



# PORTUGAL PELO MUNDO DISPERSO

COORDENADO POR  
TERESA CID  
TERESA F. A. ALVES  
IRENE M. F. BLAYER  
FRANCISCO C. FAGUNDES

TINTA  
DA  
CHINA  
| edições |

## DIÁSPORAS EM PORTUGUÊS: UM ENCONTRO ORIENTE/OCIDENTE

Rosa Maria Sequeira\*

Cerca de cinco por cento da população brasileira têm raízes no Médio Oriente, nomeadamente na chamada «Grande Síria», um território donde provieram os primeiros imigrantes árabes na viragem do século XIX para o século XX e que englobava os atuais Líbano, Síria e parte da Jordânia. Mais do que diferenças religiosas, foram a instabilidade e a pobreza nos países de origem, juntamente com a opressão turco-otomana na região, que motivaram esta diáspora que se foi prolongando ao longo do tempo até anos mais recentes. Assim, a partir de 1880, depois da visita de D. Pedro II ao Médio Oriente em 1876, verificou-se a primeira leva de imigração sírio-libanesa para o Brasil<sup>1</sup>; de 1918 a 1945, a principal razão do êxodo terá sido a ocupação francesa e britânica e, entre 1975 a 1990, a guerra civil no Líbano.

Os primeiros imigrantes provenientes das montanhas e zonas rurais da Síria e do Líbano que foram para esse «país exótico e distante» da América durante os dois «ciclos da borracha» chegavam a regiões como a Amazónia e cidades portuárias como Manaus e Belém sem qualquer estrutura de apoio, ao contrário, por exemplo, dos italianos, tendo sido possíveis a sua sobrevivência e integração pela solidariedade mútua, o que é para eles motivo de justo orgulho. Isaac Nigri, comerciante judeu filho de libaneses, explica como tudo funcionava:

Na comunidade, um ajudava o outro. Cada família, conforme chegavam os navios, pegava um ou dois imigrantes e botava dentro de casa. Ninguém tinha nada, mas sempre cabia mais um. Não precisava ser parente, bastava ser imigrante. (Nigri *apud* Techima 52)

\* Universidade Aberta

<sup>1</sup> D. Pedro falava árabe correntemente e terá causado boa impressão, prometendo receber bem quem chegasse ao Brasil.

Praticamente todos eles iniciavam a vida como mascates ou regatões e mais tarde conseguiam a ascensão social e económica com lojas de propriedade familiar. Em *Nur na Ecuridão* (2004), Salim Miguel alude a este destino ao qual era difícil escapar. Yussef, uma das personagens do romance, apesar de trazer o sonho de abrir uma escola, nunca deixará de ser comerciante, tendo, a contragosto, iniciado as trocas de bens de trouxa ao ombro pelas regiões recônditas do Brasil, à semelhança do que sucedia com todos os outros libaneses, quando ainda não sabia o segundo significado da palavra «trouxa»:

Yussef começara mascateando [...] Processo o mesmo: mercadorias tomadas de parentes e de patrícios, a prestação de contas tempos depois, devolvido o que não tivera condições de negociar, trazendo encomendas, pedidos que variavam. (Miguel 97)

O facto de a comunidade libanesa no Brasil não ser fechada deveu-se, porventura, a esta atividade que exigia a relação com outros grupos, o que deu origem a uma literatura de expressão portuguesa, mas pluricultural, que funciona de um modo análogo à sinédoque. Por outras palavras, o nível pessoal é simultaneamente histórico e político e tem algo de comum com o que Linda Hutcheon (1989) chama metaficção historiográfica<sup>2</sup>. A personagem Mundo do romance *Cinzas do Norte* de Milton Hatoum (2005) talvez exemplifique melhor esta coincidência revelada quer no próprio nome quer no seu percurso, na «vida à deriva em que se lançou sem medo» (11).

A originalidade do libanês do ponto de vista cultural reside no exercício do diálogo islâmico-cristão e no apreço por várias culturas. No cruzamento de três continentes e civilizações — Europa, Ásia e África —,

2 Aquilo a que Linda Hutcheon chama metaficção historiográfica não aspira a contar a verdade tanto quanto aspira a perguntar de quem é a verdade que se conta: «Historiographic metafiction appears willing to draw upon any signifying practices it can find operative in a society. It wants to challenge those discourses and yet to milk them for all they are worth» (16). Para Hutcheon, a ficção pós-moderna torna complexa a questão da referência de dois modos: na confusão ontológica (texto ou experiência) e na sobredeterminação da inteira noção de referência (sobretudo na autorreferencialidade, intertextualidade e referência historiográfica). Assim há uma tensão não apenas entre o real e o textual, mas também entre os vários tipos de referência. Os romances da diáspora libanesa combinam uma clara consciência de si mesmos (metaficção) com o questionamento dos factos históricos que recriam (historiografia). A autorreferencialidade manifesta-se também nestes textos por constantes referências à escrita e até à leitura, que podem constituir chaves para a interpretação das próprias obras.

o Líbano congrega dois universos espirituais e é marcado pelo traço universalista da igreja cristã maronita<sup>3</sup>. Nesse sentido se compreende que Milton Hatoum, um escritor brasileiro contemporâneo descendente de libaneses, diga que o «Líbano é muito brasileiro e o Brasil é muito árabe» (1), pois a cultura brasileira também assume o ecletismo como traço da sua identidade<sup>4</sup>.

3 Podemos definir o maronismo como movimento católico cristão, espiritual, cultural e renovador, iniciado por São Maron, que, tendo nascido e vivido no século IV, foi o primeiro patriarca da Igreja maronita e deu a singularidade a uma igreja com mais de 1600 anos. Este início, ligado a um homem anacoreta e não de alto posto ou líder eclesiástico, é o primeiro sinal da identidade desta igreja baseada na oferta pessoal e no ascetismo e que, assim, é atípica e foge do modelo comum da construção de igrejas, ao assentar no merecimento singular de um homem que foi reconhecido como chefe espiritual na região norte da Síria e, mais tarde, no Líbano. Na primeira metade do século X, começou uma emigração maciça logo depois da destruição do mosteiro fundado por São Maron, que congregava uma comunidade de ascetas. O Líbano tornou-se a partir de então o refúgio dos maronitas, o que propiciou que não houvesse separação entre a Igreja e o Estado. O patriarca era o chefe civil e religioso, líder nacional e chefe espiritual. O sentido teológico do Líbano centra-se na questão da relação das religiões entre si, nomeadamente o encontro e o diálogo entre o cristianismo e o islão. Isto deu ao Líbano uma especificidade e fez dele um particularismo no mundo árabe. Também é de notar que o sistema democrático liberal escolhido facilita a prática da liberdade de pensamento e da liberdade de expressão. O Líbano, para enfrentar as ditaduras que o contornam, adota a democracia e baseia-se na dignidade humana como sistema de governo, o que não propicia a difusão de forças doutrinárias totalitárias, nacionalistas, religiosas e racistas. Este país surgiu, assim e antes de mais, como uma entidade que se justificava apenas por estas ideias, antes mesmo que os seus limites políticos tivessem sido delimitados, ao fazer da sua presença no mundo um tema e um lema, em função dos quais poderá ou não existir, e ao afirmar a sua identidade como necessidade mundial e vital. O espaço espiritual é entendido como a pátria verdadeira e o maronismo afirma-se como um projeto de libertação do homem que, tendo por símbolo o Líbano, pretende ir ao encontro do destino dos sofredores, dos marginalizados, dos expulsos de suas pátrias e dos perseguidos em suas liberdades. Atualmente e depois de 15 séculos, o Líbano continua sendo para os maronitas o símbolo da sua especificidade e do seu destino, apesar de o maronismo não ter aí nascido e de a maioria deles se encontrar nos países de emigração. O ano de 2010 foi um ano jubilar para a Igreja maronita, pois constituiu aniversário da morte de São Maron.

4 A diversidade cultural, *per se*, tem sido apontada como elemento caracterizador da identidade brasileira. Assume-se a amálgama mestiça, fruto de três elementos principais que se aceitaram e se confundiram na sociedade brasileira: a cultura indígena autóctone, a cultura resultante da colonização portuguesa que impôs uma língua e uma religião comuns (o cristianismo) e à qual se foram acrescentando os fluxos migratórios de várias proveniências e, por fim, a cultura africana dos escravos negros na época do tráfico transatlântico de escravos. Ainda que tradicionalmente desvalorizados na época colonial e no século XIX, os aspetos da cultura brasileira de origem africana passaram por um processo de revalorização a partir do século XX que continua até os dias de hoje. Exemplos desta aceitação são a arte marcial da capoeira, de início proibida pelas autoridades, e em 1953 considerada pelo presidente Vargas como o único desporto verdadeiramente nacional, e também o samba, que foi uma das primeiras expressões da cultura afro-brasileira a serem admiradas, quando, no século XX, ocupou uma posição de destaque na música popular.

Assim, tal como é habitual no Líbano a religiosidade cristã e a muçulmana conviverem e se confrontarem às vezes na mesma família, também a literatura de diáspora árabe possui uma dimensão não só individual, mas também coletiva, no pluralismo e no encontro de civilizações, em que a viagem e o deslocamento, inerentes à experiência do imigrante, são essenciais para aceder à experiência e à cultura do Outro.

Os mascates eram narradores em trânsito que contavam histórias distantes no espaço e no tempo, quer provenientes do Oriente, quer resultado das suas viagens aos povoados mais longínquos da Amazônia. Esta região, rica em fábulas e lendas, cujo nome deriva das Amazonas, mulheres guerreiras de apenas um seio, constitui um universo exótico em si, «um lugar nebuloso e desconhecido para quase todos os brasileiros» (Hatoum 2005: 71), e por isso tem fascinado muitos escritores. Pode compreender-se, assim, a comparação feita por Oswaldo Truzzi entre a figura dos mascates e a dos bandeirantes que difundiam as novidades de um lado para o outro (Truzzi 363).

Os romances da diáspora libanesa, sendo textos pós-modernos, assumem a natureza discursiva e plural de todas as narrativas e refletem sobre a natureza da ficcionalidade. Mas, para além disso, estes relatos de viagens revelam a tensão entre a proximidade e a distância geográfica ou cultural, construindo uma experiência do tempo que joga com a lembrança e o esquecimento. É por via dessa tensão que as histórias de outros espaços adquirem uma grande importância, subentendendo a «vantagem em ter por tradição algo que está noutra lugar» (Hatoum 2005: 12). A distância possibilita não só a diminuição do impacto do presente, mas também uma relação mais emocionada com a memória e com uma realidade que, a nível individual, pode nunca ter existido. Neste sentido, as lembranças próprias podem ser confundidas com as alheias. É o que sucede ao velho Adão, o escravo africano liberto, quando procura recordar a mãe:

[...] bela negra retinta separada dele, onde, quando, ou morreu no navio, do pai, será mesmo que se apresentava como seu pai [...] ou [...] nesse ou dúvidas e suposições permeavam a fala, a dicção mudava, um tique de melancolia, reelaborava acontecimentos antigos, por vezes se perdendo, embora não quisesse reconhecer, a mãe afinal fora, como tantas outras, amásia do patrão [...] nem se dava conta da contradição, de que modo filho do senhor se dis-

sera ter chegado ao país rapazote, mas será que isto invalidava a narrativa? (Miguel 203)

A oscilação entre mundos simbólicos ou reais e tempos ou espaços diferenciados associa-se à «atmosfera quase onírica, dada pelo fluir de um tempo construído pelos narradores, que lembram o que sabem ou supõem saber e imaginam o que não sabem» (Pellegrini 128). E se as narrativas de outros universos culturais proporcionam um espaço alternativo ao espaço geográfico em que se encontram as personagens, é sobretudo a natureza dialógica da literatura que é acentuada e transforma os lugares em *topoi*, isto é, em conjuntos de referências e características, como observa Edward Said a propósito do Oriente. Estas narrativas têm o poder de transformar o espaço real e geográfico num espaço psicológico que o transcende.

Isto é particularmente evidente na cena de *Relato de Um Certo Oriente*, de Milton Hatoum, em que a visão de uma árvore durante o primeiro amanhecer na floresta amazónica, depois de uma longa viagem e do receio de uma possível emboscada, remete o imigrante para um imaginário conhecido, o símbolo da felicidade suprema para os muçulmanos, a árvore *sidrah* situada no Ocidente:

Vi uma árvore imensa expandir suas raízes e copa na direção das nuvens e das águas, e me senti reconfortado ao imaginar ser aquela a árvore do sétimo céu. (Hatoum 2005: 73)

Esta literatura de expressão portuguesa reexamina os domínios não exclusivos de um ser, mas também não exclusivos de um povo num imaginário de referências cruzadas: «A literatura diz-nos que não pertencemos a um único sítio e somos de muitos lugares» (Hatoum 2005: 12).

A nível da construção narrativa, estes romances apresentam muitas vezes uma autoria compartilhada, podendo reconhecer-se o modelo da rapsódia por entre as reflexões sobre a ficção e a realidade. É o que este extrato de *Relato* evidencia:

O convívio com teu pai me instigou a ler *As mil e uma noites*, na tradução de Henning. A leitura cuidadosa e morosa desse livro tornou nossa amizade mais íntima; por muito tempo acreditei no que ele me contava, mas aos

poucos constatei que havia uma certa alusão àquele livro, e que os episódios de sua vida eram transcrições adulteradas de algumas noites, como se a voz da narradora ecoasse na fala do meu amigo. [...] O que me fez pensar nisso foi a coincidência entre certas passagens da vida de outras pessoas, que mescladas a textos orientais ele incorporava à sua própria vida. Era como se inventasse uma verdade duvidosa que pertencia a ele e a outros. Fiquei surpreso com estas coincidências. Mas, afinal, o tempo acaba borrando as diferenças entre uma vida e um livro. (Hatoum 79-80)

Deste modo se dá a união de fragmentos de diferentes memórias, sejam elas amazônicas ou árabes e, com isso, a relativização da verdade e o reconhecimento da impossibilidade de aceder à pura origem.

É curiosa a comparação que faz Stefania Techima entre *Relato* e uma das obras mais representativas da literatura brasileira, *Macunaíma* (1928) de Mário de Andrade, no que diz respeito à rapsódia e à união de fragmentos de diferentes proveniências (Techima 66). Efetivamente, na reflexão sobre o caráter paradoxal dos mecanismos da memória, esta literatura de diáspora apresenta uma continuidade com a tradição literária brasileira, na linha de Machado de Assis, mas a que se junta a «dor arenosa do deserto», na expressão usada por Raduan Nassar em *Lavoura Arcaica* (192).

A energia criadora que movia a cultura nestas comunidades em permanente mutação partia fundamentalmente de elementos indígenas e mestiços, em parte resultantes dos vários fluxos migratórios e repercutiu-se não só na elaboração e readaptação dos idiomas, mas também numa literatura em que a linguagem e as perspectivas vacilam de igual modo, ao designarem palavras e símbolos referentes a um universo caracterizado pelo trânsito entre línguas e culturas. No esforço de «argumentar com o passado»<sup>5</sup>, a distância experimentada e a nostalgia dos lugares abandonados conduzem a uma «ilusória eficácia» (Miguel 166), na tentativa de compor a «melodia de uma canção sequestrada» (Hatoum 166).

Esta proliferação de perspectivas, de narradores e de narrativas vai a par de uma linguagem que chega a fazer a fusão de idiomas.

O romance *Nur* [Luz] na *Escuridão* de Salim Miguel justapõe no título, e depois um pouco por todo o romance, a língua árabe e a portuguesa, o que reproduz a algarviada de línguas vivida nas várias comunidades:

<sup>5</sup> Usamos o título da obra de Gillian Beer.

[...] aquela mistura de alemão, árabe, português, funcionava. Bem verdade que o árabe era minoritário, uma pitadinha. Crianças entravam dizendo *mutter* pedir, me dá um litro de *milch* e três *brot*; pouco depois um adulto entrava brincando, adicionava à conversa um *kifak*, em vez de como vai. (Miguel 98)

Os imigrantes libaneses falavam árabe, a língua do país donde tinham vindo, enquanto os filhos já falavam português, a língua do país onde tinham nascido. Para lhes facilitar a integração, os pais normalmente não lhes ensinavam árabe. Em entrevista, Milton Hatoum refere o facto curioso de ter pensado durante muito tempo ser o árabe uma língua de adultos e o português uma língua de crianças.

Salim Miguel, por seu turno, relata a situação em que, vivendo em Santa Catarina, um primeiro núcleo de colonização alemã, começa a «estudar árabe, em casa, com os pais, e rudimentos de alemão com professor particular. Mais tarde vem a saber, era e não era bem aquele idioma, antes uma adaptação, mescla na qual se fundiam arcaísmos com palavras que iam sendo recriadas e acomodadas de acordo com as necessidades locais» (Miguel 168).

Os vários níveis de inclusividade, que deixam adivinhar as tensões normalmente ocultas na sociedade brasileira, também passam pela linguagem. Os imigrantes libaneses, dentro do grande grupo dos imigrantes, sofrem a exclusão do nome «turcos» ou «gringos». E, se eles poderiam compreender o nome «turco», uma vez que tinham entrado no Brasil com passaporte otomano, embora rejeitassem a ideia com veemência como Nacib, filho de sírios, do romance de Jorge Amado, *Gabriela Cravo e Canela*, já a palavra «gringo» lhes era incompreensível. Por isso se sentiam na fronteira de uma fronteira e mesmo em comunidades heterogêneas e multiculturais as dificuldades de integração faziam-se sentir.

Ora é a partir dessas zonas de fronteira que as narrativas são contadas.

A situação mais paradigmática é a do narrador de *Dois Irmãos*, o segundo romance de Milton Hatoum, que procura saber, a partir de factos que presenciou ou histórias que ouviu contar do seu quarto do fundo do jardim, quem é seu pai de entre os dois filhos da casa. Estando assim no limiar da habitação e da família, a sua situação reproduz a própria situação do imigrante, simultaneamente fora e dentro, e partilha a particularidade do olhar do fotógrafo alemão Dorner, personagem de *Relato*,

o olhar «de quem quer enxergar com uma lupa o que já foi visto a olho nu» (Hatoum 82).

*Relato de Um Certo Oriente* é a narração das lembranças de uma mulher a um irmão ausente após o regresso à casa de infância, na indagação da causa de uma morte. A dificuldade (que é também do leitor) em distinguir diferentes vozes e narrativas por entre a que encaixa as restantes resulta de uma apropriação consciente: «a minha própria voz [...] planaria como um pássaro gigantesco e frágil sobre as outras vozes» (Hatoum 166). A impossibilidade de aceder à origem intocada parte dessa apropriação de diferentes subjetividades e narrativas.

Pode concluir-se que, dos descendentes dos primeiros imigrantes libaneses, que atualmente ascendem a mais de seis milhões no Brasil, surgiu uma literatura que tem na ficção de língua portuguesa contemporânea um duplo valor: o valor de uma literatura original e vigorosa que transcende classificações do tipo «oriental» e «ocidental», ao conjugar várias tradições a partir do distanciamento e da intersecção de fronteiras e do pluralismo linguístico e narrativo. A literatura e a ficcionalização sobrepõem-se a qualquer outro traço na construção da identidade de um ser, como reconhece Yussef, o pai de família de *Nur na Escuridão*:

[...] e as fábulas anónimas, tão ricas, de tanta sabedoria, resultado de um imaginário fértil, que me devolve intacto o orgulho de ser árabe, não importa qual árabe, de qual época, parte, seita, religião. (Miguel 164)

E, um segundo valor, o de textos-testemunhos sobre experiências individuais e coletivas de migrações e viagens em que estão sempre presentes a capacidade de renovação e a procura da tal coerência interna também buscada por Proust, mesmo por entre a indefinição e a distorção que persistem na reconstituição da memória:

[...] é preciso trabalhar com o que temos com o que nos sobrou [...] necessário tecer a trama da paciência, com pertinente monotonia, em busca de uma ilusória eficácia, para, com lentidão, unir os fios, harmoniosamente se possível. (Miguel 166)

## Bibliografia

- AMADO, Jorge. *Gabriela Cravo e Canela*. Lisboa: Dom Quixote, 2004 [1958].
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma*. Madrid: Allca, 1996 [1928].
- BEER, Gillian. *Arguing with the Past. Essays in Narrative from Wolf to Sidney*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1989.
- HATOUM, Milton. «Entrevista com Aida Hanania». 1993. Em [www.hottopos.com/collat6/milton1.htm](http://www.hottopos.com/collat6/milton1.htm) (consultado a 24 de Março de 2008).
- . *Relato de Um Certo Oriente*. 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 [1989].
- . *Cinzas do Norte*. Lisboa: Cotovia, 2005.
- . «Entrevista com Alexandre Rocha». 2006. Em <http://anba.com.br/orientese.php?id=61> (consultado a 18 de Abril de 2008).
- . «Entrevista com Silvina Frieria». 2007. Em <http://rancholasvoces.blogspot.com/2007/11/literatura-milton-hatoum-y-daniel.html> (consultado a 19 de Abril de 2008).
- . *Dois Irmãos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [2000].
- HUTCHEON, Linda. *Poética do Pós-Modernismo*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1988 [1987].
- MIGUEL, Salim. *Nur na Escuridão*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2004.
- NASSAR, Raduan. *Lavoura arcaica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1975].
- PELEGRINI, Tânia. «Milton Hatoum e o regionalismo revisitado». *Luso-Brazilian Review*, 41.1. 2004: 121-138. Em [http://muse.jhu.edu/demo/luso-brazilian\\_review/v041/41.1pellegrinio1.html#FOOT1](http://muse.jhu.edu/demo/luso-brazilian_review/v041/41.1pellegrinio1.html#FOOT1) (consultado a 19 de Abril de 2008).
- SAID, Edward. *Orientalismo*. Trad. Pedro Serra Lisboa: Cotovia, 2004 [1997].
- TECHIMA, Stefania Chiarelli. «O Relato híbrido do imigrante». *Vidas em Trânsito: as ficções de Samuel Rawet e Milton Hatoum*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2005: 48-84.
- TRUZZI, Oswaldo. «Presença árabe na América do Sul». *História Unisinos* 11.3. 2007: 359-366.