

Contribuições literárias para a compreensão do sentido de lugar na geografia

Paulo Daniel Farab

Ao analisar obras de Marcel Proust, William Faulkner, William Wordsworth, Herman Melville, Salman Rushdie, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty, entre outros, em seu livro *Place and Experience: A Philosophical Topography* (Lugar e experiência: uma topografia filosófica), Jeff Malpas argumenta que toda experiência mental ou física possui uma dimensão espacial e que esta possibilita e regula nossa coexistência com o mundo, nos sentidos psicológicos, sociais e físicos. Malpas diz que

Em Heidegger e Merleau-Ponty, não é meramente a identidade humana que está vinculada ao lugar, mas a possibilidade de relacionar-se *com* o mundo (e, mais especificamente, com os objetos e os eventos que o compõem), refletir *sobre* o mundo e encontrar-se *no* mundo. A idéia de um vínculo íntimo entre “o estar no mundo” e a espacialidade se discerne na obra de muitos pensadores.¹

(...)

A importância estratégica dos conceitos de espaço e lugar deriva não apenas de seu papel em qualquer grupo de oposições binárias ou de sua relação com outros grupos de conceitos mas também, em grande parte, de sua indispensabilidade e de sua ubiquação no pensamento e na experiência humana.²

A percepção do espaço domina o senso de orientação do ser humano, sua esfera de ação e o sentido de ordem. As estruturas e as hierarquias do espaço

1 MALPAS, J. *Place and Experience: A Philosophical Topography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 8.

2 *Ibid.*, p. 10.

ajudam a determinar o *status* social, as identidades coletivas e individuais e o relacionamento com o outro. Além disso, a organização do espaço confere ao ser humano um sentido de continuidade que se contrapõe à transitoriedade da passagem do tempo.

Em *A poética do espaço*, Gaston Bachelard afirma que as reflexões em torno do lugar e o estudo psicológico sistemático dos lugares da vida íntima (que ele chama de topoanálise) são essenciais para compreender a memória:

É pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis de duração concretizados por longas permanências. O inconsciente permanece nos locais. As lembranças são imóveis, tanto mais sólidas quanto mais bem especializadas. Localizar uma lembrança no tempo não passa de uma preocupação de biógrafo e corresponde praticamente apenas a uma espécie de história externa, uma história para uso externo, para ser contada aos outros. (...) Mais urgente que a determinação das datas é, para o conhecimento da intimidade, a localização nos espaços da nossa intimidade.

(...)

Mesmo quando eles [os espaços] estão para sempre riscados do presente, doravante estranhos a todas as promessas de futuro, mesmo quando não se tem mais o sótão, mesmo quando se perdeu a mansarda, ficará para sempre o fato de que se amou um sótão, de que se viveu numa mansarda. A eles voltamos nos sonhos noturnos.³

O espaço é uma força estruturante fundamental para o sentido de identidade e para a relação com o mundo material. Conseqüentemente, uma ruptura do liame com o espaço leva a várias formas de fragmentação sociais e psicológicas. Em verdade, essa é uma das razões pelas quais a tentativa de reaver a terra é de importância tão vital para os povos expulsos de seu torrão natal: faz parte de um esforço para adquirir uma visão unificada do eu, do mundo e da experiência coletiva.

A luta por um espaço referencial se reflete nos textos, literários ou não, cujos autores exprimem não apenas as características políticas ou históricas da pátria como também as emocionais e as estéticas, que são essenciais para a experiência de uma ordem espacial. Uma vez que os textos literários são uma representação da realidade, eles constituem um meio de definir a relação com o espaço; servem de elo entre os autores e os lugares onde eles vivem ou viveram ou imaginam que outros vivam ou viveram.

As percepções de espaço estão registradas em narrativas de diversos gêneros. Malpas destaca o romance como um gênero literário no qual a representação do espaço possui uma função relevante não só por evocar as memórias ou o lugar dos acontecimentos mas também por estruturar uma série de pensamentos que reforçam a coerência das experiências das personagens. De modo especial, nos romances, as percepções do espaço são manipuladas para servir a objetivos literários. Os autores recorrem à descrição dos lugares para ilustrar o relacionamento das personagens com o ambiente onde vivem ou viveram.⁴

3 BACHELARD, G. *A poética do espaço*. [tradução de Antonio de Pádua Danesi]. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 29.

4 MALPAS, J. *Ibid.*, pp. 72-107, 180, 187-188.

As representações espaciais foram analisadas por Philippe Hamon em *Imageries, Littérature et image au XIXe siècle* (Imaginários, literatura e imagem no século XIX)⁵, que se concentra na literatura francesa do século XIX. Hamon descreve as representações espaciais como um meio de organizar a estrutura narrativa do romance. O ambiente espacial proporciona uma série de limites – tanto simbólicos quanto reais – que formam uma parte importante da narrativa. Além disso, provê o escritor de um mecanismo para o acantoamento e a revelação, para a inclusão e a exclusão. Os espaços podem ocultar ou mostrar pessoas, atividades e objetos, separar povos, uni-los, revelar segredos etc. Esses dispositivos técnicos vinculados aos espaços propiciam à narrativa dinamismo e coerência seqüencial, segundo Hamon.

O auxílio da literatura à geografia

Nos últimos anos, intensificaram-se os estudos sobre o espaço e sobre a relação entre a literatura e a geografia. Alguns autores se questionam em que o espaço romanesco poderia servir para a geografia se não tem valor factual garantido. Apesar disso, a “geografia literária”, como se convencionou designá-la, constitui um capítulo comum nos livros de geografia cultural, sobretudo na obra de Paul Claval, Mike Crang, Jean-Louis Tissier e Yi-Fu Tuan.⁶

Observa-se uma tendência, nesses autores, de privilegiar a literatura realista do século XIX, não tanto por sua fidelidade aos “fatos”, mas porque eles a julgam capaz de representar um sujeito (individual ou coletivo) que vive em harmonia com seu ambiente e, portanto, suscetível de alimentar as teses sobre o arraigamento e a importância do lar (*chez soi, home*).

Os empréstimos à crítica literária por parte dos geógrafos foram pouco numerosos a princípio. E, se a crítica foi solicitada, às vezes, foi bem mais uma crítica do imaginário, como nos muitos trabalhos de Bachelard, entre os quais se destaca *A poética do espaço*, publicado originalmente em 1957 (*La poétique de l'espace*, no título em francês).

Posteriormente, porém, esses empréstimos aumentaram. As novas geografias culturais se alimentam em diversos autores da filosofia (Michel Foucault, Derrida, Deleuze e Guattari, Michel de Certeau, para nomear alguns) e naqueles associados ao dito pós-estruturalismo (literário) francês de Roland Barthes e Tzvetan Todorov. Na realidade, as fronteiras disciplinares se tornaram difusas, senão obsoletas, pelo incremento das práticas interdisciplinares.

Os geógrafos consideraram também a literatura nas suas dimensões subversivas, notadamente ao examinar como se podem encontrar manifestações de resistência à hegemonia em matéria de ocupação e de práticas do espaço.⁷

5 HAMON, P. *Imageries, Littérature et image au XIXe siècle*. Paris: Éditions José Corti, 2001.

6 Ver CLAVAL, P. *La géographie culturelle*. Paris: Nathan, 1995; CRANG, M. *Cultural Geography*. Londres: Routledge, 1998; TISSIER, J.-L. “Géographie et littérature” em BAILLY, A. & FERRAS, R. & PUMAIN, D. (dir.) *Encyclopédie de géographie*. Paris: Economica, 1995, pp. 217-237; YI-FU TUAN, Y. “Literature and geography: implications for geographical research” em LEY, D. (dir.) *Humanistic Geography - Prospects and Problems*. Chicago: Maaroufa Press, 1978, pp. 194-206.

7 Ver DUGAS, R. & DESLAURIERS, P. “The culture of mobility in modern American literature” em *Laboratorio di geografia e letteratura II*, n° 1, [s.l.:s.n.], 1997, pp. 7-30; DESLAURIERS, P. “Very different Montreals. Pathway through

Esta relação se revela especial – nos dois sentidos (a apropriação literária pela análise geográfica e a apropriação geográfica pela análise literária) – no caso árabe. A geografia é uma questão lancinante que se coloca para a cultura árabe desde pelo menos 1948, o ano da *nakba* (catástrofe, em árabe). O desapossamento da Palestina traçou uma nova geografia para os árabes, a da ausência, mas também a da memória (ameaçada constantemente pelo esquecimento) e do imaginário individual e coletivo.

O crítico literário 'Abd-Assamd Zayd afirma que uma das bases do romance árabe (e do palestino, em especial) é justamente o “espaço recusado” (*almakán almarfúd*) pelo colonialismo “militar e econômico”. Segundo Zayd, “o homem herda, com o espaço, toda a história que o envolve”.

O poeta palestino Mahmud Darwich refletiu sobre o significado de pátria num livro de ensaios publicado no início dos anos setenta, logo depois de deixar Israel para viver no exílio. Na obra, ele diz aos israelenses:

A verdadeira pátria não é aquela que é conhecida ou provada. A terra que surge como que de uma equação química ou de um instituto teórico não é uma pátria. Sua necessidade insistente de demonstrar a história das pedras e sua habilidade de inventar provas não lhe dão uma relação prévia com aquele que sabe quando vai chover a partir do cheiro das pedras. Essa pedra, para você, é um esforço intelectual. Para seu dono, ela é o telhado e as paredes.

Para Darwich, o encontro entre as percepções palestina e israelense da pátria está no centro do que ele descreve como “um embate entre duas memórias”. E a significância das pedras abre caminho através desse enfrentamento.

Para os sionistas, a arqueologia se tornou um meio de estabelecer um vínculo entre os judeus contemporâneos e o antigo território tribal para reconstruir a identidade judaica como uma identidade israelense.

Na visão de Darwich, as pedras abrangem a própria substância da vida palestina, o telhado e as paredes que formam um laço existencial inexprimível entre o povo e o lugar.

A partir de 1987, os “filhos das pedras” (nas palavras do poeta sírio Nizar Qabbani), uma geração de palestinos que cresceu sob a ocupação, trouxe a luta para um novo plano com a Intifada, o levante contra a ocupação. As mesmas pedras cuja história era manipulada pelos israelenses eram reunidas e estocadas como armas de resistência; a luta acerca das pedras é parte de uma batalha retórica mais ampla sobre o sentido da terra, do lar e do lugar.

Como escreveu a filósofa francesa Simone Weil (pouco antes de sua morte, em 1943): “O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e menos reconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. Um ser humano tem uma raiz através de sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro”.⁸

the city and ethnicity in novels by authors of different origins” em PRESTON, P. & SIMPSON-HOUSLEY, P. (dir.) *Writing the City. Eden, Babylon and the New Jerusalem*. Londres: Routledge, 1994.

8 WEIL, S. *L'enracinement : prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris: Gallimard, 1949, p.

Segundo Edward Relph, “ser humano é viver em um mundo pleno de lugares significativos: ser humano é viver e conhecer seu lugar”.⁹ O lugar é compreendido aqui como um segmento de espaço que um indivíduo ou grupo imbuí de significado, valor e intenção especiais, de acordo com a definição de Relph.¹⁰

Anne Buttimer sugere que “nós pensamos no lugar no contexto de dois movimentos recíprocos: [a necessidade do] lar e [dos] horizontes alcançáveis fora desse lar”.¹¹ E Relph alega que vivenciar o lugar como um lar possibilita “um ponto de partida a partir do qual nós nos orientamos e tomamos posse do mundo”¹².

Relph e outros estudiosos, como Jay Appleton e Buttimer, afirmam que, muitas vezes, as oposições binárias são vistas como essenciais à natureza humana e que a essência do lugar reside na “experiência de um ‘interior’ que é distinto de um ‘exterior’”.¹³

Para Yi-Fu Tuan, o lugar ou pelo menos o sentido de lugar (construir conscientemente uma ligação e um apreço pelo ambiente local) é uma construção social, assim como uma experiência existencial.¹⁴

A literatura concebe uma imagem da realidade e articula experiências humanas do cotidiano que normalmente são implícitas e inarticuladas. Dessa forma, embora contraste com a “realidade limpa” encontrada no ordenamento científico do mundo, ajuda a entender os significados efetivos do lugar.¹⁵

Palestinos e israelenses articularam a experiência densa do lugar, e seus escritores reconhecem a existência de dois lugares entrelaçados e opostos dentro da área controlada militarmente por Israel. O jornalista israelense Uri Avneri observa que, em suas conversas com palestinos, surge um mapa da terra que é totalmente diferente daquele que ele tem:

Em cada encontro, um mapa é desenhado – não o mapa de hoje, mas o mapa do período do Mandato – quando Shlomi era Basa e Kiryat Shemona era Khalsa e Ashdod era Asdud. (...) Depois de três gerações, nada foi esquecido; ao contrário, foi acentuado. (...) Nunca será fácil resolver o problema de um homem que sonha com sua casa e com as árvores de [sua aldeia], mesmo que ele nunca as tenha visto.¹⁶

No livro *Bubár ‘alà aljurb almaftúb* (Temperos na ferida aberta), a poetisa palestina Layla ‘Alluch retrata, de maneira emotiva, as características de sua Palestina que ainda sobrevivem, aos seus olhos, dentro da paisagem de Israel:

12.

9 RELPH, E. *Place and placeness*. Londres: Pion Limited, 1976, p. 143.

10 *Ibid.*, pp. 29 a 43.

11 BUTTIMER, A. & SEAMON, D. (ed.) *The Human Experience of Space and Place*. Nova Iorque: St. Martin's Press, 1980, p. 76.

12 RELPH, E. *Op. cit.*, p. 40.

13 *Ibid. ibidem*. Ver ainda MEINIG, D. (ed.) *The Interpretation of Ordinary Landscapes*. Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press, 1980.

14 YI-FU TUAN, “Rootedness versus sense of place” em *Landscape 25*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980, pp. 3-8.

15 Ver YI-FU TUAN. “Literature, Experience and Environmental Knowledge” em GOLLEDGE, R. G. & MOORE, G. T. (ed.) *Environmental Knowing: Theories, Research and Methods*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

16 *HaOlam Haze* (semanário israelense), 15 de junho de 1983.

Tudo é árabe apesar da mudança da língua,
Apesar dos caminhões, carros e faróis.
Todos os choupos e os pomares solenes de meus ancestrais
Estavam, juro, sorrindo para mim com uma afeição árabe
Apesar de tudo o que foi eliminado, coordenado, e dos sons
“modernos”
Apesar dos oceanos de luz e tecnologia
Ó, meus avós, o rico solo estava iluminado com a feição árabe
E ele cantava, acreditem-me, com afeição.

No poema acima, 'Alluch une a terra ao povo palestino. Durante uma viagem de Jerusalém a Haifa (na Galiléia), onde encontraria alguns parentes, a narradora percebe todas as mudanças que os israelenses empreenderam, mas em seu poema a terra permanece imutável e determinadamente árabe. Nela, ela vê sua própria aparência árabe espelhada, como quando se reconhecem os traços da face num parente próximo. A terra também reconhece a narradora como um membro da família, como se observa nos dois últimos versos citados.

A persistência e a força da família derivam de laços íntimos desenvolvidos e testados através de uma longa vivência juntos (Como diz Bachelard, “é no espaço que encontramos os belos fósseis de duração concretizados por longas permanências. O inconsciente permanece nos locais”¹⁷). A família se associa à terra ao invocar esse laço íntimo que é inatingível para os recém-chegados, não importa o quanto manipulem as aparências superficiais.

A ausência de lugar

Ao ressaltar a importância da experiência vivida por um indivíduo ou um grupo num lugar preciso, Edward Relph desenvolve, numa perspectiva geográfica, a noção de *placelessness* (ausência de lugar), ligando-a às mudanças que o espaço sofre no século XX. Para Relph, entre as possíveis consequências da experiência de ausência de lugar, estão “o rompimento de raízes, a erosão de símbolos, a substituição de diversidade por uniformidade e de ordem experimental por ordem conceitual”¹⁸.

Sabe-se que, em 1948 e 1949, a maioria dos palestinos foi obrigada a deixar sua terra natal e todo um espaço foi apagado a fim de acolher um outro povo. A destruição do espaço, a extinção dos lugares, era feita e ainda se faz não apenas para apagar os traços da existência de um povo mas também com o intuito de pôr fim ao sentido que esses lugares tinham para seus próprios habitantes.

A tentativa de eliminação sistemática do vínculo de um povo com sua terra e do aniquilamento de sua memória e de sua cultura marca o desapossamento vivido pelos palestinos e por outros grupos populacionais ao longo do século XX. Essa experiência do lugar ausente, da geografia da ausência, reflete-se na escritura.

Mesmo que inacessível fisicamente, no entanto, a Palestina se fez (e ainda se

17 BACHELARD, G. *Op. cit.*, p. 29.

18 RELPH, E. *Op. cit.*, p. 143.

faz) presente na literatura. Darwich descreveu a Palestina como um “país de palavras”¹⁹. E no poema *Qála almusáfir lilmusáfir: lan núd kamá...* (O viajante disse ao viajante: Não voltaremos como...), que faz parte da obra *Limádba tarakta albisán wabidan* (Por que deixaste o cavalo sozinho?), Darwich escreve:

No deserto, o desconhecido me disse:
Escreve!
Respondi: há outra escrita na miragem
Disse ele: escreve que a miragem reverdece
Respondi: falta-me ausência
Não domino a palavra
Disse-me então: escreve, conhece
Sabe onde estavas, onde estás
Como vieste, quem serás
Põe o teu nome na minha mão
Escreve, sabe quem sou
E espalha nuvens no céu
Escrevi por fim:
Aquele que escreve sua história
Herda a terra das palavras
E se apossa do sentido
Completamente!

Espaço e escritura se entrecruzam, terra e palavras se entrelaçam a fim de descobrir seu sentido e de possuir um nome. A literatura palestina se mostra aí uma escritura de resistência no sentido da sobrevivência, da continuidade da vida. Se há uma ruptura na continuidade do sentido de lugar, a escritura pode instaurar uma continuidade que é a da busca, da descoberta, e do lugar e do si mesmo no lugar. Para os palestinos, as histórias se multiplicam de acordo com a multiplicidade das experiências vividas (apesar dos traços do desapossamento e do exílio). Na literatura, lêem-se vários espaços que contam essa história.

Em *Tadíqu biná al'ard* (A terra nos é estreita), Darwich escreve:

A terra nos é estreita. Ela nos encurrala no último desfiladeiro
E nós nos despimos dos membros para passar
A terra nos pressiona. Fôssemos nós o seu trigo para morrer e ressuscitar
Fosse ela a nossa mãe para se compadecer de nós
Fôssemos nós as imagens dos rochedos que o nosso sonho levará
Como espelhos.

Para garantir a relação com a terra, os corpos se desmembram, e as histórias se fragmentam. O poeta se mostra disposto a morrer e ressuscitar por ela. A necessidade de recitar a história é ameaçada por um apagamento contínuo e uma tentativa de impedir esses relatos e sua integridade.

19 DARWICH, M. *Palästina als Metapher: Gespräche über Literatur und Politik*. Heidelberg: Palmyra, 1998, p. 31.

Descrição geográfica e literária

A Palestina anterior a 1948 abrange paisagens diversas dentro de sua pequena área. Em direção ao leste, a partir do Mediterrâneo, passa-se primeiro pela planície costeira, onde os solos aluviais e os recursos de água fornecem condições favoráveis para a agricultura, particularmente para o cultivo de frutas cítricas. As montanhas e colinas da Galiléia e da Cisjordânia separam a planície costeira do vale ao leste. A Galiléia é a região mais úmida da Palestina. Recebe, em alguns lugares, mais de mil milímetros de precipitação por ano e possui fontes e riachos. Essa região concentrou no passado a população rural da Palestina.

A porção norte da Cisjordânia (referida como Samaria pelos israelenses) é menos dotada de recursos hídricos do que a Galiléia, mas ainda assim sustenta várias aldeias árabes. A porção sul (chamada de Judéia pelos israelenses) é a mais seca das regiões das colinas; ela é rochosa e desértica, com uma população bem menor. Ao leste dessas colinas, está o vale do Rio Jordão (daí a Cisjordânia ser conhecida também como Margem Ocidental (*Adduffa algharbiyya*). Ele inclui terras áridas e oásis luxuriantes, assim como três lagos – o antigo Lago Hula, um extenso pântano drenado pelos israelenses; o Lago Tiberíades, com frequência chamado na Bíblia de Mar da Galiléia²⁰; e o lago conhecido como Mar Morto (devido às condições inóspitas para peixes de qualquer espécie), para o qual o Jordão afluí.

De fato, os palestinos deslocados das cidades e planícies costeiras e da Galiléia (em 1948) que afluíram para a Cisjordânia e para a Jordânia entraram num ambiente físico diferente e mais rigoroso. Boa parte da Cisjordânia é seca e escarpada, comparada às terras deixadas para trás. Foi o ambiente social, contudo, que apresentou o maior desafio. Com as terras cultiváveis nas Margens Ocidental e Oriental do Jordão já escassas e com poucos recursos próprios, os recém-chegados tiveram de viver com parentes, mudar-se para campos de refugiados ou tentar a sorte na cidade. As cidades da Cisjordânia atraíram muitos palestinos, embora o desemprego e o subemprego fossem – e continuem sendo – elevados. Ao sul da Cisjordânia, encontra-se o deserto de Beersheba, também conhecido como Neguev.

Os palestinos se identificavam fortemente com sua cidade ou aldeia natal. No século XIX, Jerusalém, Nablus, Jaffa, Acre, Hebron, Safad e Gaza eram as maiores cidades. Cada uma tinha uma ou duas importantes famílias às quais a identidade da cidade estava ligada. A maioria das cidades era conhecida por suas especialidades distintivas. Os artesãos de Gaza se sobressaíam na tecelagem e na cerâmica; Nablus era o mais importante centro produtor de sabão e artigos têxteis; os moradores de Hebron eram especializados na vinicultura e na manufatura de artigos de vidro e cantis; Nazaré produzia implementos agrícolas e Belém era famosa por seus pedreiros e construtores habilidosos e pela produção de suvenires e artigos religiosos populares entre os turistas.

O ambiente mais significativo para os habitantes árabes da Palestina do século XIX era a aldeia e seus campos e pastos circundantes. A maioria das pessoas (60%, excluindo os judeus, em 1948) dependia da agricultura e de ocupações ligadas a ela para sua sobrevivência. O apego à terra era, portanto, também uma necessidade econômica.

20 Por exemplo, em Mateus, capítulo 4, versículo 18; Marcos capítulo 1, versículo 16; João capítulo 6, versículo 1.

No centro desse relacionamento entre o camponês e a terra estava a aldeia. Cada aldeia consistia num único ou em vários clãs familiares e era a essa comunidade que os camponeses devotavam sua lealdade principal.

Trigo, cevada, sorgo, gergelim, óleo de oliva e frutas cítricas (sobretudo a laranja), além das uvas, formavam a base da agricultura palestina. Os fazendeiros também cultivavam figos, damascos, amêndoas, maçãs, melões, romãs e amoras em menor quantidade. Ovelhas e cabras faziam parte da economia rural e forneciam carne, leite, lã, couro, queijo e iogurte.

As épocas de colheita das frutas eram ocasiões de trabalho árduo e de festividades, quando as famílias deixavam as aldeias por vários dias para colher as frutas das árvores nas colinas próximas.

Os camponeses e as pessoas que habitavam as cidades dependiam do óleo de oliva para cozinhar e iluminar o ambiente antes da introdução do querosene. Era também a base de uma próspera indústria de sabão, um dos principais produtos de exportação da Palestina no século XIX. Ainda que muitas vezes os camponeses não possuíssem a terra que lavravam, eles eram donos de suas próprias oliveiras. Essas árvores viviam por centenas de anos, e seus frutos sustentavam várias gerações da mesma família. É por isso que atualmente a oliveira é um poderoso símbolo do nacionalismo e da resistência palestina. No Alcorão, a oliveira é uma árvore sagrada, fonte da luz do Criador: "Allah é a luz dos céus e da Terra. Sua luz se assemelha à de uma lamparina acesa graças a uma árvore abençoada, uma oliveira cujo óleo alumiará mesmo se o fogo não o tocasse"²¹.

A aldeia fornecia proteção física e espiritual para seus habitantes. Os observadores europeus criticaram o traçado confuso das aldeias e a ausência de espaços abertos. As ruas estreitas e irregulares, típicas de muitos agrupamentos pré-industriais, maximizavam a defesa; o traçado, consequência da evolução da comunidade, providenciava espaços fechados e seguros.

Locais sagrados também protegiam o aldeão. Cada aldeia ou distrito tinha pelo menos um *walí* (espécie de santo), que era responsável pelo bem-estar dos habitantes. O túmulo ou santuário do *walí* geralmente ficava dentro ou próximo à aldeia. Nesses locais, os residentes deixavam oferendas de comida ou dinheiro, que eram, então, distribuídas entre os pobres. Os camponeses estocavam seus produtos nos santuários ou perto deles, acreditando que ninguém ousaria roubar mercadorias sob a proteção de um *walí*. Longe de casa, os viajantes invocavam a proteção do *walí* de sua aldeia natal e prometiam retribuir com dinheiro para o conserto do santuário ou para a distribuição entre os pobres.²²

Os santuários e os túmulos não eram os únicos elementos sagrados na paisagem. Certas árvores, cavernas, fontes, riachos, poços, rochas e ruínas também possuíam significado espiritual. Alguns deles assumiam um caráter sagrado em virtude de sua proximidade com o santuário do *walí*; outros por causa de algum evento extraordinário ocorrido ali. Regras de comportamento rigorosas se aplicavam a esses locais. Se uma árvore sagrada era frutífera, por exemplo, os transeuntes poderiam comer suas frutas no

21 *Alqur'an*. Surata 24, versículo 35.

22 CANAAN, T. "Modern Palestinian Beliefs and Practices Relating to God." em *Journal of the Palestine Oriental Society* 14, 1934, pp. 59-92.

local tanto quanto quisessem, mas eram proibidos de levar algumas delas consigo.²³

Segundo Tawfiq Canaan, os camponeses acreditavam que Deus permitiria que os animais, as árvores e até mesmo as pedras testemunhassem no Dia do Juízo Final em favor das almas humanas. Acreditava-se que a ranhura longitudinal nos grãos de trigo representava a letra 'alif, a primeira letra do nome de Deus e do alfabeto árabe. Os cantos de certos pássaros eram ouvidos como repetições dos atributos de Deus (por exemplo, o arrulhar das pombas: "Yá raúf, yá raúf – Ó, Piedoso, ó, Piedoso").²⁴

A vida material e espiritual do povo estava intimamente ligada à terra. Um ditado camponês expressava esse relacionamento de forma simples e concisa: "Nós não podemos atingir o Seu céu; portanto, beijamos a terra"²⁵.

A propriedade e o apego à terra

No período de estabelecimento do Mandato britânico, após a Primeira Guerra, havia na Palestina por volta de 750 mil pessoas, cujos ancestrais habitavam aquela terra desde tempos imemoriáveis.²⁶ Alguns palestinos eram pequenos proprietários de terras. Outros, grandes. Alguns lavravam a terra desde os primeiros registros históricos existentes, e outros viviam em áreas urbanas. Apenas uma pequena parte vivia de forma nômade. Algumas terras eram de propriedade privada e individual, outras eram áreas comuns e outras ainda, de domínio estatal – na qual o povo dispunha coletivamente da terra com seu desenvolvimento apoiado pelo Estado.

Na implementação da política de garantia de propriedade, o Código Otomano de Terras de 1858 passou a conceder o registro de títulos e documentos relativos a todos os loteamentos de terras do Império. Essas medidas representaram um avanço que terminou por provocar, no longo prazo, efeitos desvantajosos aos camponeses da Palestina. Ao temerem que os cobradores de impostos e que o exército fizessem uso efetivo dos novos registros e títulos, sem compreenderem ao certo a importância disso no futuro, eles se eximiram dos registros em massa. O caminho menos prejudicial que um camponês podia tomar seria registrar a terra sob um nome fictício ou sob o nome de alguém já falecido. Essas medidas confundiam os registros e levavam o camponês a uma crescente insegurança em relação à posse de suas terras. Mais grave ainda era quando este permitia que os mercadores locais das cidades e, em geral, os fazendeiros que cobravam os impostos, registrassem grandes porções das aldeias em seu nome.

As propriedades de terras judaicas na Palestina, antes dos anos de 1880, eram irrisórias. Um lento processo de alienação da terra das mãos palestinas às empresas judaicas européias de administração de terras caracterizou a história da Palestina no período

23 CANAAN, T. "Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine" em *Journal of the Palestine Oriental Society* 4, 1923, pp. 1-84.

24 CANAAN, T. *Op. cit.*, 1934, pp. 83-85.

25 CANAAN, T. *Op. cit.*, 1934, pp. 85-86

26 Durante todo o Mandato Britânico na Palestina (1920-1948), apenas dois levantamentos (censos) foram feitos – um em 1922 e o outro em 1931. Os problemas endêmicos da Palestina podem ter pesado para a falta de iniciativa do governo britânico em manter um censo da população no período entre-guerras, e em 1941 a Guerra na Europa parecia ser prioritária em relação à contagem de habitantes da Palestina. De acordo com o primeiro censo deste século, realizado no final de 1922 pelo governo do Mandato, cerca de 65% por cento dos árabes muçulmanos viviam essencialmente em áreas rurais.

de 1921 a 1948. Embora em minoria – quando o Estado de Israel foi proclamado, cerca de 6% das terras da Palestina eram de propriedade de judeus²⁷ –, as implicações políticas e estratégicas do processo estavam claras tanto para o mundo árabe quanto para a Europa. De qualquer forma, os poetas palestinos eram uns dos maiores críticos de seus compatriotas que vendiam terras.

Os ricos proprietários de terras árabes eram os principais vilões, na descrição dos poetas da Palestina. A venda de terra era uma tragédia para os camponeses e uma afronta para os nacionalistas árabes, que viam suas aspirações pela inde/pendência frustradas pelos sionistas. Quando os sionistas que haviam comprado terras insistiram em usar apenas mão-de-obra judaica, os aldeões árabes perderam seu sustento.

Um dos principais poetas da Palestina na primeira metade do século 20, Ibrahim Tuqan criticou mordazmente os que vendiam terras, a liderança árabe e as políticas do governo do Mandato Britânico na Palestina, como no poema “*Atbulathá’ alhamrá’*” (Terça-feira Vermelha), redigido dez dias depois que três palestinos foram enforcados pelas autoridades mandatárias britânicas (em três horas sucessivas) por causa de seu envolvimento na revolta de 1929. Tuqan dá voz ao dia do enforcamento e às três horas personificadas do enforcamento nesse poema, cuja forma estrutural e cujo conteúdo semântico se combinam em uma unidade orgânica na qual sons, ritmos, palavras, idéias e imagens mantêm uma simbiose de rara sutileza. A alternância regular de versos longos e curtos, a variação esquemática de sons da rima, a repetição batida da rima idêntica recorrente no fim de cada uma das nove estâncias e a versificação prosódica baseada no metro *kámil* por todo o poema ajudam a criar um ritmo persistente.

Como Tuqan, no início do século XX, muitos poetas previram a possibilidade de perder a terra; alguns puseram seus temores numa moldura nacionalista. Mais tarde, a destruição da paisagem física da Palestina não foi apenas um resultado direto das hostilidades mas também a consequência da erradicação da paisagem humana.

Caro aos escritores palestinos, o tema da terra está presente, explícita ou implicitamente, na maioria de suas obras. Os poetas empregavam vários termos árabes para invocar a terra. *Bilád* (país), *watan* (pátria), *mawtin* (local de origem), *tharà* (chão, solo), *'ard* (terra) e *turáb* (terra, pó) estão entre os mais comuns. Os significados essenciais dessas palavras são específicos e concretos e expressam lugares humanos distintos e elementos do ambiente tangível. Os poetas, contudo, empregavam-nas num sentido genérico para inspirar um sentimento de pertença nacional.

Na prosa, imagens do ambiente tratam de um sentido de lugar específico. Num conto intitulado “*Al'akhawát alhazínát*” (As irmãs tristes), de 1953, Najati Sidqi relata a história de cinco figueiras alinhadas numa rua de Tel Aviv. A área, anteriormente um pomar de um árabe nos arredores de Jaffa, tinha sido vítima da expansão contínua de Tel Aviv promovida por judeus. Prédios, cafés e clubes circundam agora as árvores. Enquanto descansa ao pé de uma das figueiras, o narrador sonha que as árvores são cinco irmãs, vestidas com roupas negras de luto. Com voz rouca de choro, cada uma das irmãs narra o que viu ocorrer em sua sombra. Elas se lembram de amantes trocando juras de amor, de místicos sufis debatendo questões religiosas, da fundação e expansão

27 Survey of Palestine, I, 244; e Supplement: Notes Compiled for the Information of the United Nations Committee on Palestine. Jerusalém: United Nations Committee on Palestine, 1947, p. 30.

de Tel Aviv e da imposição do domínio britânico, incluindo o enforcamento de mártires árabes em seus ramos. A mais nova das irmãs, nascida em 1917, não tem nenhuma lembrança de um passado árabe nesse lugar, mas sente a tristeza de suas irmãs mais velhas. Quando o narrador acorda, ventos fortes de outono estão bramindo pela rua, mas eles não têm força contra essas árvores; elas permanecem fixadas tão firmemente quanto altas montanhas.

No exílio, os poetas se voltaram para sua própria experiência e para a de seus compatriotas. Com o futuro incerto, eles se voltaram para o passado. A nostalgia (*alhanín*) se tornou o elemento mais característico na imagem da Palestina na literatura do exílio. Os poetas exilados escreveram sobre as cenas de sua juventude. É nessas cenas que um sentimento de apego à terra aparece claramente e onde as qualidades específicas da terra encontram uma voz própria.

A perspectiva nostálgica dessas obras idealizava a terra como um paraíso perdido. O escritor Jabra Ibrahim Jabra expressa a falta que sente da “terra verde” perdida enquanto tem de viver “nos desertos do exílio” (título do poema abaixo):

Nossa Palestina, nossa terra verde
Flores qual bordado em vestido de mulher
Março enfeita suas colinas
Com peônias e narcisos como jóias
Abril irrompe na planície
Com flores e botões de noiva
Maio é a canção que entoamos
Nas sombras azuis
Entre as oliveiras de nossos vales
Na fertilidade do campo
A promessa de julho
A dança alegre na plantação.
Ó, nossa terra, da infância passada
Qual sonho na sombra de laranjal
Entre amendoeiras nos vales.²⁸

Aqui aparecem claramente (ainda que de forma idealizada) características da paisagem da vida rural na Palestina e do modo como seus habitantes interagem com ela. Trata-se de uma interpretação literária da vida na Palestina rural antes dos distúrbios do século XX. Jabra invoca flores, oliveiras, amendoeiras, laranjais e festivais da colheita, todos elementos de um modo de vida que calava fundo na mente do poeta exilado.

A amendoeira em flor simboliza a esperança nas obras de diversos autores palestinos. No conto “*Wa 'akbíran nauwara alllawz*” (Finalmente, a amendoeira floresceu), do livro *Sudásiyyat al'ayyám assitta* (Sêxtuor dos Seis Dias; seis contos que abordam as conseqüências da Guerra de 1967), de Emile Habibi, o sr. M. experimenta, sem saber por que, uma sensação inebriante de alegria quando vê alguma amendoeira em flor e, então, gradualmente se lembra da ligação entre a flor e uma bela história de amor de um colega de escola. O Sr. M. havia “realmente se esquecido de que ele próprio era o herói da bela história de amor”.²⁹

28 JABRA, I. J. *Almajmú'át axxi'riyya* (Antologia poética). Beirute: Riad el Rayyes, 1990, p. 41.

29 HABIBI, E. *Sudásiyyat al'ayyám assitta* (Sêxtuor dos Seis Dias). Haifa: Alittiád, 1970, p. 21.

Ilha de Santa Catarina

Na história, uma mulher parte um galho de amendoeira em dois e entrega um pedaço a seu namorado. O outro reserva para si. Em seguida, o casal faz um pacto de que cada um guardaria seu ramo e de que eles se reencontrariam na primavera seguinte, quando as amendoeiras florescessem. Nessa ocasião, ele viria com a família para pedir sua mão em casamento. “As flores das amendoeiras estavam se abrindo, vermelhas e brancas, e se contagiavam pelo entusiasmo da primavera. As dez colinas da região dançavam”³⁰, diz o narrador. Na obra, quando as amendoeiras florescem, na primavera, sempre há esperança. Vinte anos depois, a mulher ainda conservava o galho da amendoeira, e o homem diz:

Eu nunca me escondi detrás desta minha fachada ou fraquejei a não ser quando eu rompi minha ligação com o passado. Que passado é este? O passado não é um tempo, o passado é você, esse e aquele, esse e aquele e todos os amigos... eu vejo essa história como a expressão mais verdadeira da primavera do nosso passado. Eu quero que este passado retorne como a primavera retorna depois de todo inverno. Finalmente a amendoeira floresceu e nós nos encontramos. A primavera sorria.³¹

Habibi expressa o desejo de retornar ao passado (um passado idealizado, marcado pelo amor e pela primavera). O livro foi inspirado nos efeitos da guerra de junho de 1967 (a Guerra dos Seis Dias), quando familiares que haviam sido separados pela guerra de 1948 passaram a se reunir e reviver memórias. O tema do reencontro constitui um ritmo interno no livro de Habibi, um fio condutor a ligar as diferentes histórias que compõe a obra.

O tempo nessa antologia é mutável e fluido; ele causa a tragédia da separação e ainda assim é capaz de reverter a mesma tragédia. A única entidade imutável é a terra da Palestina. Os diferentes protagonistas estão eternamente em busca de raízes sólidas que lhes darão segurança, mas sabem que o sentido de lugar só pode ser encontrado na Palestina.

De fato, um elemento que caracteriza a literatura palestina a partir de 1948 é a ausência de lugar, e isso fica claro na obra de Habibi. Todos os que se afastam da Palestina ou têm de deslocar-se de sua cidade natal (ainda que dentro do território palestino) vivem em permanente estado de *placelessness* (seguindo a percepção geográfica de Relph), e aqui se percebe a importância do diálogo entre a literatura e a geografia.

A afirmação da necessidade de permanecer na terra palestina a qualquer preço estrutura o pensamento político de Habibi e constitui a máxima da maior parte de suas obras literárias. Habibi, que nasceu em Haifa, recomendara gravar em sua lápide o seguinte epitáfio: “Aqui jaz Emile Habibi; em Haifa permanece”.

Falecido em 1996, Habibi fazia parte dos palestinos que conseguiram escapar da expulsão após a guerra de 1948³², mas não às mudanças em suas aldeias e cidades de origem. Ao contrário daqueles que foram forçados a abandonar a Palestina, os que

30 *Ibid.*, p. 21.

31 *Ibid.*, p. 22.

32 Esses palestinos se tornaram cidadãos israelenses e são chamados pelos israelenses não-árabes de “árabes de Israel” ou de “não-judeus”.

puderam ficar assistiam cotidianamente à modificação de seu país. Talvez essa seja uma das razões pelas quais os nomes dos lugares e a descrição do espaço antes e depois da guerra de 1948 são abundantes nas obras de Habibi.

Em *Ikhtayya* (nome da protagonista, uma jovem surda-muda e paralítica que simboliza a Palestina)³³, Habibi recupera os antigos nomes das ruas e dos lugares que agora têm outros nomes em hebraico:

Deram a essa avenida o nome de Hakhalotz, que quer dizer “vanguarda” (...) A rua Nazaré se tornou avenida Israel-Bar-Yehuda, e seu ponto de partida, a ex-praça do Rei Fayçal, diante da estação de Hijaz, foi rebatizado de avenida Khatibat-Golani.³⁴

A paisagem e seus nomes mudaram, mas reaparecem nas obras de Habibi, não apenas para trazer do nada os lugares do passado mas também para tentar reencontrar o sentido primeiro desses lugares e reconstituir uma memória e uma identidade.

No romance *Alwaqá'i' alghariba fi 'ikhtifá' Sa'id Abu annabs almutaxá'il* (Os acontecimentos extraordinários do desaparecimento de Said, o azarado, o pessiotimista)³⁵, Habibi relata a história de quase 20 anos da vida dos palestinos em Israel, de 1948 a 1967. A personagem principal, Said, decide voltar clandestinamente para a Palestina depois de ter sido expulso de sua cidade natal, Haifa, e de ter sido deportado pela fronteira libanesa³⁶. Ao retornar, ele se dá conta de que o país agora se chama Israel. Um soldado israelense lhe diz, ao chegar a Haifa, “Bem-vindo a Medinat Israel”. Said afirma:

Pensei que tinham mudado o nome da minha cidade bem-amada e que ela tivesse se tornado *Medinat Isra'il*, a cidade de Israel. Foi apenas durante a campanha eleitoral que me dei conta de que a palavra *medina*, em hebraico, quer dizer Estado, como *dawla* em árabe. Na realidade, tinham conservado seu antigo nome, Haifa, porque aparece na Bíblia.³⁷

Em *Khurrafiyyát Thuráya bint-alghúl* (As fábulas de Soraya, a filha do ogro), o monte Carmelo e o mar estão no centro da história. Despertam as histórias do passado durante a noite, quando Soraya, a filha do ogro, espécie de fantasma que, ora se manifesta como uma jovem, ora como uma idosa, aparece ao narrador para ajudá-lo a reencontrar a memória e a atravessar “sua via dolorosa”. Ela permite que ele ouça um pouco a voz da montanha e de sua memória, mas as lembranças dispersas resistem como

33 Em português, “pecados” ou forma coloquial palestina para a expressão “Que pena!”.

34 HABIBI, E. *Ikhtayya*. Damasco: Dár almadá, 1991, p. 33.

35 Habibi criou o termo *mutaxá'il* (pessiotimista), que reúne dois antônimos: pessimista (*mutaxá'im*) e otimista (*mutaáfá'il*).

36 Muitos palestinos tentavam voltar clandestinamente para casa após a declaração do Estado de Israel. Eram chamados “infiltrados”. Uma boa parte deles foi morta nas fronteiras ou aprisionada como clandestino no novo país. O tema dos infiltrados, que havia sido central para muitos escritores árabe-israelenses nos anos cinquenta e no início da década de sessenta, perdeu sua popularidade no final desta década, ainda que, depois da guerra de 1967, ele tivesse aparecido em alguns contos. Nas décadas de setenta e oitenta, no entanto, poucos escritores se voltaram para esse assunto. Habibi foi um deles.

37 HABIBI, E. *Alwaqá'i' alghariba fi 'ikhtifá' Sa'id Abu annabs almutaxá'il* (Os acontecimentos extraordinários do desaparecimento de Said, o azarado, o pessiotimista). Cairo: Dár alhilál, 1998, p. 22.

Ilha de Santa Catarina

os tesouros escondidos em “numerosas grutas do Carmelo”³⁸ ou nas rachaduras dos muros das casas abandonadas.

A estrutura fragmentada de lembranças dispersas nesse relato é ritmada pela errância do narrador em lugares de sua memória e de seu país. Inspirado em uma velha lenda palestina, Soraya a filha do ogro (que conta a história de uma jovem, raptada pelo ogro, e de seu primo que parte à procura dela nos campos e nas montanhas), Habibi empreende uma busca semelhante ao traçar a errância do narrador por lugares perdidos de sua memória. Mas os lugares não respondem mais a seu apelo:

Percorri a via dolorosa.

Visitei o rochedo, solitário como um velho macho, sobre o golfo de Acre: uma barreira trancada à chave interditava o acesso à margem. Então, subi sobre o quebra-mar e lancei minha linha, interrogando a solidão

Percorri a via dolorosa.

Visitei o aposento onde nasci. Não o interroguei, pois o encontrei surdo e mudo: um muro de concreto lhe fechava a boca.³⁹

Assim, para poder falar e nomear, primeiro é preciso ouvir o lugar e saber ler o espaço, compreender seu sentido. Muitas vezes, porém, como nesse romance, a resposta é o silêncio imposto.

Ao visitar o aposento onde nasceu (ou seja, o lugar natal, o primeiro lugar), o narrador não consegue nem articular uma pergunta, pois percebe o silêncio imposto pelo muro de concreto. Bachelard diz que, quando se fala da poética da casa, uma das várias perguntas possíveis é justamente como os aposentos se transformam em “moradas para um passado inolvidável”. Ele explica que, “analisada nos horizontes teóricos mais diversos, parece que a imagem da casa se torna a topografia do nosso ser íntimo (...) Ela é, como se diz amiúde, o nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos”⁴⁰.

No romance *Os acontecimentos extraordinários do desaparecimento de Said, o azarado, o pessotimista*, Habibi expõe não apenas a narrativa da terra e dos homens mas também os segredos ocultos nas entranhas da gleba, nas montanhas, nos vales e nas cidades desaparecidas sob a massa dos buldôzeres e dos *kibutzim* israelenses ou de forças secretas. O autor recorda o nome de diversas aldeias árabes que foram destruídas: Almuzar, Alburaiqa, 'Umm-Khalid, Khirbat Azzababida, Jalil achchamaliyya, Almanchiyya, Iqrit, Addamun, Alghabisiyya, Mi'ar e Ruwais, entre outras.

O livro abre com um poema cuja mensagem pungente enfatiza a necessidade de se ter iniciativa e a seriedade de uma obra que, na superfície, leva o humor sarcástico e a autodepreciação a níveis sem precedentes na ficção árabe. A obra começa com uma mensagem audaciosa do poeta palestino Samih Alqasim (extraída do poema “*Qur'ân almawt walyasámín*”, ou seja, “Corão (ou recitação) da morte e dos jasmíns”:

Vocês, homens!
Vocês, mulheres!

38 HABIBI, E. *Kburrafiyyát Thuráya bint-alghúl* (As fábulas de Soraya, a filha do ogro). Haifa: Arabesque, 1991, p. 98.

39 *Ibid.*, p. 63.

40 BACHELARD, G. *Op. cit.*, pp. 19-20, 24. O autor dedica dois capítulos do livro para esboçar os valores das imagens da casa.

Vocês, xeiques, rabinos e cardeais!
Vocês, enfermeiras e tecelãs!
Por muito tempo vocês esperaram
e o carteiro nunca bateu à porta
nem trouxe, pelas cercas ressecadas,
as cartas que tanto desejam.
Vocês, homens!
Vocês, mulheres!
Não esperem mais!
Tirem o pijama
E escrevam vocês mesmos
As cartas que tanto desejam!⁴¹

No título principal, o duplo oxímoro em Sa'íd (nome que significa feliz) e *Abú- annabs* (literalmente, “o pai do azar”), de um lado, e em *almutaxá'il* (o pessimista), de outro, chama a atenção para o papel que o nome das personagens desempenha nessa obra, composta de três volumes ou livros (termo que o autor usa na obra: *kitib*, na forma singular)⁴².

Cada livro leva o nome de uma mulher associado ao apego à Palestina. O primeiro é Yu'id, que significa “estar de volta”. O segundo é Biqiya (aquela que permanece) e o terceiro, Yu'id Segunda. No contexto da obra de um escritor palestino que vive em Israel, a ressonância simbólica desses nomes é evidente.

A narrativa nessa obra lança mão de cartas mandadas por Said para um narrador com o pedido de que ele conte a história. O primeiro livro detalha esse arranjo logo no início, o que estabelece um vínculo com as cartas mencionadas no poema inicial de Samih Alqasim. A frase com a qual o primeiro capítulo começa é “Said, o pai do azar, o pessimista, escreveu para mim e disse (...)”⁴³. Esse desejo de estabelecer, desde o princípio, a fonte de sua história funciona, no contexto árabe, como uma evocação da narrativa clássica, na qual a autenticidade da mensagem transmitida era de crucial importância para a verificação do *hadith* (relato dos ditos ou das ações do profeta Muhammad). A cadeia de transmissão (*isnád*) era um prefácio necessário a qualquer narrativa que aspirasse a autenticidade.

Desde o início, Habibi leva os leitores a um labirinto intertextual, marcado pela ironia, que envolve não apenas a grande herança cultural do passado como também uma variedade de referências interculturais⁴⁴. A frase que abre o primeiro capítulo, citada parcialmente acima, diz:

Said, o pai do azar, o pessimista, escreveu para mim [o narrador] e disse: ‘Passe adiante a minha história, a coisa mais incrível a acontecer com um ser humano desde o cajado de Moisés, a ressurreição de Jesus e a eleição do marido de Lady Bird⁴⁵ como

41 HABIBI, E. *Op. cit.*, 1998, p. 13.

42 Os três volumes dessa obra foram publicados separadamente (os dois primeiros em 1972, no intervalo de alguns meses, e o último em 1974).

43 HABIBI, E. *Op. cit.*, 1998, p. 15.

44 O autor faz alusão a Napoleão, Tamerlão, Saladino, Ricardo Coração de Leão, Júlio Verne, Newton, Biruni e Darwich, entre outros.

45 Nome da mulher do presidente norte-americano Lindon Johnson.

presidente dos Estados Unidos da América'.⁴⁶

Em seguida, Said diz que desapareceu. Encontrou algumas criaturas do espaço sideral⁴⁷ e agora as acompanha. "O que importa é que meu desaparecimento, apesar da estranheza, é algo que desejei a vida inteira"⁴⁸, diz.

O narrador é então levado pelas cartas de Said às primeiras fases de sua vida e ao recorte cronológico do primeiro livro, o período pós-1948, "esse ano diabólico, cuja data eu nunca consigo esquecer, uma vez que os eventos antes e depois dele vêm para servir como um histórico divisor de águas para a minha vida inteira"⁴⁹. O elemento burlesco abre imediatamente seu caminho na narrativa quando Said informa o leitor, já no título do segundo capítulo, que deve sua vida em Israel "às graças de um burro"⁵⁰. Seu pai havia sido morto durante o conflito de 1948 e Said teria tido o mesmo destino se um burro não tivesse cruzado a linha de fogo e morrido depois de ter sido atingido pela bala que ia na direção de Said. Ao retornar clandestinamente para Israel, Said logo descobre que o caminho mais rápido para a segurança é fazer-se de tolo⁵¹ e repetir as besteiras do animal que lhe salvou a vida.

O segundo livro narra a vida da comunidade árabe durante as primeiras fases do Estado de Israel. Com *Báqáya* (que intitula o livro), Said obtém duas preciosidades: o tesouro da família dela, que está enterrado numa gruta no mar, e um filho, Wala.

As questões que representam essa fase do conflito entre os palestinos e o Estado israelense tomam a forma da saga contínua do desaparecimento de aldeias, do processo de encontrar trabalho em Israel e da polêmica em torno da posse da terra. Said e sua esposa se envolvem tanto na busca do tesouro submarino que não percebem que seu filho se juntara aos *fidá'iyín*. Wala encontrara o tesouro e comprara armas e explosivos.

O terceiro livro retrata a vida árabe dentro de Israel (com destaque para o isolamento das aldeias) no período posterior à guerra de junho de 1967. Quando o pessiotimista ouve no rádio que os árabes estão prestes a levantar a bandeira branca da rendição, ele também o faz, aparentemente sem entender que é considerado um cidadão de Israel e que a instrução é dirigida aos árabes dos territórios ocupados. A atitude acarreta sua prisão. Para refletir o tom sarcástico de Habibi, o capítulo em que Said é surrado até perder a consciência se intitula "*Kayfa wajada Sa'id nafsahu wast balqat 'Ukáziyya-shaksbiriyya*"⁵² (Como Said se viu em meio a um círculo de poesia pré-islâmica-shakespeariana)⁵³. Detido, Said tem a infeliz idéia de fazer uma citação de Shakespeare e o "círculo" (*balqa*) de guardas começa a escarnecer de sua erudição a

46 HABIBI, E. *Op. cit.*, 1998, p. 15.

47 A palavra árabe para espaço é *fadá'* e, para pessoas do espaço, *fadá'iyín*. Quando se troca a consoante enfática *dád* pela não-enfática *dál*, o resultado é a palavra *fidá'iyín* (aqueles que se sacrificam), nome adotado pelo movimento guerrilheiro palestino que surgiu depois de 1967.

48 HABIBI, E. *Op. cit.*, 1998, p. 15.

49 *Ibid.*, p. 17.

50 *Ibid.*, p. 18.

51 O pessiotimista guarda semelhança com Schweik, o sábio tolo do romance *O Bom Soldado* (1923), do escritor tcheco Jaroslav Hasek. Habibi também reconhece sua dívida para com a obra *Candide* (1759), de Voltaire.

52 *'Ukáz* é o nome de um mercado na Península Árábica onde se realizavam torneios poéticos no período pré-islâmico.

53 HABIBI, E. *Op. cit.*, 1998, p. 128.

cada golpe administrado.

Na prisão, é colocado na cela ao lado do jovem Said, filho de Yu'ád. Said fica impressionado com a força do jovem, que o confunde com um guerrilheiro e demonstra por ele um respeito reservado apenas aos heróis.

O humor e a ironia de Habibi se fazem presentes até o fim. No penúltimo capítulo Said aguarda um milagre no topo de uma estaca. Os homens do espaço sideral o levam para o céu, para o júbilo de todos. O herói cômico da história tem de ser salvo de alguma forma porque ele não pode, apesar de sua mudança, ser transformado num mártir para a causa. No último capítulo, "*Lilbaqiqa wattárikb*" (Em prol da verdade e da história)⁵⁴, o narrador esclarece que Said estava num hospício.

O texto de *Os acontecimentos extraordinários do desaparecimento de Said, o azarado, o pessimista* se revela um processo constante de interação entre o sério e o sarcástico⁵⁵, o patente e o simbólico. O romance representa um desafio aos modelos de ficção existentes em árabe, pois recorre de maneira habilidosa a um modo irônico no qual o cômico, o heróico e o trágico encontram seu lugar. O autor faz diversos experimentos, recorre a alegorias, contos populares e poesia clássica para contar sua história. Os capítulos são extremamente breves, o que cria uma grande velocidade narrativa. As frases também são curtas, uma característica típica das anedotas, das piadas e da prosa rimada.

Habibi explica que sua utilização do sarcasmo tem duas causas: "Em primeiro lugar, o sarcasmo é uma arma para nos proteger de nossa própria fraqueza; e, em segundo lugar, ele permite que a expressão da tragédia, que é grande demais para essa minha consciência humana, perdure".⁵⁶

Nessa obra, Habibi reflete sobre uma questão fundamental para os palestinos: como exprimir a memória e sua relação com o lugar que a cria? Se o lugar está ausente, como encontrar a primeira palavra, o sentido primeiro, o autêntico? Escrever, no caso dos palestinos, constitui uma possível resposta a essa questão.

A literatura árabe pós-1948 apresenta uma abundância de imagens de elementos precisamente delineados, como a casa e o jardim. Harun Hachim Rachid escreve um poema – "*Dári*" (Meu lar) – em 1957 sobre sua antiga casa em Gaza:

Nossa casa no Bairro de Zaytún⁵⁷
Canário dourado no jardim
no ramo da amendoeira, na laranjeira
Desperta minha tristeza
Pedaco de mim, tudo o que sou.⁵⁸

Os escritores também invocam a cidade natal e ligam seu passado a um lugar particular. Em "*Ma'a alghurabá*" (Com os estranhos), Rachid escreve sobre Jaffa, sua

54 *Ibid.*, p. 155.

55 Ver MEHREZ, S. "*Almufáraqa 'inda James Joyce wa 'Imil Habibi*" (O contraste entre James Joyce e Emile Habibi) em *Alif 4* (primavera de 1984), p. 33-54.

56 DARWICH, M. "*Imil Habibi - attifl alqatil*" (Emile Habibi – a criança assassinada). Ramallah: *Alkarmel* 1, inverno de 1981, p. 190.

57 Oliva, em árabe.

58 RACHID, H. H. *Diwán Hárún Háxim Raxid* (Antologia de Harun Hachim Rachid). Beirut: Dár al'awda, 1981, p. 261.

Ilha de Santa Catarina

terra natal. Uma menina pergunta repetidamente a seu pai por que eles estão vivendo longe de casa:

Vamos para Jaffa?
Posso entrar em meu quarto?
Adentrá-lo com meus sonhos?
Encontrá-lo e ele a mim?
Ouvirá o quarto o som de meus passos?⁵⁹

A cidade de Jaffa aparece reiteradamente na prosa e na poesia do período pós-1948. Jaffa aparece de forma proeminente por ser lembrada pelas revoltas históricas (sobretudo a de 1921), por ter sido um porto importante na Palestina e pelos laranjais que marcam sua paisagem⁶⁰ e perfumam os escritos de muitos autores (como Fadwa Tuqan) antes que a expansão de Tel Aviv engolisse a cidade. O estabelecimento de Tel Aviv no século XX fez de Jaffa um dos primeiros lugares na Palestina a sentir a ameaça sionista. Sob o controle israelense, tornou-se um bairro chique de Tel Aviv.

Mahmud Alhut exemplifica esse vínculo com Jaffa, sua cidade natal:

Jaffa! As lágrimas secaram, mas ainda choro
Verei-te de novo?
A lembrança firme
Vive na alma, dentro dela
O que perturba o coração?
A cada instante chora triste
No choro a cidade torrão.⁶¹

Jaffa era uma localidade palestina que os refugiados podiam ver (o que torna o sentimento de perda ainda mais lancinante), mas para a qual não podiam retornar, o símbolo de um passado idílico fora do alcance. Ao olhar para Jaffa, Kamal Nasir expressa a dor e a frustração:

Praia ferida! Flutua inutilmente diante de meus olhos
Preenche hoje e sempre meu coração
Minhas mãos se estendem para tocá-la
Mas tombam, exaustas, sob o peso da saudade.⁶²

A atitude do autor refugiado ao olhar para casa descreve bem a posição da literatura palestina e sua relação com a geografia na década que se seguiu a 1948. Os escritores árabes, em geral, e os palestinos, em particular, voltaram sua atenção para o que a terra significava para eles, ressaltaram a importância de cada lugar e articularam o apego que sentiam pela paisagem física, não por uma entidade política abstrata. Eles se encontravam, no entanto, fora de suas fronteiras, perdidos num exílio sem limites, e a destruição dessa paisagem provoca um sentimento esmagador de opressão que reforça o vínculo com a geografia.

59 *Ibid.*, pp. 7-13.

60 Em 1886, o cônsul norte-americano em Jerusalém, Henry Gillman, elogiou a qualidade da laranja de Jaffa e a técnica utilizada no cultivo em carta enviada ao subsecretário de Estado J.D. Porte.

61 TIBAWI, A. "Visions of the Return: the Palestinian Refugees in Arab Poetry and Art" em *Middle East Journal*. [s.l.:s.n.], 1963, p. 514.

62 *Ibid.*, p. 515.