

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS

CRISTIANE FERNANDES DA SILVA JARDIM

**O HIBRIDISMO CULTURAL EM *LAVOURA ARCAICA* E *DOIS IRMÃOS*:
REPRESENTAÇÕES DO IMIGRANTE LIBANÊS NO BRASIL**

Goiânia
2012

CRISTIANE FERNANDES DA SILVA JARDIM

**O HIBRIDISMO CULTURAL EM *LAVOURA ARCAICA* E *DOIS IRMÃOS*:
REPRESENTAÇÕES DO IMIGRANTE LIBANÊS NO BRASIL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras e Linguística.

Área de Concentração: Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Alves Santana.

Goiânia
2012

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

J373h Jardim, Cristiane Fernandes da Silva.
O hibridismo cultural em *Lavoura arcaica* e *Dois irmãos* [manuscrito]: representações do imigrante libanês no Brasil / Cristiane Fernandes da Silva Jardim. – 2012.
118 f.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Alves Santana
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Letras, 2012.

Bibliografia.

Inclui lista de ilustrações.

1. Literatura comparada. 2. Diáspora. 3. Raduan Nassar. 4. Milton Hatoum. I. Título.

CDU: 82.09

CRISTIANE FERNANDES DA SILVA JARDIM

**O HIBRIDISMO CULTURAL EM *LAVOURA ARCAICA* E *DOIS IRMÃOS*:
REPRESENTAÇÕES DO IMIGRANTE LIBANÊS NO BRASIL**

Dissertação defendida no Curso de Mestrado em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Mestre, aprovada em 21 de setembro de 2012, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Jorge Alves Santana – FL/UFG
Presidente da Banca

Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro – IESA/UFG

Profa. Dra. Leila Borges Dias Santos – FL/UFG

À Guilhermina, minha mãe, à Edméia, minha irmã, e ao
Jaime, meu esposo, por tudo o que sou e por tudo o que conquistei.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que tem sido presença constante em minha vida, por tudo o que Ele fez e fará por mim, e pela força para transpor todos obstáculos.

Ao professor e orientador desta dissertação, Jorge Alves Santana, pela confiança e liberdade oferecidas em todas as etapas do trabalho.

Às professoras Elza Kioko Nakayama Nenoki Couto e Leila Borges Dias Santos, pela participação e contribuições em minha banca de qualificação.

Ao mestrado em Letras e Linguística da UFG, especialmente à professora Marilúcia Mendes Ramos, pelas ricas reflexões e por ser tão solícita quando mais precisei.

A Marcelo Almeida de Souza, meu cunhado, por me acolher como se fosse uma filha e por sempre me amparar com muita tranquilidade, disposição e paciência.

Aos familiares e amigos, por compreenderem as minhas ausências, como também suportarem minha presença, nem sempre agradável e afetiva, ao longo dessa travessia.

Aos meus amores, Ana Carolina e Maria Eduarda, por tornarem minha jornada mais alegre.

A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar.

Stuart Hall (2009, p. 43)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo discutir a representação da figura do imigrante libanês no Brasil nas obras *Lavoura arcaica*, de Raduan Nassar, e *Dois irmãos*, de Milton Hatoum. O estudo comparativo apresenta o conceito de diáspora, deslocamento forçado ou estimulado de grandes massas oriundas de uma área para várias regiões de acolhimento, para demonstrar como o hibridismo cultural se apresenta nas ficções. A investigação se pauta em fatos históricos sobre a imigração libanesa, informações biográficas dos autores e elementos da cultura árabe para comparar as narrativas, atentando para as semelhanças e dessemelhanças temáticas em seus respectivos enredos.

Palavras-chave: Literatura Comparada, Estudos Culturais, Diáspora, Raduan Nassar, Milton Hatoum.

ABSTRACT

This work aims to discuss the representation of the figure of Lebanese immigrant in Brazil in the novels *Lavoura arcaica*, of Raduan Nassar, and *Dois irmãos*, of Milton Hatoum. The comparative study has as its starting point the concept of diaspora, forced displacement of large masses or stimulated coming from one area to host various regions, to consider the issue of cultural hybridity in fictions. The research is aligned to historical facts about Lebanese immigration, the authors' biographical information and elements of Arab culture to compare the narratives, noting the similarities and dissimilarities in their respective thematic scenarios.

Keywords: Comparative Literature, Cultural Studies, Diaspora, Raduan Nassar, Milton Hatoum.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1	Mapa do Oriente Médio.....	36
Ilustração 2	Mapa do Líbano.....	37
Ilustração 3	Mapa das regiões geográficas do Líbano.....	38
Ilustração 4	Mapa da divisão político-religiosa do Líbano.....	49
Ilustração 5	Instrumento musical – mijwiz.....	82
Ilustração 6	Instrumento musical – darbuk.....	83

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT	8
1 INTRODUÇÃO	11
2 ABORDAGENS TEÓRICAS E CONTEXTO HISTÓRICO	16
2.1 TÓPICOS DE LITERATURA COMPARADA	16
2.2 OS ESTUDOS CULTURAIS E A TEMÁTICA DA DIÁSPORA.....	22
2.3 A IMIGRAÇÃO LIBANESA PARA O BRASIL: UM POUCO DE HISTÓRIA	36
3 OS AUTORES, A DESCENDÊNCIA LIBANESA E A CULTURA NATAL	43
3.1 RADUAN NASSAR E SUAS LAVOURAS	44
3.2 MILTON HATOUM E O ORIENTE AMAZONENSE	52
4 OS ROMANCES: ENCONTROS E DESENCONTROS CULTURAIS	57
4.1 A CULTURA NA ESTRUTURA E NO AMBIENTE FAMILIAR	60
4.2 SEMELHANÇAS INTERTEXTUAIS E TEMÁTICAS	91
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS	110

1 INTRODUÇÃO

Trabalhar metodologicamente com o vasto campo da Literatura Comparada é dispor-se a peregrinar por caminhos diversos do pensamento humano. Nessa empreitada, é necessário estreitar as fronteiras e aproximar territórios diferentes para compreender que a prática do comparativismo “colabora para o entendimento do Outro” (CARVALHAL, 1997, p. 8). Essa área possibilita ao investigador observar à distância e, de certa maneira, presenciar como esse “Outro” fala, sobre o que fala, como pensa, onde e de que maneira ele vive. E, como o ato de comparar é inerente ao ser humano, a Literatura Comparada engloba em seus estudos os diferentes meios de organização cultural (CARVALHAL, 2003). Desse modo, o comparatista pode se aventurar por distintos vieses, tendo a opção de ensejar sua pesquisa na área da tradução literária, da estética da recepção, da intertextualidade, dos estudos culturais, entre outros. Assim, o presente trabalho enquadra a pesquisa nos estudos culturais e perpassa pela perspectiva intertextual dos romances *Lavoura arcaica* e *Dois irmãos*.

Antes de apresentar as obras, para posteriormente analisá-las, cabe inserir algumas considerações acerca do romance. Para Forster (1974), a concepção desse gênero está intrinsecamente relacionada à narração da estória, que, por sua vez, se distingue do enredo. A primeira é concebida como “uma narrativa de acontecimentos dispostos em sua seqüência no tempo” (FORSTER, 1974, p. 69), enquanto que, no segundo, a importância recai sobre a causa desses acontecimentos. Assim, de acordo com o autor, quando se deseja conhecer a estória completa de um romance pergunta-se “e depois?”, mas se o intuito é saber o enredo, o questionamento a ser feito é “por quê?”.

Com base nessas considerações, o livro *Lavoura arcaica*, narrada pelo protagonista, conta a estória de André, descendente de libanêses, que foge da fazenda onde morava com a família e depois de uma estadia na cidade regressa ao lar. Já o enredo do romance mostra os motivos pelos quais o personagem decidiu sair de casa e o porquê de sua volta. Com o intuito de se livrar dos ensinamentos rígidos do pai e de se afastar de Ana, sua irmã, com quem teve uma relação incestuosa e foi rejeitado, André vai para a cidade. Contudo, retorna porque seu irmão mais velho, Pedro, foi buscá-lo para que a paz da família fosse restituída.

A estória de *Dois irmãos* tem como centro do enredo as desavenças entre os gêmeos Yaqub e Omar e a atribulada relação dos irmãos com a mãe, o pai, a irmã e a sociedade. Com esta família libanesa moram Domingas e Nael, a empregada e seu filho. Este

narra os acontecimentos vividos pelo núcleo familiar na tentativa de encontrar a identidade de seu pai, um dos gêmeos. Nael conta as supostas causas das desavenças do grupo: a subserviência de Halim, o pai, com as decisões de Zana, a mãe; a doentia dedicação desta para com o filho caçula, Omar; a relação quase incestuosa entre Rânia e seus irmãos; a rotina de Domingas e sua vida de renúncias.

Os romances de Raduan Nassar e de Milton Hatoum, desde suas primeiras publicações, fomentaram na área acadêmica brasileira o interesse pela cultura libanesa e pelo processo imigratório desse povo para o Brasil. A constatação desse fato é apresentada pelas inúmeras teses, dissertações, artigos e resenhas que analisam as obras *Lavoura arcaica* e *Dois irmãos* vinculando-as à descendência dos autores. A crítica também explorou fartamente a intertextualidade bíblica, a relação das ficções com a literatura árabe, os elementos culturais libaneses presentes nos livros e, especificamente, a história amazonense na trama de Hatoum.

No entanto, estes aspectos foram comumente abordados considerando as obras supracitadas em sua unicidade. Alguns trabalhos também já promoveram uma comparação entre as ficções de Nassar e Hatoum, mas tendo como objetos de pesquisa, numa proposta analógica, os escritos de *Lavoura arcaica* e *Relato de um certo oriente*. Assim, o presente estudo se distingue dos anteriores não pela diversificação dessas temáticas, mas pela perspectiva apresentada.

De acordo com Chiarelli (2007a, p. 15), a “literatura de ou sobre a imigração pode ser abordada de diversas maneiras, seja em uma perspectiva essencialmente histórica, seja de modo a destacar aspectos dessa experiência singular”. Partindo desse pressuposto, a investigação tem como objetivo apresentar as diferentes condições do imigrante que as narrativas trazem, a partir da hipótese de que o nível de preservação cultural dos imigrantes libaneses em *Lavoura arcaica* e *Dois irmãos* são distintas devido à época e a região em que vieram para o Brasil. Deste modo, a proposta de leitura deste trabalho está pautada no diálogo entre os referidos literatos, que foram marcados indiretamente pela experiência da diáspora ocorrida na segunda metade do século XX.

Essa marca de vida, que se refere ao pertencimento à cultura ancestral e também à terra natal, está refletida nas ficções de Raduan e Hatoum, os quais tratam da figura do imigrante na literatura brasileira. Pretende-se, então, demonstrar que os objetos deste estudo possuem muitos paralelos, assim como diversos paradoxos, pois os temas podem ser recorrentes em ambas as obras, porém o contexto histórico em que estão inseridas distancia suas interpretações. Dessa forma, a proposta prevê o vínculo existente entre o comparativismo

e a prática interdisciplinar, que formam o que Marques (1999) chamou de teoria itinerante. Segundo o autor, esta se caracteriza como

[...] uma teoria articulada a partir dos interstícios culturais, dos intervalos disciplinares, das situações de limiares, do trânsito entre diferentes saberes. [E isso] permite levar em conta a situação atual de crise de paradigmas epistemológicos, da emergência de novos sujeitos do conhecimento, em condições diaspóricas, de trânsito entre fronteiras nacionais e culturais (MARQUES, 1999, p. 53).

O ponto de vista adotado leva em consideração que, na contemporaneidade, as fronteiras se estreitam, o que desestabiliza o clássico conceito de identidade, pautado em aspectos sociais e espaciais. Assim, cada vez mais as identidades se tornam híbridas, pois as novas diásporas são motivadas por vários agentes como conflitos locais, turismo de massa, expatriação por causas políticas, alterações religiosas. Deste modo, nota-se que a cultura, assim como as fronteiras, está balizada pela fragmentação. Nesse sentido, “[e]xemplos de hibridismo cultural podem ser encontrados em toda parte, não apenas em todo o globo como na maioria dos domínios da cultura – religiões sincréticas, filosofias ecléticas, línguas e culinárias mistas e estilos híbridos na arquitetura, na literatura ou na música” (BURKE, 2003, p. 23).

Cabe assinalar, contudo, que o hibridismo não é um acontecimento moderno, pois foi potencializado pela colonização e pela pós-colonização. O híbrido caracteriza algo ou alguém cuja constituição é mista, isto é, procedente de origens heterogêneas. Este termo começou a ser constantemente utilizado nos estudos sobre cultura, a partir do século XX, devido aos crescentes deslocamentos e migrações. Na área literária, o conceito ganhou mais força com os estudos pós-coloniais, tendo Homi Bhabha como seu principal representante. Em seus trabalhos iniciais de crítica literária, analisava escritos de autores coloniais ingleses que discorriam sobre as colônias e a colonização. O foco de suas análises incidia sobre a representação do sujeito nas literaturas coloniais, confrontando as maneiras diversas que o sujeito colonial era representado, tanto nas obras escritas, pelos colonizadores, quanto nas produzidas por autores naturais das colônias. A partir desse ponto de vista, Bhabha pretendia entender a relação existente entre os tipos de linguagens empregadas para representar os sujeitos e perceber como ocorre a construção da identidade nesses indivíduos, surgindo daí o interesse pelo hibridismo.

Homi Bhabha baseou-se no conceito de hibridização textual bakhtiniano para formular sua acepção de hibridismo. Para Mikhail Bakhtin, a hibridização

[...] é uma mistura de duas linguagens sociais dentro dos limites de um único enunciado; um encontro, dentro da arena de um enunciado, entre duas consciências lingüísticas diferentes, separadas uma da outra por uma época, pela diferenciação social ou por algum outro fator (BAKHTIN, 1981, p. 358).

Bakhtin via a hibridização como uma ambiguidade da linguagem, cuja finalidade não é unir dois pontos de vista díspares num mesmo enunciado, mas dispô-la numa situação dialógica. Transpondo o conceito de hibridismo para compreender a questão identitária, Homi Bhabha (1998, p. 129) afirma que as “culturas são construções e as tradições, invenções”, vindo a ressaltar que, quando em contato, abrem espaço para circunstâncias históricas e políticas diferentes.

Desse modo, as relações culturais são redesenhadas, pois os deslocamentos acentuam essas diferenças culturais. Assim, enquanto o híbrido se estabelece pela identidade dupla, flexível e dinâmica, a identidade pura se instaura na unicidade, autenticidade e uniformidade, sendo além de improdutiva, anticomunitária. No primeiro caso encaixa-se a família libanesa em *Dois irmãos* e a segunda perspectiva embasa os imigrantes de *Lavoura arcaica*.

O mundo globalizado é tão mesclado, que a possibilidade de se deparar com sujeitos incontestavelmente não miscigenados – no aspecto cultural, social, biológico e étnico – é remota. Porém, muitos indivíduos não acusam consciência de sua mestiçagem, recusando a própria condição híbrida. Por outro lado, essa sociedade amalgamada, onde os opostos convivem, enfrentam, respeitam ou toleram suas diferenças, é uma realidade, principalmente no Brasil. Esse princípio é revelado na trajetória de Hatoum e Nassar, autores que se propuseram a discorrer, cada qual a seu modo, a situação do imigrante a partir da sobreposição de culturas. Diversas culturas, que desde o início qualificam a cultura brasileira, e, valendo-se desse mote, os autores dramatizam os movimentos espaciais, temporais e culturais do povo libanês para o Brasil.

Dessa forma, mais do que apresentar os elementos culturais presentes em *Lavoura arcaica* e *Dois irmãos*, este estudo pretende refletir sobre as simetrias e assimetrias existentes entre as duas narrativas, atentando-se para o contexto histórico em que as imigrações ocorreram nas obras.

Quanto à metodologia, num primeiro momento, fez-se uma pesquisa bibliográfica, com a leitura e estudo dos textos fulcrais – livros, dissertações, teses e artigos – sobre *Lavoura arcaica*, *Dois irmãos* e seus respectivos autores. Em seguida, a pesquisa voltou-se para a investigação acerca da Literatura Comparada e a sua relação com os Estudos Culturais.

Concomitantemente, houve a leitura de obras sobre o Líbano e sua cultura. A reunião desses elementos possibilitou a construção da base teórica para as análises das ficções efetuadas posteriormente. Dessa forma, a metodologia de pesquisa utilizada foi a hipotético-dedutiva, pois partiu-se de conceitos e princípios em direção aos objetos de estudo.

Em termos de organização, a presente dissertação divide-se em três capítulos, além desta Introdução e das Considerações Finais. No capítulo *Abordagens teóricas e contexto histórico* buscou-se apresentar as fundamentações teóricas que nortearam esse trabalho. Sendo a Literatura Comparada a área que estuda a relação entre a literatura e outros campos do conhecimento, essa linha investigativa possui um destaque na pesquisa. Foi traçado um breve panorama da Literatura Comparada, no qual foram utilizadas as reflexões e conceitos sobre a perspectiva comparatista em autores como Sandra Nitrini, Tânia Franco Carvalhal, Benedetto Croce, René Wellek, Paul Van Tieghem, Henry H. H. Remak, Júlia Kristeva e Gerard Genette. Apresentou-se também a trajetória dos Estudos Culturais, adentrando no conceito da diáspora e de cultura, para tal as obras de Stuart Hall, Armand Mattelart, Antony Giddens, Homi Bhabha, Raymond Williams e Denys Cuche contribuíram para o avanço da investigação. Por fim, o último subcapítulo abordou o contexto histórico da imigração libanesa para o Brasil em suas várias etapas, tendo como referenciais Frederico Furtado e André Gattaz.

Intitulado *Os autores, a descendência libanesa e a cultura natal*, o capítulo posterior é dedicado à análise da trajetória de Nassar e Hatoum na literatura brasileira e aspectos biográficos que se vinculam às suas obras. Para tanto, foram utilizadas entrevistas feitas com os escritores por Elvis Cesar Bonassa, Augusto Massi e Mário Sabino Filho, Elizabeth Orsini, Maged Gebaly e Daniel Piza. Dando início à apresentação da herança cultural dos escritores foram empregados os saberes de Mansour Challita e Jean Salem.

Por fim, no capítulo *Os romances: encontros e desencontros culturais*, as ficções são analisadas buscando articulá-las, demonstrando como ocorre a representação do imigrante e o hibridismo cultural em cada uma delas. Primeiramente, verificou-se a maneira que as famílias libanesas de *Lavoura arcaica* e *Dois irmãos* vivem no Brasil, demonstrando que os aspectos culturais de alimentação dos libaneses se configuram como rituais em ambas as narrativas. Depois se identificou os intertextos bíblico e literário das obras, procurando relacioná-los à questão cultural. Destarte, uma das intenções dessa parte do trabalho é averiguar a performance criativa de cada um dos autores, partindo do pressuposto de que toda obra de arte sempre se origina de algo quando é produzida.

2 ABORDAGENS TEÓRICAS E CONTEXTO HISTÓRICO

A literatura comparada é uma prática intelectual que, sem deixar de ter no literário o seu objeto, confronta-o com outras formas de expressão cultural. É, portanto, um procedimento, uma maneira específica de interrogar os textos literários não como sistemas fechados em si mesmos, mas em sua interação com outros textos, literários ou não.

Tânia Franco Carvalhal (2003, p. 48)

O intuito deste capítulo é apresentar um breve panorama dos estudos comparados, a fim de exhibir os pressupostos teóricos que serviram de norte para a construção deste trabalho. Isso porque, para empreender uma análise literária abordando o mesmo tema, mas em obras de autores distintos, é necessário adentrar nos métodos utilizados pela Literatura Comparada. No entanto, não se pretendeu promover uma explanação minuciosa e densa dos textos teóricos percorridos. Procurou-se, simplesmente, assinalar os pontos essenciais que permeiam as reflexões realizadas ao longo dos capítulos destinados propriamente à análise das obras literárias.

Mostrou-se ainda a origem, os conceitos a que foram submetidos ao longo dos anos e os temas recorrentes dos Estudos Culturais, disciplina, entre várias, com a qual os atuais estudos comparados promovem um estreito diálogo. Apresenta-se também, a concepção da diáspora, temática que perpassa as obras *Lavoura Arcaica* e *Dois irmãos*, sendo por este prisma que serão investigadas.

Por fim, como o tema trata da questão da diáspora, não poderia deixar de apontar os fatores e as características da imigração libanesa para o Brasil, haja vista que os dois romances tratam especificamente da hibridização cultural causada pelo contato entre estes povos.

2.1 TÓPICOS DE LITERATURA COMPARADA

A instituição da Literatura Comparada como disciplina acadêmica ocorreu no século XIX na Europa, no entanto o ato de comparar obras, autores, ideias e estilo têm origem

na época clássica, com as literaturas grega e romana. Segundo Hutcheson Posnett (1994), era comum a crítica antiga promover comparações entre Homero e Virgílio, Demóstenes e Cícero, Menandro e Terêncio. Havia também questionamentos acerca da fonte dos temas usados por Plauto em suas comédias, a origem das regras da *Arte Poética*, de Horácio, e a procedência das intrigas das tragédias de Sêneca. No entanto, a comparação praticada pelos antigos não possuía estatuto de método, pois, para obter este título, a Literatura Comparada percorreu muitos caminhos, passou por diversas transformações e transpôs várias fronteiras.

No primeiro terço do século XIX, utilizar o método comparativo era uma forma de análise comum em distintas ciências, principalmente na área da Biologia, fato que acabou contagiando os estudos literários:

Cuvier em anatomia comparada (1800-1805), Blainville em fisiologia comparada (1833), Coste em embriogenia comparada (1837) todos tinham, com objetivos diversos, publicado seus trabalhos sob o prisma do estudo comparativo: não a simples preocupação – demasiado evidente para qualquer observador – de cotejar os objetos análogos *de um mesmo grupo* para fins de classificação, mas a comparação de fenômenos *destacados, sob certos aspectos, do grupo ao qual normalmente pertencem* e submetidos a uma confrontação que evidencia um caráter comum e, com isso, sugere uma *relação de parentesco e de desenvolvimento entre grupos tidos como estranhos* até então (CROCE, 1994, p. 73-74; grifo do autor).

Desse modo, o método comparativo se difundiu às outras ciências como a geografia comparada, a filosofia comparada e a legislação comparada. No entanto, no ramo da literatura, esta forma de análise teve, desde seu surgimento, a legitimidade contestada. Isso porque é difícil delimitar seu campo de estudo, pois os objetos e métodos desta disciplina se alteram conforme o tempo e o espaço. O cosmopolitismo foi outro fator responsável pelo surgimento dos estudos literários comparados e, de acordo com René Wellek (1994), estes tiveram origem como protesto ao nacionalismo, ao insulamento por parte dos historiadores da literatura francesa, alemã, italiana, inglesa, etc., do século XIX. Esse trabalho foi cultivado por homens que viviam nas fronteiras entre as nações, o que acarretou certa contabilidade cultural. Pretendia-se, por meio da comparação, divulgar o quanto suas literaturas influenciaram escritores de outros países, indicando, assim, sua superioridade intelectual. Em suma, a Literatura Comparada proveio de um procedimento metodológico utilizado pelas ciências para comprovar uma proposição somada à questão da formação e reafirmação cultural e identitária que assolava o contexto europeu em 1830 e 1840.

Delimitados a origem e o marco temporal da Literatura Comparada, é pertinente designar seu objeto e método, elementos que abrangem diversas controvérsias.

Na época de seu advento, os estudos literários comparados possuíam duas propostas clássicas: a “escola francesa” e a “escola americana”. A primeira, cujo maior representante foi Paul Van Tieghem, defendia os métodos históricos, uma vez que acreditava ser o objeto de estudo da disciplina as relações entre literaturas distintas num período determinado. Esta tendência buscava estudar

[...] sucessivamente as origens da obra, seja na carreira do próprio autor, seja fora dele: seus antecedentes, suas fontes, as influências que o ajudaram a nascer etc; sua gênese, isto é, as etapas sucessivas de sua formação, desde a primeira concepção, às vezes, longínqua, até o momento de sua publicação; seu *conteúdo*: fatos, idéias, sentimentos etc; sua arte: composição, estilo, versificação; sua *fortuna*: sucesso junto ao público, recepção da crítica, reedições, influência, às vezes tardia (TIEGHEM, 1994, p. 92; grifo do autor).

Neste sentido, o presente trabalho se aproxima dessa acepção, pois as obras *Lavoura Arcaica* e *Dois irmãos* foram apresentadas sob o prisma da relação com a biografia de seus autores, com o intuito de apontar fatos históricos, sociais e pessoais que pudessem estar relacionados à origem de suas ficções. Tieghem (1994), com o intuito de amparar as teorias do método, elaborou a distinção entre “literatura geral”, “literatura nacional” e “literatura comparada”. A primeira estuda concomitantemente os fatores comuns a literaturas de vários países; a segunda discute elementos restritos a uma literatura nacional e a terceira trabalha a relação existente entre duas ou mais literaturas diferentes.

No entanto, a diferenciação desses conceitos não teve grande repercussão fora da França, até mesmo porque estabelecer este tipo de fronteira é algo complicado devido à linha tênue que os separa. Cabe assinalar que é comum vincular a expressão “literatura geral” a de “literatura mundial” ou *Weltliteratur*, termo cunhado por Goethe em 1827, com o intuito de se opor ao conceito de “literaturas nacionais”. *Weltliteratur*, assim como a expressão “literatura comparada”, recebeu inúmeras interpretações, mas para Goethe deveria existir apenas uma literatura mundial, sendo ela unificada e sem distinções entre as literaturas individuais. Atualmente, o termo é usado para designar toda literatura ou a totalidade das afamadas obras e/ou autores pertencentes à literatura mundial (TIEGHEM, 1994).

O conceito americano de Literatura Comparada possuía uma postura mais ampla em relação aos objetos e métodos de comparação. Ao contrário da escola francesa, que foca os estudos literários no factualismo positivista do século XIX, pautando as análises interpretativas na investigação de fontes e influências, o comparatismo americano apresenta

uma perspectiva metodológica voltada para o vínculo entre história, teoria e crítica literárias. Um dos principais nomes desta escola é o de Henry H. H. Remak, para quem a

[...] literatura comparada é o estudo da literatura além das fronteiras de um país específico e o estudo das relações entre, por um lado a literatura, e, por outro, diferentes áreas do conhecimento e da crença, tais como as artes (por exemplo, a pintura, a escultura, a arquitetura, a música), a filosofia, a história, as ciências sociais (por exemplo, a política, a economia, a sociologia), as ciências, a religião, etc. Em suma, é a comparação de uma literatura com outra ou outras e a comparação da literatura com outras esferas da expressão humana (REMAK, 1994, p. 175).

Esta proposta se distingue da escola francesa porque permite a comparação entre obras e autores pertencentes a uma mesma literatura e pelo fato de agregar aos estudos literários comparados disciplinas científicas a outras áreas do saber. Assim, o presente trabalho também apresenta aproximações com essa corrente de pensamento, pois procura analisar os romances visando seus aspectos culturais.

O vínculo entre a literatura e outras artes adentra o campo dos estudos semióticos, corrente de estudos que tem sua matriz na teoria estruturalista de Ferdinand de Saussure – a semiologia, estudo de todos os fenômenos de significação – que emergiu na Europa nas décadas de 1960-1970. A semiologia, teoria geral de sistema de signos, tem como elemento basilar o conceito de signo linguístico, cunhado por Saussure no *Curso de Linguística Geral* (1994). Segundo o autor, o signo é composto pela união do “significante” (imagem acústica do som) e do “significado” (referente). Neste sentido, ele apresenta duas características fundamentais: objetiva o conhecimento e a teoria, além de ter como objeto de estudo os signos de todas as espécies e não somente os linguísticos. Portanto, a Semiologia não se atém apenas à linguagem verbal e humana, mas aos diferentes sistemas de signos como gestos, artes visuais, vestuário, fotografia e a linguagem dos animais.

O termo Semiótica passou a existir nos Estados Unidos, com o filósofo Charles Sanders Peirce (2000), no entanto, enquanto Saussure inscreve a semiologia no campo da Psicologia, Peirce delinea suas bases na Filosofia e na Lógica. Para ele, os signos dividem-se em três componentes: o ícone, o índice e o símbolo. De modo geral, como exemplo de ícone pode-se citar as imagens, pois não há distinção entre o representante (imagem da agenda, no *menu* do celular) e o objeto representado (a figura da agenda como a reconhecem), mesmo que este não exista materialmente. O índice se configura nas sugestões, isto é, representa algo que não está presente por meio de uma relação de causalidade, por exemplo, pegadas na areia indicam que alguém caminhou naquele local. Por fim, o símbolo é caracterizado pela

convenção cultural, pois não possui ligação factual com o objeto representado. Portanto, os símbolos são letras, palavras, gestos e objetos, que não possuem nenhuma semelhança com o que simbolizam, como a cruz que representa Cristo crucificado. Sobre o assunto, Decio Pignatari afirma que

[e]mbora não rejeitando totalmente as contribuições da Semiologia, consideramos a Semiótica cientificamente melhor fundamentada e estruturada para aprender o vário e complexo universo sógnico. De saída, ela nos evita o grave risco de “verbalizar” os demais sistemas sógnicos, convidando e instigando-nos a compreender melhor não apenas os signos não-verbais em suas naturezas específicas, como também a própria natureza do signo verbal em relação aos demais. Por aí, pode-se perceber a importância da semiótica para o estudo da literatura, uma vez que situar mais claramente o signo verbal em relação aos demais signos é uma tarefa de primeira ordem, uma verdadeira “prova vestibular” para compreensão do fenômeno literário (PIGNATARI, 2004, p. 22).

Deste modo, a teoria geral dos signos possibilitou a compreensão da influência mútua que um sistema de signos pode instituir com outros – processo denominado intersemiótico – podendo, assim, perceber de que maneira uma linguagem pode adentrar outra. Assim, é possível analisar como a linguagem literária pode fecundar a do cinema, da música, da história, da religião e vice-versa. Por conseguinte, a semiótica se expandiu no campo literário de maneira especial na semiótica da narrativa, da poesia e do discurso em geral. Grandes teóricos se destacaram nessa área de estudos como Roland Barthes, Umberto Eco, Tzvetan Todorov, Algirdas Julius Greimas e Júlia Kristeva. Esta autora cunhou o termo intertextualidade, que revolucionou o contexto dos estudos na Literatura Comparada.

Cabe assinalar que a inovadora concepção de Mikhail Bakhtin, o dialogismo, foi de grande relevância para Kristeva cunhar o termo intertextualidade. Segundo Bakhtin (1997), todo texto – discurso – é constituído por vozes de distintos enunciados, o que caracteriza a linguagem como um fenômeno dialógico e, portanto, polifônico. Dessa forma, enquanto a palavra é unidade da língua, o enunciado é unidade real da comunicação e, por conseguinte, é único e não pode existir fora do dialogismo. Este se caracteriza, assim, pela presença de várias instâncias enunciativas. Bakhtin afirma que:

Cada enunciado é pleno de ecos e ressonâncias de outros enunciados com os quais está ligado pela identidade da esfera de comunicação discursiva. Cada enunciado deve ser visto antes de tudo como uma resposta aos enunciados precedentes de um determinado campo: ela os rejeita, confirma, completa, baseia-se neles, subentende-os como conhecidos, de certo modo os leva em conta (BAKHTIN, 2003, p. 297).

Em *Problemas da poética de Dostoiévski* (1981), por exemplo, Bakhtin aplica a noção de dialogismo para os estudos literários ao conceber as obras do escritor russo como um grande diálogo. Nelas há múltiplas vozes e consciências que se fazem ouvir, mostrando, assim, que todo romance é o resultado de vários enunciados.

Estas concepções de Bakhtin levaram Kristeva a afirmar que no processo de produção literária, as obras sempre são resultado da transformação e assimilação de um ou mais textos, pois a

[...] linguagem poética surge como um diálogo de textos: toda seqüência se constrói em relação a uma outra, provinda de um *corpus*, de modo que toda seqüência está duplamente orientada para o ato de reminiscência (evocação de uma outra escrita) e para o ato de intimação (a transformação desta escritura). O livro remete a outros livros, e pelos modos de intimidar (aplicação, em termos matemáticos) confere a esses livros um novo modo de ser, elaborando assim sua própria significação (KRISTEVA, 2005, p. 105).

Assim, o fenômeno da intertextualidade é visto como alicerce de qualquer obra literária, já que todo texto remete, implícita ou explicitamente, a outros textos. Porém, na análise literária, as fontes são relevantes apenas quando se investiga o modo como seus elementos foram incorporados à obra.

Genette (2005, p. 7) expande essa noção de intertextualidade e apresenta a concepção de transtextualidade, definida como “tudo que o coloca [o texto] em relação, manifesta ou secreta, com outros textos”. O autor identifica cinco tipos de relações transtextuais: paratextualidade, hipertextualidade, metatextualidade, arquitextualidade e intertextualidade. A paratextualidade é a relação que uma obra tem com um texto anterior por meio do título, subtítulo, prefácios, epígrafes etc. A hipertextualidade acontece quando um texto B, chamado de hipotexto, retoma um texto A, denominado hipertexto, promovendo alterações na estrutura original. Já a metatextualidade é a relação estabelecida entre um texto crítico e uma obra literária, enquanto a arquitextualidade acontece quando há vínculo entre um texto e outro, anterior, devido à afinidade de gênero literário. Por fim, a intertextualidade é a presença efetiva de um texto em outro, o que ocorre de maneira mais explícita e mais literal (a citação); de forma literal, mas menos explícita e menos canônica (o plágio); ou ainda de maneira não literal e menos explícita (a alusão).

A partir desse quadro teórico se desenvolvem alguns aspectos de análise deste trabalho, haja vista que um dos objetivos é analisar *Lavoura Arcaica* (1989) e *Dois irmãos* (2000) sob o ponto de vista da intertextualidade, mostrando como estas obras são o resultado da leitura de diferentes inscritos – bíblicos e literários – apontando a transformação e

assimilação textual destes textos centralizadores e o novo sentido atribuído à criação literária do autor.

Contudo, pode-se notar que a Literatura Comparada é uma disciplina mutante, uma vez que seu objeto de estudo vem sofrendo mudanças e aprimoramentos desde sua origem. O mais atual paradigma dos estudos literários comparados se apresenta em sua relação com os Estudos Culturais, assunto que merece uma maior explanação porque esta é a base da presente dissertação.

2.2 OS ESTUDOS CULTURAIS E A TEMÁTICA DA DIÁSPORA

A trajetória da relação entre a Literatura Comparada e os estudos multiculturais se inicia com o chamado *Cultural Studies*, tendência interdisciplinar presente na esfera das ciências humanas e sociais, das letras e das artes, que se caracteriza pela pluralidade de fundamentos teóricos unificados por problemas ou temas comuns. Dessa forma, os Estudos Culturais se vinculam à Literatura porque esta, desde a segunda metade do século XX, vem demonstrando que as discussões políticas

[...] mantêm uma relação indissociável com os “centramentos” étnicos, sociais, regionais, sexuais, entre outros. A partir desta consciência, as lutas pela busca da afirmação das identidades de grupos até então considerados minoritários se constituíram através da pesquisa e recuperação de objetos de cultura julgados inferiores pela tradição ocidental e seus padrões centrados - tido como “objetivos” - de apreciação. Tal fato levou a crítica, de uma forma geral, a deixar de lado critérios de análises estritamente literários (e que tiveram vigência até a modernidade), e a pensar a literatura inserida no plano mais amplo da cultura (SILVEIRA, 2007, p. 19).

Logo, a tendência de promover análises literárias, sem pensá-las apenas em seu veio estrutural e puramente literário, tornou-se um método epistemológico usual entre a crítica e a historiografia literária. Portanto, o procedimento de estudar obras da literatura por meio de seu vínculo com outros campos do saber e com diversas correntes filosóficas é bastante recorrente, na atualidade.

Então, a relação entre os estudos literários e os Estudos Culturais ocorre porque

[e]m sua concepção mais ampla, o projeto dos estudos culturais é compreender o funcionamento da cultura, particularmente no mundo

moderno: como as produções culturais operam e como as identidades culturais são construídas e organizadas, para indivíduos e grupos, num mundo de comunidades diversas e misturadas, de poder do Estado, indústrias da mídia e corporações multiculturais. Em princípio, então, os estudos culturais incluem e abrangem os estudos literários, examinando a literatura como uma prática cultural específica (CULLER, 1999, p. 49).

A cultura, ao ser definida, pode denominar tanto o conjunto das artes em geral (cinema, literatura, música) quanto as formas de pensar e viver de um grupo social. A escolha do termo “cultural” para designar essa disciplina não foi mero acaso, pois mesmo que o conceito de cultura seja amplo e possuidor de diferentes formulações, os Estudos Culturais o reconhece “como algo que se entrelaça a todas as práticas sociais; e essas práticas, por sua vez, como uma forma comum de atividade humana: como práxis sensual humana, como a atividade através da qual homens e mulheres fazem a história” (HALL, 2009, p. 133). Assim, é possível reconhecer na presente denominação a origem das primeiras preocupações dos Estudos Culturais.

Originariamente, os Estudos Culturais se inscrevem disciplinarmente como um invento britânico. Contudo, atualmente, converteram-se num fenômeno internacional, pois as pesquisas que envolvem esta área não se restringiram à Inglaterra ou aos Estados Unidos, elas espalharam-se para diversas regiões do globo como a Austrália, o Canadá, a África e a América Latina. Essa disseminação dos Estudos Culturais em vários territórios, todavia, não denota que exista a transmissão fixa de conceitos, pois este campo de estudos atua de forma diferente em cada contexto em que foi acolhido. No entanto, as singularidades provenientes da conjuntura histórica britânica, que abarcam a área política ao círculo acadêmico, foram determinantes para o surgimento deste núcleo.

Segundo Fredric Jameson (1994), deve-se ter em vista que os Estudos Culturais precisam ser considerados sob dois aspectos, o político e o teórico. No primeiro caso, as pesquisas tentam constituir um projeto político, o qual pretende promover uma correção política por meio dos diversos movimentos sociais e culturais da época de seu surgimento. Esses trabalhos estavam imbuídos de ações referentes à mobilidade social e à política, portanto as atividades culturais das massas eram estudadas e analisadas com o intuito de perceber as funções sociais que exercem em presença do poder e da dominação existente nessas esferas. Os Estudos Culturais almejavam, sobretudo, “colocar em bases teóricas mais sólidas as leituras de textos da cultura, que incluíam desde o fotojornalismo e programas de televisão, até a ficção romântica consumida por mulheres e as subculturas juvenis britânicas

(leia-se teds, mods, skinheads, rastas) às vésperas do movimento punk” (HALL; JEFFERSON, 1976 apud HALL, 2009, p. 11).

Quanto ao ponto de vista teórico, o projeto pretendia instaurar um novo campo de estudos. Isso porque havia certo descontentamento com algumas disciplinas em relação aos limites impostos por elas, o que fez surgir, então, a proposta de interdisciplinaridade para o tratamento dos Estudos Culturais. Dessa forma,

[o]s estudos culturais não configuram uma ‘disciplina’ mas uma área onde diferentes disciplinas interatuam, visando o estudo de aspectos culturais da sociedade. É um campo de estudos onde diversas disciplinas se interseccionam no estudo de aspectos culturais da sociedade contemporânea (HALL et al., 1980 apud ESCOSTEGUY, 2000. p. 137).

Os Estudos Culturais, portanto, configuram-se como uma área de estudos, na qual diversas disciplinas convergem para um único centro de atenção, os aspectos culturais da sociedade contemporânea. Segundo Ana Carolina Escosteguy (2010), em relação às disciplinas, inicialmente houve o entrelaçamento apenas entre a Literatura Inglesa, a Sociologia e a História, haja vista que a

[...] primeira contribuiu com a preocupação com as formas culturais populares, assim como com os textos e textualidades, estes últimos podendo estar situados além da linguagem e da literatura; à sociologia atribuiu-se o exame da reprodução estrutural e da subordinação e da história vem o interesse da “história de baixo” e, também, o reconhecimento da história oral e da memória popular (ESCOSTEGUY, 2010, p. 35).

Entretanto, cabe assinalar que, na primeira geração dos Estudos Culturais, os denominados “pais fundadores” – Richard Hoggart, Raymond Williams, E. P. Thompson e Stuart Hall – procuraram não difundir uma definição fixa e rigorosa de suas proposições.

Os Estudos Culturais passaram a se desenvolver na segunda metade dos anos 50, época em que aflora uma profunda reflexão sobre a relação entre cultura e nação, cujo foco primordial era, inicialmente, o universo das práticas culturais das classes populares e dos produtos da cultura de massa. Dentro desse contexto, três textos foram fundamentais para o início das discussões acerca dos Estudos Culturais: *The uses of literacy: aspects of working-class life with special references to publications and entertainments*, de Richard Hoggart; *Culture and society*, de Raymond Williams, e *The making of the english working-class*, de E. P. Thompson publicados, respectivamente, em 1957, 1958 e 1963.

Em *As utilizações da cultura: aspectos da vida cultural da classe trabalhadora* (1973), Hoggart

[...] estuda a influencia da cultura difundida em meio à classe operária pelos modernos meios de comunicação. Depois de haver descrito com muita fineza etnográfica a paisagem cotidiana popular, o professor de língua inglesa analisa como as publicações destinadas a esse público se integram a esse contexto. A ideia central que ele desenvolve é que tendemos a superestimar a influência dos produtos da indústria cultural sobre as classes pobres (MATTELARD; NEVEU, 2004, p. 42).

O livro possui caráter autobiográfico, pois o autor descreve o ambiente da classe operária, universo frequentado na infância. Hoggart é um intelectual de origem popular, contudo sua escolaridade contradiz a realidade vivida pelos filhos de operários da época. O período escolar do pensador é marcado por limitações devido às desfavoráveis condições materiais e culturais. O acesso e a permanência no ensino médio e superior só foram possíveis devido à obtenção de bolsas de estudos, fator que não amenizou os conflitos devido ao fato de frequentar dois universos culturalmente diferentes.

Desse modo, a obra em questão marca o início das preocupações de Hoggart com a cultura popular:

Sou da opinião que os livros sobre cultura popular muitas vezes perdem parte do seu impacto por não tornarem suficientemente claro quem é que se entende por “o povo”, por relacionarem inadequadamente os exames feitos a aspectos particulares da vida d’ “o povo” com a vida, em sentido lato, que esse mesmo povo vive, e com as atitudes que toma face às suas diversões (HOGGART, 1973, p. 9).

Assim, a cultura popular é delineada pelo autor como local de aprendizagem e de constituição de senso crítico. O teórico acredita que as práticas cotidianas de vivência cultural do povo são tão relevantes quanto às manifestadas pela elite.

Em seu livro *Cultura e Sociedade* (1979), Raymond Williams apresenta a genealogia dos conceitos de indústria, democracia, arte, classe e cultura em diversos autores ingleses no período de 1780 a 1950. Assim, o escritor constata que a definição de cultura e seus desdobramentos estão intrinsecamente relacionados aos acontecimentos responsáveis pelas intensas e substanciais transformações ocorridas na sociedade. Portanto, a cultura, para Williams, se vincula diretamente às práticas e mudanças sociais e às relações de poder, o que abre as portas para um pensamento marxista da cultura.

No marxismo ortodoxo, o pensamento que conduz a sociedade são os da classe dominante. Nessa teoria, há a chamada metáfora espacial, na qual a sociedade é bipartida em produção (economia) e dominação (ideologia). Essa concepção prevê uma ação da base (econômica) sobre a superestrutura, que é composta por aparelhos ideológicos (igreja, escola,

etc.) e repressivos (governo, exército, polícia, tribunais, prisões). Portanto, a economia é responsável pela ação cultural, que, conseqüentemente, opera sobre a base, a qual se adapta ideologicamente ao sistema. Assim, o que ocorre na superestrutura – cultura – é uma resposta à determinação – econômica.

Williams reformulou a teoria cultural marxista e apresentou uma nova abordagem sobre a história literária, demonstrando que a cultura está vinculada à análise literária e aos aspectos sociais. Surge, então, o chamado materialismo cultural, que se configura como uma “teoria das especificidades da produção cultural e literária material, dentro do materialismo histórico” (WILLIAMS, 1979, p. 12). O teórico reconhece a importância do pensamento marxista para a criação das doutrinas defendidas pelos Estudos Culturais, mas também ressalta os aspectos em que elas se divergem:

[...] a inserção das determinações econômicas nos estudos culturais é sem dúvida a contribuição especial do marxismo, e há ocasiões em que sua simples inserção é um progresso evidente. Mas, no fim, não pode ser uma simples inserção, pois o que se faz realmente necessário, além das fórmulas limitadoras, é o restabelecimento de todo o processo social material e, especificamente da produção cultural como social e material (WILLIAMS, 1979, p. 140).

O escritor nasceu em Pandy, divisa com o país de Gales e a Inglaterra, num povoado rural. Os avós eram agricultores, o pai trabalhava como sinaleiro numa ferrovia e era militante do Partido trabalhista, que ainda era associado ao socialismo. Essa experiência pessoal fez com que Williams fosse

[...] o primeiro a notar o papel determinante em sua formação desse cruzamento entre uma “comunidade cognoscível” dos companheiros de classe de Pandy – algo a ser distinguido de qualquer noção idílica de uma comunidade orgânica, um dos mitos mais persistentes no imaginário social inglês – e as mudanças trazidas pela estrada de ferro, que radicaliza a experiência moderna da mobilidade, antes restrita à emigração à cata de melhores oportunidades, e também introduz a dimensão da política urbana do vilarejo (CEVASCO, 2001, p. 117).

Esse embate de ideologias, de acordo com Maria Elisa Cevasco (2001), surgiu nos pensamentos do escritor quando ganhou uma bolsa para estudar em Cambridge. A ampla distribuição de bolsas, que é parte integrante do sistema educacional britânico, possui uma disparidade: ela dá oportunidade às pessoas de classe baixa de ingressarem num curso superior, mas também acentua a mescla social, que não passa despercebida pelos intelectuais

da classe pobre. Williams, então, descreve essa discrepância social e ideológica entre o campo e a cidade, fazendo dela instrumento de reflexão e fomento para a criação de suas teorias:

Antes de ter lido qualquer descrição ou interpretação das mudanças e variações das comunidades e formas de vida, eu as vi concretamente, em ação, com uma clareza inesquecível. Meus estudos levaram-me a uma outra cidade, construída ao redor de uma universidade, e desde então, vivendo, viajando e trabalhando, tive oportunidade e necessidade de visitar muitas cidades grandes, de diferentes tipos, e de olhar para a frente e para trás, no espaço e no tempo, conhecendo e tentando conhecer essa relação, enquanto experiência e enquanto problema. Já escrevi a esse respeito de diversas maneiras, mas ao mesmo tempo venho coletando, ao longo dos anos, o material necessário para escrever sobre o assunto explicitamente, com uma abordagem de história social, literária e intelectual (WILLIAMS, 2011, p. 13).

Edward Palmer Thompson compartilha com Williams a ideia de que é impraticável separar a cultura das relações de poder e das alterações sociais. Em *A formação da classe operária inglesa* (1987), apresenta o desenvolvimento histórico dos movimentos sociais das classes trabalhadoras, reconstituindo o momento transitório da sociedade inglesa para o capitalismo industrial. Tendo como foco as camadas inferiores e os princípios marxistas, mostra como vivem os trabalhadores em meio ao ambiente hostil da época. Entre 1790 e 1832, os ingleses pertencentes às classes superiores não reconheciam as identidades sociais e culturais dos grupos operários, que apesar de serem heterogêneos, conseguiram formar uma classe, a trabalhadora. Isso só foi possível porque os trabalhadores "em sua maioria vieram a sentir uma identidade de interesses entre si e contra seus dirigentes e empregadores" (THOMPSON, 1987, v. 1, p. 12.).

Assim, Thompson demonstra que esses proletariados, apesar das divergências de interesses, de modos de vida e da vasta gama ocupacional e cultural, foi possível detectar um ponto em comum, o qual fez surgir uma classe operária. Essa afinidade se pautava "no crescimento da consciência de classe: a consciência de uma identidade de interesses entre todos esses diversos grupos de trabalhadores, contra o interesse de outras classes" (THOMPSON, 1987, v. 2, p. 17).

Thompson é oriundo de Oxford, Inglaterra. Sua família era composta pelo pai, pastor, a mãe, missionária, e o irmão mais velho, que foi assassinado por fascistas búlgaros durante a Segunda Guerra Mundial. Este núcleo lhe transmitiu os primeiros princípios políticos e sociais. Aos 17 anos, por meio da influência do irmão, Thompson se filiou ao Partido Comunista Britânico e, depois, alistou-se como voluntário nas tropas inglesas que lutaram na guerra. Com o fim desta, Thompson retomou seus estudos universitários,

graduando-se em História, sendo eleito presidente do Clube dos Estudantes Socialista da Universidade. Nesse cargo, criou, juntamente com Christopher Hill e Maurice Dobb, um núcleo de estudos denominado Marxistas Humanistas. Mais tarde, também se integraram ao grupo: Raymond Williams, Raphael Samuel, John Saville, Eric Hobsbawm e Dorothy Thompson. Esse grupo foi responsável pela instituição chamada Escola Marxista Revisionista ou Escola Neo-Marxista Inglesa. O convívio com esses intelectuais provocou em Thompson o desejo de ser um historiador da classe operária e de suas ações coletivas. É nesse contexto que o pensador definiu-se politicamente como um marxista humanista.

As contribuições teóricas de Hoggart, Williams e Thompson foram fulcrais para o surgimento dos Estudos Culturais, mas a tríade formada pelos pais fundadores se completou com um quarto integrante, Stuart Hall. Este teve uma importante participação na fundação dos Estudos Culturais porque substituiu Hoggart na direção do *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), se dedicando ao cargo por dez anos, de 1969 a 1979. Nesse período, Hall incentivou pesquisas acerca dos estudos etnográficos, estudos sobre as massas e investigações voltadas para as práticas de resistência nas chamadas subculturas.

Stuart Hall é de origem jamaicana e nasceu em uma família de classe média. O pai era funcionário da United Fruit Company, multinacional norte-americana, que produzia e comercializava frutas tropicais em plantações no terceiro mundo e que tinha estreitas relações comerciais com a América Central e o Caribe. Hall cresceu num ambiente permeado por conflitos político-sociais ocasionados pelo movimento em prol da independência da Jamaica. Esse contexto suscitou em Hall a consciência em relação às contradições da cultura colonial, e isso lhe suscitou o interesse pelo estudo de história e de literatura. Assim, em 1951, foi para a Inglaterra cursar literatura em Oxford e nunca mais retornou à terra natal. Hall participou da fundação do *Center for Contemporary Cultural Studies* e, mais tarde, foi diretor da instituição.

Assim, os Estudos Culturais atingiram uma sistematização através do CCCE fundado em 1964, com os lucros das vendas da obra *The uses of literacy*, de Hoggart. O Centro se formou na Universidade de Birmingham num núcleo de pesquisa de pós-graduação do *English Department*. As relações entre a cultura contemporânea e a sociedade, isto é, suas formas culturais, instituições e práticas culturais, assim como, suas relações com a sociedade e mudanças sociais, compõem o eixo principal de estudos do Centro.

Contudo, antes dos Estudos Culturais se consolidarem como uma área de pesquisa, as utilizações da cultura, até então, em destaque na Grã-Bretanha, foram impulsionadas por Frank Raymond Leavis, por meio de uma corrente de pensamento

denominada *levianismo*. Este foi a base para a formação Estudos Culturais e seu delineamento do conceito de cultura, que busca relacionar o homem e a sociedade. O método de Leavis tem por objetivo “utilizar os métodos e os instrumentos da crítica textual e literária, deslocando sua aplicação das obras clássicas e legítimas para os produtos da cultura de massa e para o universo das práticas culturais populares” (MATTELART; NEVEAU, 2004, p. 56).

Nos anos de 1970, se agregaram às pesquisas no campo dos Estudos Culturais novas temáticas, voltadas para as culturas jovens e operárias, além de conteúdos e recepção da mídia por parte das massas. É importante salientar que esses tópicos possuem caráter precursor no universo acadêmico e se expandiram gradualmente. A partir de 1980, os trabalhos se voltaram para os componentes culturais relacionados ao gênero, à etnia, à raça, à sexualidade e às práticas de consumo, isto é, dedicaram-se também a outros grupos marginalizados tanto pela cultura quanto pela política. Os Estudos Culturais, então, se debruçam sobre as questões referentes à identidade cultural. Nessa perspectiva, os antigos conceitos de cultura pautados numa hegemonia cultural são abandonados, pois os atuais debates sobre o assunto demonstram que, com a globalização, os modelos culturais estão se modificando e, com eles, as identidades. Assunto este muito discutido pelo multiculturalismo, que é uma abordagem culturalista contemporânea.

Assim como o termo cultura, o conceito de multiculturalismo é controverso e possui diversas conotações, no entanto, em sua origem, denota a convivência entre grupos culturais distintos nas chamadas sociedades modernas. Contudo, rapidamente a palavra modificou o seu sentido para uma maneira de descrever as diferenças culturais em uma conjuntura global (SANTOS; NUNES, 2003). No entanto, é pertinente apontar que o multiculturalismo ainda

[...] pode ser visto como um sintoma de transformações sociais básicas, ocorridas na segunda metade do século XX, do mundo todo pós Segunda-Guerra Mundial. Pode ser visto também como uma ideologia, a do politicamente correto, ou a aspiração, desejo coletivo de uma sociedade mais justa e igualitária no respeito às diferenças. Conseqüência de múltiplas misturas raciais e culturais, provocadas pelo incremento das migrações em escala planetária, pelo desenvolvimento dos estudos antropológicos, do próprio direito e da lingüística, além das outras ciências sociais e humanas, o multiculturalismo acaba sendo, antes de mais nada, um questionamento de fronteiras de todo tipo, principalmente da monoculturalidade e, com esta, de um conceito de nação nela baseado. Visto como militância, o multiculturalismo implica reivindicações e conquistas por parte das chamadas minorias. Reivindicações e conquistas muito concretas: legais, políticas, sociais e econômicas (CHIAPPINI, 2002, p. 43).

Desse modo, o multiculturalismo prevê a existência de diversas culturas que se interfluenciam por conviverem num mesmo Estado-nação. Os Estudos Culturais, então, mostram que essa mistura cultural promovida pelas migrações e suas eventuais consequências afetam os vários níveis da formação social – político, social, econômico e cultural. Esta vertente de estudos teve Stuart Hall como seu maior representante e enfoca-se, nesta abordagem, as dimensões culturais das correntes migratórias, que são analisadas sobre o prisma da formação identitária do sujeito imigrante. Isso ocorre porque em

[...] suas formas atuais, desassossegadas e enfáticas, a globalização vem ativamente desenredando e subvertendo cada vez mais seus próprios modelos culturais herdados essencializantes e homogeneizantes, desfazendo os limites e, nesse processo, elucidando as trevas do próprio “Iluminismo” ocidental. As identidades, concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera. Por todo o globo, os processos das chamadas migrações livres e forçadas estão mudando de composição, diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais (HALL, 2009, p. 43).

Assim, Hall (2009) demonstra que a diáspora, enquanto fenômeno de espalhamento dos povos, possui estreita relação com a construção da identidade cultural. O autor vincula a diáspora negra (comércio de escravos na época colonial) à diáspora judaica devido à experiência da dispersão, do sofrimento e do exílio que ambos os grupos sofreram. No episódio bíblico, a diáspora marca o momento em que os judeus foram forçados a deixar Israel e se espalharem pelo mundo por causa de constantes confrontos de seu povo com as nações que ambicionavam dominar território judaico e subjugar sua cultura.

Portanto, cultura, para o multiculturalismo, é configurada por um conjunto de transformações cotidianas que modificam as tradições. Estas modificações são ocasionadas, principalmente, pelo estreitamento dos limites de espaço e de tempo, que promove o surgimento de novos sujeitos. O processo migratório, ao diminuir essa relação de tempo e espaço, é essencial para demonstrar como se constroem as identidades nesse novo contexto. Contudo, segundo Woodward (2007, p. 21) “a migração produz identidades plurais, mas também identidades contestadas, em um processo que é caracterizado por grandes desigualdades”.

Atualmente, é comum se deparar com pessoas que vivem, por escolha ou por necessidade, distante de sua terra natal e, conseqüentemente, das referências culturais de origem. É nesse contexto de movimento diaspórico, que Hall (2005) discute a dialética das identidades por meio dos conceitos de tradição e tradução cultural. Como tradição cultural

entende-se a cultura com que cada pessoa convive dentro de uma mesma nação. E tradução cultural como as formações identitárias que ultrapassam as fronteiras naturais, formadas por pessoas que não vivem mais no país de origem. Esses indivíduos levam consigo aspectos culturais, de linguagem, de tradições e de vivências que as marcaram ao longo do caminho percorrido. No entanto, elas jamais terão, no tocante à cultura, suas identidades novamente unificadas. Isso porque, nesse contexto, elas pertencem a culturas híbridas, o que lhes confere a característica de pessoas traduzidas, pois “estes sujeitos devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e negociar entre elas” (HALL, 2005, p. 89).

Assim, constantemente e em vários lugares, surgem identidades culturais que não são fixas, pois estão em transição, entre posições distintas, o que as qualificam como produto dessas misturas culturais cada vez mais comuns num universo globalizado. No entanto, não se deve pensar na identidade como algo transitório, que pode ir para vários lugares e depois retornar às origens ou que é capaz de desaparecer por causa da assimilação e da homogeneização. Isso porque, as pessoas que vivem a tradução retêm intensos vínculos com seus locais de origem e suas tradições, mas não devem ter a utopia de retorno ao passado. Dialogam com as culturas em que vivem atualmente sem, contudo, serem completamente assimiladas por elas e, ainda, sem perderem por completo suas identidades originais (HALL, 2005). É dessa maneira que as identidades, em situação de diáspora, se tornam múltiplas, pois muitos indivíduos

[s]entem que a “terra” tornou-se irreconhecível. Em contrapartida, são vistos como se os elos naturais e espontâneos que antes possuíam tivessem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas. Sentem-se felizes por estarem em casa. Mas a história, de alguma forma, interveio irrevogavelmente (HALL, 2009, p. 27).

Desse modo, a formação da identidade, levando-se em consideração os deslocamentos, não se desvincula da diferença, causando uma crise de identidade. Esta é ocasionada pela inevitável proximidade entre as diversas culturas no mundo globalizado, que coloca o sujeito em meio a um ambiente social e cultural indeterminado. Para Antony Giddens (2002, p. 9), as identidades estão fragmentadas porque a era moderna é marcada pela dualidade entre o global e o pessoal:

A modernidade deve ser entendida num nível institucional; mas as transformações introduzidas pelas instituições modernas se entrelaçam de maneira direta com a vida individual e, portanto, com o eu. Uma das

características distintivas da modernidade, de fato, é a crescente interconexão entre os dois “extremos” da extensão e da intencionalidade: influências globalizantes de um lado e disposições pessoais do outro (GIDDENS, 2002, p. 9).

Para Bhabha (1998), a ideia de identidade está relacionada às diferenças culturais. Estas são formadas pelos sujeitos que vivem na fronteira, num “entre-lugar”, no qual é nítido o choque entre as diferenças:

É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [nationness], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. De que modo se formam sujeitos nos “entre-lugares”, nos excedentes da soma das “partes” da diferença geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)? De que modo chegam a ser formuladas estratégias de representação ou aquisição de poder [empowerment] no interior das pretensões concorrentes de comunidades em que, apesar de histórias comuns de privação e discriminação, o intercâmbio de valores, significados e prioridades pode nem sempre ser colaborativo e dialógico, podendo ser profundamente antagônico, conflituoso e até incomensurável? (BHABHA, 1998, p. 20).

No constructo cultural e social, a questão da identidade e da diferença, na contemporaneidade, está diretamente relacionada aos sistemas de representação, pois é por meio desta que aquelas passam a existir. Segundo Abric (1998), as representações determinam a identidade de um grupo e lhe afiança uma peculiaridade, permitindo, assim, uma comparação intergrupar. Isso quer dizer que um mesmo acontecimento é apreendido de maneira diferente por agrupamentos distintos, o que faz as representações tornarem possíveis a compreensão dos discursos e práticas dos indivíduos, bem como de seus grupos de pertença. No entanto, o contato intercultural dos grupos que vivem no “entre-lugar”, ocasiona a formação de identidades híbridas, realidade experienciada pelos grupos étnicos na diáspora, que se dividem entre a conservação de tradições e a inclusão de diferentes culturas no cotidiano, o que ocasiona as crises de identidade.

Denys Cuche (2002) afirma que, atualmente, é comum confundir as crises culturais com as crises de identidade. Contudo

[n]ão se pode, pura e simplesmente confundir as noções de cultura e de identidade cultural ainda que as duas tenham uma grande ligação. Em última instância, a cultura pode existir sem consciência de identidade, ao passo que as estratégias de identidade podem manipular e até modificar uma cultura que não terá então quase nada em comum com o que ela era anteriormente. A cultura depende em grande parte de processos inconscientes. A identidade remete a uma norma de vinculação, necessariamente consciente, baseada em oposições simbólicas (CUCHE, 2002, p. 176).

A diferença entre esses dois fenômenos está no fato de que cultura ocorre por meio de processos inconscientes, pois o ser humano nasce inserido numa determinada cultura, a qual é induzida de forma natural, podendo, assim, existir sem uma consciência de identidade. Esta, por sua vez, ocorre conscientemente porque está relacionada às práticas e ambientes sociais. É por esse viés que a identidade cultural se torna um elemento da identidade social de um indivíduo, pois ela “se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação, etc. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente” (CUCHE, 2002, p. 177). Dessa forma, a identidade social se configura como uma modalidade decisiva da distinção entre as práticas culturais, sendo, portanto, uma forma tanto de inclusão como de exclusão social.

Contudo, a identidade cultural passou por diferentes concepções ao longo dos anos. Primeiro acreditava-se na noção objetivista do termo, para o qual os fatores genéticos/biológicos eram determinantes na formação da identidade cultural do indivíduo. Na teoria culturalista “a ênfase não é colocada sobre a herança biológica, não mais considerada como determinante, mas, na herança cultural, ligada à socialização do indivíduo no interior de seu grupo cultural” (CUCHE, 2002, p. 179). Nesta, o indivíduo deve interiorizar os modelos culturais impostos até se identificar com seu grupo de origem – língua, religião, território, etc. Já a concepção subjetivista, vincula a identidade a uma coletividade imaginária e o que a define são as representações que as pessoas fazem da realidade social e de suas divisões. Nesse contexto, as identidades culturais se caracterizam como variáveis e efêmeras.

Por fim, a concepção relacional de identidade cultural transpõe a dicotomia objetivismo e subjetivismo e a conceitua como sendo uma (re)construção que se elabora por meio das trocas sociais porque

[n]ão há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade existe sempre e relação a uma outra. Ou seja, identidade e alteridade são ligadas e estão em uma relação dialética. A identificação acompanha a diferenciação. Na medida em que a identidade é sempre a resultante de um processo de identificação no interior de uma situação relacional, na medida também em que ela é relativa, pois pode evoluir se a situação relacional mudar, seria talvez preferível adotar como conceito operatório para a análise o conceito de "identificação" do que a "identidade" (CUCHE, 2002, p. 183).

Dependendo da circunstância, a identificação se figura como afirmação ou imposição da identidade que, por sua vez, se configura pela negociação entre a “auto-identidade”, que diz respeito a como o indivíduo vê a si próprio, e a “hetero-identidade” ou “exo-identidade”, que

diz respeito a como as outras pessoas veem esse indivíduo. E é nesse contexto, que se torna adequado pensar em identificação ao invés de identidade. A “identidade é definida como um conjunto dos repertórios de ação, de língua e de cultura que permitem uma pessoa reconhecer sua vinculação a certo grupo social e identificar-se com ele” (WARNIER, 2003, p. 16), tornando, assim, a identificação contextual e flutuante.

Nota-se, portanto, que as reflexões dos autores que trabalharam com questões acerca da identidade através de seu vínculo com a cultura pautam-se na ideia de que, na contemporaneidade, as identidades estão em constante processo de formação, não existindo mais identidades imutáveis e inalteráveis.

A expansão do *Cultural Studies* continuou entre anos de 1980 e 1990. Foram aceitos no meio acadêmico britânico e suscitaram o interesse de estudiosos dos Estados Unidos e do meio universitário de vários lugares fora da Grã-Bretanha. Assim, esse sucesso

[...] se traduz em particular por uma inflação de revistas, livros, manuais, pela criação em um número crescente de países de departamentos de estudos culturais, eles conhecerão novas inflexões, que se traduzem na incessante expansão de seu território, que passa a englobar objetos até então tratados por diversas ciências sociais e humanas: consumo, moda, identidades sexuais, museus, turismo, literatura (MATTELART; NEVEAU, 2004, p. 15).

A abertura dos Estudos Culturais para tudo o que possa associar-se a um conceito de cultura dentro das variadas áreas do saber, deu ensejo para o avanço de conceitos que os relacionam a uma “antidisciplina”. Isso porque, esta se caracteriza pelo abandono das divisões disciplinares e ao isolamento causado pelas especializações em detrimento das novas perspectivas de trabalhos provindos do diálogo entre os diferentes campos do conhecimento. Por isso, é comum classificar os Estudos Culturais como uma área interdisciplinar, pois trabalha com todas as artes, crenças e instituições de uma sociedade. Essa tendência à diversidade temática dos Estudos Culturais e sua disposição ao diálogo transdisciplinar também se refletiram na versão Latino Americana desta categoria.

Os Estudos Culturais se expandiram no espaço acadêmico da América Latina, pois existem no Chile, na Argentina, no México, na Colômbia, no Equador, na Venezuela e no Uruguai centros de pesquisa e de programas de mestrado e de doutorado que focalizam os denominados *Estudios Culturales Latino Americanos*. Os anos de 1990 marcaram a explosão dessa área na América Latina, primeiramente através de pesquisas sobre “consumo cultural”, que foi se expandindo por meio de estudos e publicações de ensaios. Sob as nomenclaturas de “teoria cultural” e “análises culturais” os Estudos Culturais na América Latina foram se

alastrando. Contudo, os trabalhos pertencentes a esse campo se atinham especificamente ao panorama cultural, às problemáticas e tensões vividas por diferentes grupos e países latino-americanos no século XIX. Como exemplos das temáticas recorrentes estão as transformações políticas (golpes militares), o aparecimento de blocos econômicos (MERCOSUL), mudanças do papel da mulher no setor público e privado latino americano, etc. No entanto, o tema central recorrente nos Estudos Culturais da América Latina é o de caracterizar a língua como um marcador de identidade, isso porque o português e o espanhol são considerados idiomas subalternos no universo acadêmico (COSTA et al., 2003).

No Brasil, os Estudos Culturais não se configuram como área disciplinar. Contudo, há um vasto interesse pelas produções teóricas tanto da Inglaterra, com a Escola de Birmingham, quanto dos Estados Unidos, com os estudos sobre literatura, pós-modernidade e globalização. Desse modo, no país, há apenas um projeto de crítica cultural brasileira, o qual adentra alguns domínios das humanidades. Os estudiosos trabalham com teorias, novas e antigas, desenvolvidas nas universidades norte-americanas, mas raramente traduzem a realidade brasileira. Os Estudos Culturais não se enquadram em qualquer espaço geográfico, pois a produção do conhecimento não se desvincula das histórias dos lugares em que são produzidos. No Brasil, essa área de estudos é mais expressiva nas ciências sociais, na sociologia, na antropologia e na literatura, as quais se voltam para a dimensão multidisciplinar dos Estudos Culturais (ORTIZ, 2004).

Assim sendo, o rompimento com os arquétipos da sociedade tradicional foi imprescindível para que houvesse uma nova análise acerca da cultura, cujas abordagens teóricas recaem sobre as diferentes práticas sociais, base dos Estudos Culturais em vertentes do mundo todo. Dentre os estudos abordados estão as insurgentes questões sociais, a inserção dos conceitos variáveis de gênero e raça e o processo de migração.

Para o presente estudo, interessa o mote da diáspora e a construção identitária do sujeito que vive essa experiência, pois, segundo Hall (2009), um grupo de pessoas de uma mesma nação situadas em terras estrangeiras tem como característica geral a tentativa de preservar a cultura natal e a identidade nacional. Contudo, a experiência da diáspora lança um novo paradigma àquele que migra, haja vista que sua identidade torna-se híbrida em razão do contato e identificação com a cultura do local de assentamento.

Assim, as obras *Lavoura Arcaica* e *Dois irmãos* serão analisadas pelo viés da diáspora, apontando como a temática da imigração libanesa está presente em cada romance.

2.3 A IMIGRAÇÃO LIBANESA PARA O BRASIL: UM POUCO DE HISTÓRIA

O Líbano está localizado no Oriente Médio, região situada a oeste do continente asiático e a nordeste da África. Esse território, também conhecido como Ásia ocidental, possui uma área com cerca 6,8 milhões de quilômetros quadrados e aproximadamente 260 milhões de habitantes. Além do Líbano, esse território abarca mais quatorze países: Afeganistão, Arábia Saudita, Bahrain, Catar, Emirados Árabes Unidos, Iêmen, Irã, Iraque, Israel, Jordânia, Kuwait, Omã, Síria e Turquia. A maioria desses países é circundada pelo Mar Vermelho, Mar Mediterrâneo, Golfo Pérsico, Mar Negro e Mar Cáspio.¹

Ilustração 1: Mapa do Oriente Médio



Fonte: Google imagens

Atualmente, a região do Oriente Médio é um dos mais conflituosos do mundo e dentre as principais causas dessa tensão está a sua posição geográfica, devido ao fato de estar em contato direto com três continentes. Esse fator apresenta como consequência as constantes deflagrações entre os países árabes, Israel e Palestina; as escassas condições naturais, haja

¹ **Oriente Médio.** Disponível em: <<http://www.brasilecola.com/geografia/oriente-medio.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2012.

vista que grande parte das regiões depende do fornecimento de água de países vizinhos e, por fim, a grande presença de petróleo no solo. Contribuem também para os conflitos a própria história do território e sua posição no contexto geopolítico mundial.² O Líbano, assim como o Oriente Médio, foi vítima de invasões, guerras e choques culturais por causa de sua localização.

O nome Líbano provém do aramaico *Lubnam*, que significa “branco”, alusão à neve que cobre os picos das montanhas do território. O país é pequeno, com 10.452 quilômetros quadrados, possuindo “210 quilômetros de litoral na costa oeste, onde se localizam as principais cidades de origem fenícia: Beirute (a capital), Biblos (*Jbeil*), Sidon (*Saïda*), Tiro (*Sur*) e Trípoli (*Troblous*)” (OSMAN, 2006, p. 30). O país, com cerca de quatro milhões de habitantes, está localizado no leste do Mediterrâneo, entre três continentes, Ásia, África e Europa, fazendo fronteira ao norte e a Leste com a Síria, ao sul com Israel e a oeste com o Mar Mediterrâneo.

Ilustração 2: Mapa do Líbano

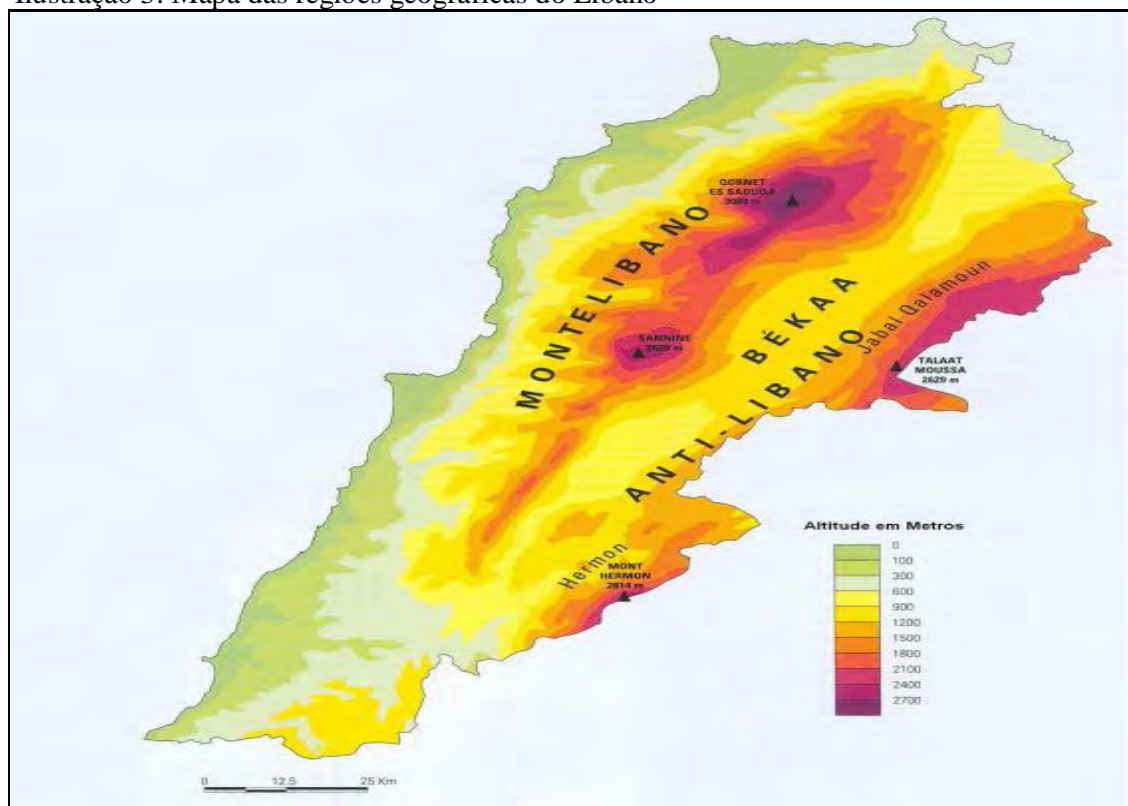


Fonte: Google imagens

² Ibidem.

O território, geograficamente, se divide em três principais regiões: O Monte Líbano, o vale do Bekaa e o Anti-Líbano. A primeira é uma cadeia montanhosa com 170 quilômetros de extensão que se encontra a trinta quilômetros a oeste do Mediterrâneo. Nela são cultivadas vinhas, oliveiras e tabaco, além de conter as maiores florestas do país e possuir famosas estações de esqui. A segunda é uma extensa planície banhada pelos rios Litane e Orantes, o que faz da região um local fértil e abastecedor agrícola do país. Ela tem grandes indústrias alimentícias e é produtora de gado bovino, de aves e de cereais, além de ter pastagens de cabras e ovelhas. O Anti-Líbano também é uma cadeia de montanhas do leste do Vale do Bekaa, e devido ao fato de ter um clima mais árido, é a região do Líbano menos habitada (OSMAN, 2006).

Ilustração 3: Mapa das regiões geográficas do Líbano



Fonte: OSMAN (2006, p. 31 apud HOURANI, 1986).

Politicamente, o Líbano é segmentado de acordo com a ocupação geográfica, a economia e a religião, aspectos que estão intrinsecamente relacionados e são responsáveis pelas constantes evasões. Assim, este é um país de emigração por excelência, haja vista que “existem 14 milhões de libaneses e seus descendentes espalhados pelos cinco continentes.

Desse total, estima-se que 6 a 7 milhões vivam no Brasil, constituindo-se na maior comunidade libanesa fora do Líbano” (OSMAN, 2006, p. 30).

Contudo, o movimento migratório é ocasionado por fatores sócio-históricos da humanidade, pois as

[...] sociedades multiculturais não são algo novo. Bem antes da expansão europeia (a partir do século quinze) – e com crescente intensidade desde então – a migração e os deslocamentos dos povos têm constituído mais a regra que a exceção, produzindo sociedades étnica ou culturalmente “mistas”. [...] As pessoas têm se mudado por várias razões – desastres naturais, alterações ecológicas e climáticas, guerras, conquistas, exploração do trabalho, colonização, escravidão, semiescravidão, repressão política, guerra civil e subdesenvolvimentos econômico (HALL, 2009, p. 52-53).

Com a imigração libanesa não foi diferente, os variados conflitos pelos quais o país passou fomentaram a saída de grande parte de sua população para a América.

Os libaneses compõem um dos grupos, entre vários, que abarcam a grande imigração dos árabes para o Brasil. Segundo Frederico Momedes Santos Furtado (2008), no contexto deste processo migratório, o Líbano ainda não era um país soberano, o que ocorreu apenas em 1920. Antes disso, existia uma região montanhosa chamada Monte Líbano, pertencente a uma província, dominada pelo Império Turco Otomano, denominada Grande Síria, da qual faziam parte a Síria, o Líbano, o Iraque, a Palestina, Israel e Jordânia. Os indivíduos que habitavam a região do Monte Líbano, onde a imigração foi mais intensa, se consideravam libaneses e os que moravam em outras partes eram denominados sírios. Desta forma, a confusão comumente estabelecida para a classificação de sírios e libaneses provém desta fase de delimitação de território. A expressão sírio-libanês é bastante usual, no entanto, são duas nacionalidades distintas que possuem costumes, cultura, estrutura e organização bem diferentes. No Brasil, todo imigrante provindo desse local era identificado como turco, otomano ou árabe.

O domínio turco sobre o povo libanês se estendeu por 400 anos, assim não há como indicar a data exata da chegada dos primeiros imigrantes para o Brasil. Contudo, sabe-se que a imigração libanesa em larga escala para o país iniciou-se em meados do século XIX e, de acordo com o site da Embaixada do Líbano no Brasil,³ teve como principais regiões de assentamento a Amazônia com Belém, São Luiz, Manaus; Rio de Janeiro e São Paulo. É importante assinalar que a fixação e a assimilação da cultura se deram de maneiras distintas

³ Disponível em: <http://www.libano.org.br/olibano_hist_migracao.html>. Acesso em: 13 maio 2011.

em cada região. Segundo André Gattaz (2005), esse processo migratório ocorreu em quatro fases, que se caracterizaram de formas diferentes de acordo com a época, região e fatores práticos.

A primeira fase vai de 1880 a 1920, época em que a América era vista, pelos árabes, como local para se obter riqueza fácil e de se libertarem do Império Otomano, que estava em sua fase final. Nesta época, há uma intensificação da migração por grande parte da população cristã, devido à tirania muçulmana do domínio turco na região, que torna o alistamento militar dos cristãos obrigatório, o que até então era facultativo. Assim, neste período, os imigrantes se fixaram em núcleos isolados por todo o Brasil, e o ponto determinante dessas escolhas foram os locais onde havia produção de borracha, cultivo de café e riquezas minerais, isto é, lugares com maior possibilidade de encontrar trabalho e de ascender financeiramente. O sucesso econômico obtido pelos primeiros imigrantes árabes foi responsável pela vinda de outros, formando, assim, agrupamentos de parentes, amigos ou conterrâneos no país.

A segunda fase se localiza entre os anos 1920 a 1940, iniciada com a fundação da República do Líbano, que ocorreu devido à forte presença da Inglaterra e, principalmente, da França no governo do Líbano. Gattaz (2005) afirma que, nessa época, evidencia-se a migração dos muçulmanos, haja vista que procuravam fugir do modo de vida dos franceses a quem estavam sendo submetidos. Queriam se apartar da cristianização do Líbano, do modelo educacional francês e da inclusão deste idioma como língua oficial do país concomitantemente ao árabe.

No Brasil, houve o início da formação de “colônias árabes”, pois o ciclo da borracha, na Amazônia, e do café, no Sul, aceleraram a imigração para estas regiões do Brasil, que eram os dois polos econômicos do país. Desse modo, o imigrante árabe recém-chegado tinha seu emprego garantido, pois as casas comerciais de libaneses, já estabelecidas, agenciavam os mascates e lhes forneciam as mercadorias. Com a ampla obtenção de lucros, os libaneses mandavam dinheiro para o país de origem e assim contribuíam para a intensificação do movimento migratório. Estes, com o tempo, abandonaram a vida de mascate e se estabeleceram comercialmente nas pequenas cidades do interior, haja vista que eram mais instruídos e contavam com um pequeno capital.

De 1943 a 1975, correu a terceira etapa migratória, determinada pelo Pacto Nacional, acordo realizado entre

[...] os representantes das elites políticas muçulmano-sunita de Beirute e cristã-maronita do Monte Líbano. Para realização deste acordo [...] concorreram atores internos e externos, num contexto regional marcado pela aparente ascensão do nacionalismo pan-árabe e pelo declínio político e econômico da França – embora esta tenha emergido da Guerra do lado dos vencedores com o status de grande potência (Gattaz, 2005, p. 42).

A última fase do movimento migratório vai de 1975 até os dias atuais, tendo como fator determinante a Guerra do Líbano e os intensos e constantes conflitos na região. O combate entre facções libanesas transcorreu durante toda a década de 1980 e, desde então, o país está sob o julgo da síria e Israel. Nesse período, os libaneses migraram para o sul do Brasil devido ao maior desenvolvimento da economia. Muitos se envolveram com a produção e exportação do café, criaram indústrias ou abriram estabelecimentos comerciais, além de adquirirem propriedades ao invés de mandar capital para seu país de origem. Assim, estabeleceram-se em determinadas zonas da cidade e passam a dominar o comércio.

Desta forma, os acontecimentos históricos que permearam o contexto da migração libanesa para o Brasil fomentaram a diáspora desse povo, mas outros fatores também foram preponderantes para a decisão de sair da terra natal. Dentre eles estão o

[...] conjunto de necessidades econômicas e materiais, pois mesmo com o grande potencial econômico, graças a atividade comercial que historicamente sempre foi bem desenvolvida entre esses povos, a riqueza estava concentrada nas mãos de uma minoria que era favorecida pelo Império; uma pequena produtividade agrícola, causada por dois fatores: um, o geográfico, pois a região possui grandes áreas desérticas impróprias para a atividade agrícola e as áreas que tinham um potencial agrícola estavam concentradas nas mãos de uma minoria que, assim como nas atividades comerciais, eram privilegiadas pelo Império. A alta densidade populacional é um outro fator determinante para a imigração, pois as condições sociais não atendiam a uma em contínuo crescimento, resultando em oportunidades cada vez mais escassas. A falta de possibilidades econômicas para as populações urbanas incentivaram o que chamamos de “efeito corrente”, que é processo em que o primeiro imigrante de uma família incentiva outros a imigrar depois de experimentado relativo bem estar, incentivado a partir dos relatos de sucessos dos pioneiros (FURTADO, 2008, p. 20).

Assim, incentivados pelo desejo de ascensão social, os libaneses vieram para o Brasil em busca de melhores condições de vida. Contudo, fica a questão: dentre tantos países na América, por qual motivo muitos libaneses escolheram o Brasil para se estabelecerem?

Em primeiro lugar, de acordo com Furtado (2008), o Brasil proporcionava aos imigrantes uma boa acolhida, haja vista que o país sempre foi conhecido pelo respeito às variadas culturas devido à multiplicidade étnica de seu povo. Além disso, no Brasil, havia, uma política de imigração, pois com a abolição da escravatura o governo pretendia promover

um branqueamento da população por meio do incentivo à vinda de europeus para o país. Desta forma, o libanês foi bem aceito porque possuía traços biológicos mais próximos ao do branco europeu do que do negro, etnia a ser substituída. Facilitou também a entrada dos árabes, em geral, no país, o conhecimento que possuíam de várias línguas, principalmente o francês, idioma mais usado na época.

Apesar disso, os fatores preponderantes para que não houvesse uma rejeição e/ou dificuldade dos libaneses em se assentarem no Brasil foram a característica peculiar de seu processo migratório e a atividade exercida por eles. Este povo não se fixava em uma única região, pois procuravam um lugar mais propício para ascender socialmente, diferentemente dos demais imigrantes que se estabeleceram em terras brasileiras. Além disso, a função desempenhada pela maioria desses imigrantes, o mascate, fez aumentar a proximidade com a população local e com a economia do país, haja vista que, em pouco tempo, os mascates abriam seu comércio ou indústrias.

Visto os fatores que estimularam a diáspora libanesa para o Brasil, a motivação para a escolha do país como local de assentamento e os elementos facilitadores para a entrada desse imigrante em território brasileiro, o próximo passo é apontar traços culturais do Líbano e a experiência de Raduan Nassar e Milton Hatoum com ela. Ambos são descendentes de libaneses, mas cresceram em locais diferentes do Brasil, o que reflete em suas literaturas, principalmente nas obras em análise *Lavoura Arcaica* e *Dois irmãos*.

3 OS AUTORES, A DESCENDÊNCIA LIBANESA E A CULTURA NATAL

[...] cada texto (como enunciado) é algo individual, único e singular, e nisso reside todo o seu sentido (sua intenção em prol da qual ele foi criado). É aquilo que nele tem relação com a verdade, com a beleza, com a história [...]. O espírito (o meu e o do outro) não pode ser dado como coisa (objeto imediato das ciências naturais) mas apenas na expressão semiótica, na realização em textos tanto para mim quanto para o outro. [...] o acontecimento da vida do texto, isto é, a sua verdadeira essência, sempre se desenvolve na fronteira de duas consciências, de dois sujeitos.

Mikhail Bakhtin (2003, p. 309-310)

Tecer considerações acerca de informações extraliterárias, como vida e obra de Raduan Nassar e Milton Hatoum torna-se necessário devido ao enfoque das reflexões propostas, que giram em torno do estudo sobre a diáspora libanesa nas narrativas *Lavoura Arcaica* (1989) e *Dois irmãos* (2000). A descendência, a formação pessoal e o percurso profissional dos autores são fatores determinantes na análise de suas obras, haja vista que segundo Tasso da Silveira, as artes, em especial a literária, refletem

[p]lanos inúmeros e diversos da realidade total: o ambiente físico, o que vale dizer a paisagem, o clima, o carácter da vegetação, do céu, das águas, até da composição do sub-solo; o ambiente social, ou seja, os costumes, as fisionomias, as crenças, os acontecimentos, as alegrias, os sofrimentos de em torno; o grau de cultura desse ambiente e do artista e, por essa via, em maior ou menor extensão, com maior ou menor densidade, a obra criadora do presente e do passado; a formação rática do artista, que importa em predisposições inatas, em heranças profundas, numa cristalização corpórea de experiências milenárias que se põem a serviço de seu espírito no instante da criação. Na obra de arte se projeta a personalidade inteira do artista. (...) Imagens de tôdas as origens, lembranças vivas, sobrevivências subscientes, surpresas, decepções, deslumbramentos, que se acumularam no seu mundo íntimo e lá, se algumas vezes permaneceram isoladas e intactas, mais freqüentemente se fundiram em cristais de feição irreconhecível, abrem depois, na obra de arte, em linhas, ritmos, coloridos, músicas de misteriosa projeção (SILVEIRA, 1964, p. 9-10).

No entanto, sabe-se que aproximar vida e obra pode tolher a genialidade de uma criação literária e, conseqüentemente, de seu criador, quando exposta apenas como mera projeção da realidade vivida pelo escritor. Porém, comparar, investigar influências e ter conhecimento das possíveis origens de uma obra são métodos que possuem a capacidade de desvendar procedimentos e apreender melhor as ideias e as intenções dos autores.

Desse modo, não há aqui a pretensão de traçar paralelos que reduzam a vida à obra ou vice-versa, mas apenas vislumbrar alguns episódios da existência dos autores que, por terem sido marcantes, se transformaram em tema de suas ficções, caso do resgate da cultura libanesa por meio da escrita literária de imigrantes que vieram para o Brasil.

A retomada do contexto sociocultural dos autores é justificável porque de acordo com Mendes (2008), as produções literárias que possuem como tema a diáspora apresentam características comuns e uma delas se refere à

[...] tendência para uma escrita autobiográfica a gravitar em torno de núcleos semânticos disfóricos e regressivos é, de resto, bastante característica de uma primeira fase das literaturas migrantes, onde predominam tanto a necessidade exorcizante de expressão e partilha espontânea das vivências, como a inferioridade entranhada ou a insegurança relativamente ao próprio sentido, valor e destino dessa escrita de “desenraizados” (MENDES, 2008, p. 28).

Essa particularidade da literatura de imigrantes e de seus descendentes está intrinsecamente relacionada a traços socioculturais de seus escritores devido à experiência comum das comunidades diaspóricas. Estas procuram preservar a cultura do local de origem por meio da narrativa oral ou escrita, da comida, da língua, da religião e dos costumes. Portanto, com os autores Raduan Nassar e Milton Hatoum esta realidade não é diferente.

3.1 RADUAN NASSAR E SUAS LAVOURAS

Interligar a história, a formação profissional, a cultural e as influências ao processo de criação literária torna-se relevante, no caso, porque o próprio Raduan Nassar, em entrevista cedida aos *Cadernos de Literatura Brasileira* fala sobre quais interferências literárias sofreu. Objeta que sua obra teria uma estreita relação com a vida, afirmando que certas leituras lhe fizeram bem, no entanto a leitura que mais procurava “fazer era a do livrão que todos temos diante dos olhos, quero dizer, a vida acontecendo fora dos livros” (NASSAR, 1996, p. 27).⁴

⁴ As informações sobre a vida do autor que não possuem referência foram retiradas dos *Cadernos de Literatura Brasileira* (1996).

Raduan Nassar é descendente de libaneses, João Nassar e Chafika Cassis, que vieram ao Brasil nos anos 20 em um navio de imigrantes atracado no porto de Santos. No entanto, a mãe de Nassar estabeleceu residência na casa de parentes em São Paulo, enquanto o pai foi ao interior do Rio de Janeiro com o intuito de abrir um negócio. Assim, pode-se afirmar que João Nassar se fixou na região carioca porque na época em que veio ao Brasil, sendo o mascateamento a base da atividade econômica do imigrante árabe, o Rio de Janeiro era a área mais propícia ao comércio e à indústria. Já, portanto, iniciado no comércio, em 1920 os pais de Raduan se mudaram para Itajobi, interior de São Paulo, e em 1921 fixaram residência em uma cidade vizinha chamada Pindorama, onde abriram uma venda que, posteriormente, se converteu em uma loja de tecidos, a Casa Nassar.

A afinidade dos libaneses com a produção têxtil vem de longa data, pois de 1200 a 900 a.C. sob o nome de Fenícia, o Líbano viveu um período de independência e conheceu sua primeira idade de ouro, na qual as grandes cidades eram Estados autônomos e viviam em paz. Assim, “a economia fenícia, após viver da agricultura, da pesca e do comércio exterior, estendeu-se para a indústria, alcançando superioridade na manufatura dos têxteis (a fiação e a tecelagem eram exercidas em casa), e na tinturaria de púrpura, feita com um fluido de um molusco” (CHALLITA, 1976, p. 60). Assim, essa atividade perdurou por muitos anos no país e os tecidos provindos desta região são famosos até hoje.

Foi, portanto, em Pindorama que, em 1923, nasceu Raduan Nassar, o sétimo de dez filhos do casal libanês. Em 1943, o escritor principiou os estudos no Grupo Escolar de Pindorama e ganhou perceptível destaque, já que com frequência era convidado a recitar poesias em datas comemorativas. Nesta época, Nassar teve uma fase de efervescência religiosa, que o fez se tornar coroinha em 1946, fato similar à vida do personagem principal de *Lavoura arcaica*, André, pois quando criança era membro da Congregação Mariana, indo diariamente à igreja. De acordo com o próprio autor, em entrevista concedida a Elvis Cesar Bonassa, na época de sua infância, Pindorama tinha como característica a veneração pelos ritos religiosos, o que o influenciou a se imbuir no ambiente católico:

As procissões da Semana Santa, sobretudo as da sexta-feira da Paixão, eu não vi até hoje nenhum espetáculo teatral que se compare com esse que eu tenho na minha imaginação de criança. A cidade toda escura, o pessoal andando, as congregações todas de preto e folhas secas nas ruas para destacar o andar da procissão. E a voz da Verônica. Faziam altares nas casas, ela cantava em latim. Era uma coisa assim de chorar. Ou então a procissão do encontro no domingo de Páscoa, às seis da manhã, entre a capela de São Pedro e a matriz. As pessoas se encontravam, eu chorava. O Cristo vinha com aquele cetim branco... Isso faz parte de meu mundo infantil (NASSAR, 1995).

Em 1949, João Nassar, na tentativa de promover a vida escolar dos filhos, mudou-se com a família primeiramente para Catanduva, fazendo com que, Raduan abdicasse de sua estimada criação de pombas e do apego à cidade natal em detrimento aos estudos. No entanto, o pombal nunca foi esquecido, pois o autor faz referência a ele em um episódio de *Lavoura arcaica*. Depois de quatro anos vivendo em Catanduva, a família Nassar fixou residência em São Paulo, novamente visando os estudos dos filhos. Os anos seguintes foram decisivos para a carreira literária do autor, pois no mundo universitário se relacionou com pessoas que já possuíam aspirações literárias e que o incentivaram a se inserir neste terreno.

Em 1955, Raduan ingressou concomitantemente na Faculdade de Direito, do Largo de São Francisco, e no curso de Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, da Universidade de São Paulo, o qual foi abandonado no segundo semestre. No curso de Direito, conheceu Hamilton Trevisan, o responsável por incitar a escrita literária em Raduan. Em entrevista, o autor relembra o início da amizade:

Apesar de um tanto arredio, acabei me aproximando do colega que se sentava ao meu lado na última fila daqueles anfiteatros, o Hamilton Trevisan, já então um apaixonado por literatura. Pois foi durante uma aula que ele flagrou o caderno onde eu trazia minhas anotações. Foi através dele, também, que me chegaram às mãos alguns originais de autores jovens que eu não conhecia. Eu lia aqueles originais e achava que poderia fazer melhor. Minha escolha pela literatura foi acontecendo assim, sem eu dar conta, inclusive como um desafio que eu mesmo me colocava (NASSAR, 1984).

Hamilton, por sua vez, apresentou, em 1956, Raduan a Modesto Carone e assim os recém colegas, que já possuíam projetos no terreno da literatura, promoviam encontros para fazerem leituras e conversarem sobre obras, autores.

Nassar iniciou o curso de Filosofia da USP em 1957, o qual foi interrompido um ano depois, mas nele conheceu José Carlos Abbate, que se inseriu no grupo de aspirantes a literatos, participando também das conversas e dos estudos sobre literatura. Na entrevista cedida a Bonassa, o escritor conta sobre essa época:

Foi uma curtição muito obsessiva. A gente se encontrava na escola diariamente, depois no sábado e domingo, e era só literatura, literatura, literatura. Eram tipos muito diferentes e isso foi muito bom, porque o Trevisan era um talento oral, inteligente, ele tinha uma visão de mundo ótima. O Abbate era uma espécie de contraponto. E o Modesto, que tinha uma memória, tem ainda, excepcional, e que tinha um sentido crítico ao nível da palavra muito bom. O Modesto me deu muita força, a gente trocava assim papelzinho (risos)... (NASSAR, 1995).

Em 1959, abandonou o curso de Direito para se dedicar à literatura e, no ano seguinte, morreu João Nassar, já paraplético, por causa de uma grave doença. Segundo Nassar, a sua primeira formação política veio do pai, pois este conviveu num Líbano sob o domínio otomano, o que contribuiu para o grande interesse por questões provenientes dessa, área.

Em 1961, escreveu o conto "*Menina a caminho*" e fez uma viagem à Matane, no Canadá francês e aos Estados Unidos. Retornou ao Brasil em 1962, retomou o curso de Filosofia e se formou em 1963. Em 1964, foi para Lüneburg, interior da Alemanha Ocidental, estudar alemão e antes de regressar à sua terra natal, vai ao Líbano conhecer Ibel-Saki, a aldeia de seus pais.

Em 1965, Nassar, com Ernst Weber como sócio, principiou um novo empreendimento, uma criação de coelhos, sendo a sede localizada em Cotia – São Paulo, na Chácara Tapiti. O negócio lhe rendeu o título de presidente da Associação Brasileira de Criadores de Coelho, e o entusiasmo com a atividade era tanta que em 1966 promoveu uma exposição de coelhos e pássaros no Parque da Água Branca. Após dois anos, Nassar desistiu dessa ocupação para dedicar-se ao semanário *Jornal do Bairro* fundado pelo autor em parceria com seus irmãos.

Apesar de regional, o jornal tratava também de assuntos referentes à política nacional e internacional e apresentava matérias que faziam oposição ao regime militar. Além de reconhecer e se identificar com as reivindicações do até então denominado Terceiro Mundo, o periódico ainda sedia espaço aos grupos minoritários, procurando sempre manter os registros adequados dos fatos e promover o exercício crítico dos seus integrantes. O escritor revelou ainda em entrevista a Bonassa, que o trabalho com a linguagem jornalística foi extremamente relevante para a constituição de seu estilo literário, pois o espaço restrito de vinte linhas exigia que reduzissem ao máximo as notícias. A novela *Um copo de cólera* é, segundo o autor, o reflexo da experiência como jornalista:

A gente trabalhava com espaços muito limitados e era preciso enfiar muitas informações naquele espaço. Um dos recursos que eu usava para dar como referência para o leitor num ou outro texto que eu fazia, ainda que muito de passagem, era jogar um idéia entre parênteses, e isso virou quase um cacoete no meu texto. Em *Um copo de cólera*, por exemplo, há muita coisa entre parênteses, muito rapidinho, e isso veio da minha prática jornalística, acho que veio daí (NASSAR, 1995).

O autor escreveu, em 1968, as primeiras explicações de *Lavoura arcaica*, no entanto, afirma, em entrevista (NASSAR, 1984) que "levou uma vida toda para escrever" esta obra, haja vista que algumas ideias para a construção do romance principiaram na

adolescência. No entanto, levou apenas oito meses para finalizá-lo. Após dois anos, faz a primeira versão de *Um copo de cólera* e escreve “O ventre seco” e “Hoje de madrugada”, contos que compõem, juntamente com “Aí pelas três da tarde”, “Maozinha de ceda” e a narrativa homônima do livro *Menina a caminho*. Este foi lançado pela Cia das Letras em uma edição comemorativa, não comercial, de seus 500 títulos e está dedicado a “dona Laura”, mãe da filósofa Marilena Chauí. Dona Laura foi professora de Raduan Nassar na primeira e quarta séries do curso primário, em Pindorama – SP. Já “O ventre seco” saiu no “Folhetim” da Folha de São Paulo, em 18 de dezembro de 1984, assim como o conto “Aí pelas três da tarde” publicado no mesmo jornal em 21 de janeiro de 1989.

Em 1971, faleceu a mãe do escritor, de quem, segundo ele, herdou o apreço pela criação de animais, pois Chafika Nassar criava galinhas e perus. Em 1972, iniciou estudos sobre os livros do Antigo e do Novo Testamento. No entanto, o interesse em estudar religião principiou-se em 1968, com a leitura do livro sagrado dos muçumanos, o Alcorão. Assim, os elementos religiosos presentes em *Lavoura arcaica* e *Um copo de cólera*, explícita naquela e implícita nesta, provém desses estudos.

O interesse por estudar especificamente estas religiões procede de sua descendência, pois no Líbano, a população é basicamente dividida em dois grupos religiosos que possuem existência oficial: os cristãos e os islâmicos, com suas respectivas subdivisões. Salem (1969) afirma que, no país, os muçumanos se repartem em três comunidades: os sunitas, representantes do Islã ortodoxo; os xiitas, que se divide em diversas seitas, e por isso são considerados hereges pelos sunitas; e os druzes, seita proveniente do Egito que se distancia profundamente do Islã tradicional. No grupo dos católicos “o leque das comunidades é ainda mais largo” (SALEM, 1969, p. 61), pois se segmentam em dois grupos principais: os católicos e os ortodoxos. Os primeiros são unidos a Roma e deles emergem a Igreja Maronita e a Igreja Melkita ou Igreja Greco-católica; e dentre os segundos estão todas as Igrejas orientais apartadas de Roma. Segundo Challita (1976, p. 76), foi na segunda metade do século VII, com a chegada dos maronitas vindos de Alepo, que o Líbano tornou-se um “refúgio para os perseguidos e os oprimidos de outras terras, sejam quais fossem sua religião, sua raça ou sua ideologia”. Assim, na região, os cristãos e os muçumanos convivem de maneira harmoniosa. Contudo, cada local do país demarca a predominância de uma das religiões, como demonstra a figura:

Ilustração 4: Mapa da divisão político-religiosa do Líbano



Fonte: OSMAN (2006, p. 31 apud HOURANI, 1986).

Em abril de 1974, Nassar deixou a direção do *Jornal de Bairro* e, imediatamente, começou a escrever *Lavoura arcaica*, trabalho que após horas de dedicação por dia, é concluído em outubro. Em entrevista, O escritor fala sobre a experiência da escrita dessa obra:

Nos anos sessenta, eu andava entusiasmado com o behaviorismo, por conta de um dos cursos de psicologia que eu fazia. Daí que tentava um romance numa linha bem objetiva. Só que em certo capítulo um dos personagens começou a falar em primeira pessoa, numa linguagem atropelada, meio delirante, e onde a família se insinuava como tema. Tudo isso implodia com o meu esqueminha de romance objetivo. Diante do impasse, abandonei o projeto, o que coincidia também com minha ida pro jornal. Quando deixei o jornal alguns anos depois, retomei aqueles originais, mas logo acabei me debruçando em cima daquele capítulo em primeira pessoa, e desprezando todo o resto. Sem hesitar, transformei um velho, que ouvia aquela fala delirante, em irmão mais velho do personagem que falava, e foi aí que começou a surgir o *Lavoura* (NASSAR, 1995).

Terminado o projeto, seu irmão Raja, formado em direito e licenciado em filosofia, leu os originais da obra e, contra a vontade de Raduan, tirou duas cópias do romance. Uma delas chegou às mãos de Dante Moreira Leite, ex-professor de Raduan na Faculdade de Filosofia, que os encaminhou à Livraria José Olympio Editora, do Rio de Janeiro. Em 1975, Raduan ajudou financeiramente a editora a publicar *Lavoura arcaica*. Daí em diante foi necessário apenas colher os frutos da lavoura.

A obra ganhou, já em 1976, o prêmio Coelho Neto para romance, da Academia Brasileira de Letras; recebeu o prêmio Jabuti, da Câmara Brasileira do Livro (na categoria de Revelação de Autor); Menção Honrosa e Revelação de Autor pela Associação Paulista de Críticos de Arte – APCA. Em 1978, a novela *Um copo de cólera* foi publicada pela Livraria Cultura Editora e recebeu o prêmio Ficção da APCA. Em 1982 saiu a edição espanhola de *Lavoura arcaica*, pela editora Alfaguara, de Madri e a segunda edição pela Nova Fronteira, do Rio de Janeiro. *Lavoura arcaica* e *Um copo de cólera* foram lançados em um único volume em 1984 pela Editora Gallimard, da França. A segunda edição de *Um copo de cólera* foi publicada em São Paulo pela Editora Brasiliense (a terceira edição saiu em 1985 e a quarta em 1987).

Em 1987, a editora Suhrkamp lançou o livro *Lateinamerikaner über Europa*, uma coletânea de ensaios e depoimentos de escritores latino-americanos sobre a Europa, organizada por Curt Meyer-Clason, que inclui *A corrente do esforço humano*, de Raduan Nassar. A revista espanhola *El Paseante* publicou, em 1988, os contos *Aí pelas três da tarde* e *O ventre seco*. Saiu a terceira edição de *Lavoura arcaica*, em 1989, pela Companhia das Letras, de São Paulo, hoje em sua quarta reimpressão. Em 1991 foi publicada pela Suhrkamp, de Frankfurt, a edição alemã de *Um copo de cólera*. A segunda edição saiu neste mesmo ano. O ano de 1992 marcou a quinta edição de *Um copo de cólera*, pela Companhia das Letras, de São Paulo, hoje em sua segunda reimpressão. Comemorando os 500 títulos da Companhia das Letras, foi feita uma edição não-comercial de *Menina a caminho*.

Lavoura arcaica e *Um copo de cólera* ainda ganharam versões para o cinema. *Lavoura arcaica* (2001), com direção e roteiro de Luiz Fernando Carvalho, obteve muitos prêmios: Melhor Contribuição Artística - Festival de Montreal - Canadá - 2001; Prêmio Especial de Júri: Festival de Biarritz - 2001; Prêmio do Público: 25a. Mostra BR de Cinema - São Paulo - 2001; Prêmio Ministério da Cultura - Festival Rio-BR 2001. No entanto, o primeiro a ir para as telas foi *Um copo de cólera* (1995) que teve como roteiristas Aluizio Abranches e Flávio R. Tambellini.

Evidentemente, a obra de estreia de Nassar, *Lavoura arcaica* (1975), e a novela *Um copo de cólera* (1978), bem como o livro de contos *Menina a caminho* (1997), lhe garantiram destaque na literatura brasileira e estrangeira devido ao extraordinário trabalho com a linguagem – complexa, densa, abrasiva, carregada de intertextos e subentendidos. No entanto, após semear no campo literário e ainda colher os bons frutos de sua lavoura, Nassar abandonou a escrita para se dedicar aos trabalhos de uma fazenda, espaço caro ao escritor, haja vista que, por coincidência ou não, é o cenário de seu romance e de sua novela.

É provável que o apreço de Raduan Nassar pela terra provenha de sua descendência, pois os habitantes do Líbano possuem uma forte ligação com a lavoura. Segundo Oswaldo Truzzi (2000, p. 45), tanto os libaneses quanto os sírios eram praticantes da agricultura em seu país de origem. No entanto, não se dedicaram a esta prática econômica no Brasil porque não se adaptaram à produção agrícola nacional de grande latifúndio, distinta da do Oriente Médio, que tem como característica o cultivo de pequenas propriedades administradas por famílias. Além disso, muitos vieram sem recursos econômicos, o que dificultava a posse de uma propriedade rural. A saída encontrada pelas famílias foi a de descobrir uma segunda alternativa profissional, a área comercial, que predominou nas primeiras gerações de imigrantes. De acordo com Herbert Klein (2000, p. 15-16), o país atraía os libaneses por causa da relação de terra-trabalho existente nele, já que na Europa, por exemplo, “a terra era cara e a mão-de-obra, barata. Na América, a terra era abundante e estava disponível. Entretanto, a mão-de-obra era escassa; portanto cara”. Desta forma, muitos libaneses foram atraídos pela possibilidade de se obter uma propriedade rural em curto prazo.

Assim, em 1984 termina a jornada literária do escritor contemporâneo Raduan Nassar, que afirma ter perdido aos poucos a fé tanto na literatura quanto em outras paixões, desde a segunda metade dos anos 70:

De repente, a literatura deixou de exercer o fascínio que tinha sobre mim. De repente, eu não entendia mais a razão de comentários sobre livros, eu não entendia até porque havia escrito um livro [...] Não foi um desencanto com a literatura, foi um desencanto geral. Acho apenas que a vida é curta para que nos dediquemos a uma só coisa e quis resgatar encantos da infância e da adolescência (NASSAR, 1988).

Esse “desencanto geral” abateu Raduan Nassar várias vezes ao longo de sua vida, já que sempre abandonou alguma atividade para se dedicar a outra – o pombal; os cursos de letras clássicas, direito, filosofia; a criação de coelhos; o jornalismo. No entanto, exerceu bem e apaixonadamente cada função, sempre sabendo a hora exata de adentrar novos caminhos.

Infelizmente, foi chegado o momento de deixar a literatura para se tornar produtor rural, mas nos legou duas obras que foram lidas e comentadas por grandes críticos nacionais e internacionais.

3.2 MILTON HATOUM E O ORIENTE AMAZONENSE

A trajetória literária de Milton Hatoum está, assim como a de Raduan Nassar, intimamente interligada à sua descendência e à experiência de vida. Isso ocorre porque, segundo Hatoum (1993) em entrevista, o seu projeto “do ponto de vista da escritura, é ligar a história pessoal à história familiar.”. E quando questionado por Terciane Alves sobre o que o motiva a escrever suas ficções responde:

A minha própria vida. Literatura é um dos modos de ver o mundo, de transformar esse mundo com a linguagem. E a literatura cria um mundo paralelo. Talvez muito mais coeso, muito mais organizado e, às vezes, dotado de uma verdade interior mais forte do que a de nossa realidade. Então ela não é uma imitação do mundo, nem um retrato nem um processo mimético do que a gente viveu, mas a transcendência de tudo isso pela linguagem. A literatura fala basicamente da passagem do tempo, filtra uma experiência do autor, que é transferida para o narrador. Nem tudo o que a gente vive cabe na literatura. É preciso filtrar essa experiência e dar sentido a ela. Dar sentido com coerência interna, com uma estrutura bem armada, com forma. Isso é que é difícil, porque você julga um livro não pelo que o autor é ou pelo que ele fez ou faz ou diz, e sim pela linguagem. Agora, é claro que alguma coisa de mim, da minha vida, está presente nos meus romances e nos contos (HATOUM, 2010).

Portanto, alguns aspectos da vida de Hatoum podem ser úteis para compreender e analisar a sua obra.

A história da família de Milton Hatoum no Brasil iniciou-se em 1904, quando seu avô paterno, Fadel Hatoum, migrou para Rio Branco. Assim como muitos imigrantes libaneses da época, escolheu essa região devido ao milionário ciclo da borracha, que nos anos iniciais de 1900, alavancou o progresso na região. Após seis anos, Fadel voltou para Beirute, seguindo o plano inicial dos emigrantes de vir ao Brasil, ficar, permanecer um breve período, enviar dinheiro e retornar ao Líbano (TRUZZI, 2000). Assim, os que ficavam no país dependiam dos que iam emigrar, pois estes mandariam remessas de dinheiro, ou uma quantia para a compra da passagem, a fim de que também viessem para o Brasil. A emissão de capital

significava um recomeço, a família adquiriria mais propriedades e tecnologia, aumentava o “status” familiar e, conseqüentemente, surgia o desejo de migrar mais conterrâneos.

Foi no início da Segunda Guerra Mundial que o pai de Hatoum decidiu vir ao Brasil, onde, primeiramente, se instalou no Acre e, mais tarde, se mudou para Manaus já exercendo a atividade de comerciante. A mãe do escritor é brasileira, contudo é descendente de libaneses, e segundo Daniel Piza (2001), a “ascendência materna não é muçulmana como a paterna, mas cristã maronita, e chegou também do Líbano com o bisavô Hana, dono de pensão em Manaus”. Essas realidades vividas pelos pais Hatoum se refletem em *Dois Irmãos*, pois na obra há a convivência e, sobretudo, o respeito entre religiões diferentes do casal Zana e Halim.

Milton Hatoum nasceu em 1952 em Manaus – AM, onde viveu sua infância e uma parte da juventude. O período pueril do escritor foi marcado pelo convívio com os avós maternos, pois os pais de Hatoum moravam com eles. Segundo o próprio autor, este foi um período difícil para seus avós, pois tinham sete filhos, mas na casa habitam “mais de vinte pessoas, porque meu avô recebia primos e sobrinhos do Líbano e a família só aumentava. Minha avó cozinhava, vendia quibe e esfiha, e meu avô e meu pai trabalhavam numa loja de tecidos. Eram famílias típicas de imigrantes, que queriam ver seus filhos na escola” (DANIEL, 2009).

Esse incentivo à educação dos filhos deve-se ao desejo de que tivessem um destaque social e se inserissem na elite brasileira, isto é, fazerem parte de uma minoria que detém o poder nos âmbitos político, econômico e cultural. Isso porque, após terem ascendido financeiramente no Brasil, o

[...] passo seguinte dado pela colônia foi a penetração dos imigrantes e seus descendentes no mercado de profissões liberais, tornada possível devido ao forte investimento realizado na educação própria ou de seus filhos. Isso fez com que os libaneses tivessem uma ainda melhor apreciação social pela elite das grandes cidades, assumindo já nos anos 1950 a direção de importantes associações classistas e órgãos estatais e entrando com bastante ímpeto para a política parlamentar e executiva (GATTAZ, 2005, p. 97).

Antes de ingressar na carreira literária, Hatoum se aventurou por outras áreas de atuação. O primeiro trabalho remunerado do escritor foi aos 14 anos, quando exerceu a função de *crooner* da pioneira banda eletrônica de Manaus, a Stepping Stone. Esta fazia apresentações “tanto em bailes de debutante como em festas na zona do meretrício” (Brasil, 2011). Por isso, na adolescência, o escritor conhecia quase toda Manaus e em entrevista a Kátia Melo afirma: “Aos 15 anos, fui para o paraíso mundano. Eu frequentava os balneários-bordéis, que eram

maravilhosos” (HATOUM, 2011). A referência a este fato remete o leitor à obra *Dois irmãos*, pois estes locais são visitados diariamente pelo personagem Omar, homem boêmio que frequenta os becos da capital manauara.

Em 1967, Hatoum mudou-se para a capital federal e foi no Colégio de Aplicação da Universidade de Brasília (UnB) que concluiu o Ensino Médio. Em matéria publicada no jornal Estado de São Paulo, o autor afirma que na capital federal

[...] levava o que chama de uma vida provinciana, estudando, farreando e até cantando serestas de todos os gêneros musicais sob encomenda. O seresteiro manauara estava em Brasília no auge do regime militar, quando o governo baixou o AI-5. Lia Sartre, Camus, Graciliano, escrevia crônicas políticas e participava do movimento estudantil (PIZA, 2001).

Porém, Hatoum não se habituou facilmente à cidade, pois esta era “o oposto de uma cidade como Manaus, que nos anos 60 era belíssima. Em Brasília faltavam vizinhos, e a atmosfera da época era de delação e violência” (PIZA, 2001).

Em 1970, o escritor foi morar em São Paulo, onde viveu durante toda década e se formou na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade da USP, em 1977. Contudo, em um debate sobre a educação promovido pelo jornal Estado de São Paulo, Hatoum afirmou que “não queria ser arquiteto, queria ser escritor. Aos 21 anos, estava completamente perdido numa espécie de dilema moral. Mas era difícil pensar em ser escritor num país em que a maior parte da classe média não se interessava por leitura” (LORDELO, 2010). Contudo, ao ingressar na universidade, tenta conciliar a obrigação com o prazer, pois afirma que “assistia aos cursos de Davi Arrigucci Jr., Leyla Perrone-Moisés, Irlemar Chiampi e do saudoso João Alexandre Barbosa. Com eles aprendi os fundamentos da teoria literária” (HATOUM, 2009).

Em 1978, começou a lecionar História da arquitetura na Universidade de Taubaté, São Paulo, e concomitantemente escrevia na seção de cultura da revista *IstoÉ*. Após um ano, publicou alguns poemas no livro *Amazonas: palavras e imagens de um rio entre ruínas* da editora Diadorim. Após este acontecimento, a vida de Hatoum sofreu algumas peripécias, pois realizou um antigo desejo de sair do Brasil, sentimento que foi fortalecido pelo clima hostil a que o país estava imbuído desde os primeiros anos de faculdade, o período da ditadura militar.

Esta fase política está presente em *Dois irmãos* e em *Cinzas do Norte*, porém em entrevista presente na *Revista Crioula* afirma que

[a] ditadura e o quadro histórico são apenas panos de fundo desses dois romances, porque nenhum dos dois é um romance histórico, nem um

romance político. Mas esse pano de fundo existe e é importante até para contextualizar a narrativa. Faz parte também da minha vida, da minha geração, que vivenciou essa época, que cresceu durante o regime militar (GEBALY, p. 12, 2010).

Cercado por esses acontecimentos, em 1980 viajou para Espanha como bolsista do Instituto Ibero - Americano de Cooperación, onde fixou residência em Madri e Barcelona. Em 1981, foi para França fazer pós-graduação em literatura hispano-americana na Sorbonne (Paris III). Após três anos regressou a Manaus e, em 1984, começou a ministrar aulas na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), no curso de Língua e Literatura Francesa.

Em 1988, ganhou uma bolsa de literatura da Fundação Vitae para escrever seu primeiro romance, *Relato de um Certo Oriente*, o qual foi publicado no ano seguinte e ganhou o prêmio Jabuti de melhor romance em 1990. Segundo Hatoum, esta obra surgiu de um conto que não publicou: “Percebi que tinha assunto para escrever um texto mais longo, sem pensar na questão do gênero literário” (HATOUM, 2009).

Entre os anos de 1992 e 1999, Hatoum recebeu bolsa da Maison des Ecrivains Étrangers et Traducteurs e morou alguns meses em Saint-Nazaire, França. Foi professor visitante na Universidade de Berkeley, Califórnia e retornou à São Paulo, quando deu início ao doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada, na USP.

Em 2000, publicou o segundo romance, *Dois irmãos*, obra que levou uma década para ser escrita, e teve sete versões antes de ser publicado. Isso ocorreu porque

[a] primeira versão de *Dois Irmãos*, escrita em ritmo impulsivo, era mais curta. Foi a avaliação do professor Arrigucci que fez Hatoum reescrever o romance. O gênero não estava definido, disse Arrigucci; Hatoum tinha de decidir se era novela ou romance - ou seja, teria de adensar ou esticar a narrativa. Ele esticou. Fundiu histórias que ouvia de conhecidos e parentes, acrescentou tipos folclóricos como Wyckham, Laval e Perna-de-Sapo (PIZA, 2001).

O livro ganhou o prêmio Jabuti em 2001 e foi um dos finalistas do Prêmio Multicultural do Estadão. Assim como todas as suas obras, *Dois irmãos* teve personagens inspirados na vida de Hatoum, e segundo ele

[...] alguns traços de certas personagens foram inspirados na minha família ou em pessoas que conheci, mas felizmente nenhum parente se reconheceu nos romances. Penso que a personagem mais próxima da minha vida é o Halim, do *Dois irmãos*. Pensei no meu pai quando esbocei essa personagem. Ou melhor, na memória que tinha do meu pai, que acabara de morrer quando comecei a escrever esse romance. De um modo geral, as personagens são ou deveriam ser bem mais complexas que as pessoas com as quais convivemos.

Mas é quase certo que muitas personagens devem ter alguma coisa de mim (HATOUM, 2009, n. p.).

O autor não aprendeu o idioma árabe, mas guarda em suas lembranças a comida feita na casa em que morava, uma combinação de pratos do Amazonas e árabes: “Lembro dos peixes ao forno com molho de gergelim, dos quitutes que minha avó preparava” (DANIEL, 2009). Fato este também bastante representado na obra *Dois irmãos*.

Em 2005, chega ao público seu terceiro romance, *Cinzas do Norte*, que obteve cinco prêmios: *Prêmio Portugal Telecom*; *Grande Prêmio da Crítica/APCA-2005*; *Prêmio Jabuti/2006 de Melhor romance*; *Prêmio Livro do Ano da CBL*; *Prêmio BRAVO! de literatura*. Em 2008 recebeu do Ministério da Cultura a Ordem do mérito cultural. Em 2010 a tradução inglesa de *Cinzas do Norte* (*Ashes of the Amazon/Bloomsbury*, 2008) foi indicada para o prêmio IMPAC-DUBLIN. A novela *Órfãos do Eldorado* saiu em 2008 e ganhou o prêmio Jabuti – segundo lugar na categoria romance.

Em 2009, publicou o livro *A cidade ilhada*, que “reúne uma série de contos que representam fotograficamente Manaus em transição entre cidades ilhadas, personagens isolados comunicados com narradores e situações narrativas que dialogam com a vasta bagagem literária de Milton Hatoum” (GEBALY, 2010). Na narrativa intitulada “O adeus do comandante”, Hatoum afirma que, o personagem principal, Moamede, “é uma homenagem ao meu avô Mamede, que foi um grande contador de histórias” (DANIEL, 2009). Alguns de seus contos foram publicados nas revistas *Europe*, *Nouvelle Revue Française* (França), *Grand Street* (Nova York) e *Quimera* (México).

Hatoum publicou também ensaios e artigos sobre literatura brasileira e latino-americana em revistas e jornais do Brasil, da Espanha, França e Itália. Participou de várias antologias de contos brasileiros publicados na Alemanha e no México, e da *Oxford Anthology of the Brazilian Short Story*. Em parceria com o filósofo e crítico literário Benedito Nunes, publicou *Crônica de duas cidades: Belém e Manaus*, em 2006, pela SECULT-PA.

Atualmente, Hatoum mora em São Paulo onde é colunista do Caderno 2 do *O Estado de São Paulo* e do site Terra Magazine, mas vai à Manaus esporadicamente.

4 OS ROMANCES: ENCONTROS E DESENCONTROS CULTURAIS

É na pluralidade cultural, no reconhecimento das diversas subjetividades, nas múltiplas identidades e na certeza de que, por exemplo, existem na literatura brasileira muitas literaturas brasileiras, que está a possibilidade de se reconhecer o complexo, o diferente, o outro.

Beatriz Resende (2002, p. 49)

O termo cultura possui múltiplas interpretações e usos, haja vista que seu conceito foi estudado em áreas como a antropologia, a sociologia, a história, a comunicação, entre outras. Em cada um desses campos, ela é analisada sob diferentes enfoques. Suas várias acepções, em parte, provêm da evolução histórica do termo. Segundo Williams (2007), a palavra cultura deriva da raiz semântica *colore*, que deu origem ao termo latino *cultura*, possuidora de sentidos diversos como cultivar, habitar, proteger e honrar. Para os iluministas franceses, a cultura era caracterizada pela “soma dos saberes acumulados e transmitidos pela humanidade, considerada como totalidade, ao longo de sua história” (CUCHE, 2002, p. 21), sendo, portanto, associada às ideias de civilização, progresso, conhecimento, instrução intelectual e razão.

A percepção francesa de cultura como atributo do gênero humano deu procedência à concepção universalista, formulada, em 1817, por Edward Burnett Tylor. Ele apresentou a primeira definição etnológica do termo, demonstrando o caráter de aprendizado da cultura e refutando a antiga noção de transmissão biológica. Dessa forma, a cultura passou a ter um sentido mais amplo, abarcando as crenças, as leis, os costumes, a arte, a moral, os conhecimentos ou outros hábitos e aptidões adquiridos pelo indivíduo como membro do grupo a que pertence (CUCHE, 2002).

A partir do desenvolvimento do termo cultura, Cucho (2002) apresenta uma renovação desse conceito. Segundo o teórico, a cultura constitui um modo de vida, de crenças e de valores acolhidos e propagados em um grupo determinado. Essa prática sustém um modelo de integração e inter-relacionamento que reúne seus membros. A cultura tem o papel de homogeneizar vários comportamentos e de convergir opiniões distintas do ser humano em sociedade. Enfim, é responsável pela organização da vida social, possibilitando a boa convivência, integração, coerência e solidez de seus integrantes. Contudo, a cultura propicia não apenas a adaptação do homem ao seu meio, mas também amolda esse meio ao seu próprio

jeito, às suas necessidades e projetos individuais. A cultura pode, então, ser entendida como um conjunto de significações transmitidas pelos sujeitos através das interações sociais.

A cultura, para Cuche (2002), é a representação abstrata do território onde se habita, por meio da qual é possível perceber a coerência existente no ambiente em que se vive. Evidencia-se que a cultura em si inexistente, pois, na realidade, quem a cria, transforma e transmite são os indivíduos. Assim, segundo Balandier (1955, apud CUCHE, 2002), a cultura não é um fenômeno pronto, uma herança transmitida imutavelmente de uma geração à outra, mas sim uma criação histórica porque retrata as relações entre grupos sociais. Nesse sentido, a cultura se configura como dinâmica, haja vista que se transforma e se adapta de acordo com o momento sócio-histórico da qual faz parte.

O sistema cultural pode ser modificado por fatores internos ou externos. O primeiro é resultado da dinâmica do próprio sistema cultural e o segundo deriva do contato de um sistema cultural com outro e, por isso, pode-se afirmar que

[t]oda cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução. O que varia é a importância de cada fase, segundo as situações. Talvez fosse melhor substituir a palavra “cultura” por “culturação” (já contido em “aculturação”) para sublinhar esta dimensão dinâmica da cultura (CUCHE, 2002, p. 137).

Nesse sentido, para compreender o novo conceito de cultura é necessário considerar as relações interculturais e o contexto no qual elas se efetuam. Isso porque, a humanidade se diverge dos outros seres vivos devido à faculdade inerente de questionar os próprios hábitos e formas de viver, e, assim, alterá-los ou aprimorá-los de acordo com sua necessidade e/ou vontade.

Cuche (2002) cita, ainda, o conceito de “deculturação”, trabalhado por Bastide, o qual é ocasionado pelos constantes encontros culturais, demonstrando as duas facetas do fenômeno. Dessa maneira,

[...] o estudo da fase de desconstrução é tão importante do ponto de vista científico quanto a fase de reconstrução, pois é igualmente rica em ensinamentos. Ela revela que a deculturação não é necessariamente um fenômeno negativo que resulta na decomposição da cultura. Se por um lado, a deculturação pode ser o efeito do encontro das culturas, ela pode também agir, por outro lado, como causa de reconstrução cultural (CUCHE, 2002, p. 137).

Portanto, mesmo a cultura sendo admitida como uma herança dentro de uma sociedade, haja vista que, desde o nascimento, o sujeito vai incorporando esta noção através

das formas de alimentação, indumentárias, linguagem, religião, ao se inter-relacionar com outras culturas, ele sofre um processo de aculturação. Neste, as pessoas de uma determinada cultura se adaptam ou retiram elementos culturais de outro grupo. É por isso que

[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2005, p. 7).

Isso é o que ocorre nas obras *Lavoura arcaica* e *Dois irmãos*. No primeiro caso, os imigrantes libaneses tentam manter vivos os costumes do país de origem e, para tal, não se relacionam com as pessoas brasileiras. O segundo livro demonstra uma família de mesma procedência que a anterior que mantém contato direto com os nativos, mas sempre que possível resgatam os costumes do Líbano. Os textos de Nassar e Hatoum demonstram claramente que

[e]m certos casos, os fatores de deculturação podem dominar, a ponto de impedir qualquer reestruturação cultural. Restos fragmentários da cultura de origem podem coexistir com contribuições fragmentárias da cultura vencedora, mas não há ligação entre eles e as significações profundas destes elementos estão perdidas [...]. Esta desestruturação sem reestruturação possível provoca uma desorientação dos indivíduos, no sentido próprio de perda de rumo, que se traduz em patologias mentais ou em condutas delinquentes. No entanto, na maior parte do tempo, a desestruturação é somente a primeira fase de uma recomposição cultural que será mais ou menos importante. Às vezes, pode-se assistir a uma verdadeira “mutação” cultural, ou seja, a descontinuidade vence a continuidade. Neste caso, Bastide fala de “aculturação formal” porque ela atinge as próprias “formas” (as Gestalt) do psiquismo, isto é, as estruturas do inconsciente “informadas” pela cultura. No outro caso, a aculturação é chamada de “material”, ou seja, atinge apenas os conteúdos da consciência psíquica, o que faz a sua “matéria” (por exemplo, os valores, as representações) e que se inscreve nos fatos perceptíveis: difusão de um traço cultural, mudança de um ritual, propagação de um mito, etc. (CUCHE, 2002, p. 138).

É importante apontar, no entanto, que a maneira com que os imigrantes se relacionam com a cultura de origem e a do povo local está diretamente vinculada à tradição, a qual é transmitida pela família.

De acordo com Jean Pierre Warnier (2003, p. 17), “[a] tradição pela qual se transmite a cultura, impregna desde a infância o nosso corpo e a nossa alma, de maneira indelével”. Estas marcas que não se apagam são transmitidas pela cultura e são denominadas

de tradição. Esta é caracterizada por aquilo que permanece desde o passado até o presente. Neste, a cultura continua atuando e sendo acolhida pelos que a recebem, os quais, por sua vez, irão transmiti-la às próximas gerações. Vivenciar essa tradição é que imprime no indivíduo uma identidade, que o faz identificar-se com o outro, por meio da linguagem, da gastronomia ou das manifestações culturais em geral. A tradição é herdada pelo ser desde o momento de seu nascimento, pois, a partir desse instante, ele recebe várias influências do grupo em que nasceu. Dentre estas estão o modo de se alimentar, as indumentárias, o local de dormir (cama, rede, chão, etc.), a língua e a identificação, ou não, com o pai e a mãe. Contudo, à medida que os sujeitos vão amadurecendo, recebem constantemente novas informações e influências do grupo ao qual pertence e de outros. É dessa forma que o indivíduo irá se integrar completamente na sociedade.

Nota-se bem essa dinâmica em *Lavoura arcaica* e *Dois irmãos*. Ao nascerem, os personagens receberam uma herança cultural, a qual é responsável pela transmissão dos costumes do grupo em que vive. No entanto, ao longo de suas vidas, começam a ter contato com pessoas de outros grupos que possuem costumes, hábitos e atitudes diferentes, adquirindo, assim, novos valores e características culturais.

4.1 A CULTURA NA ESTRUTURA E NO AMBIENTE FAMILIAR

A família constitui objeto de investigação de diversas áreas do saber como a antropologia, a religião, a história, a sociologia, a filosofia, etc. Contudo, dentre todas as teorias que abarcam o estudo sobre esse assunto, a sociológica é a mais ampla, pois compreende a família como um fenômeno histórico, devido às suas várias manifestações ao longo do tempo e do espaço. Isso porque, o estudo do percurso histórico da humanidade mostra como característica comum, tanto nas culturas ocidentais como nas orientais, os agrupamentos humanos. Assim, desde sua origem, as pessoas, por diferentes necessidades e finalidades, se uniam ao redor de algo ou alguém, formando famílias.

A estrutura familiar adquiriu formas distintas desde o início de sua constituição, como a família pré-histórica, a do Antigo Testamento, a das antigas Grécia e Roma, etc. Engels (1984) retoma a teoria de Morgan sobre as fases que a família atravessou ao longo da história que, de certo modo, coincidem com o progresso da humanidade, e se divide em três épocas principais: Estado selvagem, Barbárie e a Civilização.

Deste modo, numa época primitiva, prevalecia “o comércio sexual promíscuo, de modo que cada mulher pertencia igualmente a todos os homens e cada homem a todas as mulheres” (ENGELS, 1984, p. 5), e conseqüentemente, os filhos eram pertencentes a todos, todavia, existiam esporádicas uniões temporárias. A partir disso, surge a monogamia e as variadas formas de família consolidadas por meio da união conjugal. A primeira forma de família foi a chamada *família consanguínea*, na qual o matrimônio entre irmãos e irmãs era lícito, contudo os pais e as crianças eram excluídos do comércio sexual. Em seguida, surgiu a *família punuluana*, em que a proibição da relação sexual se estendia aos irmãos e irmãs. Posteriormente, germinou a *família sindiásmica* caracterizada pela união de um homem com uma só mulher, nascendo desta forma de vínculo, o casamento monogâmico do início da civilização e do mundo moderno.

Assim, na Antiguidade Romana, início da civilização, o vocábulo família deriva do latim *familia*, utilizado para designar o conjunto de propriedades pertencentes a uma pessoa, abrangendo, assim, seus familiares e servos. Contudo, a etimologia desta palavra também demonstra o seu parentesco com o termo *famulus*, que significa “servo” ou “escravo”. Desse modo, a “noção de posse e a questão do poder estão, portanto, intrinsecamente vinculadas à origem e à evolução do grupo familiar” (OSORIO, 2004, p. 26). Essa denominação se justifica devido ao fato de que as relações familiares eram perpassadas pelas noções de obediência, poder e posse. Os patriarcas eram detentores de todo o poder dentro da família, pois as esposas tinham a obrigação de serem obedientes aos maridos enquanto os filhos eram considerados propriedade dos pais. Ainda nesta época, a família se tornou mais relevante com a denominada “família natural”, circunscrita no antigo direito romano, que estabelece suas bases no matrimônio, no vínculo sanguíneo entre pais e filhos e as respectivas responsabilidades jurídicas que envolvem este grupo de indivíduos (ALVES, 2000). A sociedade, nesse período, era patrilinear, mas, na Idade Média, esta realidade se modificou, pois os vínculos matrimoniais formavam novas famílias, das quais também faziam parte a descendência gerada, constituída tanto pelo lado paterno quanto pelo materno. O século XIX foi de extrema relevância para as transformações ocorridas na estrutura e ambiente familiar. A Revolução Francesa trouxe uma nova perspectiva para os vínculos de aliança matrimonial no Ocidente, os casamentos laicos. Com a Revolução Industrial as mulheres se tornaram parte ativa da sociedade, a partir de então, a educação dos filhos começou a ser partilhada com as escolas (MOREIRA, 2001).

Na atualidade, o modelo de estrutura da família na cultura ocidental é constituído por um conjunto de pessoas que partilham o mesmo teto e/ou estão unidas pelo laço sanguíneo ou por vínculo jurídico, caso do casamento, da união estável e da adoção. Assim,

[d]eriva a família de três fontes: o casamento, o concubinato e a adoção. Diz-se, em consequência, que há três espécies de família, a família legítima, a família natural e a família adotiva. De regra, porém, o termo família usa-se para designar a família legítima. Entende-se que somente o grupo oriundo do casamento deve ser denominado família, por ser o único que apresenta os caracteres de moralidade e estabilidade necessários ao preenchimento de sua função social (GOMES, 2002, p. 33-34).

A questão da função social da família está interligada ao espaço a que esta entidade está inserida, pois nota-se que o núcleo familiar se modifica de acordo com as particularidades de cada país: seus regimes político, social e econômico e, principalmente, sua cultura. Neste sentido, pode-se afirmar que a família é uma instituição que tem suas normas pautadas por regras aceitas pelos integrantes de uma mesma região.

Uma das funções essenciais da família consiste na socialização da criança, para que esta se torne um indivíduo integrante da sociedade. O ponto fulcral da socialização se apresenta quando a criança interioriza a cultura da sociedade na qual ela nasce. No entanto, para que esta função seja exercida com competência, as pessoas responsáveis pela família precisam estar completamente adaptadas à sociedade e à cultura em que estão inseridas.

É nesse ponto que o caso dos imigrantes, que constituem família longe de sua pátria, se enquadram, pois não estão aptos a cumprir a função primordial dessa instituição. Isso ocorre porque, uma vez que os pais nasceram e cresceram em uma cultura distinta da pátria escolhida para viver, torna-se difícil socializar os descendentes de acordo com a cultura local. Outro aspecto que dificulta o cumprimento dessa função é o fato de que o imigrante pode não conhecer profundamente a organização social, cultural, econômica do país que está morando.

Este conflito perpassa tanto *Lavoura arcaica* quanto *Dois irmãos*, pois ambas as obras abordam como tema o modo de vida de famílias constituídas por libaneses e por seus filhos que nasceram no Brasil, mas tratando-o de maneiras distintas. O romance de Nassar conta a história de uma família de imigrantes que vieram para o Brasil não se sabe quando, fator que, segundo Ruth Rissin (s.d.), caracteriza o universo primitivo da narrativa, revelado desde seu exórdio, marcado no título. A referência aos tempos antigos também se manifesta ao espaço, pois não há alusão ao Estado ou cidade em que a narrativa se passa, apenas que se trata de uma fazenda. Assim, a cultura de origem na família de André, narrador protagonista,

possui traços muito arraigados, como o trabalho com a terra, a religião e os costumes do Líbano. Nota-se ainda que se trata de grupo familiar fechado, não há o convívio e relacionamento com brasileiros e imigrantes de outras regiões.

Já a ficção de Hatoum possui dados mais detalhados, haja vista que o pai de Zana inaugurou o restaurante, em Manaus, por volta de 1914. Nesta ocasião, Zana tinha quinze anos, e como veio para o Brasil com seis anos, pode-se afirmar que a história destes personagens nos país se inicia em 1905. A ação dos personagens ainda perpassa momentos históricos ocorridos no mundo e no Brasil, como a Segunda Guerra e a ditadura militar. Nessa obra, a família libanesa procura perpetuar as tradições de sua nação de origem, contudo não de forma tão rígida, pois a vivência com imigrantes de vários locais e com o povo nativo promove um afrouxamento no substrato cultural libanês, demonstrando a construção identitária híbrida daquele que escolhe viver em outro país. O estabelecimento de Galib chamava-se Biblos, o qual é bastante representativo, pois, assim como a cidade libanesa, era frequentado por pessoas de várias etnias, profissões e classes sociais:

O pai conversava em português com os clientes do restaurante: mascateiros, comandantes de embarcação, regatões, trabalhadores do Manaus Harbour. Desde a inauguração, o Biblos foi um ponto de encontro de imigrantes libaneses, sírios e judeus marroquinos que moravam na praça Nossa Senhora dos Remédios e nos quarteirões que a rodeavam. Falavam português misturado com árabe, francês e espanhol, e dessa algaravia surgiram histórias que se cruzavam, vidas em trânsito, um vaivém de vozes que contavam um pouco de tudo [...] Comiam, bebiam, fumavam, e as vozes prolongavam o ritual, adiando a sesta (HATOUM, 2000, p. 47-48).

A cidade de Biblos situa-se na costa do mediterrâneo, a 36 quilômetros de Beirute. É muito frequentada e explorada por arqueólogos devido aos vestígios da Idade Média, ruínas moldadas pelo tempo e pelas constantes guerras. De acordo com Said Akl (1971, p. 45), “desde o IV século, oriundas de todos os pontos do mundo, chegavam a ela criaturas doloridas procurando consôlo [...]. Eram numidianos, hindus, chineses, hadarimats, babilônios, egípcios que haviam perdido entes queridos, filho, pai ou bem-amado”. Desse modo, o restaurante do pai de Zana reflete bem a aura de Biblos, pois o caráter cosmopolita da cidade foi transposta para o estabelecimento de Halim, acolhida de sujeitos híbridos.

Segundo Hajjar (1985 apud FERNANDES, 2010, p. 34), “as mais importantes instituições para o povo árabe são: a comunidade, a família e a religião. A maioria dos interesses do indivíduo é preenchida na sua relação com essas instituições”. Este vínculo pode

estar relacionado às formas pelas quais as famílias convivem. Muitos imigrantes se dedicam à família de maneira diferente dos ocidentais, pois

[a]devoção à família constituía parte fundamental da bagagem dos imigrantes árabes. Na nova pátria, a família permaneceu sendo, assim como na terra natal, o laço essencial na identidade e na organização social dos árabes. Na fase de adaptação no novo país, ela se encarregou de manter vivas as origens e as lembranças da pátria, bem como de estabelecer a ligação entre os velhos e os novos árabes (NUNES, 2000, p. 115).

Contudo, no contexto da imigração, o vínculo familiar, além de tornar menos árduo o choque cultural, dificultava a assimilação cultural. Isso porque existe uma forte hierarquia, na qual os membros familiares mais novos respeitam e obedecem as pessoas de gerações anteriores, mesmo que suas colocações não condigam com seus desejos pessoais para o presente ou para o futuro. Esse fato ocorre porque a tradição incumbe à instituição familiar o fado de transmitir os costumes da região.

Em *Lavoura arcaica*, a família possui, desde sua estrutura, uma formação mais antiga, pois é composta por nove integrantes – pai (Iohána) mãe (não nomeada), três filhos (Pedro, André e Lula) e quatro filhas (Ana, Rosa, Zuleika e Huda). Antigamente, as famílias eram maiores e constituídas por muitos filhos, de cinco a dez. Esta característica é muito cara aos árabes, já que as religiões cristã e muçumana pregam que uma família abençoada é aquela contemplada por uma prole extensa. Todavia, por detrás da rubrica da família numerosa está outro fator relevante para esta cultura, que se refere à continuidade do clã. Isso porque, quanto mais vasta a parentela maior a probabilidade da família realizar uniões matrimoniais dentro de sua linhagem, o que facilita a preservação da tradição e da cultura natal. No entanto, o

[...] reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reecenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou uma tradição “recebida” (BHABHA, 1998, p. 21).

Dessa forma, os embates proporcionados pela diferença cultural jamais deixarão de existir, independente da forma com que a tradição tente ser preservada.

A família, em *Dois irmãos*, possui uma estrutura mais atual, isto é, tem poucos filhos. É formada pelos pais, Zana e Halim, e seus descendentes: a caçula, Rânia e os gêmeos, Yaqub e Omar. Esta formação familiar é indício de que os libaneses erradicados no Brasil não estão mais tão apegados às raízes, e que a mistura cultural cria indivíduos de natureza

hibridizada. O atual modelo de família do brasileiro se pauta na concepção de poucos ou nenhum filho, porque

[q]uando se trata de ambiente familiar deve-se iniciar o entendimento pela instituição do casamento, aquela que se reveste da vontade de constituição da entidade familiar, da vida em comum e com a criação de eventual prole. Nesse aspecto é importante se perceber que a família vem adquirindo novas formas de existência. Ela tem mudado no decorrer dos tempos e os casais já não têm a necessidade de formalizar suas uniões. Famílias homossexuais estão surgindo, querendo adotar filhos e viver harmonicamente. Casais vivem em casas separadas, enfim, a família brasileira tem passado por um processo de reestruturação. Esse processo vem causando um desequilíbrio na relação familiar, o que a maioria das vezes deságua numa violência física, psicológica e moral (RIBEIRO, 2008, p. 29).

No romance, a forte característica da ruptura parcial da prática dos costumes libaneses é o casamento entre pessoas de religiões diferentes. Isso se deve ao fato de que “desde tempos imemoriais, no Oriente, terra das religiões e dos profetas, os homens são agrupados mais conforme sua religião do que conforme sua raça, profissão, ideologia, padrão econômico ou nível cultural” (CHALLITA, 1976, p. 92). Assim, cada grupo obedece fielmente às leis referentes ao casamento, divórcio, herança, filiação de acordo com sua respectiva religião. Desta forma, para evitar conflitos dentro do grupo familiar, a escolha do cônjuge é cerceada pela crença em Cristo ou Maomé. Esta separação não é tão expressiva no Brasil porque o Estado é laico e a partir do momento em que foi instaurada “definitivamente a República, e instituído o casamento civil, único reconhecido pela nova Constituição Brasileira, convive-se com duas realidades: o casamento religioso e o casamento civil” (CUNHA, 2004, p. 18). Desse modo, a união entre pessoas de religiões diferentes tornou-se lícito e comum.

Na ficção de Hatoum, a matriarca Zana é uma fervorosa cristã maronita. A Igreja Maronita⁵ é tradicional no Líbano e os que a frequentam são chamados de maronitas. Os Cristãos Católicos Orientais são considerados a principal comunidade do país. Trata-se de uma igreja que é regida por um Patriarca (o *Patriarca Católico Maronita de Antioquia*) e um Sínodo, mas reconhece como autoridade máxima o Papa, líder da Igreja Católica Apostólica Romana. Ela possui um rito próprio, distinto do latino assumido pelo catolicismo ocidental. No rito oriental maronita, a celebração da missa é língua siro-aramaico, o idioma de Jesus Cristo e os padres podem se casar.

⁵Informações retiradas do site da Arquidiocese maronita no Brasil. Disponível em: <http://www.igrejamaronita.org.br/>. Acesso em: 20 dez 2011.

Zana, assim como toda cristandade oriental, conserva uma fervorosa devoção a Nossa Senhora da Imaculada Conceição, denominada pelos libaneses de Nossa Senhora do Líbano. A tradição conta que a veneração por Maria nasceu com os antigos fenícios que, durante a vida pública de Jesus, ficaram próximos também de sua mãe, a quem atribuíram à salvação do país em momentos de perigos e desgraças. A santa possui um santuário no alto de uma montanha na aldeia de Harissa, situada a 25 quilômetros da capital, Beirute. O monumento foi inaugurado em maio de 1908 e, desde então, recebe milhares de visitantes por ano vindos do Líbano, da Palestina, do Egito, da Jordânia, da Síria, bem como da Europa e dos Estados Unidos.

Assim, a personagem, como muitos maronitas, preserva em sua casa um oratório com a imagem da santa, a quem, ajoelhada, dirige preces e agradecimentos e reza o terço diariamente. Devido à sua devoção, em ocasião de seu casamento com Halim, Zana exigiu ao futuro esposo e ao pai que eles “tinham de casar diante do altar de Nossa Senhora do Líbano, com a presença das maronitas e católicas de Manaus” (HATOUM, 2000, p. 53). Contudo, estas “não aceitavam a idéia de ver Zana casar-se com um muçulmano” (HATOUM, 200, p. 52) e Halim, mesmo sendo “avesso de santinho” (HATOUM, 2000, p. 163), característica comum de sua religião, fez a vontade da esposa.

Diferentemente de Zana, Halim não é adepto de fortes manifestações religiosas. Prefere fazer suas orações sozinho e em silêncio e, apesar de ser um maometano, se esquia da noção que um muçulmano tem de família. Esta é calcada nos preceitos islâmicos, que por sua vez são a base da legislação em grande parte dos países muçulmanos. O direito islâmico prevê a família como princípio universal e, nesse contexto, o indivíduo se constitui como cidadão por meio dela. A identidade familiar é primordial para o sujeito árabe porque ela define a sua posição social, além de ser responsável pela perpetuação da tradição (ROCHA, 1997). No entanto, segundo os costumes, para o homem muçumano é lícito o casamento com mulheres cristãs ou judias, mas o contrário não é válido para a lei islâmica. Assim, Halim, ao se casar com Zana, uma católica maronita, não está desobedecendo às leis impostas pela religião. Contudo, sendo a família de suma importância para os muçumanos, o personagem demonstra desapego à cultura do país de origem, pois despreza a ideia de ter filhos. Todavia, a morte do pai de Zana provocou nela uma grande tristeza e despertou o desejo de ter três filhos.

A inconformidade pelo falecimento de Galib ocorreu porque ela não teve a oportunidade de se despedir e nem de enterrá-lo. Este, após o casamento da filha, pode concretizar o seu grande sonho, retornar à terra natal, mas não teve a oportunidade de voltar

para o Brasil. O episódio demonstra uma característica do imigrante, pois mesmo que a “pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades – os legados do Império em toda parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento – a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor” (HALL, 2009, p. 28).

Passado o luto, que durou aproximadamente seis meses, Zana decidiu fechar o restaurante, que lembrava o pai; abrir uma loja e dar vida ao casarão com a chegada dos filhos. Mas Halim

[n]ão queria filhos; aliás, se dependesse da vontade dele, não teria nenhum. Repetiu isso várias vezes, irritado, mordendo o bico do narguilé. Podiam viver sem chateação, sem preocupação, porque um casal enamorado, sem filhos, pode resistir à penúria e a todas as adversidades. No entanto, teve se ceder ao silêncio da esposa e ao tom imperativo da frase posterior ao silêncio (HATOUM, 2000, p. 66).

Vieram primeiro os gêmeos e após quatro anos nasceu Rânia. No entanto, devido à formação religiosa híbrida da família, transmitir os preceitos de uma religião aos filhos se torna uma tarefa difícil. Entretanto, como Halim possui uma fé branda e Zana ser maronita praticante, os filhos do casal estudaram em colégio católico, mas, no seio da família, os ensinamentos religiosos não eram postos em prática.

Em *Lavoura arcaica*, a tradição religiosa é rigidamente preservada pela figura paterna. Este busca formar sua prole dentro das doutrinas da cultura libanesa, tendo em vista consolidar e perpetuar as tradições por meio da religião cristã típica do Oriente, a maronita. Pode-se concluir isso porque a fazenda possui uma capela e André, quando criança, era membro da Congregação Mariana. O universo familiar desta obra está pautado em preceitos morais e éticos transmitidos diariamente aos filhos pelos sermões do pai, que pregava a união da família, o trabalho, a paciência, o repúdio às paixões, o perdão.

A parentela libanesa convencional se organiza em torno do patriarca, sendo a legitimidade da família composta pelo veio ancestral marcado por três gerações, a do avô, do filho primogênito e do neto mais velho. Assim, nessa obra fica nítido que “para os árabes a cultura significa conhecer bastante tudo o que se passou nas gerações anteriores” (SAFADY, 1972, p. 5), pois é através da linhagem que os costumes serão perpetuados. Essa hierarquia, bem demarcada na cultura árabe, é revelada na narrativa de André:

[...] na doçura da velhice está a sabedoria, e, nesta mesa, na cadeira vazia da outra cabeceira, está o exemplo: é na memória do avô que dormem nossas raízes, no ancião que se alimentava de água e sal para prover um verbo limpo, no ancião cujo asseio mineral do pensamento não se perturbava nunca

com as convulsões da natureza; nenhum entre nós há de apagar da memória a formosa senilidade dos seus traços; nenhum entre nós há de apagar da memória suas descarnada discrição ao ruminar o tempo em suas andanças pela casa; nenhum entre nós há de apagar da memória suas delicadas botinas de pelica, o ranger das tábuas nos corredores, menos ainda os passos compassados, vagarosos, que só se detinham quando o avô, com dois dedos no bolso do colete, puxava suavemente o relógio até a palma da mão, deitando, como quem ergue uma prece, o olhar calmo sobre as horas; cultivada com zelo pelos nossos ancestrais (NASSAR, 1989, p. 59-60).

Assim, Pedro, como filho mais velho, herda a responsabilidade de aprender, seguir e manter viva a memória do pai e do avô, haja vista que está saturada da cultura de origem que querem tanto preservar. Por isso, Pedro é incumbido de procurar André, que fugiu de casa, e trazê-lo de volta para casa. E consegue fazê-lo porque seu discurso carrega os fortes e corretos ensinamentos do pai. Visto que todos os membros da família devem total respeito e obediência ao chefe da família, o patriarcalismo possui outra característica que diz respeito às mulheres do clã.

Os homens são autoridade máxima do lar. O sexo feminino não possui voz, sua função é acatar as decisões e vontades do pai, antes de contrair matrimônio, e, depois disso, ao marido. Suas atividades se limitam aos cuidados com o solar, e com as irmãs de André não era diferente, elas ficavam “em casa, perdidas entre os afazeres na cozinha e os bordados na varanda, na máquina de costura ou pondo ordem na despensa” (NASSAR, 1989, p. 25).

A ficção de Hatoum demonstra outra versão das mulheres libanesas e suas descendentes. Nesse caso, as representantes femininas são apenas duas, a mãe e a filha, ambas com personalidades fortes e decididas, características pouco condizentes com a cultura de origem. Estudos na área de Psicologia revelam que a personalidade de uma pessoa se forma em duas etapas distintas, a primeira ocorre quando a criança nasce e abarca fatores hereditários; a segunda é composta pelas influências do meio onde o indivíduo habita. Assim, o padrão de comportamento que uma pessoa terá ao longo de sua vida é determinado desde seu nascimento, mas o ambiente social, afetivo e cultural em que ela se encontra pode moldar sua personalidade.

Por esse motivo, Zana não é submissa como muitas mulheres libanesas, que são criadas apenas para se casarem, cuidar dos filhos e da casa, pois no Brasil, desde sua infância, conviveu com diferentes etnias no restaurante de seu pai. Desde a inauguração do estabelecimento, Zana trabalhava servindo as bebidas, o que não seria bem aceito em sua terra natal. A filha de Galib é quem toma as decisões em sua casa, sejam elas referentes aos filhos, ao marido ou aos negócios da família. A última palavra é sempre dela:

[...] Zana deixava Halim falar sobre qualquer assunto. Ela esperava, a cabeça meio inclinada, o rosto sereno, e então falava, dona de si, uma só vez, palavras em cascata, com a confiança de uma cartomante. Foi assim desde os quinze anos. Era possuída por uma teimosia silenciosa, matutada, uma insistência em fogo brando; depois, armada por uma convicção poderosa, golpeava ferinamente e decidia tudo, deixando o outro estatelado (HATOUM, 2000, p. 53).

Rânia herdou os traços fortes do caráter e o temperamento incisivo da mãe, ambas superaram o estereótipo de mulher como sexo frágil que precisa ser protegido, pois conseguem trilhar o próprio destino. Entretanto, o espaço, o tempo e a condição social da moça favorecem a sua resistência aos comandos de qualquer pessoa. A caçula pertence à pequena burguesia existente no Brasil em meados do século XX, época da expansão tecnológica no ambiente urbano. Neste período, as mulheres de classe média começaram a se inserir no universo do trabalho. Rânia, ao atingir a fase adulta, deixa o ambiente familiar para se dedicar ao trabalho na loja do pai, mas não se restringe a isso. O pequeno estabelecimento de Halim logo passa a ser responsabilidade exclusiva de Rânia, que o transforma em um moderno comércio (BERTANHA, s. d.).

Todavia, o espírito empreendedor da jovem manauara provém de sua gênese, pois muitos imigrantes libaneses, ao chegarem em solo brasileiro, trabalhavam como mascates, mas, em um curto período de tempo, destinavam suas atividades à área comercial ou industrial. Sobre o assunto Gattaz afirma que

[o] ofício de mascate foi fundamental na definição da imagem que os brasileiros fazem do grupo migrante libanês e serviu de instrumental para a ascensão social tanto de cada indivíduo como do próprio grupo. A mascateação tinha vantagens imediatas de dispensar qualquer habilidade ou soma significativa de recursos, não exigir mais do que o conhecimento rudimentar da língua portuguesa, e possibilitar a acumulação de capital em função exclusiva do esforço individual. Depois de poucos anos de mascateação, o capital dos libaneses deslocava-se para o varejo e dali para aplicações no comércio atacadista e na indústria, constituindo um setor totalmente integrado e verticalmente, em que as indústrias e atacadistas supriam as necessidades de uma rede ampla de varejistas e comerciantes ambulantes à mesma etnia (GATTAZ, 2005, p. 96).

Assim, Rânia aproveita o furor econômico e tecnológico ocorridos na década de 1960 para reformar o estabelecimento do pai. No início desse período, o cenário nacional se engrandecia com a fundação de Brasília e a capital do Amazonas vislumbrava a regulamentação do projeto de lei que propunha a criação da Zona Franca de Manaus:

A Zona Franca de Manaus foi criada pela Lei n. 3.173, de 06 de Janeiro de 1957, porém, somente em 1967, por meio do Decreto-lei n. 288, de 28 de fevereiro de 1967, é que, de fato, foi instituída com o objetivo de estabelecer um pólo de desenvolvimento comercial, industrial e agropecuário, visando a integrar a Amazônia à economia do país, a promover a melhor integração produtiva e social dessa região, além de garantir a soberania nacional sobre as suas fronteiras com países vizinhos (BISPO, 2009, p.11).

Foi então que “Nessa época, Rânia quis modernizar a loja, decorá-la, variar as mercadorias” (HATOUM, 2000, p. 128), mesmo sem a ajuda e consentimento de Halim. Este não aprovava a reforma porque ela descaracterizou seu estabelecimento, que antes vendia “redes, malhadeiras, caixas de fósforo, terçados, tabaco de corda, iscas para corricar, lanternas e lamparinas” (HATOUM, 2000, p. 132). Assim, o auxílio financeiro veio do irmão mais velho, que forneceu dinheiro para a reconstrução e enviava fornecedores à Rânia, pois “Yaquib conhecia alguns fabricantes na capital e no interior de São Paulo, gente que freqüentava os mesmos clubes que ele e para quem ele construía casas e edifícios. Rânia recebia as amostras, escolhia os tecidos, as camisetas, carteiras e bolsas” (HATOUM, 2000, p. 132). Já a mão de obra foi executada pela própria moça e seu sobrinho Nael:

Rânia dirigiu a reforma da loja. Eu a ajudei a emboçar e rebocar a fachada, e ela mesma pegou nas brochas e pintou todas as paredes de verde. Minha ajuda não foi inútil, mas quem trabalhasse ao lado de Rânia tinha a sensação de que estava atrapalhando. Ela queria fazer tudo sozinha, e tudo era pouco para o empenho e a disposição dela (HATOUM, 2000, p. 130).

O trecho demonstra a autossuficiência dessa mulher, que em tempos de pouco movimento na loja – no mês de janeiro e na greve dos portuários –, batia de porta em porta para vender seus produtos. Contudo, a falta de clientes não a desanimava, pois o ofício lhe proporcionava muito prazer e euforia.

Todavia, além de todas as características que marcam a filha de Halim como forte e independente, representante da época, região e classe social em que vive, há outra bem peculiar. Ela nunca quis se casar e recusava todos os pretendentes que a mãe insistia em lhe apresentar. Todos os anos, Zana oferecia, em sua residência, um jantar para comemorar o próprio aniversário. A tradicional festa sempre contava com a presença de algum homem solteiro, bem apessoado e de posses, alguém que, a seu ver, pudesse ser um bom marido para a filha, mas esta os tratava de maneira galanteadora durante o evento e, depois, os desprezava.

As festas de família são comuns nos dois romances e elas se enquadram nos denominados rituais familiares, os quais estão diretamente relacionados às refeições, às comidas típicas e aos costumes à mesa. Estes elementos caracterizam e identificam um povo,

pois os rituais e hábitos que circundam as refeições são extremamente fortes e arcaicos. O número de vezes e a maneira que são realizadas diariamente variam, dependendo do clima da região, da ecologia, da economia e, principalmente, das tradições culturais. Com o árabe, cujo o povo libanês se inclui, não é diferente. Assim, além das outras temáticas em comum, *Lavoura arcaica* e *Dois irmãos* demonstram que o hábito de alimentação de um povo acompanha ritos étnicos característicos.

O ato de compartilhar o alimento surgiu quando o homem desenvolveu a técnica de matar animais de grande porte. Foi, portanto, na Pré-história, que o ser humano passou de uma alimentação puramente vegetariana para a carnívora, o que exigia um comportamento diferenciado do costumeiro. A partir de então, era necessário se organizar em grupos para um melhor desempenho na caçada e, após o trabalho, era forçoso dividir a presa com outros caçadores e famílias. Isso porque, o consumo do animal deveria ocorrer num curto período de tempo, pois ainda não eram conhecidos métodos de conservação de alimentos. Essa conjuntura ocasionou o surgimento de um sistema complexo de sinais, que, por sua vez, impulsionou o desenvolvimento da linguagem vocal. Assim, a origem do hábito de sentar-se à mesa no momento da refeição para conversar e socializar deriva desse contexto (FRANCO, 2004).

Contudo, a ação de reunir as pessoas para fazer uma refeição foram sofrendo algumas modificações ao longo do tempo. Na Antiguidade Clássica, mulheres e crianças comiam em sala separada e não tinham o direito de participarem dos banquetes oferecidos pelos donos da casa. Estes comiam reclinados, posição considerada imprópria para as damas, num tipo de divã disposto num ambiente chamado triclínio, no qual havia leitos inclinados ao redor de uma mesa baixa. Foi, portanto, na Idade Média que o costume de comer inclinado da época greco-romana foi substituído pelo hábito de sentar-se à mesa. Além do mais, o cardápio passa a ser partilhado com todos os integrantes da família e amigos do gênero feminino e masculino. É, portanto, nesse momento da história, que as refeições começaram a representar plenamente uma das várias formas de socialização (FRANCO, 2004).

Desse modo, em todo globo, o momento da refeição não consiste somente em sentar-se ao redor da mesa para comer, mas para comer em conjunto. É por isso que

[n]a verdade, quem possui discernimento não vai para um banquete levando-se a si mesmo como se fora um vaso para encher, mas antes para conversar a sério e a brincar, para ouvir e para falar de acordo com o que a ocasião sugerir aos participantes, se a companhia de uns e de outros se revelar agradável (PLUTARCO, 2008, p. 56).

Neste contexto, a ocasião da refeição promove, comumente, um ambiente propício não apenas à degustação, mas também à boa convivência e ao diálogo amistoso. Contudo, mesmo que em diversas culturas esse espaço seja símbolo de harmonia, amizade e hospitalidade, em alguns casos, se transforma em ensejo para discórdias entre os membros da família. Isso porque “as refeições são também oportunidade para a exteriorização de conflitos latentes. Muitas delas, concebidas para comemorar datas festivas ou com o mero objetivo de reunir familiares, se convertem em ocasião para colisão e desavença” (FRANCO, 2004, p. 22).

No romance *Dois irmãos*, as principais refeições, assim como em *Lavoura arcaica*, são representadas como ocasiões conflitantes, pois a desavença entre os gêmeos, a notável disputa entre Halim e Omar pelo amor e atenção de Zana e o silêncio em relação à paternidade de Nael fazem com que os familiares não se sentem à mesa para comerem juntos. O Caçula “queria a mesa só para ele, almoçava e jantava quando tinha vontade. Sozinho.” (HATOUM, 2000, p. 88). Essa atitude de Omar provém de sua conduta rebelde, pois além de não suportar a presença do pai e do irmão, as ausências nas horas das refeições demonstram o descaso com os raros momentos que a família tem de, por tradição, se reunir. Sobre o assunto, Margaret Visser afirma que

[q]uando os membros de uma família fazem regularmente as refeições juntos, eles não estão apenas se alimentando, mas também criando e reforçando atitudes e expectativas pessoais e culturais. Se decidem comer de forma irregular e em separado, cada qual comendo um prato diferente, por exemplo, ou permanecendo em silêncio ou dispersando-se pelos aposentos da casa, na verdade estão mostrando e simbolizando um conjunto distinto de valores e preferências (VISSER, 1989, n. p.).

No entanto, não é somente o descaso com a tradição cultural libanesa que afastam o Caçula da mesa. Os horários desregrados de Omar também impedem que as refeições sejam compartilhadas com os familiares. Durante o desjejum e o almoço ainda está dormindo por causa da farra noturna, para a qual saía antes do jantar. Desse modo, essa é uma maneira do Caçula se desvincular da tradição, haja vista que a maioria dos “árabes não gostam de fazer as refeições isolados”.⁶

Já Nael não tinha a permissão de “sentar à mesa com os donos da casa, mas podia comer a comida deles, beber tudo, eles não se importavam” (HATOUM, 2000, p. 82), o que demonstra a relação que os árabes possuem com a comida. Para esse povo, o ato de comer

⁶ BRANDÃO, Virgínia. **História da culinária árabe.** Disponível em: <<http://www.tendarabe.com/conteudo/hist%C3%B3ria-da-culin%C3%A1ria-%C3%A1rabe>>. Acesso em: 22 maio 2012.

bem enobrece a existência humana, por isso a mesa é sempre farta e com iguarias variadas. É por esse motivo que “Halim nunca quis ter mais que o necessário para comer, e comer bem. Não se azucrinava com as goteiras nem com os morcegos que, aninhados no forro, sob as telhas quebradas, faziam voos rasantes nas muitas noites sem luz” (HATOUM, 2000, p. 128). Dessa forma, o não reconhecimento da descendência do filho de Domingas lhe absteve de muitas oportunidades e regalias na casa de Zana, onde era tratado como empregado, mas o alimento nunca lhe foi negado. Não obstante, a história da alimentação demonstra que há uma forte distinção entre as ações de se alimentar e de comer porque

[a]limentar-se é um ato nutricional, comer é um ato social, pois constitui atitudes, ligadas aos usos, costumes, protocolos, condutas e situações. Nenhum alimento que entra em nossas bocas é neutro. A historicidade da sensibilidade gastronômica explica e é explicada pelas manifestações culturais e sociais, como espelho de uma época e que marcaram uma época. Nesse sentido, o que se come é tão importante quanto quando se come, onde se come, como se come e com quem se come (SANTOS, 2005, p. 12-13).

Desse modo, ter a permissão de se alimentar com os quitutes preparados por Zana e Domingas reforça o lugar de Nael na família, o de herdeiro ilegítimo. Isso porque, todos estavam cientes de que ele era o único neto de Halim, então deveria ter a dignidade de fazer boas refeições. No entanto, ceder-lhe o direito de sentar-se à mesa com os outros integrantes da família significaria reconhecer verdadeiramente sua descendência, pois “[e]ntre os que comem e bebem juntos há, em geral, vínculos de amizade e obrigações mútuas, pois a fraternidade e a afinidade são inerentes à comensalidade” (FRANCO, 2004, p. 23). Assim, os avós teriam de assumir a responsabilidade de investigar qual dos gêmeos é o pai da criança, retirar o filho e a mãe do “quartinho construído no quintal, fora dos limites da casa” (HATOUM, 2000, p. 29) e deixar de tratá-los como meros empregados. Além disso, Zana teria que simular a divisão de seu afeto com mais um homem da família e, ainda, controlar a obsessão de querer a atenção e o amor dos gêmeos apenas para si. Já Halim, mesmo sendo o único a considerar Nael parte da família, não queria netos, bem como nunca desejou ter filhos.

A matriarca não conseguia reunir toda a família nas refeições cotidianas, o que demonstra claramente a adaptação dos hábitos brasileiros no clã libanês. Isso porque na cultura ocidental, “a mesa de jantar também representa a idéia de família como um todo, uma entidade independente e extremamente disciplinada”. Contudo, “[d]o ponto de vista histórico e cultural, o hábito de reunir toda a família à volta da mesa é bem raro” (VISSER, 1989, n. p.).

Em *Lavoura arcaica*, o momento de reunião familiar ao redor da mesa, que deveria ser fraternal, se configura como árduo e conflitante. O patriarca converte as horas da refeição, cuja finalidade é unir e manter a cumplicidade dos membros do clã, por meio de conversas, em extensos monólogos. Iohána aproveita a oportunidade para proferir seus sermões e manter a família em seu jugo, tornando penoso esse tempo de confraternização. O filho André é o que mais repudia e contesta o ato e o descreve da seguinte maneira: “[o] amor, a união e o trabalho de todos nós junto ao pai era uma mensagem de pureza austera guardada em nossos santuários, comungada solenemente em cada dia, fazendo o nosso desjejum matinal e o nosso livro crepuscular” (NASSAR, 1989, p. 22).

Contudo, nessa obra, é notável a preservação do costume árabe de transmitir, ao redor da mesa, “os valores da comunidade e compartilhar histórias dos antepassados” (FERNANDES, p. 12, 2010). Assim, os filhos aprendem oralmente com o patriarca, durante as refeições, a tradição e os costumes da família libanesa. Além disso,

[a] refeição em família é um ritual propício à transmissão de valores. Por meio da aprendizagem de maneiras, sobretudo das de mesa, desenham-se para a criança os contornos do mundo ao qual ela pertence, e as atitudes aprovadas pelo seu grupo social são assimiladas como norma (FRANCO, 2004, p. 23).

A comida e os momentos destinados às refeições, portanto, ocasionam ao imigrante e aos descendentes lembranças do local de origem. É ao redor da mesa que, em *Lavoura arcaica*, o pai procura perpetuar rigidamente o modo de vida de um bom libanês religioso. Os sermões se pautam em severos códigos morais e as refeições tornaram-se uma espécie de rito sagrado, regado por instruções que não deveriam nunca ser contestadas ou desobedecidas.

É, portanto, ao redor da mesa, objeto extremante simbólico, que após a chegada dos irmãos, o diálogo travado entre Iohána e André demonstra a obstinação do narrador-personagem em evidenciar que possui seus próprios pensamentos, opiniões e maneira de interpretar a vida, e que estas divergem dos conselhos do pai. A conversa ocorre em um tom metafórico, com um duplo sentido. A fala da “ovelha negra da família” retoma elementos dos sermões de seu progenitor para questionar a falta de liberdade a que os membros da família estão subjugados, sendo impedidos de seguirem seus projetos individuais:

- Meu coração está apertado de ver tantas marcas no teu rosto, meu filho; essa é a colheita de quem abandona a casa por uma vida pródiga.
- A prodigalidade também existia em nossa casa.
- Como, meu filho?
- A prodigalidade sempre existiu em nossa mesa.

- Nossa mesa é comedida, é austera, não existe desperdício nela, salvo nos dias de festa.
- Mas comemos sempre com apetite.
- O apetite é permitido, não agrava nossa dignidade, desde que seja moderado.
- Mas comemos até que ele desapareça; é assim que cada um em casa sempre se levantou da mesa.
- É para satisfazer nosso apetite que a natureza é generosa, pondo seus frutos ao nosso alcance, desde que trabalhem por merecê-los. Não fosse o apetite, não teríamos forças para buscar o alimento que torna possível a sobrevivência. O apetite é sagrado meu filho.
- Eu não disse o contrário, acontece que muitos trabalham, gemem o tempo todo, esgotam suas forças, fazem tudo que é possível, mas não conseguem apaziguar a fome.
- Você diz coisas estranhas meu filho. Ninguém deve desesperar-se, muitas vezes é só uma questão de paciência, não há espera sem recompensa, quantas vezes eu não contei para vocês a história do faminto?
- Eu também tenho uma história pai, é também a história de um faminto, que mourejava de sol a sol sem nunca conseguir aplacar sua fome, e que de tanto se contorcer acabou por dobrar o corpo sobre si mesmo alcançando com os dentes as pontas dos próprios pés; sobrevivendo à custa de tantas chagas, ele só podia odiar o mundo.
- [...]
- E o que é que não te davam aqui dentro?
- Queria o meu lugar na mesa da família (NASSAR, 1989, p. 158-160).

André reivindica o seu lugar à mesa porque a fragmentação e a distinção dos membros da família se iniciam neste espaço, segundo André, devido “aos caprichos do tempo”, isto é, pela herança dos antepassados e pela tradição religiosa.

O texto bíblico, o qual deve ser rigorosamente seguido pela família, profetiza o último julgamento, momento em que “o Filho do Homem vier em sua glória, e todos os anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória. E serão reunidas em sua presença todas as nações e ele separará os homens uns dos outros, como o pastor separa ovelhas dos bodes” (Mat. 25, 31-33) sendo que ao lado direito ficarão os benditos do Pai enquanto que à esquerda permanecerão os malditos. Assim também está repartida a família de André:

Eram esses os nossos lugares à mesa na hora das refeições, ou na hora dos sermões: o pai à cabeceira; à sua direita, por ordem de idade, vinha primeiro Pedro, seguido de Rosa, Zuleika, e Huda; à esquerda, vinha a mãe, em seguida eu, Ana e Lula, o caçula. O galho da direita era um desenvolvimento espontâneo do tronco, desde as raízes; já o da esquerda trazia o estigma de uma cicatriz, como se a mãe, que era por onde começava o segundo galho, fosse uma anomalia, uma protuberância mórbida, um enxerto junto ao tronco talvez funesto, pela carga de afeto; podia-se quem sabe dizer que a distribuição dos lugares na mesa (eram caprichos do tempo) definia as duas linhas da família (NASSAR, 1989, p. 156-157).

Essa distinção entre os membros da família é uma das principais motivações para que André, por meio da transgressão, crie uma nova lei. Assim, o narrador-personagem adquire características do homem a-religioso que “se constitui por oposição a seu predecessor, esforçando-se por se esvaziar de toda a religiosidade e de todo significado trans-humano. [...] O homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento religioso, mas esvaziado dos significados religiosos” (ELIADE, 1996, p. 166). André transforma-se em porta-voz da linhagem esquerda, sendo o único com coragem suficiente para contestar um discurso consagrado pela força do tempo, da cultura e da religião.

As proposições contestadoras de André e a força de apresentar a sua consciência crítica sobre os valores do pai dão ao texto de Nassar características próprias da literatura carnalizada (GUIMARÃES, 1997). Esta torna possível o vínculo entre estrutura textual, conteúdo e cultura porque em

[...] face aos modelos arquetípicos, a obra literária entra sempre numa relação de realização, de transformação ou de transgressão. E é, em grande parte, essa relação que a define. Mesmo quando uma obra se caracteriza por não ter nenhum traço comum com os gêneros existentes, longe de negar a sua permeabilidade ao contexto cultural, ela confessa-a justamente por essa relação. Fora dum sistema, a obra é, pois, impensável (JENNY, 1979, p. 5).

Segundo Bakhtin (1981), a carnavalização procede de gêneros folclóricos da antiguidade clássica, o que esclarece o seu caráter extraoficial, isto é, rompe com o institucionalizado. Estes gêneros faziam parte de uma área literária chamada de cômico-sério, a qual possuía o traço particular de prestigiar a vida cotidiana, além de dessacralizar as lendas, as histórias dos heróis do passado e das figuras míticas. Atribuía-se a estes escritos um tratamento crítico e impudico, com o intuito de revelar as faces veladas do discurso oficial. Por meio da literatura carnalizada, os homens são colocados em um mesmo patamar ao fugirem dos padrões infligidos pelas normas culturais, morais e sociais. O comportamento carnavalesco esquiva-se do considerado correto, evidenciando a discrepância entre o aceitável e o inadmissível nas atitudes humanas. Assim, a obra carnalizada, ao contestar a veracidade de um texto anunciará verdades inéditas encobertas pela tradição. Os sermões bem elaborados de Iohána são pautados no verbo religioso, conservador e arcaico. Contudo, André não somente se opõe a estes moldes, mas propõe outros, baseando-se em seus próprios valores e condutas.

O narrador-personagem, ao redor da mesa, protesta as pregações do pai que exaltam a paciência, o trabalho, o respeito à família sugerindo o enaltecimento ao excesso, ao descompromisso com os afazeres e aos impulsos do corpo. Segundo André, a inconsistência dos sermões moralizantes do patriarca incide na ausência da consideração para com as necessidades individuais:

[...] eu tinha de gritar em furor que a minha loucura era mais sábia que a sabedoria do pai, que a minha enfermidade me era mais conforme que a saúde da família, que os meus remédios não foram jamais inscritos nos compêndios, mas que existia uma outra medicina (a minha!), e que fora de mim eu não reconhecia qualquer ciência, e que era tudo só uma questão de perspectiva, e o que valia era o meu e só o meu ponto de vista, e que era um requinte de saciados testar a virtude da paciência com a fome de terceiros, e dizer tudo isso num acesso verbal, espasmódico, obsessivo, virando a mesa dos sermões num revertério, destruindo travas, ferrolhos e amarras, tirando não obstante o nível, atento ao prumo, erguendo um outro equilíbrio, e pondo força, subindo sempre em altura, retesando sobretudo meus músculos clandestinos, redescobrimo sem demora em mim todo o animal, cascos, mandíbulas e esporas, deixando que um sebo oleoso cobrisse minha escultura enquanto eu cavalgasse fazendo minhas crinas voarem como se fossem plumas, amassando com minhas patas sagitárias o ventre mole deste mundo (NASSAR, 1989, p. 111-112).

Como, no carnavalesco, a lei oficial figura a ordem e a não oficial remonta à desordem. Desta maneira, André, evidentemente, age em defesa da anarquia desejando que um novo código se instale (GUIMARÃES, 1997). Não obstante, as palavras subversivas do filho, expostas abertamente ao pai no em ocasião de seu regresso, são repreendidas de forma veemente pelo progenitor que, profere seu derradeiro sermão:

– Cale-se! Não vem desta fonte a nossa água, não vem destas trevas a nossa luz, não é a tua palavra soberba que vai demolir agora o que levou milênios para se construir; ninguém em nossa casa há de falar com presumida profundidade, mudando o lugar das palavras, embaralhando as ideias, desintegrando as coisas numa poeira, pois aqueles que abrem demais os olhos acabam só por ficar com a própria cegueira; ninguém em nossa casa há de padecer também de um suposto e pretensioso excesso de luz, capaz como a escuridão de nos cegar; ninguém ainda em nossa casa há de dar um curso novo ao que não pode desviar, ninguém há de confundir nunca o que não pode ser confundido, a árvore que cresce e frutifica com a árvore que não dá frutos, a semente que tomba e multiplica com o grão que não germina, a nossa simplicidade de todos os dias com um pensamento que não produz; por isso, dobre a tua língua, eu já disse, nenhuma sabedoria devassa há de contaminar os modos da família! Não foi o amor, como eu pensava, mas o orgulho, o desprezo e o egoísmo que te trouxeram de volta à casa (NASSAR, 1989, p. 168-169).

Ao longo de toda narrativa, Iohána se vale do sermão para transmitir seus ensinamentos e o trecho acima demonstra o domínio e familiaridade do patriarca com esse gênero discursivo. O sermão faz parte do cotidiano da família de André desde gerações passadas, o avô era o anunciante das doutrinas fundamentadas na moral religiosa e, após sua morte, Iohána assume a responsabilidade de incumbir a Pedro, o filho mais velho, essa tarefa. Nota-se que, no sermão, o chefe familiar utiliza eloquentemente os recursos argumentativos, a linguagem e a firmeza na pronúncia das palavras, elementos necessários a um bom orador.

O pai de Pedro inicia seu discurso religioso desmerecendo as palavras distorcidas de André, procedimento que não condiz, segundo Padre Antônio Vieira (2005), com um verdadeiro pregador. No Sermão da Sexagésima, pregado em 1655, na Capela Real – Lisboa, Vieira afirma que o bom orador deve pregar de acordo com sua racionalidade e ciência, as quais, sendo de outrem, não podem ser assumidas como de autoria própria. Desse modo, o uso indevido do juízo alheio impossibilita alcançar o objetivo primevo do sermão, que consiste em persuadir o ouvinte por meio do verbo, incomodando e ferindo-lhe a consciência para que suas ações sejam retificadas. A exemplo do orador português, Iohána utiliza alguns recursos retóricos peculiares ao gênero, que auxiliam na tarefa de convencer a pessoa com quem se fala.

Em relação à linguagem, o personagem faz uso de construções anafóricas, comparações e paradoxos, artifícios que também auxiliam no embasamento dos argumentos. Estes são complementados por alusões a passagens bíblicas – “Parábola do Semeador” (Mat. 13; Mar. 4) e o episódio sobre “A árvore e seus frutos”, também denominada de “Os falsos profetas” (Mat. 7, 15-20; Lc. 6, 43-45). Como a finalidade do sermão é desgostar o auditório para despertar nele o desejo de mudança de atitude, o patriarca adota outra lição do missionário apresentado no “Sermão da Sexagésima”, o discurso possui um tom crítico e de advertência, pronunciado com voz forte e energética para que seja ouvido com atenção.

Por fim, Iohána promove uma crítica à postura de André, que se caracteriza como devassa, assim como seu pronunciamento. De acordo com Vieira, as atitudes do pregador devem ser íntegras, isto é, precisam obedecer a certos princípios morais e religiosos para que suas palavras tenham autoridade. Desse modo, o pai deixa claro que os atos e a índole do filho regresso invalidam sua tentativa de persuadir alguém. André, então, por compaixão pela mãe que assistia toda a discussão próxima mesa, pede perdão ao pai e supostamente reconhece suas faltas. Contudo, André apenas diz o que seu pai desejava ouvir desde sua chegada:

– Estou cansado, pai, me perdoe. Reconheço minha confusão, reconheço que não me fiz entender, mas agora serei claro no que vou dizer: não trago o coração cheio de orgulho como o senhor pensa, volto para casa humilde e submisso, não tenho mais ilusões, já sei o que é a solidão, já sei o que é a miséria, sei também agora, pai, que não devia ter me afastado um passo sequer da nossa porta; daqui pra frente, quero ser como meus irmãos, vou me entregar com disciplina às tarefas que me forem atribuídas, chegarei aos campos de lavoura antes que ali chegue a luz do dia, só os deixarei bem depois de o sol se pôr; farei do trabalho a minha religião, farei do cansaço a minha embriaguez, vou contribuir para preservar para preservar nossa união, quero merecer de coração sincero, pai, todo teu amor (NASSAR, 1989, p. 170).

Iohána põe fim à discussão, acreditando que seu sermão surtiu o efeito esperado e que André foi convencido pela força moralizante da pregação:

– Tuas palavras abrem meu coração, querido filho, sinto uma luz nova sobre esta mesa, sinto meus olhos molhados de alegria, apagando depressa a mágoa que você causou ao abandonar a casa, apagando depressa o pesadelo que vivemos há pouco. Cheguei a pensar por um instante que eu tinha outrora semeado em chão batido, em pedregulho, ou ainda num campo de espinhos. Vamos festejar amanhã aquele que estava cego e recuperou a vista! Agora vai descansar, meu filho, a viagem foi longa, a emoção foi grande, vai descansar, querido filho (NASSAR, 1989, p. 170-171).

Assim, a mesa da família, pelo seu peso simbólico, mesmo que não esteja na hora de uma refeição, torna-se um espaço para tentar solucionar os problemas.

Contudo, o Libanês valoriza muito os momentos das refeições e, em certos casos, exige a presença de todos os familiares nesses encontros diários, tornando-os, se não agradáveis e harmoniosos, apenas costumeiros e habituais. Por essa razão, foi durante o primeiro almoço, após a fuga de André, que a ausência do “filho tresmalhado” foi mais sentida. Pedro descreve a sofreguidão da mãe e dos irmãos no dia posterior à partida:

[...] ela não contou pra ninguém da tua partida; naquele dia, na hora do almoço, cada um de nós sentiu mais que o outro, na mesa, o peso da tua cadeira vazia; mas ficamos quietos e de olhos baixos, a mãe fazendo os nossos pratos, nenhum de nós ousando perguntar pelo teu paradeiro (NASSAR, p. 25, 1989).

Contudo, no momento de seu regresso, nota-se que “mesmo vazia e silenciosa, a mesa de jantar evoca lembranças dos incontáveis dramas familiares que já se desenrolaram à sua volta” (VISSER, 1989, n. p.):

Na entrada da copa: cioso das mudanças, marcando o silêncio com rigor, estava ali o nosso antigo relógio de parede trabalhando criteriosamente cada

instante; estava ali a velha mesa, sólida, maciça, em torno da qual a família reunida consumia todos os dias seu alimento; uma das cabeceiras, era só uma ponta, tinha sido forrada por uma toalha branca, e, sobre ela, a refeição que me esperava; ao lado da cabeceira, de pé, o corpo grosso sem se mexer, estava a mãe, apertando contra os olhos um lenço desdobrado que ela abaixou ao pressentir minha presença; e foi só então que eu pude ver, apesar da luz que brilhava nos seus olhos, quanto estrago eu tinha feito naquele rosto (NASSAR, 1989, p. 155)

Assim, em *Lavoura arcaica*, a família se reúne, mesmo que apenas de corpo presente na hora das refeições, pois nem sempre eram momentos íntimos e agradáveis. Os trechos demonstram ainda que a progenitora, mesmo envolta à tristeza e ao sofrimento por causa de André, não descuida do trato com os outros filhos, dando continuidade à tradição árabe-libanesa. Nesta, a preparação da comida é responsabilidade da dona da casa, independentemente da família ser rica ou de não viver mais no Líbano. Assim, a atitude da mãe em servir a comida para os presentes, outra característica cultural desse povo, porque “[p]ara os libaneses o ato de comer e de oferecer comida é um ritual com demonstrações de amor, afeto e agradecimento”.⁷

As refeições em família se configuram como um ritual, pois segundo Peirano (2003), ao contrário do que o senso comum delibera, os ritos não são eventos imutáveis e exclusivos de sociedades históricas ou indígenas. Eles estão presentes no cotidiano e podem não estar relacionados à religião, ao culto ou a mitos. Considera-se, portanto, que o ritual é

[...] um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela representações e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo [...]. Rituais são bons para transmitir valores e reconhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais (PEIRANO, 2003, p. 10).

Os rituais são caracterizados por atos e momentos simbólicos, significativos e duradouros que marcam a memória de seus participantes (PRYOR, 2006; ROBERTS, 1988 apud CRESPO, 2007). Segundo Wolin e Bennet (1984 apud CRESPO, 2007), há três categorias de rituais familiares: as celebrações anuais como o Ano Novo e os rituais relacionados às mudanças no ciclo de vida familiar como casamentos e funerais; as tradições familiares, rituais singulares a cada família como reuniões, aniversários e férias e, por fim, as interações padrões, rituais presentes no cotidiano como a hora das refeições e de deitar.

⁷ Fonte: MENDES, Vanessa, M. S. “O que é que o Líbano tem?”. Disponível em: <http://www.nutrociencia.com.br/upload_files/arquivos/Artigo%20-20Cozinha_Libanesa.pdf>. Acesso em: 29 abr 2012.

Em *Lavoura arcaica* nota-se a representação do ritual diário configurado nos momentos das refeições e o ritual das tradições familiares caracterizadas pelas festas dominicais. Em *Dois irmãos*, os rituais familiares à mesa são mais frequentes, pois além das refeições cotidianas, são bem representativas as tradicionais festas de aniversário de Zana e as comemorações nas noites de Natal.

Na obra de Nassar, os festejos ocorriam com mais frequência, aos domingos, sem que houvesse uma motivação aparente e somente os familiares e parentes da cidade participavam. Nessas reuniões de família, as tradições são preservadas por meio por meio de uma dança típica do Líbano, o dabke.

O dabke possui sua origem no modo de vida dos camponeses residentes no Líbano. Antigamente, os tetos nas casas libanesas não eram de telha, mas sim de troncos de árvores cobertos com barro. Contudo, este tipo de cobertura precisava constantemente de reparos, pois a mudança das estações fazia com que o barro rachasse e cedesse. Assim, o proprietário da habitação pedia ajuda aos amigos e vizinhos para o conserto do telhado: todos ficavam sobre a laje em fila e de mãos dadas, depois batiam os pés para reacomodar o barro. Com o passar do tempo, essa forma de auxílio mútuo ficou conhecido como *Daloonah*, maneira improvisada de se cantar e dançar o dabke, pois instrumentos de percussão e de sopro foram incorporados ao ritual com o intuito de animar os homens expostos ao frio. Aos poucos o dabke se transformou em uma das tradições mais famosas do país e, atualmente, homens e mulheres de todas as idades participam desta dança festiva.⁸

Em *Lavoura arcaica* a coreografia envolve toda a família, inclusive o pai autoritário e repressivo, deixando todos entusiasmados e ansiosos por um lugar na roda:

[...] e eu podia acompanhar assim recolhido a um tronco mais distante os preparativos agitados para a dança, os movimentos irrequietos daquele bando de moços e moças, entre eles minhas irmãs com seu jeito de camponesas [...] e era então que a roda dos homens se formando primeiro, meu pai de mangas arregaçadas arrebanhando os mais jovens, todos eles se dando rijo os braços, cruzando os dedos firmes nos dedos da mão do outro, compondo ao redor das frutas o contorno destacado e forte da roda de um carro de boi, e logo o meu velho tio, velho imigrante, mas pastor na sua infância, puxava do bolso a flauta, um caule delicado nas suas mãos pesadas, e se punha então a soprar nela como um pássaro [...] e ao som da flauta a roda começava, quase emperrada, a deslocar-se com lentidão, primeiro num sentido, depois no seu contrário, ensaiando devagar a sua força num vaivém duro e ritmado ao toque surdo e forte dos pés batidos virilmente contra o chão, até que a flauta voava de repente, cortando encantada o bosque,

⁸ Informações retiradas do site da embaixada do Líbano. Disponível em: <<http://www.libano.org.br/>>. Acesso em: 07 dez 2011.

correndo na floração do capim e varando os pastos, e a roda então vibrante acelerava o movimento circunscrevendo todo o círculo, e já não era mais a roda de um moinho girando célebre num sentido e ao toque da flauta que reapanhava desvoltando sobre seu eixo, e os mais velhos que presenciavam, e as mais moças que aguardavam a sua vez, todos eles batiam palmas reforçando o novo ritmo (NASSAR, 1989, p. 29-30).

Na dança, Iohána desempenha a função de líder do dabke, chamado de SRAA, que significa ‘cabeça’ em árabe, pois ele conduz a dança e o público. O líder deve ser uma pessoa do sexo masculino, sendo o mais velho ou o dançarino mais experiente. Ele fica na ponta da fila, improvisando passos que serão imitados pelos outros participantes. Os passos também derivam das formas que os homens moviam os pés para restaurar o teto. Segundo Dib (2009), além de bater a planta inteira dos pés no barro para assentá-lo, era costume arrastá-los para distribuir a massa; pular com o intuito de prensar a lama, bater a ponta do pé ou do calcanhar para tirar o excesso do sapato e tatear a superfície com a ponta dos dedos para alisar o barro sobre o vão da madeira.

A coreografia das pessoas reunidas na festa da família é embalada pela música, arte detentora de grande destaque na cultura libanesa. O instrumento que o tio de André manuseia para dar ritmo à dança pode ser o *mijwiz* – flauta curta dupla feita de bambu, com as partes unidas que são tocadas juntas, podendo ter cinco ou seis furos –, pois é muito utilizada pelos camponeses do país.

Ilustração 5: Instrumento musical – mijwiz



Fonte: Google imagens

Nota-se, portanto, que as festas da família são pretextos para estreitar os laços entre os parentes, haja vista que o contato com pessoas fora deste círculo é restrito ou, até mesmo, inexistente. Já a dança é um recurso utilizado por esses imigrantes para afirmar a identidade e a tentativa de um retorno às fontes camponesas, pois o *dabke* para grande parte

dos libaneses “encarna a terra natal e o renascimento do folclore” (CHABRIER, s. d. apud DIB, 2009, p. 134).

Em *Dois irmãos*, a comemoração do aniversário de Zana (rituais únicos a cada família) também era animada com muita dança e música típicas, porém contava não apenas com a presença dos familiares, mas também de todos vizinhos e de dois convidados especiais, diferentes a cada ano. A anfitriã fazia o convite a um suposto pretendente para Rânia e Omar exibiam sua atual namorada. Após o jantar as pessoas dançavam, mas a última festa que Zana organizou teve dança típica de sua cultura de origem. Talib, o vizinho libanês, levou um instrumento de proveniência do Oriente Médio, o *darbuk*, para as duas filhas fazerem uma apresentação da dança do ventre. O também denominado “vaso tambor”, devido ao seu formato, possui um som duplo de batidas graves e agudas. Pode ter a estrutura de madeira, madrepérola ou barro e ser forrado com pele de animais, artificial de nylon ou com armação de alumínio. Os passos das bailarinas da dança do ventre devem ser guiados pelo ritmo produzido por aquele que toca esse equipamento sonoro.

Ilustração 6: Instrumento musical – darbuk



Fonte: Google imagens

Nael descreve os movimentos de Zahia e Nahda sendo orientados pelo *darbuk* do pai:

Sons de alaúde e de batucada encheram a sala, a casa, e, para os meus ouvidos, encheram o mundo. Então as duas moças Talib surgiram da penumbra. Seus braços ondulavam, depois os quadris e o ventre, ritmados pela música que parecia multiplicar os movimentos do corpo das dançarinas.

Faziam gestos semelhantes, ensaiados, talvez previsíveis, uma sensualidade pensada, artifícios das irmãs dançarinas. Estavam repetindo os passos e os volteios, estava sideradas pela música (HATOUM, 2000, p. 101-102).

Na dança do ventre, a mulher se conjuga à música árabe para nortear seus movimentos, expressões e ainda seduzir o público. Em *Dois irmãos*, as festas da família não ocorrem com o intuito de preservar elementos da cultura libanesa, pois esta não é a preocupação primordial de Halim e Zana, haja vista que estão mais abertos ao convívio com pessoas de diferentes nacionalidades. A inserção da música e da dança naquele ambiente ocorreu por iniciativa de Talib, que tenta ao máximo preservar os costumes e tradições da terra natal no seio familiar.

Assim, as comemorações dos cumpre-anos de Zana se constituem como eventos familiares significativos, não apenas porque a matriarca conseguia reunir toda a parentela e vizinhos, mas também porque o cardápio, típico da comida árabe, a maneira como é preparado e servido sempre se repetem. Nael relembra esses episódios com certo saudosismo:

Na véspera do aniversário de Zana, Talib me chamava logo de manhã. “Leva esse cordeiro para tua casa”. Halim matava o animal, e minha mãe não aguentava ver o sangue esguichar do pescoço do bicho, tapava os ouvidos, os balidos eram tristes e desesperados, o bichinho parecia gritar por socorro ou piedade. Domingas saía de perto, se escondia, morria de pena, coitado do carneirinho de Deus, ela dizia. A visão do carneiro ensangüentado, pendurado ao galho da seringueira a entristecia. Desde pequeno me acostumei a esfolar e a destripar cordeiro. Halim cortava a carne que Zana preparava com o tempero do finado Galib. A cabeça era reservada a Talib, que comia ensopada, com bastante alho. Eu passava o ano todo à espera do pernil: saboreava as minhas fatias e as de minha mãe, que raspava para mim os ossos do cordeiro de Deus (HATOUM, 2000, p. 85-86).

Segundo Márcia Algranti (2004, p. 154), “em quase todo o Oriente Médio há uma preferência pela carne de carneiro e cordeiro”, sendo elas as mais consumidas no Líbano pelo fato de que estes animais são criados na maioria das aldeias do país. A preferência pela carne de carneiro ocorre também porque ela é considerada, dentre as carnes vermelhas, a que digere mais facilmente, podendo ainda ser assada, cozida ou frita, o que torna sua degustação leve, variada e saborosa. De acordo com Maria Cristina Rodrigues Fernandes (2010, p. 28-29), diferencia-se o carneiro do cordeiro pela idade do animal. Aquele é abatido antes de um ano de idade e aquele é sacrificado após ter completado um ano de vida e “[de] acordo com a tradição e gosto, a idade ideal para se obter uma carne macia e mais suculenta é entre os cinco e seis meses de vida”. Portanto, em razão da qualidade e sabor da carne, Talib presenteava Zana apenas com o cordeiro para a refeição especial da noite de Natal. Contudo, para o

libanês, “[d]iferentemente da cultura brasileira, a carne é apenas mais um ingrediente e não se faz necessária todos os dias”.⁹

A maneira com que Halim matava o cordeiro é bem significativa, pois se assemelha a um ritual mulçumano realizado anualmente. De acordo com a tradição, todos os anos os islâmicos devem, se gozarem de boa saúde e de recursos financeiros, fazer a peregrinação a Meca (Hajj). Durante esse ritual, rememora-se o episódio em que Deus exige o a Abrão sacrifício de seu filho primogênito como prova de amor e submissão. Em obediência ao seu Senhor, Abrão segue todas as instruções para matar Isaac. No entanto, ao ver a fidelidade do patriarca bíblico, no instante da execução Deus interfere, proferindo que em lugar do filho dois carneiros fossem sacrificados.

Assim, a chamada Festa do Sacrifício (*Eid Al-Adha*) ocorre no último dia do Hajj, na qual há a matança dos carneiros (FERREIRA, 2007). Esse ritual tem o objetivo de relembrar aos mulçumanos que Deus é superior a todas as coisas, que há sacrifícios diários que devem ser praticados para ser um bom mulçumano. No entanto, se o mulçumano não se submete aos sacrifícios cotidianos – orações, jejum, abstinência e caridade – isto é, “não se entrega ‘concretamente’, ‘materialmente’ a Deus, entrega-se por meio do carneiro” (FERREIRA, 2007, p. 755). Assim, como Halim não é um mulçumano que pratica a religião, imolar o carneiro torna-se um ato simbólico de entrega pessoal a Deus, que é representado por um sacrifício concreto. Portanto, o animal sacrificado substitui o indivíduo, amenizando a infâmia de sua pouca fidelidade, pois “quem não pratica não é considerado um muçulmano completo” (FERREIRA, 2007, p. 764).

O excerto do romance sobre a matança do carneiro demonstra proximidade com o ritual genuíno. A maneira com que Halim executa o animal segue exatamente a tradição e os costumes. A repulsa de Domingas, ao ver o animal sendo sacrificado, evidencia a ação incomum das mulheres presenciarem essa parte do rito, pois nem mesmo as mulçumanas o fazem. A familiaridade de Nael com o sacrifício ocorre devido ao fato de sempre observar a tarefa do avô e ajudá-lo em algumas etapas do procedimento, como as de esfolar e de eviscerar o carneiro. Nota-se, portanto, características próprias do ritual no romance, pois

⁹ MENDES, Vanessa M. S. “O que é que o Líbano tem?” Disponível em: <http://www.nutrociencia.com.br/upload_files/arquivos/Artigo%20-20Cozinha_Libanesa.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2012.

[d]urante o sacrifício dos animais, a presença maciça é de homens, são poucas as mulheres que olham os animais. As crianças, curiosas que são, rodeiam o tempo todo, mas aprendem a respeitar o evento, mantendo-se quietas diante de uma cena que ‘parece bárbara’, mas ao mesmo tempo, carrega um simbolismo religioso fundamental na crença islâmica (FERREIRA, 2007, p. 767-768).

Segundo Ferreira (2007), em países predominantemente muçulmanos, o Dia do Sacrifício é caracterizado pelo abate de carneiros e de outros animais, de acordo com os preceitos religiosos, para a alimentação de amigos e familiares. Assim, existem regras a serem seguidas para matar o animal. A primeira delas é sacrificar a animália sem que ela sofra, portanto é ilícito aos islâmicos comerem a carne de um animal que tenha recebido mais de um golpe para morrer. Por isso, uma pessoa corta o pescoço do animal com um único golpe, o que facilita o escoamento de todo o sangue, pois os muçulmanos comem apenas carne *halal*, ou seja, sem sangue, o qual é considerado impuro e, por isso, proibido. Depois de morto, espera-se o líquido viscoso escorrer, depois o cordeiro é destrinchado e as próximas etapas são destinadas às mulheres, como fazem Zana e Domingas, que temperam, cozinham e servem a carne na própria festa.

A ceia natalina é outro ritual familiar, que faz parte das celebrações anuais, representado em *Dois irmãos*. A festa de Natal é uma tradição reservada à comunhão da família, na qual os integrantes se reúnem em torno da mesa para compartilhar a refeição e, para os cristãos, comemorar o nascimento de Jesus. A formação da Sagrada Família, constituída por Maria, José e Jesus, simboliza a essência familiar, que é o amor e a fraternidade. Por isso, é costume a parentela se confraternizar nesta data por meio de um jantar mais requintado do que o habitual. Segundo Leite (2006) a ceia de Natal se origina de uma festividade religiosa institucionalizada em 217 a.C. na Roma Antiga, a Saturnália, festa em homenagem ao deus Saturno que acontecia no mês de dezembro, durante o solstício de inverno. As Saturnálias tinham rituais próprios que

[...] deram lugar a licenciosidades: Escravos se vestiam como seus senhores; transformavam as casa em foro, para os quais elegiam magistrados e, nos quais, iniciavam processos. Brincavam de advogados, juízes e patronos. Distribuía-se presentes sem valor: clientes a patronos; pobres a ricos. Os soldados travestidos escolhiam o rei das saturnais dentre os condenados através de dados. Este rei usaria as insígnias de sua dignidade como o rei dos gracejos e deboches. Após o festival o rei é morto e tudo volta à ordem (BORGES, 2008, p. 80).

Inicialmente, na época de Cícero, era comemorada no dia 17 de dezembro, porém, ao longo dos tempos, os festejos foram se estendendo até completarem uma semana, sendo finalizada a 25 de dezembro. As Saturnálias iniciavam-se com sacrifícios e doações, depois serviam esplendorosos banquetes públicos. Como a data final desta festividade coincidia com o Natal, a mesa abarrotada de iguarias foi incorporada a essa celebração, bem como a entrega de presentes. Era costumeiro nos dias das Saturnálias “que os amigos deveriam ser visitados e presenteados” (LEITE, 2006, p. 105).

Assim, por causa dessa festividade, tornou-se tradição, anualmente, reunir amigos e familiares para a ceia e presenteá-los. É por essa razão que Zana ficou muito triste e decepcionada quando Halim, um dia, não apareceu para ceiar com a família. A inconformidade da matriarca ocorreu porque além de ser muito religiosa, e o Natal se configurar como uma das celebrações mais importantes para os cristãos, a tentativa de unir todos ao redor da mesa é sempre frustrada, mas nos rituais familiares o marido sempre estava presente:

Nas outras vezes, não se abalara com as erranças de Halim, que preferia aliviar o desconsolo longe de casa. Mas agora a ceia de Natal se aproximava, e à meia-noite nós comemos calados. A ceia triste, com poucas palavras, sem a voz de Halim e a algazarra dos amigos que convidava. Zana não tocou na comida, ia esperar mais um pouco. “Ele sabe que esta noite é importante para mim... Nunca deixou de vir, nunca...” Ela ficou sozinha na mesa, olhando a cadeira na cabeceira o lugar dele (HATOUM, 2000, p. 212).

O trecho demonstra ainda que a família de imigrante é aberta ao povo local, pois se tornou um hábito os amigos de Halim compartilharem a ceia com o núcleo familiar, e esta situação se incorporou ao ritual. O caso demonstra, portanto que “[q]ualquer rotina tem o potencial para ser um ritual, desde que se transforme em um ato simbólico”.¹⁰

Dessa forma, cabe apontar que os conceitos de rituais familiares e de rotinas familiares são distintos. Estas são interações que possuem um determinado padrão, se reiteram ao longo do tempo, são reconhecidas por sua continuidade e pelo sentimento de compromisso momentâneo, ações que precisam ser cumpridas e que não trazem nenhuma reflexão ou pensamento após o ato. Aqueles são mais complexos que as rotinas porque abrangem representações e crenças concernentes à identidade familiar e estão ligados à continuidade através de gerações. Comumente, o ritual possui uma acepção emocional, haja

¹⁰ “Rotinas e rituais familiares podem melhorar o relacionamento e até a saúde da família”. Disponível em: <http://www.plenamente.com.br/artigo/18/rotinas-rituais-familiares-podem-melhorar-relacionamento.php>. Acesso em: 02 jul. 2012.

vista que neles “há significados pessoais subjectivos e interiorizados associados às interações comportamentais que ocorrem na família” (CRESPO, 2007, p. 3).

Sobre o assunto, Semblano (2009) cita Kiser, Bennet, Heston e Paavola (2005), os quais diferenciam as celebrações familiares e as tradições culturais, considerando um envolvimento menor de pessoas não pertencentes ao núcleo familiar nas celebrações familiares, e uma influência mais significativa da cultura na celebração de tradições culturais.

Esta distinção faz sentido na medida em que existem rituais mais abertos a membros externos, e também à mudança na forma de os celebrar, quer esta venha por influência cultural ou por necessidade familiar. No entanto [...] parece existir uma componente cultural na prática da maioria dos rituais e, por outro lado, estes são únicos e característicos de cada família; são elementos extremamente simbólicos da vida familiar, e têm uma forte componente afectiva, pelo que mesmo na celebração de tradições culturais se verifica a identidade de cada família (SEMBLANO, 2009, p. 11).

O cardápio da ceia natalina demonstra essa influência cultural no meio familiar da casa de Halim, pois “[n]a manhã da véspera do Natal de 1968 ele saiu de casa e todos esperávamos que de noite estivesse de volta, carregando caixas de presentes, pronto para comer arroz com lentilha, pernil de carneiro assado e outras iguarias que Zana e Domingas preparavam (HATOUM, 2000, p. 211). Os pratos especiais, com receitas que possuem certa especificidade, demonstram as características e a identidade desse grupo. Além da carne de carneiro, o arroz com lentilha também é parte integrante da típica culinária árabe. Assim, o

[...] "prato típico" designa uma iguaria gastronômica tradicionalmente preparada em uma região, que possui ligação com a história do grupo que a degusta e integra um panorama cultural que extrapola o prato em si. Por reforçar a identidade de uma localidade e de seu povo, esta iguaria se torna muitas vezes uma espécie de símbolo local, e esta característica ganha cada vez mais importância no contexto turístico (SORIO; PALHARES, 2010, p. 81).

Segundo Meira (2009), a lentilha foi um dos primeiros alimentos da humanidade. No norte da Síria, há registros da presença de lentilha, entre 8.000 a 7.500 a.C. e o início do seu cultivo, no Oriente, está associado ao da ervilha, do trigo e da cevada. Este prato é muito famoso para os supersticiosos, pois acredita-se que ele é símbolo de fartura e bonança, não apenas no Oriente Médio como em terras tropicais e em toda a Europa. A relação entre esse grão e o dinheiro “viria de seus grãos miúdos e achatados, que lembram uma pequena moeda” (MEIRA, 2009, n. p.). Assim, para muitas pessoas, consumi-lo nas festas de fim de ano traz retorno financeiro. Nota-se, portanto, que a “simbologia dos alimentos exerce influência nas

peças e constitui um importante elemento que revela identidade e ajuda a entender a cultura de um povo” (SORIO; PALHARES, 2010, p. 81). Dessa forma, o prato típico citado na obra é bem emblemático, pois além de promover uma afirmação da identidade da família como integrantes árabes, ainda indica a fraternidade com o local de ambientação, uma vez que o prato é universalmente apreciado e comido nas celebrações de fim de ano.

É impossível negar, portanto, que a comida tem o poder de trazer ao imigrante, ou ao descendente, reminiscências da terra natal e por isso são “os hábitos mais persistentes no processo de aculturação dos imigrantes” (FRANCO, 2004, p. 24). Assim, cotidianamente, na hora das refeições, os sentidos vitais são utilizados, pois

[q]uando nos sentamos à mesa, os olhos vêem a refeição. O nariz sente seu cheiro. A pele e o interior da boca percebem sua temperatura, dureza e textura. A língua prova seu sabor. A impressão que nos fica é a combinação de todos esses sentidos. Essa impressão também é afetada por experiências anteriores. O cérebro lembra-se de visões, dos sons, dos cheiros, dos gostos e das sensações e associa tudo isso (PARKER, 1993, p. 34).

Diante desse contexto, o ser humano, em geral, e o imigrante, em particular, utiliza três dos cinco sentidos do corpo humano na hora da refeição: o olfato, a visão e o paladar, os quais lhes fazem recordar de fatos guardados em sua memória gustativa. Esta “é capaz de fazer o ser humano trazer ao presente situações já esquecidas, transcorridas em datas remotas, mas que pelo gosto, o paladar de um alimento o leva a uma viagem de recordações e memórias subjetivas” (FERNANDES, 2010, p. 13).

Em um banquete, vem em primeiro lugar a memória visual, pois o indivíduo observa a comida e preenche os olhos, reconhecendo os alimentos peculiares da região de origem. Depois o olfato é aguçado e o cheiro exalado desta comida típica pode remeter a alguma lembrança muito antiga por meio da chamada memória olfativa. O aroma, então, desperta a nostalgia devido a recordações de momentos únicos passados com a família, dos quais fazem parte as histórias da terra natal e a vivência de seus integrantes. Por fim, o paladar demonstra a preferência do imigrante pela comida típica, pois “os alimentos habituais tornam-se objeto de predileção, os mais saboreados” (FRANCO, 2004, p. 24). É por essa razão que “a exaltação de alguns pratos da culinária materna, ou do país de origem, mesmo quando medíocres, pode durar a vida inteira e a sua degustação gera, às vezes, associações mentais surpreendentes” (FRANCO, 2004, p. 24).

A obra de Hatoum aborda essa preferência pelas comidas típicas devido ao hábito culinário que a mãe transmite aos filhos. Omar, quando foi estudar na capital paulista, morou

algum tempo sozinho num quarto de pensão e Zana não deixou de mimá-lo, nem mesmo à distância. Ela fazia isso enviando vestimentas e quitutes. Logo que chegou

[...] a empregada de Yaqub fez uma visita à pensão de Omar para entregá-lhe roupa e doces enviados por Zana. Dois casacos, um pulôver e uma calça de veludo para que o Peludinho não sofresse com a garoa e o frio. Uma lata cheia de doces árabes, assim ele se lembraria da mãe dele. Omar agradeceu com um bilhete: Muito obrigado, mano. Desde que cheguei a São Paulo é a primeira vez que como com prazer. E só minha mãe me daria tanto prazer (HATOUM, 2000, p. 108).

Zana, então, utilizava sua habilidade em preparar pratos pertencentes à culinária típica para que Omar, ao comê-los, fosse tomado por sua memória gustativa.

Em *Lavoura arcaica*, também é demonstrada a relação existente entre a afetividade, a memória e a comida. A mãe de André, aos prantos, pede a Pedro que traga o filho fugido de volta para casa. Depois afirma que irá preparar o pão doce que ele mais gostava. Pedro, ao contar esse episódio a André, no quarto de pensão, o faz lembrar de um ritual exclusivo, entre ele e a mãe, quando ela preparava esse prato:

Com a memória molhada só lembrei dela me arrancando da cama “vem, coração, vem comigo” e me arrastando com ela pra cozinha e me segurando pela mão junto da mesa e comprimindo as pontas dos dedos da outra mão contra o fundo de uma travessa, não era no garfo, era entre as pontas dos dedos grossos que ela apanhava o bocado de comida pra me levar à boca (NASSAR, 1989, p. 38)

O excerto evidencia um costume árabe no tocante ao porte à mesa e o motivo pelo qual os pães são muito apreciados. É comum para esse povo não usar talheres “somente os três dedos da mão direita - pois a mão esquerda é considerada impura - e pedaços de pão para pegar as porções de comida, razão pela qual é fundamental lavar as mãos antes de se servir”.¹¹

Por fim, os acontecimentos nas festas da família, tanto em *Lavoura arcaica* quanto em *Dois irmãos*, não se restringem a momentos divertidos, alegres e felizes, pois são palco de desejos incestuosos e discórdias entre os membros do clã. Assim, ambas as obras demonstram uma similaridade composicional que diz respeito à decadência da família. Esse assunto é trabalhado pelos autores em outras temáticas que, por sua vez, estão diretamente relacionadas aos intertextos.

¹¹ BRANDÃO, Virgínia. “História da culinária árabe”. Disponível em: <<http://www.tendarabe.com/conteudo/hist%C3%B3ria-da-culin%C3%A1ria-%C3%A1rabe>>. Acesso em: 22 maio 2012.

4.2 SEMELHANÇAS INTERTEXTUAIS E TEMÁTICAS

As narrativas de Raduan Nassar e Milton Hatoum abordam a questão da imigração libanesa para o Brasil, bem como as formas de recuperação de elementos da cultura de origem na terra de destino. Contudo, viu-se que o tratamento dessas temáticas procede de maneiras diferentes devido ao tempo e espaço em que as personagens estão ambientadas. No entanto, as obras demonstram certa similaridade ao trabalharem com a crise de identidade dos personagens André e Omar, de *Lavoura arcaica* e *Dois irmãos*, respectivamente, representada por suas rebeldias e transgressões socioculturais.

O descompasso dessas figuras justifica-se porque, segundo Hall (2005, p. 12) o “sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas”. Assim, as ficções convergem porque abordam esse conflito identitário por meio de intertextos com histórias bíblicas e com a literatura árabe.

O Líbano, devido ao caráter político-religioso de seu governo, tem como uma das principais características desmembrar a população em comunidades religiosas. Desta forma, o indivíduo é classificado de acordo com a religião que pratica, e essa forma de organização social reflete na maneira de ser e de viver do povo libanês. Assim, os livros canônicos do cristianismo e do islamismo, são lidos e seus mandamentos são respeitados por seus fiéis. Raduan e Hatoum, por serem descendentes de libaneses, de forma direta ou indireta, cresceram envoltos nessa atmosfera religiosa. Destarte, é normal que suas obras resgatem narrativas pertencentes à Bíblia.

Em sua criação literária, Nassar promove uma releitura da parábola do Filho Pródigo presente no Evangelho de São Lucas (Lc. 15,11-32). Contudo, esta não é uma faceta inédita, haja vista que a “reinscrição de ‘A parábola do Filho Pródigo’ encontra, na produção literária contemporânea, inúmeros pastiches, intertextos variados, para nos falar desse tropeço na palavra do pai” (SEDLMAYER, 1997, p. 43). Cabe lembrar, entretanto, que autores de distintas épocas deixaram entrever em suas ficções o diálogo com esse texto bíblico.

André Gide, em 1909, escreveu *A volta do Filho Pródigo* (1984), no qual a contraposição à parábola encontra-se no número de personagens, na tolerância do pai e no amadurecimento do filho regresso. Assim, a obra gideana se difere da original ao acrescentar a mãe e o irmão caçula como novas figuras que atuam de forma ativa na diegese. O pai possui uma atitude bastante severa e, de certa forma, punitiva em relação ao pródigo, promove uma

festa pelo seu retorno, mas ao ver o descontentamento e a recusa do primogênito em participar da comemoração muda o plano. Em consenso com a mãe, promete ao rebento fiel que, se estivesse presente na festividade, o casal iria repreender o jovem rebelde no dia seguinte, dando ao cúmplice o direito de ajudá-los nesta tarefa. Contudo, diferentemente do evangelho de Lucas, esse filho pródigo “ao retornar, não vem resignado e humilde, mas marcado pela diferença de quem viu o mundo, conheceu outras pessoas, outros lugares, alargando suas fronteiras, seus limites” (SILVA, 2011, p. 22), características evidentes também em André, de *Lavoura arcaica*.

No conto “A volta do marido pródigo”, presente no livro *Sagarana* (2001), publicado em 1946, Guimarães Rosa parodia o evangelho ao descrever humoristicamente a estória de um malandro que vende a esposa para se divertir na cidade grande, mas arrependido, retorna para reaver a esposa e sua antiga vida.

Na atualidade, o contista Dalton Trevisan (1998), principia a narrativa de “A volta do filho pródigo”, de 1998, com os festejos pela volta do caçula, que no momento oportuno teve suas ações recriminadas pelo pai, devido ao fato de retornar somente quando não tinha mais dinheiro para manter sua vida mundana. Além disso, o primogênito se tornou conivente com o plano de usar a luxuosa festa como meio de ludibriar o recém-chegado, para, depois, corrigi-lo (SILVA, 2011).

Assim, essas narrativas se enquadram ao conceito aristotélico de *mimese*, no qual a criação literária consistia na imitação da realidade, reiterada das experiências cotidianas ou dos ritos e mitos da época. Contudo, ainda na Antiguidade, Horácio (1997) evidencia a relevância da originalidade de um autor. Para o filósofo, é pertinente imitar os recursos estilísticos, temas e processos de construção de histórias provindas da tradição, mas as marcas individuais devem permear as criações literárias dos grandes poetas, desta forma, afastando-se do plágio. Em virtude desta questão, no início do século XIX, a Literatura Comparada, em seu método de análise, exclui o termo “imitação” e o substitui por “influência”.

O princípio da reavaliação das relações de imitação e dependência de um texto com outro se pautaram na ideia de que os escritores, ao longo de suas vidas, fazem leituras ativas de diferentes obras. Estas, de certa forma, são repetidas em suas criações de maneira criativa e repleta de intencionalidade (KRISTEVA, 2005). Portanto, Gide, Rosa e Trevisan retomaram um modelo preexistente, no entanto, recriaram e/ou atualizaram elementos considerados importantes na estrutura da obra de inspiração evidenciando a originalidade requerida aos grandes autores. Nassar, então, apodera-se do discurso moralizante da parábola e retira dela o seu caráter sagrado “sempre corrompendo, adulterando, violando cada signo

arcaico” (SEDLMAYER, 1997, p. 20). Em *Lavoura arcaica*, o filho pródigo é dono de uma inquietação pessoal muito forte, causada por uma crise de identidade, que o impele a buscar respostas, mas esta caminhada faz aflorar na família questões embaraçosas que no evangelho de Lucas são ignoradas.

As parábolas são caracterizadas por suas narrativas de pequena extensão que se assemelham ao apólogo e à fábula em virtude da lição ética e moral, explícita ou simbólica, que pretende transmitir. Estas, porém, são protagonizadas por seres inanimados enquanto naquelas os actantes são humanos (MOISÉS, 2004). Jesus Cristo se valia destes textos breves, formados por frases concisas, poucos personagens, ações precisas e linguagem alegórica, porém simplificada, a fim de proporcionar aos seus seguidores a fácil compreensão de seus ensinamentos. Desta maneira, o discurso contido na parábola possui muitas brechas, informações ocultas que aguçam os escritores a recriarem essas histórias de modo a preencher as lacunas. Nassar, então, se contrapõe à moral religiosa bíblica subvertendo suas palavras e preceitos.

Enquanto na “Parábola do Filho Pródigo” do evangelho há um narrador em terceira pessoa, cuja focalização é onisciente. Contudo, esta expõe apenas as partes necessárias aos propósitos moralizantes, buscando alcançar a harmonia coletiva em detrimento das aspirações individuais. Na Bíblia, o retorno acontece porque o filho regresso promove uma retrospectiva de suas atitudes, reconhece seu erro e volta para casa pedindo perdão. A voz narrativa, em primeira pessoa, de *Lavoura arcaica*, se apresenta num tom extremamente pessoal, que deixa transparecer a angústia e desespero causados pela contraposição de seus desejos recônditos e os preceitos impostos pela religião, pela sociedade e pelas regras da cultura de origem presentes no discurso paterno.

Desta forma “o filho tresmalhado”, em uma atitude desafiadora de contradizer os ensinamentos do pai, dilacera a família. Ao contrário do texto bíblico, André, em sua fuga, faz uma análise interior, passa a reconhecer-se como indivíduo, e encontra a sua verdade. Ele retorna, não por vontade própria, mas porque o irmão mais velho, como representante do pai, vai buscá-lo. O protagonista regressa, não para ser o filho obediente e fiel como todos da casa imaginavam. Ele o faz para tomar o seu lugar à mesa e levantar sua voz contundente e contestadora à demasiada prudência, responsabilidade e labor exigidos pelo patriarca:

Pedro cumprira sua missão me devolvendo ao seio da família [...] fui envolvido pelos cheiros caseiros que eu respirava, me despertando imagens torpes, mutiladas, me fazendo cair logo em confusos pensamentos; na sucessão de tantas ideias, me passava também pela cabeça o esforço de Pedro para esconder de todos a sua dor, disfarçada quem sabe pelo cansaço

da viagem; ele não poderia deixar transparecer, ao anunciar a minha volta, que era um possuído que retornava com ele para casa (NASSAR, 1989, p. 149-150).

Assim como na Parábola, ao ver o arrependimento de seu filho, o pai de André afirma que dará uma festa para comemorar. No entanto, a comemoração seria no dia seguinte, e não no mesmo instante como no texto original: “Trazei o novilho cevado e matai-o; comamos e festejamos, pois este meu filho estava morto e tornou a viver; estava perdido e foi reencontrado! E começaram a festejar” (Luc. 15, 23). O intervalo de tempo situado entre a reconciliação e o festejo, na narrativa de Nassar, demonstra o início da ruína da família causada pelas atitudes de André. Lula, o caçula, no quarto que dividia com o regressado, revela em segredo que seguirá os passos do irmão rebelde, mas se diferenciando dele porque não falhará, viverá como bem entender, aproveitará os prazeres mundanos e jamais retornará à prisão da fazenda:

Só foi você partir, André, e eu já vivia empoleirado lá na porteira, sonhando com estradas, esticando os olhos até onde podia, era só na tua aventura que eu pensava... Quero conhecer muitas cidades, quero correr todo este mundo, vou trocar meu embornal por uma mochila, vou me transformar num andarilho que vai de praça em praça cruzando ruas feito vagabundo; quero conhecer também os lugares mais proibidos, desses lugares onde os ladrões se encontram, onde se joga só a dinheiro, onde se bebe muito vinho, onde se comete todos os vícios, onde os criminosos tramam os seus crimes; vou ter a companhia de mulheres, quero ser conhecido nos bordéis e nos becos onde os mendigos dormem, quero fazer coisas diferentes, ser generoso com meu próprio corpo, ter emoções que nunca tive; e quando a intimidade da noite me cansar, vou caminhar a esmo pelas ruas escuras, vou sentir o orvalho da madrugada em cima de mim, vou ver o dia amanhecendo estirado num banco de jardim; quero viver tudo isso, André, vou sair de casa para abraçar o mundo, vou partir para nunca mais voltar, não vou ceder a nenhum apelo, tenho coragem, André, não vou falhar como você... (NASSAR, 1989, p. 180-181).

Após confessar ao irmão seus desejos e pretensões, André e Lula maculam o espaço sagrado da casa e cometem incesto, ato que reforça o não arrependimento daquele que voltou e o início da transgressão do caçula. A obstinação deste em se desvencilhar da família consolida a falha na pretensão do patriarca em preservar cultura do país de origem em solo brasileiro. André não teve força suficiente para anular o vínculo com a tradição que se conservava por meio da linhagem, mas contribuiu diretamente para a ruína deste pilar. A festa em comemoração ao retorno de André é palco da tragédia que põe fim à estrutura familiar e, conseqüentemente, aos dogmas culturais transmitidos de geração em geração.

Na “Parábola do filho Pródigo” o festejo tem como impasse o ciúme do irmão mais velho, que se revolta ao notar que o pai não reconhece sua fidelidade, pois jamais lhe deu sequer um cabrito para celebrar com os amigos e para o irmão esbanjador mata o novilho mais gordo. Contudo, a narrativa termina com a explicação do pai sobre o motivo de sua atitude: “Mas era preciso festejar e nos alegrar, porque seu irmão estava morto e tornou a viver; estava perdido e foi encontrado” (Luc. 15, 32). Assim, o comportamento do filho justo, após o esclarecimento, não é revelado ao leitor. Nassar, então, apresenta uma versão do que poderia ter acontecido. Pedro, com raiva daquela alegria pela volta do irmão, não se contém e revela ao pai o incesto cometido por Ana e André. Iohána, “ferido nos seus conceitos” (NASSAR, 1989, 193), assassina a filha e depois comete suicídio, pondo fim ao pilar de sustentação da família.

Em *Dois irmãos*, a intertextualidade bíblica está pautada na história de Esaú e Jacó, um dos acontecimentos mais conhecidos da Bíblia. O texto conta a conturbada e conflituosa relação entre os filhos gêmeos de Isaac e Rebeca. Os rebentos lutavam desde a gestação e o episódio do nascimento marcou a inimizade entre ambos. Esaú saiu primeiro e o irmão agarrou-lhe o calcanhar para tentar impedir sua progeneritura. Assim, sendo Esaú, o primogênito, possuía, por direito, muitos privilégios e era o predileto de seu pai. Tinha como característica o dom do homem do campo, era um exímio caçador. No entanto, a mãe amava o caçula, Jacó, e promovia artimanhas para que ele se sobressaísse ao irmão. Contudo, no final da fábula, os irmãos se reconciliam.

A história dos irmãos rivais também foi fonte inspiradora do penúltimo livro de Machado de Assis (2002), *Esaú e Jacó*, publicado em 1904, quatro anos antes da sua morte. A obra tem como narrador personagem o Conselheiro Aires, que conta a história dos irmãos gêmeos Paulo e Pedro, filhos de Natividade e Agostinho Santos, rivais em todos os âmbitos da vida. Conforme vão se tornando adultos, o caráter e o temperamento dos irmãos se definem e se tornam antagônicos. Paulo é impetuoso e imprudente enquanto Pedro é conservador e dissimulado, motivo de desavenças entre os dois. A raiva recíproca se acentua quando eles se interessam pela mesma mulher e se torna mais agressiva quando ambos decidem entrar para o ramo político.

O romance se passa na época da Proclamação da República e, nesse contexto de mudanças, Paulo é republicano e Pedro é monarquista. O conselheiro Aires, diplomata aposentado, discreto, erudito e de gosto refinado, sendo amigo de Natividade, tenta abrandar a rivalidade fraterna. Contudo, a trégua só acontece, temporariamente, em dois momentos de grande perda: a morte de Flora, a moça por quem ambos são apaixonados, e, mais tarde, a de

Natividade. Assim, o desentendimento entre eles continua e, ao que tudo indica, serão inimigos para sempre (COSTA, 2010).

Milton Hatoum, assim como Machado de Assis, debruça-se sobre o tema do conflito antagônico inscrito na figura dos irmãos gêmeos bíblicos. Contudo, ambos os autores se distanciam em alguns aspectos do mito. O contraste inicial está contido na figura do narrador. A história de Esaú e Jacó é contada por um narrador bíblico, o qual é onipresente. Ele detém o conhecimento de toda a história da humanidade, desde sua criação – com Adão e Eva –, e ainda sabe quais são as intenções, emoções e pensamentos de Deus (COSTA, 2010). Em *Dois irmãos*, a história é narrada por Nael, filho bastardo da empregada da casa de Halim, Domingas, com um dos gêmeos. O neto de Zana reconstrói a trama familiar a partir de relatos de seus componentes com o intuito de descobrir sua verdadeira origem. Por não obter uma resposta, acaba desistindo da empreitada e até mesmo renegando a possibilidade de algum parentesco com esta linhagem.

Ao contrário do que ocorre na história do livro do Gênesis, os personagens de Hatoum, Yaqub e Omar, não se reconciliam no final. O livro se inicia com Zana em seu leito de morte perguntando sobre a situação dos filhos, e Nael conta o episódio com pesar:

Eu não a vi morrer, eu não quis vê-la morrer. Mas alguns dias antes de sua morte, ela deitada na cama de uma clínica, soube que ergueu a cabeça e perguntou em árabe para que só a filha e a amiga quase centenária entendessem (e para que ela mesma não se traísse): “Meus filhos já fizeram as pazes?”. Repetiu a pergunta com a força que lhe restava, com a coragem que mãe aflita encontra na hora da morte.
Ninguém respondeu. Então o rosto quase sem rugas de Zana desvaneceu; ela ainda virou a cabeça para o lado à procura da única janelinha na parede cinzenta, onde se apagava um pedaço do céu crepuscular (HATOUM, 2000, p. 12).

Mesmo tendo preferência pelo caçula, Zana sempre tentava apartar as brigas dos filhos e fazê-los se tornarem amigos. Ao contrário de Rebeca, que incitava a discórdia entre os irmãos chegando a planejar a desgraça do filho mais velho.

De acordo com Mariana Rocha Santos Costa (2012, p. 13 apud Wajnberg 2004), as desavenças nas narrativas bíblicas advêm, sobretudo, da descendência “não só como continuidade familiar, mas como herança do pacto com Deus”. Isso porque, no Antigo Testamento, a promessa divina feita a Abraão dizia que uma grande nação seria edificada por um primogênito. Assim, o direito à primogenitura é muito cobiçado e motivação para grandes desgraças, pois aquele que sobressaísse ao irmão mais velho seria o novo escolhido de Deus, isto é, seria o elo existente entre o plano terreno e o Divino. Esse é o motivo de ciúmes e

intrigas no círculo familiar de vários episódios que povoam o livro do Gênesis: Caim assassinou Abel (Gen. 4); Ismael foi expulso da casa do pai quando o herdeiro legítimo nasceu (Gen. 16,1-16 e 21,1-21); Jacó enganou o irmão e o pai (Gen. 25, 29-34; 27, 1-45) e, por fim, José é vendido por seus irmãos (Gen. 37:1-36). Cabe assinalar também que, no contexto cultural da época, o sistema patriarcal garantia ao filho mais velho, em razão da morte do pai, a herança de todos os bens, a soberania e as responsabilidades do patriarca. Ao primogênito ainda era concedida a aventureira bênção do pai antes de seu falecimento.

A história de Esaú e Jacó apresenta dois momentos em que o mais novo engana o mais velho, se apossando desses direitos. Primeiro Jacó usurpa o direito de progenitura do irmão. Este, ao chegar do campo cansado e com fome, pede comida ao caçula que lhe impõe uma condição para lhe ceder a refeição, a venda do seu imaculado título. Esgotado e sem alternativa, Esaú abdicou de seu direito primevo e divino em troca de um pão e um prato de lentilhas. Algum tempo depois, Jacó rouba a bênção paterna, que seria dirigida a Esaú. Isaac, já velho e quase cego, pediu ao filho mais velho que caçasse e lhe preparasse uma boa refeição para que, antes morrer, desse sua bênção a Esaú. Rebeca, ouvindo as palavras do marido, pediu a Jacó que trouxesse dois cabritos gordos, ela mesma preparou o prato predileto de Isaac, pegou as melhores roupas de Esaú e vestiu o caçula. Este deu a comida ao pai e recebeu a bênção no lugar do irmão, o qual descobriu a traição e começou a odiar Jacó e pretendia matá-lo após a morte do pai. Contudo, Rebeca ficou sabendo das intenções do filho mais velho e pede para Jacó fugir para Harã, onde o tio habitava, e voltasse após a cólera do irmão ter passado.

Em *Dois irmãos*, a briga que instaurou definitivamente a inimizade dos gêmeos ocorreu no período da adolescência, quando tinham treze anos. Omar, por ciúme de Yaqub com Lívia, amor de infância de ambos, cortou a face esquerda do irmão após ver a moça dando um beijo em seu rosto. O episódio ocorreu numa tarde de sessão de cinema na casa dos Reinoso, vizinhos ricos de Halim e Zana:

[...] Yaqub reservou uma cadeira para Lívia e o caçula desaprovou com o olhar esse gesto polido. Da escuridão surgiram cenas em preto-e-branco e o ruído monótono do projetor aumentava o silêncio da tarde. [...]. A magia no porão escuro demorou uns vinte minutos. Uma pane no gerador apagou as imagens, alguém abriu a janela e a plateia viu os lábios de Lívia grudados no rosto de Yaqub. Depois, o barulho de cadeiras atiradas no chão e o estouro de uma garrafa estilhaçada, e a estocada certa, rápida e furiosa do Caçula. O silêncio durou uns segundos. E então o grito de pânico de Lívia ao olhar o rosto rasgado de Yaqub. Os Reinoso desceram ao porão, a voz de Abelardo abafou o alvoroço. O Caçula, apoiado na parede branca, ofegava, o caco de

vidro escuro na mão direita, o olhar aceso no rosto ensanguentado do irmão (HATOUM, 2000, p. 27-28).

A partir desse dia, não falaram mais um com o outro. Os pais temiam a reação de Yaqub, uma vingança, então Zana, que sempre tomava decisões em casa, mandou Yaqub para o Líbano para que a distância apagasse o ódio. O adolescente retornou a Manaus depois de cinco anos, mas a viagem não diminuiu o rancor entre os irmãos.

Na Bíblia, a mãe pediu para que o filho preferido partisse. Na narrativa de Hatoum, Zana não suportaria se afastar de Omar e por essa razão incutiu, com muito pesar, na cabeça de Halim que quem deveria viajar era o filho mais velho, então o enviaram à aldeia natal do pai. Porém, em ambas as histórias os filhos foram encaminhados a locais conhecidos, para junto de parentes para que a ausência da família não se tornasse tão árdua para eles. No entanto, Jacó consegue enriquecer e constituir família durante a estadia com o tio Labão, mas Yaqub volta do Líbano ainda mais tímido, acanhado e desacostumado com os costumes da cidade natal.

A cultura libanesa, em pouco tempo, se instalou em seu espírito: língua, alimentação, atitudes:

Yaqub, que perdera alguns anos de escola no Líbano, era um varapau numa sala de baixotes. Zana temia que ele mijasse no pátio do colégio, comesse com as mãos no refeitório ou matasse um cabrito e o trouxesse para casa. Nada disso aconteceu. Era um tímido, e talvez por isso passasse por covarde. Tinha vergonha de falar: trocava o pê pelo bê (Não Bosso, babai! Buxa vida!), e era alvo de chacota dos colegas e de certos mestres que o tinham como um rapaz rude, esquisito: vaso mal moldado (HATOUM, 2000, p. 30).

Zana temia que o filho voltasse um ignorante sem modos válidos para a cultura brasileira, pois conhece a realidade educacional de sua terra natal. Segundo Challita (1976), no Líbano o ensino não é obrigatório e esta era uma das grandes inquietações de sua mãe. Desde o dia da partida, Zana não parou de repetir: “Meu filho vai voltar um matuto, um pastor, um *ra’í*. Vai esquecer o português e não vai pisar em escola porque não há lá na aldeia de tua família”. Com certeza a experiência do exílio foi traumática para Yaqub, pois ele nunca fez nenhuma referência a sua estadia no Líbano.

O primogênito também sentiu muita mágoa porque foi o escolhido para ser afastado dos conterrâneos, sendo que a ação reprovável e passível de punição foi praticada pelo irmão. Segundo Said (2003, p. 46), o exílio “é uma fratura incurável entre o ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser

superada”. Desse modo, assim como ocorreu com Yaqub, o indivíduo que foi retirado de sua nação jamais conseguirá se sentir parte dela novamente. Por essa razão, Yaqub, chegando ao Brasil, superou as dificuldades e obteve grande sucesso profissional e pessoal, no entanto não ficou em Manaus, foi usufruir de suas conquistas em São Paulo. Assim, o mais velho conseguiu ultrapassar o caçula, que continuou com uma vida desregrada e movida por trapaças.

Esse aspecto é antagônico à história de Esaú e Jacó, pois desde que estavam no ventre, Javé profetizou o destino dos irmãos afirmando que “o mais velho servirá ao mais novo” (Gen. 25, 23). Portanto, evidencia-se que no contexto bíblico, além do direito de progeneritura, outro fator agravante das disputas fraternais é que, não raro, Deus elege o mais jovem para formar sua aliança. A cena demonstra ainda o caráter diverso dos gêmeos.

Os filhos de Rebeca e Isaac são distintos tanto no aspecto físico quanto na originalidade, pois Esaú “era ruivo e peludo como um manto de pelos” (Gen. 25, 25) enquanto Jacó não possuía nenhuma dessas características. A onomástica indica que o nome Jacó provém do hebraico e significa “suplantador ou enganador”, o que prenuncia sua índole mentirosa, trapaceira e calculista. Ao contrário, Esaú se mostra ao longo do mito como uma pessoa impulsiva e profana, pois ao vender sua progeneritura se mostra indiferente às leis de Deus, mas não é um traidor.

Em *Dois Irmãos*, a circunstância é um pouco adversa, haja vista que os personagens são gêmeos univitelinos, pois “[t]inham o mesmo rosto anguloso, os mesmos olhos castanhos e graúdos, o mesmo cabelo ondulado e preto, a mesmíssima altura” (HATOUM, 2000, p. 16). No entanto, eles têm temperamentos diferentes, situação que Zana preferia não ver, pois quando alguém se referia ao gênio avesso dos irmãos ela replicava: “Nada disso, são iguais, são gêmeos, têm o mesmo corpo e o mesmo coração” (HATOUM, 2000, p. 23). Porém, o antagonismo entre Yaqub e Omar é evidenciado pelo contraste entre razão e emoção. Aquele é um homem racional e determinado, pois se esforça para alcançar seus objetivos, opondo-se às atitudes impulsivas de Omar. Este se caracteriza como um indivíduo impertinente e cheio de caprichos devido à proteção exagerada da mãe.

O caçula vive na boemia e repudia o trabalho honesto e o estudo, para o desespero de seu pai, que tinha orgulho da responsabilidade e sensatez do primogênito:

Num dia em que o Caçula passou a tarde toda de cueca deitado na rede, o pai o cutucou e disse, com a voz abafada: “Não tens vergonha de viver assim? Vais passar a vida nessa rede imunda, com essa cara?”. Halim preparava uma reação, uma punição exemplar, mas a audácia do Caçula crescia diante do pai. Não se vexava, parecia um filho sem culpa, livre da cruz. Mas não da espada. Foi reprovado dois anos seguidos no colégio dos padres. O pai o repreendia, dava o exemplo do outro filho, e Omar, mesmo calado, parecia

dizer: Dane-se! Danem-se todos, vivo a minha vida como quero (HATOUM, 2000, p. 33).

As atitudes de Omar são veementemente contestadas por Halim porque, para os imigrantes libaneses, as dificuldades enfrentadas na terra natal apenas seriam sanadas por meio do engajamento familiar com o labor, com a aprendizagem de um ofício ou a aquisição de uma carreira.

Tanto no mito quanto na ficção há a alusão à relação incestuosa entre a mãe e o filho predileto e à rivalidade com o pai, instaurando nessas histórias uma relação com o complexo de Édipo. Esse aspecto evidencia-se na disputa entre Rebeca e as mulheres da região onde a família vivia. Ela pede ao marido que mande Jacó para adquirir matrimônio longe de Canaã, pois não suportaria ver o filho casado com “uma das jovens da terra” (Gen. 27, 46). E a disputa com a figura paterna está simbolizada no desejo de Jacó em ter o direito de primogenitura, que só será verdadeiramente seu após a morte de Isaac.

Em *Dois irmãos*, o conflito entre Halim e Omar não é meramente simbólico. O pai sempre sentiu ciúmes do filho com Zana, porque ela paparicava demais o garoto, deixando de cumprir seu papel de esposa amorosa e ardente, desempenhado com tanta assiduidade antes do nascimento do caçula. Halim se enfurecia mais ainda porque a esposa permitia a intromissão de Omar até mesmo no leito de amor do casal, o que demonstra que o vínculo entre mãe e filho beirava ao incesto:

Numa noite Halim acordou com tosse e falta de ar. Acendeu o candeeiro, viu refletida no espelho do quarto uma teia de aranha amarela, sentiu cheiro de fumaça e pensou que o mosquito ardia lentamente ao lado dele. Saltou da cama e viu o Caçula aninhado no corpo de Zana. Expulsou-o do quarto aos gritos, acordando todo mundo. [...]. Dormiu duas noites no depósito da loja, não suportava a presença do filho na cama, não suportava uma intromissão no leito conjugal. Depois mais calmo chegou a sugerir que fizessem amor na presença de Omar. Zana, sem se alterar, disse: “Ótimo, na presença das crianças, da Domingas e da vizinhança. Aí eu anuncio que vamos ter mais um filho” (HATOUM, 2000, p. 70).

As provocações e afrontamentos constantes de Omar ao pai são reflexos de sua inclinação edípica, pois enxerga na proximidade cada vez mais íntima com a mãe uma projeção dos desejos sexuais. Estes não podem ser consumados devido à existência de um oponente, a figura paterna, dono legítimo desse amor carnal. Assim, Omar e Halim se odeiam, pois disputam o afeto de Zana (COSTA, 2010). Por sua vez, a matriarca também não aceitava a relação amorosa do filho com outras mulheres, sentia ciúmes e não se aquietava até vê-lo solteiro, tendo uma vida devassa para no dia seguinte ficar sob seus cuidados. Omar, assim

como Jacó, deseja inconscientemente cometer parricídio, pois apenas desta forma poderia substituí-lo. A representação desse desejo se vislumbra na noite da morte de Halim, momento em que pela derradeira vez o Caçula confronta o pai, que já se encontrava morto:

Não suportou ver o pai morto em casa, sentado no sofá cinzento, de onde costumava ver o filho embriagado ou grogue de sono na rede vermelha. O mesmo sofá em que Halim se sentara por uns minutos, ofegante, exausto, depois de ter esbofeteado e acorrentado o filho. Ele deve ter se lembrado disso, o Caçula, na noite em que despertou com o choro convulsivo das mulheres da casa. Logo que desceu a escada, Omar não entendeu, não queria entender o que acabara de acontecer. Viu no sofá cinzento o único homem que o desonrou com um bofete. Começou a gritar, a criança incendiada de ódio ou de algum sentimento parecido com ódio. Gritava, fora de si: “Ele não vai acorrentar o filho dele? Não vai passar a mão no rosto suado? Por que ele não se mexe e fala comigo? Vai ficar aí, com esse olhar de peixe morto?” (HATOUM, 2000, p. 217).

A reação de Omar ao se deparar com o corpo sem vida do pai expressa ainda a sua ira devido ao fato de que não teve a oportunidade de se sobressair, de ganhar a disputa. A cena deixa entrever também que a inconformidade do gêmeo diante a situação se vincula ao fato de que ele não saciou sua ânsia assassina. Yaqub não entra em disputa com o Halim pela afeição de Zana, ao contrário, compartilha com o pai o rancor e o ressentimento, haja vista que ambos foram preteridos.

Ainda que em *Dois irmãos* um dos gêmeos aparentemente tenha vencido o embate, já que Yaqub se tornou um homem rico, influente e casou-se com Lívia, o amor de infância dele e de Omar, o desfecho de ambos é traspassado por solidão, infelicidade e tristeza. Yaqub e Omar continuaram inimigos, e Rânia culpava o primogênito das desgraças ocorridas com o Caçula e cortou relações com ele. Nael também quis distância de todos os integrantes dessa família, incluindo Rânia, com quem teve uma incestuosa tarde de amor. Omar é preso em decorrência de seus atos inconsequentes e malandragens e, depois da liberdade, se tornou um andarilho, sem teto, sem amigos, sem ninguém. Por fim, Zana morreu vendo a família ruir e sem ter seu sonho realizado, o perdão entre os gêmeos.

As obras *Lavoura Arcaica* e *Dois irmãos* também promovem diálogo intertextual com um clássico da literatura árabe, *As mil e uma noites* (2001). Esse livro, conhecido mundialmente, conta a história do Sultão da Índia, Chahriar, que após ser traído pela esposa, decide matar todas as mulheres solteiras do reino. Para dar sequência ao seu plano nefasto, a cada noite casa-se com uma moça diferente que será assassinada ao amanhecer. No entanto, a destemida Cheherazade, filha do grão-vizir, deseja colocar um fim nessa monstruosa e descabida vingança e se dispõe a ser a próxima esposa. A dama consegue adiar sua morte ao

contar a cada noite histórias, as quais terão continuidade apenas no próximo crepúsculo. Os contos envolveram o sultão por exatas mil e uma noites, quando se rendeu e mandou suspender o cruel homicídio, pois estava apaixonado pela linda narradora.

De acordo com Malba Tahan (2001, p. 15) o povo árabe é fascinado por histórias e lendas, pois “[a]ntes das grandes transformações sociais que vêm sublevando as terras do Oriente, não havia aldeia árabe que não tivesse seu contador de histórias[...]”. Devido a inclinação dos árabes pelas narrativas fantasiosas, a literatura oral se expandiu entre os mulçumanos, fazendo com que os narradores profissionais recolhessem novos enredos de viajantes e os modificassem. As fábulas que mais deleitavam o povo eram aquelas em série ou cadeia, isto é, cada conto era finalizado com um clímax que daria início à próxima historieta. Desse modo, o ouvinte ficava instigado e retornava para ouvir a continuação do caso.

Dentre as denominadas “histórias encaixadas”, as que mais fizeram sucesso foram as que formaram o conjunto chamado *Alf Lailah oua Lailah (Mil noites e uma Noite)*, título trazido para inúmeras línguas como *Mil e uma noites*. A obra possui histórias com variados temas como: contos maravilhosos, de gênero policial, de amor e de brigas entre namorados; romances de viagens; aventuras de cavalaria e de guerras; lendas fantásticas e cruéis; episódios de avacalhações contra cristãos e judeus; anedotas pornográficas e obscenas; lutas religiosas, fábulas; narrativas de erudição e parábolas.

Nassar, em *Lavoura arcaica*, recria uma dessas parábolas, promovendo uma desconstrução de sua moral. Na ficção de Nassar, Iohána ensina aos filhos que dentre todos os valores, o que não deve estar ausente na constituição do temperamento de um indivíduo é a paciência. Esta é assinalada pelo patriarca como a virtude suprema, porque é através dela que se consegue o êxito da desejada união familiar. Nos discursos proferidos, o pai ilustra os benefícios ocasionados pelo exercício dessa qualidade recontando, com pequenas alterações, a parábola do faminto, presente n’*As mil e uma noites* sob o título de “História do sexto irmão do barbeiro”. De acordo com Rodrigues (2006, p. 47), esta é “uma parábola que difere das parábolas bíblicas pela extensão mais longa e pelo maior grau de detalhamento”. Contudo, Iohána ao reescrevê-la em sua “velha brochura, onde ele, numa caligrafia grande, angulosa, dura, trazia textos compilados (NASSAR, 1989, p. 63)” apresentava uma versão um pouco reduzida da história, enfatizando apenas as cenas que corroboravam ao seu objetivo, incutir a moral em seus filhos.

Dentre os textos reunidos e proferidos por Iohána na mesa da família, o que mais desagradava André era a história do faminto, um mendicante esfomeado, que ao passar em frente a um suntuoso palácio ficou sabendo que ali era a morada de um generoso rei. O

pedinte penetra o local com o intuito de saciar sua fome, promessa de seu bondoso hospedeiro. No entanto, o anfitrião oferece ao homem um banquete ilusório a fim de testar sua paciência. A exímia e paciente postura teatral do pedinte diante da incomum situação lhe rendeu uma grande recompensa, pois o teste fora aplicado em vários homens, mas nenhum tinha o caráter reto e paciência para tolerar provações para o corpo e a mente. O visitante foi premiado com uma farta e verdadeira ceia. Além disso, passou a morar no palácio, onde não sentiria fome novamente (RODRIGUES, 2006).

Essa parábola é a preferida de Iohána porque a exaltação da paciência extrapola seu sentido literal, “servindo também como uma longa prédica paterna sobre a obediência ao tempo e seus desdobramentos comportamentais: as precauções que devem ser tomadas diante do mundo das paixões, sobre o comedimento, a fé na ordem, o elogio do trabalho e, principalmente, um louvor ao exercício da paciência” (VIEIRA, 2007, p. 104). Desse modo, a leitura dessa narrativa exemplar era fastidiosa para André, pois a paciência e a prudência eram virtudes avessas ao seu desejoso estilo de vida, além de não concordar com o método utilizado pelo pai para transmitir seus ensinamentos.

Iohána, em sua reescrita da narrativa, omitia a atitude do escravo antes de receber suas recompensas. No texto original, *As mil e uma noites* (2001, p. 416), o convidado, ao invés de agradecer o festim imaginário regado por bons vinhos, “portou-se como um embriagado, levantou a mão e bateu-a na cabeça do barmecida com tanta força que o atirou no chão”. O faminto ironicamente se desculpa e responsabiliza a (suposta) ingestão excessiva de bebida alcoólica pelo ato rebelde e vingativo. A astúcia do mendigo ultrapassou a de seu benfeitor, pois utilizou das mesmas artimanhas para escapar de uma punição.

Pelo fato de não ignorar a verdadeira e completa “História do sexto irmão do barbeiro”, como o restante da família, André apreendia as reais pretensões do pai. Este suprimiu uma parte da parábola para substanciar a lealdade da família, mantendo-a seguidora dos princípios culturais libaneses mesmo que habitem um espaço geográfico distinto. André se rebela porque compreende que a aculturação da família imigrada era inevitável e que ruptura com os preceitos ancestrais já havia ocorrido, pois o pai não consegue transmitir com a mesma integridade e eficácia do avô sua cultura. Na linhagem aculturada, o discurso paterno é passível de contestações porque não corresponde às novas necessidades e visão de mundo dos filhos, principalmente dos mais novos. André comenta a versão do patriarca enfatizando a hipocrisia do texto. Pregar a paciência quando se tem abundantemente “o pão na mesa, o sal para salgar, a carne e o vinho” (NASSAR, 1989, p. 86) é uma tarefa fácil e dissimulada.

A simples reprodução do que era dito no núcleo familiar de geração em geração demonstra o desejo de Iohána de que o comportamento de sua prole seja similar ao do faminto, fingirem que somente dentro de casa receberão todo o sustento necessário e por esta encenação serão recompensados. Por fim, o pai omite também o desfecho do ex-faminto. O rei morre e o sexto irmão do barbeiro perde suas regalias, passando ao estado inicial de pobreza. A elipse desse trecho ocorre porque, aos olhos do patriarca, ele seria desnecessário, haja vista que mesmo após sua morte, sempre haverá um sucessor, o primogênito, para guiar a família e assegurar a continuidade das práticas culturais do país de origem.

Diferentemente da obra de Nassar, a relação de *Dois irmãos* com *As mil e uma noites* não é conteudística, mas sim estrutural. Assim como no clássico literário oriental, a narrativa de Hatoum é formada por histórias que vão se encaixando. Segundo Borges,

[e]sse é um dado típico de *As Mil e uma noites*. Pode-se pensar naquelas esferas chinesas dentro das quais há outras esferas ou nas bonecas russas [...]. E tudo isso dentro de um vasto relato central [...]. Com contos que estão dentro de contos produz-se um efeito curioso, quase infinito, como uma sorte de vertigem (BORGES, 2000, p. 265).

Desse modo, Cheherazade vale-se do fenômeno narrativo chamado *mise-en-abyme*, no qual as fábulas são postas umas dentro das outras. O termo *abyme* origina-se do francês arcaico e foi conservado pela heráldica, aludindo-se às figuras em miniatura contidas no centro do escudo dos brasões, que podem reproduzir os contornos do suporte em que está inserido. Valendo-se dessa referência, forma dentro da forma, André Gide, na obra intitulada *Journal*, de 1893, cunhou a expressão *mise-en-abyme*, para falar sobre a ocorrência do fenômeno de encaixamento. No entanto, este recurso não foi empregado apenas na literatura, pois o referido jogo estético aparece constantemente na pintura e no cinema. Assim, nas obras literárias, o método é caracterizado pela narrativa dentro da narrativa, isto é, numa determinada história, um personagem conta uma história para o outro até o momento de desamarrar o nó.

O artifício narrativo empregado pela princesa persa corresponde ao procedimento utilizado pelos narradores de Hatoum, não apenas em *Dois irmãos*, mas também em *Relato de um certo oriente*. De acordo com Chiarelli,

[a] referida maneira de narrar, somada à própria arquitetura do romance, além da alusão direta à personagem Sherazade, são chaves de leitura que remetem diretamente ao modelo da novelística oriental. A possibilidade de estabelecer o diálogo entre obras distantes entre si no tempo e no espaço enriquece a obra de Hatoum, revelando a presença oriental não só no nível

temático – personagens, ambientação, práticas culturais –, como no que se refere ao próprio legado da cultura árabe no plano da linguagem (CHIARELLI, 2007b, p. 40).

Dessa forma, Hatoum, nos referidos romances, inspirou-se na figura de Cheherazade para construir suas histórias, compostas por vozes de diversos narradores que se convergem para um contador oficial. Em *Dois irmãos*, Nael conta a trajetória dos avós, Zana e Halim, desde a vinda deles para o Brasil até o declínio familiar. Desse modo, o romance é composto por fragmentos de episódios, revelados ao narrador por Domingas, Halim, Zana, Yaqub e Rânia, que se complementam e interpenetram. Contudo, há uma distinção entre os narradores de *As mil e uma noites* e *Dois irmãos*, pois

[...] no livro maior da literatura árabe, há vários narradores que convergem para um só (Sherazade), mas as histórias são tantas quantos são os narradores; em *Dois Irmãos*, também os narradores convergem para um só (Nael), mas a história narrada é tão somente uma: a saga da família libanesa que migrou para a Amazônia. Embora haja vários narradores que se expressam através de um só – Nael –, a estrutura não é mais em moldura ou em mosaico (KRÜGER, 2007, p. 186).

Dentro desse modelo narrativo, a versão final do romance constitui-se pela conjugação de momentos vividos por Nael na casa dos gêmeos, depoimentos de falas alheias e acontecimentos ocorridos no passado.

Enquanto Cheherazade usa as narrativas para manter-se viva, Nael procura, por meio da reconstrução desses discursos, descobrir qual sua verdadeira origem, sua identidade. Tinha o intuito de saber quem era seu pai, o vingativo e ambicioso Yaqub, com quem possuía certas afinidades, ou o desregrado Omar, por quem sempre nutriu uma raiva inexplicável. Foi Domingas quem revelou a Nael o seu parentesco com a família libanesa, sem indicar-lhe a paternidade:

“Quando tu nasceste”, ela disse, “seu Halim me ajudou, não quis me tirar da casa... Me prometeu que ia estudar. Tu eras neto dele, não ia te deixar na rua. Ele foi ao teu batismo, só ele me acompanhou. E ainda me pediu para escolher teu nome. Nael, ele me disse, o nome do pai dele. Eu achava um nome estranho, mas ele queria muito, eu deixei...Seu Halim. Murmurou que gostava tanto de Yaqub... Desde o tempo em que brincavam, passeavam. Omar ficava enciumado quando via os dois juntos, no quarto, logo que o irmão voltou do Líbano. “Com o Omar eu não queria...Uma noite ele entrou no meu quarto, fazendo aquele algazarra, bêbado, abrutalhado... Ele me agarrou com força de homem. Nunca me pediu perdão” (HATOUM, 2000, p. 241).

As mil e uma noites diferem da ficção de Hatoum também em relação ao desfecho. Cheherazade, por meio das narrativas, conseguiu alcançar seu objetivo, acabar com a amargura do rei, devido à traição da esposa anterior, e a sua consequente maldade. No entanto, a reunião das histórias da família não fez com que Nael descobrisse qual dos gêmeos era seu pai. A empreitada não foi bem sucedida, mas o neto de Halim compreendeu, no final, que o reconhecimento de paternidade, após tanto tempo, jamais lhe conferiria o título de membro dessa linhagem destruída por disputas.

Dois irmãos se inscrevem num ambiente contemporâneo de permuta de identidades e de narrações edificados no hibridismo cultural, o que se relaciona à construção das narrativas de *As mil e uma noites*. Jorge Luis Borges (2000) observa que o livro árabe é formado por relato de autores de várias gerações e por histórias de distintas épocas e lugares, marcando a mistura de culturas. Na ficção de Hatoum, há o híbrido de narradores oriundos do Líbano (Zana e Halim) e do Brasil, especificamente do Amazonas, (Yaquib, Omar e Rânia). Todas essas vozes se convergem para um único narrador, Nael, que também possui uma identidade híbrida e desconhecida.

Nota-se, portanto, que as famílias, tanto em *Lavoura arcaica* como em *Dois irmãos*, se esfacelam porque seus membros ficam uns contra os outros, se tornaram rivais. Se um núcleo familiar se divide e opõe-se contra si mesmo, ele não conseguirá manter-se, será destruído por suas próprias brigas, picuinhas e vinganças.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio de uma análise comparativa, pode-se perceber que, incorporadas ao campo ficcional, narrativas como *Lavoura arcaica* e *Dois irmãos* se revelam propícias para discutir a problemática que cinge a representação dos rituais e das práticas culturais do povo libanês na literatura brasileira. Diante de tal processo, nota-se que a ideia de etnia é fundamental para compreender o hibridismo cultural nas obras e identificar suas simetrias e assimetrias. Isso porque a etnia refere-se às concepções socioculturais, históricas e psicológicas de um conjunto populacional que possui um ancestral comum. Este compartilha a língua, a religião, a cultura, as tradições e o território geográfico, contudo, deve-se manter em vista que uma nação pode ser composta por diversas etnias. De tal modo, a etnia demonstra a identidade de um grupo que, no contexto da diáspora, tornam-se cada vez mais híbridas. Nos romances, o tratamento dado a esse hibridismo cultural é bastante distinto devido à vivência cultural dos personagens.

Em *Lavoura arcaica* não há contato direto com as pessoas do local de assentamento e em *Dois irmãos* o vínculo com os brasileiros é maior. Na obra de Nassar as festas eram formadas apenas pelo núcleo familiar e parentes da cidade; não há referência à ida dos filhos para fora da fazenda, nem mesmo para estudar e o patriarcalismo é nítido. Essa restrição justifica-se pelo desejo do pai em preservar a identidade cultural dos libaneses. A análise demonstra que, em *Lavoura arcaica*, essa preservação cultural acontece por meio do rígido sistema patriarcal em que a família é mantida. O personagem Iohána tenta, por meio de sermões e de atitudes severas, manter os costumes libaneses para manter a família unida. Para tanto, profere histórias de seus ancestrais e repete o tratamento dado aos filhos ao longo dos anos. Contudo, as ações rebeldes de André como o incesto, a fuga e a discussão com o pai evidenciam uma crise de identidade causada pelo hibridismo cultural. O patriarca deseja vivenciar apenas os aspectos culturais de sua etnia em solo estrangeiro sem considerar que seus descendentes nasceram e cresceram no Brasil, local com costumes diferentes. André, então, representa o conflito entre manter a tradição libanesa apregoada pela família (desejo do pai) e seguir aspectos da cultura da terra natal (mais individualista).

Em *Hatoum*, os personagens, por trabalharem com o comércio (o restaurante de Galib e a loja de Halim) e por viverem numa cidade cosmopolita como Manaus, convivem diretamente com pessoas da terra de diversas regiões do globo e com os nativos. Contudo, o

nível de hibridismo cultural não impediu que seus descendentes demonstrassem, através de atitudes rebeldes, uma crise de identidade.

Notou-se também que, no processo de elaboração de suas ficções, Raduan Nassar e Milton Hatoum, na condição de descendentes de imigrantes libaneses, aludem-se não apenas à experiência, mas também aos diversos relatos familiares sobre a imigração para compor suas ficções. Assim, o presente trabalho foi desenvolvido a partir das relações existentes entre a ficção desses autores, o contexto histórico da imigração libanesa para o Brasil, suas autobiografias e o conceito de diáspora que, por sua vez, se vincula às concepções de cultura e identidade.

Ficou evidente que os escritores possuem maneiras peculiares de retratarem as mesmas temáticas e fazerem releituras das mesmas fontes. Isso ocorre porque os autores, apesar da descendência nacional comum, advêm de famílias de regiões diferentes do Líbano, e, no Brasil, nasceram e cresceram em Estados com realidades opostas. Os pais de Nassar eram libaneses – Ibel El Saki, sul do Líbano – fator que, direta ou indiretamente, influencia na tentativa de preservar a cultura de origem em seus filhos, havendo um distanciamento dos brasileiros e dos imigrantes de outras nações. Essa tarefa se torna menos árdua porque em São Paulo, as primeiras levadas imigratórias se organizavam por etnias, não havendo grandes convivências com outros povos, e até mesmo com os próprios brasileiros.

Com Hatoum a realidade foi bem diversa. Com o pai libanês, natural de Burj al Barajneh, e a mãe brasileira a mistura se inicia no seio familiar. Além do mais, a cidade escolhida pelo patriarca para viver, Manaus, é considerada uma terra sem fronteiras desde o início das imigrações em massa. Nesse Estado, a mescla de indivíduos de várias regiões e nações está muito presente, e a convivência faz com que as experiências, a língua, os costumes se interpenetrem diminuindo as barreiras culturais. No entanto, em *Dois irmãos*, o hibridismo cultural também ocasiona uma crise de identidade dos personagens. Esta se apresenta na obra através das intrigas entre os gêmeos, o incesto entre Rânia e Nael e a rivalidade entre Omar e Halim. Ao contrário de *Lavoura arcaica*, a delegação da educação dos filhos para a figura materna foi a responsável pelos conflitos familiares.

Nessa conjuntura em que se encontravam Nassar e Hatoum, meio propício à preservação cultural e ambiente caracterizado pela mescla étnica, respectivamente, estão também seus personagens. A situação vivida pelos escritores é o ponto de partida para a construção identitária de seus protagonistas, que são obrigados a conviver e compreender outra(s) cultura(s), e ainda se adaptar com ela(s).

Na obra de Raduan, os integrantes da família devem ser submissos ao legado cultural do qual fazem parte, pois os primeiros imigrantes libaneses habitavam o meio rural e eram mais ligados aos costumes, crenças e religião da terra natal. Contudo, manter estas práticas culturais em solo estrangeiro não é uma tarefa fácil. A narrativa apresenta os impasses, questionamentos, profanações e desvios daqueles sujeitos de identidade híbrida, que nasceram no Brasil, mas seguem hábitos rigorosamente inseridos pelos ancestrais libaneses. Isso faz com que os descendentes estejam marcados pela permanente redefinição de valores, tendo dificuldades de se inserirem na sociedade do território ao qual pertencem.

Na narrativa de Hatoum, a família se forma a partir de imigrantes que chegaram ao Brasil na última etapa do processo migratório. O romance demonstra como ocorreu o processo de aculturação, ou seja, de integração ao novo território. Em *Dois irmãos* há uma interação da família tanto com pessoas de mesma nacionalidade, para manter vivos alguns costumes, como com indivíduos do novo grupo. Dessa forma, as trocas culturais transformam a morada em solo estrangeiro menos chocante, porém não impedem que os conflitos se estabeleçam.

Assim, como os personagens das narrativas de Nassar e Hatoum encontram-se em situação de diáspora, as referências nacionais, familiares, culturais e subjetivas, que serviriam de base para a construção de suas identidades, estão em conflito. Isso ocorre pelo fato de que esses grupos étnicos são forçados a inculcar a identidade cultural do local escolhido para viver, embora os esforços para conservar a identidade de origem sejam vigorosos. Este intercâmbio cultural, mais ou menos intenso, é necessário para que aquele que imigra tenha condições de sobreviver no espaço para o qual se desloca, sem correr o risco de destruir seu ponto de referência cultural.

REFERÊNCIAS

- ABRIC, Jean Claude. A abordagem estrutural das representações sociais. In: MOREIRA, Antonia Silva Paredes; OLIVEIRA, Denize Cristina de (Org.). **Estudos interdisciplinares de representação social**. Goiânia: AB, 1998.
- AKL, Said. **Se o Líbano falasse**. Trad. Antoine Boueri. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1971.
- ALGRANTI, Márcia. **Pequeno dicionário da gula**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- ALVES, José Carlos Moreira. **Direito romano**. Rio: Forense, 2000. 2 v.
- ASSIS, Machado de. **Esaú e Jacó**. São Paulo: FTD, 2002.
- BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- _____. (VOLOCHINOV). **Marxismo e filosofia da linguagem**. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1997.
- _____. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BERTANHA, Miraní. **O desenvolvimento urbano-tecnológico de Manaus a partir da obra Dois irmãos, de Milton Hatoum**. Disponível em: <<http://www.esocite.org.br/eventos/tecsoc2011/cd-anais/arquivos/pdfs/artigos/gt016-odesenvolvimento.pdf>>. Acesso em: 25 maio 2012.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Trad. Euclides Martins Balancini et al. São Paulo: Paulus, 2010.
- BISPO, Jorge de Souza. São Paulo. **Criação e distribuição de riqueza pela Zona Franca de Manaus**. 2009. 303 f. Tese (Doutorado em Contabilidade) – Faculdade de Economia Administração e Contabilidade, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/12/12136/tde-04122009-161933/pt-br.php>>. Acesso em: 15 fev. 2012.
- BORGES, Airan dos Santos. Tempo e poder: a ordenação do tempo no calendário romano republicano. **Revista Gaia**, Rio de Janeiro, v. VIII, n. 5, 2008, p. 65-97. Disponível em: <http://www.gaialhia.kit.net/anteriores/artigo004_2008_2.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2012.
- BORGES, Jorge Luis. As mil e uma noites. Trad. Sérgio Molina. In:_____. **Obras completas**. São Paulo: Globo, 2000. p. 256-268, 3 v.
- BRASIL, Ubiratan. Hatoum a 24 quadros: entrevista. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 08 maio, 2011. Disponível em:

<http://www.miltonhatoum.com.br/wpcontent/uploads/2011/05/Hatoum_no_cinema_Estado_mai2011.docx>. Acesso em: 25 jan. 2012.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CARVALHAL, Tânia Franco. **O próprio e o alheio**: ensaios de literatura comparada. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____. **Literatura comparada**. São Paulo: Ática, 2003.

_____. **Literatura comparada no mundo**: questões e métodos. Porto Alegre: L&PM, 1997.

CEVASCO, Maria Elisa. **Para ler Raymond Williams**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

CHALLITA, Mansour. **Este é o Líbano**. Associação Cultural Internacional Gibran: Rio de Janeiro, 1976.

CHIAPPINI, Lígia. Multiculturalismo e Identidade Nacional. In: MARTINS, Maria Helena (Org.). **Fronteiras culturais**: Brasil, Uruguai, Argentina. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002. p. 43-61.

CHIARELLI, Stefania. **Vidas em trânsito**: as ficções de Samuel Rawet e Milton Hatoum. São Paulo: Annablume, 2007a.

_____. Sherazade do Amazonas: a pulsão de narrar em *Relato de um certo Oriente*. In: CRISTO, Maria da Luz P. de (Org.). **Arquitetura da memória**: ensaios sobre os romances Dois irmãos e Relato de um certo Oriente. Manaus: EDUA, 2007b. p. 35-45.

COSTA, Mariana Rocha Santos. **O pacto fraterno e a aliança nacional**: análise dos romances Esaú e Jacó (Machado de Assis) e Dois irmãos (Milton Hatoum). 2010. 95 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Letras, Faculdade Federal da Bahia, Salvador, 2010. Disponível em: <www.radarciencia.org/Record/oai-www-ufba-br-1650>. Acesso em: 10 dez. 2010.

COSTA, Marisa Vorraber et al. Estudos culturais, educação e pedagogia. **Revista brasileira de educação**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 36-61, maio/jun./ ago. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413782003000200004&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 13 jun. 2011.

CRESPO, Carla Alexandra Mesquita. “**À mesa com a família**”: rituais familiares ao longo do ciclo da vida. 2007. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/17589/1/CCrespo.Cap%C3%ADtulo%20rituais.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2012.

CROCE, Benedetto. A literatura comparada. In: COUTINHO, Eduardo F.; CARVALHAL, Tânia Franco (Org.). **Literatura comparada**: textos fundadores. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 60-64.

FRANCO, Ariovaldo. **De caçador a gourmet: uma história da gastronomia**. São Paulo: Editora Senac, 2004.

FURTADO, Frederico Momedo Santos. **Comunidade sírio-libanesa e sua inserção na elite maranhense**. 2008. Monografia (Graduação em História). 73 f. – Curso de História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís. 2008. Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ibaoBKeIyVIJ:www.outrostempos.uema.br/curso/monopdf2008.1/Frederico_Mamede.pdf+domina%C3%A7%C3%A3o+pol%C3%ADtica+turcootomana+efrancesa+no+1%C3%ADbano.&cd=6&hl=ptBR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 15 maio 2011.

GALLAND, Antoine (Ed.). **As mil e uma noites**. Trad. Alberto Diniz. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

GATTAZ, André. **Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes**. São Paulo: Gandalf, 2005.

GEBALY, Maged T. M. A. El. **Revista Crioula**, n. 7, maio 2010. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dlcv/revistas/crioula/edicao/07/Entrevista%20Milton%20Hatoum.pdf>>. Acesso em: 20 dez 2011.

GENETTE, Gérard. **Palimpsestos: a literatura de segunda mão**. Trad. Luciene Guimarães e Maria Antônia Ramos Coutinho. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

GIDDENS, Antony. **Modernidade e identidade**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zaltar, 2002.

GIDE, André. **A volta do filho pródigo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

GOMES, Orlando. **Direito de família**. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

GUIMARÃES, Maria Severina Batista. **O processo intertextual em *Lavoura arcaica***. 1997. 82 f. Monografia (Graduação em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaine La Guardia Resente et al. Minas Gerais: UFMG, 2009.

HATOUM, Milton. **Dois irmãos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Milton Hatoum: “Não há tantos tradutores de literatura de língua portuguesa”: entrevista. [maio, 2010]. São Paulo: **Revista Crioula**. Entrevista concedida a Maged T. M. El Gebaly. Disponível em: <<http://www.miltonhatoum.com.br/sobre-autor/milton-hatoum-%E2%80%9Cnao-ha-tantos-tradutores-de-literaturas-de-lingua-portuguesa%E2%80%9D-por-maged-t-m-a-el-gebaly-revista-crioula-maio-de-2010-n-10>>. Acesso em: 20 dez. 2011.

_____. Escrever à margem da história: entrevista. [5 de novembro, 1993]. São Paulo: **Collatio 6**. Entrevista concedida a Aida Ramezá Hanania. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/collat6/milton1.htm>>. Acesso em: 08 jan. 2012.

_____. Entrevista com Milton Hatoum: entrevista. [jul./dez., 2009]. Porto Alegre: **Navegações**. Entrevista concedida a Luiz Antonio de Assis Brasil. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/civitas/ojs/index.php/navegacoes/article/view/6402/0>>. Acesso em: 12 jan. 2012.

_____. As traduções de um escritor: entrevista. [agosto, 2010]. São Paulo: **Revista Língua Portuguesa**. Entrevista concedida a Terciane Alves. Disponível em: <<http://revistalingua.uol.com.br/textos.asp?codigo=12088>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

_____. Na outra margem do rio: entrevista. [setembro, 2011]. **Airbone**. Entrevista concedida a Kátia Mello. Disponível em: <http://www.miltonhatoum.com.br/wp-content/uploads/2011/10/Airbone_entrevista_set2011.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2012.

HOGGART, Richard. **As utilizações da cultura**: aspectos da vida cultural da classe trabalhadora. Trad. Mário do Carmo Cary. Lisboa: Editorial Presença, 1973. 2 v.

HORÁCIO. Do sublime. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO; LONGINO. **A poética clássica**. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1997. p. 70-116.

JAMESON, Fredric. Sobre os 'Estudos de Cultura'. **Novos Estudos Cebrap**, n. 39, p. 11- 48, jul. 1994.

JENNY, Laurent. A estratégia da forma. Trad. Clara Crabbé Rocha. In: **Poétique**: revista de teoria e análise literárias – intertextualidades, n. 27. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.

KLEIN, Herbert S. Migração internacional na história das Américas. In: FAUSTO, Boris (Org.). **Fazer a América**. São Paulo: Edusp, 2000. p. 13-32.

KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. Trad. Lúcia Helena França Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 2005.

KRÜGER, Marcos Frederico. O Mito de origem em Dois Irmãos. In: Maria da Luz Pinheiro de Cristo. (Org.). **Arquitetura da memória**: ensaios sobre os romances Dois irmãos e Relato de um certo Oriente. Manaus: EDUA, 2007. p. 180-191.

LEITE, Leni Ribeiro. Saturnalia: tempo de presentes. In: VIEIRA, Ana Thereza Basílio; TEIXEIRA, Auto Lyra (Org.). **Anais da XXV Semana de Estudos Clássicos**: intertextualidade e pensamento clássico (13-16 set. 2005). Rio de Janeiro: Serviço de Publicações/FL-UFRJ, 2006. Disponível em: <<http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas/SEC-Textos-2005.pdf>>. Acesso em: 02 ago. 2012.

LORDELO, Carlos. Milton Hatoum e Denise Damiani falam sobre a formação em debate do Estadão.edu. **Estadão**. São Paulo. 17 jun. 2010. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/vidae,milton-hatoum-e-denise-damiani-falam-sobre-formacao-em-debate-do-estadaoedu,568208,0.htm>>. Acesso em: 15 dez. 2011.

MARQUES, Reinaldo. Literatura comparada e estudos culturais: diálogos interdisciplinares. In: CARVALHAL, Tânia Franco (Org.). **Culturas, contextos e discursos: limiares críticos no comparatismo**. Porto Alegre: UFGRS, 1999. p. 58-67.

MATTELART, Armand; NEVEAU, Érik. **Introdução aos estudos culturais**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MEIRA, Daniela. **A lentilha e duas histórias**. 2009. Disponível em: <<http://danielameira.blogspot.com.br/2009/12/lentilha-e-duas-historias.html>>. Acesso em: 15 jul. 2012.

MENDES, Ana Paula Coutinho. Quem tem medo da terceira margem? Vozes e vias migrantes: entre memórias e projeções. **Cadernos de literatura comparada**, Porto, v. 6, n. 18, p. 25-39, jun. 2008.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. São Paulo, Cultrix, 2004.

MOREIRA, W. W. (Org.). **Qualidade de vida: complexidade e educação**. Campinas: Papyrus, 2001.

NASSAR, Raduan. A paixão pela literatura: entrevista. [16 de dezembro, 1984]. São Paulo: **Folha de São Paulo**. Entrevista concedida a Augusto Massi e Mario Sabino Filho. Disponível em: <<http://www.bn.br/site/pages/catalogos/periodicos/periodicos.htm>>. Acesso em: 16 ago. 2011.

_____. Raduan Nassar: escritor misterioso fica constringido em palestra para leitores no Rio: entrevista. [23 de junho, 1988]. Rio de Janeiro: **Jornal do Brasil**. Entrevista concedida a Elizabeth Orsini. Disponível em: <<http://www.bn.br/site/pages/catalogos/periodicos/periodicos.htm>>. Acesso em: 23 ago. 2011.

_____. **Lavoura arcaica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. Raduan crê na literatura só como questão pessoal: entrevista. [30 de maio, 1995]. São Paulo: **Folha de São Paulo**. Entrevista concedida a Elvis Cesar Bonassa. Disponível em: <<http://www.bn.br/site/pages/catalogos/periodicos/periodicos.htm>>. Acesso em: 02 set. 2011.

NUNES, Heliane Prudente. **A imigração árabe em Goiás**. Goiânia: Editora UFG, 2000.

ORTIZ, Renato. Estudos culturais. **Tempo social**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 119-127, jun. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v16n1/v16n1a07.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2011.

OSMAN, Adel Samira. **Entre o Líbano e o Brasil: dinâmica migratória e história oral de vida**. 2006. 272 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006. Disponível em: <http://www.google.com.br/#hl=ptBR&client=psyab&q=hist%C3%B3ria+do+L%C3%ADbano+pdf&gs_l=serp.3...5146.12996.1.13548.24.21.1.0.0.552.5719.313j1j2.16.0...0.0...1c.5McGKO07ZCM&bav=on.2,or.r_gc.r_pw.r_qf.&fp=8d9dc8c4103918ff&biw=1192&bih=548>. Acesso em: 18 jun. 2012.

OSORIO, Luiz Carlos. **Casais e famílias**: uma visão contemporânea. Porto Alegre: Artmed, 2004.

PARKER, Steve Russell. **O tato, o olfato e o paladar**. Trad. Alícia Brandt. São Paulo: Scipione, 1993.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2000.

PIGNATARI, Decio. **Semiótica & Literatura**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

PIZA, Daniel. Milton Hatoum: um estilo construído com rigor e sensibilidade. **O Estado de São Paulo**. São Paulo. 26 mar. 2001. Caderno 2, p. D8-D9. Disponível em: <http://www.miltonhatoum.com.br/wpcontent/uploads/2011/03/PrêmioMulticultural2001_Estado1.jpg>. Acesso em: 05 fev. 2012.

PLUTARCO. **Obras morais**: o banquete dos sete sábios. Trad. Delfim F. Leão. Coimbra: CECH, 2008.

POSNETT, Hutcheson M. O método comparativo e a literatura. In: COUTINHO, Eduardo; CARVALHAL, Tânia Franco (Org.). **Literatura comparada**: textos fundadores. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 15-25.

REMAK, Henry. Literatura comparada: definição e função. In: COUTINHO, Eduardo; CARVALHAL, Tânia Franco (Org.). **Literatura comparada**: textos fundadores. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 175-190.

RESENDE, Beatriz. **Apontamentos de crítica cultural**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.

RIBEIRO, Sônia Regina dos Santos. 2008. **O dano no assédio moral na família brasileira**. 57 f. Monografia (Graduação em Direito) – Curso de Direito, Centro de Ensino Superior do Amapá, Macapá, 2008. Disponível em: <<http://www.ceap.br/tcc/TCC12122008111806.pdf>>. Acesso em: 13 mar. 2012.

RISSIN, Ruth. **O universo primitivo de *Lavoura arcaica*, de Raduan Nassar**. Disponível em: <http://www.rio4.org.br/v2/artigos/o_universo_primitivo_de_lavoura_arcaica.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2012.

ROCHA, Paulo Gabriel da. A casa do Islã: igualitarismo e holismo nas sociedades muçulmanas. **Revista Antropolítica**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 91-118, 1997. Disponível em: <http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_03.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2012.

RODRIGUES, André Luis. **Ritos da paixão em *Lavoura arcaica***. São Paulo: EDUSP, 2006.

ROSA, João Guimarães. A volta do marido pródigo. In: **Sagarana**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 99-150.

SAFADY, Jamil (Org.). **A Cultura árabe no Brasil, Líbano e Síria**. São Paulo: Ed. Safady, 1972.

SAID, Edward W. Reflexão sobre o exílio. In:_____. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 46-61.

SALEM, Jean. **O povo Libanês**: ensaio de antropologia. Trad. Antoine Boueri. Van Grei: São Paulo, 1969.

SANTOS, Boaventura de Souza; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In:_____. (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2003. p. 25-44.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. A alimentação e seu lugar na história: os tempos da memória gustativa. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 42, p. 11-31, 2005. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/view/464>>. Acesso em: 01 maio 2012.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Trad. Antônio Chelini et al. São Paulo: Cultrix, 1994.

SEDLMAYER, Sabrina. **Ao lado esquerdo do pai**. Belo Horizonte: UFMT, 1997.

SEMBLANO, Catarina Rosa das Neves. **Rituais familiares e saúde mental**: comparação do grau de ritualização em amostras de famílias clínicas e não clínicas. 2009. Tese (Mestrado em Psicologia). 70 f. – Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade de Lisboa, 2009. Disponível em: <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/868/2/18784_ulsd_dep.17720_final.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2012.

SILVA, Regina Céli Alves da. A ciranda do tempo na Lavoura arcaica de Raduan Nassar. **SOLETRAS**. São Gonçalo, n. 22, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/soletras/22/02.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2010.

SILVEIRA, Roberto Azoubel da Mota. II. Literatura, Estudos Culturais, cultura(s) e mídias. In:_____. **A reinvenção do Nordeste nas crônicas d'O Carapuzeiro**. 2007. Tese (Doutorado em Letras). 136 f. – Departamento de Letras do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/10192/10192_3.PDF>. Acesso em 27 jul. 2012.

SILVEIRA, Tasso da. **Literatura comparada**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964.

SORIO, André; PALHARES, Carolina. Carne ovina em Mato Grosso do Sul: pratos típicos. In: MARIANI, Milton; SORIO, André; PALHARES, Carolina (Org.). **Carne ovina, turismo e gastronomia**: a culinária sul-matogrossense de origem pantaneira, sírio-libanesa, gaúcha e nordestina. Méritos, 2010.

TAHAN, Malba. Apresentação. In: GALLAND, Antoine (Ed.). **As mil e uma noites**. Trad. Alberto Diniz. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 15-21.

TIEGHEM, Paul Van. Crítica literária, história literária, Literatura comparada. In: COUTINHO, Eduardo; CARVALHAL, Tânia Franco (Org.). **Literatura comparada: textos fundadores**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 89-96.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa**. Trad. Denise Bottman Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 2 v.

TREVISAN, Dalton. A volta do filho pródigo. In: _____. **Morte na praça**. Rio de Janeiro: Record, 1998. p. 87-92.

TRUZZI, Oswaldo M. S. Sírios e Libaneses e seus descendentes na sociedade paulista. In: FAUSTO, Boris (Org.). **Fazer a América**. São Paulo: Edusp, 2000. p. 315-352.

VIEIRA, Miguel Heitor Braga. O percurso inicial da revolta em *Lavoura arcaica*. **Terra roxa e outras terras: Revista de estudos literários**. Londrina, v. 11, p. 103-112, 2007. Disponível em: <http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol11/11_10.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2011.

VIEIRA, Padre Antônio. Sermão da Sexagésima. In: **Sermões escolhidos**. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 77-110.

VISSER, Margaret. O significado das refeições. **Psychology Today**, v. 77, n. 1, 1989. Trad. Maria José L. Pimenta. Disponível em: <<http://www.bernardojablonski.com/pdfs/graduacao/significado.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2012.

WARNIER, Jean-Pierre. **A mundialização da cultura**. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2003.

WELLEK, René. A crise da literatura comparada. In: COUTINHO, Eduardo; CARVALHAL, Tânia Franco (Org.). **Literatura comparada: textos fundadores**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 108-119.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e sociedade: 1780-1950**. Trad. Leônidas H. B. Hegenberg, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

_____. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade**. Trad. Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____. **O campo e a cidade: na história e na literatura** Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 7-77.