minha pátria é a caravana* fixa o personagem a um elemento, ele sim movente. Isso contradiz a obra: em momento algum o personagem se apega a “uma” caravana; o que ele adota, sim, é o espírito de uma caravana, sempre se movendo e sempre abrigando diferentes pessoas em seu interior.

¹³A Hégira – fuga de Meca para Medina – aconteceu no ano X do calendário cristão. Por ser o início de outra era para o mundo muçulmano, a Hégira foi também o marco zero do novo calendário.

de nome indica a transformação na personalidade, no sentido de acrescentar tolerância e pluralidade. A dupla indicação do tempo lembra que a “a oposição presente/passado não é um dado natural, mas uma construção”, como afirma Jacques Le Goff. (2003, p. 13)

Cada capítulo tem, ainda, um título, que serve como apresentação do que irá acontecer naquele ano de mais importante para o personagem. Na verdade, essa indicação corresponde a um calendário pessoal, pois León lembra dos anos não pelos calendários, mas pelos acontecimentos que transformaram sua vida.

Às vezes, o primeiro parágrafo do capítulo complementa uma informação que é dada pelo título; outras vezes, o título só será esclarecido ao longo do capítulo.

Os quarenta capítulos do livro não são divididos igualmente. Como eles correspondem à vida do personagem, estão agrupados assim:

Livro de Granada – 6 capítulos;

Livro de Fez – 19 capítulos;

Livro do Cairo – 6 capítulos;

Livro de Roma – 9 capítulos

Já por esta organização é possível compreender que o título da edição brasileira não corresponde ao conteúdo. O livro não é dividido em “dois mundos”, mas em quatro. Ou seja, Maalouf subdivide o mundo árabe, porque não o vê como um bloco inteiro, em oposição ao mundo cristão. Existem diferenças culturais e históricas entre Granada, Fez e Cairo, além do império otomano, que não constitui um livro, mas que é apresentado.

Como *Léon*, o romance *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro* é dividido em “livros”, que por sua vez também se subdividem em capítulos. Mas aqui a ordenação é outra: *Brasil, Bilad As-Sudan (África), Alto-mar e O sol de Alláh brilha sobre o Ocidente*.

Esta divisão é feita do ponto de vista de um narrador onisciente, porque apresenta fatos que nenhum dos personagens, sozinho, poderia conhecer. No entanto, a imparcialidade desse narrador é negada pelo título do último “livro” que contém a maior parte do romance. Além disso, o narrador está marcado historicamente, porque situa-se no “hoje”: na página 195, por exemplo, lê-se: “Onde se fala de um castigo aplicado por Ben Suleiman que persiste até hoje”.

Os títulos dos capítulos são “prévias” do conteúdo, destacando os elementos mais atraentes daquele trecho. Por exemplo: “Onde se fala de Júlio César e dom Sebastião. Zumbi salva sua futura mulher Maria Paim.” (BOURDOUKAN, 1997, p. 96) ou “Onde se fala de um novo aumento no preço do açúcar e de um teste de língua.” (BOURDOUKAN, 1997, p. 199)

No final do romance de Bourdoukan, encontram-se as Referências Bibliográficas usadas pelo autor. Este elemento paratextual, normalmente ausente do romance histórico, permite ao leitor confirmar o “Isto a história registra”, semeado ao longo do texto. Embora dificilmente um leitor vá à procura das confirmações, a simples presença das Referências dá autoridade ou confiabilidade ao que no texto se afirma ser “verdade histórica” (em oposição ao que é ficção pura, como os diálogos entre os personagens, por exemplo).

Incluir as Referências é uma forma de garantir ao romance o status de romance histórico, porque, como afirma o historiador Krzysztof Pomian (1999):

[...] uma narração se dá por histórica quando ela demonstra a intenção de se submeter a um controle de sua adequação à realidade extra-textual passada da qual ela trata. (apud CICHOCKA, 2007, p. 235) (tradução da autora)¹⁴

Graças às “Referências” (BOURDOUKAN, 1997, p. 215) é possível constatar que Bourdoukan leu *Léon, l’africain*. No romance, isto fica evidente quando se cita a lenda das cobras, por exemplo, informação dada no livro de Maalouf. Outro livro desse autor ali figura: *As cruzadas vistas pelos árabes*, onde é possível constatar a veracidade do canibalismo ocidental.

¹⁴une narration se donne pour historique quand elle affiche l’intention de se soumettre à un contrôle de son adéquation à la réalité extra-textuelle passée dont elle traite.

Outros livros e documentos citados nas Referências parecem ter como objetivo atestar a erudição do autor, pelo número, pela qualidade e pela variedade de autores e temas. É o caso, por exemplo, das obras de Ibn-Sina (Avicena) ou de Al Bu-Kassis, de 1484 e 1541, respectivamente.

Se no prefácio havia uma advertência para a ausência de fontes escritas (portanto tradicionais e indiscutíveis) sobre o Capitão Mouro, no final, em suas Referências bibliográficas, o livro indica as fontes históricas que garantem ao relato a confiabilidade das informações.

Esta ampliação do conceito de fontes, perceptível já no paratexto do romance de Bourdoukan, prenuncia a concepção de História que subjaz aos dois romances, como se verá no próximo capítulo.

5. A TRADUÇÃO DA HISTÓRIA

Interessa investigar, neste capítulo, a atribuição de sentido que é dada à História nos romances, analisando como Maalouf e Bourdoukan - autores que, escrevendo em línguas ocidentais, dão fala a uma cultura marginal em relação ao Ocidente - relacionam seus personagens fictícios com fatos e personagens históricos. O objetivo é verificar como a História é usada como elemento da tradução cultural, ou, em outras palavras, quais os fatos, as versões e as fontes da História que são selecionados pelos autores para apresentar, para leitores ocidentais, o Islã e seu relacionamento com outras culturas; e em que medida o romance dialoga com o lócus da enunciação, fazendo o aproveitamento do passado no presente, isso é a “instrumentalização dele (do passado) com vistas a objetivos atuais” (TODOROV, 2002, p. 149).

A História, enquanto narração de acontecimentos passados, é um dos traços mais fortes para a construção da identidade de um povo, identidade essa que, como já se viu, é construída e imaginada, selecionando informações segundo o viés que interessa a quem narra. Não causa admiração, portanto, o fato de ser o romance histórico tão frequentemente praticado por autores oriundos de países em processo de (re)construção da identidade. Estabelecer uma nova interpretação dos fatos históricos é fundamental para reivindicar a mudança ou multiplicação dos polos de poder, tanto interna quanto externamente.

Para que essa nova interpretação dos fatos seja possível, é preciso alterar o próprio conceito de História. Esse é um movimento em que historiadores e literatos andam de mãos dadas.

Peter Burke, em *Testemunha ocular*, afirma:

Tradicionalmente, os historiadores têm se referido aos seus documentos como “fontes”, como se eles estivessem enchendo baldes no riacho da Verdade, suas histórias tornando-se cada vez mais puras, à medida que se aproximam das origens. A metáfora é vívida, mas também ilusória no sentido de que implica a possibilidade de um relato do passado que não seja contaminado por intermediários. É certamente impossível estudar o passado sem a assistência de toda uma cadeia de intermediários, incluindo não apenas os primeiros historiadores, mas também os arquivistas que

organizaram os documentos, os escribas que os escreveram e as testemunhas cujas palavras foram registradas. (BURKE, 2004, p. 16)

Sendo assim, a pretensa imparcialidade e abrangência do discurso histórico tradicional camufla a necessária seleção e interpretação ideológica de fatos.

Nas últimas décadas do século XX, historiadores como Burke ou como Bourdieu e Le Goff (com a Escola dos Anais), expuseram a fragilidade do discurso histórico e mostraram a importância de multiplicar as fontes para o conhecimento de determinada época. O historiador tornou-se, de certa forma, um narrador, aproximando-se por vezes do narrador ficcional (*As cruzadas vistas pelos árabes*, de Amin Maalouf, de 1988, é um exemplo disso). Esses “novos historiadores” assumem a História como um “discurso”, parcial porque limitado culturalmente, e multiplicam suas fontes (ou “indícios). O historiador percebe que tem um ponto de vista a partir do qual conta “sua” História, selecionando fontes e hierarquizando fatos ou ideias.

Todorov afirma:

O trabalho do historiador, como qualquer trabalho sobre o passado, jamais consiste exclusivamente em estabelecer fatos, mas também em escolher alguns deles como mais salientes e mais significativos do que outros e em relacioná-los entre si; ora, esse trabalho de seleção e de combinação é necessariamente orientado pela busca não somente da verdade, mas do bem. (TODOROV, 2002, p. 150)

Como se vê por essa afirmativa, o historiador é orientado também por valores morais, que são variáveis. Todorov completa:

Os valores estão em toda parte; e isso não choca ninguém. Ora, quem diz valores diz também desejo de agir no presente, de mudar o mundo e não só de conhecê-lo. (TODOROV, 2002, p. 150)

A História, portanto, não é determinada apenas pelos fatos passados, mas também pela orientação para o futuro.

Se a História entrou em crise com esses novos estudos e surgiu uma “nova História”, com um novo conceito, interesses ampliados, diferentes pontos de vista e relativização de ideias

que pareciam princípios inquestionáveis, como objetividade e fonte – o romance histórico, como gênero híbrido, também mudou.

O romance histórico se constrói a partir das fontes que determinado autor elege, de suas concepções estéticas e do contexto em que está inserido. Seu autor tem interesse pelo fato histórico, por um lado, e liberdade de criação por outro, com o compromisso apenas de criar um universo literário com significado e coerência interna.

A liberdade de criação da Literatura em relação à História, dando fala a personagens fictícios, criando fatos inexistentes, permite que o autor se posicione e defina um objetivo para seu texto além da constatação nua dos fatos. É possível tramar fatos verdadeiros com outros fictícios, ou ainda dar realce para fatos verdadeiros que historiadores colocariam como fatos secundários, a fim de atribuir-lhes sentido, ou seja, fazê-los dizer ao presente a experiência do passado tal como o autor a lê.

Marta Cichocka afirma:

A nova história e o novo romance histórico criam não a oportunidade de se evadir em direção a períodos já terminados a fim de esquecer o presente opressor, mais, ao contrário, uma possibilidade de refletir sobre nosso lugar no correr do tempo e no futuro. (CICHOCKA, 2007, p. 15, tradução da autora)¹⁵

Entre o romance histórico tradicional e o praticado nas últimas décadas do século XX, acontece uma certa “dessacralização” da História, que se transforma em um texto possível sobre o real, não o único.

Cichocka afirma: “O novo romance histórico não se quer nem uma homenagem cega à história oficial, nem uma criação *ex nihilo*, mas um rearranjo inventivo e crítico dos dados documentais já existentes.” (CICHOCKA, 2007, p. 243, tradução da autora)¹⁶

¹⁵ La nouvelle histoire et le nouveau roman historique créent non pas l’opportunité de s’évader vers des périodes révolues afin d’oublier le présent oppressant, mais au contrair, une possibilité de réfléchir sur notre place dans l’écoulement du temps et dans l’avenir.

¹⁶Le nouveau roman historique ne se veut ni um hommage aveugle à l’histoire officielle, ni une création *ex nihilo*, mais un réarrangement inventif et critique des données documentaires déjà existantes.

Esse gênero ou sub-gênero literário tem uma relação peculiar com o leitor, porque é um texto híbrido, que se vale de relatos históricos para criar. É o que explica Marta Cichocka:

Desde suas origens e pela dupla natureza de seus componentes diegéticos – o discurso ficcional e o discurso histórico como tentativa de reconstruir o discurso factual sobre os acontecimentos do passado – o romance histórico propõe um contrato de leitura híbrido e ambíguo. A meio caminho entre a construção imaginária que não tem necessidade de ser atestada e a reconstrução rigorosa digna de fé, o romance histórico tenta reescrever a história na ficção, suscitando tanto encantamento quanto críticas. (CICHOCKA, 2007, p. 343, tradução da autora)¹⁷

Ao longo do tempo, com a mudança de compreensão da História e com a transformação do público leitor, esse tipo de romance se transformou e estabeleceu um novo contrato de leitura, como explica Marta Cichocka:

A ambiguidade do pacto de leitura parece [...] se acentuar nas últimas décadas. Lá onde o romance histórico clássico tentava preencher as zonas obscuras da história oficialmente aceita, o novo romance histórico põe em dúvida a fiabilidade do referente mesmo, embaralha as pistas e inverte os esquemas. (CICHOCKA, 2007, p. 344, tradução da autora)¹⁸

Léon, l’africain e *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro* se inserem dentro desta tradição narrativa ocidental. Em sintonia com os romances históricos contemporâneos, essas obras, através da estrutura e dos personagens, apresentam vozes divergentes da “oficial”, consagrada pela tradição.

No caso de Maalouf, a intenção de apresentar esse “outro lado” da história oficial, tal como nós ordinariamente conhecemos, já havia se manifestado no primeiro livro, “As cruzadas vistas pelos árabes”, que, como o nome já diz, inverte o ponto de vista sobre um fato histórico fundamental para as relações entre o Ocidente e o mundo árabe.

¹⁷ Dès ses origines et par la double nature de ses composants diégétiques – le discours fictionnel et le discours historique comme tentative de reconstruire le discours factuel sur les événements du passé – le roman historique propose un contrat de lecture hybride et ambigu. A mi-chemin entre la construction imaginaire qui n’a pas besoin d’être attestée et la reconstruction rigoureuse digne de foi, le roman historique tente de réécrire l’histoire dans la fiction, en suscitant autant d’émerveillement que de critiques.

¹⁸ L’ambiguïté du pacte de lecture semble (donc) s’accroître dans les dernières décennies. Là où le roman historique classique tentait de remplir les zones obscures de l’histoire officiellement acceptée, le nouveau roman historique met en doute la fiabilité du référent même, brouille les pistes et inverse les schémas.

Bourdoukan também evidencia essa nova postura em relação ao romance histórico tradicional através do título de sua obra. Afinal, trata-se de um romance *incrível*, isto é, a História, tal como ela é conhecida pelos leitores, já está ameaçada no título. Sobre essa dessacralização da História já no título, vale lembrar o que afirma Cichocka:

[...] quanto mais o romance histórico ganha em popularidade, mais cada título que surge se torna um enigma para o leitor, que desde o início deve responder à questão: é um romance histórico ou não? [...] Ora, o novo pacto de leitura exige precisamente a redefinição das bases do gênero, e isso a partir do início, quer dizer, do título. (CICHOCKA, 2007, p. 202, tradução da autora)¹⁹

Para analisar os usos da História com vistas à tradução cultural, esse capítulo será dividido de acordo com as sociedades nas quais os personagens dos romances viveram ou com as quais eles estão ligados identitariamente. Essa divisão coincide também com a progressão histórica dos acontecimentos, indo da conquista de Granada, em fins do século XV, até a conquista do Quilombo de Palmares, em fins do século XVII.

5.1. Mundo Muçulmano

5.1.1. Reino de Granada

Tanto *Léon* quanto *Capitão Mouro* têm seu ponto de partida em Granada: Hassan nasce nessa cidade pouco antes da expulsão dos muçulmanos pelos Reis Católicos e Saifudin, apesar de viver dois séculos depois, é apresentado como “granadino”.

Granada foi a última cidade moura na Península Ibérica. Fazia parte do território conhecido como Al-Andalus, que viveu séculos de esplendor e tolerância religiosa, conforme autores de diferentes culturas. Os sete séculos de domínio muçulmano, porém, não são todos iguais. Existem diferenças regionais e temporais que precisam ser levadas em conta para compreender as complexas relações interculturais.

¹⁹ [...] plus le nouveau roman historique gagne en popularité, plus chaque titre à paraître devient une énigme pour le lecteur, qui dès le départ doit répondre à la question : est-ce un roman historique ou non ? [...] Or, le nouveau pacte de lecture demande précisément à redéfinir les bases mêmes du genre, et cela à partir du début, c'est-à-dire du titre. (p. 202)

A presença de muçulmanos na península começa em 711, com a chegada de guerreiros berberes chefiados por árabes sírios em busca de uma terra de fartura; em 715 estabelece-se o primeiro governo muçulmano; em 755, com a chegada de Abd al-Rahman, Al-Andalus torna-se uma província relativamente independente de Bagdá. A época áurea é o califado, que acontece entre 929 e 1009; após o seu término, inicia um período de fragmentação e enfraquecimento do poder, seguido por anos de domínio dos almorávides e almoades, grupos fundamentalistas do norte da África. Os territórios muçulmanos são aos poucos dominados pelos cristãos e o último reduto daquela civilização é o Reino de Granada, que capitula em 1492, para os Reis Católicos, Fernando e Isabel.

Ao chegar na Península Ibérica, em 711, os muçulmanos encontraram o reino visigodo cristão enfraquecido por lutas internas, e judeus descontentes com o tratamento que lhes vinha sendo dado, receptivos a um novo poder que garantisse a estabilidade e a paz. Por isso, a conquista do território foi relativamente fácil, e em 715 os muçulmanos já dominavam a maior parte da península. No interior desse território, grande parte da população assumiu a religião islâmica, mas outros mantiveram a antiga fé. O respeito pelos povos dominados era um dos fatores que facilitava novas conquistas, junto com a fama de respeitar os pactos estabelecidos, coisa pouco comum entre os outros povos.

Tão logo se instalaram na Península Ibérica, os conquistadores estabeleceram a *dimma* com os representantes das demais "comunidades do livro". Esse acordo foi fundamental para o exercício do poder dos recém-chegados, já que eles estavam em número infinitamente menor do que os dominados.²⁰ De acordo com a *dimma*, judeus e cristãos eram proibidos de exercer cargos públicos, casar com mulheres muçulmanas, receber herança ou esmola de um muçulmano; por outro lado, não serviam como soldados e, mediante o pagamento de um imposto, podiam praticar sua fé e, em caso de guerra, contar com proteção.

²⁰Menocal diz que “Os novos donos do poder, com sua nova língua, seus novos costumes e sua nova religião, constituíam talvez um por cento da população total da primeira geração de conquista e colonização. Assim como Abd al-Rahman, eles próprios eram uma mistura étnica, parte árabe, parte berbere.” (MENOCAL, 2004, p. 40)

A proximidade com a outra cultura gerou uma arabização muito forte por parte dos antigos habitantes da península, tornando difícil a distinção das pessoas apenas a partir da aparência ou da língua. A convivência era de tal forma pacífica e proveitosa para judeus e cristãos que quando, em 778, Carlos Magno invadiu a Espanha para a reconquista (depois da vitória em Poitiers) teve que lutar contra a resistência de seus irmãos de fé.

Apesar de limitar as ações de moçárabes e *dimmi* (cristãos e judeus que viviam na Andaluzia), a comunidade islâmica integrava-os no corpo social, permitindo-lhes exercer funções importantes como a medicina e a tradução. Rachel Arié afirma:

En las oficinas financieras de la administración cordobesa, escribas mozárabes, y también judíos, sirvieron fielmente al poder omeya, sobre todo a partir del siglo X. (ARIÉ, 1984, p. 188)

Cada comunidade gozava de uma relativa independência, já que tinha seu juiz, para resolver conflitos internos, e seu representante político, para administrar questões que não envolvessem o Islã.

Chejne afirma que

Durante la expansión de los siglos VII y VIII, los judíos en Siria-Palestina, Egipto y España, recibieron a los árabes como a sus libertadores de las persecuciones, pues “dejaron de ser una comunidade proscrita, perseguida por la dominante iglesia y se convirtieron en parte de una vasta categoria de súbditos con una posición legal especial”. (CHEJNE, 1993, p. 105)

Sobre os moçárabes, diz Chejne:

Con frecuencia, los miembros de una misma familia tenían diferentes creencias religiosas, algunos profesaban el islamismo y otros el cristianismo. Hablaban lo mismo el árabe que el romance, y eran los mejores intermediários entre los musulmanes y los cristianos del norte, contribuyendo así a la transmisión de ideas. De hecho, su influencia en las costumbres, armas, monedas, artes y arquitectura del norte de España fue enorme. (CHEJNE, 1993, p. 108)

Essa convivência harmoniosa também é confirmada por Vernet e Martín:

Durante el período califal existió una gran tolerancia religiosa y política. Los científicos de distintas razas y religiones colaboraron estrechamente entre sí. (VERNET; MARTÍN, 1987, p. 23)

A Universidade de Córdoba, capital do califado, por exemplo, era um centro de intercâmbio cultural onde cristãos e judeus entraram em contato com a ciência árabe. Esse encontro científico desenvolveu diversas áreas do saber, como a medicina – em especial a obstetrícia, mas também o tratamento de doentes mentais com o uso de alucinógenos, ou o estudo de doenças raras, como a hemofilia, que foi descrita pela primeira vez nessa época - a matemática e a astronomia (que permitiu o desenvolvimento das grandes navegações). Para se ter uma ideia da grandeza intelectual de Al-Andalus, Menocal informa que a biblioteca do califa, apenas uma das setenta que havia na cidade, contava com 400 mil volumes, “em uma época que a maior biblioteca do mundo cristão não contava com mais que quatrocentos manuscritos” (MENOCAL, 2004, p. 45)

No entanto, se é verdade que o relacionamento entre as diferentes confissões religiosas encontrou seu apogeu em Al-Andalus, entre os séculos VIII e X, também é preciso reconhecer que a partir de 1009, com o fim do califado, e do conseqüente governo central, as relações começam a se deteriorar, e acabam críticas. É o que explica Chejne:

[...] a partir de la gran revuelta de 1009 y la desintegración política de al-Andalus, los mozárabes se hallaron apresados en una red de fuerzas contendientes, y al igual que el resto de la población fueron víctima del desorden y la falta de ley. A continuación, la inestabilidad de la situación en la península bajo los reinos de taifas puso a musulmanes y mozárabes en una débil posición, y se deterioraron sus hasta entonces buenas relaciones. Con las infiltraciones de los cristianos del norte en territorio musulmán, el problema de los mozárabes no fue de nacionalidad, sino de interminable conflicto entre cristiandad e islam, provocado por fuerzas externas. El elemento religioso, hasta entonces insignificante, se convirtió crecientemente en factor divisor y causa de fuerte tensión social e intolerancia religiosa.“ (CHEJNE, 1993, p. 109)

De fato, o governo de *taifas*, que dividiu a Andaluzia em diferentes reinos isolados, trouxe para a península os almorávides e os almoades, grupos fundamentalistas do norte da África. Acompanhava-os uma intolerância até então desconhecida na Espanha muçulmana. Exemplo desse comportamento está em um decreto feito por Abd al-Mu'min, no século XII, que obrigava a expulsão de cristãos e judeus que não se convertessem ao islamismo.

O governo de *taifas* enfraqueceu o poder dos muçulmanos na península e esses pequenos reinos foram sendo paulatinamente tomados pelos cristãos; Granada tornou-se o último baluarte do Islã em terras ibéricas. Essa cidade foi poupada porque a família real Nasr apoiou Fernando III, rei cristão, na luta contra os governos muçulmanos.

O comportamento hostil se repetia na Espanha sob domínio cristão: em 1215, por exemplo, o quarto Concílio de Letrán obrigou judeus e muçulmanos a usarem roupas diferentes, para distingui-los dos cristãos, que aliás eram proibidos até mesmo de tocar nos não-cristãos.

Em terras cristãs, os moçárabes (cristãos arabizados) e os mudéjares (muçulmanos obrigados a se converter ao cristianismo) eram hostilizados, suspeitos de traição e frequentemente vítimas de expropriação dos bens. Chejne explica:

Los mozárabes que estaban de nuevo bajo el poderio cristiano, eran sospechosos por sus costumbres y hábitos árabes, aunque también sus habilidades y posición económica pudieron haber provocado gran resentimiento. Asimismo lo había contra mudéjares y judíos debido a su posición en añadidura a su afiliación al Islam o al Judaísmo, respectivamente. (CHEJNE, 1993, p. 119)

Por esse tratamento, muçulmanos de toda a península procuravam refúgio entre os seus, em Granada, fugindo da intolerância cristã. Nesse reino, no entanto, não existia a paz dos primeiros anos dos muçulmanos na península. Enfrentando uma situação de fragilidade, entre os reinos cristãos da Espanha e os reinos muçulmanos do norte da África, os governadores de Granada equilibravam-se pedindo ajuda, ora a um, ora a outro, dependendo do invasor do momento. Internamente, o poder estava enfraquecido, devido a sucessivos assassinatos e trocas violentas de governantes.

Por enfraquecimento interno, então, tanto quanto por pressões externas, o reino de Granada acaba caindo em mãos cristãs definitivamente em 1492, sob o reinado de Fernando e Isabel, os conhecidos Reis Católicos. Por um lado, Granada foi símbolo da resistência islâmica; por outro, de traição com seus irmãos de fé que pertenciam a outros reinos.

Se logo após a conquista cristã houve ainda uma tentativa de tolerância religiosa, ela acaba definitivamente depois de sucessivos acordos descumpridos por parte dos governantes católicos. Diz Chejne:

A menudo, la anulación de los tratados de paz se hizo de forma unilateral y arbitraria por parte de los vencedores, quedando las comunidades musulmanas totalmente a merced de los cristianos, quienes, una vez establecidos en las regiones conquistadas,

no estaban dispuestos a tolerar la existencia de creencias y costumbres diferentes de las suyas. Esas repetidas revocaciones consistían en obligar a que la población subyugada dejase de hablar su propio idioma, desistiese de usar ciertos vestidos, y se abstuviese de celebrar determinados rituales y prácticas religiosas, y su efecto sobre los vencidos fue enorme en cuanto a convivencia, ya que significaba una transformación radical e instantánea de toda una personalidad nutrida de tradiciones religiosas, lingüísticas y culturales, fuertemente arraigadas. (CHEJNE, 1993, p. 121)

Exigia-se, portanto, não apenas a conversão religiosa, mas também a aculturação completa, a negação do elemento árabe. Cada vez mais açoitados, judeus e muçulmanos eram impelidos a abandonar seus bens e fugir para a África. Impedia-os, porém, além do natural apego à terra, a falta de condições econômicas. A falta de organização e de coesão dessas minorias só as tornava mais suscetíveis a violências por parte da população e do governo cristão.

A Inquisição em terras espanholas, que começara em 1478, ganha forças sob o reino de Fernando e Isabel. Aos muçulmanos, resta a conversão ou a expulsão das terras cristãs; mesmo os convertidos, porém, não têm possibilidade de integrar-se a essa nova sociedade que se forma, pois são acusados de traição e de falta de sinceridade na fé.

Como se pode ver, a ideia de que a Espanha muçulmana era um território de tolerância é só parcialmente verdadeira, pois os governos dos almorávidas e almoadas tomaram medidas segregacionistas, de negação da diferença; além disso, nos últimos anos de domínio mouro, devido ao medo das constantes disputas e como reflexo do tratamento dado aos muçulmanos em terras cristãs, o respeito ao diferente não era absoluto. Por outro lado, porém, em relação ao que se passara em terras de hegemonia cristã (e se passaria em Granada depois da conquista de Fernando e Isabel), pode-se afirmar que o Islã mostrava-se bem mais flexível que o mundo cristão. Esse “mito” de Granada, tolerante e “pura”, será diferentemente aproveitado pelos escritores.

O romance de Amin Maalouf, *Léon, l'africain*, começa com o final do período de dominação moura na Península Ibérica. Sobre a queda de Granada, Maalouf recupera uma frase célebre, que teria sido dita pela mãe do sultão antes dele abandonar seu reino: “Você chora como uma mulher por um reino que não soube defender nem como homem nem como

rei!”(MAALOUF, 2001, p. 71)^{21/22} Nessa primeira parte, percebe-se que, segundo Maalouf, a queda de Granada foi causada mais pela incapacidade de seus governantes e pela falta de união dos muçulmanos contra um inimigo comum do que pela superioridade bélica dos cristãos. A voz de Astaghfirullah – o xeque da comunidade - alertava sobre a falta de comedimento de Boabdil, o sultão de Granada, que estaria renegando os costumes ditados pela tradição:

“Irmãos! Da mesma forma que no peixe apanhado é a cabeça que primeiro apodrece, nas comunidades humanas é de cima para baixo que se propaga a podridão.” (MAALOUF, 2001, p. 46)²³

Um dos companheiros de Boabdil, Abou-Khamr, médico e amante das letras e da vida da corte, reclama da falta de produção intelectual em países muçulmanos. O narrador explica:

Na Andaluzia, igualmente, o pensamento vicejava, e seus frutos eram livros copiados pacientemente, que circulavam entre os homens de saber da China ao extremo Ocidente. E depois deu-se o ressecamento do espírito e da pena. Com vistas à proteção contra os francos, fez-se da tradição uma fortaleza para combater suas idéias e seus costumes. Granada passou a produzir apenas imitadores sem talento nem audácia. (MAALOUF, 2001, p. 49)^{24/25}

Abou-Khamr e Astaghfirullah representam duas visões sobre a queda de Granada:

Abu-Khamr lamentava isso tudo, mas Astaghfirullah acomodava-se à situação. Para este último, pesquisar a qualquer preço novas idéias era um vício; o importante era ajustar-se aos ensinamentos do Altíssimo da maneira como eles foram ouvidos e comentados pelos antigos. “Quem se atreveria a considerar-se mais próximo da Verdade do que estiveram o Profeta e seus companheiros? Por terem se distanciado do caminho certo, por deixarem corromper os costumes e as idéias, os muçulmanos enfraqueceram diante de seus inimigos.” Por outro lado, para o médico, os ensinamentos da História eram totalmente outros. “A idade mais bela do Islã”, dizia

²¹“Tu pleures comme une femme un royaume que tu n’as pas su défendre comme un homme!” (MAALOUF, 1986, p. 84)

²² Na frase original, não existe o trecho “como rei”. A oposição é claramente entre mulher (frágil) e homem (poderoso).

²³Frères! De même que dans le Poisson pêché, c’est la tête qui pourrit en premier, de même dans les communautés humaines, c’est de haut en bas que se propage la pourriture. (MAALOUF, 1986, p. 53)

²⁴En Andalousie également, la pensée était florissante, et ses fruits étaient des livres qui, patiemment copiés, circulaient parmi les hommes de savoir de la Chine à l’extrême occident. Et puis ce fut le dessèchement de l’esprit et de la plume. Afin de se défendre contre les Francs, leurs idées et leurs habitudes, on fit de la Tradition une citadelle ou l’on s’enferma. Grenade ne donna plus naissance qu’à des imitateurs sans talent ni audace. (MAALOUF, 1986, p. 57)

²⁵ Outra alteração do tradutor : no original, o autor diz « A gente fez da Tradição uma cidadela na qual a gente se fechou.” A ideia não é de combate com o outro, mas de esclerose interna mesmo, por medo de se abrir para o outro.

ele, “é aquela em que os califas distribuíram o ouro que possuíam aos sábios e aos tradutores, que passavam as noites a discutir sobre filosofia e medicina em companhia de poetas semi-embriagados. (...) Os muçulmanos só enfraqueceram quando o silêncio, o medo e o conformismo escureceram seus espíritos. (MAALOUF, 2001, p. 50)^{26/27}

As duas posturas apresentam tendências do Islã, uma fundamentalista e outra mais aberta. A crítica de Abou-Khamr encontra eco na obra anterior de Maalouf, *As cruzadas vistas pelos árabes* (1988).²⁸

Com a tomada de Granada pelos reis católicos, segue-se um período de relativa calma, pois Fernando não queria se indispor com os novos conquistados. Logo, porém, a relação entre membros das diferentes religiões piora sensivelmente.

A angústia dos muçulmanos - que hesitam entre ficar e se tornar alvo de perseguições e humilhações, ou fugir e abandonar todas as coisas que construíram - está presente em vários momentos. Mohamed, o pai de Hassan, apaixonado pela concubina, uma escrava cristã, demora a decidir-se pelo exílio. Depois da queda de Granada, ela encontra-se na rua com seu irmão, que a obriga a abandonar Mohamed e a se juntar aos cristãos. Essa cena, que opõe cristãos e muçulmanos em um conflito pessoal, mostra em escala pequena, humana, o drama maior de um povo. Mohamed, diante de sua gente, é obrigado a abandonar aquela que ele

²⁶ Abou-Khamr s'en lamentait, mais Astaghfirullah s'en accommodait. Pour ce dernier, rechercher à tout prix les idées nouvelles était un vice; l'important était de se conformer aux enseignements du Très-Haut tels qu'ils ont été entendus et commentés par les anciens. “Qui ose se prétendre plus proche de la Vérité que ne l'ont été le Prophète et ses compagnons? C'est parce qu'ils se sont écartés de la voie juste, parce qu'ils se ont laissé corrompre les mœurs et les idées que les musulmans ont faibli devant leurs ennemis.” Pour le médecin, en revanche, les enseignements de l'Histoire étaient tout autres. “Le plus bel âge de l'islam, disait-il, c'était quand les califes distribuaient leur or aux savants et aux traducteurs, qu'ils passaient leurs soirées à discuter de philosophie et de médecine en compagnie de poètes à moitié ivres. [...] Les musulmans n'ont faibli que lorsque le silence, la peur et la conformité ont assombri leurs esprits.” (MAALOUF, 1986, p. 58)

²⁷ A fala de Astaghfirullah seria mais bem traduzida assim: “Quem ousa se pretender mais próximo da Verdade do que estiveram o Profeta e seus companheiros? É porque se distanciaram do caminho certo e deixaram corromper costumes e idéias que os muçulmanos enfraqueceram diante de seus inimigos.”

Ainda neste trecho, a fala do médico diz que “A idade mais bela do Islã é aquela em que os califas distribuíram o ouro que possuíam aos sábios e aos tradutores, e passavam (portanto eles, os califas, não os tradutores) as noites a discutir sobre filosofia e medicina em companhia de poetas semi-embriagados.”

²⁸ Trecho de *As cruzadas vistas pelos árabes*: “Enquanto para a Europa ocidental a época das cruzadas era o início de uma considerável revolução, ao mesmo tempo econômica e cultural, no Oriente, as guerras santas iam desembocar em longos séculos de decadência e de obscurantismo. Sitiado por todas as partes, o mundo muçulmano se enrosca em si mesmo. Tornou-se friorento, defensivo, intolerante, estéril, tantas atitudes que se agravam à medida que prossegue a evolução planetária, em relação à qual ele se sente marginalizado.” (MAALOUF, 1988a, p. 244)

amava para não renunciar à própria fé. Sobre a humilhação sofrida por seu primo e marido, Salma diz a Hassan: “Para seu pai, foi nesse momento que Granada verdadeiramente caiu nas mãos do inimigo.”(MAALOUF, 2001, p. 81)²⁹

A família do protagonista vai para o Marrocos, mas o romance dá notícia dos que optaram por ficar em solo cristão. Os primeiros a serem perseguidos pelos reis católicos são os judeus, através de um édito que os expulsava do reino, para haver a “ruptura definitiva de toda relação entre judeus e cristãos” (MAALOUF, 2001, p. 74). Esse momento é assim explicado pelo narrador:

[...] (os judeus) deveriam escolher entre o batismo e o exílio. Caso optassem por esta última solução, teriam quatro meses para vender bens móveis e imóveis, mas não podiam levar consigo dinheiro nem ouro. (MAALOUF, 2001, p. 74)³⁰

Os judeus expulsos de Granada encontrariam abrigo em Portugal (os mais ricos, apenas), mas principalmente entre muçulmanos, em Istambul ou no norte da África. Sobre o destino dos que ficaram na Espanha, ao reencontrar Salma, no Marrocos, Sara diz:

Todos os dias agradeço ao Criador por ter-me guiado para o exílio, pois os que escolheram o batismo são agora vítimas das piores perseguições. Sete primos meus estão presos, uma sobrinha foi queimada viva com o marido, acusados de continuar judeus em segredo.

[...] Todos os convertidos são suspeitos de judaizar; nenhum espanhol escapa à Inquisição se não provar que tem o “sangue puro”, quer dizer, que não tem em sua ascendência, mesmo a mais remota, judeus nem mouros.(MAALOUF, 2001, p. 109)³¹

As notícias sobre os muçulmanos que ficaram na Andaluzia chegam através de cartas, lidas por toda a comunidade granadina no Marrocos, como mostra o trecho a seguir:

Eles (os muçulmanos convertidos à força) fizeram chegar a Fez mensagens incisivas. Irmãos – dizia uma de suas cartas -, se, à época da queda de Granada não

²⁹“Pour ton père, c’est à ce moment-là que Grenade est vraiment tombée aux mains de l’ennemi.” (MAALOUF, 1986, p. 96)

³⁰[...] (les juifs) devaient choisir entre le baptême et l’exil. S’ils optaient pour cette dernière solution, ils avaient quatre mois pour vendre leurs biens, meubles et immeubles, mais ils ne pouvaient emporter avec eux ni or ni argent. (MAALOUF, 1986, p. 88)

³¹ Chaque jour, je remercie le Créateur de m’avoir guidée vers l’exil, car ceux qui ont opté pour le baptême sont maintenant victimes des pires persécutions. Sept de mes cousins sont en prison, une nièce a été brûlée vive avec son mari, accusés d’être demeurés juifs en secret.(MAALOUF, 1986, p. 129)

[...] Tous les convertis sont soupçonnés de judaïser; aucun Espagnol ne peut échapper à l’Inquisition tant qu’il n’a pas prouvé qu’il a “le sang pur”, c’est-à-dire qu’il n’a dans son ascendance, aussi loin qu’il remonte, aucun juif ni aucun Maure. (MAALOUF, 1986, p.129 e 130)

pudemos cumprir nosso dever de emigrar, foi exclusivamente por falta de meios, pois somos os mais pobres e os mais fracos dos andaluzes. Agora tivemos que aceitar o batismo para salvar as vidas de nossas mulheres e de nossas crianças, mas tememos ser atingidos pela cólera do Altíssimo no dia do Juízo e experimentar as torturas do geena. Dessa forma suplicamos-lhes, irmãos emigrados, que nos ajudem com conselhos. Perguntem em nosso nome aos doutores da Lei o que deveríamos fazer, nossa angústia é imensa. (MAALOUF, 2001, p. 131)³²

As palavras do *mufti*, um intérprete da lei islâmica, chamado para aconselhar a comunidade de granadinos em Fez, são as seguintes:

Irmãos, estamos aqui, Deus seja louvado, em terras do Islã, ostentando orgulhosamente nossa fé como um diadema. Evitemos oprimir aqueles que a levam como se estivessem conduzindo uma brasa nas mãos. (MAALOUF, 2001, p. 132)³³

Como se vê, esse homem não exorta ao heroísmo, mas sim exige respeito pelos que ficaram e sofrem. Os sinais evidentes da fé muçulmana, que poderiam causar a morte, não são tão importantes quanto a opção interior, por isso ele aconselha a comer carne de porco, beber vinho e até insultar o Profeta se sua vida depender disso, desde que em seu coração eles protestem contra essas ações. Há, portanto, uma visão humana, não heróica. A sobrevivência é mais importante do que os atos heróicos que levam à morte.

É outra a postura defendida por Bourdoukan em seu romance. A história de Saifudin, protagonista de *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, se passa um século e meio depois da de Hassan, em outro contexto histórico e geográfico. Apesar disso, a recuperação do discurso mítico sobre Granada está presente, tanto que o protagonista é introduzido ao leitor como “o granadino” (BOURDOUKAN, 1997, p. 33), associando-se, por suas origens, à rica, tolerante e heróica Andaluzia.

³²[...] ces musulmans convertis par la force refusaient de renier leur religion.

Ils firent parvenir à Fès des messages poignants. Frères, disait une de leurs lettres, si, à la chute de Grenade, nous avons failli à notre devoir d’émigrer, c’était uniquement faute de moyens, car nous sommes les plus pauvres et les plus affaiblis des Andalous. Aujourd’hui, nous avons dû accepter le baptême pour sauver la vie de nos femmes et de nos enfants, mais nous avons peur d’encourir la colère du Très-Haut le jour du Jugement et de goûter aux tortures de la Géhenne. Aussi, nous vous supplions, vous nos frères émigrés, de nous aider par vos conseils. Interrogez pour nous les docteurs de la Loi sur ce que nous devrions faire, notre angoisse est sans limite. (1986, p. 157)

³³ Frères, nous sommes ici, Dieu soit loué, en pays d’Islam, et nous portons fièrement notre foi comme un diadème. Gardons-nous d’accabler ceux que portent leur religion comme on porte une brasse dans la main. (1986, p. 158)

Quando é salvo do naufrágio pelo navio do judeu Ben Suleiman, Saifudin “tinha receio de revelar sua identidade. Podiam ser nazarenos fanáticos, que estavam perseguindo, queimando e matando os crentes em Alláh” (BOURDOUKAN, 1997, p. 36) Apesar disso, ele se recusa a usar óleo de porco para curar suas feridas, o que faz com que o judeu logo reconheça a origem do náufrago e afirme que “só um muçulmano é capaz de agir assim”. Depois da identificação, Ben afirma: “- Sou negociante em Portugal. E, como a sua, minha família precisou abandonar a Espanha.”(BOURDOUKAN, 1997, p. 37)

Nesse trecho, pode-se perceber a ética de herói, para quem a defesa da tradição e dos costumes islâmicos é mais importante que a própria vida. Também há, nessa passagem, a alusão ao sofrimento de judeus e muçulmanos com a Reconquista cristã do território andaluz. Os cristãos, implicitamente, são os algozes desses que irão se tornar os protagonistas, os que conquistarão a simpatia ou a adesão moral do leitor.

A recuperação da informação histórica sobre Granada e, de forma geral, sobre o relacionamento entre judeus e muçulmanos, é a da fatia pelo todo. É o que se observa no seguinte diálogo entre Saifudin e Ben Suleiman:

- O que o preocupa? – perguntou Saifudin, enquanto avançavam por uma trilha recente.
- Estou pensando onde viver, assim que conseguir sair deste país. Em Portugal não é mais possível. Na Espanha, nem pensar. Em Florença, Veneza ou Roma, também não há clima. Se nem a proteção do grão-duque conseguiu afastar a Inquisição de Galileu, imagine as minhas chances. Frankfurt está fora de cogitação. Faz pouco tempo, parentes meus foram vítimas de perseguição e saque. Na Inglaterra e na França também não.
- Ben Suleiman! – falou com firmeza Saifudin. – Só há um lugar onde seu povo pode viver com tranquilidade, sem medo de perseguição. Na terra dos Crentes em Alláh... Não se esqueça de que, durante os oito séculos de governo nosso na Espanha, jamais algum *yehudi* sofreu qualquer tipo de perseguição. Tenho certeza de que Ishak deverá fincar raízes junto à minha gente. Será muito bem recebido e minha família ficará feliz em saber que continuo vivo. (BOURDOUKAN, 1997, p. 88)

Como já se viu, o tratamento dispensado aos judeus por parte dos muçulmanos era bem mais justo do que aquele dado pelos cristãos, mas, desgastado nos últimos séculos de Granada, estava longe de ser algo homogêneo e indiscutível.

Granada, portanto, no texto de Bourdoukan, é um contraponto ao mundo cristão, em termos de tolerância. As posições, que já eram diferentes, ficam polarizadas, porque não há nenhuma alusão a uma possível intolerância muçulmana com os judeus. Não interessa a recuperação de nuances históricas, mas a apresentação de duas posturas culturais diante do *outro*.

5.1.2. Reino do Marrocos

Outro ponto em comum entre os romances de Maalouf e Bourdoukan é o Marrocos, embora Léon viva no século XVI e Saifudin seja do século XVII. Também é verdade que o Marrocos não é citado por Saifudin, apenas é possível depreender que ele viria de lá por algumas indicações (Ele lutou na batalha de Arzila, no litoral do Marrocos, por exemplo). Recuperar fatos que a História registra permite comparar o aproveitamento literário deles feito pelos autores.

No Marrocos do século XVI houve um encontro de judeus e muçulmanos recém-chegados da Andaluzia com aqueles que já habitavam o território, o que gerou conflitos no interior das comunidades. Na verdade, o êxodo provocado pela Reconquista repercutiu na comunidade islâmica em geral, pois esses emigrantes tinham que procurar refúgio em outras terras e inserir-se em economias e sociedades já constituídas.

Cerca de 20 mil judeus aportaram no Marrocos, aumentando consideravelmente a população dessa minoria. Esses recém-chegados serviram de intermediários entre cristãos e muçulmanos. É o que se lê a seguir:

Em Marrocos, judeus e cristãos-novos (muitos dos quais se reconverteram à fé antiga) tiveram um papel preponderante nos contactos comerciais e diplomáticos entre portugueses e árabes. À medida que cresceram as comunidades judaicas em Fez, Tânger, Tetuão e Xexuão, os sefarditas começaram a desempenhar o papel de comerciantes (em especial de cereais, açúcar, passas, tâmaras, especiarias, panos e lacre), tradutores, banqueiros e alfaqueques, ou seja, resgatadores de cativos. As especiarias reexportadas de Lisboa constituíram negócio particularmente rentável, como o próprio Rei D. Manuel chegou a explicitar, e os judeus de Marrocos eram, por excelência, os intermediários neste contrato. (TAVIM, s/d)

No século XVI, o Magreb (região do norte da África da qual fazem parte Marrocos, Argélia, Tunísia e Líbia), de modo geral, será constantemente “visitado” por turcos, portugueses e espanhóis. A relação entre a cristandade e o Islã era bem mais complexa do que se poderia imaginar; para defender o Magreb dos turcos muçulmanos, marroquinos pediram apoio a portugueses, seus inimigos de fé que haviam tomado parte daquele território alguns anos antes. É em 1578 que acontece a famosa batalha dos três reis, em que Dom Sebastião, o jovem rei português, apoiado por Cid Albecherin, príncipe de Arzila, Alcácer Quibir e Larache, e pelo rei (deposto) do Marrocos, Muley Muhammad, desaparece na luta contra Muley Abdelmalik, conhecido como Muley Maluco, que, com o apoio dos turcos, governava o Marrocos.

No romance de Maalouf, o conflito entre a comunidade imigrante andaluza e os marroquinos está presente em diferentes momentos. O Marrocos não recebe os granadinos como eles imaginavam. Assaltos e falta de moradia são apenas alguns dos problemas que eles encontrarão. A família de Hassan não tem o abrigo e o apoio que esperava. Pelo contrário. Já antes de chegar a Fez são assaltados por um grupo que costumava atacar esse tipo de imigrante. Também são rejeitados pelo irmão de Salma, com quem pretendiam encontrar abrigo, por causa de Warda, a cristã que se tornara a nova esposa do pai de Hassan. A decepção com o novo país é tanta que Mohamed afirma em determinado momento: “Pela terra que cobre meu pai e meus antepassados, se me tivessem dito que seria recebido assim neste reino de Fez, jamais teria deixado Granada!” (MAALOUF, 2001, p. 100)³⁴

De modo geral, a comunidade granadina do Marrocos vive das esperanças de retorno para a terra natal. Entretanto, isso é cada vez mais impossível, principalmente pela desunião do Islã. Em uma viagem diplomática de Khâli, tio de Hassan, ele descobre que aqueles que poderiam ajudá-los (os turcos e os mamelucos do Egito) brigavam entre si e chegavam mesmo a fazer pactos de não-agressão com os cristãos. Ao prestar conta de sua viagem, porém, ele mente para seus compatriotas. Eis a explicação que Khâli dá a seu jovem sobrinho:

Você me perguntará porque eu disse às pessoas que aqui estavam o contrário da verdade – continuou Khali. – Veja, Hassan, todos esses homens ainda mantêm penduradas em suas paredes as chaves de suas casas em Granada. Todos os dias eles a olham, e ao fazê-lo suspiram e oram. Todos os dias lhes vêm à memória alegrias,

34“Par le sol que recouvre mon père et mês aïeux, si l’on m’avait dit que je serais reçu ainsi en ce royaume de Fès, je n’aurais jamais quitté Grenade.” (MAALOUF, 1986, p. 119)

costumes, um certo orgulho que não encontrarão no exílio. A única razão que têm em viver é pensar que logo, graças ao grande sultão ou à Providência, reencontrarão sua casa, a cor de suas pedras, o perfume de seus jardins, a água de suas fontes, intactos, inalterados, como em seus sonhos. Eles vivem assim, morrerão assim, e seus filhos também. Talvez seja preciso que alguém lhes ensine a ver a derrota de frente ou explicar-lhes que para subir é necessário primeiro admitir que se está na Terra. Talvez seja necessário que alguém um dia lhes diga a verdade. Não tenho coragem suficiente para isso. (MAALOUF, 2001, p. 141)^{35/36}

Diante dos problemas encontrados na terra de recepção, Granada se torna, para aqueles que foram obrigados a se exilar, um lugar idealizado, um paraíso; o discurso que se solidifica é esse: terra de tolerância absoluta, de fartura, de igualdade, de união. Como se viu, porém, essa não era a realidade. Incapazes de assumir os próprios erros, esses muçulmanos colocam nos cristãos a culpa por tudo o que aconteceu. A demonização do *outro*, embora seja facilitada pelo comportamento dos líderes políticos e religiosos da Espanha, torna a vítima incapaz de superar sua condição e transformar sua realidade. O romance, porém, não se coaduna com a postura de vítima, mostrando os cristãos de forma complexa tanto quanto os muçulmanos, ao fazer o protagonista entrar em contato com seus antigos inimigos e rever seus próprios conceitos.

Também nesse romance há a referência à desunião dos muçulmanos, aos pactos feitos com os cristãos e ao despotismo dos governantes. Quando Hassan reencontra seu cunhado Haroun, em companhia de Barba-Roxa, acusado de assassino e ladrão, ele defende-se: “Aqui, luto contra os infiéis cortejados por nossos príncipes, defendo as cidades que eles abandonam.” (MAALOUF, 2001, p. 281)³⁷

Em outro momento, Hassan, voltando para o Marrocos, conversa com Sara, que afirma:

³⁵Tu vas me demander, poursuit Khâli, pourquoi j'ai dit à ces gens qui étaient là le contraire de la vérité. Vois-tu, Hassan, tous ces hommes ont encore, accrochée à leurs murs, la clé de leur maison de Grenade. Chaque jour, ils la regardent, et reviennent à leur mémoire des joies, des habitudes, une fierté surtout, qu'ils ne retrouveront pas dans l'exil. Leur seule raison de vivre, c'est de penser que bientôt, grâce au grand sultan ou à la Providence, ils retrouveront leur maison, la couleur de ses pierres, les odeurs de son jardin, l'eau de sa fontaine, intacts, inaltérés, comme dans leurs rêves. Ils vivent ainsi, ils mourront ainsi, et leurs fils après eux. Peut-être faudra-t-il que quelqu'un ose leur apprendre à regarder la défaite dans les yeux, ose leur expliquer que pour se relever il faut d'abord admettre qu'on est à terre. Peut-être faudra-t-il que quelqu'un leur dise la vérité un jour. Moi-même, je n'en ai pas le courage. (MAALOUF, 1986, p. 169)

³⁶ O trecho final seria assim: Talvez fosse necessário que alguém ouse ensiná-los a olhar a derrota nos olhos, ouse explicar para eles que para se reerguer é necessário antes admitir que se está por terra. Talvez alguém devesse lhes dizer a verdade um dia. Eu mesmo, não tenho coragem.

³⁷“Ici, je me bats contre les infidèles, que nos princes courtisent, je défends les villes qu'ils abandonnent.” (MAALOUF, 1986, p. 337)

Em toda comunidade há rebeldes. Eles são malditos em público, e a gente ora por eles quando está sozinha. Mesmo entre os judeus. Há alguns deles neste país que não pagam tributo, que andam a cavalo e portam armas. Nós os chamamos de Carayim.(MAALOUF, 2001, p. 278)³⁸

Assim, é possível ver que a comunidade judia não é totalmente submissa nem está completamente de acordo com o espaço que lhe é reservado nessa sociedade muçulmana. Vê-se aqui, novamente, a recuperação de uma informação histórica que rompe o discurso que apresenta a convivência entre as duas comunidades como pacífica e igualitária. Os judeus indicados nessa passagem usam armas, montam a cavalo e não pagam impostos, desrespeitando o que lhes era predeterminado pelos muçulmanos.

Em outro momento, o narrador informa:

Muitos comerciantes judeus tinham-se estabelecido nesses oásis, porém foram vítimas de uma curiosa perseguição. No ano da queda de Granada, que coincidiu com o ano da expulsão dos judeus espanhóis, um pregador de Tlemcen veio para Fez, incitando os muçulmanos a exterminar os judeus da cidade. Assim que soube, o soberano tratou de expulsar o agitador, que foi refugiar-se nos oásis do Tuat e do Ghurará, conseguindo inflamar a população contra os judeus. E quase todos eles foram então massacrados e tiveram os bens saqueados (MAALOUF, 2001, p. 184)³⁹

No trecho em questão é possível perceber, por um lado, que o soberano de Fez protegeu os judeus; por outro, nota-se que existiam muçulmanos que perseguiam os judeus. Maalouf e Bourdoukan aqui, portanto, divergem na seleção dos fatos da história.

Para o Capitão Mouro, o Marrocos é a terra que ele abandonou a contragosto, apenas porque queria fazer a peregrinação a Meca; é porque é assaltado por piratas que ele acaba em solo brasileiro. Eis sua apresentação no romance:

Seu povo e sua gente, os berberes *shluhi*, sempre tiveram uma boa relação com o mar. Descendiam dos fenícios, os maiores navegantes da antiguidade. E, apesar de terem vivido durante séculos no Maghreb, depois na Espanha e novamente no

³⁸ - Dans chaque communauté, il y a des insoumis. On les maudit en public, et on prie pour eux quand on est seul. Même parmi les juifs. Il y en a dans ce pays qui ne paient pas le tribute, qui montent à cheval et portent des armes. Nous les appelons Carayin.(MAALOUF, 1986, p. 334)

³⁹ Beaucoup de commerçants juifs étaient établis dans ces oasis, mais ils avaient été victimes d'une curieuse persécution. L'année même de la chute de Grenade, qui était également l'année de l'expulsion des juifs espagnols, un prédicateur de Tlemcen était venu a Fès, incitant les musulmans à exterminer les juifs de la ville. Dès qu'il en fut informé, le souverain ordonna d'expulser cet agitateur, qui alla se réfugier dans les oasis du Touat et du Ghourara et réussit à soulever la population contre les juifs; ils furent presque tous massacrés et leurs biens pillés. (MAALOUF, 1986, p. 221)

Maghreb, jamais perderam a boa relação com o mar. (BOURDOUKAN, 1997, p. 34)

Como descendente de fenícios, o Capitão Mouro também teria alguma conexão com o Líbano. Ao mesmo tempo, como berbere, ele era livre e nômade.

Ainda sobre o Marrocos, em determinado momento da narrativa lê-se uma explicação sobre a batalha de Arzila, na qual o rei Dom Sebastião teria morrido, como foi explicado acima. No romance, o narrador explica o seguinte:

O rei de Portugal, dom Sebastião, foi convencido pela Igreja Católica a invadir o norte da África e jogar os muçulmanos no mar. Ao invés *do veni, vidi, vici* (“vim, vi, venci”, palavras que Júlio César pronunciou ao anunciar sua vitória sobre Farnaces em 47^a.C.), o que se viu na Batalha de Al Kácer Quibir, no Marrocos, foi o *feci quod potui* (“fiz o que pude”) e terminou com *hic jacet* (“aqui jaz”). (BOURDOUKAN, 1997, p. 97)

Não existem outras indicações no romance sobre o Marrocos. Bourdoukan não compara dois países, mas duas civilizações, por isso não interessava situar seu protagonista em uma sociedade específica.

5.1.3. Império Otomano

Apesar dos dois romances apresentarem pontos de contatos (Granada e Marrocos), Maalouf e Bourdoukan, pelos momentos históricos escolhidos e pelos espaços de abrangência das narrativas, representam sociedades diferentes. Se Bourdoukan confronta o mundo muçulmano com o cristão, como blocos, Maalouf, por sua vez, tem um protagonista que viaja para vários lugares, dentro e fora do mundo islâmico.

Geográfica, política e culturalmente, Granada, Marrocos, Egito e o Império Otomano são distintos. Naquele século XVI, quando transcorre a história de *Léon, l'africain*, a Granada muçulmana já fazia parte do passado (só permanecendo viva como mito, nos relatos), enquanto o Império Otomano estava em plena ascensão e os mamelucos do Egito viviam sua decadência. Marrocos mantinha-se um reino isolado: não foi dominado pelos turcos - em

parte graças à distância física em relação a Istambul - mas também não exercia grande poder sobre outros povos.

Hourani explica:

Durante os séculos XV e XVI, a maior parte do mundo muçulmano foi integrada em três grandes impérios, dos otomanos, safávidas e grão-mongóis. Todos os países de língua árabe foram incluídos no Império Otomano, com capital em Istambul, excetuando-se partes da Arábia, o Sudão e o Marrocos; o Império também incluía a Anatólia e o sudeste da Europa. O turco era a língua da família governante e da elite militar e administrativa, em grande parte oriunda de convertidos ao Islã vindos dos Bálcãs e do Cáucaso; a elite legal e religiosa era de origem mista, formada nas grandes escolas imperiais de Istambul e transmitindo um corpo de literatura jurídica escrita em árabe. (HOURANI, 2001, p. 215)

O império otomano era formado por turcos vindos da Ásia; existia, portanto, uma diferença de etnia em relação aos árabes que até então tinham a hegemonia do Islã. Esses turcos haviam sido islamizados aproximadamente dois séculos antes de atingirem Constantinopla, em 1453, e a transformarem em Istambul, a capital do império otomano.

Os costumes otomanos muitas vezes eram diferentes daqueles das comunidades de cultura árabe e até mesmo contrários à orientação dada pelo Corão. Apesar disso, os sultões gozavam de grande prestígio no resto do Islã, sobretudo depois que conquistaram o Egito e tornaram-se responsáveis por Meca e Medina, as cidades sagradas do islamismo.

A expansão desse império gera uma profunda transformação no Islã, até então marcadamente árabe. A cultura incorpora costumes e práticas de povos não-árabes, e ao mesmo tempo torna-se hegemônica e modelo para seus subalternos.

Uma prática comum entre os otomanos, tornada lei por Maomé II (1451-1481), era o assassinio de todos os irmãos do sultão escolhido, como forma de impedir as lutas sucessórias. Goytisoló diz

Como recuerda Robert Mantran, desde principios del siglo XVI hasta fines del XVII, setenta príncipes de la dinastía otomana perecieron por orden de los sultanes reinantes, mientras otros, menos afortunados aún, eran cegados de forma expeditiva y se pudrían el resto de su vida en mazmorras. (GOYTISOLO, 1991, p. 21)

O sultão era escolhido entre filhos das mulheres do harém; como nenhuma delas poderia ser legalmente considerada mais importante do que as outras, não havia como impor um dos filhos para o poder; assim, o conselho do império – ou Diwan – escolhia aquele que tivesse mais condições de assumir o cargo. Segundo Duché,

El consejo de los visires se conocía con el apodo de “el mercado de los esclavos”. Los habitantes de Constantinopla llamaban al mismo Sultán “el hijo de la esclava”, pues la madre del sultán siempre era una esclava rusa, griega, circásica o italiana. (DUCHÉ, 1967, p. 359)

Aí é possível ver a importância indireta que cristãos exerciam nesse império. Essa forma de governo conferiu ao império otomano uma notável estabilidade (os sultões ficavam décadas no poder, sem serem ameaçados por outros candidatos ao trono, enquanto nos reinos cristãos as guerras civis eram comuns); por outro lado, eliminando toda possibilidade de competição, acabava também a necessária alternância de ideias no poder, que a longo prazo tornaria o império adaptável aos novos tempos. Ainda segundo Duché, “Oriente será estable, pero permanecerá inmóvil”. (Duché, 1967, p. 671)

Os turcos tornam-se os defensores implacáveis da ortodoxia sunita, contra os xiitas da Pérsia Sefévida e de outros lugares. Na Anatólia, em 1513, sob Selim I, 40.000 partidários da fé xiita são mortos ou presos. (cf. *História del Mundo Moderno*, v. 1) Apesar dessa violência, os turcos otomanos eram admirados por grande parte do Islã, justamente por se colocarem como unificadores da comunidade da fé.

Em relação à Europa, Istambul terá uma política ambígua, atacando o império Austro Húngaro, mas fazendo alianças com os franceses e os venezianos. Selim I, conhecido por “o terrível”, dirigiu suas investidas mais contra muçulmanos do que contra cristãos. É o caso da invasão do Egito, que era governado por mamelucos muçulmanos, que aliás haviam servido à causa do Islã, especialmente durante as Cruzadas. Os otomanos transgrediam, então, fortemente a lei muçulmana, apesar de se colocarem como representantes e salvadores do Islã.

O império otomano está presente no romance de Maalouf em diferentes momentos. Na viagem diplomática de Khâli, o leitor fica sabendo que ao invés de preocupar-se em retomar Granada para o Islã, o sultão de Istambul fazia alianças com os cristãos.

Quando é expulso de Fez, Hassan vai para o Cairo e lá conhece Nur. Com essa personagem, Maalouf inclui uma série de informações históricas. Ela é uma circassiana que casou com o sobrinho de Selim I, que depois de desafiar o tio encontra refúgio no Cairo, onde tentaria provocar uma rebelião apoiado pelo império mameluco do Egito, pelos sefévidas xiitas da Pérsia e por outras tribos turcas. Antes disso, porém, ele morre de peste, uma das causas do declínio do império mameluco. De fato, os frequentes surtos de peste tiveram

[...] efeitos de longo prazo desastrosos sobre a população egípcia, o que por sua vez provocou uma queda na produção agrícola e, conseqüentemente, nos rendimentos do regime mameluco. (HISTORIA da Humanidade, v. 4, p. 359)

No romance, a peste também aparece no momento em que Hassan está chegando ao Cairo e é ela ainda que afasta da cidade o dono da casa que seria ocupada pelo protagonista.

Quando seu primeiro marido morre, Nur está grávida, mas ela esconde isso da comunidade, porque a vida de seu filho corre perigo. Afinal, se descoberto por Selim, o menino seria assassinado. Maalouf introduz na narrativa a tradição de eliminar possíveis concorrentes ao trono através dessas palavras de Hassan:

Ao contrário de Selim, o Conquistador, que acabava de imolar, sem que a mão de Deus o impedisse, seu pai, seus irmãos e suas descendências, e que logo sacrificaria três de seus próprios filhos diante da espada da cólera divina, eu estava decidido a proteger uma criança, a alimentá-la em meu seio, até que ela se tornasse um homem, emir, destruidor de impérios, e que por sua vez matasse segundo a lei de sua raça. (MAALOUF, 2001, p. 273)⁴⁰

Assim, Maalouf aborda a lei que permitia o assassinio de parentes que ameaçassem o poder do sultão pelo ponto de vista humano de uma mãe e uma criança. Ao mesmo tempo, essa criança – se atingisse seu intento – continuaria com o costume de matar. Não seria, portanto, uma revolução nos costumes. Nur cria seu filho para que ele seja o vingador do pai e aquele que irá derrotar o império otomano. Diz ela:

⁴⁰Face à Sélím le Conquérant, que venait d'immoler, sans que la main de Dieu le retienne, son père, ses frères, avec leur descendance, et que bientôt sacrifierait trois de ses propres fils, face à ce glaive de la colère divine, il y avait un enfant que j'étais déterminé à protéger, à nourrir de mon sein, jusqu'à ce qu'il devienne homme, émir, fossoyeur d'empire, et qu'il tue à son tour selon la loi de sa race. (MAALOUF, 1986, p. 327)

Só ele poderá reunir a seu redor os mamemulos (sic) circassianos e os sefévidas da Pérsia para derrubar o grã-turco. Só ele. A menos que os agentes do sultão Selim o matem. (MAALOUF, 2001, p. 272)⁴¹

Hassan fica dividido entre o amor que sente por Nur e as suas esperanças de granadino:

Este império, cuja destruição ela previa, era invocado em minhas preces, antes mesmo que eu tivesse aprendido a rezar, pois sempre foi dele que esperei um dia vir a libertação de Granada. (MAALOUF, 2001, p. 272)⁴²

Maalouf consegue, assim, dar conta de duas facetas do império otomano, a de salvador (ou redentor, ou vingador) e a de opressor.

Apesar do amor que sente pela circassiana, Hassan mantém uma distância crítica que o impede de envolver-se nas intrigas articuladas por sua mulher e o mantém fiel a seu “humanismo” (no sentido de colocar o ser humano acima de ideias abstratas), sua ausência de ambição e de apego a lugares e convicções.

Depois de casar com Nur, para proteger o filho dela da cólera dos otomanos, Hassan volta para o Marrocos e lá encontra uma situação completamente nova. Sua família, ou o que restou dela, é perseguida por ser ligada a Haroun, acusado de crimes contra poderosos. Realmente esse amigo de infância salvara Mariam, a irmã de Hassan, de um leprosário, onde ela havia sido colocada por ser falsamente acusada de ter a doença. Depois de se vingar do homem que motivara toda a desgraça que atingira sua amada, Haroun caíra na marginalidade e vários crimes lhe foram injustamente atribuídos. Na volta do Cairo, Hassan encontra sua mãe viúva e perseguida pelos poderosos; sua esposa e prima morrera. Hassan reúne seus familiares e vai ao encontro do cunhado, que está lutando junto com Barba-Roxa, o corsário, por compreender que ele representava os interesses do povo, esquecido pelos poderosos. Depois do reencontro, Hassan é convidado a servir de embaixador de Barba-Roxa, junto a Selim I, em Constantinopla. Os dois amigos travam o seguinte diálogo:

- Fico muito honrado com tanta confiança. Mas vocês já são quatro. Por que precisam de mim?

⁴¹Lui seul pourra réunir autour de lui les mamelouks circassiens et les Séfévides de Perse pour abattre le Gran Turc. Lui seul. À moins que les agents du sultan Sélim ne l'étranglent. (MAALOUF, 1986, p. 326)

⁴²Cet empire dont elle prédisait ainsi la destruction, mes prières l'invoquaient avant même que je ne sache prier, puisque c'est de lui que j'attendais depuis toujours la délivrance de Grenade. (MAALOUF, 1986, p. 326, 327)

- O sultão Selim não aceita receber embaixadores que não sejam poetas, que não lhe dirijam versos de louvor e de agradecimento.
- Posso escrever um poema que você mesmo lerá.
- Não. Somos todos guerreiros aqui, enquanto você já cumpriu missões como embaixador. Você o fará melhor, e isso é importante: é preciso que o nosso senhor seja visto como um rei, não como um corsário. (MAALOUF, 2001, p. 284)⁴³

Assim, Hassan acaba tendo que encontrar aquele de quem fugia. Esse diálogo mostra bem a importância dada à arte da falar, ao domínio das palavras. Realmente, os historiadores afirmam que as artes eram apoiadas e valorizadas pelos otomanos de uma forma geral, enquanto que a técnica – incluindo a construção de armas – não era valorizada e ficava nas mãos de judeus e cristãos, muitas vezes sendo necessário contratar mão de obra estrangeira ou mesmo comprar escravos com esse tipo de conhecimento.

Para a chegada em Constantinopla, o romance reserva dois parágrafos de descrição:

Estranha cidade, Constantinopla. Tão carregada de história, entretanto tão nova em suas pedras e seus homens. Em menos de setenta anos de ocupação, mudou totalmente de aspecto. Com certeza, ainda existe Santa Sofia, a catedral transformada em mesquita, aonde o sultão costuma ir em cortejo toda sexta-feira. No entanto, a maioria dos prédios foi erguida pelos novos conquistadores, e a cada dia constroem-se palácios, mesquitas, medersas ou mesmo simples casebres de madeira onde vêm amontoar-se milhares de turcos recém-chegados das estepes, onde viviam como nômades.

Apesar do êxodo todo, o povo vencedor continua, em sua capital, a ser ainda minoria entre outros povos, de modo algum a mais rica, com exceção apenas para a família reinante. Nas mais belas mansões, nas melhores lojinhas do mercado, vêem-se principalmente armênios, gregos, italianos e judeus, estes últimos vindos da Andaluzia, após a queda de Granada. Eles são uns quarenta mil e estão de acordo em louvar a equidade do grã-turco. Nos mercados os turbantes dos turcos e os solidéus dos cristãos e dos judeus estão lado a lado sem ódio e sem ressentimento. Salvo algumas exceções, as ruas da cidade são estreitas e lamacentas, embora as pessoas de classe circulem apenas carregadas às costas. Muitas pessoas incumbem-se dessa penosa tarefa, na maioria recém-chegados que ainda não encontraram melhor trabalho. (MAALOUF, 2001, p. 285 e 286)⁴⁴

⁴³ “Je suis très honoré par tant de confiance. Mais vous êtes déjà quatre. Qu’avez- vous besoin de moi?”

- Le sultan Sélim n’accepte pas de recevoir un ambassadeur qui ne soit pas poète, qui ne lui adresse pas des vers de louange et de remerciements.

- Je peux écrire un poème que tu liras toi-même.

- Non. Nous sommes tous ici des guerriers, alors que toi, tu as déjà rempli des missions d’ambassadeur. Tu présenteras mieux, et c’est important: il faut que notre maître apparaisse comme un roi, non comme un corsaire.” (MAALOUF, 1986, p. 341)

⁴⁴ Étrange cité, Constantinople. Si chargée d’histoire, et pourtant si neuve, par ses pierres et par ses hommes. En moins de soixante-dix ans d’occupation turque, elle a totalement changé de visage. Il y a certes toujours Sainte-Sophie, la cathédrale devenue mosquée, où le sultan a l’habitude de se rendre en cortège chaque vendredi. Mais la plupart des conquérants, et d’autres poussent chaque jour, palais, mosquées et médersas, ou même simples baraquements de bois dans lesquels viennent s’entasser des milliers de Turcs fraîchement arrivés des steppes ou ils nomadisaient.

Malgré cet exode, le peuple vainqueur demeure, dans sa capitale, une minorité parmi d’autres, nullement la plus nantie, à l’exception de la famille régnante. Dans les plus belles villas, dans les boutiques les mieux achalandées du bazar, on voit surtout des Arméniens, des Grecs, des Italiens et des juifs, ces derniers venus parfois

A descrição chama atenção para alguns aspectos interessantes e mantém um equilíbrio entre fascínio e crítica. Por um lado, mostra o desenvolvimento da cidade com a construção de lugares de culto e de escolas (medersas); além disso, povos de diferentes confissões religiosas convivem em paz, ao contrário do que se vira em Granada. Por outro lado, essa cidade chefiada pelo Grande Turco, temido por sua violência, tem uma infraestrutura sofrível e isso gera ocupação para miseráveis que carregam no dorso os viajantes que podem pagar.

Outro elemento apresentado por Maalouf é a proporção de turcos em Istambul. Eles eram minoria e daí a necessidade de governar de forma tolerante, a fim de viabilizar a ocupação. Como na Andaluzia, o período de maior tolerância também foi aquele em que o Islã governava, mas não tinha a maioria da população. A partir do momento em que a população islâmica se torna majoritária por um lado e, por outro, tem seu poder ameaçado, as perseguições aos outros credos começaram a aparecer. Nesse sentido, a tolerância não seria apenas uma questão religiosa, isto é, incentivada pelo Corão; ela seria também resultado da conveniência (e da inteligência) de povos que eram conquistadores mas não colonizadores.

Depois da visita que Hassan faz a Selim, ele volta para o Cairo com Nur e seu filho para avisar Tumanbay da intenção do Grande Turco de invadir o Egito. Em 1517, Tumanbay era o segundo homem naquele governo egípcio mameluco. Os mamelucos eram originalmente escravos oriundos das conquistas muçulmanas. Depois de convertidos, eram iniciados na arte da cavalaria e serviam ao sultão, como uma tropa de elite particular, usada para combater aqueles que ameaçassem o poder. Com o tempo, alguns chegaram a posições de influência e até mesmo detiveram o título de sultão. Tumanbay, no romance, explica suas origens: “É verdade que sou muçulmano pela graça de Deus, mas nasci cristão e recebi o batismo, como o sultão e como todos os mamelucos” (MAALOUF, 2001, p. 292)⁴⁵

d'Andalousie après la chute de Grenade. Ils ne sont pas moins de quarante mille et s'accordent à louer l'équité du Grand Turc. Dans les souks, les turbans des Turcs et les calottes des chrétiens et des juifs se côtoient sans haine ni ressentiment. A quelques exceptions près, les rues de la ville sont étroites et boueuses, si bien que les gens de qualité ne peuvent circuler que portés à dos d'homme. Des milliers de gens font ce pénible métier, pour la plupart de nouveaux arrivants que n'ont pas encore trouvé meilleure occupation. (MAALOUF, 1986, p. 343 e 344)

⁴⁵ Il est vrai que je suis musulman par la grace de Dieu, mais je suis né chrétien et baptisé, comme le sultan, comme tous les mamelouks.” (MAALOUF, 1986, p. 351)

Como Nur, Tumanbay era de origem circassiana, daí a cumplicidade entre os dois. A instabilidade política e o enfraquecimento econômico dos governos mamelucos traduziram-se para a população sob a forma de perseguição para judeus e cristãos e de fome e pobreza para os muçulmanos, pois frequentemente não havia dinheiro para pagar as tropas (cf. HISTÓRIA da Humanidade, 1996-2002, v. V, p. 261). Isso explica porque o povo egípcio aceitou com relativa facilidade a chegada dos otomanos, que traziam consigo estabilidade política e prosperidade econômica.

As críticas aos mamelucos aparecem de diversas formas no romance. O comerciante que apresenta Nur a Hassan comenta:

Este é o pior ano desde que comecei a trabalhar, há trinta anos. As pessoas não mais se atrevem a mostrar o limite de seus dinares, de medo que as acusem de esconder riquezas e venham a extorqui-las. (MAALOUF, 2001, p. 264, 265)⁴⁶

Como Nur o está ouvindo, ele trata de completar:

Note bem, compreendo perfeitamente por que nosso soberano, Deus o proteja!, é obrigado a agir desse modo. São aqueles que retornaram dos portos que o deixam assim. Djedá não recebe um navio sequer há um ano por causa dos corsários portugueses. A situação não é nem um pouco melhor em Damiette. Quanto a Alexandria, foi abandonada pelos negociantes italianos, que não encontram mais negócio algum para fazer lá. Dizer que no passado essa cidade tinha seiscentos mil habitantes, doze mil mercearias abertas até a noite e quarenta mil judeus que pagavam a *jiziá* legal! Hoje em dia, é um fato, Alexandria entrega ao Tesouro menos do que lhe custa. Podemos observar o resultado disso todos os dias: o exército não recebe carne há sete meses, os regimentos estão em agitação, e o sultão procura ouro onde acredita que o encontrará. (MAALOUF, 2001, p. 264)⁴⁷

Dessa forma, Maalouf inclui na narrativa a crítica ao governo dos mamelucos e as informações sobre as causas da decadência desse império; ao mesmo tempo, recupera uma outra época, de prosperidade e tolerância.

⁴⁶ Cette année est la plus mauvaise depuis que j'ai commencé de travailler, il y a trente ans. Les gens n'osent plus montrer le bout de leurs dinars, de peur qu'on ne les accuse de cacher quelque richesse et qu'on ne vienne la leur extorquer. (MAALOUF, 1986, p. 316)

⁴⁷ Notez bien que je comprends parfaitement pourquoi notre souverain, Dieu le protège! est contraint d'agir de la sorte. Ce sont les revenus des ports que lui font défaut. Djeddah n'a pas reçu un bateau depuis un an à cause des corsaires portugais. La situation n'est guère meilleure à Damiette. Quant à Alexandrie, elle est désertée par les négociants italiens qui ne trouvent plus aucune affaire à y traiter. Dire que cette ville avait, par le passé, six cent mille habitants, douze mille épiciers ouverts jusqu'à la nuit et quarante mille juifs payant la *jizia* légale! Aujourd'hui, c'est un fait, Alexandrie rapporte au Trésor moins qu'elle ne lui coûte. Le résultat, nous l'observons chaque jour: l'armée n'a pas eu de viande depuis sept mois, les régiments sont en ébullition, et le sultan cherche l'or là où il croit le trouver. (MAALOUF, 1986, p. 317)

Em outro momento, quando os otomanos ocupam o Cairo, um serviçal de Hassan comenta: “Qualquer um que venha a desposar minha mãe será meu padrasto” (MAALOUF, 2001, p. 295)⁴⁸

Esse representante do povo mostra a indiferença sentida por boa parte da população quanto à política dos poderosos; existe mesmo uma simpatia em relação aos novos donos do poder. Também o califa, guia espiritual dos muçulmanos, reconhece prontamente a vitória de Selim e manda dizer a prece em todas as mesquitas em nome do sultão de Istambul. Percebe-se, assim, que o governo mameluco caiu não só pela força dos otomanos, mas também por falta de sustentação interna.

Depois da vitória inicial de Selim, segue-se um período de instabilidade em que ora os otomanos, ora os mamelucos, chefiados por Tumanbay, são senhores do Cairo, alternando vinganças e massacres. Nenhum dos lados fica isento de culpas porque “As vítimas, transformadas em carrascos, mostravam-se impiedosas.” (MAALOUF, 2001, p. 297)⁴⁹

Selim, porém, mostra-se especialmente sanguinário, autor de carnificinas. Opõe-se a ele Tumanbay, herói da resistência egípcia. Em determinado momento, Hassan critica a postura daquele homem, porque ela só atrai mais violência por parte dos otomanos. Nur, porém, o contesta:

- Você se lembra das pirâmides! Quantos homens morreram para construí-las. Homens que poderiam ter passado ainda muitos anos a trabalhar, a comer, a acasalar-se! Depois seriam mortos pela peste, sem deixar marcas. Pela vontade do faraó, eles edificaram um monumento cuja silhueta perpetuará para sempre a lembrança do trabalho, dos sofrimentos, das mais nobres aspirações desses homens. Foi isso que Tumanbay fez. Foram quatro dias de coragem, quatro dias de dignidade, de desafio. Isso não vale mais do que quatro séculos de submissão, de resignação, de mesquinhez? Tumanbay ofereceu ao Cairo e a seu povo o mais belo de todos os presentes que existem: um fogo sagrado que iluminará e aquecerá a longa noite que começa. (MAALOUF, 2001, p. 300)⁵⁰

⁴⁸ “Quiconque prend ma mère devient mon beau-père.” (MAALOUF, 1986, p. 355)

⁴⁹ Les victimes, devenues bourreaux, se montraient impitoyables. (1986, p. 358)

⁵⁰ - Rappelle-toi les pyramides! Que d’hommes sont morts pour les construire, qui auraient pu passer de longues années encore à labourer, à manger, à s’accoupler! Puis ils seraient mort de la peste, sans laisser de trace. Par la volonté de Pharaon, ils ont bâti un monument dont la silhouette perpétuera à jamais le souvenir de leur travail, de leurs souffrances, de leus plus nobles aspirations. Tumanbay n’a pas fait autre chose. Quatre jours de courage, quatre jours de dignité, de défi, ne valent-ils pas mieux que quatre siècles de soumission, de résignation, de

Hassan representa a voz da sobrevivência, enquanto Nur luta pelas ideias, pela “dignidade”, mesmo que ela valha vidas. Maalouf percebe que a Verdade tem mais de uma faceta, dependendo de quem a conta. Para resolver no romance a existência de Verdades divergentes, ele cria personagens que se contrapõem, como é o caso de Nur e Hassan.

No romance de Bourdoukan, o império otomano não aparece, o que pode ser justificado pelo fato de que o Marrocos não estava incluído nesse império, como já se viu. No entanto, é digno de nota o fato de que esse império representava uma parte muito grande, poderosa e rica do mundo muçulmano. Dessa forma, quando Saifudin diz “nós”, os muçulmanos, ele deveria incluir os otomanos. Se eles não aparecem nomeados, mais provavelmente é porque a violência praticada por eles gerava problemas nesse Islã perfeito que Saifudin cria. Aqui fica evidente essa questão da “seleção” identitária. Saifudin – e por intermédio dele o autor, Bourdoukan – apresenta para o “outro”, cristão ou judeu, apenas aqueles que evidenciam aspectos positivos. A parte problemática – porque violenta e opressora – ele simplesmente omite.

Apresentando marroquinos, cairotas, mamelucos, berberes e otomanos, Maalouf traduz a complexidade do mundo muçulmano: dentro da comunidade islâmica, existem conflitos entre os Estados, entre etnias, entre as classes sociais, entre as pessoas. Esses conflitos são por vezes velados – como é o caso da rivalidade entre as mulheres de Mohamed, o pai de Hassan – por vezes declarados e violentos, como entre otomanos e mamelucos.

Bourdoukan opta por traduzir o Islã de forma não complexa e por isso mesmo mais facilmente digerível. Saifudin representa todos os muçulmanos e responde por todos também. O Marrocos, país periférico dentro desse mundo muçulmano (à época liderado pelos otomanos), torna-se o representante de todos os países dessa cultura, e sem divisões internas.

mesquinerie? Tumanbay a offert au Caire et à son peuple le plus beau présent que soit: un feu sacré que éclairera et réchauffera la longue nuit qui commence. (1986, p. 361)

5.2. Mundo Cristão

5.2.1. Itália

O Livro de Roma – quarta e última divisão da história de *Léon, l'africain* – começa em 1519 e vai até 1527; a permanência do muçulmano entre os cristãos, portanto, dura menos que uma década. Este período histórico, porém, é carregado de acontecimentos profundamente significativos para o Ocidente cristão.

Roma ainda não era a capital de uma Itália unificada, o que só iria ocorrer no século XIX. Nesse início de século XVI, a península itálica estava dividida em vários reinos com economias e formas de governo diferentes, sendo o Reino de Nápoles, o Reino de Veneza, o Ducado de Milão, o Estado Florentino e o Estado da Igreja os maiores e mais importantes, em torno dos quais estavam outros estados satélites, pequenos e fracos, dependentes das decisões dos primeiros. Estes Estados italianos sofriam a influência e a cobiça de reinos externos, como a França e o Sacro Império Romano Germânico, e lutavam entre si, cada um tentando aumentar o seu poderio. Sobre esta situação, Maquiavel se pronunciou da seguinte forma:

[...] não tendo sido jamais bastante poderosa para tomar conta da Itália, mas tendo-se oposto sempre a que um outro se apossasse dela, a Igreja foi a responsável por este país jamais se encontrar unido sob a autoridade de um só chefe, tendo permanecido dividido entre um grande número de príncipes e senhores. Daí essa profunda desunião e essa extrema fraqueza que transformaram a Itália na presa não somente das grandes potências bárbaras, mas de quem quer que se aventurasse a invadi-la. (apud LARIVAILLE, 1988, p. 11)

Em 1513 chega ao papado Leão X, antes Giuliano de Médici, filho de Lourenço de Médici, o Magnífico, mecenas dos grandes artistas que se instalaram em sua cidade, Florença, e a tornaram a grande potência cultural da época. Com Leão X, a capital do Renascimento se transfere para Roma. Ele será o mecenas de Rafael e Micheangelo, entre outros. Segundo Hauser,

Como força financeira, a cúria ultrapassou todos os príncipes, tiranos, banqueiros e marcadores do norte da Itália; podia permitir-se gastos mais suntuosos em cultura do que todas elas e tomou a dianteira no campo da arte, lugar até então ocupado por Florença. (HAUSER, 1972, p. 456)

Vale lembrar que a força financeira à qual alude Hauser deve-se ao papa Júlio II, predecessor de Leão X. Este último, ao contrário, não acumulou riquezas: gastou-as. Leão incentivou a arte e a cultura de diferentes formas: comprando livros para sua biblioteca, sustentando artistas e escritores, reorganizando a universidade, incentivando a divulgação dos livros através da recém-inventada imprensa.

Os gastos com a arte, porém, contrastam com a situação do povo de Roma e da cristandade em geral, causando revolta. De fato, os nobres e a alta burguesia se uniram através de casamentos e ficaram cada vez mais ricos e poderosos, enquanto a plebe, sem poder político, ficou cada vez mais pobre e distanciada do desenvolvimento artístico e cultural do Renascimento. As cidades se inflaram com o êxodo rural e a prostituição era um comércio em expansão, graças aos hábitos dissolutos dos padres e outros da Igreja.

A suntuosa Basílica de São Pedro era mantida com dinheiro arrecadado com a venda de indulgências, que garantiam uma confortável vida eterna a quem pudesse pagar por elas. A venda de indulgências foi um dos motivos para a Reforma Protestante, liderada pelo monge alemão Martinho Lutero. Inicialmente apenas uma crítica à Igreja Católica, as ideias desse rebelde encontram eco na burguesia do nascente capitalismo.

Leão X também era odiado por seus pares. Em 1517, sofreu uma tentativa de assassinato e reagiu severamente: mandou enforcar e esquartejar alguns e puniu com severas multas os mais graduados, também como forma de melhorar as finanças papais. Ainda para aumentar seu poder e seu cofre, fez com que 31 novos cardeais, pagando grandes quantias, entrassem para o Sacro Colégio. Os gastos do papa, no entanto, acabaram com as reservas deixadas por seu predecessor, com as suas próprias e com as de seu sucessor!

Na política externa, Leão X mantinha relações ambíguas com a França de Francisco I (casando seu sobrinho com uma prima do rei francês, por exemplo) e com o Sacro Império Romano Germânico, de Maximiliano e depois de seu neto, Carlos V.

Com a morte de Leão X, em 1522, assumiu o trono de São Pedro Adriano VI, um holandês, impondo um regime de austeridade que contrastava com o de seu predecessor. O novo papa almejava unir as potências cristãs empreendendo uma nova cruzada contra os turcos, mas não teve êxito e, depois de breve reinado, morreu no ano seguinte, dando lugar a Clemente VII, mais um da poderosa família Médici.

A política ambígua em relação à França e à Espanha permaneceu quando da guerra entre os Habsburgos e os Valois. Inicialmente, Roma apoiou Carlos V, mas depois tomou o partido de Francisco I, o que custaria caro para aquela cidade. Preso pelos espanhóis, o francês foi obrigado a assinar, em 1526, um tratado segundo o qual ele desistiria de suas pretensões na Itália e na Borgonha, mas isso foi negado tão logo o rei foi posto em liberdade. As tropas de soldados espanhóis e mercenários alemães do exército de Carlos V invadiram Roma em maio de 1527, fazendo o papa prisioneiro, destruindo as construções e agindo de forma extremamente violenta com a população. Esse saque é comentado por Hauser:

Em 1527, doze mil mercenários dirigiram-se a Roma para castigar Clemente VII. Juntaram-se estas forças às do exército imperial, sob o comando do condestável de Bourbon, invadiram a Cidade Eterna, e oito dias mais tarde deixaram-na em ruínas. Saquearam as igrejas e os mosteiros, mataram os padres e os monges, roubaram e maltrataram as freiras, fizeram da Igreja de S. Pedro uma cavaliça e do Vaticano uma caserna. (HAUSER, 1972, p. 484)

Acabava, com esse saque, o período áureo do Renascimento em Roma. As consequências da experiência intelectual dos homens da época, porém, se fizeram sentir por toda a Europa, transformando radicalmente as estruturas e as mentalidades das sociedades daquele continente.

O personagem Léon, portanto, vivencia um período singular na História Ocidental, participando de perto dos acontecimentos, visto que é protegido de Leão X e amigo de Clemente VII, serve de embaixador junto a Francisco I e vive o cerco a Roma.

O papa Leão X, como personagem do romance de Maalouf, é capaz de atos de tirania, como aceitar um mouro como escravo e mantê-lo preso durante um ano, mas também – e talvez principalmente – é responsável por gestos que contrariam a caricatura, ao batizar Hassan e ao ouvi-lo com respeito. Seu interesse pelo luxo, pela caça e pela comida, bastante

salientado pelos historiadores, não é explorado por Maalouf. Por outro lado, seu amor pela cultura e o investimento que faz nas artes – com Rafael, Michelângelo e o próprio Léon – é que são aspectos fundamentais para a construção deste personagem.

Logo após o batizado de Hassan (agora Leão), o papa dá a ele o primeiro livro impresso em língua árabe, para ele levar quando voltasse a seu mundo muçulmano. O narrador comenta:

Sabia que um dia eu iria embora, li isso em seus olhos. Pareceu-me tão emocionado que não consegui conter as lágrimas. Levantou-se. Inclinei-me para beijar-lhe a mão. Puxou-me então para si e apertou-me, como se fosse um verdadeiro pai. Por Deus, comecei a amá-lo naquele instante, apesar da cerimônia que acabara de me infligir. O fato de um homem tão poderoso, tão venerado pela cristandade da Europa e do mundo poder emocionar-se dessa forma diante de uma minúscula obra em árabe saída das oficinas de qualquer tipógrafo judeu parecia-me digno dos califas de antes da decadência, tais como Al-Maamun, filho de Harun al-Rachid, que o Altíssimo conceda Sua misericórdia tanto a um como a outro. (MAALOUF, 2001, p. 327)⁵¹

Percebe-se aqui um recurso da tradução cultural. Um personagem histórico é “traduzido” por outro, tão poderoso e influente quanto. Leão é colocado dentro de um sistema cultural e histórico árabe, daí a simpatia e a compreensão de Léon. A ideia é que existe uma comunidade humana que supera as diferenças culturais.

Júlio de Médici, primo de Leão X e que depois viria a tornar-se o papa Clemente VII, é assim apresentado no romance:

Júlio de Médici era o mais inflamado dos príncipes da Igreja e o homem de confiança do papa. Mas este, havia algum tempo, vinha lhe censurando as extravagâncias, o gosto pela ostentação, os amores turbulentos, que o tornaram o alvo favorito dos luteranos. Por outro lado, Guicciardini acertara: “Júlio tem todas as qualidades do perfeito fidalgo, mecenas tolerante e boa companhia. Por que insistem em fazer dele um homem de religião?” (MAALOUF, 2001, p. 332)⁵²

⁵¹ Dans ses yeux, je vis qu’il savait qu’un jour je repartirais. Il paraissait si ému que je ne pus empêcher mes larmes de couler. Il se leva. Je me courbai pour lui baiser la main. Il me prit contre lui et me serra, comme un vrai père. Par Dieu, je l’ai aimé depuis cet instant-là, malgré la cérémonie qu’il venait de m’infliger. Qu’un homme si puissant, si vénéré par la chrétienté en Europe et ailleurs, pût s’émouvoir ainsi à la vue d’un minuscule ouvrage en arabe sorti des ateliers de quelque imprimeur juif, voilà qui me semblait digne des calife d’avant la décadence, tel al-Maamoun, fils de Haroun al-Rachid, que le Très-Haut accorde Sa miséricorde à l’un comme à l’autre! (MAALOUF, 1986, p. 392 e 393)

⁵² Jules de Médicis était, sans nul doute, le plus flamboyant des princes de l’Eglise et l’homme de confiance du pape. Mais celui-ci lui reprochait depuis presque temps ses frasques, son goût de l’ostentation, des amours tapageuses, qui en avaient fait la cible favorite des luthériens. Guicciardini, en revanche, m’em avait dit du bien: “Jules a toutes les qualités du parfait gentilhomme, mécène, tolérant et de bonne compagnie. Pourquoi diable tient-on à en faire un homme de religion?” (MAALOUF, 1986, p. 399, 400)

Adiante, o narrador diz:

Descobri nele a mesma sede de conhecimentos característica de seu primo, o mesmo êxtase quando ouvia os nomes de Tombuctu, de Fez e do Cairo, o mesmo respeito pelas coisas do espírito. (MAALOUF, 2001, p. 333)⁵³

Pode-se ver assim que existe uma simpatia evidente por esse personagem, que carregava o título de cardeal (e depois de papa) como um fardo, mas era amigo e respeitava a diferença. Por outro lado, as suas “falhas” estão apresentadas: “gosto pela ostentação” e “amores turbulentos”. De certa forma, ele personifica todo o clero daquela época, que levava uma vida em nada parecida com a que era pregada no púlpito, mas que gerou o esplendor do Renascimento. Neste sentido, ele “contamina” com sua simpatia todos os seus pares no romance. Léon não se relaciona intimamente com nenhum papa, cardeal, bispo ou padre que seja repulsivo, totalmente mau; também nenhum é totalmente bom. Novamente, percebe-se a “abertura” do ser humano, independente da religião.

Na descoberta que Hassan/Léon faz do mundo cristão, ele encontra vários mediadores e cada um apresenta o mundo pelo seu viés. Hans, o aluno alemão de Léon, é responsável, por exemplo, por apresentar a Roma que é criticada por Lutero. Na primeira saída do palácio do papa,

Hans [...] conduziu-me por vielas estreitas, onde era impossível andar sem passar por cima de montes de imundícies. Parou, em seguida, no local mais sombrio e mais fétido. Estávamos rodeados de mendigos imundos, esqueléticos. De uma janela, uma mulher chamou-nos para ir ter com ela em troca de algum dinheiro. Não me sentia bem, mas Hans não se mexia. Como eu o fulminasse com o olhar, achou melhor explicar-se:

- Quero que tenha constantemente diante dos olhos este espetáculo de miséria, quando observar a vida dos príncipes da Igreja, todos esses cardeais que têm três palácios cada um, onde competem em suntuosidade e excesso, organizando festins e mais festins, com doze pratos de peixe, oito saladas, cinco tipos de doces. E o papa? Viu como desfilava orgulhosamente o elefante que o rei de Portugal lhe deu? (MAALOUF, 2001, p. 328)⁵⁴

⁵³ Je découvris chez lui le même appétit de connaître que son cousin, le même ravissement à l’écoute des noms de Tombouctou, de Fès et du Caire, le même respect pour les choses de l’esprit. (MAALOUF, 1986, p. 400)

⁵⁴ Hans [...] m’entraîna par des ruelles étroites, où il était impossible de passer sans enjamber des amas d’immondices. Puis, dans le lieu le plus sombre, le plus puant, il s’arrêta net. Nous étions entourés des badauds crasseux, squelettiques. D’une fenêtre, une femme nous appela à venir la rejoindre en échange de quelques quattrini. Je me sentais au plus mal, mais Hans ne bougeait pas. Comme je le foudroyais du regard, il crut bon de s’expliquer:

“Je voulais que tu aies constamment devant les yeux ce spectacle de misère, quand tu verras vivre les princes de l’Église, tous ces cardinaux qui possèdent trois palais chacun, où ils rivalisent de somptuosité et de débauche, où ils organisent festin sur festin, avec douze plats de poissons, huit salades, cinq sortes de douceurs. Et le pape lui-

Hans, porém, depois do cerco de Roma, mostra-se desiludido com a revolução moral que apregoava, quando percebe a violência que é praticada pelos que invadem a cidade. Ele revela-se decepcionado com o resultado da Reforma e cheio de dúvidas quanto aos caminhos seguidos, pois, como ele diz, com suas ideias eles desencadearam forças que não conseguiram conter.

Guicciardini, o diplomata, serve também de guia a Leão, e de certa forma confirma a imagem apresentada por Hans, mas a torna bem mais complexa:

- O dia-a-dia dos prelados custa consideráveis somas, enquanto nada é produzido nesta cidade de clérigos! Tudo é comprado em Florença, Veneza, Milão e outros lugares. Para financiar as loucuras desta cidade, os papas puseram-se a vender dignidades eclesiásticas: dez mil, vinte mil, trinta mil ducados o cardinalato. Aqui, tudo está à venda, até o cargo de camerlengo! Como isso se tornou insuficiente, passaram a vender indulgências aos infelizes alemães! Se pagar, seus pecados serão perdoados! Em suma, é o paraíso que o Santo Padre está querendo vender. Foi assim que começou a briga com Lutero.

- Então esse monge tinha razão.

- Em certo sentido, sim. Apenas não consigo impedir-me de pensar que o dinheiro recolhido de maneira tão duvidosa servirá para acabar a basílica de São Pedro, e que parte é reservada às nobres criações humanas e não a patuscadas. Centenas de escritores e de artistas estão produzindo em Roma obras-primas diante das quais os antigos empalideceriam de inveja. Um mundo está renascendo, com novo olhar, nova ambição, nova beleza. Está renascendo aqui, agora, nesta Roma corrompida, venal e ímpia, com o dinheiro extorquido aos alemães. Esse desperdício não é extremamente útil? (MAALOUF, 2001, p. 330 e 331)⁵⁵

Se compararmos essa fala de Guicciardini com a de Nur, sobre os egípcios de Tumanbay, veremos que elas têm uma sintonia: suavizam o erro e a violência (ou a corrupção) em nome de um ideal abstrato, superior às pessoas concretas.

même? L'as-tu vu faire parader fièrement l'éléphant que lui a offert le roi du Portugal?(MAALOUF, 1986, p. 394)

⁵⁵ “Le train de vie des prélats de Rome coûte des sommes considérables, alors que rien n’est produit dans cette ville de clercs! Tout est acheté à Florence, à Venise, à Milan et ailleurs. Pour financer les folies de cette ville, les papes se sont mis à vendre les dignités ecclésiastiques: dix mille, vingt mille, trente mille ducats le cardinal. Ici, tout est à vendre, même la charge de camerlengo! Comme cela ne suffisait toujours pas, on s’est mis à vendre des indulgences aux malheureux Allemands! Si vous payez, vos péchés sont pardonnés! En somme, c’est le paradis que le Saint-Père cherche à vendre. C’est ainsi qu’a commencé la querelle avec Luther.

Ce moine avait donc raison.

En un sens, oui. Seulement, je ne puis m’empêcher de songer que l’argent rassemblé de façon si douteuse doit servir à achever la basilique Saint Pierre, et qu’une partie est consacrée non aux ripailles, mais aux plus nobles créations humaines. Des centaines d’écrivains, d’artistes, sont en train de produire à Rome des chefs-d’oeuvre devant lesquels les Anciens pâleraient d’envie. Un monde est en train de naître, avec un regard nouveau, une ambition nouvelle, une beauté nouvelle. Il est en train de naître ici, maintenant, dans cette Rome corrompue, vénale et impie, avec l’argent extorqué aux Allemands. N’est-ce pas là un gaspillage fort utile?”(MAALOUF, 1986, p. 397)

Maalouf defende, portanto, que nem um homem, nem o Homem é totalmente bom. O Bem em estado puro não existe, sobrando aos homens a negociação das diferenças, das concepções de Bem.

5.2.2. Brasil

O Brasil, como espaço romanesco, aparece apenas no livro de Bourdoukan, no período da segunda metade do século XVII. Nesta época, a vida era predominantemente rural, com os latifúndios de cana-de-açúcar produzindo para a metrópole portuguesa. Sustentando esse sistema havia a escravidão, inicialmente dos índios e depois dos negros africanos. Sobre esta troca de “mercadoria”, explica Bueno:

Preocupados com os indígenas, que morriam como moscas não apenas por sua absoluta impossibilidade de adaptação ao regime de trabalho forçado como também pelos surtos epidêmicos que grassavam nos aldeamentos, nas senzalas ou nos engenhos, os jesuítas foram os primeiros a incentivar o tráfico de africanos para o Brasil. Mais bem adaptados à produção agrícola e ao trabalho organizado, os negros de fato se revelaram uma opção mais rentável para os senhores de engenho. (BUENO, 2003, p. 115)

Os mesmos navios que levavam a produção brasileira vinham carregados de “peças” da África. Poucas mulheres negras chegaram ao solo brasileiro, até porque muitas morriam na viagem. Aqui, além de realizarem o trabalho que lhes era imposto, ainda serviam sexualmente a seus donos e amamentavam os filhos deles.

Muitos filhos foram gerados dessas relações senhor-escrava e vários deles serviam de mediadores brutais entre os brancos e os negros: eram os capitães do mato, que perseguiram e torturavam os escravos fugitivos, ou os feitores, que dominavam à força os negros das senzalas.

Sobre a resistência dos negros, escreve Bueno:

Evidentemente, a forma mais comum de protesto contra a escravidão era a fuga. Apesar do rigor das punições (que incluíam a marcação com ferro em brasa, o açoitamento e até o corte do tendão-de-aquiles), milhares de negros tentaram escapar

da senzala – e muitos conseguiram. Embora grande parte fosse recapturada pelos capitães do mato, terríveis caçadores de homens quase infalíveis (negros na maioria), sempre houve aqueles que, “estimando mais a liberdade entre as feras do que a sujeição entre os homens”, lograram se meter na mata e lá fundar seus “mocambos” e “quilombos” (respectivamente “esconderijo” e “povoação”, em banto). (BUENO, 2003, p. 121)

O Quilombo de Palmares foi o mais forte e duradouro foco de resistência negra. Segundo Luiz Roberto Lopez (1981), ali viviam, distribuídos em várias aldeias ou mocambos, até 20 mil pessoas, principalmente negros, mas também “índios, mulatos e até mulheres brancas”, com um governo centralizado, fruto das necessidades da luta de resistência.

O Quilombo de Palmares é apresentado como um lugar ideal, justo, igualitário: o paraíso terrestre (inclusive com a aparência física do paraíso – beleza da natureza e fartura de comida). Bourdoukan assume o discurso mítico de Palmares assim como o fizera com Granada. Palmares está para o Brasil assim como Granada estava para a Europa: um lugar de tolerância, justiça, pureza, bondade e heroísmo. Observe-se o seguinte trecho:

Ajeitaram-se sob as árvores para passar a noite. Algumas fogueiras foram acesas. No dia seguinte, dividiram-se em grupos de caça, alimentação, vigilância e o restante da construção do novo mocambo e das paliçadas. No quilombo não havia diferenças sociais, ou privilégios. Apesar da existência de alguns escravos, todos trabalhavam igualmente. Os bens eram comuns a todos. (BOURDOUKAN, 1997. p. 93)

Luiz Roberto Lopez, porém, diz que o Quilombo, pelas próprias necessidades da luta, era governado como uma “monarquia despótica e centralizada”. “A centralização rígida veio a ser uma exigência inelutável em face do perigo que representavam os múltiplos particularismos decorrentes das procedências culturais diversas.” (LOPEZ, 1981, p. 48)

Um dos líderes do Quilombo de Palmares foi Ganga-Zumba, que foi envenenado por ter firmado um acordo com os brancos; seguiu-o na chefia Zumbi, seu sobrinho. A história de Ganga-Zumba e do acordo é contada em um capítulo do romance de Bourdoukan; inicialmente, o mouro pergunta para Zumbi quem era o grande rei, ao que ele responde: “Era um homem valente, mas deixou de sê-lo no dia em que aceitou fazer acordo com os brancos.” (BOURDOUKAN, 1997, p. 155 e 156)

O contraste entre estes dois líderes do Quilombo é muito interessante, porque evidencia os valores heróicos e os valores da vida, tão importantes em caso de guerra. No primeiro caso, a honra vale mais do que a própria vida; no segundo, o comprometimento é uma condição para superar uma situação de conflito e atingir outro patamar, que com o tempo pode ser superado; a paz é compreendida, portanto, como um processo, não como um momento pronto.

Em um diálogo que o Capitão Mouro tem com João Tapuia, um guerreiro da época do antigo rei negro, percebe-se como Zumbi, que caracteriza a resistência, é visto como herói, enquanto Ganga-Zumba é o traidor dos negros.

- Quem era o grande rei e por que Zumbi não gosta de falar sobre isso?
- O nome dele era Ganga-Zumba, um homem valente e respeitado, que resistiu aos escravistas por muitos anos. Até que um dia os brancos, cansados de tantas derrotas, propuseram um acordo de paz.
- Ele aceitou?
- No começo ignorou a proposta por não achá-la interessante. [...]
- E era bom esse acordo? – perguntou Saifudin.
- O que posso dizer? O nosso rei Ganga-Zumba recebeu o título de mestre-de-campo. Podia escolher o local para continuarmos vivendo em liberdade, eles forneceriam o necessário para trabalharmos a lavoura. Escolhemos viver em Cucaú, para onde também foram enviados dois padres. Os nascidos no Cucaú seriam livres e teríamos liberdade total para negociar com os vizinhos. (BOURDOUKAN, 1997, p. 157)

Zumbi não concorda com o acordo e se refugia no mato com outros guerreiros; sua posição, depois, prova ser a correta, porque os brancos não honram o acordo.

- Aconteceu aquilo que se previra. Cucaú foi invadido, os negros que não conseguiram fugir tornaram-se escravos ou morreram em combate.
 - E o rei? O que aconteceu com o rei?
 - Ele conseguiu fugir, mas depois morreu envenenado.
- Isto está registrado nos documentos da época. (BOURDOUKAN, 1997, p. 158)

Esta história prova, no romance, que os acordos não são confiáveis porque não se pode confiar no inimigo, previsivelmente incapaz de honrar sua palavra. Resta, portanto, a resistência contínua. A única mudança possível é a troca radical de poder; se só os quilombolas são os corretos, só eles são dignos de confiança. Estabelecer acordos é trair uma causa; confiar neles é inocência; resistir a eles é prova de heroísmo e honradez.

Ainda sobre a guerra do Quilombo, vale lembrar a complexidade da situação dos negros no Brasil. Os bandeirantes contavam com apoio significativo – para não dizer decisivo – de

um esquadrão de negros livres, que faziam alianças com os escravocratas para conseguir vantagens pessoais, como se lê a seguir:

A Coroa fez utilidade de um discurso que valorizava a atuação dos negros enquanto militares. Esse discurso concedia aos negros militares um prestígio social, assim como também vantagens materiais. Os soldados do terço de Henriques eram personagens valorizados e participavam intensamente dos conflitos ocorridos no interior da Colônia, principalmente na “guerra dos bárbaros” e no Quilombo de Palmares [...] (NEVES et alii, 2004, p. 11)

Esta falta de identidade entre os negros e entre os oprimidos, é explicada por Luiz Roberto Lopez:

Segundo Décio Freitas, o que derrotou os escravos, mais do que o erro tático, foi o fato de que, a despeito de eventuais adesões e identificações, os negros estavam, afinal de contas, isolados do contexto da sociedade colonial, pois a massa de pobres, embora oprimida, era gente livre e raciocinava como gente livre, distanciando-se, portanto, socialmente do escravo e podendo, inclusive, teoricamente, utilizá-lo como mão-de-obra. Assim, as contradições homem livre-escravo pesavam mais do que a identificação de uma opressão sofrida em comum numa sociedade que, ao cabo, só beneficiava a elite proprietária. Em geral, os pobres livres não viram a luta do escravo como uma luta sua, contra um inimigo que era, na verdade, o inimigo comum. Portanto, dela se abstiveram de participar. (LOPEZ, 1981, p. 47)

A postura do capataz da fazenda de Maria (amada de Zumbi) mostra essa não-adesão de alguém que era igualmente discriminado e oprimido, ou seja, uma falta de consciência de classe. No entanto, isso é colocado como uma traição, típica de um ser inferior; a questão da falta de identificação não é aprofundada.

Por outro lado, o Quilombo no romance é o centro de convergência de todos os oprimidos e injustiçados pela sociedade branca cristã. Para lá acorre, por exemplo, Epaminondas Conde, o homossexual, que, por ocasião da invasão do Quilombo, opta por ficar junto com os negros, chamando-os de “minha gente” (BOURDOUKAN, 1997, p. 203), porque “Foi o melhor que aconteceu em minha vida. Jamais conheci gente tão humana e solidária.” (BOURDOUKAN, 1997, p. 203) Mesmo Saifudin e Ben Suleiman, ou ainda Maria, chegam ao Quilombo fugindo de uma sociedade que não os aceita e não os deixa ser como são. O Quilombo seria, portanto, no romance de Bourdoukan, um local em que todos os oprimidos se irmanariam.

Outra figura típica desse século XVII é o bandeirante, um miliciano criado pelo sistema colonial para conseguir escravos para as fazendas. Com o fim das expedições para capturar

índios, os bandeirantes tornaram-se uma espécie de exército; eram temidos e desprezados, pela violência e barbárie de suas condutas.

Esses bandeirantes, paulistas, que se embrenhavam na mata do inexplorado país, inicialmente à procura de índios (e depois à procura de ouro e pedras preciosas), comandavam tropas formadas, principalmente, por indígenas, escravizados ou não. É Bueno quem afirma:

As bandeiras se constituíram, assim, uma cruel perversão dos costumes guerreiros dos Tupi-Guarani, cujos conflitos constantes não tinham por objetivo mais do que a captura de algumas vítimas para a consumação do rito antropofágico. Outro aspecto psicológico perturbador das bandeiras se refere aos mamelucos (nome vindo dos soldados de uma milícia turco-egípcia formada por escravos): filhos de pais brancos e de mães indígenas, eles atacavam os índios com ódio redobrado. (BUENO, 2003, p. 61)

Apesar de sua truculência, a figura do bandeirante passou, no século XX, por um processo de “mitificação”, como explica Bueno:

Nos anos 1920, dois devotados historiadores, Afonso Taunay e Alfredo Elias Jr, deram início à fabricação do mito bandeirante. Os documentos que acharam e publicaram revelam uma saga de horrores. Ainda assim, Taunay e Elias Jr. preferiram forjar a imagem do bandeirante altivo e galhardo, como se esses caçadores de homens fossem os “Três Mosqueteiros”. Mas ambos sabiam que muitos dos bandeirantes andavam descalços, mal falavam português e estavam treinados para escravizar e matar. (BUENO, 2003, p. 58)

Ainda segundo Bueno, Domingos Jorge Velho, personagem histórico que liderou o ataque contra Palmares, “possuía um temível exército particular: mais de mil índios Ormaze, Tabajara e Copinharaém armados de arco e flecha, e outros duzentos com espingarda.” (BUENO, 2003, p. 69)

Este bandeirante é o antagonista do romance, contrapondo-se a Zumbi e também ao Capitão Mourão. Seu nome aparece logo no início da narrativa, quando os fazendeiros discutem a melhor forma de acabar com o Quilombo. O governador da capitania de Pernambuco, Souto-Maior, sugere contratá-lo para enfrentar os rebeldes. Sua vinda, porém, é contestada pelos fazendeiros, que percebem nele um remédio amargo demais, pois ele rouba gado, mantimentos e escravos e não honra acordos firmados. Apesar dessas advertências, o bandeirante é contratado. Suas primeiras palavras na narrativa são:

- Eles não têm alma! Negro e índio não têm alma!

Domingos Jorge Velho chegou. Estava acompanhado de quatro de seus comandados.

- Se negro e índio tivessem alma eu teria visto. Abri peitos, arranquei corações, prendi, arrebentei e... nada! Nenhuma alma, espírito ou coisa que o valha! (BOURDOUKAN, 1997, p. 14)

Esta humanidade que Domingos Jorge Velho nega a negros e índios evidencia-se nele mesmo nessa e em várias outras passagens, quando, por exemplo, se fala da antropofagia praticada por bandeirantes. (BOURDOUKAN, 1997, p. 74) Por outro lado, se lembrarmos que os bandeirantes tinham uma cultura mais próxima dos índios (as tropas eram predominantemente formadas por índios canibais), a antropofagia é culturalmente explicada.

Nesse mundo de grandes latifúndios, com alguns senhores de engenho e maior parte da população formada por excluídos econômica, social e culturalmente, as cidades eram poucas, meros entrepostos de mercadorias, sem vida social ou intelectual.

Era nas escolas dos jesuítas que se encontrava a educação. Esses padres peregrinos da Companhia de Jesus, fruto da Contra-Reforma, tinham sólida formação cultural e a usavam para ensinar. A crueza da realidade fazia com que poucos estudantes fossem além do aprender a ler, escrever e fazer contas; os que se destacavam, normalmente eram recrutados para a vida religiosa, até porque isso representava para as famílias uma conquista social. Além do ensino, parte significativa da missão jesuítica era a catequese, especialmente dos índios; os padres adotavam mesmo a língua tupi para melhor catequizar, o que é significativo de suas relações com o *outro*: conhecer para melhor converter.

Além dos jesuítas, outras ordens religiosas aqui se instalaram: beneditinos, dominicanos, carmelitas e capuchinos. De forma ativa ou de forma passiva, esses religiosos foram cúmplices da Coroa Portuguesa na questão da escravidão de índios e negros e na perseguição de judeus. Outra era, porém, a posição de um jesuíta em especial: Padre Antônio Vieira. Esse homem, embora por motivos mais econômicos do que propriamente humanitários, defendia judeus e índios, a ponto de ser perseguido pela Inquisição.

De forma geral, no romance de Bourdoukan a igreja apóia a escravidão e a violência, é corrupta e imoral. Isso aparece em diferentes momentos: ao embarcar os africanos, no início da história, um padre está presente para abençoar os carrascos; adiante, fica-se sabendo que “Jorge Velho jamais punha a tropa em campo sem a companhia de um padre” (BOURDOUKAN, 1997, p.133); o bispo faz um acordo com um usineiro e com o governador para aumentar o preço do açúcar (BOURDOUKAN, 1997, p. 200-202); o bispo exhibe “a opulência de seu ventre de magníficas pregas superpostas” (BOURDOUKAN, 1997, p. 174) e favorece Conde para poder “usufruir” de seu amante Gaspar (BOURDOUKAN, 1997, p. 197).

É padre Antônio Vieira quem escapa deste grupo. Sobre ele, lê-se:

O padre Vieira, um dos notáveis da época, era um excelente escritor e seus sermões são considerados clássicos da língua portuguesa. Em alguns desses sermões criticou o tratamento dado aos escravos, comparando o sofrimento deles ao de Jesus na Cruz e o trabalho no engenho de açúcar ao próprio inferno. Uma de suas obras, um panfleto, que teve grande repercussão na época, era intitulada *A Arte de Furtar*, uma denúncia aos donos do poder e àqueles que os cercavam.

Os padres dominicanos queriam queimá-lo sob a acusação de heresia. Morreu em 1697, aos noventa anos de idade, em Salvador, Bahia, vítima do mal-de-bicho. Isso a história registra. (BOURDOUKAN, 1997, p. 70)

Padre Antônio Vieira, portanto, seria mais um perseguido pela Inquisição em terras tupiniquins. O Santo Ofício, tão forte na Espanha e em Portugal, não teve o mesmo poder no Brasil, pelas extensões do país e pelas próprias condições culturais do povo. A perseguição nestas terras estava mais ligada aos judeus novos que para cá vieram. No entanto, como alerta Daniela Buono Calainho,

Seria errôneo considerar que o fim das Visitas na segunda metade dos seiscentos representaria um declínio da ação inquisitorial no Brasil. A progressiva estruturação da Igreja na Colônia originou as Devassas ou Visitas pastorais que, coordenadas pelos Bispos, eram tribunais auxiliares e complementares ao Santo Ofício, alimentando-os de réus. (CALAINHO, 2006, p. 74 e 75)

Além disso, a pesquisadora comenta:

A presença da Inquisição nas terras brasileiras seguia fielmente o rastro do desenvolvimento econômico das Capitanias, sendo as regiões de maior prosperidade ao longo do período colonial as que contaram com maior contingente de Familiares atuantes. No século 17, encontramos no Brasil um total de 101 Cartas expedidas, sendo a Bahia a região para onde mais se concederam essas patentes (60,3%), seguida de Pernambuco e depois Rio de Janeiro [...] (CALAINHO, 2006, p. 80 e 81)

A Inquisição é citada diversas vezes no romance de Bourdoukan, afinal é dela que fogem Saifudin e Ben Suleiman ao irem para o Quilombo. Uma das primeiras citações acontece no desembarque de Saifudin no Brasil, quando ele adota o nome de Inocêncio de Toledo, o papa que teria incentivado a Inquisição.

Os inquisidores estavam sempre à procura de novas vítimas, de preferência possuidores de riquezas. A fortuna dos condenados ficava com a Igreja, que não media esforços para condená-los. A tortura era utilizada indiscriminadamente. Qualquer acusação servia. A brutalidade era tamanha que nem as crianças escapavam. Elas também acabavam na fogueira. Os acusados não tinham acesso ao processo e não podiam defender-se. Quem cuidava de sua defesa eram os próprios acusadores, cuja despesa de viagem, estadia e alimentação os acusadores eram obrigados a pagar.

A família de Saifudin, uma das mais importantes de Kairuan e antes uma das mais importantes de Granada, também foi vítima da Inquisição. E foi na bela Granada que sua família conheceu pela primeira vez a desgraça e o terror. (BOURDOUKAN, 1997, p. 38)

No Brasil, a Inquisição aparece como uma ameaça concreta, dada a experiência européia. A possibilidade de instauração da Inquisição aqui preocupa Ben Suleiman; a propósito, acontece o seguinte diálogo:

- O que o preocupa? – perguntou Saifudin.
- Você não ouviu o bandeirante acusando meu irmão de judeu?
- Mas ele é judeu.
- A questão não é ser ou não ser judeu. Ou você já esqueceu? Começam apontando que é judeu. Em seguida inventam mentiras, que passarão a ser confirmadas por desclassificados de todas as condições sociais. Dalí para a fogueira é um passo ou, no caso da Inquisição, uma caminhada entre o populacho histórico, que satisfaz sua frustração assistindo ao martírio dos inocentes.
- Quanto a isso, você tem razão. Mas não queira monopolizar o sofrimento. Não se esqueça, agora digo eu, de que meu povo também sofreu, e muitos homens da ciência. A estupidez humana não faz distinção. A estupidez humana é isenta de preconceito. (BOURDOUKAN, 1997, p. 53)

Percebe-se, portanto, que o sofrimento do povo judeu ao longo da História está presentificado, mas ao mesmo tempo há uma advertência do personagem que se repete em crônicas de Bourdoukan: não monopolizar o sofrimento.

Ben Suleiman dá oportunidade ainda para falar sobre a atuação dos judeus em terras brasileiras. Em determinado momento da narrativa, ele é inquirido por um branco (cristão) que estava chefiando um grupo à procura de escravos fugitivos e dava provas de crueldade:

- Trouxe escravos?
- Não! Não faço esse tipo de comércio.

- Como não faz? Todos sabem que os judeus é que controlam o mercado de escravos. (BOURDOUKAN, 1997, p. 51)

Desta forma, Bourdoukan preserva o caráter de Ben Suleiman, que seria um coadjuvante moralmente correto, já que era amigo de Saifudin, mas ao mesmo tempo informa que “os judeus” – e nesse caso Ben Suleiman é uma exceção – fazem o tráfico de escravos.

O personagem judeu com maior importância representa algumas características: justiça, cultura, resistência à violência da sociedade cristã. Por outro lado, os judeus como um todo também aparecem como mercadores de escravos e como “covardes”, na medida em que se disfarçam para sobreviver, assumindo nomes cristãos (prática que Saifudin rejeita categoricamente, assumindo a sua identidade como herói).

O mundo cristão, portanto, segue a mesma forma de representação dada pelos autores ao mundo muçulmano. Maalouf apresenta diferentes facetas da cristandade – temida em Granada, admirada em Roma, com vários níveis hierárquicos e várias correntes filosóficas. Bourdoukan cria um padrão para a cristandade e apresenta alguns casos marginais, como Vieira, por exemplo.

Como no caso do mundo muçulmano, a seleção dos personagens e dos fatos históricos não é obra do acaso ou limitação de conhecimento de algum autor, mas uma arquitetura romanesca com objetivos diferentes.

6. OUTROS FIOS DA TRADUÇÃO

Além do aproveitamento seletivo da História, *Léon, l'africain* e *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro* exploram outros fios que possibilitam às narrativas fazer este tapete que é a tradução cultural. Eles o fazem introduzindo diferentes vozes na narrativa, criando personagens que são tradutores, incorporando ao enredo a rica tradição oral do mundo árabe-muçulmano, além de costumes e rituais, e configurando o espaço de forma a evidenciar semelhanças e diferenças entre os mundos. É isso que será visto a seguir.

6.1. As vozes

Para abrigar diferentes vozes, o narrador de *Léon, l'africain* introduz em seu relato a fala de outros personagens, que por sua vez introduzem ainda a de outros. É o caso da parte inicial do livro, quando Hassan fala de Granada. Ora, não seria verossímil o personagem-narrador lembrar acontecimentos que haviam se passado nos seus primeiros anos de vida. Por isso, ele inicialmente cede espaço para sua mãe, Salma, que por sua vez inclui a fala de Sara, que conta o que é dito na rua. Também seu pai assume a narrativa e conta os debates que aconteceram no palácio, entre os homens da cidade, ou ainda as falas de Astaghfirullah sobre os pecados da cidade.

Como se percebe, é a narrativa “em cascata”, a mesma que se vê em *As mil e uma noites*, quando um personagem interpela outro, que conta sua história e cita outro personagem, que por sua vez conta sua história.

Com essa técnica, a narrativa inclui também vozes que no discurso histórico oficial foram excluídas, especialmente a das mulheres. Além disso, mostra como os destinos são imbricados e como as aprendizagens são decorrentes da experiência e do saber popular, filtrados por um sujeito ímpar.

Além das mulheres, outros personagens oferecem pontos de vista diferentes do de Hassan, porque vêem os acontecimentos por outro prisma. É o caso, por exemplo, do escravo egípcio que aceita a ocupação pelos turcos no Cairo, ou do comerciante que não se abala ao ser sequestrado pelos piratas, ou ainda de Hans, o luterano. Os exemplos se multiplicam na narrativa. Graças a esses personagens, o leitor percebe a complexidade de diferentes situações.

Maalouf também se vale de relatos escritos para introduzir vozes que de outra forma não ficariam manifestas na narrativa. É através das cartas enviadas pelos muçulmanos que ficaram em Granada, por exemplo, que ficamos sabendo a dimensão da Inquisição em terras espanholas.

Antes, também, o livro de um rabino circulava pela comunidade granadina e chega ao conhecimento de Salma – e do leitor – pelas mãos de Sara, que vem pedir a Mohamed para ler o texto:

“Trouxe isto para mostrar a seu primo”, contou-me no mais frio dos tons. É um tratado escrito por um homem muito sábio de nossa comunidade, o rabino Ishak Ben Yahuda. Ele diz que um dilúvio abater-se-á sobre nós, um dilúvio de sangue e de fogo, um castigo ao qual sucumbirão todos aqueles que abandonaram a vida natural pela corrupção da cidade.[...]O rabino Ishak é íntimo do rei Fernando, conhece muitos segredos e se assume a linguagem dos profetas é para comunicar-nos o que não pode divulgar de outro modo. [...] Afirma que para os judeus não haverá mais ar para respirar, nem água para beber neste país.” (MAALOUF, 2001, p. 63 e 64)⁵⁶

Com a incorporação desse discurso histórico através da fala de uma judia, a realidade histórica (o destino dos judeus em terras cristãs durante a Inquisição) se faz presente, pessoalizada nos sentimentos de angústia e medo das personagens.

Recurso de intextualidade especialmente interessante é a introdução do texto do Léon “real”, retirado do livro “Descrição da África”. O trecho, que ocupa uma página

⁵⁶“J’ai apporté ceci pour le montrer à ton cousin, me débita-t-elle sur le ton le plus froid. C’est un traité écrit par un homme très sage de notre communauté, rabbi Ishak Ben Yahouda. Il dit qu’un déluge va s’abattre sur nous, un déluge de sang et de feu, un châtement auquel vont succomber tous ceux qui ont abandonné la vie de nature pour la corruption de la ville.” [...] “Rabbi Ishak est un familier du roi Ferdinand, il connaît bien les secrets, et, s’il emprunte le langage des prophètes, c’est pour nous faire entendre ce qu’il ne peut divulguer autrement. (...) Il affirme que, pour les juifs, il n’y aura plus d’air à respirer ni d’eau à boire en ce pays de Séfarade.” (MAALOUF, 1986, p.75)

aproximadamente, permite que o leitor entre em contato com o texto original e perceba o estilo e os interesses da pessoa por trás do personagem. No trecho em questão, Léon, chocado com o número de mortos de uma batalha, que se contam às centenas, ouve do monarca:

“Há, entre os mortos, apenas um pequeno número de cavaleiros. Os outros não passam de soldados da infantaria, pés-de-chinelo, rústicos, uns desclassificados, como muitos que existem em meu reino, bem mais do que o necessário para formar um exército!” Sua atitude oscila entre a despreocupação e a jovialidade. Sob um pretexto qualquer, despeço-me e saio da barraca. Do lado de fora, ao clarão de uma tocha, alguns soldados estão à volta de um cadáver que acabou de ser trazido. Ao ver-me sair, um velho combatente de barba avermelhada se aproxima de mim: “Diga ao sultão que não chore aqueles que morreram, pois serão recompensados no dia do Juízo”. Chora e sua voz se estrangula bruscamente: “Meu filho mais velho acaba de morrer e eu estou prestes a segui-lo ao Paraíso, assim que o meu senhor ordenar!” Agarra-se a minhas mangas e suas mãos, crispadas pelo desespero, querem dizer uma coisa completamente distinta do que dizem seus lábios. Um guarda chama a atenção do soldado para que não importune o conselheiro do sultão; o velho desaparece gemendo. Volto para minha tenda. (MAALOUF, 2001, p. 225)⁵⁷

Em outros momentos, o romance segue muito de perto as informações dadas por Léon no seu livro. Vale comparar o trecho em que os dois falam sobre os travestis. O texto original, retirado do livro de Natalie Zemon Davis, é:

Eles se vestem de mulher e se enfeitam como uma mulher; eles fazem a barba e falam como uma mulher e eles fiam. Cada um desses malditos residentes dos hotéis toma um outro homem para marido, e diz-se que eles se utilizam também um do outro à maneira das prostitutas nos bordéis da Europa.⁵⁸ (2007, p.139, tradução da autora)

No romance, o trecho ficou assim:

Como relatei em minha *Descrição da África*, cujo original ficou em Roma, são homens que constantemente se vestem de mulher, com pintura e adereços, raspam a barba, falam com voz aguda e, durante o dia, fiam lã. [...] Note-se que cada um

⁵⁷ « Il n’y a, parmi les morts, qu’un petit nombre de cavaliers. Les autres ne sont que des fantassins, des va-nu-pieds, des rustres, des bons-à-rien, comme il en existe par centaines de mille dans mon royaume, bien plus que je n’en pourrais jamais armer ! » Son ton oscille entre l’insouciance et la jovialité. Sous quelque prétexte, je prends congé et quitte la tente. Dehors, à la lueur d’une torche, des soldats sont rassemblés autour d’un cadavre qu’on vient d’amener. En me voyant sortir, un vieux combattant à la barbe rougeoyante s’approche de moi : « Dis au sultan de ne pas pleurer ceux qui sont morts, car leur rétribution est assurée au jour du Jugement. » Ses larmes coulent, sa voix s’étrangle brusquement : « Mon fils ainé vient de mourir, et moi-même je suis prêt à le suivre au Paradis dès que mon maître l’ordonnera ! » Il s’agrippe à mes manches, et ses mains crispées par le désespoir disent tout autre chose que ses lèvres. Un garde vient avertir le soldat de ne pas importuner le conseiller du sultan ; le vieil homme s’éclipse en gémissant. Je rentre dans ma tente. (MAALOUF, 1986, p. 272)

⁵⁸ Ils vont vêtus en femme et parent leur personne comme une femme, ils se rasent la barbe et parlent comme une femme et ils filent. Chacun de ces maldits résidents d’hôtels prend un autre homme comme pour mari, et on dit qu’ils s’utilisent aussi l’un de l’autre à la manière des prostituées dans les bordels d’Europe. (DAVIS, 2007, p.139)

desses tem um concubino e comporta-se em relação a este como uma mulher com seu marido. Que o Altíssimo nos guie para longe do caminho dos pervertidos! (MAALOUF, 2001, p. 104)⁵⁹

Percebe-se, assim, que Maalouf aproveita bem de perto o texto original de Léon, inclusive mantendo sua repulsa aos travestis. Permite ao leitor, ademais, tomar contato (quase) direto com o texto original e apreciar um estilo ainda muito vivo.

Em menor proporção, o romance de Bourdoukan também abriga diferentes vozes. Existe, porém, a voz de Saifudin, que se sobressai e parece deter a Verdade; as críticas que ele faz aos cristãos, por exemplo, ficam sem resposta: a eles não é dada voz.

Apesar disso, Ben Suleiman é um contraponto ao Capitão Mouro. O judeu tem dúvidas até sobre a existência de Deus (BOURDOUKAN, 1997, p. 89), enquanto o muçulmano é todo certezas. Se Saifudin acha “loucos” todos os “nazarenos”, Ben Suleiman lembra que eles são “- Seres humanos. Apenas seres humanos.”

Alguns personagens pertencentes à sociedade branca e cristã, criticada por Saifudin, apresentam suas “verdades”, mas estas se alinham com a defendida pelo mouro. É o caso, por exemplo, de Maria, a branca que fugiu para ficar ao lado de Zumbi, ou de Epaminondas Conde, que foi viver junto com seu amante negro. Ambos, na sociedade cristã, não eram aceitos, eram marginais. A voz dessa narrativa, portanto, é a voz da margem, que não dialoga com a voz oficial, mas se contrapõe a ela.

Somam-se a essas vozes apresentadas pelos personagens, aquelas introduzidas pelos textos que se agregam à narrativa. É o caso também aqui de *As mil e uma noites*, de trechos do Corão, de trechos dos sábios árabes e, sobretudo, de trechos da história oficial. Em cada momento que o narrador diz “Isso a história registra”, ele está transformando um documento em parte do romance. Mas alguns documentos permanecem na íntegra e estão indicados por

⁵⁹ Comme je l’ai écrit dans ma *Description de l’Afrique*, dont le manuscrit est resté à Rome, ce sont des hommes constamment habillés en femmes, avec fards et ornements, qui se rasent la barbe, ne parlent que d’une voix aiguë et, dans leurs journées, filent la laine. [...] Il faut savoir que chacun de ces êtres a un concubin et se comporte avec lui exactement comme une femme avec son mari. Puisse le Très-Haut nous guider hors des chemins de travers ! (1986, p. 124)

aspas. É o caso, por exemplo, da carta escrita pelo governador Caetano de Melo e Castro ao rei de Portugal, no qual ele fala do “mouro” que estava em Palmares. Este foi o documento que deu origem ao romance, ao cair por acaso nas mãos de Georges Bourdoukan.

Também ficaram na íntegra alguns trechos que falam dos horrores praticados pelos donos de escravos. Um deles é o depoimento do frei Tomás de Macedo:

“Amontoavam em um navio às vezes quatrocentos ou quinhentos cativos e já o fedor e a catinga bastavam para matar os mais deles. E, para que ninguém pense que exagero, direi que não há quatro meses que dois mercadores sacaram para Nova Espanha e Cabo Verde quinhentos em uma nau e numa só noite amanheceram mortos 120, porque os meteram como porcos num chiquerio, ou coisa pior, debaixo da coberta, onde o seu próprio fôlego e catinga os matou. Antes de chegarem ao México morreram quase trezentos. (BOURDOUKAN, 1997, p. 28)

O relato dos horrores continua, sempre com base no livro de bordo dos “navios-tumbeiros” que traziam os negros da África:

“Um condenado foi estrangulado e arrancamos-lhe o fígado, o coração e os intestinos. Seu corpo foi cortado em pedaços. Obrigamos alguns escravos a comerem esses pedaços.”

[...]

“Hoje, para fugirmos da fiscalização, jogamos toda a carga ao mar. Mais de trezentos escravos morreram afogados.” (BOURDOUKAN, 1997, p. 29)

Os romances, portanto, incorporam documentos históricos ou textos literários outros dentro da narrativa, garantindo credibilidade e diversidade ao texto, ao mesmo tempo proporcionando um rico diálogo intertextual. Se nem sempre os trechos incorporados se alinham com a voz defendida pelos autores, o certo é que servem como testemunhos da época apresentada.

6.2. O Ponto de vista dos personagens tradutores

O estudo dos romances *Léon, l'africain* e *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro* permite ver duas possibilidades diferentes de compreensão da identidade e de diálogo com o *outro* e sua cultura. Nesses romances, os protagonistas muçulmanos são introduzidos em sociedades cristãs; ao mesmo tempo, outros personagens do romance (e, por extensão, o

leitor) são introduzidos na cultura muçulmana. A tradução cultural, portanto, é feita nos dois sentidos.

Abdelmalek Sayad (1998) lembra que todo imigrante é, antes de tudo, um emigrante. Isso é: a relação que ele estabelecerá com a sociedade que lhe acolhe está intimamente ligada com a relação que ele tinha com a sociedade que está abandonando. Ora, para os romances em questão, temos uma diferença fundamental. Hassan é obrigado a sair de Fez, onde morava com seus familiares, porque desagrada o chefe local. Sofre uma injustiça como sua irmã já sofrera (fora acusada falsamente de ter lepra e com isso obrigada a morar por anos em um asilo de leprosos, de onde só conseguiu sair fugindo). Por isso, Hassan percebe a sociedade muçulmana como imperfeita, embora não tenha intenção de renunciar a sua fé. Saifudin, por sua vez, é atacado por piratas e naufraga quando faz sua peregrinação a Meca, isto é, quando afirma sua identidade islâmica. Em momento algum do romance encontra-se uma crítica à terra que deixou para trás. Também é o único sobrevivente de seu grupo, portanto não tem testemunha nem opositor muçulmano.

Saifudin assume a função de representante do Islã, e suas características – correção moral, bravura, inteligência, disponibilidade para ajudar – devem ser lidas como características de todos os muçulmanos. Hassan, pelo contrário, é um dos muçulmanos que o romance apresenta, relativizado por outros, bons ou não, corretos ou não, violentos ou pacíficos.

Saifudin é um capitão, um guerreiro, não um comerciante/diplomata como Hassan. Este aceita negociar, perder para conquistar, e faz do diálogo sua arma na luta pela sobrevivência; aquele é a “espada de Deus”, para quem a luta glorifica, traz honra mesmo na derrota. Os valores heróicos de um opõem-se ao apego à vida do outro.

A língua também marca essa postura dos heróis: Hassan é batizado de Jean-Léon (chamado de “o africano”) quando ingressa na sociedade cristã, e acaba assumindo o nome de Youhanna al-Assad, seu novo nome traduzido para o árabe, ou seja, um híbrido; Saifudin recusa-se a adotar um nome cristão, que o ajudaria a fugir da Inquisição. O Capitão Mouro prefere afirmar abertamente sua personalidade, imutável. Além disso, ele dá um novo nome

ao escravo que ele salva (Pedro vira Bilal, em homenagem ao primeiro muezim do Islã) e a sua esposa no Quilombo (Maria vira Máriam). Essa “renomeação” evidencia um projeto revolucionário de transformação da realidade, aliás característico da ideia de um “novo homem”, comum em muitas ideologias.

Em contato com os cristãos, Hassan tem um olhar não rancoroso, mas híbrido, pesando sua experiência e ao mesmo tempo aprendendo com o novo. Se ele chega a Roma como escravo de Leão X, é também por ele libertado e tratado como filho; o papa seguinte, Adriano VI, inicialmente parece ter a retidão da qual Hassan sentia falta nos cardeais com os quais ele se relacionava, mas logo o pontífice alemão se revela um fanático que irá perseguir os não-cristãos, inclusive falando em uma nova Cruzada; o próximo papa é Clemente VII que liberta seu antigo amigo da prisão onde Adriano o havia colocado. Ali, Hassan/Léon retomara o costume de fazer as cinco orações por dia. No entanto, ao encontrar com um muçulmano que tenta convencê-lo a abandonar Roma, diz: “Eles consideram-me um amigo, não os posso tratar como se não passassem de rumes” (MAALOUF, 2001, p. 360)⁶⁰

Hassan reconhece, portanto, que os homens com quem convive, mais do que “Roum” (ou rumes), uma etiqueta árabe para todos os ocidentais, são seres complexos, com defeitos e qualidades. Roma deixa de ser um exílio para esse granadino/marroquino, porque ele adotou a cidade sem se sentir por isso diminuído ou alijado de parte de sua personalidade.

Por outro lado, existe um limite para a essa aceitação do *outro*. Se ela não for natural, se for imposta, a reação é de desconfiança e recusa. Para isso, o caso da barba é ilustrativo:

Adriano resolvera lançar uma campanha contra o uso da barba. “Só fica bem nos soldados”, decretou, ordenando que todos os religiosos se barbeassem. Não fui diretamente atingido, mas, como assíduo freqüentador do palácio do Vaticano, obstinar-me em conservar esse ornamento denotava uma insolente afirmação de minhas origens mouras, um desafio ao papa e até uma atitude ímpia. Entre os italianos a barba não era comum, tratava-se de um toque de originalidade reservado aos artistas, elegante em uns, gritante em outros. Muitos aferravam-se a ela, outros logo a suprimiram a fim de não serem proibidos de freqüentar a corte. Para mim a barba tinha outro significado. Na minha terra ela é comum. Não tê-la é tolerado, sobretudo num estrangeiro. Cortá-la após muitos anos de uso é sinal de decadência e

⁶⁰“Ils me considèrent comme un ami, je ne puis les traiter comme s’ils n’étaient que des Roum.” (MAALOUF, 1986, p. 433)

de humilhação. Eu não tinha a menor intenção de sofrer tal afronta. (MAALOUF, 2001, p. 344 e 345)^{61/62}

Esse episódio mostra como um elemento, no caso a barba, pode ser interpretado diferentemente segundo a cultura. A barba deixa de ser apenas uma característica da aparência para ser representante da defesa da própria identidade, da integridade.

Hassan percebe, na corte de Leão X uma abertura para o *outro*, na curiosidade demonstrada por outras culturas, que ele não percebia em sua sociedade de origem. No Vaticano, aprende-se árabe tanto quanto hebreu, alemão, italiano, francês etc. Estes tradutores dos outros povos acrescentam suas perspectivas e suas críticas (como é o caso do alemão, que julga os modos do clero a partir dos conceitos de Lutero).

Em determinado momento da narrativa, depois de viver no Cairo a violência do sultão otomano Selim, e de conhecer o esplendor cultural de Roma sob Leão X, Hassan comenta: “[...] na Roma cristã encontrei o califa à sombra do qual gostaria de viver em Bagdá ou em Córdoba.” (MAALOUF, 2001, p. 346)⁶³

Em *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, Saifudin alimenta, à distância, o mito de um Islã uno, eterno e puro. No entanto, a História mostra que os muçulmanos viviam divididos (e a luta contra os turcos é um exemplo eloquente), alternavam períodos de tolerância e outros de rejeição ao diferente e também não eram “puros”, no sentido de que se traíam internamente e também eram capazes de expulsões, carnificinas, atrocidades.

⁶¹Adrien avait décidé de lancer une campagne contre le port de la barbe. « Elle ne sied qu’aux soldats », avait-il décrété, ordonnant à tous les religieux de se raser. Je n’étais pas directement concerné, mais, du fait de ma fréquentation assidue du palais du Vatican, m’obstiner à conserver cet ornement apparaissait comme une affirmation insolente de mes origines maures, comme un défi au pape, sans doute même comme une manifestation d’impiété. Parmi les Italiens que je rencontrais, la barbe n’était pas courante, plutôt une marque d’originalité réservée aux artistes, originalité élégante chez les uns, débordante chez d’autres. Certains étaient attachés à cet attribut, d’autres étaient prêts à s’en défaire plutôt que de se voir interdits de cour. Pour moi, la chose ne pouvait que prendre une autre signification. Dans mon pays, la barbe est de règle. Ne pas en avoir est toléré, surtout pour un étranger. La raser quand on l’a portée pendant de longues années est signe d’abaissement et d’humiliation. Je n’avais nulle intention de subir un tel affront. (MAALOUF, 1986, p. 413 e 414)

⁶²No original, Maalouf diz que cortar a barba é sinal “d’abaissement et d’humiliation”, ou seja, de *rebaixamento* ou de humilhação. O tradutor diz que é sinal de *decadência* e de humilhação.

⁶³[...] j’avais trouvé dans la Rome chrétienne le calife à l’ombre duquel j’aurais tant voulu vivre à Bagdad ou à Cordoue. (MAALOUF, 1986, p. 416)

O Capitão Mouro é jogado na sociedade brasileira cristã, colonial, vivendo a escravidão e as perseguições da Inquisição. A postura de Saifudin será a de comparar sua sociedade de recepção a partir da sociedade de origem e considerar esta superior àquela – não diferente. De fato, Saifudin comenta a superioridade dos muçulmanos na medicina, na estrutura urbana, na educação etc. Os cristãos são desprezíveis, sem caráter, sem heroísmo.

Saifudin encontra em sua viagem forçada dois tipos de sociedades: a cristã e a palmarina. A primeira é apresentada como inferior em todos os aspectos: as cidades são imundas e cheias de doença, os médicos são charlatões, os políticos são corruptos, os amores são depravados, as pessoas são violentas. Entre os palmarinos, há amor, união, igualdade etc.

O protagonista de *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro* torna o *outro* um objeto, um estereótipo de correção ou de incorreção. Fica evidente, nesse romance, a demonização do mundo cristão e o conseqüente “embelezamento” do mundo muçulmano e do palmarino, como uma via alternativa. Esse processo passa pela simplificação histórica e pela omissão de elementos que iriam relativizar a superioridade do Islã, como o opressor e violento império otomano. Como Saifudin não volta para sua sociedade de origem, vive-a somente de forma idealizada. Não retoma ou reavalia seus conceitos a partir da nova experiência.

Hassan é um ser híbrido, capaz de reconhecer a humanidade dos dois lados, mas rejeitado também pelos dois: para os cristãos ele é o Africano; entre os muçulmanos, ele é o *Roum*. Esse movimento de ida e volta dá a Hassan uma capacidade de distanciamento e crítica. A lição que tira é de impossibilidade de redução das pessoas a fórmulas e de respeito pela diferença e pelo humano.

Quanto aos tradutores culturais que os protagonistas encontram em sua trajetória, pode-se dividi-los em dois tipos. O primeiro seria aquele em que um mediador da cultura “Z” apresenta a cultura “Y” a um personagem da cultura “X”; ou seja, o mediador não se identifica nem com a cultura traduzida nem com a cultura de recepção. Outro tipo possível é

aquele em que o representante de uma cultura “Y”, entra em contato com um representante da cultura “X”; resta aos personagens em questão o encontro, ou o confronto.

No romance de Bourdoukan, um mediador de personagens e culturas do tipo tradutor-Z é, por exemplo, Ben Suleiman, amigo e salvador do Capitão Mouro. É esse judeu quem apresenta ao muçulmano a sociedade cristã brasileira.

O primeiro encontro de Saifudin com Ben Suleiman é revelador. Salvo do naufrágio por um navio com pessoas que falavam português, o Capitão Mouro teme estar entre “nazarenos fanáticos” (1997, p. 36) e prepara-se para o pior. O dono da embarcação, o comerciante Ben Suleiman, reconhece a origem muçulmana do náufrago e revela que é judeu, mostrando o pênis circuncidado. Então,

Saifudin ficou aliviado por se encontrar no barco de um *yehudi*. Sempre conviveram bem, na Palestina, na Espanha ou no norte da África. Para os judeus, essa convivência com os árabes foi a melhor fase de sua história. (BOURDOUKAN, 1997, p. 37)

Percebe-se, aqui, dois elementos interessantes. Em primeiro lugar, o reconhecimento dos dois acontece através de costumes que as duas religiões têm em comum: a proibição em relação ao porco e a circuncisão. Um pouco mais adiante o judeu diz: “E, como a sua, minha família precisou abandonar a Espanha.” Forma-se, então, uma união pelas semelhanças e contra o algoz cristão (que não é circuncidado, come carne de porco e persegue judeus e muçulmanos).

Apesar de, como judeu, ser perseguido pela Inquisição, Ben Suleiman relativiza os julgamentos de Saifudin sobre a cultura diferente. Enquanto o mouro age, Ben Suleiman duvida e hesita. Embora seu peso na narrativa não seja tão forte quanto o de Saifudin, ele faz a defesa da humanidade do *outro*, mesmo quando muito diferente.

No romance de Maalouf, o mediador “Z” que não se identifica nem com “X”, nem com “Y”, é Hans. Ele não é nem um pouco neutro: pelo contrário, é um revoltado com a situação de Roma. A tradução que ele faz da cultura daquela cidade e da cristandade por ela

representada é carregada de ódio e desprezo. O tom que Hans emprega faz com que Léon mantenha um distanciamento crítico e emocional, como se percebe no trecho a seguir:

Sem dúvida, não fiz bem em fazer-me acompanhar em minha primeira visita pelo inefável Hans. (2001, p. 327)⁶⁴

De volta para o castelo vi que o sol ainda estava alto e tive a idéia de sugerir a meu acompanhante que fôssemos dar um passeio em direção a São Pedro, passando pelo belo bairro do Borgo. Nem bem chegamos diante da basílica, Hans relançou-se em uma louca diatribe:

- Sabe de que maneira o papa quer concluir a construção desta igreja? Pegando dinheiro dos alemães.

Alguns passantes já começavam a juntar-se a nossa volta.

- Já visitei muitos monumentos por hoje – supliquei. – Voltaremos outro dia.

E, sem esperar por ele um instante sequer, corri para refugiar-me na calma de minha antiga paixão, jurando nunca mais passear em Roma com um guia luterano. (MAALOUF, 2001, p. 329)^{65/66}

Por outro lado, existem encontros culturais entre os protagonistas e personagens da cultura de chegada. Nesse caso, enquadra-se Guicciardini, o diplomata do papa que apresenta Roma para Léon. Sobre o passeio, Léon comenta: “Era um prazer para o espírito caminhar ao lado de Guicciardini, colher suas impressões, seus comentários, suas confidências.” (MAALOUF, 2001, p. 329)⁶⁷

Mesmo reconhecendo falhas nos mandatários da igreja, Guicciardini encontra razões para defender Leão X e Júlio de Médici. Sua tolerância com os erros dos outros o torna bem mais simpático a Léon, a ponto dos dois tornarem-se camaradas.

No romance de Bourdoukan, Zumbi e Bilal traduzem o Quilombo de Palmares para Saifudin. Entre eles, estabelece-se uma irmandade que aproxima o refúgio dos negros da terra idealizada pelo mouro. Já na chegada ao Quilombo, Zumbi reconhece em Saifudin um homem digno de permanecer ali, porque salvara Pedro (Bilal).

⁶⁴ Sans doute ai-je eu tort de me faire accompagner pour ma première visite par l’ineffable Hans. (MAALOUF, 1986, p. 393)

⁶⁵ « Sais-tu par quel moyen le pape veut achever la construction de cette église ? En prenant l’argent des Allemands.

Déjà, quelques passants s’agglutinaient autour de nous.

« J’ai assez visité de monuments pour aujourd’hui, le suppliai-je ! Nous reviendrons une autre fois. »

Et, sans attendre un instant, je courus me réfugier dans le calme de mon ancienne prison, me jurant de ne plus jamais me promener dans Rome avec un guide luthérien. (MAALOUF, 1986, p. 395)

⁶⁶ Reparo aqui outro erro da tradução: *prison*, ou seja, prisão, virou “paixão” no texto em português do Brasil. Para o leitor brasileiro, o trecho fica incompreensível ou absurdo, visto que Léon ainda não conhecera Maddalena. Perde-se também a ideia de que a prisão se tornara um refúgio, mais agradável do que a companhia de Hans.

⁶⁷ C’était un plaisir pour l’esprit de marcher aux côtés de Guicciardini, de recueillir ses impressions, ses commentaires, ses confidences. (MAALOUF, 1986, p. 396)

É Bilal quem explica a presença da escravidão entre os negros do Quilombo (1997, p. 80), e é Zumbi quem explica a pena de morte aos que querem fugir do Quilombo (1997, p. 81). A justificativa para esses atos é prontamente aceita por Saifudin. Portanto, o mouro não é um ouvinte neutro da fala dos negros; existe, sim, uma simpatia entre os tradutores negros e o ouvinte mouro, que identifica na comunidade negra o mesmo senso de justiça de sua sociedade de origem.

A sintonia entre Zumbi e Saifudin é tanta que, ao fazerem a fortificação do Quilombo, um lê o pensamento do outro:

(Zumbi) Sorria e, a princípio, Saifudin não entendeu aquele sorriso. De repente sentiu um arrepio.
 - Você não está pensando...
 - Estou, capitão, estou – respondeu Zumbi sem deixar Saifudin completar a frase. – Venderemos caro a nossa liberdade.
 Era isso. Zumbi ia encher a floresta de fojos. (BOURDOUKAN, 1997, p. 117)

Portanto, o tradutor dessa cultura não encontra resistência da parte do ouvinte. Não é preciso traduzir quando as pessoas estão em sintonia.

6.3. A oralidade e outros aspectos linguísticos

Analisando os romances de Maalouf e de Bourdoukan, é possível perceber em comum um elemento cultural que também acrescenta vozes na narrativa: a oralidade árabe.

Mesmo correndo o risco do reducionismo, visto que os termos *cultura muçulmana* ou *judaico-cristã* abrangem um número muito grande de sociedades, com histórias distintas, é possível dizer que a tradução feita nos dois romances envolve uma cultura – predominantemente, mas não exclusivamente – teocêntrica e oral, e outra – predominantemente, mas não exclusivamente –, logocêntrica e escrita. Sobre a oralidade, Walter Ong lembra que

Muitas culturas modernas que conheceram a escrita durante séculos, mas nunca a interiorizaram completamente, tais como a cultura árabe e algumas outras culturas mediterrâneas [...], ainda se apóiam grandemente no pensamento e na expressão formulares. (ONG, 1998, p. 36)

Como se vê nessa citação, apesar do inegável valor da literatura escrita em língua árabe, as sociedades muçulmanas, no geral, dão ao saber oral uma importância bem maior do que é a que é vista em sociedades ocidentais. Este saber, que se concretiza em forma de provérbios e parábolas, faz parte daquilo que Jean Lauand (2000) chama de *educação invisível*, que perpetua uma forma de pensar e veicula valores de forma sutil, sem deixar explícitos os objetivos ou os métodos empregados.

Lauand (2000) explica que essa educação invisível é garantida na sociedade árabe pelo uso do *mathal* – palavra que em árabe reúne as ideias de parábola, lição, provérbio, comparação, exemplo, ditado. O *mathal* tem múltiplos níveis de interpretação e graças a isso mantém sua atemporalidade e universalidade. Ele se coloca como uma resistência à cultura logocêntrica ocidental; através da educação do olhar, ensinando a perceber elementos que do contrário não seriam vistos, o *mathal* facilita a abertura para o *outro*. Para guardar valores morais na memória, pela constante rememoração, se vale de humor, associações inusitadas, ritmo e rima.

Ainda segundo o autor,

[...] para a milenar sabedoria oriental, os *amthal* [plural de *mathal*] são a perfeita tradução em termos pedagógicos e de comunicação do sistema língua/pensamento semita, ajustando-se perfeitamente a suas características: o voltar-se para a imagem concreta e o recurso à experiência, ao passado etc. Para o ocidental – sempre tipicamente falando –, uma discussão se encerra, quando se chega a um argumento lógico abstrato; para o oriental, pelo contrário, prevalece a imagem. (LAUAND, 2000, s.n.)

Tanto na obra de Maalouf quanto na de Bourdoukan são vários os exemplos de *mathal*. A presença da imagem e da experiência pode ser vista, por exemplo, quando o Capitão Mouro é instado a falar sobre o orgulho. Sua resposta, para não afrontar o dono da casa, é através da imagem e do humor:

- Senhor Amado, como sou hóspede em sua casa, nada direi que possa magoá-lo e aos demais. Mas, não fosse eu seu hóspede, a minha resposta seria que o Altíssimo, em sua infinita bondade, diria que o homem foi criado no sexto dia, por isso não deve ser orgulhoso e enaltecido, pois o mosquito foi criado antes dele. (BOURDOUKAN, 1997, p. 64)

Como essa, são frequentes nos dois romances as pequenas histórias cômicas que encerram ensinamentos morais. Além de auxiliar na memorização do *mathal*, o humor também serve para dessacralizar o sério e monológico.

Segundo Backtin,

O verdadeiro riso, ambivalente e universal, não recusa o sério, ele purifica-o e completa-o. Purifica-o do dogmatismo, do caráter unilateral, da esclerose, do fanatismo e do espírito categóricos, dos elementos de medo ou intimidação, do didatismo, da ingenuidade e das ilusões, de uma nefasta fixação sobre um plano único, do esgotamento estúpido. O riso impede que o sério se fixe e se isole da integridade inacabada da existência cotidiana. Ele restabelece essa integridade ambivalente. Essas são as funções gerais do riso na evolução histórica da cultura e da literatura. (BACKTIN, 1987, p. 105)

Ilustra bem essa característica dessacralizadora do humor uma passagem do romance de Bourdoukan, em que Zumbi apresenta ao Capitão Mouro os grupos que moram no Quilombo:

Os brancos – respondeu Zumbi – eram pequenos proprietários que não puderam pagar suas dívidas. São os sem-engenho ou sem-terra. Os índios tiveram suas aldeias invadidas e destruídas pelos brancos. São os sem-aldeia. Os negros que vivem aqui são os sem-correntes.

Saifudin apontou para dois mulatos que discutiam entre si, disputando uma ave.

- E aqueles, quem são?

- São sem-vergonha mesmo – respondeu Zumbi. – Vivem discutindo e nunca dividem suas coisas. (BOURDOUKAN, 1997, p. 81 e 82)

No romance de Maalouf, um *mathal* é contado por Salma para o filho:

“Conta-se” [...] “que certa manhã o sultão reuniu os membros de seu séquito no pátio dos Mirtos para que eles assitissem ao banho dessa *rumiyya*.” [...] “Assim que o banho terminou, o príncipe convidou todos para beber da tigelinha da água da qual Soraia acabava de sair e todos se extasiaram, tanto em prosa como em verso, com o gosto maravilhoso que aquele líquido adquirira. Todos, à exceção do vizir Abu AL-Kassem Venegas, que, longe de debruçar-se na piscina, permaneceu dignamente em seu lugar. Sua atitude não escapou ao sultão, que lhe perguntou o porquê. ‘Majestade’, respondeu Abu Al-Kassem, ‘experimentando o molho, fico sem vontade de comer a perdiz’. Deus me perdoe”, repetia ainda minha mãe, sem procurar reprimir o riso. (MAALOUF, 2001, p. 25 e 26)^{68/69}

⁶⁸ « On raconte [...] que le sultan rassemble un matin les membres de son entourage dans la cour de Myrtes pour qu’ils assistent au bain de cette *Roumiyya*. » [...] « Une fois le bain terminé, le prince invita chacun à boire un petit bol de l’eau dont Soraya venait de sortir, et tous se s’extasier, en prose comme en vers, sur le goût merveilleux que ce liquide avait acquis. Tous, sauf le vizir Abou-l-Kassem Venegas qui, loin de se pencher vers la piscine, resta dignement à sa place. Une attitude qui n’échappa pas au sultan, qui lui en demanda la raison. « Majesté, répondit Aboul-l-Kassem, je crains qu’en goûtant à la sauce je n’aie soudaine envie du perdreau. » Dieu me pardonne ! » répétait encore ma mère, sans chercher à réprimer son rire. (MAALOUF, 1986, p. 28 e 29)

⁶⁹ Há aqui mais um evidente erro de tradução. No original, a resposta de Abu AL-Kassem é: « Majesté, [...] je crains qu’em goûtant à la sauce je n’aie soudaine envie du perdreau. » Ou seja: *Majestade, eu temo que, provando o molho, eu tenha um desejo súbito da perdiz.*

Esses dois trechos aparecem depois de passagens “sérias”, em que alguma ideia é explicada. No primeiro caso, com o cômico relativiza-se a informação, mostrando que no Quilombo não viviam apenas pobres injustiçados, mas também, como em qualquer comunidade, os “sem-vergonha”. Com isso, o Quilombo deixa de ser uma utopia perfeita, para mostrar sua humanidade. No texto de Maalouf, a história ilustra a decadência dos costumes entre os poderosos de Granada, decadência essa que, para alguns, seria a causa da perda da cidade para os cristãos. Nesse sentido, o humor resume uma ideia.

Outra dessas histórias-*mathal* que ilustram uma ideia e que servem para ensinar ou argumentar é usada por Haroun quando Hassan fala da injustiça sofrida pela irmã:

- Cada vez que penso nela, vítima há quatro anos da pior das injustiças, tenho vontade de pegar o Zeruali pela garganta e estrangulá-lo, assim como a seu cúmplice, o xeque dos leprosos.

Juntei o gesto à palavra. Haroun não se mostrou de modo algum impressionado:

- Sua pedra é grande demais!

Não revidei. Ele repetiu com uma ponta de impaciência na voz:

- Estou dizendo que sua pedra é grande demais, muito grande. Quando estou na rua com outros carregadores, vejo quase sempre pessoas que gritam, insultam-se, e formam uma confusão. Às vezes, uma dessas pessoas apanha uma pedra. Se ela tiver o tamanho de uma ameixa ou de uma pêra é preciso segurar a mão desse homem, pois ele corre o risco de ferir seu adversário, até tirar sangue. Se, por outro lado, ele pegar uma pedra do tamanho de uma melancia, pode-se então ir embora tranquilo, pois o homem não tem a menor intenção de atirá-la; ele precisa apenas sentir um peso qualquer nas mãos vazias. Ameaçar estrangular o Zeruali e o xeque dos leprosos é uma pedra tão grande quanto um minarete, e se por acaso eu estivesse na rua, partiria sacudindo os ombros. (MAALOUF, 2001, p. 201 e 202)⁷⁰

Nos casos assinalados, com exceção da história sobre o banho da Roumiyya, os exemplos são pessoalizados, fruto da experiência do personagem. Apesar disso, eles se estruturam da mesma forma: narrativa e ensinamento. Esta estrutura é que é característica da cultura popular e que passa de geração para geração.

⁷⁰ « Chaque fois que je pense à elle, victime depuis quatre ans de la plus scélérate des injustices, j’ai envie de saisir le Zerouali à la gorge et de l’étrangler, de même que son complice le cheikh des lépreux. »

Je joignis le geste à la parole. Haroun ne se montra nullement impressionné :

« Ta pierre est trop grosse ! »

Je ne saisis pas. Il répéta, avec une pointe d’impatience dans la voix :

« Je te dis que ta pierre est trop grosse, beaucoup trop grosse. Quand je suis dans la rue avec d’autres portefaix, je vois souvent des gens qui crient, qui s’insultent, et créent un attroupement. Parfois l’un d’eux ramasse une pierre. Si elle a la taille d’une prune ou d’une poire, il faut retenir la main de cet homme, car il risque de blesser son adversaire jusqu’au sang. Si, en revanche, il ramasse une pierre de la grosseur d’une pastèque, alors on peut s’éloigner tranquillement, car cet homme n’a aucune intention de la lancer ; il a seulement besoin de sentir un poids dans ses mains nues. Menacer d’étrangler le Zerouali et le cheikh des lépreux, c’est une pierre aussi grosse qu’un minaret, et si j’étais dans la rue, je serais parti en haussant les épaules. » (MAALOUF, 1986, p. 243 e 244)

Além dessa estrutura, existem também os provérbios, frequentes nos textos e tão fundamentais para compreender a cultura do outro quanto desafiadores para o tradutor, como já se viu. Em frases curtas e se valendo de ritmo e rima, o provérbio – que é outro tipo de *mathal* - transmite o saber de várias gerações. Valorizá-lo, por isso, é dar importância à tradição, uma característica das sociedades muçulmanas, para as quais a inovação muitas vezes é um vício. Eis alguns exemplos de provérbios no romance de Maalouf:

A riqueza, irmãos, não se mede pelas coisas que possuímos, mas sim por aquelas de que conseguimos abrir mão. (MAALOUF, 2001, p. 45)⁷¹
 “Os dias que se seguem à derrota trazem amiúde à luz a podridão das almas.”(MAALOUF, 2001, p. 72)⁷²

Bourdoukan só usa um provérbio árabe: “É impossível possuir bens e ser livre ao mesmo tempo.” (BOURDOUKAN, 1997, p. 91)

Esses provérbios apelam a um *eu* atemporal e universal, que permite sua leitura em diferentes sociedades e épocas. São, por isso, um elo entre as diferentes culturas.

Por outro lado, os provérbios também se apoiam sobre a História da sociedade que os eterniza, traduzindo muito de sua forma de agir e pensar. Em *A incrível e fascinante história do Capitão Mourou*, são mais frequentes os provérbios usados pelos cristãos brasileiros; com isso, o autor consegue fazer a crítica à sociedade que os gerou, expondo, por exemplo, os costumes sexuais daquela época:

Um senhor de engenho confessou que possuiu “pelo vaso traseiro dois menores de dez anos”. A história registra que isso era corriqueiro e que muitas vezes a justificativa era que em Portugal se dizia que “não há galinha que não põe ovos, nem criado que não seja para cometer sodomia”. (BOURDOUKAN, 1997, p. 57 e 58)
 [...] as mulheres da Corte trocam mais de cama que de lençóis. (BOURDOUKAN, 1997, p. 179)

A expressão formular é outro recurso da linguagem oral que objetiva basicamente criar estruturas que facilitem a memorização dos fatos e a sua repetição e perpetuação; ela se manifesta de diferentes formas nas narrativas.

⁷¹ La richesse, frères croyants, ne se mesure pas aux choses qu'on possède mais à celles dont on sait se passer. (MAALOUF, 1986, p. 52)

⁷² Les lendemains de défaite mettent souvent à nu la pourriture des âmes. (MAALOUF, 1986, p. 85)

No romance de Bourdoukan, por exemplo, existem bordões que se repetem ao longo do texto. Um deles é “Isso a história registra”, que pontua o romance, aparecendo às vezes na forma “A história registra que...”. Ao todo são 18 marcações que separam a fabulação literária da História propriamente dita, que às vezes parece inacreditável.

Outro bordão acontece quando o protagonista percebe alguma característica que considera absurda na cultura que está conhecendo. Ele comenta com seu amigo judeu:

- São loucos esses nazarenos!
- Seres humanos. Apenas seres humanos! (BOURDOUKAN, 1997, p. 66)

Esse diálogo se repete, com pequenas alterações, seis vezes ao longo da narrativa (BOURDOUKAN, 1997, p. 44, 62, 66,74, 130, 149). A repetição mostra o choque de culturas, mas ao mesmo tempo ela diminui ao longo do texto, o que revela uma certa aceitação por parte do protagonista dessa sociedade com a qual está entrando em contato. O diálogo evidencia duas lógicas diferentes de organização da realidade e Saifudin tende a negar a humanidade (ou normalidade) do *outro* porque este não segue a mesma lógica dele. Ben Suleiman, ao defender que os cristãos são humanos, garante o direito à diferença.

Característica da fala dos muçulmanos, as invocações a Alá são constantes nessa narrativa. Eis alguns exemplos:

- *Alhamdulillah! Alhamdulillah!* Louvado seja Alláh! Glorificado e enaltecido seja. (BOURDOUKAN, 1997, p. 33)
- Alláh, enaltecido seja, em sua infinita bondade jamais se esquece das boas ações. (BOURDOUKAN, 1997, p. 53)
- Só Alláh tem o poder de vida e morte e somente Ele, enaltecido seja, conhece o destino das pessoas. (BOURDOUKAN, 1997, p. 88)

Outra marca muçulmana no discurso de Saifudin, presente 6 vezes no romance, é a expressão *Maktub*, que indica que tudo está escrito no livro divino, e que, portanto, o crente tem que se sujeitar à vontade divina. De fato, as palavras *muçulmano* e *islamismo*, em árabe, relacionam-se com a ideia de submissão a um poder maior; é aceitando os desígnios de Alá que o crente encontra a *paz*, outra palavra que se relaciona com a ideia de submissão. *Salam* (*paz*); *islam* (*Islã*); *muslim* (*muçulmano*): todas essas palavras têm o mesmo radical, em árabe (S-L-M). Ao contrário da gramática do português, o radical em árabe não conta a vogal que

está entre as consoantes, nem exige que as consoantes estejam na mesma ordem. (cf. LAUAND, 2000)

Leão, o africano também tem várias invocações a Alá e uma delas inclusive vira o nome de um personagem, tal a frequência com que é proferida por Astaghfirullah.

As citações do Corão, cujo nome tem a mesma origem do verbo “recitar”, em árabe, misturam características da oralidade com as do texto escrito, uma vez que os trechos usados como argumento na fala coloquial são excertos de um texto escrito. Na religião muçulmana, a Grande Recitação faz parte de um ritual de entrada na vida adulta; os *ayat* (versículos), por isso, são conhecidos por todos na comunidade e usados como argumento de autoridade, como nesse caso:

Como minha mãe lhe perguntasse se teria chance de reencontrar sua preciosa caixinha, ele respondeu, como todo homem sábio, com um versículo do Alcorão:
- Talvez detesteis uma coisa e ela se mostre benéfica a vós; talvez vos regozijeis com algo e isso vos faça infeliz, pois Deus sabe, vós não sabeis. (MAALOUF, 2001, p. 103)⁷³

Também no romance de Bourdoukan as citações do Alcorão estão presentes. Perguntado sobre por que teria arriscado salvar sua vida por um escravo que estava sendo maltratado, ele responde que “No livro sagrado está escrito que quem salva um homem salva a humanidade.” (BOURDOUKAN, 1997, p. 52) Adiante, em um momento antes da guerra, Saifudin ensina para os negros a mensagem do Corão:

“Não creia sobretudo que aqueles que são mortos no caminho de Deus estão mortos. Eles estão vivos.” Alcorão [III, 169] (BOURDOUKAN, 1997, p. 123)

Embora os dois autores recorram ao livro sagrado do islamismo, Maalouf seleciona trechos que incentivam a tolerância e a paciência, ou ainda os valores de sobrevivência; Bourdoukan, ao contrário, escolhe trechos que exortam ao heroísmo.

⁷³ Comme ma mère lui demandait si elle avait une chance de retrouver sa précieuse cassette, il répondit, comme tout homme sage, par un verset du Coran :
« Il se peut que vous détestiez une chose, et qu’elle s’avère bénéfique pour vous ; il se peut que vous vous réjouissiez d’une chose et qu’elle fasse votre malheur ; car Dieu sait et vous, vous ne savez pas. » (1986, p. 122 e 123)

Além da oralidade, Maalouf explora outro aspecto da língua árabe: o uso dos pronomes nas relações interpessoais; através desta marca linguística, evidenciam-se diferenças culturais.

No primeiro encontro de Léon com o emissário do papa, Guicciardini, ele comenta essa diferença entre o árabe e as línguas ocidentais, no momento em que os dois falam sobre o domínio das línguas:

Conversando em castelhano, língua que eu entendia muito bem, mas em que me expressava com dificuldade Ele disse, então, que deveríamos falar devagar, e como eu lamentasse polidamente a inconveniência causada por minha ignorância, respondeu muito cortês:

- Ignoro o árabe, que entretanto é falado em toda a volta do Mediterrâneo. Deveria também apresentar desculpas.

Encorajado por sua atitude, disse o melhor que eu podia algumas palavras em italiano vulgar, quer dizer em toscano, do que rimos juntos. Depois disso, prometeu-me em tom de desafio amistoso:

- Antes do fim do ano, estarei falando sua língua. Não tão bem como você, mas o suficiente para fazer-me entender.

Ele manifestou-se com um meneio, enquanto eu prosseguia:

- Há, no entanto, alguns costumes que não adquirirei imediatamente. Principalmente o dos europeus dirigirem-se a seus interlocutores dizendo “vós”, como se se tratasse de muitas pessoas, ou “ela”, como se fosse uma mulher ausente. Em árabe, diz-se “tu” a todo mundo, príncipe ou servo.

O diplomata fez uma pausa, mais com o intuito de dar solenidade às palavras que se seguiriam, pareceu-me do que para pensar. [...]

- *Messire* Hassan, sua vinda até aqui é importante, supremamente importante. (MAALOUF, 2001, p. 318 e 319)⁷⁴[grifo da autora]

Nesta conversa, percebe-se que, no texto original de Maalouf, Hassan trata seu interlocutor por “tu”, mas é tratado por “vous”. Não existe aqui nem desrespeito nem intimidade forçada, apenas o costume da língua árabe adaptado para a língua ocidental que

⁷⁴ Nous conversions en castillan, langue que je comprenais assez bien mais dans laquelle je ne m'exprimais qu'avec difficulté. Il s'imposa donc de parler lentement, et, comme je me désolais poliment de l'inconvenance que mon ignorance représentait, il répondit, fort courtois :

« Moi-même j'ignore l'arabe, pourtant parlé tout autour de la Méditerranée. Je devrais également vous présenter des excuses. »

Encouragé par son attitude, je prononçais du mieux que je pus quelques mots d'italien vulgaire, c'est-à-dire de toscan, dont nous rîmes ensemble. Après quoi, je lui promis sur un ton de défi amical :

« Avant la fin de l'année, je parlerai ta langue. Pas aussi bien que toi, mais suffisamment pour me faire comprendre. »

Il en prit acte par un hochement de tête, tandis que je poursuivais :

Il y a toutefois des habitudes qu'il me faudra du temps pour acquérir. Notamment celle qu'ont les Européens de s'adresser à leur interlocuteur en disant « vous », comme s'il était plusieurs ou « elle », comme s'il était une femme absente. En arabe, on dit « toi » à tout le monde, prince ou serviteur. »

Le diplomate fit une pause, moins pour réfléchir, me sembla-t-il, que pour entourer de solennité les mots qui allaient suivre. [...]

« *Messire* Hassan, votre venue ici est importante, suprêmement importante. (MAALOUF, 1986, p. 282 e 383)

está sendo falada (no caso, o castelhano). O fato de Guicciardini tratar Léon por “vous” demonstra respeito à dignidade desse homem, até então tratado como escravo ou prisioneiro pelos cristãos, portanto um “tu” inferior.

Na tradução para o português, cria-se um problema, visto que a sociedade brasileira não tem o mesmo grau de formalidade que a sociedade francesa, público primeiro de Maalouf. No Brasil, o uso do “tu” caracteriza determinadas regiões, especialmente o Sul, enquanto que o “você” é comum na maior parte do país. Ora, o “você” é, na verdade, um pronome de tratamento derivado de “vossa mercê”, por isso o seu uso está entre formalidade e informalidade. O “tu”, pelo contrário, marca mais a intimidade, mas pareceria estranho para muitos leitores brasileiros.

Com a adoção do “você” para traduzir o “tu” do texto francês, o estranhamento da proximidade empregada por Hassan fica apagado. A frase “estarei falando a sua língua” não produz o mesmo efeito que em francês: “je parlerai ta langue”. Ao evitar o estranhamento que o “tu” causaria em grande parte dos brasileiros, o tradutor pasteuriza a cultura árabe; o leitor brasileiro de Maalouf perde um elemento cultural que o leitor do texto original percebe.⁷⁵

Continuando a narrativa, algum tempo depois, Léon já tem o costume da corte de tratar o papa com o pronome de tratamento que lhe é adequado, assim como Júlio de Médicis, então cardeal: “Entrego-me a Sua Santidade e a Sua Eminência, pois sabem melhor o que é bom para meu corpo e para minha alma.” (MAALOUF, 2001, p. 333)⁷⁶ Hassan, portanto, adaptada-se à nova cultura; quem fala agora é Léon.

Entre Léon e Guicciardini estabelece-se uma relação de camaradagem, evidente nesse trecho em que o diplomata faz uma brincadeira com Léon e ele diz:

⁷⁵ Ainda nesse bloco citado, é de reparar outra alteração da tradução para o português: “Moi-même, j’ignore l’arabe” transforma-se em “Ignoro o árabe”. Essa diminuição da intensidade da fala do italiano parece inadequada, porque justamente o objetivo do “moi-même” era o de tornar a conversação mais próxima; “E eu ignoro o árabe” pareceria bem mais adequado.

⁷⁶ “Je me remets à Sa Sainteté et à Son Eminence, qui savent mieux que moi ce qui est bon pour mon corps et pour mon âme. » (MAALOUF, 1986, p. 401)

- Devo beijá-lo ou enchê-lo de socos?
Ele riu ainda mais. (2001, p. 354)
- (Guicciardini) [...] Você me perdoa ?
- Dificilmente.
- Puxei-o para mim num caloroso abraço. (MAALOUF, 2001, p. 355)⁷⁷

Novamente, a adoção do “você” na tradução para o português do Brasil não evidencia tanto quanto em francês a intimidade, especialmente porque a correção gramatical adotada cria uma ênclise pouco comum na fala brasileira (beijá-lo e enchê-lo).

Com o novo papa, antigo cardeal Júlio de Médicis, a amizade existe, mas o tom é mais respeitoso, sobretudo pelo poder que está envolvido; o tratamento é por “Sua Santidade”.

O tratamento que Hassan dava a Toumanbay, secretário de Estado do Egito, evidencia o que ele diz a Guicciardini, sobre o uso do “tu”, independente da posição hierárquica do interlocutor. Já no primeiro encontro, Hassan questionava Toumanbay: “Por que você mesmo não parte com o Exército?” (MAALOUF, 2001, p. 291) (“Pourquoi ne partirais-tu pas toi-même avec l’armée?”) (MAALOUF, 1986, p. 351), sem que o « você » (ou mais precisamente o “tu” do original francês) significasse desrespeito ou intimidade.

Em *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, não há referência a problemas de adoção de tratamento. Se em *Léon, l’africain* existem tradutores e problemas na comunicação, devido às diferentes línguas, essa questão não é desenvolvida por Bourdoukan, pois os personagens comunicam-se em uma língua comum, não havendo espaço para dificuldades de tradução.

6.4. Os costumes e os rituais

⁷⁷ “Dois-je t’embrasser ou te rouer de coups?”

Il rit de plus belle. [...] (MAALOUF, 1986, p. 426)

- (Guicciardini) [...] Me pardonneras-tu?

- Difficilement!”

Je le pris contre moi pour une chaleureuse accolade. (MAALOUF, 1986, p. 427)

A comida, os rituais religiosos, as superstições também são elementos culturais explorados pelos romances. Ao mesmo tempo em que esses elementos agregam uma “cor local” à sociedade que está sendo apresentada à outra, eles causam problemas para a tradução linguística, pela inexistência de palavras equivalentes na língua de recepção ou pelo perigo de as palavras escolhidas carregarem conotações não previstas na língua original.

Leia-se o trecho em que, logo no início do romance de Maalouf, fala-se da festa da circuncisão de Hassan:

Segundo minha mãe, que deveria regalar-se com as sobras no dia seguinte, o banquete era um verdadeiro festim de reis. O prato principal era a *maruziya*: carne de cordeiro preparada com um pouco de mel, coentro, polvilho, amêndoas, peras, e também com miolo de nozes verdes, cuja estação acabava justamente de iniciar-se. Havia também *tafaya* verde, carne de cabrito misturada a um ramo de coentro fresco, e *tafaya* branca preparada com coentro seco. Devo falar dos frangos, dos pombos, das cotovias, com molho de alho e queijo, do coelho assado coberto de açafrão e vinagre, de dezenas de outros pratos, que minha mãe com frequência descreveu, recordação da última grande festa ocorrida em sua casa, antes que a cólera do Céu se abatesse sobre ela e sobre os seus? Ouvindo-a, ainda criança, todas as vezes eu aguardava com impaciência que ela chegasse aos *mujabbanat*, tortas quentes com queijo branco salpicadas de canela e regadas com mel, aos bolos de pasta de amêndoas ou de tâmaras, às bolachas forradas de pinhões e de nozes perfumadas com água de rosa. (MAALOUF, 2001, p. 18 e 19)⁷⁸

Como se vê, a apresentação desse “festim” serve para diferentes objetivos. Em primeiro lugar, o leitor (e principalmente a leitora!) ocidental, percebe o lugar ocupado pela mãe da criança que fazia a circuncisão. Como era uma festa masculina, ela não poderia aparecer e teria que “regalar-se com as sobras no dia seguinte.” Isso não a impede, porém, de perceber a festa como um momento de alegria e orgulho, razão pela qual ela descreve todos os pratos para o filho, depois de grande. A festa marcou, afinal, o apogeu de uma época; depois, viria a expulsão de Granada e o exílio no Marrocos.

⁷⁸ Selon ma mère, qui devait se régaler des restes le lendemain, le repas était un véritable festin de rois. Le plat principal était la *maruziya* : de la viande de mouton préparée avec un peu de miel, de la coriandre, de l’amidon, des amandes, des poires, ainsi que des cerneaux dont la saison venait tout juste de commencer. Il y avait aussi de la *tafaya* verte, de la viande de chevreau mélangée à un bouquet de la coriandre fraîche, et de la *tafaya* blanche préparée avec de la coriandre séchée. Vais-je parler des poulets, des pigeonneaux, des alouettes, avec leur sauce à l’ail et au fromage, du lièvre cuit au four, nappé de safran et de vinaigre, des dizaines d’autres de la dernière grande fête qui ait eu lieu dans la maison avant que la colère du Ciel ne s’abatte sur elle et sur les siens ? En l’écoulant, encore enfant, j’attendais chaque fois avec impatience qu’elle arrive aux *mujabbanât*, ces tourtes chaudes au fromage blanc saupoudrées de cannelle ou de dattes, aux galettes fourrées de pignons et de noix et parfumées à l’eau de rose. (1986, p. 20)

Interessa, porém, compreender a presença da alimentação nesse trecho. O livro de Hassan/Léon seria dirigido a seu filho, nascido em Roma, a caminho do Marrocos. É comum, portanto, que as lembranças afetivas do narrador mesquem diferentes sentidos (olfato, visão e paladar, pelo menos). A comida é um traço de identidade que está profundamente ligado à afetividade e, em especial, ao feminino, visto que seu preparo pertence tradicionalmente ao universo das mulheres. Reparar na comida é percebê-la como algo além da alimentação; a comida não serve apenas para alimentar, mas transmite emoção, status, estado de espírito. Ao tematizar a comida, Maalouf reconhece o anônimo trabalho feminino nessa sociedade.

A dificuldade do tradutor é naturalmente superada por Maalouf, porque o protagonista dirige seu texto a uma criança que, como o leitor ocidental, não conhece os pratos mencionados. Por isso, Léon cita o nome em árabe e logo após explica o prato: “*maruziya*: carne de cordeiro preparada com um pouco de mel, coentro, polvilho, amêndoas, peras, e também com miolo de nozes verdes”. Com isso, Maalouf garante o respeito pela cultura de origem e a compreensão por parte do leitor ocidental.

Esta técnica de citação da palavra original, seguida de uma explicação, é usada para vários outros termos que vão apresentando ao leitor jogos, roupas, meses do ano, etc.

Em *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, as palavras em árabe não são tantas, mas o recurso é o mesmo: apresentá-las ao leitor e traduzi-las dentro do texto. Veja-se alguns exemplos:

Allamdulilah! Louvado seja Allah. (BOURDOUKAN,1997, p. 33);
haj, a peregrinação até a cidade santa de Meca (BOURDOUKAN,1997,p. 33);
As-Salamu alaikum! – Joseph cumprimentou-o em árabe. (BOURDOUKAN,1997,p. 37)

No romance de Bourdoukan, a regra de alimentação dos muçulmanos que proíbe comer carne de porco ou comer a carne de algum outro animal não consagrado é apresentada como traço identitário, que os une aos judeus e ao mesmo tempo os “denuncia” aos cristãos, que não têm essa regra. Também a proibição ao álcool é lembrada; o respeito às regras do islamismo é uma ameaça, como se vê no trecho em que Saifudin e Ben Suleiman estão na taberna e recusam a oferta de “leitãozinho assado” e vinho, pedindo peixe e água. Aceitar teria sido

mais prudente, mas isso trairia a indicação de suas culturas; por causa dessa lealdade levada ao extremo, eles são reconhecidos e a situação só não fica pior graças à destreza de Saifudin e Ben Suleiman e à chegada providencial do Governador. (cf. BOURDOUKAN, 1997, p. 180-183)

O protagonista de Maalouf já não tem a mesma postura diante das proibições alimentares. Embora a interdição da carne de porco e do vinho estejam explícitas, também é referido – mais de uma vez – que a interdição não impedia o costume. Veja-se no seguinte trecho:

A praça do Ezbekieh enchia-se lentamente à medida que as mesquitas se iam esvaziando, pois era costume de todos os caiotas encontrarem-se lá após a cerimônia, para jogar dados, ouvir as histórias dos contadores, perder-se às vezes ao final da tarde nas vielas vizinhas, onde algumas tavernas eram um atalho para o Éden. (MAALOUF, 2001, p. 265)⁷⁹

Existem vários trechos como este no romance – vale lembrar que Hassan encontra seu pai em uma taberna e que isso é causa de uma profunda desilusão no menino – que mostram que o vinho era proibido, mas era também procurado. Maalouf prefere garantir a humanidade da dúvida e da contradição.

Em *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, não há indicações sobre a comida dos trópicos; no entanto, o protagonista “descobre” algumas frutas tropicais:

Jaca, manga, abacate, pitanga, açaí, graviola, umbu, jenipapo, seriguela e jaboticaba. Saifudin foi conhecendo as novas frutas. Mamão, araçá, goiaba, ata, cajá e muitas outras. (BOURDOUKAN, 1997, p. 75)

O que é evidenciado aqui, portanto, não é a cultura, mas a fartura da natureza, e uma natureza exótica, visto que as frutas brasileiras não são as mesmas do Marrocos.

Por outro lado, existe, sim, indicação de “hábitos alimentares” de alguns cristãos:

O menino saiu da mata apavorado. Falando sem parar, contou que o irmão, depois de apanhar, foi pendurado numa árvore; que um soldado começou a tirar sua pele com uma navalha; que os outros riam e diziam que ele seria o próximo; que o branco esperava o irmão parar de gritar para depois continuar; que, depois de matá-lo e

⁷⁹ La place de l'Ezbékiah s'emplissait lentement à mesure que les mosquées se vidaient, car c'était l'habitude de tous les Caiotes de s'y rassembler après la cérémonie pour jouer aux dés, écouter les boniments des conteurs, se perdre parfois en fin d'après-midi dans les ruelles avoisinantes où certaines tavernes proposaient un raccourci pour l'Éden. (MAALOUF, 1986, p. 318)

esquartejá-lo, comeram alguns pedaços; que obrigaram os negros a comer dizendo que a carne era boa; que ele desmaiou e depois fugiu.

Saifudin lembrou-se das cruzadas, de Pedro, o Eremita, que gostava de queimar e comer crianças muçulmanas. Segundo os cronistas da época, ele referia-se aos pedaços de crianças assadas como *baby-beef*. Adorava. Até Ana Comenno, filha do imperador de Constantinopla, deixou anotado que uma das distrações favoritas dos cruzados consistia em degolar as crianças, cortando-as para assar.

Isso a história registra.

Cruzados e bandeirantes, eram todos humanos. (BOURDOUKAN, 1997, p. 74)

Evidentemente, esse episódio, embora verossímil, não pode ser generalizado pra todos os cristãos, ou todos os bandeirantes. É, porém, essa a impressão que fica ao ler a história, sobretudo com o irônico comentário que a segue, sobre a humanidade de cruzados e bandeirantes.

Um trecho de *As cruzadas vistas pelos árabes*, primeiro livro de Maalouf – e uma das fontes de Bourdoukan -, também comenta esse “hábito” cristão:

“Em Maara, os nossos faziam ferver os pagãos adultos em caldeira, fincavam as crianças em espetos e as devoravam grelhadas.” Essa confissão do cronista franco Raoul de Caen não foi lida pelos habitantes das localidades próximas a Maara, mas até o fim de suas vidas eles se lembrarão do que viram e ouviram. [...] Jamais os turcos esqueceram o canibalismo dos ocidentais. Em toda a sua literatura épica, os franj serão invariavelmente descritos como antropófagos.

Será injusta essa visão dos *franj*? [...] Canibais por necessidade? Canibais por fanatismo? Tudo isso parece irreal e, no entanto, os testemunhos são acusadores, tanto pelos fatos que descrevem quanto pela atmosfera mórbida que transmitem. A esse respeito, uma frase do cronista franco Albert de Aix, que participou pessoalmente da batalha de Maara, permanece inigualável em horror: “Os nossos não repugnavam em comer não só a carne dos turcos e dos sarracenos mortos como também a carne dos cães!” (MAALOUF, 1997, p. 47)

É essa imagem de besta fera à qual se refere Maalouf que permanece no texto de Bourdoukan. Não é apenas o canibalismo que os desumaniza, mas a forma como tratam os escravos, a ausência de limpeza, a falta de sinceridade e de laços afetivos entre as pessoas. Eles são definidos pela negação; são o *não-eu*.

Ainda sobre os costumes traduzidos, nota-se que *Léon, l’africain* apresenta cerimônias e rituais típicos do islamismo: a circuncisão, a grande recitação, o casamento, o velório, a peregrinação. Isto é possível porque o romance acompanha o personagem por 40 anos e esses momentos fazem parte do cotidiano de todo muçulmano.

O Capitão Mouro, como está em uma sociedade não-muçulmana, apenas fala desses rituais. É o caso quando ele fala da poligamia:

Entre meu povo os homens podem casar com até quatro mulheres. Está no Livro Sagrado. Mas raros são os que fazem isso. Meu pai tem duas, minha mãe e a de meu irmão Ômar, uma ex-escrava que meu pai comprou. Quando ficou grávida, ele oficializou a relação e assumiu a paternidade. Libertar, casar com escravos e assumir os filhos é comum entre a nossa gente. (BOURDOUKAN, 1997, p. 93)

Embora Saifudin case, o ritual muçulmano não é vivido no Quilombo.

O que se percebe, portanto, é que a apresentação dos costumes e dos rituais da sociedade muçulmana é uma forma de humanização do *outro*, de levar o leitor a perceber a maneira que a outra cultura tem de agir em momentos do cotidiano. Por outro lado, a apresentação dos costumes também pode desumanizar o *eu* (do ponto de vista do leitor), na medida em que o coloca como capaz de hábitos de besta-fera.

Esses costumes do *outro* se expandem também para as relações interpessoais, como é possível ver na situação das mulheres e dos escravos.

6.4.1. As mulheres

As mulheres são um elemento interessante nessas narrativas, porque são uma parte bastante ficcionalizada, uma vez que os documentos oficiais sobre as mulheres, tanto muçulmanas quanto cristãs, são raríssimos.

Bourdoukan, por exemplo, cria dois tipos de mulheres no romance: as da corte – que “trocam mais de homem do que de lençol” – representadas pela esposa de Epaminondas Conde; e as que, de certa forma, dão suporte aos heróis: Maria para Zumbi, Sara para Ben Suleiman e Máriam para Saifudin.

Maria, a mulher branca de Zumbi, tem, na criação de Bourdoukan, algumas características que a tornam “digna” do amor de um herói: senso de justiça e coragem (por exemplo, ela salva uma criança de uma fera). Ao mesmo tempo, suas ações também revelam

docilidade, submissão (diante do fato, por exemplo, de Zumbi ter outras mulheres no Quilombo) e, ao mesmo tempo, “audácia”: “Maria mandou pelo mensageiro de Zumbi a informação [...] que, se Zumbi não fosse buscá-la até sexta-feira, ela iria até ele.” (BOURDOUKAN, 1997, p. 108)

Maria Aparecida, a mulher que Saifudin toma por esposa no Quilombo, parece inicialmente uma criança, tal a forma como ele se dirige a ela. Depois que Saifudin conta a lenda das cores, os dois travam o seguinte diálogo:

- É por isso então que as pessoas são diferentes? – perguntou Maria.
- É apenas uma lenda – falou Saifudin. – Veja o seu nome, por exemplo. Maria é o mesmo que Máriam.
- E quem é Máriam? – ela quis saber.
- Mãe de Issa, o profeta que os nazarenos chamam de Jesus, e dizem ser ele o filho de Deus, ou então o próprio Deus. Entendeu?
- Não.
- Não tem importância. O importante é que ela era uma mulher bondosa e gerou um filho profeta.
- Isso eu entendi.
- É o que interessa. (BOURDOUKAN, 1997, p. 150)

O domínio do mouro sobre ela é tal que até o nome dela, a partir de então, é modificado. Ela passa a ser *Máriam*. Portanto, nesse momento ela é um objeto, dependente do olhar dominador do sujeito Saifudin. A próxima menção a Máriam é muitas páginas depois, porque ele está preocupado com a esposa e os filhos que deixara no Quilombo, quando viera para a cidade. Ele decide voltar ao Quilombo para pegar a mulher e levá-la para a pátria dele. Não espera nenhuma reação. Não é isso, porém, o que acontece. Eis o trecho:

- Máriam disse que não partiria. Ficaria, e as crianças também. Sua resposta deixou Saifudin atônito. Não esperava por isso. Seus argumentos não a convenceram, nem mesmo quando lhe disse que como bom muçulmano teria de fazer a peregrinação a Meca.
- Senão terei que prestar contas ao Altíssimo.
 - Já lhe ocorreu que talvez Ele não o queira em Meca?
 - O que está dizendo?...
 - Isso mesmo que você acabou de ouvir.
 - Como Ele não ia me querer em Meca?... Como ousa dizer uma coisa dessas?
 - Pense um pouco – falou Máriam com altivez. – Tudo começou quando você se dirigia a Meca e os obstáculos jamais cessaram. Isso não o deixa intrigado? Você já se perguntou se Ele não prefere que você fique aqui, se a sua presença aqui não seria a verdadeira peregrinação?
 - Como se atreve a dizer que Ele não me quer em Meca?
- Talvez Ele tenha outros planos para você – respondeu a jovem, dando por encerrada a conversa. (BOURDOUKAN, 1997, p. 205)

Essa é uma das únicas oportunidades no romance em que o protagonista é “vencido” em um argumento. Ele pensava que dominava o pensamento de Máriam, mas ela se mostra como sujeito, insubordinada às vontades de seu homem, e inclusive o faz perceber que existe outra forma de ler “a vontade do Altíssimo”. Máriam, portanto, embora tenha um papel secundário na narrativa, propõe uma outra leitura de mundo para o protagonista, passando de objeto a sujeito.

As mulheres na narrativa de Maalouf têm um papel bem mais ativo do que as mulheres de Bourdoukan. Em alguns momentos, são elas que comandam as ações.

A primeira subdivisão das mulheres na narrativa é a partir de sua cultura e de sua condição na sociedade muçulmana.

Salma é muçulmana e esposa de Mohamed. Porém, ela tem menos liberdade do que Warma, a escrava cristã, ou que Sara, a judia. Sobre esta última, fala o narrador:

Sara [...] a mercadora vidente judia [...] quando necessário, ela era também parteira, massagista, cabeleireira, depiladora e sabia transmitir a suas numerosas clientes, enclausuradas em seus haréns, notícias e boatos a respeito dos mil e um escândalos da cidade e do reino.” (MAALOUF, 2001, p. 16)⁸⁰

Se, por um lado, Sara tinha que usar uma marca distintiva, o joljol, “sineta imposta às judias”, por outro ela tinha liberdade e ir e vir – circulava entre as casas das mulheres muçumanas, vendendo tudo o que fosse possível interessá-las (jóias, amuletos, perfumes) – e servia de elo entre as mulheres da comunidade, sobre as quais mantinha certa ascendência, especialmente pela sua habilidade como parteira, fundamental em uma sociedade em que a procriação – especialmente de varões – era, mais que uma obrigação, a justificativa mesmo da existência da mulher.

⁸⁰ [...] Sarah-la-Bariolée [...] la marchande-voyante juive, qui était aussi, quand il le fallait, sage-femme, masseuse, coiffeuse, épileuse, qui de plus savait transmettre à ses innombrables clientes, cloîtres dans leur harem, nouvelles et rumeurs sur les mille et un scandales de la ville du royaume. (MAALOUF, 1986, p. 17)

Estas mulheres que formam a base feminina de Hassan - sua mãe Salma, a judia Sara, a outra esposa de seu pai (Warda) e sua meia irmã Mariam - mostram que naquela sociedade, mais do que a simples relação opressor/oprimido, se estabelece uma vida paralela à dos homens, com formas de conhecimento e relações de poder estranhas ao domínio masculino. Isso fica evidente quando, já no capítulo inicial, Sara “prevê” a gravidez de Salma e o sexo da criança, com base em sua experiência como parteira. Também se descobre que a maternidade e especialmente o fato de dar um filho varão a Mohamed confere poder a Salma, independente do fato de ela ser esposa muçulmana e Warma uma escrava cristã.

O saber paralelo ao dos homens também fica evidente quando Salma e Sara se reencontram no Marrocos e a judia guia a muçulmana em um mundo proibido, de adivinhadores e feiticeiras, com o objetivo de atrair o amor do marido, Mohamed.

O amor do marido é a preocupação maior de Salma, porque dele depende sua situação na sociedade. A vida de uma mulher muçulmana está profundamente ligada às relações com o pai, com o marido e com o filho, homens que detêm o poder socialmente visível.

A postura de Salma dialoga com a da mulher ocidental contemporânea, presente na mente do leitor. Isso fica mais evidente no seguinte trecho, sobre a poligamia:

“Uma esposa prudente procura ser a primeira das mulheres de seu marido, porque é ilusório querer ser a única.” [...] “Seja lá o que for, ser esposa única não é mais agradável que ser filho único. Há mais trabalho, mais aborrecimentos e necessidade maior de suportar os humores e as exigências do homem. É verdade que há o ciúme, as intrigas, as brigas, mas pelo menos isso acontece dentro de casa, pois, uma vez que o marido começa a buscar prazeres do lado de fora, está perdido para todas as suas mulheres.” (MAALOUF, 2001, p. 82)⁸¹

O núcleo feminino do romance se amplia com os amores de Hassan – Hiba, a escrava negra; Nur, a circasiana cristã; Fátima, a prima muçulmana; e Maddalena, a judia

⁸¹ “Une épouse sage cherche à être la première des femmes de son mari, car il est illusoire de vouloir être la seule. [...]”

“Quoi qu’on en dise, être épouse unique n’est pas plus agréable que d’être enfant unique. On travaille plus, on s’ennuie plus, et on supporte seule les humeurs et les exigences de l’homme. Il est vrai qu’il y a la jalousie, les intrigues, les disputes, mais au moins cela se passe-t-il à la maison, car, dès que le mari se met à chercher ses joies à l’extérieur, il est perdu pour toutes ses femmes.” (MAALOUF, 1986, p. 97)

cristianizada –, através dos quais é possível perceber outras posturas diante do poder masculino. Essas mulheres, de religiões e culturas distintas, introduzem no romance perspectivas diferentes. Graças a elas, Hassan tem acesso a uma visão dos acontecimentos que se contrapõe à dele. Elas são depositárias de um saber que ele não domina, mas respeita.

Hiba também mostra que é possível manipular o poder masculino, apesar da falta de poder direto feminino. Não só ela tem o amor de seu amo, como também consegue que a tribo que a vendeu depois pague para Hassan seguir viagem. Para conseguir seus intentos, ela usa de algo que se poderia chamar de “astúcia”, e que é basicamente a inteligência com outra lógica.

Os medos e as alegrias das mulheres se revelam em uma esfera diferente da masculina, embora os limites não sejam precisos. De uma forma geral, as mulheres preocupam-se com as relações próximas, enquanto os homens dominam a esfera pública. Porém, estas duas dimensões se conectam, porque o que acontece em um domínio atinge o outro.

Nur, por exemplo, deseja proteger seu filho da fúria assassina do sultão e por isso envolve-se com a política do império otomano, mostrando como as esferas pública e privada se interpenetram.

A “tradução” das mulheres, portanto, tem que lidar não só com aspectos históricos, mas também com as projeções contemporâneas ocidentais, oriundas de toda uma história da mulher no Ocidente. Os autores mostram concepções diferentes do que é ser livre, ou feminina, ou do que é ter poder. Novamente, a tradução cultural serve para apresentar a cultura do *outro* e repensar a própria cultura.

6.4.2. Os escravos

Presente nos dois romances, a escravidão é compreendida de diferentes modos segundo o contexto. O sistema escravagista brasileiro tinha uma lógica diferente da escravidão na Europa e, sobretudo, no Islã. É para isso que chama a atenção Titus Burckhardt:

No debemos comparar la esclavitud, tal como se conoce dentro de la civilización islámica, con la esclavitud romana o con la norteamericana del siglo XIX: en el Islam, el esclavo nunca llegó a ser considerado como una mera "cosa". Si su dueño le trataba mal, podía acudir al juez y conseguir su manumisión. (BURCKHARDT, 1995, p.42)

Sobre a escravidão no mundo muçulmano, escreve Lovejoy:

Essa escravidão não era uma instituição autoperpetuadora, e aqueles nascidos no cativeiro formavam uma parcela relativamente pequena da população escrava. A maioria dos filhos de escravos era assimilada pela sociedade muçulmana, apenas para ser substituídos por novas importações. Emancipação, concubinato, servidão doméstica, postos políticos e posição militar também dificultavam o estabelecimento de uma classe de escravos com uma distinta consciência de classe própria. (2002, p. 48)

Na tradição islâmica, a escravidão era vista como um meio de converter os não-muçulmanos. Assim, uma das tarefas do senhor era a instrução religiosa, e teoricamente os muçulmanos não podiam ser escravizados, embora na prática isso fosse muitas vezes violado. (LOVEJOY, 2002, p. 49)

Em *Léon*, Hiba é uma personagem forte, porque é o primeiro amor de Hassan. Ela lhe é dada como escrava, quando ele visita a cidade de Uarzasat. O presente do rei tinha quatorze anos e falava o árabe. Os dois jovens mantêm uma relação de intimidade e amor, a tal ponto que o narrador lhe dedica essas palavras:

Maravilhosa Hiba! Com certeza não esperei aquele momento para começar a amá-la. Para mim ela nunca deixara de ser a jóia // de meu harém, jóia preciosa, caprichosa, e que de abraço em abraço sabia manter-se livre. Na tempestade do Atlas, entretanto, revelar-se-ia uma mulher diferente. Meu lar estava em seus olhos, em seus lábios, em suas mãos. (MAALOUF, 2001, p. 235 e 236)⁸²

O amor que Hassan dedica a sua escrava é praticamente uma repetição daquele que seu pai dedicara a Warda, uma escrava cristã. Ambos têm por essas mulheres um amor “pessoalizado”, diferente do sentimento reservado a suas primas/esposas (Salma e Fátima), previsto e desejado pela sua sociedade. Warda, ao contrário de Hiba, engravidara e tivera uma filha praticamente junto com Salma, a esposa, que dera o filho varão a Mohamed. Quando a

⁸² Merveilleuse Hiba! Je n'avais certes pas attendu cette circonstance-là pour commencer à l'aimer. Mais elle n'avait jamais été pour moi autre chose que le joyau de mon harem, joyau scintillant, capricieux, et qui, d'étreinte en étreinte, savait rester insaisissable. Dans la tempête de l'Atlas, pourtant, une femme différente allait se révéler. Mon seul foyer était dans ses yeux, dans ses lèvres, dans ses mains. (MAALOUF, 1986, p. 285)

família vai para o Marrocos, Mohamed tenta recuperar Warda, que vive agora com seu irmão em terras cristãs. Ao pedir para Hamed, um “al-fakkak”, que encontrasse e libertasse sua ex-escrava, ouve do homem o seguinte:

Meu filho, entendo perfeitamente que esteja ligado a essa mulher e se me disser que sempre a tratou com respeito e ama a filha que dela teve, acreditarei. Mas os escravos não eram tratados assim, quer por nós, quer em Castela. A maioria passava o dia transportando água ou fabricando sandálias, e à noite eram alojados como animais, com correntes nos pés ou no pescoço, em sórdidos porões subterrâneos. (MAALOUF, 2001, p. 83 e 84)⁸³

Como se vê, o romance de Maalouf deixa claro que existia a possibilidade de relacionar-se com uma escrava, e mesmo que isso estava previsto pela lei islâmica, introduzindo a escrava na sociedade através do casamento. No entanto, essas ex-escravas não eram bem vistas (e a rejeição do irmão de Salma deixa isso bem claro) e também a vida dos escravos de modo geral estava longe de ser fácil.

Historicamente, o muçulmano que tinha um filho com uma escrava libertava-a e o filho era um homem livre. Bourdoukan aproveita essa informação para mostrar a superioridade moral dos muçulmanos. Saifudin, em conversa com o amigo Ben Suleiman, afirma:

- Libertar, casar com escravos e assumir filhos é comum entre a nossa gente. Não se esqueça de que Antar era negro. (BOURDOUKAN, 1997, p. 93)

Em certo ponto da narrativa, ao saber que os filhos de senhores com escravas eram considerados escravos e inclusive tratados e vendidos como tal, Saifudin pensa:

Vender os filhos. Como era possível? Entre os seguidores do Profeta, os que nasciam filhos dos senhores com escravas eram considerados filhos. Muitos chegaram a reinar e a governar. (BOURDOUKAN, 1997, p. 58)

Essa generalização, porém, é relativizada por Alberto da Costa e Silva:

O escravo branco podia ser endereçado desde menino às carreiras do estado e chegar – com exceção, claro, pois o grosso da escravaria, fosse branca ou negra, tinha destino duro, amargo e vil – a general, chefe das alfândegas, governador de província e até mesmo vizir. O negro só tinha condições de aspirar a isso, se eunuco.

⁸³ “Mon fils, je comprends bien que tu sois attaché à cette femme, et si tu me dis que tu l’as toujours traitée avec égards, et que tu chéris la fille que tu as eue d’elle, je te crois volontiers. Mais dis-toi bien que tous les esclaves n’étaient pas traités ainsi, ni chez nous ni en Castille. Pour la plupart ils passaient la journée à transporter de l’eau ou à fabriquer des sandales, et la nuit ils étaient parqués comme des bêtes, les chaînes aux pieds ou au cou, dans de sordides caveaux souterrains.”(MAALOUF, 1986, p. 99 e 100)

E, mesmo castrado, suas possibilidades de ascensão na administração pública ou na condução de um palácio eram menores do que as de um turco ou caucasiano. O famoso eunuco negro Abul-Misk Kafur, que foi, no século X, regente do Egito, ficou famoso por isso mesmo – por ser negro e sair da norma. (COSTA E SILVA, 2002, p. 58)

Bourdoukan apresenta como regra algo que a História registra como exceção. Depois de comentar as disputas entre brancos e negros no interior do exército muçulmano, Costa e Silva explica:

Essa discriminação por raça fazia-se ao arpejo dos ensinamentos do islamismo. Para este, os homens só se distinguem entre fiéis ou infiéis, entre pertencerem à umma (ou comunidade dos crentes) ou estarem fora dela. O aumento da escravização dos negros foi acompanhado, no entanto, por uma engenhosa construção ideológica, segundo a qual se fundava a justiça do cativo não só no fato de serem eles incréus, pagãos ou idólatras, mas também no anátema lançado por Noé contra os filhos de Cam. Embora no texto bíblico se expresse claramente que a maldição deveria cair sobre Canaã e não sobre Cuxe, de quem descenderiam os negros, ganhou foros de verdade a versão de que a praga de Noé fizera dos filhos de Cam não apenas escravos mas também pretos. Foi em autores árabes que essa adulteração, que já figurara em alguns escritos judeus e cristãos e iria ter ampla voga na América escravista, tomou forma e se tornou o fundamento de um vínculo estreito entre a cor da pele e a escravidão. Teria sido no mundo islâmico – escreveu o historiador queniano Bethwell A. Ogot – que a pele negra se tornou símbolo de inferioridade e a África sinônimo de escravidão. (COSTA E SILVA, 2002, p. 59)

Saifudin alude a esse mito racista no momento em que Amado, um fazendeiro que personifica o sadismo branco, diz que “Se Deus os quisesse cristãos, os teria feito brancos.” (BOURDOUKAN, 1997, p. 137)

No romance de Maalouf, o protagonista vira, ele mesmo, escravo de Leão X. Também nisso ele experimenta os dois lados da mesma situação, já que antes fora senhor da escrava Hiba. Nas duas situações, a escravidão assume uma forma rara, porque o relacionamento escravo-senhor é substituído pelo amor. Rompe-se, portanto, a antiga submissão e estabelecem-se vínculos bem mais fortes, baseados no afeto. O relacionamento sujeito-objeto previsto pela escravidão transforma-se em relação entre sujeitos. Fica evidente, porém, que esse não era o padrão das relações com escravos.

Ao ler os romances, portanto, o leitor descobre que a escravidão não é um conceito único, imutável. Varia de acordo com a civilização, e no mundo muçulmano estão previstas relações entre o senhor e o escravo diferentes das costumeiramente conhecidas no Ocidente. Eis

novamente a necessidade de rever os próprios conceitos e julgamentos a partir do conhecimento da cultura do *outro*.

6.5. O espaço

Outro elemento trabalhado pelos autores para apresentar um mundo ao outro é o espaço. Ele é significativo não só nas descrições do mundo árabe – vivido por Léon ou lembrado por Saifudin – mas também pela impressão causada pela geografia do mundo cristão que está sendo descoberto pelos personagens muçulmanos.

A descrição nesses romances históricos, embora se baseie em elementos do espaço referencial, não é nunca uma colagem da realidade, e sim uma seleção e idealização do que seria o espaço naquele dado momento. Existe, portanto, intencionalidade na descrição do espaço. É como lembra George Steiner:

Observar é alterar; definir e compreender, mesmo do modo mais neutro e abstrato, é incorporar a evidência dentro de uma matriz particular de escolhas, imagens e reflexos simbólicos humanos. (STEINER, 1990, p. 169 e 179)

Novamente pela extensão do romance e pela quantidade de sociedades que aborda, *Léon, l'africain* oferece mais subsídios ao pesquisador do que *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*.

Léon fala de diferentes espaços urbanos. Dentro do mundo árabe, apresenta Granada, Fez, Cairo e Istambul, principalmente; além deles, fala da capital do mundo cristão, Roma.

Com essas indicações geográficas precisas, Maalouf reforça a “credibilidade” do relato histórico, no sentido de que é possível marcar no mapa um roteiro preciso das viagens de Léon.

Em Granada, são usados referentes facilmente reconhecidos pelo leitor:

Estava no topo da colina de Mauror. À minha direita, a nova Casbá da Alhambra, à esquerda, ao longe, a velha Casbá com os minaretes brancos de meu subúrbio de Albaicin, além das muralhas. (MAALOUF, 2001, p. 24)⁸⁴

No entanto, é Fez a cidade que merece do narrador o maior número de descrições, porque é ali que ele vive sua infância e adolescência, e os lugares estão carregados de memórias afetivas.

Através dos olhos de Hassan, o leitor é levado para um banho turco, para a praça dos adivinhos, à mesquita, à medersa, a uma hospedaria e a um hospício.

Espaço típico das cidades árabes, o *hamã*, o “banho turco”⁸⁵, é um local de encontro, de negociações e ao mesmo tempo de camaradagem. Este espaço sempre fez parte do imaginário cristão sobre o mundo árabe. Para uma Europa pudica e pouco afeita aos banhos – considerados a porta de entrada para as doenças – o *hamã* se associava a um erotismo tão fantasioso quanto proibido, o que fica muito claro nas pinturas de orientalistas como Ingres, do final do século XIX. No entanto, eis a descrição feita por Léon:

Para todas as pessoas da cidade, o hamã é o mais agradável ponto de encontro. Eles deixam as roupas nas cabinas, perto da porta de entrada, depois reúnem-se completamente nus, sem nenhuma vergonha. (MAALOUF, 2001, p. 136)
 [...] Quase sempre os homens do bairro se encontram no bairro para almoçar. [...] Porém não comem logo. Em primeiro lugar passam à sala morna, onde os meninos os lavam com óleos e unguentos e fazem massagem. Repousam um pouco, deitados num tapete de feltro, antes de entrar na sala quente, onde transpiram. Depois, voltam à sala tépida, onde se lavam outra vez e tornam a repousar. Só então dirigem-se à sala, sentam-se ao redor da fonte para comer, conversar, rir e até cantar. (MAALOUF, 2001, p. 137)⁸⁶

⁸⁴ J'étais au sommet de la colline de Mauror. A ma droite la nouvelle Casba de l'Alhambra, à ma gauche, au loin, la vieille Casba avec, au-delà des murailles, les minarets blancs de mon faubourg d'Akbaucub. (1986, p. 26)

⁸⁵ Eis aqui um problema de tradução: o que no Brasil conhecemos como “banho turco” não é exclusivamente costume turco, mas de todas as regiões com influência árabe. Além disso, a expressão está carregada de um erotismo que não existe para um árabe. Por outro lado, o *hammam* também não é apenas um local com águas termais, visto que, como o autor descreve, existe toda uma série de serviços que podem ser contratados ali (barbeiro, massagista, etc). A opção do tradutor para o português do Brasil foi usar a palavra “hamã”, um aportuguesamento da palavra árabe.

⁸⁶ Pour tous les gens de la ville, le hammam est le plus agréable des lieux de rendez-vous. Ils quittent leurs vêtements dans les cabines, près de la porte d'entrée, puis se rassemblent tout nus, sans aucune honte. [...] (MAALOUF, 1986, p. 163)

Souvent, les hommes du quartier se rencontrent au hammam pour déjeuner. [...] Mais ils ne prennent pas immédiatement leur collation. Ils passent d'abord à la salle tiède, où les garçons les lavent et les frictionnent avec des huiles et des unguents. Ils se reposent un peu, couchés sur un tapis de feutre, la tête sur un traversin de bois également couvert de feutre, avant d'entrer dans la salle chaude où ils transpirent. Puis ils reviennent à nouveau vers la salle tiède, se lavent encore et se reposent. C'est alors seulement qu'ils se dirigent vers la salle

Essa descrição contradiz o imaginário ocidental e também mostra um local extremamente avançado em relação ao mundo cristão, do ponto de vista do leitor contemporâneo, porque revela cuidado com o corpo, higiene e companheirismo.

As hospedarias, ou *fonduks*, são o espaço dos marginais: ali estão os solitários (marginais na sociedade islâmica, organizada em clãs) e os travestis; além deles,

Assassinos, salteadores, contrabandistas, rufiões, agentes de todos os vícios nelas sentem-se em segurança, como num território exterior ao reino, organizando à vontade o tráfico do vinho, das drogas e da prostituição, aconchavando-se para perpetrar seus crimes. (MAALOUF, 2001, p. 104, 105)⁸⁷

O povo marginal também habita as praças. É o que se vê na Praça dos Prodígios, que Hassan descobre com o amigo Haroun: falsos doentes, trovadores, contadores de histórias. Esse espaço, público por natureza, é o local de encontro entre diferentes e de troca, não apenas de mercadorias, mas também de conhecimento e de culturas.

O encontro de pessoas de diferentes culturas e estratos sociais fica evidente no encontro que Hassan tem com a circassiana, no Cairo, na praça do Ezbekieh. Ela era uma mulher de uma posição elevada, por ser, de certa forma, ligada à família do sultão otomano. Na praça, ela se confunde com o povo, colocando um véu e observando uma cena que um saltimbanco faz com um burro, cena que também revela o aspecto teatral da praça.

Outro um espaço especial é o *souk*, mercado, aliás, lugar fundamental em todas as cidades de cultura muçulmana, uma vez que o próprio Maomé era um comerciante, fato que por si só já traz dignidade à profissão. É no mercado que Hassan conhece a Nur, a circassiana. Ao chegar ao mercado, ele está se sentindo mal pela violência que presenciara e então o comerciante oferece um chá doce e o trata com deferência. Esta receptividade do comerciante

fraîche, s'assoient autour de la fontaine, pour manger, bavarder et rire, ou même chanter. (MAALOUF, 1986, p. 163)

⁸⁷ Tueurs, brigands, contrebandiers, souteneurs, agents de tous les vices s'y sentent en sécurité, comme dans un territoire extérieur au royaume, y organisant à leur aise le trafic du vin, les fumeries de kif et la prostitution, s'y acoquinant pour perpétrer leurs méfaits. (MAALOUF, 1986, p. 125)

também é característica da cultura árabe-muçulmana, que prevê a conversa e a troca de ideias antes da realização do negócio.

Também a cidade de Meca, lugar sagrado do islamismo, aparece no romance de Maalouf; é para lá que vai Hassan, a fim de cumprir suas obrigações de muçulmano, percorrendo os lugares santos. É um local de recolhimento, de conagração com seus irmãos de fé e de balanço da vida como um todo.

Voltando de sua viagem à capital da religião islâmica, Hassan é raptado e vai parar na capital da cristandade. Embora o protagonista passe a maior parte do tempo dentro do Vaticano, Roma é descoberta. Se por um lado existem as maravilhosas igrejas, as joalherias e as lojas dos mercadores de seda que Hassan/Léon quer conhecer, existem também as ruas imundas e lugares sombrios e fétidos, como Hans faz questão de mostrar, e também o Fórum Romano transformado em Campo das Vacas. (cf. MAALOUF, 2001, p. 328, 329) Em outra visita, com outro olhar, Guicciardini resume:

- Cidade eterna, Roma, mas com certas ausências [...] Cidade santa, mas com algumas impiedades; cidade ociosa, mas que todos os dias dá ao mundo uma obra-prima. (MAALOUF, 2001, p. 329)⁸⁸

Miséria e prostituição no viés de Hans, luxo e esplendor renascentista no viés de Guicciardini: a complexidade das cidades árabes (como Istambul ou Cairo) se repete no mundo cristão.

Em *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, o narrador descreve a cidade brasileira do século XVII:

Saifudin jamais vira tanta sujeira em tão pouco espaço. Era quase impossível andar pelas ruas daquela cidade sem correr o risco de pisar nos dejetos. Fezes humanas e de animais tomavam conta de todo espaço vazio. Era prática comum fazer as necessidades ao redor das casas, atrás dos muros ou sob as árvores. As casas não possuíam latrinas. Banheiros, então, nem pensar, já que o banho era raríssimo, mesmo na Europa. A Igreja não o recomendava por entender que era pecaminoso, pois a água não respeitava os limites do corpo. Um pano úmido era o suficiente. E perfume. Muito perfume.

⁸⁸ « Ville sainte, mais avec des impiétés ; ville oisive, mais qui, chaque jour, donne au monde un chef-d'oeuvre. » (MAALOUF, 1986, p. 396)

Bacia ou penico eram privilégio dos doentes, daqueles que não podiam se locomover. O produto da evacuação era atirado pelas portas e janelas. (BOURDOUKAN, 1997, p. 47)

No romance de Bourdoukan, portanto, a cidade é sinônimo de sujeira, tanto física como moral, visto que é ali que moram os políticos e os religiosos cheios de vícios.

Assim como tenta renomear as pessoas, Saifudin também propõe reformar o espaço urbano, com base na experiência e na ciência árabe. A pedido do governador, ele dá instruções de como proceder para acabar com as doenças que se proliferam na cidade:

Quanto à cidade, a partir de hoje o senhor profba que as pessoas façam suas necessidades nas ruas e não permita que joguem o lixo e o excremento na praia. [...] Não permita que os barbeiros realizem sangrias. Peça para a guarda ficar atenta às embarcações que chegam. Os marinheiros doentes devem ser imediatamente isolados. A higiene é fundamental para a saúde. A circulação de ar e água corrente são importantes dentro de casa. [...] [...] a partir de hoje, é bom reservar uma área para os sepultamentos. E, antes de jogar terra sobre os corpos, mande cobri-los com cal. Finalmente, o senhor precisa providenciar a construção de um hospital no local mais saudável da cidade. (BOURDOUKAN, 1997, p. 48)

Evidencia-se, portanto, a superioridade cultural de Saifudin sobre o governador e sobre os cristãos de forma geral. Pela facilidade com que ele dá as orientações, Saifudin deixa claro que a limpeza, a higiene e a organização urbana são características comuns no mundo árabe.

Como contraponto ao espaço urbano, Bourdoukan fala da floresta, local dos bravos e dos puros. A descrição da chegada de Saifudin ao Brasil revela encantamento pela natureza e, ao mesmo tempo, contraste com os “nativos”, que não percebiam o valor do que possuíam. Embora não apareça explícita no texto, a comparação do personagem é com a árida terra marroquina.

Quando viu pela primeira vez as costas brasileiras, Saifudin podia jurar que estava chegando ao paraíso. Paisagem deslumbrante, beleza indescritível. Mas, depois do primeiro contato com as pessoas que ali viviam, entendeu que aquela terra podia ser o paraíso, mas elas, com certeza, não estavam interessadas. Teria muito o que contar. (BOURDOUKAN, 1997, p. 50)

A natureza serve para abrigar os escravos fugitivos, que representam a resistência contra a opressão, a luta pela dignidade humana. Ela julga quem nela penetra e traça o seu destino.

(Saifudin) Nunca antes havia penetrado numa floresta. Para os escravos fugitivos era acolhedora. Fornecia alimentos e protegia-os contra as expedições escravistas. Além da falta de caminho, os escravistas tinham de enfrentar animais selvagens, principalmente onças e as temíveis cobras venenosas. Não era raro sofrerem emboscadas. Como a carga era transportada por escravos, estes aproveitavam qualquer oportunidade para fugir. (BOURDOUKAN, 1997, p. 75)

Além das cidades e da floresta, o romance apresenta a zona rural e indica o ciclo da cana-de-açúcar: “No dia seguinte chegaram à fazenda. A plantação de cana-de-açúcar se perdia no horizonte. Ia além do alcance dos olhos. O Brasil é uma terra de grandezas, concluiu Saifudin. Terá dirigentes com a mesma grandeza?” (BOURDOUKAN, 1997, p. 54)

Em *Léon, l’africain*, a natureza é decisiva em alguns momentos. É o caso, por exemplo, quando uma tempestade de areia atinge a caravana de Léon, que é protegido por Hiba. Seus homens e seus pertences, porém, ficam pelo caminho. A natureza lhe tira tudo para ele começar um novo ciclo sem nenhuma ligação com o passado.

A caravana, no romance de Maalouf, pode ser considerada um espaço-símbolo. Sua importância é tal que o personagem se define assim: “Minha pátria é caravana” (e não *a caravana*, como está na tradução). Na caravana, os homens de diferentes culturas e de diferentes classes sociais se encontram e compartilham o mesmo destino; o companheirismo das histórias contadas durante a noite e os sofrimentos da marcha irmanam os que formam a caravana; por outro lado, ela é sempre móvel, seus membros não são fixos e nem são independentes dos outros ou superiores a eles. Hassan explica:

Vista de longe, a caravana é um cortejo; vista de perto, uma cidade, com bisbilhotices, brincadeiras, apelidos, intrigas, conflitos e reconciliações, noitadas de música e poesia, uma cidade para a qual todas as localidades estão distantes, inclusive aquela de onde se vem, mesmo aquelas por onde passamos. (MAALOUF, 2001, p. 174)⁸⁹

A caravana, por isso, é o espaço do distanciamento e do encontro; distanciamento do já conhecido e encontro de sujeitos, irmanados pelo destino.

⁸⁹ Vue de loin, la caravane est un cortège; vue de près, c’est un village, avec ses racontars, ses plaisanteries, ses sobriquets, ses intrigues, ses conflits et ses réconciliations, ses soirées de chanson et de poésie, un village pour lequel toute les contrées sont lointaines, même celle dont on vient, même celles qu’on traverse. (MAALOUF, 1986, p. 207)

O barco, um símbolo muito caro para os libaneses, descendentes dos fenícios, povo mercante e navegador por tradição, aparece nos dois romances. É em um barco que a história de Saifudin começa e é um barco que leva Léon de Granada para o Marrocos, depois para o Cairo, para a peregrinação a Meca, para o mundo cristão e depois novamente para o Marrocos. Este espaço, símbolo da tradução e da passagem entre mundos, propicia a troca e a comunicação entre as margens; é um entrelugar que propicia a viagem de autoconhecimento.

O espaço, portanto, é um componente da construção dos romances que possibilita ao leitor ocidental conhecer o mundo muçulmano e reavaliar sua cultura. A comparação mostra que embora os espaços físicos possam ser parecidos – praça, mercado, hospital – a relação que cada cultura estabelece com esses espaços é diferente, pois a atribuição de sentido que se dá não é a mesma, graças aos costumes religiosos ou à história local, por exemplo.

7. OS PORQUÊS DA TRADUÇÃO

Vistos o *quem*, o *quando* e o *onde*, o *quê* e o *como* da tradução cultural nos dois romances, resta investigar o *porquê*.

As razões que levam Maalouf e Bourdoukan a produzirem romances históricos que abordam uma época determinada e a traduzirem ou apresentarem uma cultura para a outra certamente não são as mesmas, e isso fica evidente já no projeto literário que cada um idealiza.

Se Maalouf é *Monsieur Tolérance*, conforme já o nomeou a imprensa francesa, Bourdoukan quer o fim da opressão para construir a paz, como diz em seu blog. Esses dois conceitos, tolerância e paz, merecem ser mais bem definidos, para clarear algumas confusões culturais e para verificar o papel da literatura, e desses escritores em especial, na construção de uma sociedade mais tolerante e pacífica.

A compreensão do que é paz varia no tempo e no espaço, segundo as diferentes sociedades; isso mostra que ela é algo cultural, não natural. Ora, quem diz cultural, diz também construída. Portanto, a paz não precisa ser apenas desejada; ela pode e deve ser construída. É o que explica Marcelo Guimarães:

Entender a paz como construção cultural e como noção pedagógica leva-nos a superar certa compreensão abstrata e idealista, deixando de entendê-la como um ideal para um amanhã distante e colocando-a na ordem da agenda e da ação como uma tarefa que está ao nosso alcance. Dessa forma, trata-se de ativar em nós a capacidade que todos temos de operar a paz. (GUIMARÃES, 2004, p. 13)

A paz, assim compreendida, não nega o conflito, visto como um fato normal e previsível do encontro entre pessoas diferentes e entre culturas distintas, uma forma de renovação e de enriquecimento da criatividade. Reconhecer o conflito e não abafá-lo é um passo para a construção de relações de paz; suprimi-lo só é possível de forma violenta, pela negação de uma das partes. Segundo Xesús Jares, “a chave não está em sua eliminação, mas em sua regulação e resolução de forma justa e nãoviolenta (sic)” (JARES, 2002, p. 134)

Jares explica que existem duas concepções para a paz, uma negativa (sinônimo de não-violência) e outra positiva, assim concebida:

Em primeiro lugar, a paz já não é o contrário de guerra, mas sim de sua antítese, que é a violência, dado que a guerra é apenas um tipo de violência, mas não o único. Em segundo lugar, a violência não é unicamente a que se exerce mediante a agressão física direta ou por meio de diferentes artifícios bélicos que se podem usar, mas é preciso levar com (sic) conta também outras formas de violência menos visíveis, mais difíceis de reconhecer, mas também mais perversas no sentido de produzir sofrimento humano. (JARES, 2002, p. 123 e 124)

Adiante o autor fala em violência direta, estrutural e cultural. A primeira teria um autor, enquanto as outras duas não; a estrutural abarca a violência imposta pela estrutura econômica, ou por leis injustas e que estabelecem a desigualdade entre as pessoas, por exemplo; a violência cultural diz respeito a situações em que uma cultura é abafada e desprezada por outra, e vale tanto para a supremacia do homem sobre a mulher como para o abafamento de uma cultura por outra.

Nos romances é possível reconhecer os três níveis de violência apontados por Jares. Em *Léon, l'africain*, por exemplo, a violência direta aparece já no Livro de Granada, quando os muçulmanos e judeus são obrigados a abandonarem suas terras; os que permanecem em solo cristão são queimados na fogueira, por exemplo.

A violência direta (fogueira) é sustentada pela violência cultural (intolerância religiosa). Ao mesmo tempo, havia a violência estrutural, porque todo o poder estava concentrado nas mãos de um sultão, Boabdil, distanciado de seu povo.

A mesma estrutura violenta é vista no Marrocos, acompanhada da corrupção e da tirania. O episódio da “doença” de Máriam demonstra isso.

Máriam é destinada a Zerouali, um homem bem mais velho, mas rico. Desconfiados de seu caráter, Hassan e Haroun investigam o passado do comerciante e descobrem que ele é ladrão e assassino. Além disso, diz Haroun,

- O mais grave [...] é que esse indivíduo é ciumento até as raias da demência, sempre convencido de que suas mulheres o tentam enganar, principalmente as mais jovens e

as mais bonitas. Basta uma denúncia, uma calúnia, uma palavra insidiosa de uma rival para que a infeliz seja estrangulada. Os eunucos do Zeruali ocupam-se em seguida de mascarar o crime, transformando-o em afogamento, queda fatal ou qualquer outro acidente. Três mulheres já morreram em circunstâncias pelo menos suspeitas. (MAALOUF, 2001, p. 155)⁹⁰

Com a ajuda do xeque Astaghfirullah, é desfeito o casamento. Para se vingar disso, Zerouali acusa Máriam de lepra. Um grupo de mulheres vai então examiná-la e, apesar da jovem estar sã, elas a condenam ao leprosário. Máriam só consegue sair de lá quando, muitos anos depois, após tentativas frustradas feitas por Hassan junto às mais altas autoridades, Haroun rapta sua amada.

Portanto, nesse episódio ficam evidentes várias violências. Em primeiro lugar, a violência estrutural, que não limita o poder dos mais ricos e que constrói uma sociedade corrupta. Essa violência se repete nas relações de gênero: a mulher é refém das decisões tomadas pelos homens (de aprisioná-la ou de libertá-la). É violenta a sociedade que oprime as mulheres, as coloca como inferiores aos homens, sem os mesmos direitos ou capacidades. Entre as mulheres, também não há cumplicidade: as que vão avaliar Máriam a condenam, mesmo estando ela sã.

Na tomada do Cairo pelos otomanos, novos exemplos de violência. A violência direta está sustentada pela estrutura, que dá armas a uns e não protege outros, e pela cultura, que faz, por exemplo, os soldados otomanos se acharem superiores aos caiotas e por isso no direito de matar e torturar.

Também no mundo cristão os três níveis de violência são facilmente identificados. Maddalena, por exemplo, é uma judia que é obrigada a se converter e a esconder sua origem por medo da violência da Inquisição, ao mesmo tempo direta, estrutural e cultural.

⁹⁰ « Le plus grave [...] c'est que cet individu est jaloux jusqu'à la démence, constamment persuadé que ses femmes cherchent à le tromper, surtout les plus jeunes et les plus belles. Il suffit d'une dénonciation, d'une calomnie, d'un mot insidieux lancé par une rivale, pour que la malheureuse soit étranglée. Les eunuques du Zerouali s'occupent ensuite de mauiller le crime en noyade, en chute fatale ou en esquinancie. Trois femmes au moins sont déjà mortes dans des circonstances pour le moins suspectes. » (MAALOUF, 1986, p. 185 e 186)

A Inquisição também é uma das responsáveis pela violência no romance de Bourdoukan. Também ali os protagonistas são compelidos a disfarçar sua identidade para fugir da violência em relação ao diferente.

Além da Inquisição, a estrutura social do Brasil Colônia, que dividia as pessoas em senhores e escravos, e que estava baseada em crenças econômicas e culturais, gerava violência direta e indireta.

Talvez seja a violência praticada pelo bandeirante Domingos Jorge Velho a que mais impressiona, porque ela contradiz a imagem de herói historicamente construída. Também essa violência é mais do que direta, é cultural e é estrutural. Cultural porque ele nega a existência de alma no *outro*; e estrutural porque a esse bandeirante é dado poder de matar para resolver problemas econômicos. Ele tem liberdade para agir, mesmo sendo suas práticas cruéis, porque interessa aos proprietários de terras essa sua violência.

A violência estrutural nas sociedades apresentadas nos romances é um espelho da violência presente. Ao denunciar a violência cometida contra a mulher, ou em relação aos escravos, além da corrupção e do descaso com a população, os autores exibem aspectos que continuam presentes.

Mas para a construção da paz não basta a denúncia da violência passada. É preciso ultrapassar esse estágio e construir pontes que, nas relações interpessoais, permitam o contato entre sujeitos, iguais apesar das diferenças. Também a violência estrutural e a cultural devem ser atacadas; uma das formas para isso é pela comparação entre sociedades, que evidencia a cultura que se esconde por trás de valores e atitudes pretensamente naturais.

O romance histórico permite exhibir uma época em que as culturas viveram relações diferentes do contexto atual e compreender que o conflito é datado historicamente e não é natural, nem “está no sangue”; pode, portanto, ser superado. Por exemplo, ao dar uma perspectiva histórica para o problema interreligioso, reconhecendo um passado comum de

convivência harmônica entre judeus e muçulmanos, que durou vários séculos, os autores apontam uma esperança para o futuro.

Tanto Bourdoukan quanto Maalouf exibem conflitos entre as civilizações cristã e muçulmana, mas as soluções são diferentes.

No romance de Maalouf, o protagonista não vive apenas mergulhado em uma sociedade muçulmana, nem como representante de uma minoria em uma sociedade cristã: ele vive as duas posições, experimenta as duas condições. Isso o torna capaz de ver as falhas e as riquezas das duas sociedades.

Embora os cristãos pareçam ser inicialmente os intolerantes – porque em Granada eram sinônimo de Inquisição e de perseguição ao diferente, seja ele judeu ou muçulmano - isso se transforma no momento em que Hassan é sequestrado e levado como escravo ao papa. Lá ele entra em contato com pessoas de alto nível cultural, curiosos pelo mundo árabe, já que aprendem sua língua e financiam o trabalho de Hassan/Léon sobre a África.

Os cristãos não são apresentados em bloco. O Papa Leão X, Hans, Guicciardini, e Júlio de Medici não agem de forma única; antes se revelam observadores múltiplos da sociedade em que vivem, percebendo a si mesmos e aos outros de diferentes formas. Inclusive, eles se transformam ao longo da narrativa, não são seres estáticos, fechados em suas concepções.

Além dos amigos próximos, o romance também apresenta Adriano, o papa de origem germânica que pretendia dar fim à corrupção e degradação da igreja, como uma resposta às críticas de Lutero. Se no início Adriano desperta, por seu desejo de corrigir os excessos da Igreja, alguma simpatia de Hassan/Léon, logo se revela alguém que coloca as ideias acima das pessoas, incapaz de bondade, generosidade. Esse papa radical prende Hassan/Léon e o trata de forma desumana, porque não aceita críticas (postura bem diferente do polêmico mas tolerante Leão X).

No mundo muçulmano, Hassan percebe - pelo encontro que tem com um amigo muçulmano ainda em Roma - a negação e a demonização do *outro*. Com o não reconhecimento das próprias falhas, a sociedade não consegue superar seus problemas.

Assim, Hassan/Léon mostra que é possível superar o “choque de civilizações”, porque nenhuma é totalmente perfeita ou imperfeita. Ele deseja o diálogo intercultural; a obra que produz em solo cristão – *Descrição da África* e *Anti-Babel*, em especial – apostam nesse diálogo.

Ao contrário de Léon, *l’africain*, em *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, Saifudin, representante dos muçulmanos, é totalmente correto e contrasta com a corrupção dos cristãos. Esses são sujeitos, depravados, antropófagos, sádicos (cf. BOURDOUKAN, p. 47, 58, 74, 137) etc.

Saifudin contrapõe a sociedade cristã à sociedade muçulmana, sendo esta limpa, tolerante e justa, ao contrário da outra; ao conhecer Palmares, tem uma sociedade alternativa, com guerreiros valorosos e bons em uma natureza farta. Não existe possibilidade de comunicação entre brancos e negros, principalmente porque os cristãos, de forma geral, são corruptos, violentos e não confiáveis; os mulatos, como o capataz da fazenda de Maria, são traidores; os que querem fazer acordo, como Ganga-Zumba, também.

Aqui se chega, portanto, a uma bifurcação: para Maalouf, a superação do conflito pode se dar através da negociação, em que as partes entram como sujeitos em condições de igualdade e troca, porque nenhuma parte detém a verdade única ou o poder absoluto.

Bourdoukan, pelo contrário, não vislumbra a negociação, mas a alteração de poder. Um grupo opressor deve ser substituído por aquele que ele marginalizou, que trará a sua própria verdade, até então negada. Na impossibilidade dessa troca, mais vale morrer pela justiça. A convivência com a injustiça é intolerável.

Coloca-se aqui a questão da tolerância em situações de conflito. Assim como a paz, a tolerância é construída historicamente. Paul Ricoeur explica:

Foi preciso passar, primeiro, por uma etapa em que se tolera o que se desaprova mas não se pode impedir. É o limite mínimo da tolerância.[...]

Em seguida, passou-se à etapa em que uma vontade de compreender as convicções contrárias, sem, no entanto, aderir a elas, gerou uma certa suspensão da violência. [...]

A etapa decisiva foi aquela em que se reconheceu o direito ao erro, associado à idéia de que cada um tem o direito de viver segundo suas convicções. (RICOEUR, 2000, p. 21)

A idéia de tolerância transpõe um limite crítico com a crise da idéia de verdade. A simpatia pelas idéias das quais não compartilhamos dá lugar à suposição de que uma parte da verdade pode estar em outro lugar que não nas convicções que fundamentam as tradições em que fomos educados. Que possa existir verdade fora de meu mito, é uma suposição que se volta contra minha própria convicção; exige uma espécie de ascetismo intelectual, sempre doloroso, da parte de quem quer que procure o equilíbrio entre a crítica e a convicção. (RICOEUR, 2000, p. 22)

Compreender a multiplicidade do conceito de verdade é, portanto, uma etapa para construir a paz. Mas, e o intolerável? Se as partes têm poder desigual, como negociar? Como tolerar a violência do mais forte sobre o mais fraco, que não tem como se defender? Muçulmanos de Granada, negros do Quilombo, judeus dos campos de concentração ou palestinos sob o poder arbitrário e violento de Israel foram e são obrigados a responder cotidianamente a essas perguntas, na luta entre a sobrevivência ou o fim trágico dos heróis.

Historicamente, em Granada e no Quilombo, o grupo que detinha o poder tentou eliminar o *outro*. Esta solução, porém, provou ser ineficaz, porque o *outro* se multiplica, em diferentes conexões de identidade. Para esses *outros*, renovados, fica a frustração e o desejo de vingança; para os dominadores, resta o medo. Não existe paz nessas condições: o medo é também a herança da violência, não apenas sua genitora.

Outra possibilidade de solução de conflito é o acordo, apesar de esse não ser bem visto por Galtung (2006), porque significa que ambas as partes saem perdendo e ficam igualmente insatisfeitas. No Quilombo, o acordo teria sido conseguido por Ganga-Zumba e radicalmente negado por Zumbi, como já se viu. Esse tipo de situação é bem comum quando é ódio é gerado em um grande grupo. Para estabelecer acordos é necessário aplacar o ódio, desarmar as mentalidades; mesmo que um líder consiga perceber a vantagem de um acordo, nada garante que ele seja capaz de convencer aqueles que ele governa de que existe uma

possibilidade de estabelecer uma relação com o grupo até então odiado. Ao invés de se estabelecer um acordo, é possível que haja a troca de poder e a manutenção das hostilidades, como foi o caso de Ganga-Zumba e Zumbi. Foi esse também o desafio do Líbano, para conseguir terminar com a guerra civil – e vale lembrar que o livro foi escrito logo depois do fim dos conflitos armados no Líbano, em 1990, quando os acordos justamente precisavam ser honrados por todas as partes para que houvesse uma chance para a paz. Mas, para tanto, era preciso confiança dos sujeitos envolvidos, capacidade de aceitar frustrações, de compreender que as conquistas não eram totais, mas que eram a condição possível naquele momento e lugar.

A solução ideal para um conflito, ainda segundo Galtung (2006), é a *ambos-e*, ou seja, uma solução em que as duas partes tenham suas necessidades básicas atendidas e ao mesmo tempo haja uma transcendência para uma situação melhor. Ora, não é possível encontrar uma solução desse tipo para o passado, porque ele já está escrito, mas é possível aprender com os erros do passado e procurar soluções *ambos-e* para os conflitos do presente e também, e sobretudo, prevenir futuras situações de conflito.

É por acreditar que o passado tem algo a ensinar para o presente, assim mudando o prognóstico de um conflito, que Todorov se debruça sobre os relatos dos campos de concentração na Alemanha nazista e pergunta:

Resistência ou resignação: Como estar seguro do momento a partir do qual a segunda é preferível à primeira, ou pelo menos tão justificável quanto ela? (TODOROV, 1995, p. 252)

Todorov mostra, em *Em face do extremo*, que não existem apenas duas posições, uma de passividade e outra de enfrentamento suicida da violência direta. Entre elas, existe a resistência não-violenta à opressão. Embora essa resistência não acabe com a violência, ela tem o valor de garantir a vida e a humanidade da vítima, negada pelo opressor.

A manutenção do “humano” se dá de diferentes formas, segundo Todorov (1995). Uma delas, especialmente interessante aqui, é a atividade do espírito. Quando as condições de vida pretendem tornar o ser humano um animal, para mais facilmente aniquilá-lo, manter viva a

atividade de espírito é uma forma de resistência. É afirmar que existe uma pessoa onde querem ver um objeto. Portanto, manter viva a cultura de um povo é resistir à violência.

Bourdoukan já dentro do romance mostra que tem isso bem claro. Ben Suleiman ensina as crianças do Quilombo a ler porque sabe que sem registrar sua história, a cultura que existe ali morrerá com os quilombolas.

Léon resiste à violência do papa Adriano VI retomando as orações muçulmanas. Além disso, contribui para a comunicação entre os povos com o dicionário *Anti-Babel*, que evidencia sua preocupação com a tradução cultural.

Outra forma de resistência à violência sofrida, segundo Todorov (1995), é recusar-se a compreender o *outro*, mesmo seu algoz, como um objeto. Ou seja, não aplicar a mesma matriz de compreensão do mundo que é usada por quem pratica a violência. A um mundo preto e branco, contrapor um mundo cinzento. Colocar as pessoas dentro de fórmulas simplistas só mudaria o lado da balança, mas não a eliminaria. Compreender o *outro* não significa, porém, perdôá-lo ou esquecer o sofrimento que causou; significa, sim, procurar os mecanismos que tornaram o mal possível.

É neste momento que as obras de Maalouf e Bourdoukan mais diferem. Enquanto este simplifica a história e os agentes da violência para mais facilmente transmitir seu recado, aquele procura o humano por trás do algoz.

De todo modo, a escrita literária dos dois é uma forma de resistência à violência, na medida em que esses romances contribuem para a diminuição do desconhecimento em relação ao *outro*, base do preconceito, e para o aumento da imaginação, elemento praticamente nulo nos extremistas, como lembra o escritor israelense Amós Oz. (cf. OZ, 2004, p. 26)

A literatura produzida por Maalouf e Bourdoukan contribui para a construção de um imaginário mais rico, sobretudo na medida em que os romances alcançam a atemporalidade e

a universalidade. Retirando o leitor de sua realidade imediata, cada romance devolve-o, ao fim da leitura, mais rico não apenas em informações, mas também em experiências estéticas de relacionamentos interculturais e interpessoais.

CONCLUSÃO

Necessária para as relações entre povos e entre pessoas, a tradução cultural é sempre uma tarefa complexa, pela insuficiência das palavras e pela subjetividade dos agentes envolvidos, entre outros. Quando a isto se somam as dificuldades da arte literária, a tradução cultural torna-se um desafio.

Esse desafio foi enfrentado por Amin Maalouf e Georges Bourdoukan de maneiras distintas, mesmo se valendo de recursos semelhantes. Isto acontece porque, como foi visto, a tradução cultural resulta da seleção subjetiva do tradutor feita a partir de um universo de possibilidades da cultura de origem; ao mesmo tempo, esta seleção também se baseia na ideia que o tradutor tem da relevância das informações para a cultura de recepção.

A aproximação com o leitor ocidental começa na capa dos livros e em entrevistas com os autores, que, junto com o título dos romances, criam expectativas em relação às obras. No peritexto aparecem alguns estereótipos sobre o *outro* oriental, que atraem em um primeiro momento este público, mas depois são combatidos no interior dos romances, quando imagens pré-concebidas são destruídas, pela valorização da História e da cultura árabe-muçulmana. Os recursos epitextuais guiam o leitor, asseguram a autoridade dos autores e ajudam a estabelecer o contrato de leitura.

Maalouf e Bourdoukan constroem romances históricos sobre uma época em que a relação entre os povos das três grandes religiões monoteístas tinha outra configuração. O objetivo foi mostrar que esta relação é culturalmente construída, e que por isso pode ter outras configurações no futuro.

Se adotam um gênero ocidental, o romance histórico, é para rever a História tradicionalmente contada pelo Ocidente, que marginaliza os povos que têm outra lógica e outros valores. Nisso, eles acompanham as reflexões e opções da Nova História, explorando fontes antes descartadas ou subestimadas. É assim que a cultura oral – com suas parábolas e seus provérbios – ganha destaque, o que valoriza um aspecto rico da cultura árabe-muçulmana. As pequenas narrativas que permeiam os romances com humor e ensinamentos morais aproximam o público-leitor ocidental e o fazem conhecer uma forma diferente de

apreensão e compreensão da realidade. Também os costumes e os rituais ou ainda a maneira de organizar o espaço e de se relacionar com ele são trabalhados nos romances e, através da comparação, evidenciam a relatividade das práticas e construções culturais.

Léon, l'africain e *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro* possibilitam outros olhares para os fatos contados pela História tradicional, graças à voz que é dada a sujeitos emudecidos, como as mulheres e os escravos. Ser mulher no mundo árabe-muçulmano não é o mesmo que no mundo ocidental, assim como a escravidão no Brasil não é igual à escravidão entre os árabes. Mais do que a simples constatação disso, a leitura dos romances possibilita repensar esses conceitos e a própria leitura que se faz das culturas envolvidas – e também das culturas em geral, visto que há um “contágio” das reflexões feitas a partir do livro, em uma situação especial, para todas as outras relações interculturais.

Os protagonistas de *Léon, l'africain* e *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro* compreendem a identidade e a alteridade de formas distintas. Léon está em construção: erra, ouve, aprende e se transforma. Em contato com o *outro*, tem dúvidas, hesita e se arrepende. Saifudin, pelo contrário, é cheio de certezas, embora se encontre em um ambiente totalmente diferente do seu; poucas vezes erra ou se arrepende. Normalmente, é ele quem ensina, quem detém o conhecimento e orienta o julgamento do leitor. Seu aprendizado se dá pelo acúmulo de informações, mas isso pouco altera sua forma de ver o mundo e estar nele.

A diferença de postura diante do *outro* se reflete na construção do romance. Léon costura várias vozes no interior da narrativa, com as quais ele nem sempre está de acordo. Sua voz, porém, lhe parece insuficiente para dar conta da realidade, por isso ele também incorpora vozes destoantes. O Capitão Mouro tem um discurso coerente e resolvido, acabado; as vozes destoantes não têm o mesmo peso ou não contam com a adesão do leitor. O narrador em terceira pessoa não é neutro: se solidariza com Saifudin, tornando-o o guia da história.

Maalouf apresenta os fatos por mais de um ângulo, a fim de dar conta de sua complexidade. O ponto de vista dos muçulmanos não é um relato único, homogêneo; as causas da derrota de Granada, por exemplo, são apresentadas de forma diferente, conforme o personagem que narra os fatos. O autor defende a construção de mitos positivos através da literatura, e por isso sua narrativa explora vozes díspares que compõem um conjunto, a fim de atingir a convivência pacífica entre pessoas que possuem diferentes pertencimentos culturais.

Bourdoukan opta por explorar a visão dos vencidos de diferentes origens, irmanados pelo domínio opressor da Igreja Católica e do governo corrupto do Brasil Colônia. Esse autor procura a Justiça, condição *sine qua non* para o seu projeto de paz. Por isso, em seu romance, ele sublinha as qualidades dos árabes e muçulmanos, desconstruindo o mito negativo a respeito desse grupo. Por outro lado, como não investiga as fraquezas dos “oprimidos” nem percebe as qualidades dos “opressores”, não foge do esquema que dá poder a uns e o tira de outros. A estrutura profunda de violência permanece: o outro bestificado só muda de nome e endereço, mas não deixa de existir.

A leitura da História, para Bourdoukan, serve para estabelecer outra versão dos fatos e com isso fazer justiça a um povo “silenciado” pelo Ocidente. Para Maalouf, a História é um recurso para melhor compreender o presente. Isso fica evidente quando no romance se fala dos granadinos que guardavam as chaves de suas casas e se recusavam a encarar a derrota de frente. A imagem das chaves é frequente quando se fala dos palestinos expulsos de seu território por Israel e que passaram a viver em campos de exilados, no Líbano, por exemplo. Ou seja, no romance de Maalouf, a crítica é feita tanto para cristãos quanto para muçulmanos. No romance de Bourdoukan – embora o autor perceba falhas nos dirigentes muçulmanos, como se vê na entrevista de abril de 2008, em anexo – os muçulmanos são poupados de críticas; as falhas do Ocidente, no passado e no presente, é que são a tônica.

Se o Islã de Maalouf é complexo, o de Bourdoukan, no romance, é perfeito, à custa da exclusão dos personagens e dos fatos problemáticos, como se viu a respeito do Império Otomano que, a despeito de sua importância para o mundo muçulmano, não é citado por Saifudin.

A tradução cultural do Oriente para o Ocidente através da literatura, portanto, coloca em ação diversos elementos, todos igualmente fecundos e importantes para explorar: o imaginário das culturas envolvidas, a expectativa do público-leitor, a História e suas narrativas, a função do passado e do projeto de futuro dos autores-tradutores.

Encerro esta tese vendo, na televisão, novos ataques à Faixa de Gaza. Estes ataques e a frase de Frau Eisenblätter, que desencadeou todo o meu trabalho, fazem parte de uma só e contínua violência, que, ao expulsar o *outro*, aprisiona o *eu* em um mundo estreito de imagens e saberes.

Pensando nisso, a Literatura ganha outro valor, na medida em que pode ajudar a construir uma cultura de paz, trazendo ao leitor a dúvida que humaniza, o conhecimento que relativiza e a capacidade de indignar-se contra as diferentes formas de violência.

REFERÊNCIAS

- ABDALA Júnior, Benjamin. (org.) **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ABDUNE, Ali. **Um sheik na roda**: entrevista para Caros Amigos. Entrevistadores: Marina Amaral, Mamede Mustafá Jarouche, Michel Gordon, José Arbex Jr., Georges Bourdoukan, Carlos Azevedo. São Paulo: WAMY, 2007. Disponível em <<http://www.wamy.org.br/1428/html/carosamigos.htm>> Acesso em fevereiro de 2009.
- AHLMARK. Per et alii. **Foro Internacional sobre a Intolerância**. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- ____ et alii. **Imaginar a Paz**. Brasília: UNESCO, Paulus Editora, 2006.
- ALVARADO, Maite. **Paratexto**. Buenos Aires: Edit. Universidad de Buenos Aires, 1994.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARBEX Jr, José. **Islã**: um enigma de nossa época. São Paulo: Moderna, 1996. (Coleção Polêmica)
- ARIÉ, Rachel. **História de Espanha III**: Espanha Musulmana (siglos VIII-XV) Barcelona: Labor, 1984.
- ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- ARRIAGA, Guilherme. **Histórias orgânicas**: entrevista para Ferdinando Martins. Revista da Cultura. Nº 15, out. 2008. p. 4-6
- ARROJO, Rosemary. **Oficina da tradução**: a teoria na prática. São Paulo: Ática, 1986.
- AS MIL e uma noites. Trad. Alberto Diniz da versão de Antoine Galland. São Paulo: Ediouro, s/d.
- BACKTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Ed. da UnB, 1987.
- BATALHA, Maria Cristina; PONTES JR, Geraldo. **Tradução**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- BORGES, Ana Isabel ; NERCOLINI, Marildo José. **A (im)possibilidade da tradução cultural**. A questão da tradução cultural. In Revista Idiossincrasia. Disponível em <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000012002000300006&script=sci_arttext> Acesso em 3 de fevereiro de 2008.

BORDENAVE, Maria Cândida R. Tradução: encontro de linguagens e ideologias. In: COULTHARD, Malcolm e CALDAS-COULTHARD, Carmen Rosa. (org.) **Tradução: teoria e prática**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1991. p. 47 a 54.

BOURDOUKAN, Georges Latif. **A incrível e fascinante história do Capitão Mouro**. São Paulo: Sol e Chuva, 1997.

_____. **O peregrino**. São Paulo: Casa Amarela, 1999.

_____. **Vozes do deserto**. São Paulo: Casa Amarela, 2002.

_____. **O apocalipse**. São Paulo: Casa Amarela, 2003.

_____. Entrevista para Leonardo Vinhas. [Revista Eletrônica] **Scream & Yell**, 2005. Disponível em <<http://www.screamyell.com.br/literatura/bourdoukan.htm>> Acesso em janeiro de 2006.

_____. Blog do Bourdoukan. [São Paulo, 2006-2009] Disponível em <<http://blogdobourdoukan.blogspot.com>> Acesso em julho de 2008

_____. **Entrevista sobre A Incrível e fascinante história do Capitão Mouro** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por monicakalil@gmail.com em 28 de maio de 2008. (em anexo)

_____. Serão os semitas humanos? **Caros Amigos**, Nº 68- Nov. 2002. Disponível em <<http://terrornapalestina.home.sapo.pt/semitas.htm>> Acesso em fevereiro de 2009.

BUENO, Eduardo. **Brasil: uma História: a incrível saga de um país**. São Paulo: Ática, 2003.

BURCKHARDT, Titus. **La civilización hispano-árabe**. Trad. Rosa Kuhne Brabant. Madri: Alianza Universidad, 1995.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2003.

_____. **Testemunha ocular: história e imagem**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru, SP : EDUSC, 2006.

CARVALHAL, Tânia. **O próprio e o alheio: ensaios de literatura comparada**. São Leopoldo, RS: Editora da UNISINOS, 2003.

CHALLITA, Mansour. **O Alcorão ao alcance de todos**. Rio de Janeiro: ACIGI, s/d.

CHEJNE, Anwar G. **Historia de España Musulmana**. Trad. de Pilar Vila. Madri: Cátedra, 1993.

CICHOCKA, Marta. **Entre la nouvelle histoire et Le nouveau roman historique: réinventions, relectures, écritures**. Paris : L'Harmattan, 2007.

CORM, Georges. **Le Liban contemporain**: histoire et société. Édition actualisée. Paris : La Découverte, 2005a

_____. **Orient-Occident** : la fracture imaginaire. Postface inédite de l'auteur. Paris : La Découverte, 2005b

COSTA E SILVA, Alberto da. Nas terras do Islame. In: **A manilha e o Libambo**: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. p. 31 a 78

COULTHARD, Malcolm e CALDAS-COULTHARD, Carmen Rosa. (org.) **Tradução**: teoria e prática. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1991.

DAVIS, Natalie Zemon. **Léon, l'africain**: un voyageur entre deux mondes. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2007.

DELCAMBRE, Anne-Marie. **L'Islam**. Paris: La Découverte, 1991.

DELISLE, Jean; WOODSWORTH, Judith. **Os tradutores na História**. São Paulo: Ática, 1998.

DICIONÁRIO Cultural Marroquino. [Marrocos: s/n, s/d] Disponível em <<http://interata.squarespace.com/downloads-/Dicionrio%20Cultural%20marroquino>> Acesso em 30 de janeiro de 2009.

DUCHÉ, Jean. **Historia de la Humanidad**. Madrid: Guadarrama, c1964-1967. 5v. v 2 e 3

FARAH, Paulo Daniel. **ABC do mundo árabe**. São Paulo: Edições SM, 2006.

FARIA, H; GARCIA, P. Arte e identidade cultural na construção de um mundo solidário. In: FARIA, Hamilton; GARCIA, Pedro (org) **O reencantamento do mundo**: arte e identidade cultural na construção de um mundo solitário. São Paulo: Pólis, 2002. p. 107-140

FISK, Robert. **Pobre Nação**: as guerras do Líbano no século XX. Trad. de Vitor Paolozzi. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GALTUNG, Johan. **Transcender e transformar**: uma introdução ao trabalho de conflitos. Tradução de Antônio Carlos da Silva Rosa. São Paulo: Palas Athena, 2006.

GENETTE, Gérard. **Seuils**. Paris: Editions du Seuil, 1987. apud Alvarado, 1994.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. **Um novo mundo é possível**: Dez boas razões para educar para a paz, praticar a tolerância, promover o diálogo inter-religioso, ser solidário, promover os direitos humanos. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

GOYTISOLO, Juan. **Estambul otomano**. Barcelona: Planeta, 1991.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. Quem precisa da identidade? in: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.), HALL, Stuart, WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133

HAUSER, Arnold. **História social da literatura e da arte**. São Paulo: Mestre Jou, 1972. vol. 1

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. trad. De Marcos Santarrita São Paulo: Cia das Letras, 2001.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

JARES, Xesús R. **Educação para a Paz: sua teoria e sua prática**. 2ª ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Artmed, 2002.

KRISTEVA, Júlia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Trad. de Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.

LARIVAILLE, Paul. **A Itália no tempo de Maquiavel: Florença e Roma**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. (Coleção A Vida Cotidiana)

LAUAND, Jean. Provérbios e Educação Moral: a filosofia da educação de Tomás de Aquino e a Pedagogia do mathal. [Revista Eletrônica] **DeProvérbio.com** 2000. Disponível em <<http://www.deproverbio.com/DPbooks/LAUAND/introd.html>> Acesso em dezembro de 2004.

Le GOFF, Jacques. **História e Memória**. 5ª edição. Trad. de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2003.

LES MILLE et une nuits. Trad. René Khawan. Paris : Phébus, 2001. V. 1 : Dames insignes et serviteurs galants.

LOPEZ, Luiz Roberto. **História do Brasil Colonial**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1981.

LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. Trad. de Regina A.R.F. Bhering e Luiz Guilherme B. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MAALOUF, Amin. **As cruzadas vistas pelos árabes**. Trad. Pauline Alphene e Rogério Muio. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **Léon, l'africain**. Paris: Lattès, 1986.

_____. **Samarcande**. Paris: J.-C. Lattès, 1988.

_____. **Les jardins de lumière**. Paris: J.-C Lattès, 1991.

- ____. **Le premier siècle après Béatrice**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1992.
- ____. **Le rocher de Tanios**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.
- ____. **Las escalas de Levante**. Trad. Federico Romero Portilla. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- ____. **Les identités meurtrières**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1998.
- ____. **Entre dois mundos: amores e aventuras de Leão, o Africano**. Trad. de André Camargo. São Paulo: Best Seller, 2001.
- ____. **L'amour de loin**. Paris: Bernard Grasset, 2001a.
- ____. **O périplo de Baldassare**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- ____. **Origens**. Trad. Cláudia Ramos e Artur Ramos. Algés, Portugal: Difel, 2004a.
- ____. **Adriana Mater**. Paris: Bernard Grasset, 2006.
- ____. **Conflit d'identité**: Interview sur Evene. Disponível em: <http://www.evene.fr/livres/actualite/interview-amin-maalouf-tanios-origines-identites-meurtrieres-874.php> Acesso em 29 de janeiro de 2009
- ____. Site oficial. [Paris, 2004b] Disponível em: <<http://www.aminmaalouf.org>> Acesso em 13 de abril de 2008
- ____. **Interview pour Tempo Livres**. [Canadá, 2001b] Disponível em <http://ww.canoe.qc.ca/TempoLivres/maalouf_2.html> Acesso em fev. 2001.
- ____. Website. [Líbano, 2004c] Disponível em <<http://www.aminmaalouf.narod.ud>> Acesso em janeiro de 2006
- ____. Entrevista sobre a obra completa. [Líbano, 1999] Disponível em <<http://www.dm.net.lb/rdl/1903/maalouf.htm>> Acesso em maio de 1999.
- MEMEL-FOTE, Harris. O passado da intolerância. In: AHLMARK. Per et alii. **Foro Internacional sobre a Intolerância**. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 46-51
- MENOCAL, María Rosa. **O ornamento do mundo**: como muçulmanos, judeus e cristãos criaram uma cultura de tolerância na Espanha medieval. Trad. de Maria Alice Máximo Rio de Janeiro: Record, 2004.
- NERCOLINI, Marildo José. A questão da tradução cultural. [Revista Eletrônica] **Portal Literal** 2005. Disponível em <<http://www.portalliteral.com.br/artigos/a-questao-da-traducao-cultural>> Acesso em janeiro de 2006.

NEVES, Juliana B. B. et alii. Tipos sociais na conquista do Sertão das Capitânicas do Norte do Estado do Brasil, séculos XVII e XVIII. In: **Mneme** – Revista de Humanidades (Publicação do Curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ensino Superior do Seridó, Campus de Caicó.) Dossiê Cultura e Sociedade na América Portuguesa Colonial, v. 5, n. 12, out/Nov 2004 (local Caicó) Disponível em <www.cerescaico.ufrn.br/mneme/pdf/mneme12/118.pdf> Acesso em: 30 de abril de 2006.

NOVAES, Adauto. **Civilização e Barbárie**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

OLIC, Néelson Bacic. **Oriente Médio: uma região de conflitos**. São Paulo: Moderna, 1991.

ONG, Walter J. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Tradução de Enid Abreu Dobranszky. Campinas, SP: Papirus, 1998.

OZ, Amós. **Contra o fanatismo**. Tradução de Denise Cabral de Oliveira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

PAZ, Octávio. **El laberinto de la soledad; Postdata; Vuelta a El laberinto de la soledad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. **Tradução, literatura e literariedade**. Trad. Doralice Alves de Queiroz. Viva Voz. Belo Horizonte: FALE/UFGM, 2006. Disponível em <<http://www.lettras.ufmg.br/site/publicacoes/publicacoes.htm#vivavoz>> Acesso em 6 de setembro de 2008.

PEREIRA, Mariana Gomes. **A proposta da ONU para a construção da paz: avanços e retrocessos na estratégia de pos-conflict peacebuilding**. Belo Horizonte, 2006. Disponível em <http://works.bepress.com/mariana_pereira/2/> Acesso em 6 de setembro de 2008.

PERROY et alii. **História Geral das Civilizações**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965. Tomo III – A Idade Média – 3º. Volume (os tempos difíceis – fim)

POMIAN, Krzysztof. **Sur l'histoire**. Paris: Gallimard, 1999. apud CICHOCKA, 2007.

PONTES Jr, Geraldo Ramos; BATALHA, Maria Cristina. **A tradução como prática da alteridade**. Cadernps de Tradução 13. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2004. Disponível em <http://www.cadernos.ufsc.br/online/cadernos13/batalha.pdf> Acesso em 30 de junho de 2007.

RICOEUR, Paul. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. In AHLMARK et alii. **Foro Internacional sobre a Intolerância**. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

RODRIGUES, Cristina Carneiro. A prática da tradução por teóricos tradutores. [Revista Eletrônica] **Tradução em Revista**, Rio de Janeiro, n. 4, 2007. Disponível em: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/PRG_0599.EXE/11087.PDF?NrOcoSis=35865&CdLinPrg=pt> Acesso em 12 de dezembro de 2008.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. Prefácio de Pierre Bourdieu. São Paulo: Edusp, 1998.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Imaginar é difícil (porém necessário). In: ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 9 a 17

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.), HALL, Stuart, WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIMÕES, Mônica R.; MOURA, Tatiana. **Para além dos conflitos**: a reconstrução das sociedades
Disponível em
<http://www.janusonline.pt/dossiers/dossiers_2005_4_2_14_d.html> Acesso em 2 de fevereiro de 2009

SOUSA, Celeste Ribeiro de. **Do cá e do lá**: introdução à imagologia. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA Jr. Benjamin (org) **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 113-133.

STEINER, George. **Extraterritorial**: a literatura e a revolução da linguagem. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

VERNET, J.; MARTÍN, Leonor Martínez. **Al-Andalus**: el Islam en España. Barcelona/Madri: Lunwerg, 1987.

TANQUEIRO, Helena. **Autotradução**: autoridade, privilégio e modelo. Tese de doutoramento apresentada à Universidade Autônoma de Barcelona. Barcelona, Janeiro de 2002. Disponível em <http://www.tdx.cat/TESIS_UAB/AVAILABLE/TDX-1030103-182232//ht1de3.pdf> Acesso em 12 de dezembro de 2008.

TAVIM, José da Silva. **Judeus Portugueses em Marrocos. Portugal no Mundo**. [s/l], [s/d] Disponível em <<http://www.portugalweb.net/portugalnomundo/africa/marrocos/judeus.asp>> Acesso em 28 de dezembro de 2008

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. **Memória do mal, tentação do bem**: indagações sobre o século XX. Tradução de Joana Angélica D'Ávila. São Paulo: Arx, 2002.

_____. **Em face do extremo**. Tradução de Egon de Oliveira Rangel e Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1995. (Coleção Travessia do século)

WHEATCROFT, Andrew. **Infiéis**: o conflito entre a cristandade e o islã – 638-2002. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

WOLFF, Francis. Quem é bárbaro? In: NOVAES, Aduino. **Civilização e Barbárie**. São Paulo: Cia das Letras, 2004. p. 19-43

OBRAS E SITES CONSULTADOS

ALI, Tariq. **Confronto de fundamentalismos**: cruzadas, jihads e modernidade. Trad. de Alves Calado. Rio de Janeiro: Record, 2002.

ALONSO, Nieves P. **Sobre un género mantenido en la Literatura Árabe**: la Literatura de Viajes. Disponível em <http://hottopos.com/collatio/literatura_arabe.htm> Acesso em 8 de julho de 2005.

ARMSTRONG, Karen. **O Islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ATARD, Vicente Palácio. **Manual de História Universal**. Tomo III, Edad Moderna. Madri: Espasa-Calpe, 1959.

BALTA, Paul. **Islam**: civilisation et sociétés. Préface de Francis Lamand. Paris : du Rocher, 1991.

BANKS, Russell et alii. **Viagem à Palestina**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

BASSNETT, Susan. **Estudos da tradução**: fundamentos de uma disciplina. Lisboa: FCG, 2003.

BEN JELLOUN, Tahar. **Le racisme expliqué a ma fille**. Paris : Seuil, 1998.

_____. **Os frutos da dor**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

BODEI, Remo. **Livro da Memória e da Esperança**. Trad. de Letizia Zini Antunes. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II**. 2º. Volume. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

BRENER, Jayme. **As guerras entre Israel e os árabes**. São Paulo: Scipione, 1997.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália**. São Paulo : Schwarcz, 1991.

BURKE, Peter. (org.) **A escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CAMPOS, Geir. **O que é tradução**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CARVALHAL, Tânia. **Literatura Comparada**. (2ª edição, revista e ampliada) São Paulo: Ática, 1992.

DEDICA a Amin Maalouf. Pordenone, Itália: Associazione Provinciale per la Prosa, 2002.

FISK, Robert. **A grande guerra pela civilização**: a conquista do Oriente Médio. Trad. Sandra Martha Dolinsky. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.

GERMANOS, Jorge. **A sombra do cedro: provérbios libaneses**. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1992.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. **Aprender a educar para a Paz: instrumental para capacitação de educadores em educação para a paz**. Goiás: Rede da Paz, 2006.

HANSON, Victor Davis. **Por que o Ocidente venceu: massacre e cultura da Grécia antiga ao Vietnã**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

HANANIA, Aida R. O papel da imagem na tradição árabe. Disponível em <http://hottopos.com/collat2/o_papel_da_imagem.htm> Acesso em 8 de julho de 2005.

HELLINGER, Bert. **Conflito e Paz: uma resposta**. Trad. de Newton A. Queiroz. São Paulo: Cultrix, 2007.

HIBBERT, Cristopher. **Ascensão e queda da casa dos Médici: o renascimento em Florença**. Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

HISTÓRIA da Humanidade. Lisboa : Verbo, 1996-2002. (5 vol) (v.4 Do século VII ao século XVI) (v.5 Do século XVI ao século XVIII)

HISTORIA de España. Barcelona, Labor, c1980. v.3. **Hispania musulmana** siglos : VIII-XV.

HISTORIA del Mundo Moderno. Barcelona : R. Sopena, 1976. 13 v. (v. 1)

JARES, Xesús R. **Educar para a verdade e para a esperança: em tempos de globalização, guerra preventiva e terrorismos**. Trad. Daisy Vaz de Moraes. Porto Alegre: Artmed, 2005.

LeBRIS, Michel; ROUAUD, Jean (Dir.) **Pour une littérature-monde**. Paris : Gallimard, 2007.

LEWIS, Bernard. **Judeus do Islã**. Trad. de Jayme L. Benchimol. Rio de Janeiro: Xenon, 1990.

LINS, Ivan. **Erasmus, a renascença e o humanismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. (Coleção Perspectivas do Homem. Série Filosofia, v. 20)

MAGNOLI, Demétrio. **O mundo contemporâneo: relações internacionais. 1945-2000**. São Paulo: Moderna, 1996.

MAGNOLI, Demétrio; ARBEX, José; OLIC, Nelson Bacic. **Panorama do mundo**. São Paulo: Scipione, 1995.

MANSFIELD, Peter. **The arabs**. London: Penguin Books, 1990.

MARINHO, Maria de Fátima. **O romance histórico em Portugal**. Porto: Campo das Letras, 1999.

MIGUELEZ, Luis Vicente. **Cada vez que se dice yo**: a propósito de la identidad. Disponível em [HTTP://www.estudiosgerais.org/encontro/cada_vez_que_se_dice_yo.shtml](http://www.estudiosgerais.org/encontro/cada_vez_que_se_dice_yo.shtml) Acesso em 5 de janeiro de 2003.

MONTÁVEZ, Pedro Martínez. Entrevista O Mundo Árabe Atual e os "Olhares Cruzados" [Madrid, 14-4-98] Entrevistador, tradutor e editor: Jean Lauand [Revista Eletrônica] **COLLATIO**: Estudos Acadêmicos. ANO I, Nº 2, jul-dez 1998. Disponível em <<http://www.hottopos.com/collat2/pedro.htm>> Acesso em 29 de janeiro de 2009

NITRINI, Sandra. **Literatura comparada**: história, teoria e crítica. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1997.

NEGGAZ, Soumaya. **Amin Maalouf**: Le Voyage initiatique dans Léon, *l'africain*, *Samarcande* et *Le Rocher de Tanios*. Paris : L'Harmattan, 2005.

NOVINSKY, Anita. **A inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PAULO, Almilcar. **A dispersão dos Sephardim** (judeus hispano portugueses). Porto: Nova Crítica, 1978.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Altas literaturas**. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

QUEIROZ, Tereza A. P. de. **O Renascimento**. São Paulo: Editora da USP, 1995.

ROCHA, Regina. **A enunciação dos provérbios**: descrições em francês e português. São Paulo: ANNABLUME, 1995. (Coleção Timbre)

RODRIGUES, Cristina R. **Tradução e Diferença**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

SAID, Edward. **Fora do lugar**: memórias. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

SANTONI, Eric. **El Islam**. Trad. de Pilar Careaga. Madri: Acento Editorial, 1990.

SILVA, Teresa Cristina Cerdeira da. **José Saramago**: entre a história e a ficção: uma saga de portugueses. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Literatura Brasileira**: seus fundamentos econômicos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

SYMONDS, J. A. **El renacimiento en Italia**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1957.

TODOROV, Tzvetan. **Les morales de l'Histoire**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.

_____. **A vida em comum**: ensaio de antropologia geral. Campinas, SP: Papyrus, 1996. (Coleção Travessia do Século)

____. **O homem desenraizado**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

VIZENTINI, Paulo Fagundes. **Oriente Médio e Afeganistão**: um século de conflitos. Porto Alegre: Leitura XXI, 2002.

ZEGHIDOUR, Slimane. **A poesia árabe moderna e o Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: a “literatura” medieval. Trad. de Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

____. **Introduction à la poésie orale**. Paris : Seuil, 1983.

GLOSSÁRIO

Andaluzia, ou Al-Andalus – parte da península ibérica sob domínio muçulmano. Além de Granada, também pertenciam à Andaluzia as cidades de Córdoba, Sevilha, Toledo e Múrcia, entre outras.

Alcorão, ou Corão – livro sagrado dos muçulmanos, que acreditam ali estão as palavras ditadas por Alá para Maomé. No entanto, o texto só virou livro depois da morte do profeta, quando os diferentes fragmentos foram reunidos e ordenados, em 114 suras ou capítulos, subdivididos em versículos. As suras têm título e estão organizadas da maior para a menor, com exceção da primeira, que é “Só existe um Deus, Alá, e Maomé é seu Profeta”. Além de ser considerado uma obra prima da língua árabe, o Alcorão contém normas religiosas, morais e políticas que guiam os muçulmanos de todas as partes do mundo.

Almoades – fundamentalistas muçulmanos do norte do Marrocos, que tiveram importância entre os séculos XII e XIII, pelo seu papel na Andaluzia.

Almorávides – grupo fundamentalista da costa do Marrocos que acreditava ser necessário implementar os princípios do Alcorão na sociedade, através da conversão dos infiéis ou da guerra contra eles. No século XI, foram para a Andaluzia, acabando com a convivência pacífica entre os povos das diferentes religiões monoteístas. Estes “monges guerreiros” foram os fundadores de Marrakech, no Marrocos.

Árabe – língua dos povos árabes, distribuídos em 22 países pelo mundo, além dos imigrantes e minorias em outros países. O árabe é a língua usada por todos os muçulmanos – mesmo por aqueles que não são árabes – para fazer as orações diárias da religião muçulmana.

Árabes – povo originário da península arábica; nem todos os árabes são muçulmanos e apenas uma pequena parte de muçulmanos, no mundo, são árabes.

Beduínos – povo nômade do norte da África e do Oriente Médio, adeptos do islamismo

Berberes – povos nômades do norte da África, que falam línguas berberes e que foram totalmente convertidos ao islamismo no século XII.

Califa – sucessor de Maomé, que guiava os crentes; seus poderes eram no âmbito espiritual.

Dimma – acordo que previa que cristãos e judeus poderiam manter suas crenças sob domínio muçulmano desde que pagassem um imposto, que lhes garantia também proteção em caso de guerra e lhes proibia o casamento de mulheres muçulmanas e a herança advinda de um seguidor do Islã.

Dimmi – judeus que viviam sob domínio muçulmano na Andaluzia

Hamman, ou hamã – segundo Paulo Farah, “Casa de banho (uma espécie de sauna) onde os árabes aproveitam para conversar, trocar ideias, fazer negócios e festejar acontecimentos importantes.” (FARAH, 2006, p. 17)

Islã – comunidade dos crentes no profeta Maomé; religião que acredita em um só Deus, assim como o cristianismo, e que tem vários profetas, entre os quais Abraão, Jesus Cristo e Muhammad (que nasceu na Arábia e falava árabe).

Magreb – região do norte da África que engloba os atuais Estados de Marrocos, Argélia e Tunísia.

Medersa – “uma espécie de faculdade do Corão, com alojamento para os alunos. Esses edifícios eram difundidos inicialmente nos países ortodoxos islâmicos, sendo mais tarde introduzidas no Marrocos. Em geral é uma construção erigida junto a uma mesquita e sempre foi um importantíssimo centro cultural e de instrução religiosa.” (DICIONÁRIO Cultural Marroquino, [s/d])

Mesquita – “em árabe, ‘masgid’, ‘lugar de prostração’, ou ‘jama’ ‘lugar de reunião’. As mesquitas têm só uma sala de oração, onde se encontram o ‘mihrab’ e o ‘almimbar’, além de um pátio interno fechado. É do ‘alminar’ (ou minarete) que se fazem os chamados para a reza. As mesquitas em geral se localizam no interior das ‘medinas’ e é comum haver uma medersa a ela vinculada.” (DICIONÁRIO Cultural Marroquino, [s/d])

Moçárabes – cristãos que viviam sob domínio muçulmano na Andaluzia

Mouro – nome dado aos muçulmanos pelos cristãos na península ibérica

Muçulmano – ou maometano, ou ainda islâmico, islamita: seguidor de Maomé; atualmente os muçulmanos representam um quinto dos habitantes do planeta.

Mudejares – muçulmanos obrigados a se converter ao cristianismo na Espanha sob domínio cristão

Muezim – Paulo Farah explica: “Do alto de um minarete – uma torre que ajuda a mostrar onde fica a mesquita -, uma pessoa especializada em recitação religiosa, o *muezim*, chama os muçulmanos para as orações cinco vezes ao dia; “Deus é maior!”, “Deus é maior”, “Chegou a hora da oração!”, anuncia ele. (FARAH, 2006, p. 25)

Mufti - um intérprete da lei islâmica

Ramadã, ou ramadam – Um dos meses lunares do calendário muçulmano. Segundo Paulo Farah: “Mês em que os muçulmanos não comem nem bebem nada do nascer até o pôr-do-sol. Durante esse mês, os muçulmanos comemoram a revelação de um livro sagrado, o Alcorão. [...] Nessa época, prega-se que todos tenham pensamentos bons e ajudem o próximo, como na Páscoa dos cristãos. As crianças aprendem a jejuar aos poucos: primeiro por algumas horas,

depois por alguns dias, até chegar ao mês inteiro. E todo mundo pode comer e beber à noite, depois do pôr-do-sol.” (FARAH, 2006, p. 33) Além do jejum alimentar, os crentes “devem abster-se de fumar, de comer, de fazer sexo, de beber líquidos, desde o amanhecer até o pôr-do-sol. Somente estão dispensados do ritual os doentes, as mulheres grávidas, os velhos, os menores de 14 anos e os viajantes, que devem compensar com outras obrigações.” Dicionário cultural marroquino

Sunitas – pertencentes ao ramo do islamismo que representa cerca de 85% da população muçulmana no mundo. Acreditam que o califa deve ser apontado pelo consenso da comunidade.

Suq, ou souk – de acordo com Paulo Farah, “Mercado árabe onde se vende de tudo: perfumes, tabetes, tecidos, temperos, livros, animais e muito mais. Os comerciantes costumam oferecer chá para os clientes e a regra é não ter pressa, conversar bastante e pechinchar para fazer um bom negócio.” (FARAH, 2006, p. 35)

Taifas - em árabe, “partidos”.

Xeque – líder espiritual da comunidade islâmica – “A palavra *sheik*, em árabe, significa ancião. Antigamente, nas tribos ou sociedades em que viviam, as pessoas que queriam alguma orientação procuravam os mais velhos, mais experientes, que tinham mais vivência. E essa denominação – sheik – foi passada depois para os líderes muçulmanos, que são os orientadores na sociedade muçulmana, para a qual a religião é um código de vida geral, que age em todos os campos: o político, o social, o financeiro, então, as pessoas, quando buscam orientação, pedem para os sheiks, que são os orientadores da comunidade em relação à religião muçulmana.” (ABDUNE, 2007, s/p)

Xiitas – ramo do islamismo que é predominante no Irã e no Iraque; são partidários de Ali, casado com Fátima, filha de Maomé. Acreditam que apenas os descendentes de Maomé podem ser intérpretes infalíveis do Corão e do Suna.

ANEXO A - Resumo de *Léon, l'africain*, de Amin Maalouf

Léon, l'africain abrange o período de 1488 a 1527 e conta a história – baseada em um personagem real - de Hassan, que nasce em Granada nos últimos anos do domínio muçulmano e que, com a Reconquista (cristã), é obrigado a fugir para o Marrocos junto com a família, para não sofrer as punições reservadas aos não-cristãos colocadas em prática pelos Reis Católicos, Isabel e Fernando, responsáveis pela instauração da Inquisição na Espanha.

Em Fez, no Marrocos, a família é rejeitada pelo tio materno, porque o pai de Hassan havia desposado uma escrava cristã com quem tinha uma filha, Mariam. Nesta cidade, Hassan vive sua infância e adolescência, enfrenta a separação dos pais, faz amizade com Haroun e faz sua grande recitação. Mariam é dada em casamento a um homem de péssima reputação, selando uma relação comercial entre seu pai e o noivo. Hassan consegue evitar o casamento, mas isso acaba gerando nova desgraça: Mariam é injustamente acusada de ter lepra e é obrigada a viver em um leprosário. O tio de Hassan o convida para acompanhá-lo em uma missão diplomática a vários reinos, mas antes da volta o tio morre, o que obriga Hassan a responsabilizar-se pela caravana e casar-se com sua prima. De volta à cidade, Hassan começa a trabalhar como comerciante e, num lance de sorte, enriquece e conquista a intimidade do rei. Apesar disso, ele não consegue libertar sua irmã do leprosário, como pretendia. Ela só é libertada de lá quando é raptada por Haroun, que casa com ela e a leva para uma vida afastada da cidade e da lei.

Hassan, acusado injustamente de ser cúmplice do assassinato do ex-noivo de sua irmã, é obrigado a se exilar, levando suas riquezas e sua amada escrava negra, Hiba. Depois de várias peripécias ele é obrigado a “revendê-la” a seu povo e vai para o Cairo, sozinho e pobre.

Nesta nova terra ele encontra um novo amor – Nur, uma circasiana – e novos problemas, porque ela tem um filho pequeno que ameaça o poder dos otomanos, o que coloca a criança em perigo constante. No Cairo, Nur e Bayazid, seu filho, vivem numa segurança relativa: apesar de ser outro Estado, governado por mamelucos, os otomanos têm ali seus espiões. Para proteger o filho de Nur, Hassan volta para o Marrocos, onde reencontra a família: o pai morrera e Warda, a esposa cristã que ele tanto amara, voltara para Granada; a esposa-prima de Hassan morrera; o cunhado se tornara um famoso rebelde, amigo de Barba Roxa. Graças a

essa proximidade com o temido pirata e aventureiro, Haroun podia proteger a mãe, a filha e a irmã de Hassan. A pedido de Haroun, Hassan serve de embaixador de Barba Roxa junto ao sultão, em Istambul. Nur o acompanha com seu filho Bayazid, apesar do perigo: ela quer ensiná-lo a odiar o sultão. Depois da ida a Istambul, Nur convence Hassan a voltar ao Cairo, para contar a Tumanbay – o primeiro ministro, circasiano como Nur – os planos otomanos de tomar o Egito. Quando eles estão lá, o Egito, governado pelos mamelucos, é tomado de forma violenta pelos otomanos e Hassan é obrigado a fugir novamente. Ele vai com a família (Nur tivera uma filha com ele) fazer a peregrinação a Meca, dever sagrado de todo muçulmano.

Na volta pelo Mediterrâneo, Hassan é raptado e dado como presente a Leão X, que pretendia aproveitá-lo como mediador entre o Vaticano e o Império Otomano. Em Roma, Hassan é batizado João Leão de Médici, conhecido como “o Africano”, faz novas amizades e conhece um novo amor, uma judia convertida, filha de pais granadinos, e com ela tem um filho, Giuseppe.

O papa Leão X, o mesmo que foi mecenas de homens como Rafael e Michelângelo, convida Hassan/Léon a escrever sobre a África, nascendo assim a *Descrição da África*, em que ele conta sua experiência em solo africano. Ele também torna-se professor de árabe para interessados homens da corte e colaborador de um dicionário: o *Anti-Babel*. Em 1527, quando Roma é invadida por soldados de Carlos V e por protestantes furiosos, ele é novamente obrigado a fugir, dessa vez retornando para o Marrocos, levando seu filho e sua esposa.

ANEXO B – Resumo de *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, de Georges Bourdoukan

No Brasil do século XVII, na capitania de Pernambuco, os nobres corruptos vivem em negociatas com os representantes da Coroa portuguesa e do Papa. O maior problema de todos, além do mal-de-bicho – doença causada pela imundície das ruas – é o Quilombo de Palmares, lugar para onde fogem os negros escravos quando conseguem escapar de seus sádicos “proprietários”.

Saifudin, um muçulmano, chega a Pernambuco depois de uma série de peripécias: no Mediterrâneo, a caminho de Meca, seu navio fora atacado por piratas e afundado; depois de vários dias no mar, o Capitão Mouro fora salvo por um judeu que estava a caminho do Brasil, onde encontraria seu irmão e venderia mercadorias; Ben Suleirman prometeu levar Saifudin à cidade sagrada quando regressasse do Novo Mundo.

Quando chegam ao Brasil, o árabe compreende que a terra que inicialmente parece o paraíso, por sua exuberância natural, é um inferno, por culpa dos que aqui governam. Junto com o judeu Ben Suleiman e sua família, Saifudin encontra um inimigo poderoso: a Inquisição. Para fugir da morte certa, os dois amigos acabam indo parar no Quilombo de Palmares, levados por um negro salvo pelo mouro das mãos de violentos bandeirantes.

No Quilombo, eles encontram uma sociedade limpa, justa e igualitária, governada por um guerreiro valoroso: Zumbi. Saifudin o ajuda a guarnecer a terra dos negros livres, enquanto Ben Suleiman torna-se professor, junto com Epaminondas Conde, um aristocrata branco que lá chega por amor a seu ex-escravo Gaspar. Durante o período que mora entre os negros livres, o Capitão Mouro apaixona-se por uma palmerina e com ela constitui família.

Várias investidas contra o Quilombo são feitas, lideradas pelo bandeirante Jorge Velho, mas todas são frustradas. Os brancos são derrotados na selva, pelos índios e pelos negros. Além disso, os brancos estão divididos: os fazendeiros reclamam dos problemas gerados pelos bandeirantes e estes se revoltam por serem governados por “moças”, tal a preferência dos nobres e religiosos por pessoas do mesmo sexo.

Em uma saída do Quilombo, Epaminondas Conde e Gaspar são traídos por um taberneiro e entregues à Inquisição, por comportamento imoral. No entanto, o bispo os salva porque tem a mesma preferência sexual e compreende os amantes, desde que possa desfrutar de Gaspar.

Novamente entre os brancos, Saifudin (que acompanhara, junto com Ben Suleiman, a outra dupla à cidade), ajuda o governador a se livrar do mal-de-bicho, fazendo-o tomar medidas para sanear a cidade e educar as pessoas a terem mais higiene. Ben Suleiman fica noivo da filha de um taberneiro, chamada Sara.

Finalmente, o árabe, o judeu, o branco e seu amante voltam para o Quilombo e vivem os últimos tempos daquele paraíso, porque Jorge Velho consegue invadir Palmares e arrasá-lo com aquela sociedade.

Anexo C - Trechos de entrevistas de Amin Maalouf

Sobre a função da literatura:

“Um dos papéis essenciais da escritura consiste em desenvolver mitos positivos. Eu tiro da História o material necessário para construir mitos de encontro, de reconciliação.”⁹¹

“Os romances são espelhos deformantes ou embelezantes, mas são espelhos assim mesmo.”⁹²

Sobre a paz

“Para viver juntos, é necessário ter, senão a mesma visão do passado, ao menos visões que não sejam antagônicas [...]; existem visões do passado que favorecem a paz e a coexistência, e outras que preparam para a guerra.”⁹³

“Eu sou a favor da paz e eu penso que esta região inteira sofreu demais... O Líbano, em particular, sofreu e já é tempo de parar com esses sofrimentos, de olhar o futuro de uma outra maneira. Nós podemos coexistir, com a condição de viver em meio à liberdade e à justiça, onde cada ser humano é apreciado por seu próprio valor, não em função de suas pertencas...”⁹⁴

Sobre a identidade

“Você pode ser exilado de diversas formas. A pertença não é unicamente pertença a uma cultura, a uma língua, a uma religião, a uma nação; a pertença é também pertença a um sistema de valores. Quando se tem um sistema de valores e se tem a impressão que ele não é o

⁹¹ Un des rôles essentiels de l'écriture, consiste à développer des mythes positifs. Je puise dans l'Histoire le matériau nécessaire pour bâtir des mythes de rencontre, de réconciliation. (MAALOUF, 1999)

⁹² Les romans sont des miroirs déformants, ou embellissants, mais ce sont quand même des miroirs. (MAALOUF, 2004b)

⁹³ Pour vivre ensemble, il faut avoir, sinon la même vision du passé, du moins des visions qui ne soient pas antagonistes. [...] Il y a des visions du passé qui favorisent la paix et la coexistence, et d'autres qui préparent à la guerre. (MAALOUF, 2004b)

⁹⁴ Je suis pour la paix et je pense que cette région entière a trop souffert... Le Liban, en particulier, a souffert et il est temps d'arrêter ces souffrances, d'envisager l'avenir d'une autre manière. Nous pouvons coexister, à condition de vivre dans un environnement de liberté et de justice, où chaque être humain est apprécié à sa valeur propre, non en fonction de ses appartenances... (MAALOUF, 1999)

mesmo da sociedade na qual se vive, mesmo se a sociedade é aquela onde se nasceu, a gente se sente estrangeiro. Eu senti isso no momento da guerra, eu senti que jamais eu poderia me engajar nessa guerra, jamais eu poderia pegar em armas, e eu recusei toda esta lógica da violência e os acertos de conta, e é verdade que eu me senti estrangeiro.”⁹⁵

“Nunca senti que eu pertencia exclusivamente a um “nós”, seja ele qual for; e os “outros”, para mim, jamais são totalmente “outros”. Eu desconfio das comunidades fechadas, das tribos, das nações; eu desconfio das multidões e das maiorias, sejam elas barulhentas ou silenciosas. Por outro lado, eu tenho ternura espontaneamente por aqueles que saem da linha, que se separam, se rebelam e às vezes mesmo por aqueles que traem.”⁹⁶

“A partir do momento que a gente toma consciência da situação de minoritário, a gente pode se fixar nisso, afirmando fortemente sua especificidade, ou procurar ultrapassá-la. E nessa segunda direção, duas vias são possíveis, para esquematizar: seja se fundir na massa dos majoritários, dissimulando tanto quanto possível seu nome, seus signos distintivos, suas origens; seja lutar por uma sociedade onde o fato de ser minoritário ou majoritário não tenha mais nenhum sentido. Esta última via sempre me pareceu a mais honrável, porque ela reflete o desejo do minoritário de ultrapassar sua situação sem se negar nem negar os seus; porque ela parte de uma visão universalista e modernizadora; e porque ela opta pela saúde coletiva, se eu posso dizer assim, mais do que pelo salve-se-quem-puder individual.

Para mim, a identidade de uma pessoa se forma por acumulação, por sedimentação, e não por exclusão. Cada elemento das minhas origens ou de meu próprio percurso tem seu lugar; eu o preservo, eu o cultivo, a minha maneira; eu não o rejeito jamais.”⁹⁷

⁹⁵ Vous pouvez être un exilé de diverses façons. L'appartenance n'est pas uniquement appartenance à une culture, à une langue, à une religion, à une nation, l'appartenance c'est aussi l'appartenance à un système de valeurs. Quand on a un système de valeurs et qu'on a l'impression qu'il n'est pas celui de la société dans laquelle on vit, même si c'est la société au sein de laquelle on a vu le jour, on se sent étranger. Je l'ai senti moi-même au moment de la guerre, j'ai senti que jamais je ne pourrais m'engager dans cette guerre, jamais je ne pourrais prendre les armes et j'ai refusé toute cette logique de la violence et des règlements de compte, et il est vrai que je me suis senti moi-même étranger[...]. (MAALOUF, 2001b)

⁹⁶ Je n'ai jamais senti que j'appartenais exclusivement à un "nous", quel qu'il soit; et les "autres", pour moi, ne sont jamais totalement "autres". Je me méfie des communautés fermées, des tribus, des nations, je me méfie des foules et des majorités, qu'elles soient bruyantes ou silencieuses. A l'inverse, j'ai spontanément de la tendresse pour ceux qui sortent du rang, qui s'écartent, qui se rebellent, et même parfois pour ceux qui trahissent... (MAALOUF, 2004b)

⁹⁷ Dès qu'on prend conscience de sa situation de minoritaire, on peut soit s'y cramponner, en affirmant fortement sa spécificité, soit chercher à la dépasser. Et dans cette seconde direction, deux voies sont possibles, pour schématiser : soit se fondre dans la masse des majoritaires, en dissimulant autant que possible son nom, ses signes distinctifs, ses origines; soit se battre pour une société où le fait d'être minoritaire ou majoritaire n'aurait

“O fato de pertencer a uma comunidade particular não resume a identidade de alguém. Eu acredito que a identidade de uma pessoa é feita de várias pertenças e que nenhuma delas deve tomar um lugar tirânico em relação às outras.”⁹⁸

Sobre a História

“A História não é uma sólida e bela construção de pedra da qual basta tirar a areia do esquecimento para que cada um possa contemplá-la. Existem tantas Histórias quanto olhares. Cada povo, cada grupo humano, cada indivíduo mesmo tem sua própria visão da História, sumária ou elaborada, explícita ou implícita, e geralmente centrada em torno de si mesmo. Nossa memória do passado é apenas o lugar no qual nós tiramos aquilo que nos serve para apreender o mundo que nos cerca. Cada um de nós encontra ali o que procura.”⁹⁹

plus aucun sens. Cette dernière voie m'a toujours semblé la plus honorable, parce qu'elle reflète le désir du minoritaire de dépasser sa situation sans se renier ni renier les siens; parce qu'elle part d'une vision universaliste et modernisatrice; et parce qu'elle opte pour le salut collectif, si je puis dire, plutôt que pour le sauve-qui-peut individuel.

Pour moi, l'identité d'une personne se forme par accumulation, par sédimentation, et non par exclusion. Chaque élément de mes origines ou de mon propre parcours a sa place; je le préserve, je le cultive, à ma manière, je ne le rejette jamais. (MAALOUF, 2004b)

⁹⁸ Le fait d'appartenir à une communauté particulière ne résume pas l'identité de quelqu'un. Je crois que l'identité d'une personne est faite de nombreuses appartenances et qu'aucune de ces dernières ne doit prendre une place tyrannique par rapport aux autres. (MAALOUF, 1999)

⁹⁹ L'Histoire n'est pas une solide et belle construction en pierre qu'il suffit de libérer des sables de l'oubli pour que chacun puisse la contempler. Il y a autant d'Histoires que de regards. Chaque peuple, chaque groupe humain, chaque individu même a sa propre vision de l'Histoire, sommaire ou élaborée, explicite ou implicite, et généralement centrée autour de lui-même. Notre mémoire du passé n'est que le lieu où nous puisons ce qui nous sert à appréhender le monde qui nous entoure. Chacun de nous y trouve ce qu'il y cherche...[...] (MAALOUF, 1999)

Anexo D - Entrevista feita pela autora, por email, com Georges Bourdoukan, em 28 de abril de 2008

MKP - No teu blog, uma frase está em destaque: "Enquanto houver um explorado e um oprimido não haverá paz". Qual a tua concepção de paz e como o trabalho de jornalista e escritor pode contribuir para construir essa paz?

GB - Creio que frase define tudo. Não somente a paz, mas a busca por uma humanidade sem fronteiras, sem bandeiras e sem pátrias. Uma humanidade solidária onde todos somos o Um e *O Um é primeiro número de um algarismo sem fim*. Esta citação está em meu livro *O Peregrino* (que está esgotado) e é de Omar Khayam, e até hoje se discute o significado dessa maravilhosa frase. Cada um a interprete como bem entender.

MKP - Poderias explicar a diferença entre anti-sionista e anti-semita?

GB - Não há nenhuma relação entre o sionismo e o semitismo, portanto o próprio conceito já é uma negativa. O sionismo é um movimento político europeu que bebeu de fontes nazistas e fascistas. Em meu blog já publiquei por diversas vezes a medalha criada pelo SS alemão comemorativa aos acordos nazi-sionistas. Os sionistas aproveitaram o Holocausto (produto tipicamente europeu) e a perseguição aos judeus (produto tipicamente ocidental) enganaram a todos dizendo-se judeus para invadir e ocupar a Palestina. Veja você que, a exemplo dos nazistas – seus patronos – eles também consideram os judeus como raça e não pessoas que professam a religião judaica. Há algo mais racista do que isso? E não se esqueça, semitas são os árabes, que professam diversas religiões, inclusive o judaísmo. Como você vê, a verdadeira História precisa ser recuperada

MKP - O Líbano se organiza politicamente a partir de comunidades religiosas. O que achas disso? Quais as tuas crenças religiosas? Qual a importância disso para ti?

GB - Venho de uma família cristã cuja origem remonta a Jesus Cristo. A família de meu pai é católica Melquita; a de minha mãe é maronita. Mas pessoalmente acredito que o ser humano é, sim, a medida de todas as coisas e que o homem mais inteligente que já surgiu na face da terra foi aquele que criou a necessidade de um deus. Quanto ao Líbano, são cinco ou seis

famílias que sempre governaram o país desde a sua independência e não pretendem abrir mão do poder. O que menos conta é a religião, já que os donos do poder estão sempre chegando a acordos, por mais vítimas inocentes que tenham deixado no caminho. Um belo país que sempre foi vítima de crápulas.

MKP - O que move tua produção literária? Existe um projeto que a orienta? *Os filhos de Allá*, o segundo romance da prometida trilogia da presença árabe no Brasil, será lançado?

GB - Escrevo quando tenho vontade. Não tenho a mínima disciplina (o que é lamentável). *Os Filhos de Alláh* já deveria estar pronto há vários anos, mas infelizmente sinto que falta alguma coisa e por isso não avanço. A pesquisa já está pronta e se eu encontrar motivação, com certeza termino a obra em duas semanas.

MKP - De certa forma, és um tradutor da cultura árabe para o mundo ocidental, mais particularmente para o Brasil. Quais as dificuldades que encontras nessa tarefa? O que achas pertinente apresentar daquela cultura como forma de enriquecer a cultura ocidental? Quais os problemas que prevês ou percebes na recepção das informações?

GB - Todas as dificuldades que você possa imaginar. É uma luta gigantesca na medida em que os árabes têm sido vítima de forma depreciativa, muitas vezes indiretamente. Temos a quem culpar? Temos: nós mesmos e, principalmente os governantes árabes, depositários de culturas milenares, mas não sabem o que fazer, já que a única preocupação deles é manter o poder a ferro e fogo. Sinceramente, visitei vários países árabes, mantive encontros com diversos de seus dirigentes (como jornalista) e jamais vi algum desses dirigentes com um livro na mão. Jamais fui convidado para conhecer uma biblioteca...

MKP - *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro* virou tema de samba enredo. O que achaste da adaptação? O romance deve ser adaptado para o cinema também? Ele já foi traduzido para outra língua?

GB - Foi fantástico, porque me permitiu conhecer os morros cariocas. Até noite de autógrafos realizei ali. É algo inesquecível. E também porque a adaptação foi perfeita e abriu o carnaval do milênio. Assinei contrato com a Rede Globo para a realização de mini-série. Não sei por

que desistiram. Melhor seria se a pergunta fosse endereçada a eles. Não, o livro não foi traduzido.

Anexo E - Texto de Bourdoukan

Serão os semitas Humanos?

Israel possui o maior campo de concentração do mundo,
onde vivem confinados mais de 3 milhões de semitas palestinos

Este semita que vos escreve, estarecido com a barbárie judaica na Palestina e lamentando a omissão da humanidade diante dos massacres, junta sua voz aos que ainda não foram domesticados pela mídia e cultura racistas que hoje dominam as mentes e os corações e reafirma pela enésima vez que, por ser um Estado antipalestino, Israel é um Estado anti-semita.

É verdade que seus soldados, ao contrário dos soldados nazistas, não usam cintos com a inscrição *Gott mit uns* "Deus está conosco" e não precisam, pois Sharon, Peres e caterva se julgam acima do bem e do mal e acham que Deus nunca vai ficar no caminho deles porque já deve ter aprendido a lição.

Isso vale também para a besta do Apocalipse, George ben Bush, o texano que consegue andar e mastigar chiclete ao mesmo tempo, o que, de acordo com o seu raciocínio, lhe confere o direito divino de se arvorar dono do mundo, com o apoio irrestrito do poodle inglês.

Com todo o respeito aos poodles, mini-poodles, toys e vira-latas. O problema de Israel é que ele já peca pela origem. É um Estado criado pelos nazistas, aliados incondicionais dos sionistas. E, para quem quiser maiores detalhes, basta ler o livro *Eichmann em Jerusalém*, de Hannah Arendt.

Além de aliados dos nazistas, os sionistas eram os principais informantes das SS, gozando da estima total de Eichmann, que expulsou "um grupo de freiras de um convento para fornecer uma fazenda de treinamento para jovens judeus".

E quando eles iam à Palestina, Eichmann lhes reservava um trem especial e oficiais nazistas para protegê-los.

Foram também co-responsáveis pela criação dos campos de concentração. É nesse cenário que desponta o médico Rudolf Kastner, judeu sionista húngaro que visitava os campos de concentração para selecionar "o melhor material biológico" para ser enviado à Palestina.

Kastner foi um dos fundadores do Estado de Israel, assassinado mais tarde durante uma cerimônia por sobreviventes dos campos onde ele fazia a "seleção".

Mas Kastner deve ter morrido feliz, já que "o melhor material biológico" por ele selecionado hoje governa um Estado confessional que não possui constituição e cuja Corte Suprema permite a tortura "moderadamente". Um Estado que possui o maior campo de concentração do mundo, onde vivem confinados mais de 3 milhões de semitas palestinos.

Serão os semitas humanos? A julgar pelas declarações dos israelianos (governantes arianos de Israel), os semitas não são seres humanos e sim "gafanhotos", como os denominava o polonês e ex-ministro das Relações Exteriores Itzhak Shamir ou "baratas", de acordo com outro judeu europeu o general Raphael Eitan, ou então "piolhos", como se referia a eles o atual ministro da Defesa Ben-Eliezer.

Por isso, quando o soldado judeu mira a cabeça de uma criança palestina e aperta o gatilho, no entendimento dele não está matando um ser humano, mas uma "besta caminhando sobre dois pés", como ensinava o também judeu polonês e ex-primeiro ministro Menahem Begin, ou um "animal de duas patas", como instruía a russa judia e também ex-primeira ministra Golda Meir.

Ben Gurion, Menahem Beguin e Golda Meir, para citar somente os mais conhecidos, foram considerados terroristas pelos ingleses durante a ocupação da Palestina, nem por isso os ingleses prendiam e arrebentavam, ou treinavam pontaria em crianças, ou destruíam sítios arqueológicos. Como ainda hoje o fazem os sionistas.

E aí, gostem ou não, é preciso também fazer justiça aos soldados alemães que ocuparam a França durante a Segunda Guerra Mundial. Eles jamais utilizaram a lógica de Sharon, que hoje, no século 21, justifica o assassinato em massa porque entre as vítimas circulava um resistente à ocupação.

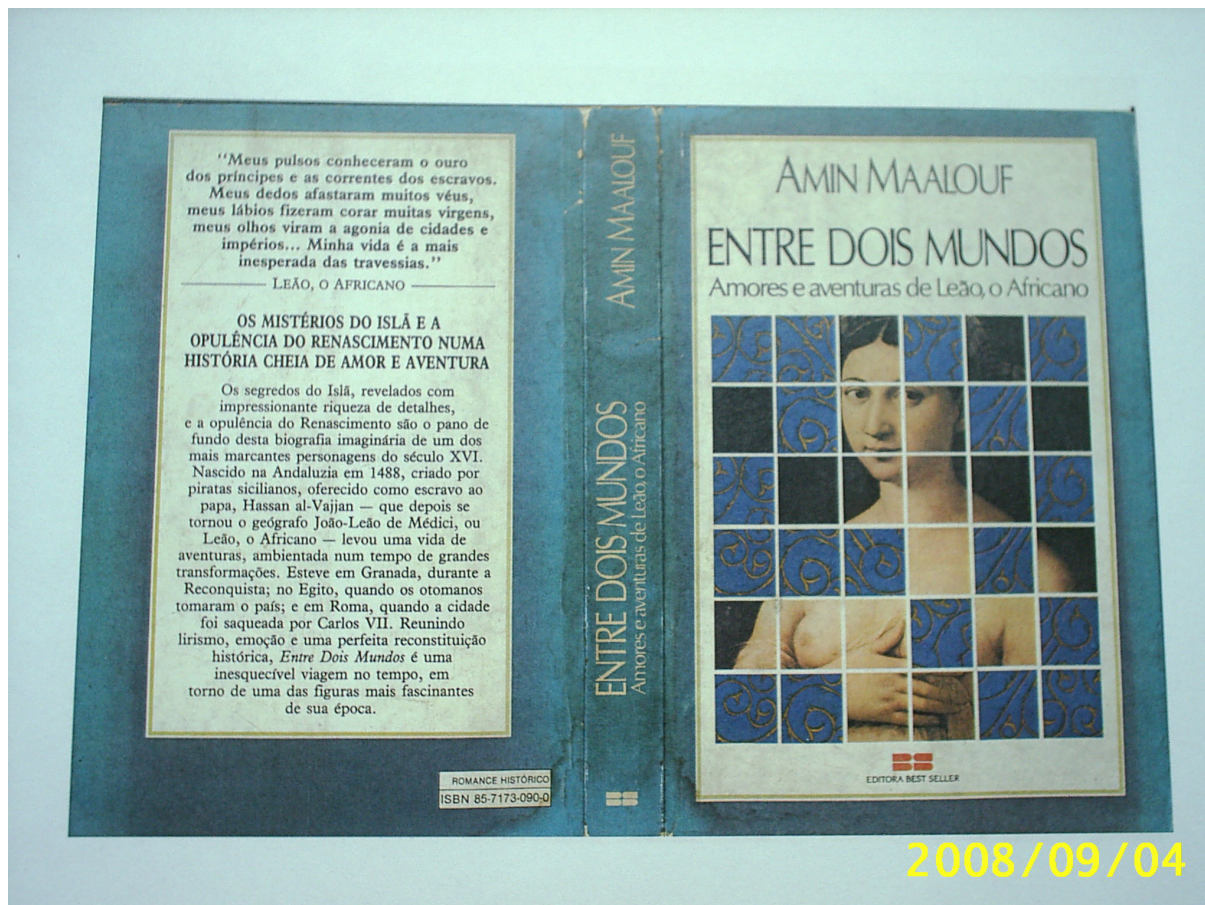
De tanto os nazistas afirmarem que o então general e futuro presidente da França Charles de Gaulle era terrorista, o escritor André Malraux declarou publicamente que o terror é um direito do patriota desesperado e nem por isso os nazistas destruíram Paris.

Com a palavra, Hannah Arendt: "Conta-se que o próprio Hitler conhecia 'judeus de primeira classe' que ele fez assimilar ao status de alemães ou concedeu privilégios de meio judeus." Milhares de meio judeus tinham sido eximidos de todas as restrições, o que pode explicar o papel de Heydrich no papel do Generalfeldmareschall Erhard Milch na Força Aérea de Goering, pois era de conhecimento geral que Heydrich e Goering eram meio judeus.

Certa vez conversando com uma mãe palestina, que havia perdido três filhos assassinados pelas balas de "borracha" sionistas, ela me disse que seu estava pronta para esquecer todas as atrocidades cometidas pelos israelenses. Quando lhe perguntei sobre o perdão, vários palestinos que ouviam a conversa responderam ao mesmo tempo:

"Não os perdoamos porque ensinam as nossas crianças a odiar"

Anexo G – Capa e contracapa de *Entre dois mundos: amores e aventuras de Leão, o africano*, de Amin Maalouf, publicado pela editora Best Seller.



Anexo H – Capa e contracapa de *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*, de Georges Bourdoukan, publicado pela editora Sol e Chuva.

