

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP
FACULDADE de FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA de PÓS-GRADUAÇÃO HUMANIDADES, DIREITOS E
OUTRAS LEGITIMIDADES –PPGHDL

**NO PARAÍSO DO ESQUECIMENTO:
NARRATIVAS MÍTICO-RELIGIOSAS
NA OBRA DE MAHMUD DARWICH**

Jamile Santos Santana

Versão Corrigida

São Paulo

2024

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP
FACULDADE de FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA de PÓS-GRADUAÇÃO HUMANIDADES, DIREITOS E
OUTRAS LEGITIMIDADES –PPGHDL

**NO PARAÍSO DO ESQUECIMENTO:
NARRATIVAS MÍTICO-RELIGIOSAS
NA OBRA DE MAHMUD DARWICH**

Jamile Santos Santana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades, da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Daniel Elias Farah

Versão Corrigida

São Paulo

2024

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

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

S197p Santana, Jamile Santos
No Paraíso do Esquecimento: narrativas
mítico-religiosas na obra de Mahmud Darwich / Jamile
Santos Santana; orientador Paulo Daniel Elias Farah -
São Paulo, 2023.
91 f.

Dissertação (Mestrado)- Programa de Pós-Graduação
Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da
Universidade de São Paulo. Área de concentração:
Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.

1. poesia. 2. mitos. 3. religiões indo-europeias.
4. palestinos. 5. intertextualidade. I. Farah, Paulo
Daniel Elias, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Jamile Santos Santana****Data da defesa: 10/11/2023****Nome do Prof. (a) orientador (a): Paulo Daniel Elias Farah**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 05/01/2024



(Assinatura do (a) orientador (a))

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ¹

¹ *Basmallah*: “Em nome de Deus, O Misericordioso, O Misericordioso”

Agradecimentos

Primeiro e Único, Allah (SWT), Senhor dos Mundos, Misericordioso e Misericordioso, que nos trouxe até aqui, e nos proporciona a oportunidade de fazer o que nos torna felizes e vívidos.

À minha mãe, Sra. Ivone Santos Santana, que desde criança, antes mesmo de eu aprender a ler e escrever, me dizia que a educação é a mais gratificante das riquezas e o melhor dos esforços.

Aos meus avós maternos, Sr. Antero Antonio dos Santos e Sra. Maria Bezerra Santos, agricultor alfabetizado depois de adulto e professora que amava ensinar. E aos meus avós paternos, Sr. Deraldo Soares de Santana e Sra. Adélia Almeida de Santana, artesão e centenário, e contadora de histórias, além de cozinheira excelente.

Ao meu Professor e Orientador, Prof^o Dr. Paulo Daniel Elias Farah, muito obrigada pelas aulas, pelas conversas, pela sua paciência e disposição. Uma figura exemplar da melhor definição de Orientador.

Ao Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades pela oportunidade de realizar este estudo e a acolhida. Além de um agradecimento a todas e todos os professores com os quais tive oportunidade de fazer cursos, compartilhar experiências e contribuir imenso para meu desenvolvimento como pesquisadora.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de bolsa, que me auxiliou a manter dedicação exclusiva à pesquisa.

Por fim, a todas as pessoas que direta ou indiretamente me ouviram falar, por muitas horas (quase sempre) de Darwich e de tudo que envolve a Palestina, dado o meu entusiasmo e amor por este tema e a causa palestina. Concluo com as palavras de Shadia Mansour parafraseando Darwich, “Sou árabe, e permaneceréi árabe”.

Resumo

Este trabalho tem como principal objetivo identificar e refletir como as narrativas mítico-religiosas são fundamentais na produção literária do escritor palestino Mahmud Darwish e por isso se destacam em suas obras. Assim, utilizamos pressupostos teóricos encontrados em Mircea Eliade, Ernst Cassirer e Paul Ricouer sobre mito, linguagem, interpretação e “mundo do texto” para entendermos pontos-chave acerca do mítico-religioso na poética darwichiana. Além disso, temas como a memória e a ausência desta, o exílio e o processo de reconhecimento e autoderminação do ser árabe-palestino, individual e coletivamente, também são discutidos nesta pesquisa, por meio de uma abordagem interdisciplinar, que congrega, entre outros campos do conhecimento, a literatura e a história.

Análises da literatura palestina, e da literatura árabe, tomando como base um de seus escritores mais proeminentes, têm o intuito de despertar o interesse e estudo para outros campos da literatura, além de trazer à luz aspectos do processo de neocolonização da Palestina, tornada estado de Israel, e a construção de uma resistência por meio de diversas manifestações culturais.

Palavras-chave: mito, religião, poesia, narrativa, memória, interdisciplinaridade, Palestina.

Abstract

This work aims to identify and reflect upon how mythic-religious narratives are fundamental in the literary production of Palestinian writer Mahmud Darwish, and how they stand out in his works. To achieve this, we employ theoretical assumptions from Mircea Eliade, Ernst Cassirer, and Paul Ricouer regarding myth, language, interpretation, and the "world of text" to understand key points concerning the mythic-religious within Darwish's poetics. Additionally, themes such as memory and its absence, exile and the process of recognition and self-determination of the Arab-Palestinian being, individually and collectively, are also discussed in this research, through an interdisciplinary approach, which brings together, among other fields of knowledge, literature and history.

Analyses of Palestinian literature, as well as Arab literature, based on one of its most prominent writers, aim to spark interest and study in other fields of literature, while

also shedding light on aspects of the neocolonization process of Palestine, which became the state of Israel, and the construction of a resistance that manifests through various cultural expressions.

Keywords: myth, religion, poetry, narrative, memory, interdisciplinarity, Palestine.

خلاصة

هدف هذا العمل الرئيسي هو تحديد وتأمل كيف أن السرد الأسطوري الديني يكون أساسيًا في الإنتاج الأدبي للكاتب الفلسطيني محمود درويش وبالتالي يبرز في أعماله. لتحقيق ذلك، نستخدم الافتراضات النظرية المستمدة من ميرشيا إيليادي، ارنست كاسيرير، وبول ريكور حول الأسطورة، و اللغة، والتفسير، و "عالم النص" لفهم النقاط الرئيسية المتعلقة بالجانب الأسطوري الديني في الشعر الدرويشي. بالإضافة إلى ذلك يتم مناقشة مواضيع مثل الذاكرة وغيابها، والمنفى، وعملية الاعتراف وتقرير مصير الفرد العربي الفلسطيني، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، في هذا البحث من خلال نهج متعدد التخصصات، الذي يجمع بين مجالات مختلفة من المعرفة، بما في ذلك الأدب والتاريخ وغيرها .

تحليلات الأدب الفلسطيني والأدب العربي، باعتبارها مستندة إلى أحد أبرز كتابهم، تهدف إلى إثارة الاهتمام والبحث في مجالات أخرى من الأدب، بالإضافة إلى إلقاء الضوء على جوانب من عملية إعادة الاستعمار في فلسطين التي أصبحت دولة إسرائيل، وبناء المقاومة من خلال مجموعة متنوعة من التعبيرات الثقافية

كلمات مفتاحية: أسطورة ، دين ، شعر ، سرد ، ذاكرة ، التعددية ، هوية ، فلسطين

Sumário

Introdução	10
Capítulo 1: Mito, linguagem, literatura	
1.1. Por que estudar sobre mito e religião na literatura	15
1.2. Narrativa e mito	20
1.3. Linguagem e mito	24
1.4. O Grande Tempo do mito.....	26
1.5. A modernidade na literatura árabe e a literatura árabe moderna.....	29
Capítulo 2: Palestina, exílio e a poesia de Mahmud Darwich	
2.1. Palestina e orientalismo	33
2.2. Colonização e Palestina	35
2.3. <i>Nakba</i> e exílio	39
Capítulo III: Narrativas mítico-religiosas na poesia de Darwich	44
“Carteira de identidade”	45
“Como o ‘nun’ na Surata do Clemente”	51
“A eternidade do cacto”.....	55
“Disposições poéticas”	60
“A terra nos é estreita”	65
Considerações finais	70
Referências Bibliográficas	79
Anexos	82

Introdução

Desde minha tenra idade, no afã de ler o máximo possível de tudo que encontrasse, adquiri particular interesse por narrativas fantásticas, míticas e textos religiosos: a literatura fantástica brasileira de Murilo Rubião, J. J. Veiga e Murilo Mendes; a prodigiosa escrita de Julio Cortázar, Jorge Luis Borges e Gabriel Garcia Marquez; Edgar Allan Poe e o terrível *Sandman*, de E.T.A Hoffmann; e uma lembrança muito especial de *As Mil e Uma Noites* (ألف ليلة وليلة) e as narrativas-moldura de *Kalila e Dimna* (كليلة و دمنة). Em relação à textos religiosos, o *Qur'an*² e a *Bíblia*, bem como a *Torá*; e posteriormente conhecendo outras linhas de pensamento, lendo acerca do agnosticismo, budismo, hinduísmo, religiões de matrizes africanas, o *Kebra Nagast* (ክብረ ነገሥት - “Glória dos Reis”) e tantos outros. Assim, consegui identificar a influência direta destes escritos nos livros de literatura que sempre gostei. Aspecto esse corroborado nos primeiros dias do curso de Letras.

Durante a aula de um excelente professor de Estudos Literários, ele nos indicou obras de referência que deveríamos ter contato e que nos possibilitaria entender temas e conexões na escrita e no estilo de diversos autores. A *Bíblia* e a *Iliada*, segundo ele, eram exemplos lapidares e o cânone, aos quais toda a produção literária ocidental estava baseada. Isso confirmou minhas “suspeitas”, mas também me levou a reflexões sobre o que realmente poderia ser considerado “cânone”, e por que muitos dos livros que eu lera possuíam referências que extrapolavam essa díade.

Algumas dessas reflexões estão presentes aqui, pois a minha experiência de leitura na infância e adolescência dialoga, mas não exclusivamente, com a *Bíblia* e a *Iliada*. Algo que somente entendi após leituras sobre o Orientalismo e o estabelecimento da cultura e literatura provenientes de algumas partes da Europa como sendo a referência de conhecimento e “boa pesquisa”. Ao longo deste estudo discutiremos mais profundamente aspectos concernentes a essa visão de mundo, suas concepções, consequências e o

² Qur'an deriva da raiz (قرأ), que significa “leia”, mas optamos por preservar sua semântica na transcrição fonética. Entretanto, reiteramos que tanto aqui como ao longo do texto nos referimos ao “Alcorão”, forma recorrente na Língua Portuguesa.

trabalho de estudiosos no processo de decolonização³. Agora, um breve resumo das partes que compõem o presente estudo.

A princípio, no **Capítulo 1: Mito, linguagem, narrativa**, realizaremos uma breve explanação acerca de noções importantes para iniciar a discussão sobre mito e religião na literatura. Portanto, abordaremos a relevância do mito para o desenvolvimento da criatividade humana e para o atravessamento de barreiras como o ser/estar no tempo e espaço (marcadores inexistentes dentro da narrativa mítica), além do estabelecimento de conceitos como linguagem e narrativa, que serão utilizados no presente trabalho, dada sua variabilidade dentre as áreas do conhecimento. Nesse capítulo também apresentaremos uma síntese do panorama geral da literatura árabe moderna, na qual Darwich está inserido, pois julgamos necessário entender sob qual fundamento literário nosso autor desenvolve sua obra. Introduziremos também alguns elementos do texto corânico, preponderantes para a análise da poesia darwichiana, e já ressaltamos que a obra do autor palestino não se baseia estritamente em elementos religiosos presentes no *Islam*, pois, ainda que o *Qur'an* retome e reitere as bases religiosas do “povo do Livro”, ou seja, judaísmo e cristianismo, suas referências e influências espraiam-se por diversas correntes mítico-religiosas.

E ainda a tempo, ressaltamos que, apesar da produção literária oral desenvolvida no período pré-islâmico (*Al Jahilyiah*⁴) ser de suma importância para desvendar e reconhecer tópicos ainda presentes na poesia árabe, tais como a descrição minuciosa de elementos da natureza e a hospitalidade em relação ao “filho do caminho”⁵, optamos por não nos estendermos acerca do tema, dada a limitação do recorte histórico desenvolvido

³ “A decolonialidade significa primeiro desvincular-se (separar-se) dessa estrutura global de conhecimento, a fim de se envolver numa reconstituição epistêmica. Reconstituição de quê? De modos de pensar, de linguagens, de modos de vida e de estar no mundo que a retórica da modernidade desmentiu e a lógica da colonialidade implementa. O fracasso da descolonização durante a Guerra Fria deveu-se, principalmente, ao fato de a descolonização não questionar os termos da conversa, ou seja, não questionar as estruturas de conhecimento e de formação de sujeitos (desejos, crenças, expectativas) que eram implantados nas colônias pelos ex-colonizadores.” (MIGNOLO, Walter. “Interview - Walter Mignolo/Part 2: Key Concepts”. Entrevista concedida à Alvina Hoffmann. E-International Relations. 21 jan 2017. Disponível em <https://www.e-ir.info/2017/01/21/interview-walter-mignolopart-2-key-concepts/> (acesso em 23 agosto 2023, tradução nossa)

⁴ Por vezes, utiliza-se o termo *Al Jahilyiah* (“ignorância”, ou “era da ignorância”) para se referir ao período pré-islâmico, mas que aqui optamos por não utilizar, dado que este termo implica em um pré-conceito e explícita, erroneamente, esse período como um momento de inércia cultural e social.

⁵ *Ibn as-sabil* (“filho do caminho”). Expressão que exemplifica a hospitalidade árabe ao estrangeiro e reiterada no *Qur'an*, Sura Al Baqarah, aya 177.

aqui, mas apontamos algumas indicações de obras e traduções bastante recentes de exímios poetas do período pré-islâmico⁶.

No **Capítulo 2: Palestina, exílio e a poesia de Mahmud Darwich**, retomaremos brevemente alguns pontos criados pelo chamado Orientalismo em relação ao “ser árabe” e acerca da Palestina, décadas antes do surgimento do Sionismo⁷ e a invasão de 1948. Ainda, alguns dos eventos históricos que ocorreram na Palestina após a ocupação em 1948⁸, o que Achile Mbembe descreve como, infelizmente, a mais promissora forma de neocolonização moderna. A partir dessas informações, veremos como estes acontecimentos perpassam a poesia do escritor palestino, e a identidade do próprio “ser árabe-palestino”, seu posicionamento diante das muitas violações que presenciou em sua terra e vivendo como exilado, e a construção de uma poética de resistência. Assim, entenderemos de maneira mais assertiva os temas gerais de sua obra, para além da produção literária da época, já abordada no capítulo primeiro.

⁶ Para mais informações acerca da poesia pré-islâmica indicamos as obras MUSA, Alberto (org.) *Al muallaqat* (Os Poemas Suspensos). 1ª edição, São Paulo: Record, 2006. Bem como um pequeno estudo sobre o tema, do Professor Dr. Helmi Nasr, “Aspectos da poesia árabe pré-islâmica” (Revista Videtur II, sem data) e ainda SLEIMAN, Michel (org.) O poema dos árabes, Chãnfara. 1ª edição, São Paulo: Tabla, 2020.

⁷ O Sionismo é um movimento político e ideológico, de cunho etnocrático, que desde a sua suposta fundação em 1896 com a obra *O estado judeu*, de Theodor Hertz, defendia a construção de um Estado exclusivo para os judeus de todo o mundo, que haviam presenciaram o flagelo do Holocausto (1941-45). Entretanto, foi em 1917 que Arthur James Balfour redigiu a *Declaração de Balfour* manifestando evidente interesse em estabelecer um Estado judaico na região da Palestina, em detrimento da presença dos nativos árabes, cristãos e judeus. Portanto, pode-se depreender que Hertz deu uma “nova roupagem” ao Sionismo já embrionário, motivo pelo qual ele é considerado o pai do Sionismo Moderno. Relacionando diretamente o Sionismo ao Holocausto, tornou-se “incontestável” reputar como “antissemita” qualquer indivíduo contrário aos seus objetivos. Na contemporaneidade, alguns pesquisadores israelenses alegam que não exista um tipo de sionismo apenas e outros afirmam a possibilidade de um “sionismo de esquerda” (dado a caracterização com tintas socialistas a formação de *kibutzin* israelenses em territórios palestinos), entretanto a marca da colonização, do apartheid e da limpeza étnica perpetrada contra a população autóctone contradiz essas afirmativas. Para mais obras acerca do Sionismo: SAND, Shlomo. *A invenção do povo judeu: da Bíblia ao sionismo*. São Paulo: Benvirá, 2011; PAPPÉ, Ilan. *Dez mitos sobre Israel*. 1ª edição, São Paulo: Tabla, 2022. SCHOENMAN; Ralph. *A história oculta do Sionismo*. 1ª edição, São Paulo: Sundermann, 2008; MIRHAN, Lejeune. *Palestina: história, sionismo e suas perspectivas*. 2ª edição, São Paulo: Aparte, 2021.

⁸ Para um estudo mais detalhado destes eventos, sugerimos os seguintes trabalhos: a Tese de Doutorado do Prof^o Dr. Paulo Daniel Farah, que faz um apanhado do contexto histórico e literário da Palestina pré e pós limpeza étnica, bem como a influência de escritores como Mahmud Darwich e Ghassan Kanafani para entender a posição de ausente-presente do ser palestino e a repercussão destes na escrita de autores brasileiros de ascendência palestina. Outra menção para a Dissertação de Mestrado de Anselma Garcia de Sales (orientada pelo Prof. Dr. Paulo Daniel Farah), na qual a autora demarca cada momento do processo histórico de apagamento do povo palestino para a instauração do Estado de Israel. E ainda a extensa pesquisa realizada pelo novo-historiador Ilan Pappé acerca da limpeza étnica realizada na Palestina. Referências completas na bibliografia.

No **Capítulo 3: Narrativas mítico-religiosas na poesia de Darwich**, apresentaremos a análise de poemas traduzidos e reunidos nos livros *A terra nos é estreita e outros poemas* (2012) desenvolvendo os conceitos apontados nos capítulos anteriores, para compreendermos a construção dos elementos mítico-religiosos na poesia darwichiana. Veremos, então, a presença destes elementos, analisando poemas centrais como “A eternidade do cacto” (أبد الصبار), no qual existem, ao menos, seis eventos dito históricos que, a partir de imagens fragmentadas, sob a égide da atemporalidade mítica, Darwich reconstrói em narrativa, a fim de entender a conjuntura histórica presente sob uma nova perspectiva.

A partir disso, seguiremos analisando outros poemas, nos quais o poeta reitera a necessidade de retorno ao seu “paraíso do esquecimento”, como no poema “Como o ‘nun’ na Surata do Clemente” (كالنون في سورة الرحمن), temos os versos: *De Adão viemos e de Eva também/ Do paraíso do esquecimento* (في جنة النسيان / من آدم جئنا ومن حواء). Essa combinação de palavras explicita alguns aspectos interessantes da poesia darwichiana: a utilização de uma tópica bastante comum na cultura árabe e na religião islâmica, a ideia do Paraíso (جنة), como algo que se almeja e para o qual o indivíduo está se preparando neste mundo (دنيا) e a noção de memória/lembrança (ذاكرة) ou a ausência desta, o esquecimento (النسيان).

Já adiantamos aqui que na cultura e principalmente nas filosofias não-eurocêntricas, a ausência de algo não significa a inexistência, pois até mesmo para representar o “nada”, existe a necessidade de representar algo, o zero (صفر), adotada posteriormente pelo Ocidente, através do sistema numérico indo-arábico. Percebe-se com isso que, de maneira refinada, trazendo significados mais profundos da língua árabe, Darwich afirma algo para marcar exatamente seu contraditório, pois o Tempo mítico pertence ao “paraíso do esquecimento”. Ou seja, retornar a este local é o que o poeta necessita para rememoração, para retomar um determinado momento de sua existência. Enfim, uma belíssima subversão de sentidos, e uma construção autoexplicativa da potencialidade da narrativa mítica, por isso optamos pela escolha deste verso como título desse estudo.

O que pode parecer, a primeiro momento, uma contradição explícita, torna-se a função da poesia e a liberdade do poeta em utilizar a linguagem, através de metáforas, para expressar ideias que escapam à experiência profana, corriqueira. Também importante ressaltar a abertura para novas perspectivas e um olhar mais amplo ao estudar

outras línguas e produções literárias em outros idiomas, buscando compreender seus significados linguísticos e filosóficos, decolonizando nosso entendimento.

Nas **Considerações finais**, faremos algumas reflexões sobre a função do mito na contemporaneidade e a presença do mítico-religioso em uma conjuntura sociopolítica. Apontaremos algumas reflexões iniciadas por Mircea Eliade acerca da narrativa mítica em diversas instâncias da experiência social, para além da narrativa literária. Ainda, abordaremos o tema do mítico-religioso na obra da historiadora e escritora brasileira Beatriz Nascimento, que dialoga intensamente com a perspectiva de atemporalidade e recriação de uma experiência, assim como a poesia de Darwich.

Assim, desejamos avidamente que este estudo abra novas possibilidades de pesquisa na área, e que esse seja um dos muitos trabalhos acerca do tema e possa ser utilizado como ponto de partida, ou melhor, como pavimento para mais reflexões e pontos de vista.

Capítulo 1: Mito, linguagem, narrativa

1.1. Por que estudar sobre mito e religião na literatura?

O texto literário, assim como o religioso, busca a fruição através de uma construção verossímil e imaginativa (por mais que a finalidade clássica da literatura seja o deleite e a instrução, e a do texto religioso, a construção simbólica e a exortação para um fim comum, a fé). As palavras de Mariângela de Andrade Paraízo (2012) corroboram esses “laços”.

Entre os muitos pontos em comum, destacamos a aproximação desses dois discursos pela maneira como são criados ou pelo modo como são enunciados. Em outras palavras, há no texto religioso e na palavra poética um traço de estilo que os torna, ao mesmo tempo, enigmáticos e reveladores, e que permitem que sejam repetidos sem se desgastarem. Ao contrário, ambos se renovam a cada vez que os lemos ou os recitamos. (PARAÍZO 2012, p. 9)

Outro ponto essencial é perceber como o texto literário e o religioso são construídos. Seguimos com Paraízo (2012):

Outro caminho possível para essa comparação seria recuperar a linguagem mística, encontrada nas curvas traçadas pela poesia em busca de um caminho certo. Em nossa tradição ocidental, os poetas vêm procurando sempre delinear a densidade do intangível, bordar o que não se abarca. Daí o risco de derivarmos para uma linguagem poética ao tratar de literatura, pela dificuldade de traduzi-la em outro estilo. Da mesma maneira, a linguagem da oração não cabe no discurso científico ou no texto convencional, mas necessita de outro tipo de linguagem que lhe seja propícia, alguma que, principalmente, comporte a subjetividade. (PARAÍZO 2012, p. 9)

E possivelmente, dada a tensão de não haver uma linguagem adequada ou, a princípio, uma metodologia segura e científica para comportar a relação entre o texto literário e o religioso, se faz necessária uma nova compreensão dessas relações, além de uma miríade de caminhos para a análise. O crítico romeno Mircea Eliade dedicou grande parte de sua carreira acadêmica e literária a fim de compreender e sistematizar uma forma de estudo do mito na história, literatura, antropologia, ciências sociais etc. Segundo ele, seu tempo dividia-se em dois períodos de produção: a imaginação diurna (da Academia, do ensino) e a imaginação noturna (da escrita literária, imaginativa). E também reforça, de maneira precursora, a importância da imaginação e da criatividade para a vida acadêmica e para a feitura científica.

Ele acreditava que a literatura tratava das coisas significativas e exemplares do humano. A literatura busca investigar e compreender os significados universais da criação e dos fenômenos – em especial, na literatura de Eliade, o fenômeno religioso. Sua vida incluiu aquilo que é pertinente do escolar (academia e ciência) e do cotidiano (religiosidade e criatividade) [...]. (SOUZA, 2012, p. 59)

Por ter nítida diante de si essa cisão entre o texto religioso e a Academia, Mircea desenvolveu uma metodologia fenomenológica para o estudo das religiões e conseqüentemente o “pensamento ontológico arcaico”. Logo virá Paul Ricoeur, afirmando que a interpretação parte do intérprete em direção ao próprio intérprete, ou seja, da “identificação individual através do texto”, e ainda utilizando-se da hermenêutica heideggeriana e da noção de *mimesis* aristotélica para desenvolver uma nova tríplice *mimesis* da interpretação (prefiguração, configuração e refiguração) da qual trataremos em breve. Isso para demonstrar que Eliade já entendia (pois o próprio Ricoeur utilizava o crítico romeno várias vezes ao desenvolver sua teoria acerca da interpretação literária e do mundo do texto) que as experiências individuais, a imaginação diurna e noturna, são elementos *sine qua non* para a criatividade e o trânsito entre a pesquisa científica e a literária. Muito de sua produção acadêmica, com o devido rigor metodológico dispensado, partiu primeiramente de sua experiência literária e da busca pessoal por uma filosofia ontológica do ser.

Sei também, da minha própria experiência, que algumas de minhas criações literárias contribuíram para uma compreensão mais profunda de certas estruturas religiosas e que, às vezes, sem eu estar consciente do fato no momento em que escrevia ficção, a imaginação literária utilizava materiais ou significados que eu tinha estudado como historiador de religiões. (SOUZA 2012, p. 58)

Diante dessa concepção verificamos que, assim como Eliade buscou em sua produção literária e científica as dimensões de uma realidade do ser que escapa às interpretações correntes, Mahmud Darwich enfatiza em sua obra aspectos míticos e religiosos para expressar a consciência do homem acerca de um espaço da ausência, da impossibilidade de um retorno físico e temporal no qual somente a narrativa poética tem o poder de recriar e criar. Além disso, muito do que conhecemos atualmente sobre a narrativa mítico-religiosa, o crítico romeno⁹ mostrou estar diretamente embasado nos estudos da história das religiões, transcendendo obras canônicas da chamada antiguidade clássica (Grécia e Roma), e para além do esteio do Cristianismo de influência europeia.

Ainda refletindo sobre a concepção do mito na literatura, em *Mito e Realidade* (2016), Eliade deixa evidente a influência do mito nos gêneros modernos:

É inútil recordar o processo longo e complexo que transformou uma ‘matéria mitológica’ em um ‘objeto’ de narração épica. O que deve ser salientado é que a prosa narrativa, especialmente o romance, tomou, nas sociedades modernas, o lugar ocupado pela recitação dos mitos e dos contos nas sociedades tradicionais e populares. Melhor ainda, é possível dissecar a estrutura ‘mítica’ de certos romances modernos, demonstrar a sobrevivência literária dos grandes temas e dos personagens mitológicos. (Isso se verifica sobretudo em relação ao tema iniciatório, o tema das provas do Herói-Redentor e de seus combates contra os monstros, as mitologias da Mulher e da Riqueza). Por esse prisma, pode-se dizer, portanto, que a paixão moderna pelos romances trai o desejo de ouvir o

⁹ Enfatizamos que o autor estudou amplamente o cristianismo em suas obras, mas também dedicou espaço considerável para religiões e crenças de povos da Ásia, bem como de países do Golfo Pérsico.

maior número possível de ‘histórias mitológicas’ dessacralizadas ou simplesmente camufladas sob formas ‘profanas’. (ELIADE 2016, pp. 163-164)

Posto isso, o romance parece conceber, num primeiro momento, os elementos necessários para desenvolver essas “histórias mitológicas dessacralizadas”, entretanto, podemos afirmar que o mito está presente em todas as instâncias, tanto sociais como individuais do ser humano, atendendo processos narrativos, históricos e temporais. E por causa disso, o tempo nesta abordagem torna-se um fator crucial, pois o mito funciona como um modelo exemplar, mas também como uma via de deslocamento do tempo histórico/cronológico para o mítico, e a poesia parece ser o melhor instrumento para isso.

É na poesia que o conceito de “criador” está mais consolidado, pois está além de toda limitação espacial e particularmente temporal. Na poesia, o tempo cronológico pode vir a ser irrelevante, inexistente. Através da poesia, o poeta pode retornar ao Tempo Primordial dos deuses, refazer todo o caminho da narrativa e transformar a História. Para ele nada existe, até que queira fazer existir. E como tudo isso se consolida? Através da palavra, da linguagem. Do mesmo “instrumento” utilizado pelos profetas/poetas inspirados pelo Divino.

O mundo da poesia separa-se de ambos os domínios, como um mundo da ilusão e jogo, mas precisamente nesta ilusão é que o universo do puro sentimento atinge a expressão e, assim, a sua plena e concreta atualidade. A palavra e a imagem míticas, que a princípio se erguiam diante do espírito como duro poder real, despojam-se agora de toda realidade e eficácia; são apenas ligeiro éter, em que o espírito se move livremente e sem obstáculos. Esta liberação não se produz porque a mente abandona a casca sensorial da palavra e da imagem, mas porque as utiliza como órgãos e, com isso, aprende a entendê-las como elas são em seu fundamento mais íntimo, como formas de sua própria autorrevelação. (CASSIRER 2013, p. 116)

Segundo o filósofo alemão Ernst Cassirer, a linguagem que veio a manifestar-se no campo das artes, do conhecimento, originalmente tinha propriedades míticas. Não é difícil pensar em alguns exemplos de personificação da criação através da linguagem. Lembremos, por exemplo, a prerrogativa da “palavra” para o surgimento da criação, presentes no *Bereshit* judaico¹⁰ e na compilação cristã conhecida como Gênesis, quando *Yahweh* ordenou que houvesse luz e a luz (a partir do momento em que foi citada) tornou-se real. Do mesmo modo, o profeta Muhammad, ao ouvir as palavras de *Jibril* (o anjo mensageiro Gabriel, no equivalente bíblico), que o instava a ler “*em nome de Allah, que criou os Céus e a Terra*”¹¹, fez a revelação divina tomar forma, através da linguagem.

A consciência teórica, prática e estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, da arte, do direito e o da moral, as formas fundamentais da comunidade e do Estado, todas elas se encontram originalmente ligadas à consciência mítico-religiosa.

[...]

Este vínculo originário entre a consciência linguística e a mítico-religiosa expressa-se, sobretudo, no fato de que todas as formações verbais aparecem outrossim como entidades míticas, providas de determinados poderes míticos, e de que a Palavra se converte numa espécie de arquipotência, onde radica todo o ser e todo acontecer. (CASSIRER 2013, p. 64)

E é através da linguagem que o saber científico atinge sua potência criativa, seu passar a ser, existir. E o produto da linguagem é a narrativa. Portanto, se o mito é decodificado pela linguagem, esta possui demasiada importância na conceituação que estamos desenvolvendo aqui.

¹⁰ BERESHIT. CHUMASH. *Bíblia*. Com comentários de Rashi. São Paulo: Trejger Editores, 1993. v.1. Sefer Bereshit (Gênesis), p.2-3;8.

¹¹ Surata Al Alaq (سورة العلق), 96, aya 1, segundo tradução do sentido do *Qur'an*, realizada por Helmi Nasr, já referida.

1.2. Linguagem e Mito

Mitologia, no mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, e isto em todas as esferas possíveis da atividade espiritual.
(CASSIRER 2013, p. 19)

A linguagem age como um fator de suma importância para nossa discussão, pois é por meio dela que o mito transmite sua mensagem. Para Lévi-Strauss (1978), através da linguagem, tanto a música como o mito se manifestam, sendo que a primeira destaca os aspectos do som, inerentes à linguagem, e o segundo, os aspectos do sentido, do significado, também elemento compositor dela.

Se tentarmos entender a relação entre linguagem, mito e música, só o podemos fazer utilizando a linguagem como ponto de partida, podendo-se depois demonstrar que a música, por um lado, e a mitologia, por outro, têm origem na linguagem, mas que ambas as formas se desenvolveram separadamente e em diferentes direcções: a música destaca os aspectos do som já presentes na linguagem, enquanto a mitologia sublinha o aspecto do sentido, o aspecto do significado, que também está profundamente presente na linguagem. (LÉVI-STRAUSS 1978, p. 62)

Segundo ele, os aspectos de similaridade e de contiguidade tornam o mito e a música parentes estruturais. Assim, similaridades encontradas em diversos mitos, independentemente de sua localização geográfica e temporal, por conta de detalhes que os aproximam, assemelham-se muito à estrutura musical, formando um Todo, o qual deve ser interpretado de maneira completa, sem separá-lo em partes, mas atentar para a relação orgânica que se desenvolve em seu interior; e da contiguidade, pois o antropólogo francês defende que, assim como o romance, aparentemente a música substituiria o pensamento mitológico decadente desde o século XVI, mas que, em contrapartida, tanto o romance como a música incorporam a estrutura do pensamento mítico para sua composição.

Basta atentar aos grandes romances ocidentais, principalmente russos e ingleses, com sua complexa rede de eventos e personagens, que aparentam desconexão até que todas as “pontas soltas” se reconectam. Do mesmo modo as sinfonias, mesmo com seu tema e variações, sempre retornam ao ponto inicial, no *coda*.

Campbell (2015) também ressalta a importância da linguagem para a expressão do mito e acrescenta

O mito deve funcionar como uma pintura. Pode-se explicá-lo se realmente já o experimentamos, interpretamos, ampliamos e assim por diante; mas é preciso que ele atue. E nós o perdemos.

[...]

O mito também está ligado à pedagogia do indivíduo, fornecendo-lhe uma pista que lhe sirva de guia[...] Ele sintoniza a pessoa com o ciclo da própria existência, com o ambiente em que ela vive e com a sociedade que já está integrada no ambiente. (CAMPBELL 2015, pp. 50-51)

Desse modo, o mito também necessita ser identificado e interpretado, e uma atividade circular se instala: o veículo através do qual o mito toma forma é a linguagem; porém esta mantém-se encriptada, até que um indivíduo utilize a própria linguagem para decodificá-la. Aqui, aproveitamos para discutir brevemente a concepção de metáfora e símbolo, posto que estes são produtos da linguagem e é através deles que o mito manifesta sua mensagem, ainda que codificada.

Além de sua contribuição para entender a posição do intérprete em direção à obra, e sua relação com ela, Paul Ricoeur (1976) afirma que a metáfora nada mais é que o veículo no qual o símbolo se instala, sendo este um grau acima da metáfora (utilizada mais comumente como um instrumento para comparações, aproximando ideias distintas e extrapolando sua significação superficial). Ao símbolo compete uma infinidade de interpretações, o que ele chama de “excesso de significação”.

A relação entre o sentido literal e o sentido figurativo de uma expressão metafórica proporciona uma linha diretriz adequada, que nos permitirá

identificar os traços propriamente semânticos de um símbolo. Semelhantes traços são os que relacionam toda a forma de símbolo com a linguagem, assegurando assim a unidade dos símbolos, não obstante a sua dispersão entre os numerosos lugares onde eles emergem ou aparecem. [...] A metáfora é o reagente apropriado para trazer à luz o aspecto dos símbolos que tem uma afinidade com a linguagem.

Como na teoria da metáfora, o excesso de significação num símbolo pode opor-se à significação literal, mas só com a condição de que também opúnhamos ao mesmo tempo as duas interpretações. Só para uma interpretação é que existem os dois níveis de significação, visto que é o reconhecimento do sentido literal que nos permite ver que um símbolo contém ainda mais sentido. Esse excesso de sentido é o resíduo da interpretação literal. No entanto, para quem participa na significação simbólica, não há efetivamente duas significações, uma literal e outra simbólica, mas antes um único movimento que o translada de um nível para o outro e que assimila à segunda significação por meio de ou através da significação literal. (RICOEUR 1976, pp. 66-67)

Nesse momento, a linguagem encriptada (codificada por símbolos) dá lugar a outro tipo de linguagem, a literária, que pode, num primeiro momento, ser tomada no sentido mais “clássico” descrita por Hjelmslev (planos de expressão e conteúdo da linguagem denotativa transposta à conotativa e posteriormente utilizada por Barthes), mas que transcende essa definição, pois, através de uma narrativa, se pode afirmar que o símbolo tem seus significados traduzidos. Do mesmo modo, a poesia ou a linguagem poética,

[...] Enquanto inversão da linguagem comum [segundo Northrop Frye], não se dirige para fora, mas para dentro, em direção a um interior que nada mais é do que o estado de espírito estruturado e expresso por um poema. Aqui, um poema assemelha-se a uma obra de música, em virtude de sua disposição afectiva ser exatamente coextensiva à ordem interna dos símbolos articulados pela sua linguagem.

É neste sentido que a poesia se encontra liberta do mundo. Mas, se neste sentido se encontra liberta, está ligada noutro sentido e está ligada precisamente na medida em que também dele se libertou. O que acabou de se dizer acerca do estado de espírito, que é coextensivo à ordem simbólica de um poema, mostra que um poema não é nenhuma forma gratuita de um verbal jogo de palavras. Antes, pelo contrário, o poema está ligado por aquilo que cria, se a suspensão do discurso ordinário e da sua intenção didáctica assume um carácter urgente para o poeta é porque a redução dos valores referenciais do discurso comum é a condição negativa que permite novas configurações, exprimindo o sentido da realidade que se deve trazer à linguagem. Por meio das novas configurações trazem-se também à linguagem novos modos de estar-no-mundo, de aí viver e de nele projectar as nossas possibilidades mais íntimas. [...] O que liga o discurso poético é, pois, a necessidade de trazer à linguagem modos de ser que a visão ordinária obscurece ou até reprime. E neste sentido, ninguém é mais livre do que o poeta. Poderíamos mesmo dizer que o falar do poeta está liberto da visão ordinária do mundo só porque se libertou para o novo ser que deve trazer à linguagem. (RICOUER 1976, pp. 71-72)

Transcrevemos integralmente a citação de Ricouer acima, pois ela expressa de maneira assertiva a posição que o poeta Mahmud Darwich assume diante do seu fazer poético, como veremos em breve no poema “Disposições poéticas”¹², do qual citamos um pequeno trecho como aperitivo (مقبلات):

[...]

O poema está em minhas mãos e pode

Gerar o tema das lendas

Com trabalho manual, mas

Desde que encontrei a poesia

¹² *A terra nos é estreita e outros poemas* (2012, p. 97)

E desloquei minha alma

Lhe perguntei

Quem sou?

Quem sou eu?

1.3. Narrativa e Mito

O conceito de narrativa da teoria literária foi escolhido para embasar este trabalho, dado que o estudo da narrativa, a narratologia, com Todorov, Barthes e Genette, e sua origem vinda do estruturalismo atende à proposta que pretendemos assentar, pois o ponto de vista estruturalista nada mais é que “*a busca de invariantes ou de elementos invariantes entre diferenças superficiais*” (LÉVI-STRAUSS 1978, p.13). Entretanto, mesmo partindo do conceito de uma narrativa estruturalista, não nos deteremos em uma análise estruturalista da narrativa, na qual “[*a intriga tem*] *função secundária da figuração em relação às estruturas lógicas subjacentes e às transformações dessas estruturas*”, mas utilizaremos a concepção da consciência narrativa desenvolvida em Paul Ricoeur, compreendendo que “*a narrativa entrelaça o ‘tempo da alma’ com o ‘tempo do mundo’ numa expressão simbólica do sentido possibilitando o encontro do cogito com o mundo, através do modelo global de refiguração do real*” (SANCHES E CONTE 2017, pp. 193-194 respectivamente).

É por isso que se considera a narração como um existencial, uma estrutura universal da compreensão de si, pois toda ação inexiste separadamente de seu sentido. É a narração que produz esse sentido dando-lhe uma coerência interna, o que ocorre por meio da colocação na trama do texto sobre a base de códigos identificáveis pela análise, mas também tornando possível a reorganização da experiência temporal do leitor, graças a uma forma de refiguração que ao interpretá-lo coloca a descoberto as suas profundidades e que transforma sua orientação na vida. (SANCHES E CONTE 2017, p. 194)

A partir da noção de narrativa como um existencial, Ricoeur modifica o conceito de *mimesis*, cunhada por Aristóteles, apresentando três momentos pelos quais o intérprete deve passar, para que a “descoberta” da narrativa ocorra. No primeiro, *Mimesis I*, ocorre a prefiguração, ou seja, antes mesmo de iniciar uma narrativa, a práxis do indivíduo, sua experiência para além do narrado será o primeiro nível de interpretação, uma pré-compreensão do texto. Já na *Mimesis II*, o intérprete identifica na narrativa acontecimentos que se relacionam com os eventos vividos fora do “mundo do texto”, no seu cotidiano, e essa movimentação o leva a refletir sobre a possibilidade de algo corriqueiro e profano (relembrando Eliade) em sua vivência tornar-se especial, singular. Desse modo ocorre a configuração da narrativa, e por conseguinte, se inicia um processo de significação desta para o intérprete, como se a narrativa agora fosse uma “síntese do heterogêneo” (SANCHES E CONTE 2017, p. 195).

Por fim, com o ato da leitura teremos a *Mimesis III*, pois a partir dela ocorrerá a compreensão dos elementos que compuseram a narrativa, e assim a decodificação da mensagem contida ali.

É com o ato de ler que se efetiva a compreensão de si pela mediação de símbolos, narrativas e textos, pois a tessitura da intriga articula o enraizamento na vida e a recepção na leitura, manifestando o poder da linguagem para expressar o mundo, figurando para o leitor as possibilidades de ser habitado. Essa atividade aparentemente abstraída, em verdade, provoca uma ruptura com o mundo da ação e uma continuidade que remete para o vivido. A leitura rompe com o estabelecido figurando um mundo próprio e ao mesmo tempo produz um deslocamento a novos predicados do sujeito no mundo. (SANCHES E CONTE 2017, p. 195)

Assim, temos uma reconfiguração no mundo do texto. A partir desse conceito de narrativa exposta em Ricoeur, vemos a importância de uma postura ativa do intérprete em relação ao texto; ele deve “*ler a si mesmo no espelho das narrativas históricas e de ficção, que refletem a humanidade do ser humano, [pois] é a tarefa do sujeito a partir de sua natureza profundamente temporal e histórica*”. (SALLES 2017, pp. 265-266). E aqui podemos ir além e afirmar que por conta de sua natureza temporal e histórica, o ser

humano necessita de algum veículo que o desprenda de ambos, o Tempo e a História, e isso torna a narrativa mítica ainda mais atraente, seja pela sua perspectiva didática para ensinar ao homem os caminhos que este deve percorrer para alcançar um determinado objetivo, seja pela sua abertura para o Grande Tempo, ou seja, a ausência do tempo cronológico e conseqüentemente do tempo histórico.

1.4. O Grande Tempo do mito

Assim, chegamos à função do mito dentro da narrativa, e sua progressão será a diferenciação entre o tempo cronológico da história e o tempo mítico.

Não se deve perder de vista que uma das funções essenciais do mito é justamente essa abertura para o Grande Tempo, o recuperar periódico de um Tempo primordial. Isso traduz-se na tendência para negligenciar o tempo presente, aquilo a que se chama o ‘momento histórico’ (ELIADE 1989, p. 23)

O Grande Tempo a que se refere Eliade está totalmente relacionado à atemporalidade que se instala quando a narrativa mítica inicia. Esse ponto demonstra a cisão, mas não completamente, entre o historiador, digamos clássico, e o historiador das religiões, pois ambos podem partir do mesmo ponto, porém cada um deve seguir para onde a estrutura histórica e a mítica estarão levando-os.

E não somente o estudioso das religiões e dos mitos alcança essa abertura para o Grande Tempo, mas aquele que trabalha com as artes, e mais especificamente a poesia (que é nosso foco), estará em posição de lançar mão do instrumento da atemporalidade, ou do Tempo primordial. Por conseguinte, o poeta fará a ponte entre o que é histórico e o que não é, transcendendo o espaço-temporal com a mesma facilidade que exercita um gênero que o consagrou.

O que distingue o historiador das religiões de um simples historiador é que ele lida com fatos que, embora históricos, revelam um comportamento que vai muito além dos comportamentos históricos do ser humano. Se é verdade que o homem sempre se encontra inserido numa ‘situação’, nem por isso essa situação é sempre histórica, ou seja, unicamente condicionada pelo momento histórico contemporâneo. O homem integral conhece outras situações além da sua condição histórica. Conhece, por exemplo, o estado de sonho, ou de devaneio, ou o da melancolia ou do desprendimento, ou da contemplação estética, ou da evasão etc. – e todos esses estados não são ‘históricos’, embora sejam, para a existência humana, tão autênticos e importantes quanto a sua situação histórica. [...] Essa consciência histórica tem um papel bem modesto na consciência humana, sem falar das zonas do inconsciente que pertencem também ao ser humano integral. Quanto mais uma consciência estiver desperta, mais ela ultrapassará sua própria historicidade. (ELIADE 1991, p. 29)

A partir disso, se instalam duas dimensões constitutivas do mito: a exemplaridade e a universalidade, sendo estas diretamente ligadas ao Grande Tempo mítico.

A eleição de figuras exemplares dentro da narrativa mítica funciona como um mecanismo no qual uma espécie de ciclo se instala, ou seja, será a partir dessas figuras exemplares que a instância pedagógica do mítico, já citada por Campbell (2016) opera. Tanto Ulisses como Aquiles são modelos exemplares de inteligência e estratégia para batalhas, conduta moral, civil e militar. Do mesmo modo pode-se incluir Jesus Cristo como um modelo a ser seguido pelos cristãos em relação à obediência e caridade; Sidarta Gautama (Buda) personificando o autoconhecimento e o cultivo das virtudes; o Profeta Muhammad, como exemplo de liderança e submissão a Allah; Mahatma Gandhi, ética e resistência pacífica; Karl Marx, transformação social, e tantos outros. Segundo Eliade (1989),

[...] nós sabemos que a imitação de um modelo trans-humano, a repetição de um cenário exemplar e a ruptura do tempo profano por uma abertura que desemboca no Grande Tempo, constituem as notas essenciais do

comportamento mítico, isto é, do homem das sociedades arcaicas, que encontra no mito a própria fonte da sua existência. Somos sempre contemporâneos de um mito, desde o momento em que o recitamos ou imitemos os gestos das personagens míticas. (ELIADE 1989, p. 20)

Esse encontro do indivíduo contemporâneo com o indivíduo mítico desencadeia uma ideia de universalidade através do particular, encontrado no modelo exemplar. Assim, será possível compor um quadro da mensagem que se pretende transmitir, decodificando-a através da linguagem exemplificada pelo modelo, que torna um comportamento individual, mesmo partindo de um local e tempo específicos, mais abrangente e universal. E já adiantamos, esse percurso do mito ocorria e ainda ocorre na contemporaneidade, reforçando as bases da narrativa mítica (e da figura exemplar) em diversas áreas do conhecimento humano.

Parece improvável que uma sociedade possa libertar-se completamente do mito porque, das conotações essenciais do comportamento mítico – modelo exemplar, repetição, ruptura do período profano e integração do tempo primordial – as duas primeiras, pelo menos, são consubstanciais a toda a condição humana. Assim, não é difícil reconhecer naquilo que se chama, nos tempos modernos, instrução, educação, cultura didática, a função desempenhada pelo mito nas sociedades arcaicas.

[...]

Não se tinha pensado em assimilar a função da mitologia no papel da instrução, porque se negligenciava uma das características do mito: a que consiste precisamente em criar modelos exemplares para toda uma sociedade. Reconhecia-se, aliás, uma tendência que se pode chamar, de uma forma real, humana, a saber: transformar uma existência em paradigma e uma personagem histórica em arquétipo. Esta tendência sobrevive mesmo entre os representantes mais eminentes da mentalidade moderna. (ELIADE 1989, pp. 21-22)

Logo veremos essas instâncias do mito presentes na poesia darwichiana, que utiliza o modelo exemplar visando demonstrar uma circularidade nos atos de figuras históricas, promovendo uma ruptura temporal passado/presente que possibilitará a universalidade de sua poesia. Mas antes de passar a esse momento, faremos um breve apanhado histórico acerca dos eventos que marcaram a construção da identidade palestina

e dos principais temas da poesia moderna e da produção de Darwich. E não pense o leitor que aproximar a discussão do tempo mítico a uma série de dados históricos aparenta ser algo totalmente contraditório, pois estamos justamente unindo conceitos para não cair na “armadilha” de delimitar a narrativa mítico-religiosa como algo fatalmente atemporal e distante da estrutura histórica. Como mencionamos, essa cisão trata-se apenas de um mecanismo de divisão para estudo.

1.5. A modernidade na literatura árabe e a literatura árabe moderna

Difícil indicar exatamente quando se inicia o período moderno na literatura e na poesia de língua árabe, apesar de haver uma demarcação no século XIX, após a entrada e influência do Ocidente (quando Napoleão Bonaparte invade o Egito). Mas o que não se leva em consideração é que a literatura e a cultura árabes não iniciaram seu desenvolvimento após o choque com a literatura francesa e inglesa. Verdadeiramente, muito do que se produziu após o século XIX foi em resistência ao colonialismo imposto por essas culturas, seja pelo retorno aos modelos clássicos, propriamente árabes, como a *cassida*, seja pela profusão de intelectuais e críticos nas diversas áreas do conhecimento, constituindo manifestos nacionalistas.

Outra falácia comum quando tratamos do moderno na literatura e cultura árabes é sobre a noção de modernidade (الحداثة) estar associada à ideia de inovação, como um atributo negativo, dado o desenvolvimento da cultura árabe relacionada diretamente ao advento do *Islam* e a fixação da própria língua e de seus significados através do *Qur'an*. Entretanto, deve-se ampliar nosso ponto de vista, rejeitando pré-conceitos e máximas equivocadas de que uma sociedade que tem como um dos pilares fundamentais o aspecto religioso permanece estagnada cultural e socialmente.

Sabemos que o Alcorão Sagrado (القرآن) foi revelado em língua árabe e mantém-se intacto desde o momento da recitação e posterior fixação escrita até nossos dias. E assim, todo indivíduo que deseja se aprofundar no aprendizado da língua árabe padrão (الفصحى) passará algum tempo debruçado na leitura do *Qur'an*, para entender aspectos linguísticos, sociais e até políticos, imbricados ao conhecimento de uma nova língua.

Além disso, a busca pelo conhecimento fixado no início do *Islam* está no próprio nome do livro sagrado: *Qur'an* deriva da raiz (يقرأ) que significa “leia”, ou seja, desde o primeiro momento do *Islam*, a ênfase para a leitura e, principalmente o entendimento daquilo que se lê e ouve será fundamental para se tornar um “submisso à vontade de Deus”, مسلم (muslim). Poderíamos citar aqui inúmeros *ahadith*¹³ nos quais o Profeta Muhammad incentiva a busca pelo conhecimento, sendo alguns deles:

“Buscar o conhecimento é obrigatório para todos os muçulmanos.” (Al-Tirmidhi)

“Quem percorre um caminho na procura de conhecimento, Allah vai fazer fácil para ele o caminho para o Paraíso.” (Al-Tirmidhi)

“Aquele que sair em busca do conhecimento, está no caminho de Allah até regressar.” (Al-Tirmidhi)

E ainda:

“Procurai o conhecimento nem que para isso tenhais que ir à China”. (Al-Rihla fi Taleb al-Hadith, p. 71-76. 1:3)

Portanto, é viável entender que aquele que busca conhecimento busca algo novo, expandir informações e consultar diversas fontes, assim não será possível perpetuar aqui a concepção de que a religião estigmatiza e discrimina o conhecimento (معرفة¹⁴, a criatividade (إبداع) e a inovação (ابتكار) dentro da sociedade na qual está atuando.

Assim, prosseguimos apontando que, como já foi dito, antes do advento do *Islam*, a cultura literária e poética já estava consolidada na sociedade árabe, e seus aspectos

¹³ *Ahadith* ou hadices são os atos e ditos do profeta Muhammad.

¹⁴ Sabemos que a língua árabe possui uma complexidade devido ao grande número de vocábulos para designar um mesmo objeto ou conceito. E com a palavra “conhecimento” e seus correlatos não seria diferente, haja vista a importância que se dá a esse tema. Aqui, utilizamos o termo معرفة (ma'rifa) para “conhecimento”, mas ele também está relacionado à “gnose”, e no Sufismo, “ma'rifa” alcança um sentido ainda mais profundo, sendo a compreensão mística de Deus, ou o próprio reconhecimento da natureza das coisas. Assim como temos علم (ilm) para ciência ou “episteme”, já utilizada para designar “ciência da alma”, “ciência da lógica”, no campo da Filosofia e atualmente para designar as ciências modernas, como Biologia, Sociologia etc. Ainda, o termo حكمة (hikma) para sabedoria, sapiência, sagacidade, ou mesmo designando a própria Filosofia.

principais retornariam com Al Nahda (النهضة), “despertamento” ou “renascimento”, que teve início no fim do século XIX e começo do XX, primeiro no Egito e depois Líbano (Beirute) e Síria (Damasco). Este renascimento é visto por alguns críticos como um movimento pan-islâmico, nacionalista e que pregava o retorno ao tradicional, entretanto, se observarmos a inserção de temas como a crítica anti-colonialista, entenderemos que os pensadores da Nahda utilizaram tanto a experiência adquirida por alguns durante os estudos em países europeus, “um empréstimo seletivo da Europa” (Hassan 2002), como um profundo conhecimento da própria cultura árabe para desenvolver um pensamento que correspondesse às conjunturas social, histórica e política de países de língua árabe. Com isso, a poesia retoma uma função social, como descreve Hassan (2002):

Não surpreende, portanto, que a poesia, que os árabes sempre consideraram uma de suas maiores realizações culturais, tenha recuperado sua função de expressão de valores e aspirações sociais, além de importante órgão de mobilização social e política. A poesia árabe clássica era uma forma poderosa de discurso público em que o poeta assumia o papel de porta-voz da comunidade.¹⁵ (HASSAN 2002, p. 57)

E atendendo a esse chamado, poetas como Mahmoud Sami Al Barudi e Ahmad Shawqi (Egito) foram obrigados ao exílio, pois seus escritos confrontavam o colonialismo britânico. Outros nomes importantes que contribuíram para a exposição dos mecanismos do Imperialismo e inflamaram a resistência foram Hafiz Ibrahim (“o poeta do Nilo”), Ma'ruf al-Rusafi (“o poeta da liberdade”) e Muhammad Mahdi al-Jawahiri (“o maior poeta árabe”), estes últimos iraquianos. Na Palestina, temos Ibrahim Tuqan e posteriormente sua irmã, Fadwa Tuqan, que elaborou sua obra para além dos temas nacionalistas e combativos, mesclando a necessidade da luta exterior com a possibilidade de uma poesia sensível e intimista.

Diante desses questionamentos, a criação orientalista do “ser árabe” também foi posta em discussão, gerando reflexões acerca do que seria propriamente nacional e

¹⁵ “Not surprisingly, therefore, poetry, which Arabs have always considered to be one of their greatest cultural achievements, was restored to its function as the expression of social values and aspirations, as well as an important organ of social and political mobilization. Classical Arabic poetry was a powerful form of public discourse in which the poet assumed the role of spokesman for the community.”

tradicional, além dos conceitos de “clássico” e “moderno”, dado que esses atributos eram empregados com o intuito de demarcar uma temporalidade que provavelmente faria sentido apenas numa perspectiva eurocêntrica. Segundo Hassan (2002), deve-se ter atenção ao utilizar essas nomenclaturas, e mais, quando são apresentadas com uma roupagem aparentemente pós-colonial, pois o desafio agora é construir alternativas epistemológicas para a produção de conhecimento não-eurocêntrico.

O impasse atual nos estudos pós-coloniais pode, portanto, ser superado abrindo o campo para estudos literários comparativos e para metodologias críticas comparativas que questionem rigorosamente os limites dos discursos fundadores da teoria pós-colonial a partir das múltiplas perspectivas das filosofias árabe, africana e asiática, realidades, cosmovisões culturais e memórias culturais. Isso protegeria contra a atual reinscrição da teoria pós-colonial do modelo segundo o qual o Ocidente fornece paradigmas teóricos enquanto o resto do mundo fornece os objetos de análise.¹⁶ (HASSAN 2002, p. 60)

A partir disso, retomaremos brevemente alguns momentos importantes do que se consolidou como Orientalismo, e a representação do “outro” através de narrativas e um longo arcabouço literário e cultural desenvolvido com uma finalidade perversa: criar uma imagem distorcida, exótica, primitiva e irracional do “árabe” e “muçulmano”. Culminando, séculos depois, na falácia da Palestina como um local inabitado, uma “terra sem povo, para um povo sem terra”, segundo a máxima adotada pelo Sionismo e dando início a um dos momentos mais complexos e dilacerantes da história palestina, Al Nakba (النكبة).

¹⁶ “The current impasse in post-colonial studies may therefore be overcome by opening the field to comparative literary studies and to comparative critical methodologies that rigorously interrogate the limits of postcolonial theory's founding discourses from the multiple perspectives of Arabic, African, and Asian philosophies, realities, cultural worldviews, and cultural memories. This would safeguard against postcolonial theory's current reinscription of the model according to which the West furnishes theoretical paradigms while the rest of the world yields the objects of analysis.”

Capítulo 2: Palestina, exílio e a poesia de Mahmud Darwich

2.1. Palestina e Orientalismo

Desde o século XVIII, um campo de estudos denominado “Orientalismo” construiu no imaginário ocidental uma representação do Oriente como uma região inóspita e exótica, com seus *sheikhs* furiosos e suas “dançarinas do ventre” frenéticas e lascivas. Construiu também o estereótipo do oriental retrógrado, fundamentalista religioso, sanguinário, e que por consequência, nunca alcançaria o potencial econômico da terra na qual reside. E este foi o veredito empregado pelos Orientalistas e posteriormente pelos sionistas para os habitantes da Palestina e da cidade símbolo das três principais religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e *Islam*): Jerusalém.

Edward Said em *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente* (1978) relata que alguns pensadores ocidentais da época qualificavam a Palestina como uma terra inabitada e não aproveitada pelos seus residentes, ou seja, a “terra que mana leite e mel” estava nas mãos erradas, especulação que depois foi retomada para criar a máxima da ocupação colonialista israelense, “uma terra sem povo, para um povo sem terra”.

A Palestina era vista – por Lamartine e os primeiros sionistas – como um deserto vazio esperando para florescer; supunha-se que seus habitantes eram nômades inconseqüentes que não possuíam direito real à terra e, portanto, nenhuma realidade nacional ou cultura. O árabe, portanto, é concebido agora como uma sombra que persegue o judeu. Nessa sombra – porque os árabes e os judeus são semitas orientais – pode ser colocada qualquer desconfiança tradicional e latente que o ocidental sente em relação ao oriental. Pois o judeu da Europa pré-nazista se bifurcou: o que temos agora é um herói judaico, construído a partir de um culto reconstruído do orientalista-aventureiro-pioneiro (Burton, Lane, Renan), e sua sombra rastejante, misteriosamente temível, o oriental árabe. Isolado de tudo exceto do passado que lhe foi criado pelo polêmico orientalista, o árabe está acorrentado a um destino que o fixa e o condena a uma série de reações, punidas com regularidade por aquilo a que

Barbara Tuchman dá o nome teológico de ‘a espada rápida e terrível de Israel. (SAID 2007, pp. 382-383)

Já neste ponto é possível compreender a estrutura engendrada pelo Orientalismo e por todo tipo de representação que se proponha a falar pelo outro. E mesmo que se disponha a ecoar a voz do outro, faz limitando-o a um espaço pré-determinado, “*Em outras palavras, não é preciso procurar uma correspondência entre a linguagem usada para retratar o Oriente e o próprio Oriente, não tanto porque a linguagem seja imprecisa, mas porque nem está tentando ser precisa*”. (SAID 2007, p. 113).

E Said reafirma “o problema da representação” do palestino posteriormente em *A Questão da Palestina* (2012).

O que devemos observar mais uma vez é o problema da representação, um problema sempre à espreita da questão palestina. Eu disse que o sionismo sempre se incumbiu de falar em nome da Palestina e dos palestinos; isso sempre significou uma operação de obstrução, em que o palestino não pode ser ouvido (ou representar a si mesmo) no palco do mundo. Assim como o orientalista acreditava que somente ele podia falar (paternalista que era) pelos nativos e pelas sociedades primitivas que estudara – a presença daquele que denotava a ausência destes -, os sionistas falavam ao mundo em nome dos palestinos. (SAID 2012, p. 45)

Entretanto, por meio de viajantes nascidos em países do “Oriente Próximo” e “Médio”¹⁷ (povos da Ásia e Norte da África) percebe-se que a Palestina não condizia com a representação orientalista. Muitas cidades palestinas tinham uma produção bastante considerável de frutas (como Jaffa, considerada a cidade da laranja), na produção de roupas e peças de decoração, além de um comércio afluente de artigos religiosos. Sem

¹⁷ Termo bastante controverso, pois já abarca em si uma perspectiva eurocêntrica, julgando que, geograficamente aquilo que estivesse mais distante de um ponto de referência (o continente europeu) deveria ser chamado de oriente próximo, ou médio, ou extremo oriente. Portanto, não utilizaremos esse termo aqui, indicando os países do Oeste da Ásia e Norte da África (OANA) exatamente por sua posição geográfica. Também, serão considerados árabes os países que possuem uma maioria de falantes da língua árabe ou que esta seja uma das línguas oficiais.

citar com mais extensão o desenvolvimento cultural (literário e musical) dos artistas e escritores da terra. O *Islam*, religião predominante entre os árabes neste período, sempre prezou pela erudição e busca do conhecimento, “mesmo que se tenha de ir aos confins da terra” (*hadith* citado anteriormente) e sua contribuição histórica se faz presente em muitas áreas, como a filosofia, astronomia, medicina, matemática, arquitetura, ciências jurídicas etc., além de temas da esfera social, como direitos da mulher (participação ativa na comunidade, divórcio, herança, educação formal e acadêmica). Conhecimento este adquirido e disseminado como “ciências e cultura ocidental” séculos depois.

O que se esqueceu por um longo tempo é que, enquanto os grandes pensadores europeus refletiam sobre o destino desejável e provável para a Palestina, a terra era cultivada, vilarejos e cidades eram construídos e habitados por milhares de nativos que acreditavam que aquela era sua pátria. Sua presença física real foi ignorada e, mais tarde, tornou-se um detalhe incômodo. (SAID 2012, p. 75)

2.2. Colonização da Palestina

A limpeza étnica na Palestina e a colonização sionista são termos que, por vezes, causam mais discussões acerca das relações entre Israel e Palestina. Alguns estudiosos repudiam veementemente o dizer que a Palestina está em novo processo de colonização, pois afirmam não existir possibilidade de um povo marcado por eventos de segregação e preconceito, como o povo judeu durante o Nazismo, reproduzir um cenário de eliminação e dominação como o que se estabeleceu e perdura na Palestina ocupada. Entretanto, lembremos que os pensadores Frantz Fanon e Paulo Freire¹⁸ preconizavam esta situação

¹⁸ Frantz Omar Fanon (1925-1961), psiquiatra e filósofo nascido na Martinica (ainda sob a ocupação francesa) é um dos maiores expoentes dos estudos pós-coloniais. Em uma de suas primeiras e principais obras, *Peau noire, masques blancs* (1952), o autor reflete acerca da negação do racismo na sociedade francesa e como isso impacta e desfigura a identidade do indivíduo colonizado. Uma dessas tensões seria o desejo ávido do colonizado de substituir o colonizador, reproduzindo mecanismos de supremacia e poder, quando estivesse numa posição superior a outros indivíduos da mesma comunidade. Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997), educador e filósofo brasileiro, que teve suas obras traduzidas e sua metodologia de pedagogia crítica tomada como referência em diversos programas e universidades pelo

e observavam que o sonho do colonizado [quando não passa pelo processo de decolonização do pensamento] é estar no lugar do colonizador¹⁹.

Escrever criticamente sobre o sionismo na Palestina nunca significou, e não significa agora, ser antissemita; ao contrário, a luta pelos direitos palestinos e pela autodeterminação não significa apoiar a família real saudita ou as estruturas de Estado antiquadas e opressivas da maioria das nações árabes.

Mas é preciso admitir que os liberais, e a maioria dos ‘radicais’, foram incapazes de se livrar do costume sionista de equiparar o antissionismo ao antissemitismo. (SAID 2012, pp. 66-67)

Justamente por isso muitas comunidades ortodoxas e ultra-ortodoxas do Judaísmo repudiam o sistema político israelense, que através de decretos como o de Estado-nação (que garante direitos totais e exclusivos aos judeus) configuram um estado de apartheid e etnocrata, segundo afirmam alguns estudiosos israelenses como Shlomo Sand, Oren Yiftachel, Haim Yakobi e Hannah Naveh; e palestinos como Alexander Kedar, Asaad Ghanem e Nur Masalha. Cotidianamente, o exército sionista invade cidades e aldeias, matando a sangue frio pessoas de todas as idades, crenças religiosas e grupos sociais, cometendo atentados, violando espaços sagrados, familiares, burocráticos, incentivando a crueldade dos soldados e apagando qualquer vestígio de comunidades dentro da terra palestina²⁰.

mundo, sempre enfatizou a importância de uma decolonização do pensamento, para além da descolonização geográfica, a fim de proporcionar ao indivíduo ultrapassar os limites impostos pelo colonialismo, de maneira física e mental.

¹⁹ Importante frisar que muitos cidadãos israelenses das novas gerações, pós-48 (residentes e não-residentes na Palestina), desaprovam e protestam contra os crimes cometidos pelo Estado de Israel aos palestinos que permanecem no país, além de serem expressamente avessos ao Sionismo e às políticas adotadas nos últimos anos, incluindo a recente volta de Benjamim Netanyahu como Primeiro Ministro, em dezembro de 2022. Darwich, durante sua estadia na Palestina, escreveu combativamente para o Alittihád (A União), jornal do Partido Comunista Israelense.

²⁰ O texto dessa dissertação foi produzido durante o segundo semestre de 2020 ao primeiro semestre de 2023. Após a submissão do trabalho em setembro, ocorreu no dia 7 de outubro o início de um dos ataques (sendo a sétima incursão em Gaza) mais violentos de Israel contra os palestinos residentes em seus próprios territórios (Gaza e Cisjordânia). Após uma ofensiva realizada pelas Brigadas Qassam, braço armado do partido político Hamas, que deixou aproximadamente 1.139 mortos (dados do Israeli Medical Services) durante uma rave na fronteira de Israel com Gaza, o governo israelense iniciou um cerco à Gaza,

Em seu livro *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte* (2018), ao explicar o controle da vida e da morte (necropoder)²¹ no período da escravização atlântica, Mbembe aponta para a colonização tardia da Palestina²² como um dos projetos mais bem-sucedidos, infelizmente, do necropoder.

A ocupação colonial tardia difere em muitos aspectos da primeira ocupação moderna, particularmente em sua combinação entre o disciplinar, a biopolítica e a necropolítica. A forma mais bem sucedida de necropoder é a ocupação colonial contemporânea da Palestina. (MBEMBE 2018, p. 41)

E aponta três fatores que auxiliam na identificação de um estado de colonização dentro do espaço palestino. A primeira é a “*fragmentação territorial, o acesso proibido a certas zonas e a expansão dos assentamentos*” (p. 43), fato escancarado na ocupação por Israel de mais de 80% do território palestino, e relegando às zonas periféricas a população árabe-palestina, ou os “*presentes-ausentes*”, como se referem os governantes do Estado de Israel. Além disso, o cidadão palestino que precisa atravessar para o “*lado judeu*” do país sempre é submetido a revistas, humilhação e até ao confisco de seus documentos em *checkpoints*.

bombardeando extensivamente todo o norte e muitos pontos do sul, próximo da fronteira egípcia, na região de Rafah. Até a revisão final deste texto, em 04 de janeiro de 2024, 90 dias desde o início do cerco, 85% de toda a população de Gaza está deslocada (mais de 1 milhão de pessoas alojadas em tendas em Rafah, sem alimentos, água, hospitais e serviços essenciais), 22.313 pessoas morreram, sendo 9.100 crianças. Além disso, estima-se que 57.697 estejam feridas e mais de 8.000 sob escombros (dados do Palestinian Health Ministry). Ainda incursões do exército israelense foram realizadas na Cisjordânia, deixando 324 mortos (80 crianças); Líbano e Síria também sofreram bombardeios. Do lado israelense, foram contabilizados ao todo 1.307 mortos e 8.730 feridos. Assim, o cerco e ataque à Faixa de Gaza, Cisjordânia e países vizinhos tem contribuído para a crescente tensão entre lideranças, prevendo a expansão do conflito. Israel segue com apoio (armamento, subsídios e captação midiática) principalmente estadunidense e britânico.

²¹ Cunhado pelo filósofo, teórico político, historiador e intelectual camaronês Achille Mbembe (1957), o termo necropolítica explicita uma espécie de racismo de Estado, ou seja, cabe ao Estado estabelecer o limite entre os direitos, a violência e a morte. Através de mecanismos de identificação e controle das sociedades (baseados nos escritos foucaultianos sobre biopolítica e biopoder, que podemos entender como os dispositivos e mecanismos de poder utilizados a fim de controlar uma população, em áreas como a saúde, a higiene, a alimentação, a sexualidade, a natalidade e os costumes). A partir desses mecanismos, seria possível traçar políticas que priorizassem a sobrevivência de certos grupos em detrimento de outros, geralmente grupos biológicos escolhidos com base no racismo.

²² No livro, Mbembe ainda discute sobre os processos de neocolonização em países de África e a região do Kosovo.

O segundo fator é a política de verticalidade, “*uma separação entre o espaço aéreo e o terrestre. O próprio chão é dividido entre a superfície e o subsolo*” (p. 44). O longo muro construído desde a Cisjordânia até Jerusalém Oriental torna-se prova cabal dessa verticalização e restrição do espaço. São muros que possuem metros e metros de arame farpado, pontos de vigilância e áreas de inspeção para controlar a passagem de palestinos dentro de seus próprios territórios.

O fator “terra arrasada”, terceiro ponto da análise de Mbembe, reitera o apagamento da história e vivência das comunidades dentro do país, sendo substituídos por *kibutzin* israelenses, e quando essa terra não é ocupada, se ainda restarem vestígios de habitações e plantações dos antigos moradores, são vigiados dia e noite. Se houver a tentativa de reaver algum bem por parte dos palestinos, os soldados têm autonomia para atuar, prender e manter o “invasor” sob a tutela do Estado: a “prisão administrativa” permite que palestinos sejam capturados e presos por até seis meses sem qualquer acusação formal, podendo ser renovado por mais seis meses, indefinidamente. Quando acusado, imputam ao prisioneiro extensas listas de delitos, como terrorismo e conspiração.

E isso leva a outro fator preocupante dessa colonização tardia descrita por Mbembe, que é o estado de sítio, em que qualquer indivíduo, independentemente de estar ligado a algum grupo ou organização, é considerado um “potencial inimigo” do Estado de Israel e de sua estabilidade. Assim, não é incomum presenciar diariamente na “única democracia do Oriente Médio”, o exército sionista apontando metralhadoras para crianças e idosos, detendo e aprisionando menores em espécies de “gaiolas”, quando não são processados, junto com suas famílias, sob a acusação de “inimigos do Estado de Israel”.

Infelizmente, na conjuntura atual, a situação dos árabes-palestinos se agrava, pois o Estado de Israel vem progressivamente ocupando áreas fora do Acordo de Oslo (1993), estabelecendo assentamentos ilegais, expulsando e coagindo palestinos a abandonarem suas casas diante da escalada de violência contra a vida dos moradores dessas regiões. Crianças e adolescentes são presos indiscriminadamente, lugares sagrados tanto para os muçulmanos como para os cristãos²³ estão sendo violados e destruídos. Assim, tornou-se

²³ Vide a recente proposta de Moshe Gafni e Yaakov Asher, membros do Parlamento Israelense, para restringir a permanência e criminalizar a conversão de cristãos em Israel. A notícia chocou a extensa comunidade cristã nos países árabes, além de adeptos pelo mundo, culminando em um duro pronunciamento do Papa e no retrocesso da proposta dentro do país. Entretanto, assim como os

recorrente a invasão e destruição de mesquitas e locais de oração para muçulmanos em Jerusalém, citando dois exemplos dessas violações foram a destruição de parte da Mesquita Al-Aqsa, em 2021, durante o período do Ramadan (mês sagrado para os muçulmanos e período no qual as mesquitas estão repletas de homens, mulheres, crianças e idosos); do mesmo modo, outra invasão ocorrida no presente ano de 2023, novamente no Ramadan, com a entrada de milícias israelenses portando armas de fogo, interrompendo a oração, ferindo os fiéis e destruindo livros e vários exemplares do *Qur'an*²⁴

Ataques frequentes contra civis com a justificativa de retaliações aos chamados grupos extremistas que agem na região de Gaza, principalmente o braço armado do partido político em exercício desde 2006, o Hamas, servem ao propósito necropolítico do Estado de Israel frente ao povo palestino. Entretanto, a Palestina alça cada vez mais sua voz nas manifestações pelo mundo em defesa da luta e contra as violações dos direitos dos palestinos dentro do estado sionista, (apesar da constante indiferença dos órgãos oficiais defensores dos direitos humanos, como a ONU, além de países árabes que estabeleceram relações comerciais com o Estado de Israel). Nestas manifestações, recitar poemas de Darwich impulsionam e reavivam o significado da luta e a perseverança para continuar a resistir.

2.3. Nakba e exílio

*Esta terra não cobre o meu céu, mas esta tarde é minha,
As chaves são minhas, meus são os minaretes e os
lampiões, eu*

muçulmanos, cristãos são hostilizados e impedidos de fazer procissões nas principais cidades israelenses, e em Jerusalém, por grupos extremistas que se autodenominam judeus.

²⁴ Ainda hoje, há grande dificuldade para encontrar informações atualizadas e confiáveis sobre a realidade dos palestinos, pois a maioria dos jornais internacionais e nacionais sem sequer citam quando ocorrem atentados contra cidades e campos de refúgio no país. Por isso, organizações pró-Palestina e de descendentes que residem no Brasil utilizam redes sociais e jornais independentes. Para acompanhar notícias em tempo real recomendamos alguns perfis alocados na plataforma Instagram:

- Juventude Sanaúd (https://www.instagram.com/juventude_sanaud/?hl=pt-br)
- Fepal Brasil (https://www.instagram.com/fepal_brasil/?hl=pt-br)
- Ibraspal (<https://www.instagram.com/ibraspal/?hl=pt-br>)

também sou meu. Sou o Adão de dois paraísos, que perdi duas vezes.

Expulsem-me, mas devagar,

matem-me, mas devagar,

debaixo da minha oliveira [...]

(DARWICH 2021, “III Depois do céu/ tenho um céu”)

Podemos afirmar que a invasão da Palestina em 1948 marcou não somente uma geração, mas foi o ponto de virada para uma nova maneira de se enxergar “palestino”. E para Darwich²⁵ esse evento também foi marcante em sua existência, tanto que ele regressará a esses eventos de maneira recorrente em sua poesia, principalmente a noite da fuga de sua cidade natal para um campo de refúgio no Líbano. Em entrevistas, o poeta palestino relembra a sensação de chegar a um sítio desconhecido, e mesmo sendo um país fronteiriço e ainda árabe, sentir-se deslocado e ouvir pela primeira vez a palavra “exílio”.

Esse ponto nos leva ao tema do espaço, recorrente na escrita darwichiana, e nas narrativas palestinas, seja na prosa ou na poesia. Segundo Farah (2004), o espaço é um fator preponderante para a identidade, existência e interação com o meio. Por isso os palestinos lutam pela autodeterminação, ou seja, serem reconhecidos como cidadãos palestinos, além de ter um Estado independente, com um governante e sistema de poderes que partam de cidadãos palestinos.

O espaço é uma força estruturante fundamental para o sentido de identidade e para a relação com o mundo material. Consequentemente, uma ruptura do liame com o espaço leva a várias formas de fragmentação sociais e psicológicas. Em

²⁵ Darwich nasceu na Palestina em 1942, na aldeia de Birwa, nos arredores da grande cidade de Akka. Sua família, essencialmente de agricultores, teve que abandonar sua cidade em 1948, durante os ataques sionistas para instaurar o Estado de Israel, indo para um campo de refugiados no Líbano. A partir daquele momento, segundo o escritor, ele ouviu pela primeira vez a palavra “pátria”, e aprendeu duramente também, a palavra “refugiado” e “exílio”. Após retornar à Palestina, agora chamada Estado de Israel, passa a publicar poemas no jornal do Partido Comunista Israelense, Alittihád (A União) e para o suplemento Aljadid (O Novo), tornando-se seu editor posteriormente. Logo é obrigado a deixar o país novamente, depois de ter sido preso várias vezes por causa de seu posicionamento sobre as violações dos direitos dos palestinos sobreviventes e as condições subumanas de vida destes. Vai para Moscou, em 1971, e depois para o Cairo no mesmo ano, Beirute em 1972 e Paris, entre 1982 e 1995. Também criou o jornal literário Alkarmel e integrou o Conselho Executivo da OLP (Organização para a Libertação da Palestina), vindo a demitir-se após divergências no Acordo de Oslo, em 1993.

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. (FARAH 2004, p. 53)

Para o novo-historiador Benny Morris (2014), a possível divisão da Palestina em dois Estados torna-se algo inviável, pois segundo ele, “até o sistema de encanamentos no país é o mesmo”, ademais a volta dos descendentes palestinos da Nakba seria desastrosa para a hegemonia judaica do Estado de Israel, prevendo confrontos e retomada de direitos e espaços (terras) ocupados desde maio de 1948²⁶.

Não é à toa que um dos símbolos da luta palestina seja a chave da casa, pois a terra, o solo, as oliveiras, a paisagem estão fincadas na memória e na produção literária e musical de cidadãos palestinos dentro e fora do país. Desse modo, também se entende a preocupação dos sionistas em catalogar todas as aldeias e cidades, desde o número de casas, árvores, plantações, lugares mais férteis e a posterior destruição de muitos desses locais, tratando-se não somente da transformação do espaço, mas do apagamento da história das comunidades palestinas.

As palavras de Darwich expressam de modo contundente as relações que podem ser estabelecidas num espaço, a diferença entre aquele que *falou sobre* e aquele que *viveu* na terra.

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. (Darwich, M. *Crônicas da Tristeza Ordinária* apud FARAH 2004, p.56)

²⁶ Ver essa discussão desenvolvida em MORRIS, B. *Um estado, dois estados: soluções para o conflito Israel-Palestina*. 1ª edição. São Paulo: Editora Sêfer, 2014.

O escritor palestino tem plena consciência de que seu retorno à infância e as experiências vividas ou negadas a ele pela ocupação não poderão retornar, por mais que seu corpo volte ao mesmo lugar da perda. Portanto, não podemos partir da concepção de “mito do eterno retorno” ao discutir acerca desse aspecto da poesia darwichiana, pois não se trata de uma transmigração da alma e de um retorno físico. Somente a poesia pode recriar esse espaço e através de mecanismos inerentes ao mito, assim ele o faz. Farah (2004) também aponta a percepção de Darwich sobre a constante sensação de ausência, derivada do exílio, e como esta condição é imprescindível para a criação literária.

A identidade virtual entre a infância e a pátria tornou o retorno impossível. Para reconquistar a pátria é necessário reivindicar a infância perdida, ou seja, retornar ao Darwich de seis anos de idade. Isso é impossível na vida física [...]. Para Darwich, a distância geográfica cria um tempo-espaço poético. A possibilidade de retornar a um lugar ou a um tempo no passado existe apenas na poesia. (FARAH 2004, p. 146)

Portanto, ele lança mão do poder criador, verossímil da poesia, “*a busca por um caminho para casa é a fonte da libertação poética e uma condição para a poesia. Angelica Neuwirth afirma que o desenvolvimento intelectual de Darwich provém da tentativa de usar a poesia para superar o exílio e buscar a ‘redenção’*” (FARAH 2004, p. 147). E transcrevemos aqui a citação de Neuwirth, importante à percepção dos elementos religiosos para criar uma narrativa mítica de retorno, “[*uma*] *reescrita pessoal que o artista criativo faz da história da sua salvação – do exílio para a redenção através da criatividade -, reivindicando para si mesmo o que é tradicionalmente considerado uma prerrogativa divina*”. (idem).

Podemos afirmar, portanto, que o ‘Grande Tempo’ de Darwich seja a sua infância, por isso a reiteração de eventos passados para reconstituir, em seu paraíso do esquecimento, a fratura deixada pela expulsão e o exílio, des-velando memórias que jamais devem ser perdidas. Para essa finalidade, Mircea Eliade reitera o poder criador do mito no interior da narrativa poética.

Será necessário lembrar como a poesia lírica retoma e prolonga o mito? Toda a poesia é um esforço para recriar a linguagem, para abolir por palavras a linguagem corrente de todos os dias, e inventar uma nova, pessoal e privada, em uma instância secreta. Mas a criação poética, tal como a criação linguística, implica a abolição do tempo, da história concentrada na linguagem [...] Diz-se aliás dos nossos dias: para um grande poeta, o passado não existe; o poeta descobre o mundo como se assistisse à cosmogonia, como se fosse contemporâneo do primeiro dia da Criação. De um certo ponto de vista, pode afirmar-se que todos os grandes poetas refazem o mundo porque se esforçam por vê-lo como se o Tempo e a História não existissem. (ELIADE 1989, pp. 23-24)

A princípio, se pode pensar que a proposta literária de Darwich trata de uma evasão do tempo histórico para o tempo mítico, sem nenhum compromisso ou identificação com a conjuntura social das questões enfrentadas na Palestina. Entretanto, com a análise a seguir dos poemas, veremos que o poeta, além de não enveredar pelo caminho da evasão, consegue unificar os tempos mítico e histórico, bem como elementos tradicionais e intrínsecos ao ser árabe-palestino, contribuindo para reforçar a resistência e a luta pela autodeterminação e pelos direitos de seu povo, tratando de temas específicos com a universalidade e a força criadora dos grandes poetas.

Capítulo 3: Narrativas mítico-religiosas na poesia de Darwich

A referência principal do nosso estudo é o livro *A Terra nos é estreita e outros poemas* (2012), uma compilação realizada e traduzida pelo Prof^o Dr. Paulo Daniel Elias Farah, dos poemas produzidos pelo escritor palestino ao longo de sua vida. A importância desse livro se denota em dois aspectos: além de ser uma das poucas obras sobre o autor traduzidas diretamente da língua árabe ao português, cobre vários momentos da trajetória poética de nosso escritor palestino. No estudo que apresenta o poeta e a poesia palestina, assim como principais temas e aspectos da escrita darwichiana, Farah explicita a escolha dos poemas traduzidos, com a finalidade de cobrir duas fases na poesia de Darwich:

[...] A primeira versa sobre os eventos e processos históricos que envolvem a Palestina, e seus efeitos; nesta obra, essa fase é representada por poemas do livro أوراق الزيتون ('awraq az-zaytun – Folhas de Oliveira) como 'Carteira de identidade' e 'Sobre a perseverança', entre outros.

A segunda fase é caracterizada por relatos autobiográficos aliados à indagação metafísica. 'Chegou a hora de a poesia palestina abordar as perguntas existenciais, a encruzilhada do ser humano, as eternas questões que concernem ao homem e que não estão diretamente relacionadas à ocupação, à libertação da pátria, ao exílio ou à criação de um Estado ou autodeterminação', disse Darwich a respeito de لماذا تركت الحصان وحيداً؟ (Por que deixaste o cavalo sozinho?), de cuja obra diversos poemas foram selecionados porque ela integra essa segunda fase. Uma terceira obra fornece poemas para este livro: ورد أقل (Ward 'Aqall – Menos rosas), que se situa em uma etapa de transição entre as duas fases descritas anteriormente. (FARAH 2012, p. 9)

Sem dúvida, um dos poemas mais conhecidos de Darwich, "Carteira de identidade" (بطاقة هوية), se tornou símbolo da identidade e resistência palestina. E já neste poema, que abre o livro, conseguiremos apreender a sensação do poeta de ser visto como um estrangeiro em sua própria terra, fato ainda recorrente na atual Palestina, tornada Estado de Israel, no qual a população autóctone foi encurralada em guetos cercados por

muros e postos de controle. São chamados de “presentes-ausentes”, pois pertencem a um país que, fisicamente continua ali, mas ao mudar de nome e configuração populacional sofre um processo de limpeza étnica e neocolonização. Entretanto, até essa nomeação de “presente-ausente” abarca em si significações mais profundas sobre o estar e não-estar, como veremos a seguir, e já se configura como um mecanismo de resistência.

Carteira de identidade

Toma nota!

Sou árabe

Número da identidade: 50 mil

Número de filhos: oito

E o nono... já chega depois do verão

E vais te irritar por isso?

Toma nota!

Sou árabe

Trabalho numa pedreira

Com meus companheiros de dor

Pra meus oito filhos

O pedaço de pão

As roupas e os livros

Arranco da rocha...

Não mendigo esmolas à tua porta,

Nem me rebaixo

No portão do teu palácio

E vais te irritar por isso?

Toma nota!
Sou árabe
Sou nome sem sobrenome
Paciência sem fim
Num país onde tudo o que é
Ferve na urgência da fúria
Minhas raízes...
Antecedem
O nascimento do tempo
O princípio das eras
O cipreste e a oliveira
A primeira das ervas

Meu pai...
De família na terra
Sem nobreza entre os seus
Meu avô
Da presença no arado
Nem distinto nem bento
Sem nome nem renome
Sem papel nem brasão
Minha casa, só choça no campo
De troncos e tábuas
E ela te agrada?

Sou nome sem sobrenome!

Toma nota!

Sou árabe

Cabelos negros

Olhos castanhos

E o que mais?...

A cabeça coberta com *keffiyya* e cordão

Dura como pedra

Rija no toque

a palma da mão...

E o melhor pra comer?

Azeite e *zaatar*

O endereço?

Uma aldeia isolada... esquecida

De ruas sem nome

E homem...

No campo e na pedra...

E vais te irritar por isso?

Toma nota!

Sou árabe

Arrancaste as vinhas de meu avô

A terra que eu arava

Eu, os filhos, todos
Nada poupaste...
Para nós, pros netos
Só pedras, pois não
E o governo, o teu, já fala em tomá-las
Pois então!

Toma nota!
No alto da primeira página
Não odeio ninguém
Não agrido ninguém
Ao sentir fome, porém,
Como a carne de quem me viola
Atenção... cuidado...
Com minha fome... com minha fúria!!

Logo no início do poema, temos uma afirmativa (أنا عربي 'sou árabe') que se repetirá em cada estrofe e, diferentemente de outros escritos, nos quais o poeta questiona sua existência e instala no interior de sua poesia uma aporética do ser, aqui teremos uma convicção. Além disso, o árabe descrito aqui conhece suas características, origens, mazelas e, portanto, pode falar sobre si mesmo, sem a intervenção de outrem, e por se reconhecer, possui dignidade e força, subvertendo o projeto neocolonial de apagamento da identidade árabe-palestina. Aqui também já percebemos que o fazer poético não se limitará ao presente histórico, pois tal qual o aedo hesiódico, o poeta “cantará” também acerca dos acontecimentos que antecederam “*O nascimento do tempo/O princípio das eras*”, reforçando a potência da narrativa mítica na poesia. Assim, a aproximação do atemporal e mítico ao tempo histórico auxilia o poeta a tecer uma narrativa mnemônica,

com a intenção de entender o porquê dos acontecimentos do presente e criar nova perspectiva e postura combativa.

Ainda acerca do papel do poeta como um porta-voz da comunidade e o responsável pela rememoração de narrativas eidéticas e míticas, Torrano (1995) exemplifica essa dupla função, enfatizando a importância da recitação como elemento crucial para a fruição do mito, pois é através da palavra que o poeta seria capaz de trazer à vida aquilo que nomeia²⁷.

Esta extrema importância que se confere ao poeta e à poesia repousa em parte no fato de o poeta ser, dentro das perspectivas de uma cultura oral, um cultor da Memória (no sentido religioso e no da eficiência prática), e em parte no imenso poder que os povos ágrafos sentem na força da palavra e que a adoção do alfabeto solapou até quase destruir. Este poder da força da palavra se instaura por uma relação quase mágica entre o nome e a coisa nomeada, pela qual o nome traz consigo, uma vez pronunciado, a presença da própria coisa. [...] De nenhum outro modo a palavra liberta toda a sua força, nenhuma outra forma poética se põe como alternativa à em que o canto se configura. (HESÍODO 1995 p. 17)

Ademais, a importância da recitação não se limita à tradição grega, mas às diversas civilizações antigas. Como vimos anteriormente, os povos da Península Arábica, assim como na Ásia e em África, possuíam uma capacidade de memorização inacreditáveis, compondo e cantando poemas (قصائد, no caso árabe). Do mesmo modo, a prática da composição e recitação eram bastante comuns, tanto que torneios poéticos eram realizados entre as cabilas, e conta-se que os ganhadores tinham seus poemas tecidos com fios de ouro e pendurados na Caaba²⁸, em Meca (umas das principais cidades da época), antes do advento do *Islam*. Há passagens no *Qur'an* relatando que os makkanos tomaram

²⁷ A relação entre a recitação do mito e a presentificação da coisa nomeada foi extensamente discutida por Eliade em seus escritos. Num deles, o crítico romeno descreve rituais de cura e proteção realizados com a recitação de trechos de narrativas míticas sobre um enfermo para que a cura se presentificasse, além da recitação de mitos eidéticos em cultos religiosos para consagrar um local, abençoar casamentos e nascimentos.

²⁸ Ainda existem divergências sobre a veracidade dessa narrativa, pois os poemas produzidos no período pré-islâmico que participavam desses torneios foram chamados de *Al mu'allaqat* (المعلقة) ou seja, os poemas “suspensos”, pois eram pendurados em lugares de destaque.

o Profeta Muhammad como um poeta, e alguns o incentivavam a participar desses eventos. Entretanto, ao ver a descrença das pessoas, o Profeta desafiou os poetas locais a comporem algo similar ao *Qur'an* (em conteúdo e beleza), provando que suas palavras não eram poesia, mas revelação divina.

Outro conceito importante que deve ser introduzido a partir daqui são as noções de memória e esquecimento, presença e ausência, temas fundamentais na poesia darwichiana, e constantes em seus poemas. Como já discutido brevemente na Introdução, é crucial observarmos que o entendimento do que seja a memória e a não-memória para as civilizações não-eurocêtricas difere muito em seus significados. Comumente, utilizamos a noção de esquecimento, ou não-memória, como a ausência da memória, ou seja, no espaço onde não existe algo, não existe o nada. Entretanto, a complexidade da noção do “nada” sob outro ponto de vista indica que, se não há existência de algo, existe o “zero”, que já personifica algo. A representação do zero (शून्य) pelos hindus e difundida pelos árabes, com o sifr (صِفْر), revela a importância que estas civilizações deram à noção de ausência de algo. Portanto, o não-ser também é ser.

Encontraremos, novamente, uma reflexão interessante acerca da memória e da ausência da memória na poesia hesiódica, revelando que também os gregos viam esses temas de maneira diversa da nossa atual percepção.

Como desocultação é que os gregos antigos tiveram a experiência fundamental da Verdade. A palavra *alétheia*, que a nomeia, indica-a como não-esquecimento, no sentido em que eles experimentaram o Esquecimento não como um fato psicológico, mas como uma força numinosa de ocultação, de encobrimento. Desde as reflexões de Martin Heidegger estamos afeitos a traduzir *alétheia* por *re-revelação* (como fiz no v.28), *des-ocultação*, ou ainda, *não-esquecimento*. Isto porque a experiência que originariamente os gregos tiveram da Verdade é radicalmente distinta e diversa da noção comum hodierna que esta nossa palavra *verdade* veicula. (HESÍODO 1995, p. 25)

Portanto, quando o poeta se refere à ausência de algo, não significa que esse elemento deixou de existir, mas que está ocultado, des-revelado pelo esquecimento. Assim, o lugar do esquecimento (النسيان) nada mais é que um *locus* mítico, ou como nos

referimos até aqui, um *makan* (مكان) mítico, para onde vão, e também são gestadas, as narrativas “do princípio das eras”. É lá que o poeta consegue des-velar a memória e trazer de volta à existência seu paraíso (seus anos antes da invasão sionista em 48).

Interessante apontar também, para além do que já discutimos no capítulo anterior, que a noção de espaço, de lugar que nos referimos aqui abarca outros significados na poesia darwichiana e na língua árabe. A palavra “*makan*” (مكان) deriva da mesma raiz trilítere do verbo “ser, existir” (كان), ou seja, o lugar ao qual pertence um indivíduo está intrinsecamente ligado ao que ele é, à sua identidade, sua própria noção de ser. Por isso, a lembrança da terra natal, da casa, das pedras e rochas, das árvores (oliveiras, trigais, vinhas, cipreste, mirto...), das planícies, montanhas, campos, das flores, e dos alimentos produzidos a partir da terra (trigo e pão, milho, azeite, *sumac*, *zaatar*...) são tão presentes na poesia darwichiana e árabe como um todo. A identificação do indivíduo com o espaço é projetada de maneira surpreendente²⁹.

A partir dessas reflexões, passemos a um dos mais enigmáticos e belos poemas do livro, “*Como o ‘nun’ na Surata do Clemente*” (كالنون في سورة الرحمن):

Como o ‘nun’ na Surata do Clemente

No olival, a leste

Dos mananciais, meu avô fechou-se em sua sombra

Errante. Não brotou à sua sombra

Nem erva imaginária, nem nuvem fez lilás

Fluir em sua cena

A terra, qual traje tecido

De agulha de *sumac* em sonho

²⁹ Outra obra da literatura árabe, na qual podemos observar essa identificação do indivíduo com o ambiente é *Homens ao Sol* (رجال في الشمس), do escritor também palestino Ghassan Kanafani. A narrativa descreve, entre outros temas, a relação do indivíduo com o espaço e a natureza. E os pontos de vista a respeito do espaço mudam, dependendo da situação na qual se encontram. Assim, por exemplo, o mesmo deserto que é lar para o beduíno, pode ser o inferno para o exilado que tenciona atravessá-lo.

Rompido... Meu avô ergueu-se do sono

A colher as ervas do vinhedo

Submerso na rua negra...

Ensinou-me o Alcorão junto ao grande mirto

A leste do poço.

De Adão viemos e de Eva também

Do paraíso do esquecimento.

Meu avô! Sou o último dos seres vivos

No deserto, pois que nos ergamos!

O mar e o céu em torno de seu nome

Livre de sentinelas

Meu avô nem seus filhos conheceram

Em pé, agora, em torno do “nun”

Na Surata do Clemente

Ó, Deus... Que ateste!

Quando a ele, nascido de si mesmo

Enterrado vivo junto ao fogo,

Em si mesmo,

Ceda a fênix seu segredo

Queimado como se deve

A alumiar o templo

No olival, a leste

Dos mananciais, meu avô se entregou à sombra

Errante. Não despontou à sua sombra

Sol. Nem pousou à sua sombra

Sombra,

E meu avô, sempre, mais distante...

Já no título do poema, veremos o refinamento da poesia darwichiana, em referência à Surata do Clemente, esta considerada a “*Noiva do Qur’an*” por sua beleza e sonoridade. A indicação da letra “nun”, que se apresenta no título da Surata do Clemente (سورة الرحمن) se repetirá ao final de cada aya (ao longo de 78 ayat!). Do mesmo modo, Darwich constrói seu poema, desde o título, chamando atenção para a simbologia presente na grafia do “*nun*”, o formato de uma meia lua deitada (ن). Entretanto, ele não conclui os versos como no texto corânico, mas utiliza a representação gráfica da letra, como um contínuo que se abre, mas não completa seu fechamento, através do uso do *enjambement*, sendo esse um dos aspectos formais da poesia darwichiana, o uso de sentenças fragmentadas, que aparentam uma abertura, porém sem fechamento, trazendo uma ideia de continuidade.

Aqui, lamentamos a impossibilidade de propor a recitação do poema no original, pois com isso conseguiríamos apreender uma movimentação, com linhas ascendentes, descendentes e vice-versa ao longo do poema, acompanhando o conteúdo que oscila entre o repouso e a ação³⁰.

³⁰ Infelizmente, algo discutido aqui como a importância da recitação para a presentificação de algo se perdeu através da palavra escrita, entretanto incentivamos o leitor a buscar gravações do poeta palestino recitando alguns de seus escritos. Deixaremos aqui duas indicações presentes na plataforma de vídeos Youtube: para “Carteira de identidade” (<https://www.youtube.com/watch?v=mzfKQ4PFfPE> – acesso em 16 junho 2023), “Só quem me ajuda sou eu mesmo” (<https://www.youtube.com/watch?v=MA2yqZIUy24> – acesso em 16 junho 2023), e ainda “Meu idioma” (<https://www.youtube.com/watch?v=GaGLmFzytQw> – acesso em 16 junho 2023).

As referências gráficas e textuais ao *Qur'an* são chamadas de “*iqtibás*”, sendo a citação de algum trecho ou palavra presente neste ou nos *ahadith* (atos e ditos do profeta Muhammad) e facilmente identificável para os muçulmanos, que desde cedo recitam e estudam suas passagens. Esse recurso é bastante antigo, pois fora utilizado comumente em textos e narrativas, as *Rihlat* (رحلات) de viajantes e estudiosos como Ibn Jubayr (1145-1217) e Ibn Khaldun (1332-1406), entre outros.

Exemplos de *iqtibás* são a menção da Surata do Clemente, no título do poema, bem como na quarta estrofe, verso seis: “*Ó, Deus... Que ateste*”, frase recorrente nas falas do profeta Muhammad. Também outra indicação na estrofe seguinte, verso dois, “*enterrado vivo junto ao fogo*”, fazendo referência a uma prática pré-islâmica de enterrar vivas as filhas mulheres, pois algumas comunidades julgavam-nas dispendiosas e desprovidas de força física; ademais, o *Qur'an* apresenta uma condenação aos pais praticantes desse ato, na Surata do Enrolamento (سورة التكويد), quando a filha testemunhar acerca de sua morte. Ainda vemos mais uma menção nessa mesma estrofe, no verso primeiro, “*Quanto a ele, nascido de si mesmo*”, fazendo referência ao “surgimento” de Allah, na Surata da Unicidade (سورة الاخلاص): “*Dize: ‘Ele é Allah, Único. / Allah é O Socilitado. / Não gerou e não foi gerado. / E não há ninguém igual a Ele.*”³¹

A utilização de símbolos da esfera mítica e religiosa, retomando narrativas vinculadas às religiões monoteístas, de Eva e Adão no paraíso, sendo este último uma figura presente em diversos poemas de Darwich, ressalta a construção de personagens míticos como figuras exemplares, vetores da resistência, seja um pai mítico (Adão), seja um pai cronológico e histórico (avô). Como a fênix (reconhecida por sua capacidade de desintegração e ressurreição e atribuída ao panteão mítico egípcio), a figura do avô, representando um ancestral superior, “o pai do pai”, munido do recurso da memória, coloca-se em uma instância divina, por conta de seu nascimento “de si mesmo”, e retorna ao início, tal qual a letra “nun”, a fim de ensinar o caminho da mesma ressurreição aos seus descendentes. E, uma vez mais, a recitação mostra sua importância, pois toda narrativa mítica deve ser trazida à luz, manifestada pela linguagem³².

³¹ Tradução do sentido do Nobre Alcorão realizada pelo Prof. Dr. Helmi Nasr (p. 713)

³² Retornamos ao caráter exemplar do mito, citado por Eliade anteriormente, pois, quando o mito é recitado, nos tornamos parte da narrativa mítica, seja rememorando acontecimentos, *in illo tempore* (“naquele tempo”, ou no Grande Tempo mirceano), seja performando a figura exemplar da qual o enunciado foi proclamado a primeira vez. Tanto Eliade como Campbell reforçam a importância da recitação de narrativas míticas em ritos religiosos, com a finalidade de rememoração e potencializar o que está a acontecer no

Em “A eternidade do cacto” (أبد الصبار), outro poema central em nosso estudo, veremos a agência do Tempo, e a abertura para o Grande Tempo, que, segundo Eliade, se configura como elemento inerente à narrativa mítica.

A eternidade do cacto

- Para onde me levas, pai?

- Em direção ao vento, meu filho...

... Saem do vale, onde

Os soldados de Bonaparte ergueram um monte para vigiar

As sombras da muralha antiga de Acre

Um pai diz ao filho: Não temas. Não

temas o sibilo das balas. Fica no chão

para manter-se a salvo! Salvos estaremos no alto de uma

montanha

Ao norte, e voltaremos quando

Os soldados regressarem de longe para os seus

- E quem habitará a casa depois de nós,

pai?

- Continuará a ser como era,

meu filho!

momento ritual. Expandindo mais ainda esse conceito, a recitação caracterizava-se como um momento de suma importância para o aedo grego, quando recitava narrativas míticas. Do mesmo modo, existem pré-requisitos para a recitação do *Qur'an* em árabe: *wudu* (limpeza de partes do corpo a fim de purificá-lo para receber as palavras de Allah, com total atenção, além de manter uma postura respeitosa (o *Qur'an* não pode ser lido deitado, vestido com desleixo), e não é recomendada sua leitura em locais com barulho e sujeira.

Tocou a chave como quem sente

Os membros e se acalmou. Disse-lhe,

Ambos a atravessar uma cerca de espinhos:

- Meu filho, recorda-te! Aqui os ingleses

Crucificaram teu pai acima dos espinhos de um cacto por duas noites

E ele nunca confessou. Crescerás, meu filho,

E contarás aos que herdarem seus fuzis

A trajetória do sangue no ferro...

- Por que deixaste o cavalo sozinho?

- Para fazer companhia para a casa, meu filho,

Pois as casas morrem na ausência de seus moradores...

A eternidade abre suas portas ao longe

À caravana da noite

Os lobos das planícies uivam sob lua temerosa

E diz um pai ao seu filho: Sê forte como teu avô!

Ergue comigo o monte do último carvalho

Meu filho, lembra-te: Aqui tombou o janízaro

De cima da mula da guerra. Persevera comigo

Voltaremos

- Quando, meu pai?

- Amanhã. Talvez daqui a dois dias, filho!

Um amanhã imprudente mastigava o vento
Atrás deles nas longas noites de inverno.
E os soldados de Joshua bin Nun construíram
Uma fortaleza com as pedras das casas.
Ofegavam no caminho de Canaã: Aqui
Passou o nosso Senhor um dia
Tornou água vinho. E muito disse
Sobre o amor, meu filho. Lembra-te
Amanhã. Lembra-te das cidadelas dos cruzados
Roídas pelas ervas de abril
Após a partida dos soldados...

Para entender a articulação temporal desenvolvida aqui, pontuamos pelo menos seis eventos históricos, cronológica e espacialmente muito distantes, que a figura do pai narra ao filho durante um longo percurso, sendo este já o primeiro evento, a forçosa saída dos palestinos de suas cidades, momento que o poeta retomara extensivamente em sua escrita: aos seis anos, quando sua família está saindo de Akka (uma das maiores cidades da Palestina) em direção ao campo de refúgio no Líbano.

Darwich descreve essa longa noite, atravessada por sons de tiros, “[...] *Não temas. Não/ temas o sibilo das balas. Fica no chão/ para manter-se a salvo!*”, e a preocupação de todos, se perguntando quando retornariam, pois deixavam mais que pertences para trás, ilustrando belíssimas passagens do poema, “*Tocou a chave como quem sente/ Os membros e se acalmou [...]/ - Por que deixaste o cavalo sozinho?/ - Para fazer companhia para a casa, meu filho, / Pois as casas morrem na ausência de seus moradores...[...]*”. A relação com o espaço é reiterada, dada a sensibilidade de deixar o cavalo a “fazer companhia para a casa”, pois esta não se trata apenas de uma estrutura física, mas um organismo vivo.

Um segundo momento histórico, na segunda estrofe, trata da invasão de Napoleão ao Egito em 1798, retratado como um marco para a arqueologia e a história, mas que contribuiu em grande medida para as intervenções orientalistas posteriores e o saque massivo de patrimônio histórico egípcio e de civilizações antiquíssimas. Com o avanço das tropas, o comandante francês parte para a Síria e em 1799 promove um cerco a Akka (a mesma cidade natal do poeta), como parte de sua campanha para desestruturar o Império Otomano, falhando extensivamente. E Darwich retrata a violência física e principalmente simbólica desse ato, que posteriormente incentivou campanhas britânicas pressionadas à abertura da Palestina para os judeus. Nesse ponto, outro evento é demarcado na quarta estrofe, sendo a consequência da invasão napoleônica, o período do Mandato Britânico na região, intensificando o traslado de judeus da Europa e estabelecendo as bases do Sionismo.

Na sexta e última estrofes, uma alusão aos combatentes do Império Otomano, outro momento histórico de grande importância para a formação geográfica e sociocultural da região, além da figura religiosa de Josué, filho de Nun, retratado na Torá como o braço direito de Moisés e conquistador das terras de Canaã, traçando um paralelo entre a invasão da terra dos cananeus e da terra dos árabes, seus descendentes, “*Meu filho, lembra-te: Aqui tombou o janízaro/ De cima da mula da guerra [...]*” e “*Atrás deles nas longas noites de inverno. / E os soldados de Joshua bin Nun construíram/ Uma fortaleza com as pedras das casas.*”

O pesquisador Ali J. al-Allaq aponta em seu estudo “Tradition as a factor of arabic modernism Darwish's application of a mask” (1996) que o poeta palestino utiliza figuras emblemáticas em seus poemas para aproximar ações do passado às do presente, recorrente na sua produção que tem como tema central Alandalus, mas que já aparecem aqui, com a mesma função. Segundo al-Allaq, “*A utilização de fatores tradicionais na nova poesia de Mahmud Darwich é uma tentativa de tirar proveito de elementos tradicionais vitais, tornando-os um fator de seu modernismo poético para incorporar questões cruciais de palestinos e árabes e fontes de apreensão .*”³³ (AL-ALLAQ 1996, p. 20).

³³ “The utilizing of traditional factors in Mahmud Darwish's new poetry is an attempt to take advantage of vital traditional elements, making them a factor of his poetic modernism to embody crucial Palestinian and Arab questions and sources of apprehension”.

A narrativa mítica, cuja abertura para o Tempo Primordial possibilita que essas alusões ao passado ocorram, visa à conexão aos eventos presentes que o poema reforça. E, conseqüentemente, o desvelamento destes eventos é de crucial importância aqui, na figura paterna que repete ao longo do poema, “*Meu filho, recorda-te [...] Meu filho, lembra-te*”. Essa construção assemelha-se muito ao recurso do Dhikr (ذكر)³⁴, utilizado na liturgia muçulmana para a recordação de Allah, e também utilizado extensivamente em narrativas da historiografia árabe.

Outra referência trata da narrativa religiosa sobre a passagem de Jesus por Canaã, onde participou de uma festividade e realizou um dos seus primeiros milagres, segundo a narrativa bíblica, “[...] *Aqui/ Passou o nosso Senhor um dia/ Tornou água vinho. E muito disse/ Sobre o amor, meu filho. Lembra-te*”. Nos últimos três versos, “[...] *Lembra-te das cidadelas dos cruzados/ Roidas pelas ervas de abril/ Após a partida dos soldados...*”, traça um paralelo entre a violência impingida pelos cristãos durante as Cruzadas (séculos XI ao XIII) contra os muçulmanos e a mesma Palestina na qual عيسى (Issa - Jesus em árabe, citado inúmeras vezes no *Qur'an*, inclusive seu nascimento milagroso, na سورة مريم - Surata Maryam) “falou sobre o amor”.

Percebe-se, com a análise dos poemas até aqui, a importância das narrativas mítico-religiosas na poesia darwichiana, para construir imagens que serão decodificadas durante o estudo destas nos planos histórico e simbólico. Desse modo, Darwich constrói uma poética carregada de sensibilidade, beleza e desencadeia na mesma medida o ardor palestino pela resistência, partindo de temas que aparentemente tratam do indivíduo (o ponto alto da poesia lírica clássica), mas que irrompem em direção à universalidade. Pois Darwich não escreveu apenas para o povo palestino, mas para todo aquele que se encontra destituído de sua terra por algum motivo, seja nos países árabes, na Ásia, na África, nas Américas, no Caribe; portanto deve ser lido como um autor referência para as lutas de resistência e autodeterminação, dado o caráter universalizante de sua obra.

O poema a seguir trata do papel do poeta e do fazer poético.

³⁴ O *dhikr* ou *zikr*, “memória, pronúnciação, “invocação de Deus”, é um ato de devoção muçulmana, no qual os nomes de Allah (SWT) são repetidos, bem como trechos do *Qur'an* e *aḥādīth*. Para o muçulmano, esse ato proporciona proteção contra maus pensamentos e ações, além de ser uma adoração contínua à Allah (SWT). E novamente, a enunciação de algo se revela poderoso, pois há a presentificação daquilo que se enuncia.

Disposições poéticas

Os astros não tiveram nenhum papel

A não ser

Ensinar-me a ler

Tenho um idioma no céu

E na terra tenho outro

Quem sou? Quem sou eu?

Não quero a resposta aqui

Quiçá floresta de castanheiras tenha me erguido

Na galáxia à noite

Dissera: ficarás aqui!

A poesia acima

Pode ensinar-me o que quiser

Como abrir a janela

Gerir as disposições domésticas

Entre as lendas. Pode

Desposar-me... por um tempo

Meu pai, abaixo, carrega uma oliveira

Que remonta a mil anos

Não é nem do Oriente

Nem do Ocidente

Talvez descanse dos conquistadores

Dá-me um pouco de afeto

E colhe íris para mim

O poema se distancia de mim

Adentram um porto marinheiros apaixonados por vinho

Não voltaram a uma mulher duas vezes

Nostalgia de nada têm

Nem angústia!

Ainda não morri de amor

Mas uma mãe que vê o olhar do filho em um cravo

Teme que o vaso seja ferido

Depois chora para afastar acidente

Antes que ele chegue

Depois chora para me fazer voltar da via da cilada

Vivo, para viver aqui

O poema está no intermédio

Pode iluminar as noites com os seios de uma jovem,

Pode iluminar dois corpos com uma maçã

Pode restituir,

Com o grito e gardênia, uma pátria!

O poema está em minhas mãos e pode

Gerar o tema das lendas

Com trabalho manual, mas

Desde que encontrei a poesia

E desloquei minha alma

Lhe perguntei

Quem sou?

Quem eu sou?

Este poema apresenta um tom diferente dos que vimos até agora, mais intimista, mais místico³⁵. A primeira delas refere-se ao fazer poético como um ofício transcendente, pois o poeta propõe uma dupla aprendizagem, que começa no plano metafísico, “*Os astros não tiveram nenhum papel/ A não ser/ Ensinar-me a ler/ Tenho um idioma no céu/ E na terra tenho outro*”, e se projeta ao plano terrestre, físico, “*A poesia acima/ [...] Meu pai, abaixo, carrega uma oliveira/ Que remonta a mil anos [...]*”, ou seja, esta não permanece transcendente, mas cumpre também sua função na conjuntura histórica, junto aos ancestrais (o pai, a oliveira). E nessa mesma estrofe, novamente o recurso do *iqtibás*, “*Não é do Oriente/ Nem do Ocidente*”, fazendo referência à Surata da Luz (سورة النور).

Após o advento da poesia no “plano celeste”, o poeta poderá lançar mão dela como assim o desejar, intercalando eventos corriqueiros aos etiológicos e a abertura para o tempo/espço mítico, “*Como abrir a janela/ Gerir disposições domésticas/ Entre as lendas [...]*”, necessitando o empenho e o compromisso deste, tal qual uma relação conjugal, “*[...] Pode/ Desposar-me... por um tempo*”, mas que também cobra seu preço, fazendo do seu interlocutor, o poeta, um indivíduo social, um “herói das mil faces” (como descreveu assertivamente Campbell), alguém descaracterizado de si mesmo, para traduzir em si múltiplas identidades. Relação essa reiterada na última estrofe, “*O poema está em*

³⁵ Importante reafirmar aqui a diferença dos termos mítico e místico no presente estudo. Algo propriamente mítico abarca os conceitos que desenvolvemos aqui (universalidade, exemplaridade, abertura ao Grande Tempo etc), já a noção de místico está ligada à esfera metafísica, da perspectiva filosófica aristotélica, sendo a investigação de realidades que ultrapassam a experiência sensível. Entretanto, não seria equivocado aproximar o mítico ao místico, dado que ambas buscam a compreensão de aspectos ontológicos do ser.

minhas mãos e pode/ Gerar o tema das lendas/Com trabalho manual, mas/ Desde que encontrei a poesia/ E desloquei minha alma/ Lhe perguntei/ Quem sou? Quem sou eu?"

Esse deslocamento do qual fala Darwich é importante, pois o seu papel como poeta não está apenas no estabelecimento de um eu-lírico como indivíduo, mas de alguém que transmite ao todo, particulariza visando universalizar. E como já vimos no primeiro capítulo, será a função na qual os escritores palestinos mais acreditam e com a qual trabalham. Citamos aqui o exemplo da poetisa Fadua Tuqan, que iniciou sua obra trabalhando em uma escrita mais intimista, de autoconhecimento feminino (temas que já fugiam ao modelo visto no período, concentrado numa poesia nacionalista e combativa). Entretanto, após a guerra de 1967, Tuqan, que já tinha alcançado bastante reconhecimento, reflete acerca de dupla função de sua poesia.

Saí de mim quando me envolvi com a causa nacional. Costumava ser uma poetisa 100% subjetiva, mas tinha complexo de culpa. Como não me engajo na causa nacional ou partidária como todos os poetas de minha comunidade? Por que mergulho em mim mesma? Havia razões para isso. Após a ocupação, assumi minha personalidade social, que antes se escondia. Envolvi-me com meu povo e descobri que a poesia mais bela é aquela que se passa na ânfora do vinho popular, a ânfora do povo. (TUQAN apud FARAH 2004, p. 11)

E tanto a poesia de Tuqan se aproximou, nos temas e na forma, de algo que portava sensibilidade e força, sendo intimista e social, unindo o “idioma do céu e da terra”, que Darwich escreve em resposta à obra da escritora palestina o belíssimo poema a seguir.

Nem precisa de lembrete: o Monte Carmelo está dentro de nós

Em nossos cílios, a grama da Galiléia

Não diga: Se pudesse correr até ela como um rio!

Não diga:

Nossa pátria é carne da nossa carne, sangue do nosso sangue.

Antes deste junho éramos pombas desplumadas

Por entre as correntes, porém, nosso amor não se desfez

Irmã, por vinte anos a missão era a batalha

Não a poesia.

A sombra que encobre seus olhos

- demônio de um deus

que surgiu em junho

para embrulhar nossa cabeça de sol –

Tem cor de martírio

E sabor de oração

Ela mata com primor, ressuscita com primor!

A noite que começou em seus olhos

Em minha alma findou como longa noite

Aqui e agora estamos

Juntos, a caminho do retorno

Da era da seca.³⁶

Darwich expressa neste poema um grande pesar e, de certa maneira, um tom pessimista acerca do desenrolar dos eventos na época. O poeta estava deixando a Palestina, tornada Israel, para residir em outro país árabe, e reafirma seu papel como um

³⁶ DARWICH apud FARAH 2004, p. 16

escritor da resistência, mas que não introduz temas nacionalistas à revelia, violando o estilo de sua poesia.

E, por conta dessa saída, passemos a algumas considerações acerca do exílio na escrita darwichiana. Vimos até aqui que o escritor palestino possui uma perspectiva diferenciada sobre o exílio, elevando o termo a algo mais transcendente e imaterial, pois, de maneira mais aprofundada, Darwich trata de um exílio existencial.

É possível descrever tudo o que eu escrevo como poesia do exílio. Eu nasci um exilado. O exílio é um conceito muito amplo e relativo. Há exílio na amizade, exílio na família, exílio no amor, exílio dentro de você. Todo poema é uma expressão de exílio ou de estranhamento [...] ³⁷

Durante o trânsito entre o Líbano, a Palestina, a Rússia, o Egito e a França, Darwich escolheu não utilizar a palavra “exílio” (منفى³⁸), mas sempre se referir à viagem (سفر), entretanto para o escritor, a noção de exílio estava inscrita em sua poesia e identidade, tanto que fez-se necessário aprender a conviver com ele, como parte de si mesmo. Em decorrência disso, temos uma dupla movimentação ocorrendo na obra do escritor palestino, pois é através da experiência do exílio que Darwich consegue ampliar sua poética, escrevendo de maneira universalizante; em contrapartida, a tensão de ter como parte de sua essência a ausência constante, o leva a descrever com minúcias o incômodo sem fim de estar constantemente em uma “terra estreita”.

A terra nos é estreita

A terra nos é estreita. Ela nos encurrala no último desfiladeiro

E nós nos despimos dos membros

³⁷ “Há-galūt (O exílio). Hadarim, dezembro de 1996, pp. 174-175.

³⁸ No estudo introdutório ao livro *A terra nos é estreita e outros poemas* (2012), Farah lista uma série de termos correlatos ao exílio presentes na poesia darwichiana (pp.23-26). Alguns deles são ġaraba (ir, embora, partir), ġaruba (ser estranho) e ġurba (estranhamento, banimento, exílio); Sharada (escapar, vagar), shurūd (errância, escapada), sharīd (fugitivo, desterrado, proscrito, degredado), tashrīd (expulsão, desterro), musharrad (deslocado, expulso); além do termo utilizado aqui, substantivo de lugar “manfā” (lugar de banimento, exílio).

Para passar.

A terra nos espreme. Fôssemos nós o seu trigo para morrer e ressuscitar.

Fôssemos nós as imagens dos rochedos
que o nosso sonho levará como espelhos.

Vimos o rosto de quem, na derradeira defesa da alma,
o último de nós matará.

Choramos pela festa dos seus filhos e vimos o rosto
dos que despenham nossos filhos pela janela deste último espaço.

Espelhos que a nossa estrela polirá.

Para onde iremos após a última fronteira?

Para onde voarão os pássaros após o último céu?

Onde dormirão as plantas após o último vento?

Escreveremos nossos nomes com vapor

carmim, cortaremos a mão do canto para que nossa carne o complete.

Aqui morreremos. No último desfiladeiro.

Aqui ou aqui... plantará oliveiras

Nosso sangue

Neste poema, a dor é sublimada, pois diversos são os sacrifícios que um exilado precisa impingir tanto ao corpo como ao espírito a fim de conseguir prolongar sua existência. Um deles é a mutilação física e simbólica, “*A terra nos é estreita/Ela nos encurrala no último desfiladeiro/ E nós nos despimos dos membros/ Para passar*”, ou ainda “*A terra nos espreme. Fôssemos nós o seu trigo para morrer e ressuscitar*”, e “*Escreveremos nossos nomes com vapor/ carmim, cortaremos a mão do canto para que nossa carne o complete.*” E por fim, Darwich retoma o mito eidético do sangue como criador e mantenedor dos elementos da natureza, tal qual o sangue crônida, que trouxe à vida criaturas marinhas e novos entes. Mas aqui, nosso sangue dará origem ao que nos

representa, um símbolo da terra palestina: a oliveira. Do mesmo modo, através das imagens do trigo e do fruto da oliveira, macerados até sua aparência primeira desaparecer, a fim de se desvelar sob outra forma, através do pão, do azeite. Ou seja, o sacrifício não resulta em ausência, mas em transformação, o propósito da luta palestina.

Para o exilado, a identificação com seu torrão natal é inevitável em quaisquer aspectos de sua vida. Para ele, a sua terra é o centro de toda sua existência, portanto deve ser o ponto de partida e, de chegada, para completar seu paraíso mítico. Eliade, em *O mito do eterno retorno* (1992), descreve a importância deste ponto central e curiosamente cita a terra palestina como um local mítico e místico.

“A Palestina, na sua condição de país mais alto por estar perto do cume da montanha cósmica, não teria sido encoberta pelo dilúvio. Um texto rabínico afirma: ‘A terra de Israel não foi submergida pelo dilúvio’. Para os cristãos, o Gólgota estava situado no ponto central do mundo, já que era o cume da montanha cósmica e, ao mesmo tempo, o lugar onde Adão tinha sido criado e sepultado. Assim, o sangue do Salvador é derramado sobre o crânio de Adão, enterrado precisamente aos pés da Cruz, servindo para sua redenção. A crença de que o Gólgota estaria situado no centro do mundo ainda é preservada no folclore dos cristãos orientais.”
(ELIADE 1992, p. 24)

Conseqüentemente, a narrativa mítica, para que cumpra sua função restaurativa e geradora, necessita de um *makan* específico, impregnado de significado e poder. Entretanto, como poderia o exilado retornar ao seu local, quando este local já não está ali? Essa sensação de estreiteza, seja espacial, seja temporal persiste, além da certeza de não estar em casa, mesmo estando na Palestina, “*dor do exílio, a saudade e a expectativa do dia prometido do retorno têm algo em si totalmente compreensível... algo natural. Mas ser um refugiado dentro de sua pátria... não há nada compreensível nisso e não há nenhum sentido nisso*”³⁹. Ou seja, apesar da Palestina ser um local físico, a narrativa

³⁹ “Com o poeta Mahmud Darwich”, extraído por livro *A terra nos é estreita e outros poemas*, tradução do árabe e análise: Paulo Daniel Elias Farah. 3ª edição. São Paulo: BibliAspa, 2012.

sionista e neocolonial executou um projeto de apagamento em todos os níveis possíveis, desde a destruição de vilas inteiras (incluindo oliveiras centenárias, plantações, mesquitas e igrejas) até a apropriação da Kuffiya (كوفية)⁴⁰, além do hommus (حمص) e falafel (فلافل)⁴¹, vendidas internacionalmente como vestimentas e pratos típicos da cultura e culinária israelense (!).

Ainda a tempo, retomamos aqui o conceito da tríplice *mimesis* ricoeuriana, apresentada no capítulo primeiro, *Mimesis* I (prefiguração), *Mimesis* II (configuração) e *Mimesis* III (refiguração), que possuem uma dupla articulação, ou seja, ocorrem tanto em relação ao intérprete como àquele que escreve o texto. E, a partir dessa perspectiva, já observamos como os temas do mítico, do exílio e da causa palestina constituem o cerne da poesia darwichiana. Ademais, o aspecto religioso, como já discutimos anteriormente, perpassa toda a experiência da escrita árabe e palestina, propriamente dita. E não está expressa somente quando o indivíduo que compõe o “mundo do texto” manifesta um posicionamento religioso pessoal. Basta observarmos alguns escritos de poetas e intelectuais árabes, em qualquer período, um direcionamento aos temas religiosos, seja por sua experiência ativa com a religião ou a ausência desta. Portanto, a religião tornou-se uma espécie de matéria-prima, inerente à identidade árabe. E a identificação com elementos da esfera religiosa não menoriza uma obra, ao contrário, pois a experiência do religioso, bem como do metafísico, possui uma infinidade de possibilidades, como observamos em Darwich.

⁴⁰ Kuffiya é uma espécie de lenço, proveniente da cidade de Kufa. Uma vestimenta tradicional palestina e árabe, que pode ser branco e preto, branco e vermelho, ou branco, dependendo da localidade. Utilizado como cobertura de cabeça inicialmente, devido ao clima hostil, com altas temperaturas, e tempestades de areia em áreas desérticas, além de ser uma recomendação aos homens e mulheres religiosos manterem a cabeça coberta em público e durante as orações. Em sua estampa, estão elementos inerentes a cultura e história: as linhas representam as rotas comerciais e intercâmbios culturais ocorridos historicamente na região; o padrão de folhas de oliveiras representam, como já vimos, um dos maiores símbolos palestinos, além de transmitir força e resiliência; e o padrão de rede de pesca, simbolizando uma das principais atividades econômicas dos povos do mediterrâneo.

⁴¹ Tanto o hommus como o falafel têm como principal ingrediente o حمص (“hommus” – grão-de-bico, como conhecemos em português, sendo uma planta de origem asiática). O primeiro é basicamente o próprio hommus, e alguns aditivos como sal, pimenta, tahine (pasta de gergelim triturado), alho, suco de limão e bastante azeite. Já o falafel é o hommus triturado com o acréscimo de temperos que variam de região para região (comumente utilizamos cebola, alho, cominho, pimenta, sementes de coentro, folhas de salsinha e hortelã), dado o formato e frito por imersão em óleo. Ambos são acompanhados por pão árabe (pita, sírio, ou khobez saj).

O escritor palestino expressa um ponto de vista intrigante acerca do religioso, que apesar de construir sua poética com diversas referências ao *Islam*, dado sua prefiguração cultural e religiosa, abarca uma infinidade de outras referências religiosas. Estas, impossíveis de serem marcadas ou atribuídas a uma ou outra religião, considerando as contiguidades já expostas por Lévi-Strauss, pois muitos dos mitos que hoje reconhecemos e atribuímos num primeiro momento a uma determinada percepção, sofreram atravessamentos entre diversas crenças, filosofias, pensamentos.

Considerações finais

Na parte final de alguns de seus livros mais importantes, Mircea Eliade dedicou um capítulo e teceu algumas considerações acerca da função do mito na modernidade, ou contemporaneidade. Segundo ele, o mítico não se extinguiu com a mudança de perspectiva em direção à metodologia científica e as interpretações ditas “lógicas” de fenômenos naturais e concernentes ao ser humano. Em *Aspectos do Mito* (1963), Eliade aponta algumas categorias de mito existentes na modernidade: mitos de origem e história nacional, bastante difundidos, dado a retomada e afloramento de sentimentos nacionalistas e até de cunhos racista e xenofóbico que presenciamos infelizmente em nossos dias; o já decadente mito da sociedade sem classes do marxismo que remetia à Idade de Ouro; os mitos com função didática e exemplar nas figuras de super-heróis de quadrinhos e séries⁴² (pp. 152-154).

Existem também o que ele denominou “mitos de elite”: na arte, na qual o artista deve estar em revolução permanente, pois o estranhamento está associado à criatividade; e a própria arte moderna, mais difícil de decodificar, desencadeando uma espécie de “culto da originalidade extravagante” (pp. 156-158). Ainda cita exemplos de mito na literatura moderna, como a prosa narrativa tomando lugar à recitação dos mitos e contos nas sociedades tradicionais, que, sob a influência da narrativa escrita e a falsa sensação de perenidade da letra, tem visto a experiência testemunhal e oral desaparecer; a necessidade exacerbada de uma verossimilhança bem distante de seu conceito original, além da saída forçada, arrebatando o tempo histórico, sem qualquer preocupação de gerar um sentido orgânico dentro da obra, visando novamente o estranhamento, o choque (pp. 159-160). Do mesmo modo, aspectos do mítico, principalmente ligados à sua função didática e escolar, elegendo figuras exemplares com a finalidade de encorajar, mas também moldar a personalidade e ações do indivíduo são amplamente explorados em figuras políticas e sociais.

⁴² A recente retomada e exploração de seres míticos exemplares, figurados em heróis e seus antagonistas em produtoras como Marvel e DC são a garantia de sucesso e salas de cinema repletas de indivíduos que se identificam e inspiram em “mitos modernos”. Do mesmo modo, filmes e séries aclamadas por crítica e público, como *The Lord of the Rings* (2001-2003) e *Game of Thrones* (2011-2019) compõem uma gama de elementos, personagens e narrativas míticas.

Aqui, propomos a identificação e uma interpretação possibilitada por elementos mítico-religiosos com os quais o poeta palestino Mahmud Darwich constrói sua obra, buscando em um *makan* mítico as memórias de um tempo primordial para si (sua infância na terra natal) intencionando restaurar algo que só é possível dentro da poesia. E por meio disso, Darwich realiza uma dupla função: rememoração para retorno ao seu Tempo mítico, e rememoração para construção de uma nova perspectiva acerca dos acontecimentos ocorridos e que persistem durante a neocolonização na Palestina, possibilitando ao povo palestino uma via de resistência e lembrança contínua acerca do propósito de sua luta: autodeterminação, retorno aos seus locais de origem, retomada de direitos humanos e civis, respeito e liberdade de pensamento e religiosa, descolonização e decolonização.

E reforçamos, a poesia darwichiana não está ligada exclusivamente ao povo árabe-palestino ou à causa palestina, mas, como poeta cuja temática é universal, Darwich dialoga e encontra correspondência em países e autores que almejam a decolonização em diversas instâncias. Exemplo desse diálogo veremos na poesia da escritora e historiadora Beatriz Nascimento⁴³, que apresenta elementos mítico-religiosos na sua escrita, além da introdução de discussões acerca da linguagem poética e do tempo narrativo. Além disso, a poesia, por si só, coloca-se como um instrumento de precisão em mãos e línguas diversas, a fim de provocar reposicionamentos de pontos de vista na sociedade, tratando de temas emergentes e urgentes. Nas palavras de Conceição Evaristo (2010), a poesia ocupa um local de transgressão:

Para determinados povos, principalmente aqueles que foram colonizados, a poesia torna-se um dos lugares de criação, de manutenção e difusão de memória, de identidade. Torna-se um lugar de transgressão ao apresentar

⁴³ Nascida em Aracaju, em 1942, e criada no Rio de Janeiro, Maria Beatriz Nascimento foi estudante, professora, pesquisadora. Formada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Beatriz assumiu diversas atribuições: pesquisadora do Arquivo Nacional e do Grupo de Trabalho André Rebouças (precursor em abordar relações raciais no espaço acadêmico), professora da rede estadual de ensino do Rio, mãe da pequena Bethânia Nascimento Freitas Gomes (que viria a ser prima bailarina do Dance Theatre of Harlem e um dos exemplos máximos para artistas negros no mundo da dança e do ballet clássico e contemporâneo), roteirista e narradora do filme *Ori*, de Raquel Gerber. Além disso, dedicou grande parte de seus estudos aos quilombos, favelas, o racismo e a diáspora africana, viajando a Angola e Senegal para elaborar seus estudos acerca destes temas. E ainda a tempo, ensaísta, poeta, militante.

fatos e interpretações novas a uma história que antes só trazia a marca, o selo do colonizador. (EVARISTO 2010, p. 133-134).

Assim, a poesia é capaz de reunir o escritor palestino, que escreve sob a égide do tempo mítico, da reminiscência e do exílio para além do corpo, à escritora brasileira, intelectual, mulher, negra, mãe, filha, educadora, que dialoga intensamente com o tempo mítico imbricado ao tempo histórico, e assim como Darwich, encontra na reconstrução através dos elementos mítico-religiosos o caminho para refazer e refletir acerca de sua história, atlântica e diaspórica.

No poema “Quando te disseram”, Beatriz retoma uma narrativa mítica-religiosa a respeito da trajetória humana e divina de Cristo, refletindo acerca das diferenças que distanciam o ente mítico e o eu poético, além de considerar a experiência da dor e traição como matéria para sua poesia, embora perceba que o território da escrita não a satisfaz completamente, como realizar os planos divinos satisfaria Jesus. Essa tensão gerada pela narrativa religiosa identificada ao cristianismo e a lembrança a partir da história da escravização transatlântica constitui questionamentos acerca de si mesma e da origem e destino das coisas.

Quando te disseram...

Quando te disseram: façamos um tabernáculo para ti e para nós. Ou quando te ofereceram as cidades na solidão do deserto, Tu negaste.

Esta é a minha lição, embora não queira chegar à cruz, pois este poder só foi possível para ti porque além de homem Tu eras Deus.

Minha negação é o sofrimento e a desilusão dos que eu amo. Mas minha dimensão egoísta é de que... eu sobrevivo na dor, eu existo no não.

É difícil ter consciência de que és privilegiado. Os demais são os outros.

Isso dá trabalho e eu sou preguiçosa. Será que é isso?

Uma pena e um papel — meu drama — apaixono-me por esses dois instrumentos e me calo.

O meu grito tem a intensidade de um “jazz”. Mas meu povo não cantou “spirituals”. Por isso não me bastam papel e pena. É crescente. À terra é dada mais um ciclo. Não é chegada a hora...

Terra-mãe-atômica!

Em contrapartida, em “Legbá”, a poetisa baiana aborda sob outra perspectiva a narrativa da criação do Mundo e do primeiro ancestral. *Legbá*, cujo equivalente mítico iorubá é Exu, é o responsável por dar início à criação de todas as coisas, além de representar a dualidade entre feminino/masculino, a antítese presente na essência do ser, portanto ele detém o conhecimento daquilo que foi e já não é, do que é e do que virá a ser. Em suma, *Legbá* aqui é a própria presentificação do mítico e de seus elementos inerentes: a origem, o retorno, a antítese, o exemplo, a destruição e a reconstrução (tal qual a divindade hindu *Samhara Kali*). Assim, a representação pictórica da serpente, cujo início e fim se encontram, reforça a circularidade do tempo, quando transpassado pelo Grande Tempo mítico.

Legbá **[1988]**

Origem e retorno

Fulgurante arco

De Olorum o poder

Fun-fun atuante

Homem, depois mulher

Híbrido de arco-íris

Envolvente, cromático

Símbolo de esperança

Movimento de beleza

Estático espectro

Solar

Grandeza maior

Faça o que dever ser feito

Por que quem o era

Já se foi! “Arrobobo!”

Encontra-se sua antítese

Destrua-a

Não como ela foi

De morte estranha e doída

Velha e carcomida
Como animal bestial
Tempo, tempo, tempo
Não temo meu ideal
Tudo em ti se transforma
E mais em ti “sursum corda”
Nada me resta, ancestral
A não ser tua sinuosa dança
De cobra, serpente coral!

Outro aspecto que aproxima Beatriz à poesia darwichiana é o retorno a um *locus* mítico, para rememoração e reconstrução. Para Darwich, o paraíso era sua infância em sua terra natal, antes da invasão em 48; para Beatriz é o espaço do quilombo e da própria percepção do corpo negro, como uma espécie de quilombo constituído por sangue, carne e ossos. Ambos os espaços propiciam reminiscências, liberdade e fuga de uma perspectiva histórica que difere drasticamente desses *loci* aprazíveis: a neocolonização palestina e o racismo estrutural impregnado na sociedade brasileira e no mundo.

Um elemento-chave de sua definição de quilombo é a sua identificação do corpo negro como uma metáfora para a zona de fuga. Quilombo é um espaço de fuga da opressão e um espaço potencial de liberdade corporal, mental e espiritual. Suas teorias articulam uma relação simbólica entre quilombo (como um modelo de libertação, conceito político, a realidade material e espaço histórico e cultural) e territorialidade, corporalidade e subjetividade negra. O baile *black*, a escola de samba, o terreiro, as comunidades remanescentes quilombolas, são espaços de liberdade para negros brasileiros que, como os quilombos do período colonial, são definidas por transmigração, fuga e refúgio. A poesia também é tal espaço. (SMITH 2015, p. 145)

Assim, concluímos com o poderoso poema “Urgência II (Quilombo dos Palmares)”, de 1985. Aqui, Beatriz rememora o árduo percurso do indivíduo em fuga até o quilombo, demonstrando vividamente as sensações no corpo e na mente, o aproximando ao mesmo percurso realizado pelos seus ancestrais, em conflitos internos e externos aos seus locais de origem. O uso de palavras atribuídas às línguas banto, além das referências à nação Inbangala (provavelmente originários da África Central), que se agrupavam em quilombos e tinham formação bélica desde tenra idade, reforçam a importância das narrativas míticas como um exemplo para a resistência e a luta, assim como a identificação do ser com elementos próprios da sua experiência: a palma, o imbondeiro.

“Urgência II (Quilombo dos Palmares)”

Arcos e seteiras

Manifesto de ruídos

Profusos animais alados Segredos
arcaicos

Irrompem em revoadas evocativas

Qual urgência de alianças

Perplexidade tombada

Semivivos rastreando a luz

De corpos brilhantes e brilhantes...

Do reflexão de mourão

Saqueador navegante

“Razzias da Jaga-nação

Casa sagrada da propiciação

A tomada se faz na planície

Não no líquido primordial

Onde o plano original?

A essência da força vital?”

N’ tu sou, muntu o outro

Brilhante de asas arrebatadas

Malungo todos untados

Pela seiva da procriação

Faça-se o plano da reação
Retinir sacrílego do metal
Informe ao amálgama terral
Tão possível na sabedoria ancestral
Irreconhecível no elo mortal
Correção imediata do equilíbrio
Reinvenção do sonho pressentido
Imune ao deus escondido:
Mono-ara do sacrifício,
Mono-theo do sentido, incumbido
Da missão encapuzada do prazer
Negação do meu leito ao nascer
Mono-sumo do líquido etílico
Faça-se tu em forma visível
Repara a trajetória do ato
Incompatível com a origem do fato
De todos em um e em Si
Lição que dos meus aprendi
Verdade que cedo escolhi
Da argila Afra nasci
Quando eras fui eu quem o vi
Mediterrâneo deus monolítico
De ouro icônica soberba
Alvar de encontro ao Breu
Da sagrada Arca irrompeu
Para a Aliança planetária perdeu
O dom de se tornar verdadeiro
Sem crítica de répteis sofridos
Famintos de riqueza e poder
Que afinal, por equívoco
Escravizou-me aqui
Com o aval de rotos contatos
Sem significado de tempo ou pátria
Emerso do mistério do mar

Absurdo verde ferino
De força a pulverizar
Em reticente lassidão
Movido a culpa e perdão
Do eito absolvido à minha mãe
Insiste que ocorre laçar
De palmas e paz a harmonia
Malungos, banzos contatados
Em verdade confirmadas à prova
Do rico mel do imbondeiro
Totem de primeiras certezas
Árvore da genealogia
Firme-se como caça
Atraindo caçador
Espanta o hábito do terror
Aqui fincar a lança
Saga guerreira palmar
O filho da terra rastrear
Recorda epopeia Imbangala
De n'tus fálicos a castrar
Libera setas, flamas
Fogo, ferro, cana
Corda, corrente, luar
Palha, folha, água
No seio da Terra hibernar
Recorda Simba migrante
M'pumbus sadios cantantes
Sortilégio-presença-de elefante
Lago, gelo, brilhar
Rememora rum amargante
Recupera signo vibrante
Posiciona Terra no olhar...

Embora desejássemos estender a análise acerca das escritas de Beatriz e Darwich, nosso recorte não permitirá tal aquisição. Entretanto, entendemos a importância do estudo aprofundado de autoras e autores distantes do Norte Global, negras e negros, árabes, asiáticos, indígenas, em situação de exílio, diaspóricos etc. e novamente esperamos que este trabalho seja uma das muitas iniciativas necessárias para a decolonização dos saberes acadêmicos e incentivo para a promoção e produção de novas epistemologias para o estudo desses autores.

Referências bibliográficas

AL-ALLAQ, Ali J. “Tradition as a factor of Arabic modernism Darwish's application of a mask. University of Sana'a. In: *Tradicion and modernity in Arabic language and literature*. Edited by J.R.Smart. Department of Arabic & Islamic Studies. University of Exeter. London and New York: Routledge, 1996.

ALCORÃO. Tradução Helmi Nasr. Medina: Fundação Rei Fahd Abdul Aziz, 2003.

CAMPBELL, Joseph. *As transformações do mito através do tempo*; Tradução Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 2017.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito*; Tradução J. Guinsburg, Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DARWICH, Mahmud. *A Terra nos é estreita e outros poemas*; Tradução do árabe e análise Paulo Daniel Farah. 3ª edição. São Paulo: Edições Bibli-ASPA, 2012.

_____. *Onze astros* (1992); Tradução Michel Sleiman. 1ª ed. São Paulo: Tabla, 2021.

ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*; Tradução Samuel Soares. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*; Tradução Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Mito do eterno retorno*; tradução José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. *Aspectos do mito*; Tradução Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Mito e realidade*; Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2016.

EVARISTO, Conceição. “Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira”. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (Org.). *Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. p. 132-142.

FARAH, Paulo D. E. *Geografia da ausência: o espaço na literatura palestina (Da terra natal ao Brasil)*. Tese de Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada. São Paulo: FFLCH/USP, 2004.

HASSAN, Wail S. “Postcolonial theory and modern Arabic literature: horizons of application”. *Journal of Arabic Literature*, 2002, Vol. 33, No. 1 (2002), pp. 45-64.

HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 3ª edição, Iluminuras: São Paulo, 1995.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*; tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

JONES, Alan. “The prose literature of pre-islamic arabia”. University of Oxford. In: *Tradicion and modernity in Arabic language and literature*. Edited by J. R. Smart. Department of Arabic & Islamic Studies. University of Exeter. Routledge: London and New York, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*; Tradução Antonio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*; Tradução Renata Santini. São Paulo: n-1edições, 2018.

MORRIS, Benny. *Um estado, dois estados: soluções para o conflito Israel-Palestina*. 1ª edição. São Paulo: Editora Sêfer, 2014.

NASCIMENTO, Beatriz. *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. Organização Alex Ratts e Bethania Gomes. Salvador: Editora Ogom's, 2015.

PAPPÉ, Ilan. *A limpeza étnica da Palestina*; Tradução Luiz Gustavo Soares. São Paulo: Sundermann, 2016.

PARÁIZO, Mariângela. de A. “*Literatura e religião: traços e laços*” - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2012v10n25p8

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*; Tradução Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1976.

_____. *A memória, a história, o esquecimento*; Tradução Alain François. Campinas, SP: Editora da UNICAMP. 2007.

SAID, Edward W. *Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente*; Tradução Rosana Eichenberg. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *A questão da Palestina*; tradução Sonia Midori. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

SALES, A. G. de. *A construção da identidade palestina: análise discursiva do poema 'Carteira de identidade' de Mahmud Darwich e outros textos Palestinos*. Dissertação de Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Árabe. São Paulo: FFLCH/USP, 2010.

SALLES, Walter. "Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto". *Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, n. 124, 2012.

SANCHES, R.; CONTE, E. "*A hermenêutica de Ricoeur no contexto das histórias de vida*". *Revista Reflexão e Ação*, Santa Cruz do Sul, v. 25, n. 3, p. 188-203, Set./Dez. 2017.

SOUZA, Victor C. de. *Mircea Eliade e o pensamento ontológico arcaico*. São Paulo: Factash Editora, 2014.

SMITH, Christen. "A iluminação poética de Beatriz Nascimento". In: NASCIMENTO, Beatriz. *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. Organização Alex Ratts e Bethania Gomes. Salvador: Editora Ogum's, 2015.

ANEXOS

Anexo 1: texto original da tradução “Carteira de identidade”

سجّل
أنا عربي
ورقم بطاقتي خمسون ألف
وأطفالي ثمانية
وتاسعهم.. سيأتي بعد صيف!
فهل تغضب؟

سجّل
أنا عربي
وأعمل مع رفاق الكدح في محجر
وأطفالي ثمانية
أسل لهم رغيف الخبز،
والأثواب والدفتر
من الصخر
ولا أتوسل الصدقات من بابك
ولا أصغر
أمام بلاط أعتابك
فهل تغضب؟

سجل
أنا عربي
أنا إسم بلا لقب
صبور في بلاد كل ما فيها
يعيش بوفرة الغضب
جنوري
قبل ميلاد الزمان رست
وقبل تفتح الحقب
وقبل السرو والزيتون
وقبل ترعرع العشب
أبي.. من أسرة المحراث
لا من سادة نجب
وجدي كان فلاحاً
بلا حسب.. ولا نسب!
يعلمني شموخ الشمس قبل قراءة الكتب

وبيتي كوخُ ناطورٍ
من الأعوادِ والقصبِ
فهل ترضيكِ منزلتِي؟
أنا إسمُ بلا لقبِ

سجّل
أنا عربي
ولونُ الشعرِ.. فحمي
ولونُ العينِ.. بني
وميزاتي:
على رأسي عقلاً فوقَ كوفيّه
وكفي صلبه كالصخرِ
تخمشُ من يلامسها
وعنواني:
أنا من قريةٍ عزلاءٍ منسيّه
شوارعها بلا أسماء
وكلُّ رجالها في الحقلِ والمحجرِ
فهل تغضبُ؟

سجّل!
أنا عربي
سلبتُ كرومَ أجدادي
وأرضاً كنتُ أفلحها
أنا وجميعُ أولادي
ولم تتركِ لنا.. ولكلِّ أحفادي
سوى هذي الصخورِ
فهل ستأخذها
حكومتكم.. كما قايلاً؟

إذن
سجّل.. برأسِ الصفحةِ الأولى
أنا لا أكرهُ الناسَ
ولا أسطو على أحدٍ
ولكني.. إذا ما جعتُ
أكلُ لحمَ مغتصبي
حذار.. حذار.. من جوعي
ومن غضبي!!

Anexo 2: texto original da tradução “Como o ‘nun’ na Surata do Clemente”

في غابة الزيتون، شَرَقَ
الينابيع انطوى جَدِّي على ظِلِّهِ
المهجور. لم يُنْبِتْ على ظِلِّهِ
عُشْبٌ خرافيُّ،
ولا غيمةُ اللَّيْلِ
سألتُ داخل المشهدُ

الأرضُ مثل الثوب منسوجةٌ
بإبرة السَّمَّاق في حُلْمِهِ
المكسور ... جَدِّي هَبَّ من نومِهِ
كي يجمعَ الأعشابَ من كرمِهِ
المطمور تحت الشارع الأسود ...

عَلَّمَنِي القرآنَ في دوحة الريحان
شَرَقَ البئرُ،
من آدمٍ جننا ومن حوَّاءَ
في جنة النسيان.
يا جَدِّي! أنا آخر الأحياء
في الصحراء، فلنصعدُ!

البحرُ والصحراءُ حول اسمِهِ

العاري من الحُرَّاسِ
لم يعرفا جدِّي ولا أبنَاءَهُ
الواقفين الآن حول "النون"
في سورة "الرحمن"،
اللهم ... فلتشهِدْ!

أَمَّا هُوَ المولود من نفسه
الموءودُ، قرب النار،
في نفسه،
فليَمْنَحِ العنقاء من سرِّهِ
المحروق ما تحتاجُهُ بعده
كي تُشْعِلَ الأضواءَ في المَعْبُدِ

في غابة الزيتون، شَرِقَ الينابيعِ
انطوى جدِّي على ظلِّهِ
المهجور. لم تُشْرِقْ على ظلِّهِ
شمسٌ. ولم يهبط على ظلِّهِ
ظلٌّ،
وجدِّي دائماً، أبعدُ...

Anexo 3: texto original da tradução “A eternidade do cacto”

إلى أين تأخذني يا أبي؟
إلى جهة الريح يا ولدي...

... وَهُمَا يَخْرُجَانِ مِنَ السَّهْلِ، حَيْثُ
أَقَامَ جُنُودٌ بُونَابِرَتَ تَلًّا لِرِصْدِ
الظَّلَالِ عَلَى سَوْرِ عَكَّا الْقَدِيمِ –
يَقُولُ أَبُو لَابِنِهِ: لَا تَخَفْ. لَا
تَخَفْ مِنْ أَزِيرِ الرِّصَاصِ! اِلْتَصِقْ
بِالْتِرَابِ لَتَنْجُو! سَنَنْجُو وَنَعْلُو عَلَى
جَبَلٍ فِي الشَّمَالِ، وَنَرْجِعُ حِينَ
يَعُودُ الْجُنُودُ إِلَى أَهْلِهِمْ فِي الْبَعِيدِ

وَمَنْ يَسْكُنُ الْبَيْتَ مِنْ بَعْدِنَا
يَا أَبِي؟
سَيَبْقَى عَلَى حَالِهِ مِثْلَمَا كَانَ
يَا وَلَدِي!
تَحَسَّسَ مِفْتَاحَهُ مِثْلَمَا يَتَحَسَّسُ
أَعْضَاءَهُ، وَاطْمَأَنَّ. وَقَالَ لَهُ
وَهُمَا يَعْبِرَانِ سِيَاجًا مِنَ الشُّوكِ:
يَا ابْنِي تَذَكَّرْ! هُنَا طَلَّبَ الْإِنْجَلِيزُ
أَبَاكَ عَلَى شُوكِ صُبَّارَةَ لَيْلَتَيْنِ،
وَلَمْ يَعْتَرَفْ أَبَدًا. سَوْفَ تَكْبُرُ يَا
ابْنِي، وَتُرْوِي لِمَنْ يَرْتُونُ بِنَادِقَهُمْ

سيرة الدم فوق الحديد...

لماذا تركت الحصان وحيداً؟
لكي يُؤنسَ البيت، يا ولدي،
فالببوتُ تموتُ إذ غاب سَكَّانُها...

تفتحُ الأبديةُ أبوابها، من بعيد،
لسيارة الليل. تعوي ذئبُ
البراري على قَمَرٍ خائفٍ. ويقولُ
أبُ لابنه: كُنْ قوياً كجدِّك!
وأصعدُ معي تلةَ السنديانِ الأخيرةِ
يا ابني، تذكَّر: هنا وقع الانكشاريُّ
عن بَعْلَةِ الحرب، فاصمُدْ معي
لنعودُ

متى يا أبي؟
غداً. ربما بعد يومين يا ابني!

وكانَ غَدُ طائشٌ يمزغ الرِّيحَ
خلفهما في ليالي الشتاء الطويلةِ.
وكان جنودُ يُهُوشَعِ بن نونِ بينونِ
قَلَعَتَهُمْ من حجارة بيتهما. وهما
يلهثان على درب "قانا": هنا
مرَّ سيِّدنا ذاتَ يومٍ. هنا
جَعَلَ الماءَ خمرًا. وقال كلاماً

كثيراً عن الحبّ، يا ابني تذكّر
غداً. وتذكّر قلاعاً صليبيّةً
قَضَمَتْها حشائش نيسان بعد
رحيل الجنود...

Anexo 4: texto original da tradução “Disposições poéticas”

لم يكن للكواكب دور,
سوى أنها
علمتني القراءة:
لي لغة في السماء
وعلى الأرض لي لغة
من أنا؟ من أنا؟

لا أريد الجواب هنا
ربما وقعت نجمة فوق صورتها
ربما ارتفعت غابة الكستنا
بي نحو المجرة, ليلاً,
وقالت: ستبقى هنا!

أقصيدة فوق, وفي وسعها
أن تعلمني ما تشاء
كأن أفتح النافذة
وأدير تدابير المنزلية
بين الأساطير. في وسعها
أن تزوجني نفسها ... زمتنا

وأبي تحت, يحمل زيتونة
عمرها ألف عام,
فلا هي شرقية
ولا هي غربية.
ربما يستريح من الفاتحين,
ويحنو على قليلاً,
ويجمع لي سوسنا

أقصيدة تبعد عني,
وتدخل ميناء بحارة يعشقون النبيذ
ولا يرجعون إلى امرأة مرتين,
ولا يحملون حنيناً إلى أي شيء

ولا شجنا!

لم أمت بعد حباً
ولكن أماً ترى نظرات ابنها
في القرنفل تخشى على المزهريّة من جرحها،
ثم تبكي لتبعد حادثة
قبل أن تصل الحادثة
ثم تبكي لترجعني من طريق المصائد
حياً، لأحيا هنا

أقصيدة ما بين بين، وفي وسعها
أن تضيء الليالي بنهدي فتاة،
وفي وسعها أن تضيء بتفاحةٍ جسدين،
وفي وسعها أن تعيد،
بصرخة غاردينيا، وطنا!

أقصيدة بين يدي، وفي وسعها
أن تدير شؤون الأساطير،
بالعمل اليدوي، ولكنني
مذ وجدت القصيدة شردت نفسي
وساءلتها:
من أنا

Anexo 5: texto original da tradução “A terra nos é estreita”

تَضِيقُ بِنَا الْأَرْضُ. تَحْشُرُنَا فِي الْمَمَرِّ الْأَخِيرِ، فَخُلِعَ أَعْضَاءَنَا كَيْ نَمُرَّ
وَتَعْصُرُنَا الْأَرْضُ. يَا لَيْتَنَا قَمَحَهَا كَيْ نَمُوتَ وَنَحْيَا. وَيَا لَيْتَهَا أُمَّنَا
لِتَرْحَمَنَا أُمَّنَا. لَيْتَنَا صُورٌ لِلصُّحُورِ الَّتِي سَوْفَ يَحْمِلُهَا حُلْمُنَا
مَرَايَا. رَأَيْنَا وَجُوهَ الَّذِينَ سَيَفْتُلُهُمْ فِي الدِّفَاعِ الْأَخِيرِ عَنِ الرُّوحِ آخِرْنَا
بَكَيْنًا عَلَى عِيدِ أَطْفَالِهِمْ. وَرَأَيْنَا وَجُوهَ الَّذِينَ سَيَزِمُونَ أَطْفَالَنَا
مِنْ نَوَافِذِ هَذَا الْفَضَاءِ الْأَخِيرِ. مَرَايَا سَيَصْقُلُهَا نَجْمُنَا.
إِلَى أَيْنَ نَذْهَبُ بَعْدَ الْحُدُودِ الْأَخِيرَةِ؟ أَيْنَ تَطِيرُ الْعَصَافِيرُ بَعْدَ السَّمَاءِ
الْأَخِيرَةِ أَيْنَ تَنَامُ النَّبَاتَاتُ بَعْدَ الْهَوَاءِ الْأَخِيرِ؟ سَنَكْتُبُ أَسْمَاءَنَا بِالْبُخَارِ
الْمُلَوَّنِ بِالْقُرْمِزِيِّ سَنَقَطِعُ كَفَّ النَّشِيدِ لِئُكْمِلَهُ لَحْمُنَا
هُنَا سَنَمُوتُ. هُنَا فِي الْمَمَرِّ الْأَخِيرِ. هُنَا أَوْ هُنَا سَوْفَ يَغْرِسُ رَيْثُونَهُ..
دَمُنَا.