

**Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

**AMIN MAALOUF:**

**A Literatura como mediação entre Oriente e Ocidente**

Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em

**Estudos Literários, Culturais e Interartes**

**Nome do candidato: Maria José Carneiro Dias**

**Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Doutora Ana Paula Coutinho Mendes**

Porto, 2009



## **AGRADECIMENTOS**

O trabalho que agora se apresenta é, por um lado, o fruto de um «regresso à escola» desde há muito apetecido e, por outro, o resultado do desafio que me foi lançado pela Professora Doutora Ana Paula Coutinho Mendes, minha professora nos dois semestres que compuseram o ano curricular do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes, e minha orientadora no desenvolvimento deste estudo.

Ao seu estímulo e à confiança que depositou em mim devo esta incursão pelos territórios onde a literatura se assume como mediadora simbólica entre mundos. Estou-lhe profundamente grata pelo acompanhamento sempre próximo, atento e disponível, bem como pela generosidade e prontidão de resposta às solicitações.

Pelo prazer deste «regresso à escola» devo também responsabilizar a minha família e agradecer-lhe o incentivo e a solidariedade que fazem com que este trabalho também lhe pertença.



## **Resumo**

Preocupado com as fricções do mundo contemporâneo que, motivadas por essencialismos segregacionistas, esfacelam comunidades e fazem perigar a paz e o equilíbrio mundiais, Amin Maalouf, autor libanês radicado em França, tem vindo a assumir-se como um construtor de pontes de entendimento entre os mundos árabe e ocidental.

A sua condição de escritor desterritorializado, fronteiriço e minoritário, educado na confluência da cultura árabe e ocidental, legitima o seu estatuto de mediador empenhado, que se tem vindo a distribuir sobretudo pelo terreno da ficção e o do ensaio.

O presente trabalho observa a forma como, na generalidade da sua ficção, centrada no Médio Oriente, Literatura e História se aliam na configuração de quadros históricos de convivência, através de uma mitificação positiva da História e de estratégias de reconfiguração identitária.

## **Abstract**

Worried by the frictions of our contemporary world which, due to segregationist essentialisms, tear communities apart and endanger the peace and balance of our world, Amin Maalouf, a Lebanese author settled in France, has been assuming himself as a mediator and a bridge builder between the Arabian world and the West.

The fact of being a deterritorialized writer, from a minority border-crossed group, educated in the interchange of the arabe and the western culture, legitimates his role as an eager mediator, who has been dividing his work between fiction and essay.

The present study observes the way, in the generality of his fiction, centred in the Middle East, Literature and History combine in the configuration of historic sets of human understanding, by the means of positively mythicizing History and of strategies of identity reconfiguration.



# ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>1</b>
<b>I – A HISTÓRIA COMO PRETEXTO E PROJECTO LITERÁRIOS</b> .....	<b>7</b>
1 – Da relação entre História e Literatura.....	8
2 – A História na ficção maaloufiana .....	9
2.1 – Épocas, factos e figuras.....	11
2.2 – O Oriente no Ocidente: Mitificação / Desmitificação / Remitificação .....	17
2.3 – Os mitos positivos .....	19
3 – História(s) entre o público e o privado .....	24
3.1 – Entre o chão matricial e a estrada.....	26
3.2 – Conceito familiar e estratégia narrativa .....	32
<b>II – DAS ARTES DE CONTAR O MOVIMENTO DO MUNDO</b> .....	<b>35</b>
1 – A encenação enunciativa.....	36
2 – A memória como base narrativa.....	42
3 – A paleta discursiva.....	46
<b>III– ENTRE O CHÃO DA ORIGEM E OS APELOS DOS DESTINOS</b> .....	<b>51</b>
1 – As deslocações na obra de Maalouf .....	54
2 – Viagens iniciáticas e (re)construções identitárias .....	58
<b>IV – MEDIADORES DO DESCENTRAMENTO E DA RETERRITORIALIZAÇÃO</b> .....	<b>73</b>
1 – Seres fronteiriços .....	74
2 – Escrita, arte e livros .....	76
3 – Escolarização.....	84
3.1 - A aprendizagem de línguas estrangeiras.....	89
3.2 - Ensino laico / Ensino religioso.....	91
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>99</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>105</b>





## INTRODUÇÃO

Je suis d'ici et de là-bas et d'ici,  
C'est mon cri de nouveaux mondes.

C'est au-delà des marées que l'on disperse le sel.  
C'est pour l'homme qu'il faut crier la rencontre.

Khal Torabully, *Mes Afriques, mes ivoires*.

Pela voz literária, eis como se pode fazer ecoar este grito de novos mundos, interpelante e conciliador. Tzvetan Todorov junta-se-lhe em coro também (porque o faz entre tantos outros!), quando confere à literatura a capacidade de expandir as fronteiras do nosso universo e de nos confrontar com outras formas de o conceber e organizar. O texto literário, pelos mundos que recria, pelas questões que suscita e pelas problemáticas a que dá voz, desperta a sensibilidade, cultiva-a, ensina-a a ser crítica e a soltar-se de uma visão rasteira e truncada sobre o mundo e sobre quem nele habita. Nesse processo de alargamento de horizontes e de derrube de muros, a literatura é um mediador simbólico que permite a cada um configurar-se enquanto ser humano, confrontando-o com situações que lhe permitem aferir-se, aferir os outros e o mundo (Todorov, 2007:15-16). O escritor será, assim, uma espécie de cicerone de uma itinerância que é, no entanto, múltipla, dispersa e passível de sucessivas e diferentes redefinições de rota, tantas quantos os perfis do leitor que aceita fazer o percurso pelos textos.

E numa época em que a multiculturalidade passou a ser não apenas um facto mas uma evidência reconhecida por diversas instâncias, a literatura, cujo imaginário extravasa das fronteiras nacionais, afigura-se como uma plataforma privilegiada de abrir ao diálogo intercultural e contribuir para a construção, em cada um de nós, de uma consciência de cidadania mais alargada, quando não universal, propiciando, pela multiplicidade de situações, cenários e caracteres em confronto, uma melhor compreensão do género humano e da sua contingência e condição no mundo turbulento e inquieto, tanto no passado como na actualidade.

Tender para a universalidade e realizar a nossa vocação de humanidade (*idem*:78) parece ser o binómio axial na abordagem à questão da interculturalidade. Movimento desejável de integração, diálogo, intercompreensão e harmonização das diferenças

culturais num todo multiforme e *multívoco* onde os homens se reconheçam iguais na sua humanidade intrínseca e cidadãos de uma “Terra Pátria” (Morin, 2007: 46), eis o objectivo que desejariam ver concretizado os autores *deslocados* quando não mesmo *desterritorializados* que, através das suas obras, se esforçam por ir tecendo pontes de diálogo intercultural, usando a literatura como uma espécie de língua franca. Abalados nos seus alicerces culturais pela experiência do deslocamento físico ou de experiências de vida descentradoras, os escritores *desterritorializados* ficam naturalmente abertos a perspetivações múltiplas sobre o mundo. Condicionados ao distanciamento dos padrões culturais que os enformaram, estes autores abrem-se a novas concepções do mundo e da vida e podem, nesse exercício, reformular-se e fornecer a outros, os seus leitores, plataformas diferentes de observação do mundo e de reconfiguração da sua ordem.

Esta escrita de exílio reacende inevitavelmente a discussão sobre o papel desempenhado pelos intelectuais e, neste caso particular, pelos escritores, na actualidade e contextualiza a ligação, avançada por Paul Ricœur, entre a representação literária e a representação histórica (Talamo, 2008: s/p), não já numa perspectiva de documentação factual mas de interpelação e de problematização. Situados na História mas actuando em várias frentes em simultâneo por via das suas múltiplas pertenças, estes autores estão em posição privilegiada para construir «identidades narrativas» a partir das suas próprias vivências e para possibilitarem que, através delas, os leitores *se* leiam e se deixem interpelar (*ibidem*). Cindidos pela experiência de deslocamento, impulsionados pelo desejo de narração (Bhabha, 2007:25) que lhes corporize e territorialize a existência, e ciosos de fazerem da sua condição uma mais-valia para uma sociedade mais harmoniosa e transaccional, os escritores *desterritorializados* oscilam frequentemente entre a escrita ensaística e a ficcional, numa deriva que é muitas vezes dorida e ambivalente, e cujas dúvidas se poderiam importar de Amos Oz: “Como usar a própria voz, na suposição de ser um homem com voz, alguém que tem uma pena e a pode usar? (...) Faça-se o que se fizer, atraíça-se a sua arte ou o seu sentido de responsabilidade cívica” (Oz, 2007:86).

Preocupado com a turbulência mundial actual, as manifestações de vários extremismos e uma tendência crescente, nalguns sectores sociais, para o essencialismo, Amin Maalouf, autor de que se ocupará o presente trabalho, tem vindo, desde há alguns anos, a empenhar-se numa espécie de cruzada contemporânea contra os fervores identitários que esfacelam comunidades e viram o ser humano contra o seu próximo.

Nascido em Beirute, a 25 de Fevereiro de 1949, Amin Maalouf orgulha-se da sua família, ancestral, originária do sul da Arábia e cujo patronímico a identifica como tendo

um antepassado comum. Implantada desde há séculos nas montanhas libanesas, disseminou-se pelo mundo e tem a particularidade de ter sido tanto árabe como cristã (Maalouf, 1998:s/p). Originário de uma comunidade greco-católica ou melquita, foi desde cedo testemunha de duas tradições rivais na família. A mãe, católica, fez prevalecer as suas convicções sobre as da família do pai, protestante, e, por isso, inscreveu-o na escola francesa dos jesuítas, facto que viria a ser determinante na escolha de Paris como morada de exílio quando rebentou a guerra no Líbano.

Tendo passado uma pequena parte da sua infância no Cairo por via dos seus avós maternos, ele egípcio, ela turca, Amin Maalouf instalou-se, à morte do avô, em Beirute. A sua primeira residência era próxima da universidade americana, em Ras-Beirute, bairro cosmopolita que o autor lembra com emoção: “il y avait des Américains, des Danois, des Palestiniens, des Pakistans, (...) un brassage continuel de gens” (...) C’était tout naturel, et on se voyait tous, et on était tous très proches les uns des autres. Et pour moi, c’est une expérience que je n’ai plus jamais retrouvée ailleurs”<sup>1</sup>. Em 1962, a família instalou-se noutra bairro, maioritariamente cristão, onde o pai do autor fundou o seu próprio jornal. Marcadamente influenciado por este, em quem reconhecia talento e subtileza na actividade jornalística como na vertente poética, ensaística ou artística (o pai também pintava e divulgava criticamente obras musicais num programa de rádio), Amin Maalouf seguiu-lhe os passos. Depois de ter estudado Ciências Económicas e Sociologia na Escola Superior de Letras de Beirute, o autor ingressou, aos 22 anos, como jornalista no diário An-Nahar, de Beirute, escrevendo em língua árabe, e viajou como repórter por vários países.

A 13 de Abril de 1975, foi testemunha dos primeiros disparos da guerra do Líbano. Seguiu-se um ano difícil de medo e de tensão que culminou na saída do país, em Junho de 1976, via Chipre, e na instalação em Paris, onde o escritor vive desde então, alternando a morada com a ilha d’Yeu, na Bretanha, onde se refugia para escrever.

Traduzido em mais de vinte línguas, e com obra premiada, Amin Maalouf reparte-se entre a ficção, o ensaio e os libretos de ópera, sendo no entanto na ficção que encontra o seu território por excelência, pela mediação simbólica que ela permite. A capacidade de figurar mundos é uma das virtudes e das responsabilidades que Maalouf atribui ao romance e que acalenta como necessidade premente no mundo de hoje, a precisar urgentemente de ser reinventado (Maalouf, 2009:199). Por isso, nas suas obras, a fronteira entre ficção e ensaio, como outras na sua vida, são interpenetráveis. Se lhe acontece interessar-se, na

---

<sup>1</sup> - Entretien avec Amin Maalouf, in *L’Encyclopédie de la Création*, 2007, Contact TV Deux Inc., [www.contacttv.net](http://www.contacttv.net), p. 12.

construção de um romance, por personagens ou épocas sem razão aparente ou claramente explícita, é após o processo de escrita que as motivações se esclarecem e que a ficção se assume, claramente, numa função epifânica que outros autores, como Azar Nafisi (2004) reconhecem, também, explicitamente. E explica:

“Le roman n’est pas l’illustration d’une thèse, mais plutôt un révélateur inconscient. Et c’est même souvent après plusieurs romans que les idées prennent forme, et que je me sens poussé à les formuler de manière explicite. De mon point de vue, un essai ne doit pas se priver d’une dimension narrative, et un roman ne doit pas se priver d’une dimension réflexive.”<sup>2</sup>

Ser fronteiroço entre culturas, minoritário, Amin Maalouf partilha com outros escritores desterritorializados o potencial de agente intercultural, germinador de reflexão e de reconfiguração de mundos. Para si, a literatura é o lugar maior onde confluem e se cruzam todas as pertenças, onde se explicam mundos e se criam cenários propícios à escuta do mundo e dos outros e à compreensão do movimento da história da humanidade. É através dela que vai tecendo pontes entre culturas, equacionando a História, reconfigurando mitos e lançando novos olhares sobre o percurso das civilizações, numa estratégia que quer interpeladora e iluminadora da actualidade. Centrando as suas histórias no Médio Oriente e fazendo as suas personagens oscilar entre dois mundos, o oriental, marcado pelo “aveuglement séculaire des sociétés arabes” e o ocidental, preso à “avidité séculaire des puissances occidentales” (Maalouf, 2009:26-27), a sua análise torna-se, frequentemente, maniqueísta mas compreensível à luz do seu percurso de vida:

“Pour ma part, du fait même d’avoir grandi dans une société plurielle comme celle du Liban, dans un milieu pétri de culture arabe, mais aussi dans un milieu scolaire pétri de culture européenne, j’avais conscience de l’existence de ces perspectives différentes, et je les ai toujours prises en compte – au début, de manière instinctive, et plus tard de manière plus raisonnée...”<sup>3</sup>

A intenção do autor é, assim, algo de claramente assumido, como o são os obstáculos: “Réconcilier l’Occident et le monde arabe est un objectif noble, louable, nécessaire; mais extrêmement difficile à atteindre”.<sup>4</sup>

Sendo um escritor com uma considerável projecção em Portugal<sup>5</sup>, mas sobre o qual não se conhece qualquer trabalho de conjunto sobre a sua obra no nosso país, sendo

<sup>2</sup> - In correspondência electrónica trocada com o autor em 22 de Maio de 2009.

Embora tenha em conta que, em geral, as obras literárias extravasam das intenções autorais, não deixa de merecer atenção o olhar que o autor projecta sobre a sua própria actividade e universo de escrita, pelo que me parece relevante apelar a este peritexto inédito que decorreu da gentileza que o Autor teve em responder a algumas das perguntas que lhe formulei por email.

<sup>3</sup> - *Ibidem*

<sup>4</sup> - *Ibidem*

também ainda relativamente poucos os que sobre ele se têm debruçado no estrangeiro, a reflexão que agora se apresenta investe-se da responsabilidade de traçar as primeiras linhas de uma leitura articulada da globalidade da sua obra e de nela evidenciar alguns eixos estruturantes de uma clara aposta ficcional, tentando esclarecer os processos através dos quais nela se apresentam, prefiguram ou interpelam determinadas visões do mundo.

Assim, tidas em conta a sua concepção de História e a responsabilidade social e humanista que Amin Maalouf atribui ao romance como construtor de pontes interculturais, este trabalho procura, na primeira parte, ilustrar os pressupostos que norteiam as opções do escritor em termos dos contextos históricos e do perfil das personagens que neles se movimentam, abordando, na segunda, as estratégias discursivas utilizadas. Numa terceira parte, partindo da opinião do autor de que os homens se definem por um itinerário e da analogia que obrigatoriamente se faz entre o dinamismo e a construção permanente que se atribui ao fenómeno identitário, analisar-se-á o potencial da viagem enquanto experiência iniciática, descentrada e facultadora de reconfigurações identitárias. Finalmente, o trabalho abordará a tipologia dos agentes interpeladores ou germinadores de desterritorialização que, abalando as estruturas identitárias, ou identificadoras, permitem reconfigurar ou *reterritorializar* os sujeitos em plataformas de conciliação e de equanimidade.

Todorov, num dos seus mais recentes ensaios, o já antes citado *La Littérature en Péril*, lamenta a profusão e os efeitos de uma literatura autotélica que se fecha sobre si própria e se erige como um fim em si mesma, remirando-se na imbricação dos seus processos formais e da conceptualização teórica de que faz eco. Ora, as obras de Maalouf parecem contrabalançar esse estado de alguma exaustão criativa e crítica, reatando os laços entre a literatura e o mundo. Nesse sentido, também poderiam ser suas estas palavras :

“En figurant un objet, un événement, un caractère, l'écrivain n'assène pas une thèse, mais incite le lecteur à la formuler: il propose plutôt qu'il n'impose, il laisse donc son lecteur libre et en même temps l'incite à devenir plus actif. Par un usage évocateur des mots, par un recours aux histoires, aux exemples, aux cas particuliers, l'œuvre littéraire produit un tremblement de sens, elle met en branle notre appareil d'interprétation symbolique, réveille nos capacités d'association et provoque un mouvement dont les ondes de choc se poursuivent longtemps après le contact initial.” (Todorov, 2007 :74)

---

<sup>5</sup> - As suas obras estão todas traduzidas e publicadas na editora Difel. *As cruzadas vistas pelos árabes* vai na 10ª edição e *Leão o Africano* na 5ª. O autor tem facultado grandes entrevistas à imprensa nacional, foi capa recente no Jornal *Público* (10 de Julho 2009) e convidado especial da Fundação Calouste Gulbenkian onde, a 8 de Julho último, foi entrevistado a propósito do lançamento do seu mais recente ensaio que, em português, leva o título *Um mundo sem regras*. Pelo seu empenho no estabelecimento de pontes entre os mundos árabe e ocidental e pelas avaliações que tem feito sobre as políticas de um e de outro lado, tem assumido o lugar (nos últimos anos tendencialmente vago) de *maître à penser*, uma função de tão longa e prestigiada tradição na literatura francesa (e não só!).

Cioso de, a partir de um passado reconstituído, figurar universos de coexistência e de equanimidade passíveis de iluminar o presente e projectar o futuro, Maalouf cumpre com essa vocação da literatura: a de dialogar com o evoluir histórico, social e cultural da humanidade e, nesse processo, ser expressão da sensibilidade humana.

## I – A HISTÓRIA COMO PRETEXTO E PROJECTO LITERÁRIOS

“La véritable Histoire, aujourd’hui comme hier, ne s’écrit pas chez les historiens mais chez les écrivains.”

Pierre Barbérie, *Prélude à l’Utopie*

Enquanto percurso do Homem e dos processos que determinam as transformações socioculturais e políticas da Humanidade, a História é uma verdadeira arca do tesouro que tem vindo a alimentar a necessidade de narrativização que caracteriza o ser humano, e que poderíamos designar, utilizando uma metáfora de Maria de Fátima Marinho, como “um poço sem fundo” (2005).

A História, ou o seu discurso, *diz* a Humanidade no seu movimento e torna-se, no próprio acto desse dizer, uma representação de um mundo legitimado como real. O dizer histórico nutre-se, assim, do impulso primordial de narrativizar o mundo para nele discernir uma ordem e, de acordo com ela, posicionar o Homem e conferir sentido à sua existência e às suas acções. Mas todo o dizer é subjectivo e na relativização que essa subjectividade opera sobre a perspetivação da História poderá estar a explicação do facto de esta tão frequentemente servir de pretexto à criação literária.

Assumir a porosidade do discurso histórico, e a sua circunstância de texto diferido relativamente aos factos que narra, é abrir a um trabalho de reinterpretação que tem vindo a dar aos romancistas o impulso de se debruçarem sobre o material histórico e de o abordarem com progressiva liberdade. A mediação estética permite, assim, que a História desempenhe diferentes funções (Shaw, 1983:22) no texto literário, e no romance histórico em particular, e se erija, nessa versatilidade conquistada, em fonte inesgotável de projectos literários.

A propósito da utilização da História pelos romancistas árabes, Elisabeth Vauthier realça a possibilidade de estes, direccionando o olhar sobre a história quotidiana de homens anónimos, permitirem a tessitura de um texto polifónico que, traduzindo a diversidade da vida “réinvestit le mythe, appréhendé comme un récit sur l’existence collective, voire comme le modèle structurant de son propre imaginaire” (Vauthier, 2007: s/p).

A História fornece um olhar sobre a aventura humana. É nessa circunstância que ela se torna, também para Amin Maalouf, uma matéria privilegiada e o ingrediente maior da literatura em geral.

## 1 – Da relação entre História e Literatura

“Intelligo te, frater, alias in historia leges observandas putare, alias in poemate” [Eu percebo bem, irmão, que tu pensas que umas leis devem ser cumpridas na história e outras na poesia]

Cícero, *De legibus*

A relação entre História e Literatura havia já suscitado em Aristóteles a necessidade de destringir campos e definir atribuições. Ao colocar desde o início o poeta como alguém que representa o verosímil e que, por essa via, desenvolve uma actividade mais filosófica e séria, e de alcance universal (Aristóteles, 2003:115), este filósofo deixa para o historiador a competência de narrar o que aconteceu, sem fabulação e sem a necessidade de inscrever as acções dos seus protagonistas na teia de necessidade e de verosimilhança que caracteriza a arte poética. O escritor pode, pois, visar mais alto do que o historiador trabalhando a factualidade em função de uma visão do mundo que se perspectivou como verosímil, de uma intencionalidade pré-definida, ou que o próprio desenrolar da trama vai definindo, abrindo “breaches of probability” (Shaw, 1983:21).

Ao longo da Idade Média, a Literatura emparceirou com a História em excertos mais ou menos romanceados de crónicas, livros de linhagem e romances de cavalaria, mas foi sobretudo no século XIX que a História se impôs como material a tratar literariamente, muito embora o século XVIII tenha dado o mote através dos romances de costumes e de intenção moralista, ou, na transição para o século XIX, do impulso mistificador que pretendia tornar o romance útil e comovente pelas homologias estabelecidas entre o mundo ficcional e a realidade.

A atmosfera romântica que se vivia na Europa de Oitocentos, nacionalista e nostálgica das tradições, propiciou um aproveitamento da História que, criando um gosto literário, serviu diversos fins: o de cultivar os leitores, dando-lhes a conhecer a história do seu país, o de fortalecer a consciência nacional e identitária e o de, representando o passado, fornecer um ecrã didáctico para compreender o presente. Por isso dirá Maria de Fátima Marinho que “O género está, assim, intimamente ligado com a realidade cultural que lhe está subjacente e tenta responder às necessidades que essa mesma realidade lhe exige” (Marinho, 2007:23). Por isso, também, as relações entre História e Literatura viriam a ressentir-se da evolução do conceito de História, que trouxe diferentes formas de encarar o espaço, o tempo e o discurso narrativo (*idem*, 1999:27), e da consciência de que o conhecimento do passado é sempre mediado por um discurso e, portanto, é sempre



construção, interpretação. Textualizados, os factos desse passado perdem o seu carácter absoluto e o universo histórico aproxima-se irresistivelmente do ficcional (*idem*:32) abrindo a porta a reinterpretações e reconstruções dos factos ou das personagens históricas.

Este movimento de recontextualização tem vindo a garantir, desde a década de oitenta do século XX, o sucesso editorial das narrativas históricas. Generalizou-se, assim, a utilização de focalizações diferentes do habitual, muitas vezes a partir de um ângulo mais privado e muitas vezes íntimo suscitando apetites voyeuristas (ex. *Madame Mao*, de Anchee Min); de facções ideológicas ou credos contrários, ou que nitidamente se ofereçam como geradoras de polémica (exs. *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago, ou *Os Versos Satânicos*, de Salman Rushdie); de perspetivações socialmente distintas que propõem outras imagens ou versões dos factos históricos consagrados no discurso oficial (exs. *O Memorial do Convento*, de José Saramago, ou *A Ponte dos Suspiros*, de Fernando Campos), ou de descontraído exercício paródico (exs. *A Guerra das Imaginações*, de Doc Comparato, ou *Crónica do Rei Pasmado*, de Gonzalo Torrente Ballester).

## 2 – A História na ficção maaloufiana

Não é, decididamente, de recontextualização histórica paródica que se trata na narrativa maaloufiana. Tão-pouco de obsessão meramente revivalista tidos em conta os propósitos do autor na abordagem à História, perfeitamente direccionados, como se verá. Preocupado em encontrar terrenos de conciliação entre o Homem e o seu mundo, Maalouf junta-se aos escritores árabes modernos que, através da literatura, proporcionam uma releitura da História, equacionando a tensão entre o apego passadista às tradições seculares e a necessidade de modernização que se cifra inevitavelmente numa gestão de equilíbrio entre valores árabes e ocidentais. A literatura torna-se, assim, como diz Elisabeth Vauthier a propósito da produção dos escritores árabes desde o século XIX até à actualidade, “incontestablement engagée dans une actualité qui n’a jamais cessé d’être douloureuse et agitée” (Vauthier, 2007: s/p). São disso exemplo autores como o egípcio Taha Hussein (1889-1973), que via na História uma fonte de inspiração para os escritores contemporâneos, que devia ser reequacionada à luz dos modernos conhecimentos mesmo que estes emanassem do Ocidente, ou os libaneses Jubran Halil (1894-1931) e M há’il Nu’aymah (1894-1988), que reagem contra o passadismo que sufocava qualquer tentativa de emancipação e encaravam a História numa concepção dinâmica de contínua absorção de influências e de enriquecimento permanente. Mais recentemente, o egípcio Naguib Mahfuz

(1911-2006), galardoado com o Nobel em 1988, é emblemático da evolução da literatura árabe e da sua reflexão sobre o movimento da História e das tensões sociais que têm vindo a agitar a sociedade árabe, na busca do seu caminho para se recolocar entre as nações.

Amin Maalouf assume também a História como material privilegiado da sua escrita e ponto de partida para falar do destino humano. Debruçar-se sobre a História é fazer uma abordagem à identidade da Humanidade, conhecer-lhe os contornos e neles prefigurar ou encontrar indícios que permitam explicar e compreender alguns fenómenos da actualidade. Assim, e faz questão de o dizer abertamente, a sua abordagem à História é muito particular: “le passé c’est une poussière de faits bruts que nous interprétons. Nous les interprétons en fonction de ce que nous voulons, de ce qui nous interesse.”<sup>6</sup> Esta apropriação da História constitui uma verdadeira aposta em Maalouf, pressuposto assumido e intencional que faz questão de vincar e que, sabe, direcciona o olhar do leitor. Nas suas obras, a Literatura usa a História para com ela construir percursos de vida singulares, torneados por contingências espaciais e temporais que os transformam mas sobre as quais, por sua vez, esses seres singulares vão deixar a sua marca, o seu olhar perplexo, chocado ou maravilhado, a sua voz contestatária ou conciliadora que, pela mão cicerónica do romancista, ou por intermédio dos narradores seleccionados, passam a ser, também, o olhar, a voz ou a mão do leitor.

A História pessoaliza-se, assim, ao enquadrar percursos singulares e ao oferecer-se aos olhos de leitor na sua contingência de seres em devir, humanos, atravessados por paixões, mexendo a roda dentada da engrenagem histórica ou deixando-se arrastar por ela. Este processo vivificador e humanizante da História é, por essa mesma condição, uma plataforma oscilante de abordagem ao passado onde competirá a cada leitor gerir o equilíbrio. À frieza fossilizada e categórica dos factos históricos consagrados nos registos, onde a leitura só pode ser unidireccional, Maalouf propõe o calor humano dos actores que os protagonizaram, dota-os da densidade psicológica que o historiador descurou ou nunca conheceu, reescreve a História e aproxima-a do leitor numa estratégia de conciliação da grandeza dos feitos que balizaram épocas e do que poderá ter sido o comezinho quotidiano das vivências das figuras históricas, nas suas fragilidades e nos seus pequenos dramas íntimos.

---

<sup>6</sup> - “Entretien avec Amin Maalouf ” *op.cit.*p.3.

## 2.1 – Épocas, factos e figuras.

Este processo de apropriação da História parece obedecer a uma selecção criteriosa no que às épocas, factos e figuras diz respeito. Deixando por ora de lado a obra *Origines*, de que se ocupará mais tarde este capítulo e se insere noutros parâmetros do tratamento da História, as obras de Amin Maalouf tratadas neste trabalho, situadas quase todas num contexto oriental (Médio Oriente), distribuem-se pela abordagem às seguintes épocas:

*Les Jardins de Lumière* – século III d.C (2ª metade); *Samarcande* – séc. XI e XIX; *Léon l'Africain* – séc. XV/XVI; *Le Périphe de Baldassare* – séc.XVII (2ª metade); *Le Rocher de Tanios* – séc. XIX; *Les Echelles du Levant* – séc. XX (em torno da 2ª guerra mundial).

Se, aparentemente, não se vislumbrará um qualquer fio condutor entre as épocas focadas, depressa se constatará, no entanto, um denominador comum que permite dele extrair algum sentido.

A primeira metade do século III d.C. coloca-nos numa época de ebulição religiosa, de surgimento de crenças, de reformulações de doutrinas, de apropriação de modelos de prática religiosa e de contaminação entre religião e poder político, onde a figura de Mani surgirá como uma espécie de pedra no charco, questionando e tentando tecer uma teia de relações dialogantes.

O século XI é tempo de florescimento cultural no Oriente, de grandes movimentações caravanescas associadas à rota da seda, de serões culturais nas cortes dos sultões. A sociedade está familiarizada com os fluxos de viajantes de outras paragens e culturas que circulam livremente e que estabelecem boas relações entre os diferentes povos por via das transacções comerciais. Aí, Omar Khayyam circula entre os vários reinos persas, observando as movimentações sociais, políticas e religiosas, servindo de conselheiro, às vezes, outras de agente cultural fecundador.

Nos séculos XV /XVI, assiste-se ainda aos movimentos de reconquista cristã, à vontade expansionista europeia, à conturbação política, social e religiosa, à efervescência cultural, aos esforços diplomáticos entre povos e nações. Hassan/Léon é um peão apanhado no imenso jogo da História e a ele competirão importantes movimentações estratégicas.

1666 é o ano da Besta para os supersticiosos que, em rigor, numa época de tantas mudanças e de confronto com o desconhecido, constituíam uma parte significativa da população. É a fase das viagens por rotas marítimas entretanto descobertas e dominadas, do espanto face ao mundo que se abre, do despertar da curiosidade de um homem novo que

se descobre cosmopolita, do fluxo permanente de mercadorias, homens e ideias. Baldassare constitui-se em peça atirada a contragosto para a engrenagem de um mundo em movimento onde cada escala é uma revelação.

Os finais do século XIX marcam uma fase de interesse aguçado das potências ocidentais pelo Médio Oriente, enquanto zona estratégica, e intervenções a nível político e administrativo que vão desencadear turbulências que ainda hoje estão por sanar. Os conflitos de natureza religiosa, o atraso no desenvolvimento e a emigração massiva que, primeiro para o Egipto e depois para os diversos pontos do globo, deslocou populações e fragmentou comunidades fornecem o enquadramento onde Benjamin Lesage, na segunda parte de *Samarcande* e Tanios, em *Le Rocher de Tanios*, testam o seu potencial de agentes de conciliação intercultural.

Ossyane, em *Les Echelles du Levant*, será agente e peão em dois conflitos : primeiro como peça importante no movimento da Resistência Francesa durante a Segunda Guerra Mundial, depois como vítima do conflito que estalou entre o Líbano e Israel.

Que pressupostos poderão, então, estar subjacentes à escolha destes contextos históricos se, como já se viu, é de uma interpretação de factos que se trata nas obras de Maalouf? Com efeito, analisados os diferentes enquadramentos históricos dos romances citados, sobressai a imagem de sociedades em ebulição e em processo de se repensarem, confrontando a imagem de si, da sua organização, cultura, língua e religião com a imagem do outro e do que essa imagem transporta de potencial desestabilizador e fermentador individual e colectivo. Trata-se, nestes contextos, de jogos especulares entre culturas e indivíduos, porquanto as diferentes contingências da movimentação histórica os colocam na obrigatoriedade de interagirem com outros e de, nesse processo, se aferirem na sua singularidade de indivíduos e na sua condição mais vasta de representantes de uma cultura e tradições que, formatando-os, lhes é, no entanto inapreensível, superior e configuradora de uma espécie de espaço de segurança onde, até aí, as suas vidas se movimentavam sossegadamente. A escolha destes cenários parece nortear-se, assim, pela vontade de configurar épocas de descentramento e de desequilíbrio onde, naturalmente, sobressaem as diferenças, o confronto de ideias, e onde os indivíduos, oscilando entre culturas, são empurrados para uma análise de si, do outro e do mundo onde ambos vivem.

A mesma vontade parece prevalecer na escolha das figuras que protagonizam as diferentes histórias. Referenciais ou não, elas são sempre controversas, multifacetadas, suficientemente ambíguas para potenciarem a dúvida e ajudarem à experiência de descentramento que o próprio contexto por si já propicia.

Mani, figura histórica que deu origem ao Maniqueísmo, recusa desde cedo qualquer rotulagem. Obrigado a crescer numa comunidade religiosa sectária e fechada ao mundo, sente que a sua vida tem de ter um alcance maior e que o mundo não se pode compartimentar e reduzir a sectarismos estereis de negação do outro, da Vida e da Beleza. Por isso, advoga a conciliação de todos os credos, partindo simplesmente da ideia de que este mundo se resume a Luz e Trevas ou a Bem e Mal e de que é missão de cada Homem ir em busca dos Jardins de Luz. É a recusa em balizar e rotular convicções quando elas se inserem, simplesmente, numa mensagem universal de conciliação e de orientação para a ordem e o esclarecimento. A personagem escapa-se por entre os dedos dos que tentam rotulá-lo ou apropriar-se da sua força comunicativa. Ele não é de ninguém nem se reclama de nenhum território ou facção política e, por isso, consegue uma espécie de identidade franca, autêntico salvo-conduto que lhe permite circular entre mundos rivais e hostis. Assim se contextualizam as suas palavras:

“À mes yeux, tu le sais il n'existe ni races, ni castes” (Maalouf, 1991:86); “ – C'est à l'homme qu'a été confiée la création. C'est d'abord à lui qu'il appartient de faire reculer les Ténèbres” (*idem*:135); “- Mes paroles ne verseront pas le sang. Ma main ne bénira aucun glaive. Ni les couteaux des sacrificateurs. Ni même la hache d'un bûcheron.” (*idem*:191)

Hassan/Léon é também figura controversa que justifica as diferentes versões a seu respeito<sup>7</sup>: para os europeus, ficou como o famoso geógrafo Jean Léon de Médecis, símbolo do homem renascentista, a que uma perspectiva mais moderna, adequada à visão do século XX, juntou a do homem global e intercultural; para o mundo árabe, e sob responsabilidade de eruditos árabes que em 1930 o reivindicaram como herança nacional, prevalece o seu nome original Hassan-al-Wazzan, a que se vincou a dimensão árabe e muçulmana pelas ambiguidades em torno da sua conversão e do seu regresso a Tunis no final da sua vida.

Com efeito, a figura desafia qualquer padrão. Eis os seus desejos : “s'engloutir dans l'immensité désertique où les hommes, les bêtes, l'eau, le sable et l'or ont tous la même couleur, la même valeur, la même irremplaçable futilité” (Maalouf, 1986:154-155) e “(s)'éloigner au delà de toutes les mers, au delà de toutes les frontières, de toutes les patries, de toutes les croyances” (*idem* : épilogue). Facilmente se aceita, por isso, que nele se conjugue “un Maghrébin, habillé à l'égyptienne, marié à une Circassienne, veuve d'un émir ottoman, et qui ornait sa maison à la manière d'un chrétien” (*idem* :261).

---

<sup>7</sup> - [www.leoaficanus.com](http://www.leoaficanus.com)

Também Omar Khayyam, inspirador de outros autores e obras, nomeadamente de Scott Fitzgerald, que traduziu e publicou em 1859 os *Robaiyat* daquele poeta persa, e que Fernando Pessoa, na voz de Bernardo Soares, também apreciou (*apud Zenith*, 2006:355-357) e traduziu, é figura matizada, de espírito aberto, livre e crítico. Poeta, astrónomo e homem de cultura da antiga Pérsia, recusa apadrinhamentos castradores da sua condição de livre-pensador, mesmo quando estes lhe garantiriam um futuro próspero em cortes sultânicas. Por isso, o seu destino é conturbado e ora o escutam com o recolhimento e a admiração devidos ao seu génio, ora o acoçam invocando heresia (Maalouf, 1988:143-144). Viajante, observador e poeta, Khayyam tem a sensibilidade que lhe permite perceber o mundo mas não toma posições vincadas sobre ele, mesmo quando o seu estatuto poderia ter feito a diferença. Seguirá, frequentemente, a senda do não comprometimento, respeitando o que lhe aconselha o cádi Abu Taher: “...tu dois avoir deux visages, montrer l’un à la foule, l’autre à toi-même et à ton Créateur” (*idem*:23).

E se as personagens históricas protagonistas parecem corresponder a padrões de ambiguidade, as secundárias seguem-lhes o modelo. De facto, a figura de Leão X, em *Léon l’Africain*, é de contornos fluidos e desconcertantes, porquanto são inicialmente deixadas por explicar algumas decisões tomadas, nomeadamente quanto à decisão sobre a protecção a Hassan, o seu apadrinhamento e contratação para prestação de serviços no Vaticano, conhecendo-se-lhe a condição de muçulmano, e quanto à forma como sempre evitou questionar as convicções religiosas de Hassan, transformado em Léon por seu apadrinhamento e baptismo. Apesar de ter preparado a este um programa rígido de trabalho e formação, onde se incluía a aprendizagem do catecismo católico, o Papa nunca o questiona sobre as suas disposições, e a cerimónia de baptismo, de que o próprio Pontífice se encarrega pessoalmente e leva a cabo, em pompa e circunstância, na Basílica de S. Pedro ainda inacabada, parece simples formalidade. De facto, o que ressalta das suas palavras não é tanto o significado religioso da cerimónia como a nota excêntrica de se tratar ali de “un nouveau Roi mage, venu des extrémités de la Berbérie” (Maalouf, 1986:289). Curiosamente, Hassan parece também não atribuir qualquer importância ao facto e as suas convicções religiosas nunca são invocadas em contraponto à cerimónia que se lhe prepara: “Dans son esprit, en effet, la date de mon baptême était déjà fixée, ainsi que le nom que je porterais” (*idem*:287). Estranhamente, este protegido do Papa não é questionado sobre as suas disposições relativamente à fé e ninguém, nem o próprio Hassan, parece sentir necessidade de delimitar campos e destringer crenças. Dir-se-ia estar-se, apesar de se tratar do Vaticano, numa espécie de zona franca da fé onde importam,

sobretudo, o Homem e os seus valores humanistas. Por isso, a cerimónia não ficará marcada, pelo lado de Hassan, pelo seu significado religioso: “Tout ce qui se disait à mon propos ainsi que tout ce qui m’arrivait était si insensé, si démesuré, si grotesque!”. E só a questão do nome faz vibrar as cordas íntimas:

” Jean-Léon! Yohannes Leo! Jamais personne de ma famille ne s’était appelé ainsi! Bien après la fin de la cérémonie, je tournais et retournais encore lettres et syllabes dans ma tête, dans ma bouche, tantôt en latin, tantôt en italien. Leo. Leone. (...) Arriverais-je un jour à oublier Hassan et à me regarder dans un miroir, en me disant: «Léon, tu as des cernes sous les yeux?» Pour apprivoiser mon nouveau nom, je ne tardai pas à l’arabiser: Yohannes Leo devint Youhanna al-Assad.” (*idem*:289-290)

Quanto à religião em que, supostamente, o Papa o estaria a integrar, essa, não tenta Hassan adoptar. E nem disso fala. Da mesma forma, Clemente VII, ex-cardeal Jules de Médecis, confrontado com as opiniões de Léon, parece vacilar no seu papel de chefe supremo da Igreja Católica:

“- Il faut bien qu’il y ait une Foi vraie!  
- Ce qui unit les croyants, ce n’est pas tant la foi commune que les gestes qu’ils reproduisent en commun.  
- Est-ce ainsi ?  
Le ton du pape était insondable.” (*idem*: 319)

Mesmo quando não são históricas, as figuras protagonistas correspondem ao mesmo perfil. Quanto a Tanios, filho declarado de Gérios, que representará Abou-kichk Maalouf, presumível assassino de um patriarca libanês no século XIX, é de paternidade ilegítima, filho provável de Lamia e do Cheikh, e de personalidade interpeladora, inquieta e desafiadora. Quer conhecer todas as faces do mundo em que vive para se conhecer e avaliar, e ter condições para, em desassombro, fazer as suas opções existenciais. Por isso, procura momentos de solidão, fora da aldeia natal, para se repensar (Maalouf, 1993:77). É assim que, impedido de frequentar a escola do pastor inglês “qui l’avait réconcilié avec sa famille, avec le château, avec le village, avec lui-même, avec sa naissance”, ele reivindica a sua liberdade : “- Que le cheikh décide pour son idiot de fils mais pas pour moi”. E, perante a obstinação do pai, decide : “- Je ne mangerai plus de pain”, iniciando uma greve de fome que quase o levará à morte (*idem*:124-125).

Ossyane entra numa vida de empréstimo e de ambiguidade construída ao ingressar nas fileiras da Resistência Francesa durante a 2ª Guerra Mundial, mas antes e depois dessa participação é alguém que não se encontra ainda, que oscila entre uma vontade própria mal definida de prosseguir estudos em Medicina e uma espécie de assombração da vontade do

pai que o quer ver enfileirar por causas revolucionárias: “Plus j’avancerai en âge, plus je donnerai en toutes choses raison à mon père, il en est ainsi pour tous les hommes, je suppose. Mes propres lubies vont peu à peu s’aligner sur les siennes. Par atavismo ou par remords” (Maalouf, 1996:52-53). E a designação de correio da sombra ou tarefeiro da causa revolucionária não poderia convir mais à fluidez da personagem (*idem*:95).

Quanto a Baldassare, o seu papel de líder, de âncora familiar e de homem sensato, racional e de vida estável, é apenas, como se vem rapidamente a verificar, mera ilusão. Movido pela curiosidade, a tentar combater o arrastamento para a superstição, dará a volta a meio mundo repensando tudo o que até aí havia sido crença firme, relativizando, integrando outras perspectivas na sua visão do mundo e da vida, sempre refazendo projectos e mantendo-se aberto à mudança, numa atitude que se anuncia cedo no romance e que é a de fornecer uma representação literária do mundo, que se oferece em exercício interpelador de consciências:

“Je ne suis pas homme à suivre les folies du moment, je sais raison garder quand autour de moi l’on s’agite. Cela dit, je ne suis pas non plus de ces êtres obtus et arrogants qui se forment des opinions comme les huîtres forment leurs perles, puis se referment dessus. J’ai mes idées, mes convictions, mais je ne suis pas sourd à la respiration du monde.” (Maalouf, 2000 :20)

Ora, se os contextos históricos escolhidos por Maalouf são sempre caracterizados por alguma conturbação, propícia, como se viu, a uma certa desfocagem que todas as épocas de mudança implicam, a utilização das figuras históricas ganha aí mais amplo sentido. De perfil ambíguo, como parece ser regra nos protagonistas maaloufianos, elas funcionam como uma espécie de agentes infiltrados que podem analisar o sistema por dentro. Com efeito, o seu estatuto matizado permite-lhes liberdade de circulação entre facções, favorecendo a diplomacia e a negociação, facto a que não é alheio o domínio das línguas estrangeiras, ponte sempre privilegiada na abordagem ao outro, como mais adiante se tratará.

Na sua interacção com as figuras ficcionadas, trata-se, quase sempre, de um jogo especular que ora parece devolver um reflexo simétrico e apaziguador, ora o distorce ou inverte numa operação que se torna, então, num movimento germinador de interrogações e de transformação íntima. A figura histórica, quando protagonista, dimensiona-se em função do confronto com a figura ficcionada, ou com outras figuras históricas, através da qual ou das quais afere os seus próprios comportamentos e formas de ser e se questiona, repensando o seu percurso pessoal e o da cultura que a enformou e que, para si, era, até aí, única, inquestionável e superior. Torna-se, por isso, interessante notar, por exemplo em



*Léon l'Africain*, como as referências religiosas ou as invocações ao divino se vão progressivamente alterando na personagem, ganhando outros matizes, menos restritivos, mais ecuménicos, à medida que vai convivendo no ambiente do Vaticano. Assim, passa-se gradualmente de um discurso onde as referências religiosas são omnipresentes e se entendem num contexto islamita de fé bem vincada (“Je témoigne qu’il n’y a pas d’autre divinité que Dieu et que Mohamed est Son Messenger”) (Maalouf, 1986:108), para um recato que só parece compreensível à luz de um entendimento mais lato da fé, mais auto-questionador e menos absolutista: “- L’islamisme permet-il de mieux choisir?»

Je faillis dire «nous», mais je me repris à temps” (*idem*:318).

E sente-se que um longo caminho se percorreu quando a personagem redimensiona tradições ancestrais, ou a atitude face à arte:

“ Me croirait-on si je disais que, cette année-là, j’étais prêt à mourir pour ma barbe? Et pas seulement pour ma barbe, car tous les combats étaient confondus dans mon esprit, comme dans celui du pape: la barbe des clercs, les seins nus sur la voûte de la Sixtine, la statue de Moïse, regard foudroyant et lèvres frémissantes.” (*idem*:306)

É o próprio Léon que reconhece, perante um amigo, as suas mudanças de perspetivação da realidade e dos outros, dando-se conta de ter percorrido um longo caminho que o desterritorializou e o colocou noutras coordenadas de abordagem ao mundo (*idem*: 309). Este confronto gera sempre um desequilíbrio íntimo que desassossega, numa primeira instância, e permite depois o movimento para a frente num esforço de aprendizagem de si e de compreensão do outro e do seu mundo, num alcance maior que é o de, simbolicamente, oferecerem experiências de interculturalidade em que, por via da sua ambiguidade e isenção, as personagens se tornam obreiras de uma causa supratemporal e suprageográfica de compreensão do Homem e do mundo.

## **2.2 – O Oriente no Ocidente: Mitificação / Desmitificação / Remitificação**

É neste processo de estremeamento de estruturas e de reconfiguração de si e dos outros que a reinterpretação da História operada por Amin Maalouf encontra o seu fundamento. À mitificação que o tempo e as instituições culturais operaram sobre os factos históricos, Maalouf propõe o benefício da dúvida ou a consideração de outros factores. Sem desmontar o edifício histórico, no sentido da desconstrução ou do estilhaçamento puro e simples dos factos, como acontece nalguma ficção histórica pós-moderna, Maalouf reinventa a História naquilo que ela poderá ter tido de dúvida, de hesitação, de reacção

precipitada ou de equívoco, de negligência ou de simples subjectividade do historiador, já que o facto histórico “existe toujours à travers un regard”<sup>8</sup>. Nesse âmbito, o escritor humaniza a História e a sua acção sobre ela não é tanto de desmistificação mas de *iluminação*, já que assume que o homem tem necessidade de compreender o mundo e que, se a visão do passado é sempre subjectiva, então é preciso apresentá-lo nessa dimensão de coisa interpretada, filtrada pela sensibilidade de quem, ao longo dos tempos e das contingências que os marcaram, se limitou a perspectivar factos e movimentos sociais que, na maioria dos casos, não presenciou ou face aos quais não adquiriu o distanciamento necessário a um tratamento isento e plural. E se o acusam de instrumentalizar a História, ele assume que ela o é constantemente: “Mais c’est vrai, les faits, qu’est-ce qu’il en reste, il en reste l’écho, l’écho qui est forcément interprété”<sup>9</sup>.

De resto, também outros escritores contemporâneos partilham da mesma opinião, como é o caso do também muitas vezes polémico Salman Rushdie:

“A História é sempre ambígua. Os factos são sempre difíceis de delinear e são sempre susceptíveis de várias interpretações. A realidade constrói-se com os nossos preconceitos, os nossos erros e ignorância assim como com a nossa sensibilidade e sabedoria” (Rushdie, 1994:41).

Ora, não admira, portanto, que Maalouf considere o seu gesto legítimo e que o seu modo de ficcionar seja o exercício de mediação de um olhar em função das percepções particulares que um dado momento histórico suscitou.

A opção maaloufiana por contextos e figuras ambíguos potencia, como se tentou mostrar, uma abordagem à História a partir de plataformas de análise algo instáveis e movediças. Nesse processo, o ângulo de visão desloca-se constantemente e o leitor oscila facilmente entre facções, conhecendo um lado e o outro, comparando, confrontando, reflectindo... Neste exercício de desfocagem, paradoxalmente iluminadora, uma outra História começa a surgir, liberta já da rigidez cronológica e da relação de causalidade-efeito fixada nos registos históricos e erige-se como realidade outra, num processo que é, afinal, uma remitificação e que, em Maalouf, visa o fim maior de “prôner la coexistence”<sup>10</sup>. A isto chama o autor “brouiller les pistes”, quer se refira à história da sua genealogia ou à história da Humanidade, admitindo aí a sua quota-parte de construção, mas que é de algum modo epifânica, reveladora de sentidos, ou “porteuse de vérité” (Maalouf, 2004:8). Aí

<sup>8</sup> - “Entretien avec Amin Maalouf”, *op.cit.* p.4.

<sup>9</sup> - *ibidem*

<sup>10</sup> - *ibidem*

interfere o seu exercício humano (e humanista) de iluminar as sendas por onde diferentes civilizações ao longo dos tempos fizeram a sua marcha, ora de confrontos, ora de coexistência pacífica e de, nesse exercício, reconciliar o homem consigo e com a sua história, iluminando o presente, interpelando e lançando pontes de entendimento entre civilizações. Através desta remitificação, desvela-se o ser que se foi obrigado a ocultar debaixo de uma máscara: “Tel est l’atavisme des miens, qui n’auraient pu traverser tant de siècles hostiles s’ils n’avaient appris à cacher leur âme sous un masque” (*idem*:41). Assim, dá-se voz ao silêncio atávico da sua família, que é exemplar do que aconteceu a milhares de pessoas que, ao longo da História, terão passado inominadas e esquecidas nas suas lutas quotidianas contra a opressão, o peso esmagador das tradições castradoras do desenvolvimento, como é visível em *Samarcande* nos diferentes esforços de modernização social, no impulso cultural de que os estudos astronómicos, a arte e a literatura são alguns dos sinais.

Desta forma, reescreve-se a História e o Homem em função não exactamente do que aconteceu mas do que poderia ter acontecido, numa abrangência muito mais lata e de alcance universal de que já Aristóteles havia reconhecido as potencialidades quando privilegiou o ofício do poeta sobre o do historiador (Aristóteles, 2003:115). Mas Maalouf reequaciona também a História e os padrões que têm vindo a modelar a sociedade a partir de outros ângulos de visão, isto é, a partir de perspectivas que não foram as privilegiadas na perpetuação de alguns factos históricos, como foi o caso das Cruzadas, em *Les Croisades vues par les arabes* ou em *Léon l’Africain*. Interpelando, ou polarizando as perspectivas, dando corpo às ambiguidades, aos pontos obscuros da realidade, a ficção funciona então como força questionadora, e portanto desmistificadora, da História oficial, apresentando outras leituras dos factos e que a distância temporal, a variedade e complexidade do ser humano e dos contextos em que ele se movimenta ajudam a legitimar. Opera-se, por conseguinte, uma desmistificação mas para remitificar à escala das múltiplas potencialidades do espírito humano.

### 2.3 – Os mitos positivos

Se a ficção maaloufiana sobre a História se assume um “mode de connaissance”<sup>11</sup>, esse conhecimento vai no sentido de procurar no passado exemplos que possam iluminar

---

<sup>11</sup> - “Entretien avec Amin Maalouf”, *op.cit.*, p.5.

ou esclarecer o presente. Apaixonado pela actualidade, como é natural a um antigo jornalista, Maalouf considera que é ela que alimenta toda a sua reflexão e que o passado lhe interessa: “il parle du monde d’aujourd’hui (...) parce qu’il concerne l’orientation du monde et le présent”<sup>12</sup>. Ora, é nesse passado que o autor procura exemplos que possam alimentar a actualidade, no que eles tiveram de imagens de entendimento, tolerância e coexistência e é, partindo desses exemplos, que ele funda os seus “mythes positifs”<sup>13</sup>.

Acreditar que o entendimento entre judeus, cristãos e muçulmanos foi possível e, ainda que com alguns confrontos pontuais, foi duradouro, é um dos seus exemplos caros e que a visão de Granada, antes da ofensiva castelhana dos reis católicos, apresentada em *Léon l’Africain* documenta. Neste romance, cuja acção se inicia antes da Reconquista, a família onde nasce o protagonista é muçulmana, o pai tem uma amante que é uma escrava cristã e a melhor amiga da mãe é judia. Chegado a Constantinopla, Léon constata que “Dans les souks, les turbans des Turcs et les calottes des Chrétiens et des juifs se côtoient sans haine ni ressentiment” (Maalouf, 1986 :255).

Em *Samarcande*, a escola onde leccionou o americano Baskerville, em Tabriz, é uma oficina onde se constrói a reciprocidade que Maalouf advoga em *Les Identités Meurtrières*. Aí, Baskerville faz ler e interpretar a poesia árabe e a ocidental, confrontando estilos e visões do mundo. Aí, integra-se na cultura e tradições locais, mas abre também as portas ao conhecimento, à compreensão de outras sensibilidades e de outras formas de estar no mundo. E se alguns (ocidentais) desvalorizam ou ridicularizam esta atitude por a acharem um rebaixamento ou um qualquer exercício de capitulação de uma civilização superior, outros (e neles incide o feixe de luz maaloufiano), árabes, reconhecem-lhe o mérito, percebem o significado do movimento e estão dispostos a continuá-lo. Troçando de Baskerville por este ter participado numa encenação teatral tradicional sobre a morte do imã Hussein, o narrador Benjamin O. Lesage diz-lhe:

“- Ainsi, pour toi, la solution aux problèmes de la Perse c’est de se joindre à la cohorte des pleureurs!

- Je n’ai pas dit cela. Pleurer n’est pas une recette. Ni une habileté. Rien qu’un geste nu, naïf, pitoyable. Nul ne doit se forcer à verser des larmes. La seule chose importante, c’est de ne pas mépriser la tragédie des autres.

(...)

- J’ai aussi parlé aux garçons de Khayyam, je leur ai dit que des millions d’Américains et d’Européens avaient fait de ses *robaïyat* leur livre de chevet, je leur ai fait apprendre par cœur les vers de Fitzgerald. Le lendemain, un grand-père est venu me voir, tout ému encore de ce que son petit-fils lui avait rapporté ; il m’a dit : «Nous aussi, nous respectons beaucoup les poètes

<sup>12</sup> - “Entretien avec Amin Maalouf”, *op.cit.* p.3.

<sup>13</sup> - *idem*, p.4.

américains !» Bien entendu, il aurait été fort incapable d'en nommer un seul, mais qu'importe, c'était pour lui une façon d'exprimer fierté et reconnaissance." (Maalouf, 1988:241)

A manutenção de um estado global sob a égide do qual convivessem diferentes povos de origens diferentes e de crenças e línguas diferentes é outro dos seus mitos positivos e que a Pérsia onde se movimenta Khayyam, em *Samarcande*, ou o império otomano, lembrado em *Les Echelles du Levant*, ajudam a ilustrar:

“En 1914. Un peu avant l'été. Un peu avant la guerre. Il y aura une somptueuse réception, peut-être la dernière fête dans l'histoire où Turcs et Arméniens chanteront et danseront ensemble. Y assistera, entre mille autres, le gouverneur de la Montagne, en ce temps-là un Arménien, justement. Ohannès Pacha. Vieux fonctionnaire ottoman, il improvisera pour l'occasion un discours sur la fraternité retrouvée entre les communautés de l'Empire - «Turcs, Arméniens, Arabes, Grecs et Juifs, les cinq doigts de l'auguste main sultanienne» - qui sera copieusement applaudi." (*idem*, 1996 :43)

Tal como o avô Botros, de *Origines*, que acalentava a ideia de um Estado global onde etnias, línguas e credos convivessem harmoniosamente, (*idem*, 2004 :139), também Maalouf preferiria viver sob a égide de um vasto império como o austro-húngaro, imagem nostálgica que lhe serve para defender para o mundo a necessidade de se criar uma cultura de convivência e equanimidade e refutar o impulso de comunitarismo e de essencialismo que o estilhaçamento dos impérios em pequenas nações tem vindo a desencadear. Por isso, é-lhe cara a ideia de uma identidade universal: “une vaste nation plurielle qui respecte évidemment les différences, mais qui est aussi une sorte de solidarité planétaire”<sup>14</sup>.

Esta identidade universal e democrática ganha outros nomes na voz de outros autores. Edgar Morin chama-lhe “cidadania do mundo” (Morin, 2007:44) num contexto de mundialização humanista desejada, em que os valores mercantis seriam suplantados pelos humanos numa abertura ao outro que permitisse falar de um “altermundialismo” ou de uma “Terra-pátria” em que nos sentíssemos irmanados num mesmo amor ao mundo e zelosos respeitadores da autoridade paternal do Estado, se ela for justa (*idem*:46). Também Édouard Glissant reconhece que a necessidade de partilhar fronteiras e de fazer as histórias dos países dialogarem sem hostilidades torna-se tanto mais premente quanto agora se começa finalmente a perceber “le lent effacement des absolus de l'Histoire” e a mudar a representação que o homem fazia da história e do seu sistema (Glissant, 1997:16).

Na ficção maaloufiana, como se verá adiante mais detalhadamente, a alfabetização, a cultura, a sede do saber, o conhecimento das línguas estrangeiras são apresentados como soluções quase milagrosas e míticas, para a convivência no seio das diferenças.

---

<sup>14</sup> - “Entretien avec Amin Maalouf ”, *op. cit.* p.6

A mitificação positiva é a estratégia de Amin Maalouf para, através de uma visão idílica construída pelo autor, reinventar a História e, nesse exercício, repensar o mundo. Nesse processo, o romancista reivindica o direito à idealização e ao sonho, vasculhando na História os elementos que possam legitimar a sua visão e servir o seu propósito fecundador. “Chacun tire les leçons dont il a besoin”<sup>15</sup> é a sua confissão humilde de facultador de uma reflexão sobre o Homem e de obreiro de uma concepção do mundo harmoniosamente plural.

Mudar o ângulo de observação da História parece ser, de facto, uma estratégia eficaz de gerar no leitor o estremecimento necessário à instauração da dúvida e da questionação. Considerada noutra perspectiva, que tanto pode ser a do adversário, político ou religioso (no caso de Léon), como a do observador descomprometido da movimentação histórica (como em Benjamin O. Lesage), ou do simples peão que, curioso e de mente aberta se deixa conduzir pelos acontecimentos (é o caso de Baldassare), a História redesenha-se e oferece-se ao leitor com outros matizes e iluminando zonas normalmente deixadas na obscuridade, muitas vezes pelo que têm de aparentemente insignificante e destituído de relevância histórica. Entram nesta última categoria as referências ao vestuário, aos hábitos alimentares, aos procedimentos na recepção de visitas, às regras de hospitalidade e da interacção com a família ou o vizinho. Veja-se, por exemplo, o processo de integração de Hassan na sociedade egípcia.

“À cette occasion, dans la liesse générale, j’eus soudain l’irrépressible envie de m’habiller à l’égyptienne. Je quittai donc mes vêtements de Fassi, que je rangeai consciencieusement pour le jour où je repartirais, puis j’enfilai une robe étroite à rayures vertes, cousue sur la poitrine puis évasée jusqu’au sol. Aux pieds, je mis des sandales à l’ancienne. Sur ma tête, j’enroulai un large turban en crêpe indien. Et c’est ainsi accoutré que je fis venir un âne sur lequel je me mis à trôner au milieu de la rue, entouré de mille voisins, pour suivre les festivités.

Je sentais que cette ville était mienne et j’en éprouvais un immense bien-être. En quelques mois j’étais devenu un véritable notaire cairote. J’avais mon ânier, mon fruitier, mon parfumeur, mon orfèvre, mon papetier, des affaires prospères, des relations au palais et une maison sur le Nil.” (Maalouf, 1986:231)

Habitado a perspectivizar a História europeia em função do movimento cristão da reconquista e da evangelização dos infiéis, o leitor ocidental de Maalouf pode, ao ler *Les Croisades vues par les arabes*, ou *Léon l’Africain*, conhecer o que foi o fenómeno à luz da análise e das vivências quotidianas da facção adversária e aprender a ver a História a partir do ângulo exactamente oposto àquele em que normalmente é (in)formado. Imbuído da “boa consciência” europeia que falseia juízos (Morin, 2007:72) e do sentimento de

<sup>15</sup> -“Entretien avec Amin Maalouf”, *op. cit.* p.4

superioridade ocidental a que Georges Corm chama o “narcisismo do discurso ocidental sobre si mesmo” (Corm, 2002:137), o leitor europeu atento de *Samarcande* ou de *Le Rocher de Tanios* fará, infalivelmente, um abrandamento no ritmo da leitura destes livros para, nesse compasso, reconfigurar o que foi a prestação europeia e norte-americana no desenho das fronteiras geográficas, culturais e religiosas do Médio Oriente e olhar mais criticamente a realidade actual. Poderá, assim, introduzir outros factores de análise, rastreando a quota-parte de “encenação identitária” (*idem*:84) que, segundo Corm, tem caracterizado o narcisismo e a “mitologização” (*idem*:76) no discurso do Ocidente. É neste exercício que a mitificação positiva praticada por Maalouf se torna estratégia interpeladora e veiculadora de uma visão plural sobre o mundo e a sua História.

E o termo *mito* não foi, certamente, escolhido ao acaso pelo autor. Coordenada fundamental do Homem antigo, o mito assegurou sempre a manutenção da memória colectiva imprescindível à coesão social e à percepção do ordenamento do mundo. Estrutura semanticamente aberta, irreal e vazia em si mesma, o mito assenta num sintagma mínimo que as épocas e as diferentes civilizações vão semantizando em função da apropriação que dele vão fazendo e da forma como o concretizam em função das suas leituras da realidade. Ele é, assim, e de acordo com Pierre Brunel, “una masa de significados virtuales, una fuente de variantes y de prolongaciones narrativas” (*apud* Armando Gnisci, 2002:147). Por isso, também, o mito tem valor antropológico e é sempre uma narrativa elaborada culturalmente e com força reguladora, como se depreende das palavras de Franco Ferrucci ao falar da função representadora e aclaradora do mundo que todo o mito comporta: “el mito es el intento de aclarar el mundo mediante un relato, de manera que la explicación, absorbida en el suceso descrito, ya no discutible y se vuelve un objeto de fe, hasta que la fe resista” (*idem*:148). Ora, na releitura da História que nos propõe Amin Maalouf, é da possibilidade de novas semantizações que se trata, o mesmo é dizer, da possibilidade de remitificar e, no caso específico da sua ficção, fazê-lo de forma positiva, isto é, como uma alternativa de esperança, configurando quadros históricos de coexistência e de diálogo entre diferentes povos, línguas e credos, ou apontando, pela ilustração quer de quadros quotidianos despreziosos, como um passeio ou uma refeição em família, quer de sessões oficiais da mais alta patente, como no caso das audiências com o Papa ou com os sultões otomanos, os caminhos através dos quais teria sido, ou foi possível o entendimento e a conciliação entre os Homens.

Trata-se, pois, de uma remitificação interpeladora de um autor que, assumindo-se como um “optimiste inquiet”<sup>16</sup>, vê na história da Humanidade a matéria-prima mais adequada à reflexão sobre o Homem e o devir do mundo, na assunção de que, erigindo-se ela própria em objecto de interpelação, a História e os Homens que a fazem saberão conduzi-la pelo trilho adequado. É acreditar, como Pessoa, que *o mito fecunda a realidade*.

### 3 – História(s) entre o público e o privado

Reconhecido à sua família pelo facto de esta, ao longo de mais de um século, ter preservado documentos e registos pessoais que permitem ao autor, agora, reconstituir o percurso dos seus e encontrar aí o seu próprio trilho fundador, Maalouf vê neles um material inestimável e a própria essência da História, projectando toda a sua emoção no *eu* narrativo de *Origines* (Maalouf, 2004:66), cuja equivalência ao autor real é incontornável por via dos biografemas espalhados pelo texto e da contextualização da obra através das entrevistas ou dos textos ensaísticos do escritor. É no passado, quer universal, quer da sua própria família, que este romancista encontra a massa com que moldar a sua escrita, o seu material de excelência. Ficcionalizadas, tanto as histórias do domínio público como as do universo privado erigem-se como percursos de conhecimento que extravasam, no entanto, e propositadamente, a esfera individual do autor.

O pendor para as histórias privadas parece ser uma tendência comum à historiografia e à formulação do romance histórico no século XX. No prefácio à *História da Vida Privada*, Georges Duby considera que a vida privada é

“(…) uma zona de imunidade reservada ao refúgio, ao recolhimento, onde cada um pode depor as armas e as defesas com as quais convém estar munido quando se arrisca no domínio público, onde se pode repousar, onde se fica à vontade, em *negligé* livre da carapaça de ostentação que no exterior assegura protecção.” (Ariès e Duby, 1989, vol I:10)

Na introdução ao volume IV da mesma obra, Michelle Perrot vê o privado como uma experiência do nosso tempo ainda que, ao nível da História, seja difícil aceder além da face externa e pública da vida privada. Por isso, diz-nos,

“(…) o dizível fabrica o indizível, a luz secreta produz a sombra. O não-dito, o desconhecido, o incognoscível – e a consciência trágica que disso formamos – progridem ao ritmo do saber que escava mistérios insondáveis sob os nossos passos.” (*idem*, vol.IV:13)

<sup>16</sup> -“Entretien avec Amin Maalouf ”, *op. cit.*, p.28.



Será esta vertente de sombra indizível que estará na origem do fascínio do romance pela vida privada, pelo que ela potencia em termos de carga simbólica e de expansão imaginativa. O acesso privado faz-se pela senda estética da ficção.

O tratamento romanesco do mundo privado não é, em Maalouf, um processo de escrever para si, em processo narcísico e de auto-conhecimento que a si próprio se bastaria e se auto-comprazeria. Mesmo trabalhando sobre os papéis da família, as suas memórias e tradições familiares, como em *Origines*, é de uma família universal que se trata, porquanto o material que aí é manuseado, apesar de íntimo e pessoal, adquire potencial e significado universais. Nessa qualidade, ele serve de plataforma de análise do mundo, numa espécie de laboratório civilizacional onde, de forma mais *caseira*, e intimista, o autor nos disponibiliza os ingredientes, as fórmulas e as operações bem ou mal sucedidas que determinaram percursos individuais e/ou colectivos e que, sendo os da sua família, se inscrevem num horizonte mais lato da grande família humana, pois é de matéria humana e sensível que se trata, na assunção de que, enquanto tal, ela será repositório de verdades humanas profundas. O material manuseado poderia, assim, ser interpretado como uma amostra laboratorial, em metáfora talvez redutora e a sugerir um frio calculismo do autor. Se se atender, no entanto, às suas próprias palavras, já citadas, e que advogam que o passado diz respeito à orientação do mundo e ao presente, então é fácil perceber que a história da sua família é uma espécie de subtexto a apontar a pertinência de se olhar para o passado, próprio ou não, para aí encontrar os fundamentos do presente: “en ranimant le temps révolu, on élargit l’espace de vie. (...) La poursuite des origines apparaît comme une reconquête sur la mort et l’oubli” (Maalouf, 2004:271).

Se, como diz Salman Rushdie, “redescrever um mundo é o primeiro passo para o transformar” (Rushdie, 1994:28), ao reanimar as gerações passadas, ao perscrutá-las e ao recolocá-las no trajecto de vida que fizeram, Maalouf estará também a redimensionar-se e, ao fazê-lo, a iluminar o seu mundo e a abrir a outros, os seus leitores, a possibilidade de, no mesmo exercício, equacionarem a valência de determinados contextos de vida, de opções tomadas no quotidiano banal de uma existência e de, por essa via, se abrirem à compreensão do Homem e da História das civilizações:

“Quand mon grand-père avait eu, à la fin des années 1880, le courage de désobéir à ses parents pour aller poursuivre ses études dans une école lointaine, c’est à moi qu’il était en train d’ouvrir les chemins du savoir.” (Maalouf, 2004:27)

### 3.1 – Entre o chão matricial e a estrada

Se muitos adoptariam o termo *Raíces* para falar dos seus antepassados, Amin Maalouf prefere falar de *Origens*. No *incipit* de *Origines*, que Ottmar Ette considera ser um texto programático das linhas mestras do pensamento, da escrita e da antropologia maaloufianas (Ette, 2009:134), a opção é explicada:

“Je n’aime pas le mot «racines», et l’image encore moins. Les racines s’enfouissent dans le sol, se contorsionnent dans la boue, s’épanouissent dans les ténèbres ; elles retiennent l’arbre captif dès la naissance, et le nourrissent au prix d’un chantage : «Tu te libères, tu meurs !»

Les arbres doivent se résigner, ils ont besoin de leurs racines ; les hommes pas.” (Maalouf, 2004 :7)

Esta concepção de identidade relacional e dinâmica lembra o pensamento rizomático desenvolvido por Deleuze e Guattari em *Mille Plateaux* (1980) que abre e se liberta em disseminação fulgurante, permitindo, como reconhece Glissant, «ouvrir relation», sem o constrangimento da raiz única mas sem, por outro lado, abdicar do alimento do chão fundador (Glissant, 1997:21). Este autor introduzirá ele próprio a noção da errância que orienta, através da “pensée de la trace” por oposição à “pensée de système” (*idem*:18): “La trace, c’est manière opaque d’apprendre la branche et le vent: être soi, dérivé à l’autre” (*idem*:20). Ora, a opção terminológica de Maalouf parece derivar destas concepções, mesmo se considerada a referência frequente em *Origines à Árvores*, obra que traça a genealogia dos Maalouf desde os tempos mais remotos até ao princípio do século XX (Maalouf, 2004:48). Há, em *Origines*, uma aposta clara em considerar a família como uma entidade dinâmica, liberta de atavismos cristalizadores e inibidores de acção. Ao preferir a designação “origines”, abre-se caminho à mudança, à autonomia, a percursos inovadores sem, por aí, se significar a negação do chão fundador:

“La sève du sol natal ne remonte pas par nos pieds vers la tête, nos pieds ne servent qu’à marcher. Pour nous, seules importent les routes. Ce sont elles qui nous convoient – de la pauvreté à la richesse ou à une autre pauvreté, de la servitude à la liberté ou à la mort violente. Elles nous promettent, elles nous portent, nous poussent, puis nous abandonnent. Alors nous crevons, comme nous étions nés, au bord d’une route que nous n’avons pas choisie.

A l’opposé des arbres, les routes n’émergent pas du sol au hasard des semences. Comme nous, elles ont une origine. Origine illusoire, puisqu’une route n’a jamais de véritable commencement ; avant le premier tournant, il y avait déjà un tournant, et encore un autre. Origine insaisissable, puisqu’à chaque croisement se sont rejointes d’autres routes, qui venaient d’autres origines. S’il fallait prendre en compte tous ces confluent, on embrasserait cent fois la Terre.

S’agissant des miens, il le faut !” (*idem*:7-8)

O afecto, mas não a submissão, ao chão matricial é um ponto de referência existencial imprescindível ao posicionamento do homem no mundo, pois que, como

defende Dominique Wolton, “pour amortir le choc de l’ouverture au monde, il faut des racines” (Wolton, 2003:24). Ora, perpetuar a história da família e das suas origens será também legitimar e afirmar um percurso identitário, ser mediador de olhares e de vozes que se perderam e de que se sente ser depositário. O termo *Origines*, e é também importante a opção pelo plural, transporta uma carga semântica cara a Maalouf. Tratando-se de um autor que, como se tem vindo a expor, é um construtor de pontes interculturais e um estafeta ao serviço da consciencialização de uma identidade humana, “*Origines*” condensa a sua opção ideológica perante o mundo e a turbulência identitária que o agita: a negação do conceito essencialista de identidade e a ideia de que “aucune appartenance ne prévaut de manière absolue” (Maalouf, 1998:19) porque o homem vai construindo, ao longo das múltiplas estradas, cruzamentos e atalhos que vai encontrando e percorrendo ao longo da vida, uma identidade compósita (*idem*:10). Esta noção construtivista e dinâmica de identidade, com o seu lastro de fantasia mitológica, é claramente assumida pelo narrador de *Origines*:

“(…) je m’identifie aisément à l’aventure de ma vaste famille, sous tous les cieux. A l’aventure, et aussi aux légendes. Comme pour les Grecs anciens, mon identité est adossée à une mythologie, que je sais fausse et que néanmoins je vénère comme si elle était porteuse de vérité.” (Maalouf, 2004 :8)

Para este *eu*, e dado o nomadismo dos seus antepassados, a família não tem uma pátria, religião ou ideologia únicas. A família é o patronímico: “Seul nous relie les uns aux autres, par-delà les générations, par-delà les mers, par-delà le Babel des langues, le bruissement d’un nom” (*ibidem*). Este patronímico parece comungar da ambiguidade e fluidez já reconhecidas nas opções deste autor, no que às épocas e figuras históricas ou ficcionadas diz respeito:

“(…) mon patronyme est à la fois identifiable et fluide. Identifiable, parce que tous ceux qui le portent éprouvent à sa mention une espèce de solidarité tribale, par-delà les langues, les continents et les générations ; (...) c’est un nom de clan, qui nous rattache tous, en théorie du moins, à une trajectoire commune, commencée quelque part du côté du Yémen et dont les traces se perdent dans la nuit des légendes...” (*idem*: 294)

E o mesmo se dirá doutro dado fundamental no que à família maaloufiana respeita e que parece, nalguns casos, ser marca indelével. De facto, a família é também, em sentido mais lato, a montanha libanesa, se, por família, se entender agora o regaço telúrico que embalou os primeiros anos de vida, que moldou caracteres e criou um espaço de afeição a que apetece regressar ou que se sabe ser repositório de vivências e de emoções. Também

aqui, no entanto, os contornos se esbatem : “Il ne faudrait pas voir en cela un quelconque goût du flou poétique, mais plutôt le symptôme d’un flou identitaire, en quelque sorte, (...) C’est que mon village est plusieurs” (*idem*:58).

A montanha é espaço de afeição e chão identitário, muitas vezes ambivalente, como em *Le Rocher de Tanios*: “Ma Montagne est ainsi. Attachement au sol et aspiration au départ. Lieu de refuge, lieu de passage. Terre du lait et du miel et du sang. Ni paradis ni enfer. Purgatoire” (Maalouf, 1993 :278). Em *Les Echelles du Levant*, a montanha aparece representada no « pudor levantino » (*idem*, 1996:88) frequentemente invocado por Ossyane, variante lexical do silêncio atávico referido em *Origines*, onde a montanha comporta toda uma rede semântica só acessível a quem dela é originário:

”Oui, comme tous les enfants de ma Montagne, je la connais; sans la moindre preuve tangible, et pourtant avec certitude. J’imagine que mes explications levantines ne seront pas spontanément intelligibles pour ceux qui ont grandi au sein d’une autre civilisation que la mienne.” (*idem*, 2004:108)

Para Ariès e Duby, a família é “cadinho da consciência nacional, transmite os valores simbólicos e a memória fundadora. É criadora tanto de cidadania como de civilidade” (Ariès e Duby, 1989, vol. IV:105). Se a família é estrutura fundadora e identitária, em Maalouf ela é sempre integrada numa estrutura maior que tanto pode ser a classe social como a aldeia natal. Por isso a escolha do nome do protagonista de *Le Rocher de Tanios* se reveste de tão grande importância. Quando o cheikh sugere o nome Abbas para o filho do seu intendente, a polémica instala-se. A aldeia de Kfaryabda tinha o costume ancestral de atribuir nomes bíblicos ou de santos aos rapazes. Na família do cheikh, os nomes deviam evocar o poder e a glória (Maalouf, 1993 :47-48). Ora, acatando o nome sugerido, o intendente seria acusado pelos seus conterrâneos de renegar a sua condição e de ser presunçoso. Por outro lado, o nome Abbas vinculava o recém-nascido à estirpe do cheikh e desvendava parte da suspeita sobre a paternidade da criança.

Em *Le Périple de Baldassare*, o conceito de família é indissociável da actividade comercial legada de geração em geração com um sentimento de orgulhosa responsabilidade (*idem*, 2000:13). Baldassare prepara-se, pois, para continuar o trabalho dos seus antepassados e chama os seus dois sobrinhos para o ajudar, os iniciar no convívio com os objectos raros, e os preparar para um dia lhe suceder. Mas o seu périplo pelo mundo fê-lo reconfigurar a sua vida. No fim do livro, parece estar a violentar-se quando decide abandonar o Levante, o negócio e a sua família:

”Et j’ose me dire fier de porter le nom que je porte, et de me pavaner dans Gênes! En ayant abandonné ce que j’ai bâti et ce que mes ancêtres ont bâti pour moi!

Peut-être deviendrai-je à Gênes le fondateur d’une dynastie. Mais j’aurai été le fossoyeur d’une autre dynastie, plus glorieuse encore, instaurée au commencement des Croisades, disparue avec moi, éteinte” (*idem*:488).

No entanto, outros valores se antepuseram ao fardo dinástico. Em Gibelet, onde sempre vivera, permanecia um estrangeiro; ao contrário, em Génova fora calorosamente acolhido e o seu nome italiano integrava-se nas sonoridades locais (*idem*:487).

Em *Léon l’Africain*, a família parece ser um pouco destituída da sua importância, enquanto estrutura condicionante ou aferidora de comportamentos. Numa primeira instância, ela serve de microcosmos plural e algo fluido onde se esbatem as figuras parentais. Os pais de Hassan, futuro Léon, são muçulmanos, mas o pai tem uma amante escrava cristã, que ele prefere à mulher legítima. Da estrutura familiar, o que sobressai é a relação entre Hassan e o tio Khâli, que determinará as primeiras viagens do sobrinho.

Se, sobretudo em *Le Rocher de Tanios* e *Le Périple de Baldassare*, a família parece funcionar apenas como eixo narrativo estratégico que condiciona os destinos das personagens, em *Origines*, a família, e neste caso a do próprio escritor/narrador, é a própria matéria romanesca e é o próprio a espantar-se de não ter, mais cedo, consagrado atenção aos seus: “Étrange, d’ailleurs, qu’avant ce jour, je n’aie guère consacré plus de quelques paragraphes à la trajectoire des miens! Mais il est vrai que ce mutisme aussi fait partie de mon héritage...” (*idem*, 2004 :8).

Estranho, de facto, se se considerar que toda a escrita de Maalouf se prende com a questão da identidade, como o próprio afirma,<sup>17</sup> e que a sua família é um exemplo de estrutura compósita aos mais diversos níveis: originária do sul da Arábia, instalada nas montanhas libanesas durante séculos, espalhou-se pelos quatro cantos do mundo, professou diferentes credos, conheceu diferentes culturas e exprimiu-se em várias línguas. A diversidade é, portanto, uma palavra interiorizada desde cedo pelo escritor, que faz questão de afirmar repetidamente não renegar nenhum dos seus traços identitários, mesmo quando eles parecem paradoxais como o facto de ser cristão e ter o árabe, língua sagrada do islão, como língua materna (Maalouf, 1998:23).

*Origines* surge, assim, como uma etapa que se impunha no percurso de escrita maaloufiano, contrariando uma tendência atávica para o apagamento ou o silêncio sempre que as suas próprias origens estivessem em causa (*idem*, 2004:17). E a tarefa impôs-se, de

---

<sup>17</sup> - “Tudo o que escrevo tem relação com a identidade. É uma questão fundamental ao nível pessoal, e estou persuadido que essa é a grande interrogação da nossa época”. Entrevista ao Jornal *Expresso*, 20-11-2004.

facto, por via dos documentos familiares que se lhe atravessaram no caminho: “Que faire de cet amas de vieux papiers? Je ne pourrai jamais rien écrire à partir de cela! Et, ce qui est pire : tant que ces reliques encombreront ma route, je n’écrirai rien d’autre non plus!” (*idem*:39).

Dar voz ao legado documental da família tornou-se tributo familiar inescapável e simultaneamente um marco importante no seu percurso enquanto escritor, como se não pudesse continuar a escrever sobre percursos identitários de outros sem (também) reconstituir o seu. Embora, como reconhece Ana Paula Mendes, as primeiras obras dos escritores deslocalizados se pautem pelo teor autobiográfico, esse não é o caso de Maalouf que, antes de *Origines*, tinha já um percurso considerável na ficção. Não se tratará, pois, de uma qualquer necessidade de afirmação, mas antes de uma opção integrada num percurso literário (Mendes, 2006:239). Trabalhar literariamente sobre a história vivida dos seus acarreta, em Maalouf, uma opção discursiva híbrida, não categorizável, que Ottmar Ette situa num plano intermédio de fricção entre a dicção e a ficção e engendra, segundo este autor, um texto *friccional* (Ette, 2009:132) que o excerto seguinte poderá exemplificar:

“Ce qui se trouvait dans cette malle, c’était sa vie, sa vie entière déversée là en vrac, toutes années confondues, pour qu’un jour un descendant vienne la démêler, la restituer, l’interpréter – tâche à laquelle je ne pouvais plus me soustraire. Plus question de «refiler» cette malle à la génération suivante. J’étais l’ultime station devant l’oubli ; après moi, la chaîne des âmes serait rompue, plus personne ne saurait déchiffrer.” (Maalouf, 2004:40-41)

O acto de fazer reviver, pela escrita, os antepassados torna-se também tributo identitário que o escritor/narrador se apressa a documentar com as cartas e rascunhos do avô Botros. E é no plano identitário, com efeito, que se joga este romance, pela variedade de situações que oferece e pela circunstância de nele se movimentarem figuras a braços com desafios vários que permanentemente abalam padrões culturais, religiosos, linguísticos, comportamentais. Entre tensões e conciliações, submissões e ousadias, as personagens experimentam o que é ser outro sem deixar de ser um dos seus, numa experiência de alteridade íntima, por vezes conflituosa e fracturante, frequentemente dolorosa, mas quase sempre enriquecedora e impulsionadora de um movimento de abertura à diferença e de relativização do que haviam sido, até aí, padrões inabaláveis. O destino das personagens joga-se através das opções sobre a escola dos filhos, laica ou religiosa, o mesmo é dizer, à europeia ou em moldes corânicos; sobre o modelo civilizacional a seguir, a tradição imutável e o progresso ocidental. O avô Botros lutava pela modernização do Oriente e pela libertação das tradições castradoras (*idem*:400), e não admira que o impulso

e a experiência de emigrar bem como o constrangimento e o derrotismo de quem fica sejam questões fracturantes:

“Tous ceux qui ont émigré, tous ceux qui se sont rebellés, et même tous ceux qui ont rêvé d’un monde moins injuste, l’ont fait d’abord parce qu’ils ne trouvaient pas leur place dans le système social et politique qui régissait leur patrie ; (...) Pour Botros, ne pas quitter le pays, s’efforcer de croire en son avenir, c’était à la fois le fruit de ses convictions, le fruit de sa situation familiale, et le fruit de son tempérament – insoumis, rageur, impatient, velléitaire, et criblé de scrupules.” (*idem* :173)

O tema surge, em tom contrito, em *Le Rocher de Tanios*, “roman de l’exil avant l’exil, c’est à dire ce qui conduit un homme, un jour à quitter les siens”<sup>18</sup>, num equilíbrio narrativo do ficcional e do real em que o escritor se aplica “à confondre les faits historiques en les transformant en un mythe fondateur d’une généalogie dans laquelle il s’inscrit”<sup>19</sup>:

“Ce n’est pas ainsi que se prend la décision de partir. On n’évalue pas, on n’aligne pas inconvénients et avantages. D’un instant à l’autre, on bascule. Vers une autre vie, vers une autre mort. Vers la gloire ou vers l’oubli. Qui dira à la suite de quel regard, de quelle parole, de quel ricanement, un homme se découvre soudain étranger au milieu des siens ? Pour que naisse en lui cette urgence de s’éloigner, ou de disparaître.

Sur les pas invisibles de Tanios, que d’hommes sont partis du village depuis. Pour les mêmes raisons ? Par la même impulsion, plutôt, et sous la même poussée. Ma Montagne est ainsi. Attachement au sol et aspiration au départ. Lieu de refuge, lieu de passage. Terre du lait et du miel et du sang. Ni paradis ni enfer. Purgatoire. (...) le village avait connu depuis l’époque pas si lointaine de mon grand-père, tant de déchirements, de destructions, tant de meurtrissures, qu’un jour je finis par céder. Je murmurai pardon à tous les ancêtres et, à mon tour, je montai m’asseoir sur ce rocher.” Maalouf, 1993 :279-280)

Fracturante é também a decisão entre um ensino exigente e a teimosia da “nonchalance mentale”, do “laisser-aller”, do “l’à peu près” (Maalouf, 2004:145) ou a oscilação entre a intolerância e a coexistência com as minorias (*idem*: 165).

Nesta saga familiar, espécie de visita guiada pelo roteiro da vida de pessoas em processo de descoberta de si, do mundo e dos outros, e em afirmação progressiva de vontades e de legitimação de opções existenciais, é esclarecedor que os capítulos de *Origines* estejam sinteticamente, mas expressivamente, legendados: “Tâtonnements”, “Longitudes”, “Lumières”, “Combats”, “Demeures”, “Ruptures”, “Impasses”; “Dénouements”. Os títulos encaminham o leitor num processo gradual de descoberta e de afirmação que é sempre, inicialmente, hesitante e temeroso mas que, uma vez assumido como opção de vida, requer o seu próprio espaço para que a luz se faça e o horizonte se

<sup>18</sup> - Cf. Amin Maalouf em declarações ao jornal *Voir*, em 1993 (*apud* Stéphanie Lazure, in “Amin Maalouf, Ecrire au Confluent des appartenances” - Dossier de Recherche – *L’Encyclopédie de la Création*, 2007 Contact TV Deux, p.7).

<sup>19</sup> - Stéphanie Lazure, in “Dossier de Recherche”, *op.cit.*, p.8.

desvende. Não é isento de conflitos este processo de crescimento interior, nem tão pouco de sofrimento ou de momentos sufocantes de marasmo e letargia. Todos são necessários para que os nós se desatem e a harmonia seja restabelecida, num outro quadro, sob outros parâmetros, os da compreensão recíproca e da dignidade humana. É deste trajecto, sempre interpelador, que se trata em *Origines*. E não é só o leitor que é interpelado. Antes dele, é o próprio autor/narrador a fazer o itinerário salvífico:

“Ni lui, ni aucun de ceux à qui je dois la moindre parcelle d’identité – mes noms, mes langues, mes croyances, mes fureurs, mes égarements, mon encre, mon sang, mon exil, je suis le fils de chacun des ancêtres et mon destin est d’être également, en retour, leur géniteur tardif.” (*idem*: 271).

Tomados na sua singularidade, os sujeitos ficcionais conduzem a escrita pelo trilho de uma interioridade que humaniza a História e o espaço cultural em que se movimentam, conferindo à narrativa uma atmosfera interpeladora e ambígua, característica que parece estar a marcar o romance autobiográfico árabe contemporâneo: “Le groupe, incarné par des personnages exemplaires, n’est plus au centre du texte littéraire. L’homme singulier, avec ses faiblesses, ses hésitations et ses aspirations propres, a pris sa place” (Vauthier, 2007:s/p). Ora, como se verá, o conceito de autobiografia em Maalouf reveste-se de contornos particulares. Além disso, não lhe cabe propriamente a designação de escritor árabe, dada a sua condição de ser fronteiro e deslocalizado. Porém, a sua aposta em contextos árabes e em personagens não modelares, atravessadas por dúvidas e conflitos íntimos, parece aliar-se a esta tendência e dar a ver, de forma individualizada, a imagem de um certo Médio Oriente, potenciando a reflexão.

### 3.2 – Conceito familiar e estratégia narrativa

Ainda que, em *Origines*, a matéria narrativa incida sobre um núcleo familiar restrito que abrange duas gerações, a dos bisavós e avós do autor/narrador, o conceito familiar trabalhado na obra é o da vasta tribo. Desta circunstância resulta também, e em grande medida, o alcance interpelador do livro e o seu estatuto de saga identitária que extravasa dos laços de sangue mais próximos. Maalouf havia já considerado que *Le Rocher de Tanios*, anterior em onze anos, não era um romance autobiográfico no sentido pessoal, mas “autobiographique au sens collectif”<sup>20</sup>, mesmo se este romance apenas estabelece algumas correspondências com o seu percurso pessoal e se nutre da memória familiar. Ora, é

<sup>20</sup> - “Dossier de Recherche”, *op.cit.* p.7.



precisamente na dimensão colectiva, tribal, familiar (mas não essencialista) da identidade do indivíduo a Oriente que se joga toda a dimensão identitária do discurso de *Origines*. É nesse âmbito que se compreende o alcance das palavras do autor/narrador:

“J’imagine que mes explications levantines ne seront pas spontanément intelligibles pour ceux qui ont grandi au sein d’une autre civilisation que la mienne ; je vais quand même m’y atteler, peut-être aiderai-je ainsi à mieux décoder le monde compliqué d’où je viens.” (Maalouf, 2004:108)

Neste sentido se poderá falar de, forma oxímora, em singularidade colectiva, e compreender a noção de identidade como “depósito de experiências colectivas diferentes”, tal como a vê Edward Said (Said, 2004:394). Pelo potencial narrativo que o caso dos seus encerra, e pela premência na transmissão de um discurso interpelador e tecedor de laços interculturais de um autor que é um optimista inquieto<sup>21</sup>, compreende-se também que a tentação autobiográfica se lhe imponha mesmo se, aqui e ali, barrada pela “placidité héréditaire, et la stérile dignité du silence” (Maalouf, 2004:17). Com efeito, a voz da tribo, neste caso a do avô Botros, parece clamar desde longe:

“Et s’il a laissé, avant de mourir, toutes ces traces, tous ces textes en verse et en prose soigneusement recopiés et accompagnés de commentaires sur les circonstances dans lesquelles il les avait dits ou écrits, s’il a laissé toutes ces lettres, tous ces cahiers datés, n’est-ce pas pour que quelqu’un s’en préoccupe un jour ? Bien sûr, il ne pensait pas à l’individu précis que je suis, moi qui ai vu le jour un quart de siècle après sa mort ; mais il espérait quelqu’un. Et puis, de toute manière, peu importe ce qu’il avait pu espérer lui-même ; du moment que les seules traces de sa vie sont à présent dans mes mains, il n’est plus question que je les laisse mourir d’oubli.” (*idem* :271)

Ao assumir-se como “le fils de chacun des ancêtres” (*ibidem*), este autor/narrador interno incorpora em si todas as lutas e adquire, por essa via, uma visão multifacetada que enriquece e responsabiliza a condição de ser fronteiriço do autor externo Amin Maalouf:

“Le passé pour moi aujourd’hui n’est plus aussi lointain, il s’est habillé de lumières présentes, de brouhaha contemporain, et de murs attentifs. Je rôde, j’apprivoise, je m’oublie, je m’imagine, je m’approprie. Je traîne de pièce en pièce mon obsession d’égare : ici, jadis, les miens...” (*idem* :328)

Habitado a vasculhar a sua memória, atravessado por diversas linhas de fractura étnicas, religiosas e outras, (Maalouf, 1998:11), o autor está claramente bem posicionado para abordar os múltiplos laços e nós que envolvem a questão da identidade, pessoal ou colectiva. Radicado no Ocidente desde 1975 e aculturado já com o pensamento ocidental da individualidade, Maalouf está na posição privilegiada de poder cruzá-lo com a

---

<sup>21</sup> - “Entretien avec Amin Maalouf”, *op. cit.* p.28

dimensão mais colectiva e tribal que caracteriza as culturas do Médio-Oriente e enriquecer, assim, a sua percepção. Por isso se dirá igual a tantos outros, “un cas particulier”:

“L’humanité entière n’est faite que de cas particuliers, la vie est créatrice de différences, et s’il y a «reproduction», ce n’est jamais à l’identique. Chaque personne, sans exception aucune, est dotée d’une identité composite; il lui suffirait de se poser quelques questions pour se débusquer des fractures oubliées, des ramifications insoupçonnées, et pour se découvrir complexe, unique, irremplaçable.” (*idem*:28)

No processo de fazer falar os silêncios atávicos da família, de lhes desvendar a face que, por pudor, esconderam e de iluminar algumas zonas mais escusas do passado dos seus, Maalouf está, agora a nível privado, a mitificar positivamente as histórias da sua família. O recurso ao termo “légende” é, por isso, frequente e legitimado: “les légendes, comme les songes, butinent dans la mémoire pour se bricoler un semblant de cohérence” (*idem*, 2004:341). Sedento das histórias que não recolheu a seu tempo na fonte, o narrador de *Origines* eleva os seus familiares à condição de seres mitificados e tenta perpetuar o seu olhar e a sua voz numa tarefa que considera uma reconquista que deveria merecer a maior atenção, ser paciente, dedicada e fiel:

“La présence des vieilles personnes est un trésor que nous gaspillons en cajoleries et boniments, puis nous restons à jamais sur notre faim; derrière nous des routes imprécises, qui se dessinent un court moment, puis se perdent dans la poussière” (*idem*:270-271).

É no jogo entre dicção e ficção (Ette, 2009) que as “estradas imprecisas” se redesenham, os vazios são preenchidos e o *eu* narrativo se concede “la liberté de brouiller quelques pistes et quelques visages” quando o dado factual escasseia ou é dúbio (Maalouf, 2004:41). Mesmo tendo a ajuda preciosa da tia Kamal, guia íntimo e próximo do tempo descrito, capaz de lhe descrever com precisão as personagens e as emoções do momento, e de lhe transmitir o que era plausível ou não (*idem*:403), o narrador/autor assume que, na ausência de testemunhos, teve de misturar lenda e genealogia mas que isso lhe permitiu preservar o seu pudor filial (*idem*:41).

Confrontado com “leurs mythes lézardés” pela passagem do tempo e pelo silêncio a que se votavam, o narrador maaloufiano reconstituiu os percursos dos seus antepassados na convicção de que o passado é repositório das verdades de hoje:

“Le passé est forcément fragmentaire, forcément reconstitué, forcément réinventé. On n’y récolte jamais que les vérités d’aujourd’hui. Si notre présent est fils du passé, notre passé est le fils du présent. Et l’avenir sera le moissonneur de nos bâtardises.” (*idem* :352)

## II – DAS ARTES DE CONTAR O MOVIMENTO DO MUNDO

Maalouf escreve “au confluent des appartenances”<sup>22</sup>, gerindo, ouvindo e transmitindo os vários «recados» que as suas origens, tradições e vivências de diferentes mundos e contextos socioculturais lhe vão dirigindo, a todos tentando dar voz e erguendo-os como fochos olímpicos na sua ficção, num esforço de, pelo seu exemplo vivo de ser fronteiro e pelas histórias narradas, que são painéis multiculturais, oferecer situações de reflexão e de interpelação ao leitor sobre o mundo de hoje e o seu devir.

O ofício de narrar torna-se, assim, para o autor e para os que usufruem do que ele narra, um exercício de humanidade no sentido em que cada um é chamado a reflectir sobre a sua condição no mundo e a relação que tem ou julga ter sobre os que com ele aí partilham a condição de cidadãos.

A escrita é, para Maalouf, actividade vital de que não pode separar-se, uma bússola que lhe norteia a vida e a justifica: “je ne donne la priorité à rien d’autre, en fait, qu’à l’écriture, parce que, simplement, tout ce que je veux faire, tout ce que je veux essayer de réaliser dans ma vie, je ne veux le faire qu’à travers l’écriture.”<sup>23</sup>

Não admira, portanto, que considere que o seu primeiro país hoje seja a literatura, que aí tenha pedido refúgio e estabelecido morada privilegiada. Ela sê-lo-á tanto mais quanto sente “que l’on n’est plus d’aucun autre pays” e que aí ele não precisa “de surveiller la manière dont on regarde (son) nom, (son) accent” sentindo-se perfeitamente livre.<sup>24</sup>

Dividido entre duas sociedades, a libanesa e a francesa, Maalouf sentiu não poder integrar-se em nenhuma delas e é a este “malaise permanent”<sup>25</sup> de se sentir sempre na margem que a sua obra vai buscar inspiração. Escritor fronteiro, terá um olhar privilegiado (e também dorido?) sobre as múltiplas fricções étnicas, religiosas e culturais que têm vindo a desgastar a sociedade actual. O seu estatuto é, portanto, e por si só, pretexto para uma tentativa de entendimento e de diálogo. As suas obras tentam o alcance maior: sensibilizar para a aceitação da diferença e para a coexistência.

---

<sup>22</sup> - “Dossier de Recherche”, *op.cit*, p.5.

<sup>23</sup> - “Entretien avec Amin Maalouf”, *op. cit.* p.39-40.

<sup>24</sup> - *idem*, p.11.

<sup>25</sup> - *ibidem*

## 1 – A encenação enunciativa

O processo de apropriação e de mitificação do passado implica em Amin Maalouf opções muito próprias ao nível da encenação enunciativa. O seu percurso profissional de jornalista fê-lo um “passionné de l’actualité”<sup>26</sup>, um analista sistemático do mundo e um intérprete das movimentações históricas e civilizacionais. Desse percurso lhe terá ficado a tendência para o recurso à utilização de fontes documentais, orais ou escritas, que melhor sirvam o seu propósito de iluminador da história da Humanidade, mesmo que, nalguns casos, os documentos autênticos sejam assumidos como pura encenação, como é o caso em *Le Rocher de Tanios*. A esse nível, e a crer nas palavras de Jean-Marie Domenach, Maalouf será um verdadeiro romancista:

“Or, le romancier véritable est celui qui, plus que le philosophe, pense son époque. C’est l’homme orchestre d’une culture ; son génie est de jouer en même temps de l’intelligence et de la sensibilité pour donner aux lecteurs une œuvre qui soit à la fois divertissante et éclairante.” (Domenach, 1995 :99)

Em *Origines*, são as cartas de e para o avô Botros, os seus rascunhos e notas e os seus poemas ou discursos, as palavras da tia Kamal, ou as informações recolhidas *in loco* pelo autor/narrador nas viagens e pesquisas efectuadas, que funcionam como alicerce narrativo.

*Le Rocher de Tanios* é construído com base nas entrevistas aos anciãos da aldeia e em documentos que cremos, no início, serem autênticos, como a *Chronique Montagnarde*, escrita pelo monge Elias de Kfaryabda, mas que, afinal, são apresentados no fim da obra, em nota do autor, como ficção impura: “Ce livre s’inspire très librement d’une histoire vraie (...) Le reste – le narrateur, son village, ses sources, ses personnages -, tout le reste n’est qu’impure fiction” (Maalouf, 1993 :s/p). Aqui, a multiplicidade de vozes enunciativas dos narradores secundários citados intertextualmente pelo narrador-primeiro permitem mediatizar pontos de vista (Martinson, 2006:81) e abrir em discurso polifónico descentrador conciliando, pela disjunção da voz narrativa, o texto histórico e uma epopeia literária em que a lenda e o maravilhoso sobreviveram aos factos (*ibidem*).

As palavras de Mani, transcritas pelos discípulos do maniqueísmo, servirão de enquadramento a *Les Jardins de Lumière*, e os *robaiyat* de Omar Khayyam funcionam como em paratexto da história que se tece em torno do protagonista de *Samarcande*, se se considerar que, sendo fruto da reflexão do poeta, eles vão contextualizando a acção ou

<sup>26</sup> - “Entretien avec Amin Maalouf”, *op. cit.* p.3.

fornecendo juízos sobre ela. Igual função representam os mapas que o autor coloca no final destas obras para ilustrar o percurso efectuado pelas personagens.

Ao nível da instância enunciativa, Maalouf aposta predominantemente num registo de primeira pessoa, numa estratégia simultaneamente credibilizadora e tecedora de cumplicidade e empatia com o leitor. A focalização interna, autodiegética, põe o leitor a ver pelos olhos de quem narra e a adoptar o seu ponto de vista: é uma estratégia de condução narrativa que aproxima o leitor (porque mais intimista) do universo narrado e que vai tecendo laços de cumplicidade com o narrador. Por esta via, o leitor entra com estatuto privilegiado (porque pela mão do narrador e personagem principal) num universo outro, que apenas um imaginário mais ou menos fantástico teria vagamente sugerido, e partilha com ele a variedade étnica, cultural, paisagística, os cheiros e sabores, o movimento das ruas, as atmosferas características dos contextos narrados.

O pendor autobiográfico na obra de Maalouf também não é alheio a esta opção pela narração na primeira pessoa. De facto, se na obra *Origines* essa vertente é explícita, ela acaba também por estar subjacente, por interposta personagem, em *Le Rocher de Tanios*, como se virá a compreender mais tarde ao ler-se em *Origines*:

”Il m’est arrivé de raconter, par le passé, une légende villageoise où un garçon prénommé Tanios faisait la grève de faim pour obtenir le droit de poursuivre ses études (...) Je m’étais évidemment inspiré de l’histoire qui s’était produite chez les miens, en la transformant selon mon coeur.” (Maalouf, 2004:414-415)

De resto, é o próprio autor que, em entrevista, reconhece :

“c’est le privilège du roman de donner des déguisements différents. (...) Je pense que quand on invente des personnages, ou qu’on découvre des personnages, ou qu’on met en scène des personnages existants, il y a toujours une part de soi-même qui est là”.<sup>27</sup>

Ora, a verdade é que, conhecendo-se a condição de Maalouf como ser fronteiriço, fácil é perceber nas suas obras o rasto pessoal das aventuras, ou desventuras, vividas ou contadas, que constituem o seu acervo identitário, orgulhosamente cultivado e que, por via da sua vontade de advogar a coexistência, serão, natural e frequentemente, inspiradoras dos seus textos: “Nous, les âmes nomades, avons le culte des vestiges et du pèlerinage. Nous ne bâtissons rien de durable, mais nous laissons des traces. Et quelques bruits qui s’attardent” (Maalouf, 2004 :281).

---

<sup>27</sup> - “Entretien avec Amin Maalouf”, *op. cit.* p.23.

Servindo ou não propósitos autobiográficos, a primeira pessoa narrativa impõe-se na escrita maaloufiana e revela-se estratégia de sucesso no percurso de auto-reflexão e de discernimento de um itinerário individual de auto-conhecimento e de percepção da sua particularidade num colectivo histórico. Em *Le Périple de Baldassare*, a primeira pessoa acontece na voz de um genovês do Oriente, Baldassare Embriaco, negociante de curiosidades, que vai relatando as suas vivências em sucessivos cadernos. Ao registo da viagem que empreende, física, psicologicamente e através da escrita, nem ele próprio sabe o que chamar, apreensivo como está pela aproximação de 1666, ano da Besta:

“Ce n’est donc pas sans appréhension que je trace ces premières lignes sur ce cahier neuf. Je ne sais pas encore de quelle manière je vais rendre compte des événements qui se sont produits, ni de ceux qui déjà s’annoncent. Un simple récit des faits? Un journal intime? Un carnet de route? Un testament?” (Maalouf, 2002:12)

A primeira pessoa, de efeito confidencial e cúmplice, senão mesmo projectivo, em relação ao leitor, transporta-nos ao longo dum mesmo itinerário, que é o das vicissitudes da vida e do ser humano sujeito às contingências do destino. E o acto da escrita torna-se, assim, iluminador:

“C’est qu’il m’arrive parfois de m’interroger: pourquoi le tenir, avec cette écriture voilée, quand je sais que jamais personne ne le lira? Quand, d’ailleurs, je souhaite que personne ne le lise? Parce que, justement, il m’aide à clarifier mes pensées ainsi que mes souvenirs sans que j’aie à me trahir en les confiant à mes compagnons de voyage  
D’autres que moi écrivent comme ils parlent, moi j’écris comme je me tais.” (*idem*:58)

Na entrevista citada ao logo deste trabalho Maalouf explica a expressão “J’écris comme je me tais” e fala sobre o seu processo de escrita e sobre a importância que confere à relação personalizada, afectuosa, com o(s) destinatário(s) da sua escrita, os leitores, sem pretender impor-se-lhes como verdade absoluta:

“Ça veut dire que j’écris ce que je sens devoir écrire, mais je n’essaie jamais de me répandre dans l’écriture, je n’essaie jamais d’empiéter sur les autres, j’écris en disant: «voilà ce que je crois, ce qu’il me semble qu’il faut dire», mais je n’écris jamais avec agressivité, avec beaucoup d’assurance, (...) C’est pudique, c’est réservé, je pense aussi que c’est humble, c’est-à-dire, je n’essaie jamais de donner de leçon, j’essaie de comprendre, de transmettre amicalement ce que je crois avoir compris. (...) Moi, ça me dérange pas de porter des jugements, je pense qu’on a le droit et parfois le devoir de porter un jugement, mais tout dépend de la manière dont on le fait. Si on le fait amicalement, en prenant au figuré ou au propre la personne par le bras, en lui parlant comme à un ami, on peut dire beaucoup de choses, mais si on lance des pierres vers l’autre, à ce moment-là, pour moi, ça ne se justifie pas ”.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> -“Entretien avec Amin Maalouf”, *op. cit.* p.27-28.

Porque é o itinerário de vida e de autoconhecimento que importa, Baldassare faz questão de registar no final da obra: "Sur les traces de ce livre, j'ai parcouru le monde par mer et par terre, mais au sortir de l'année 1666, si je faisais le bilan de mes pérégrinations, je n'ai fait qu'aller de Gibelet à Gênes par un détour" (Maalouf, 2000:506).

Em *Léon l'Africain*, a primeira pessoa apresenta-se-nos em depoimento, logo na introdução da obra:

"Moi, Hassan fils de Mohamed le peseur, moi, Jean Léon de Médicis, circoncis de la main d'un barbier et baptisé de la main d'un pape, on me nomme aujourd'hui l'Africain, mais d'Afrique ne suis, ni d'Europe, ni d'Arabie. On m'appelle aussi le Grenadin, le Fassi, le Zayyati, mais je ne viens d'aucun pays, d'aucune cité, d'aucune tribu. Je suis fils de la route, ma patrie est caravane, et ma vie la plus inattendue des traversées." (*idem*, 1986 :s/p)

Esta voz, que abre e fecha solenemente o romance, divulga a crónica da sua vida e dos factos de que foi testemunha, transmite um legado e, nessa circunstância, simultaneamente formal e auto-responsabilizadora, convoca o leitor e fá-lo herdeiro do mesmo sentimento de pertença universal que animou o espírito do protagonista na sua passagem de testemunho ao filho:

"De ma bouche, tu entendras l'arabe, le turc, le castillan, le berbère, l'hébreu, le latin et l'italien vulgaire, car toutes les langues, toutes les prières m'appartiennent. Mais je n'appartiens à aucune. Je ne suis qu'à Dieu et à la terre, et c'est à eux qu'un jour prochain je reviendrai. Et tu resteras après moi, mon fils. Et tu porteras mon souvenir. Et tu liras mes livres." (*ibidem*)

Esta voz faz-se mais premente no fecho do livro, em página destacada, tal como a introdução:

"Où que tu sois, certains voudront fouiller ta peau et tes prières. Garde-toi de flatter leurs instincts, mon fils, garde-toi de ployer sous la multitude! Musulman, juif ou chrétien, ils devront te prendre comme tu es, ou te perdre. Lorsque l'esprit des hommes te paraîtra étroit, dis-toi que la terre de Dieu est vaste, et vastes Ses mains et Son cœur. N'hésite jamais à t'éloigner, au-delà de toutes les mers, au-delà de toutes les frontières, de toutes les patries, de toutes les croyances." (*idem*:s/p)

Esta é também uma voz de testemunho, artifício maaloufiano de credibilização do discurso e mais-valia no processo de mitificação positiva :

"De cette année-là, j'ai gardé mille souvenirs qui me ramènent, chaque fois que je les évoque, à la candeur insouciante de mes neuf ans. C'est pourtant le plus douloureux d'entre eux que je me sens contraint de raconter ici, car, si je le passais sous silence, je faillirais à ma tâche de témoin fidèle." (*idem* :114)

*Le Rocher de Tanios* é dedicado «À la mémoire de l’homme aux ailes brisées» que, em leitura cruzada com *Origines*, se sabe ser o avô Botros, fundador da Escola Universal: “Botros se sentait pousser des ailes” (*idem*, 2004:382) quando a sua escola foi vista como modelo de progresso e desenvolvimento. As mesmas asas seriam queimadas quando, em fim de vida, constata: “Avec une infinie tristesse je songe à toutes ces années que j’ai perdues entre cahiers et encriers dans un pays de futilité et de superficialité !” (*idem*:412); e quando se confronta com a tragédia do seu sobrinho Tanios, que dá origem, em 1993, ao romance *Le Rocher de Tanios*: “Une secousse d’une tout autre magnitude venait de se produire. Une tragédie à la fois brutale et emblématique, dont il ne se remettrait pas” (*idem*:413). O tom do discurso é íntimo, também neste romance. A voz enunciativa é testemunha oral de histórias ouvidas aos anciãos da aldeia, homens e mulheres interpelados vezes sem conta (*idem*, 1993:11): “On avait souvent évoqué devant moi ce personnage, héros de tant d’historiettes locales, et toujours son nom m’avait intrigué. (...) Cela, mon grand-père n’a pas voulu me révéler” (*idem*:10).

Em *Samarcande*, a narrativa é assegurada por um Benjamin O. Lesage, co-depositário do *Manuscrito de Samarcanda*, obra do sábio, poeta e astrónomo Omar Khayyam, cuja história será contada em terceira pessoa, na primeira parte do livro (Livros Primeiro e Segundo). Na segunda parte (Livros Terceiro e Quarto), o narrador conta a sua própria história e a forma como se cruzou com o manuscrito de Khayyam, numa estratégia de mediação intimista com o leitor:

“Jusqu’à cette page, j’ai peu parlé de moi-même, je tenais à exposer, le plus fidèlement, ce que le *Manuscrit de Samarcande* révèle de Khayyam, de ceux qu’il a connus, de quelques événements qu’il a côtoyés. Reste à dire de quelle façon cet ouvrage égaré au temps des Mongols a reparu au cœur de notre époque, au travers de quelles aventures j’ai pu en prendre possession, et, commençons là, par quel facétieux hasard j’ai appris son existence.” (Maalouf, 1988:165)

A estratégia parece continuar a ser a da credibilização da narrativa, por meio do vínculo do narrador aos factos narrados e da sua condição de testemunha ou de depositário de documentos essenciais à trama do romance.

Em *Les Echelles du Levant*, a primeira pessoa narrativa subdivide-se: há um narrador de primeiro grau, que parece colar à figura do autor, quer pela assunção da “vieille ruse de journaliste” (*idem*, 1996:15) que desencadeia o fluxo verbal do seu interlocutor, Ossyane, quer pela verosimilhança do carácter fortuito do encontro dos dois em Paris, em 1976, e um narrador de segundo grau, Ossyane, instado a contar a sua história ao narrador primeiro. O aviso “Cette histoire ne m’appartient pas, elle raconte la vie d’un



autre” e a encenação discursiva de “M’aurait-il menti quelquefois ? Je l’ignore ” (*idem* :9) fornecem o tom pessoal e credibilizador, ao mesmo tempo que parecem chancelar o discurso como uma experiência de vida e de construção romanesca do autor que usa o sotaque libanês como abordagem interessada ao que será o protagonista da sua história: ”J’avais parlé avec l’accent du Vieux Pays, qu’il reconnut par deux ou trois mots d’accueil et un sourire bienveillant” (*idem*:11). A história de Ossyane é apetejada e explícito o empenho para a obter, fazendo-o “raconter sa vie, toute entière, d’un bout à l’autre (...) le secouer, le titiller, le harceler, l’obligeant à revivre heure après heure son passé au lieu de ruminer l’avenir” (*idem*:18-19).

A construção romanesca de *Les Echelles du Levant*, partindo de um encontro fortuito entre o autor/narrador e o protagonista da história que este vai contar ao primeiro, ao longo de quatro dias, permite reconhecer o processo de tessitura ficcional maaloufiano, de que se tem vindo a ocupar este trabalho. Por princípio, Maalouf opta por uma primeira pessoa narrativa que ouve os relatos, também em primeira pessoa, da sua personagem protagonista e que os transmite, quase sempre de modo directo, como se de uma gravação se tratasse:

“Je n’avais pas voulu interrompre le récit d’Ossyane pour évoquer mes propres réminiscences. (...) Notre première séance avait duré cinq bonnes heures. Parfois, sur le mode de la conversation, un véritable échange même si j’ai rarement consigné mes questions ; mais le plus souvent il dictait, je ne faisais que transcrire un texte déjà rédigé dans sa tête.” (*idem* :67-68)

Há, portanto, um processo de recolha de informação na fonte. Há, depois, a verificação das notas e o sopesar da valência da informação recolhida:

“Je suis persuadé qu’Ossyane était sincère quand il cherchait à minimiser ses exploits. (...) Bien après que nous nous fûmes quittés, en relisant un jour mes notes, l’envie me prit de regarder les choses de plus près. Je partis dans le Midi de la France, à la recherche de celles et de ceux qui avaient vécu cette époque trouble...” (*idem* :113)

Finalmente, há o trabalho de romancista e de intérprete, exercendo o seu direito à figuração:

“Mais était-ce vraiment l’essentiel? L’importance du rôle n’est, après tout, qu’affaire d’appréciation. L’homme m’avait livré sa part de vérité. C’est-à-dire les faits et aussi les sentiments qui les accompagnaient. Lorsqu’un être se raconte, l’objectivité n’est-elle pas la voie balisée du mensonge ?

Je me promis de ne plus chercher à vérifier ni à fouiller. Mais de me contenter de ses paroles et de mon propre rôle d’accoucheur. Accoucheur de légendes, la belle différence!” (*idem* :113-114).

A este nível, *Les Echelles du Levant* e *Origines* aproximam-se. Quer num romance quer noutra, tratar-se-á da presença desse texto *friccional* de que fala Ette, oscilando entre a dicção e a ficção. O narrador sente necessidade de preencher os vazios das histórias ouvidas ou das que os documentos permitem construir mas, denunciando embora o seu carácter interventivo na narrativa, caldeia-o, legitima-o:

“(Cette parenthèse, j’ai longtemps hésité avant de l’ouvrir. Je m’étais promis de laisser mon héros seul en scène, avec les personnages qu’il évoquait. (...) La chose paraît aberrante, mais, par souci d’honnêteté envers l’histoire que je rapporte, je dois en faire état puisqu’elle a traversé mon esprit (...) Non, je n’allais tout de même pas soupçonner Abel du meurtre de Caïn !” (*idem* : 243-245)

## 2 – A memória como base narrativa

Nesta linha de presentificação do passado e de credibilização do discurso, o uso da primeira pessoa narrativa permite movimentar de forma mais legitimada e expressiva o recurso à memória.

Quer ao nível da abordagem à História universal, quer ao das histórias privadas, o passado aparece nas obras maaloufianas como espaço de memória, elemento essencial à coesão familiar e social, porque factor determinante da identidade individual e colectiva. Assim o parece entender também Benedict Anderson: “Awareness of being imbedded in secular, serial time, with all its implication of continuity, yet of forgetting the experience of this continuity (...) engenders the need for a narrative of identity” (Anderson, 2003:205). A memória é o chão de segurança a partir do qual uma existência se constrói, numa rede de valores, de tradições e de afectos. É a “herança vertical” de que fala Maalouf, contrapondo-a à “herança horizontal” que nos vem da nossa contemporaneidade e é tecida dos múltiplos fios da mundialização cultural a que estamos sujeitos e que vamos articulando, ou que devemos articular com as nossas referências e valores próprios (Maalouf, 1998:114-115).

Sempre fragmentária, a memória possui, para Salman Rushdie, um poder evocativo tanto maior quanto mais for parcial a natureza das recordações, o que as faz facilmente erigirem-se em símbolos, mesmo que na sua base tenham estado as coisas mais triviais. Partindo do princípio de que todos somos emigrantes do passado, Rushdie atribui à memória, no caso dos escritores deslocados, um papel fundamental:

“O escritor que está fora do seu país e da sua língua sente essa perda de uma forma ainda mais exacerbada. Esta situação torna-se mais concreta para ele devido ao factor físico da descontinuidade, do seu estar presente num lugar diferente do seu passado, do seu estar «num outro lugar». Este facto concede-lhe autoridade para falar eficaz e concretamente de um assunto de importância e alcance universal.” (Rushdie, 1994:26)

Poderá ser essa, então, uma das mais-valias do recurso à memória nas narrativas maaloufianas. A de, jogando com o factor da distância temporal, abrir novas perspectivas e considerar diferentes percepções, construindo um universo ficcional numa zona de limiar entre um passado fragmentado e mitificado e um presente a que cabe colar os fragmentos, compreendê-los e interpretá-los, fazendo-os significar no mundo de hoje, ou seja, dando a conhecer a sua quota-parte de fecundação da civilização actual. Ossyane, protagonista da história de *Les Echelles du Levant*, tem esse entendimento quando fala do seu pai:

“Est-ce donc vers le passé qu’il regardait, plutôt que vers l’avenir? Il n’est pas facile de trancher. Après tout, l’avenir est fait de nos nostalgies, de quoi d’autre?”

Cet âge où les hommes de toutes origines vivaient côte à côte dans les Echelles du Levant et mélangeaient leurs langues, est-ce une réminiscence d’autrefois ? Est-ce une préfiguration de l’avenir ? Ceux qui demeurent attachés à ce rêve sont-ils des passésistes ou bien des visionnaires ?” (Maalouf, 1996 :49)

Este apego ao sonho, à memória, ou às invenções produzidas pela imaginação dos povos ao longo do percurso labiríntico e fracturado das lembranças das suas histórias, é também importante, para Benedict Anderson, autor de *Imagined Communities*, na formação da consciência identitária: “Communities are to be distinguished, not by their falsity / genuineness, but by the style in which they are imagined” (Anderson, 2003:6). E a língua materna parece desempenhar um papel fundamental na transmissão dessas invenções alicerçantes da memória colectiva:

“What the eye is to the lover – that particular, ordinary eye he or she is born with – language – whatever language history has made his or her mother-tongue – is to the patriot. Throughout language, encountered at mother’s knee and parted with only at the grave, pasts are restored, fellowships are imagined, and futures dreamed.” (*idem*:154)

Assim se entenderão, também, as palavras de Rushdie e se compreenderá até que ponto no terreno narrativo maaloufiano, passado e presente se jogam, se interpenetram e mutuamente se iluminam:

“A literatura é feita na fronteira entre o eu e o mundo, e no acto da criação essa fronteira esbate-se, torna-se permeável, permite ao mundo penetrar o artista e ao artista penetrar o mundo. (...)

O único privilégio que a literatura merece – e exige este privilégio para existir – é o de ser a arena do discurso, o local onde o conflito de linguagens pode ser representado.” (Rushdie, 1994:486)

Ora, e vimo-lo através da remitificação operada por Maalouf, a literatura não se fica só por esse privilégio. O potencial fecundador do discurso literário também constrói memórias, mitifica factos e personagens.

É a natureza fragmentária e labiríntica da memória que faz germinar as narrativas, no entendimento de Anderson: “All profound changes in consciousness, by their very nature, bring with them characteristic amnesias. Out of such oblivions, in specific historical circumstances, spring narratives” (Anderson, 2003:204).

Em *Les Echelles du Levant*, são as recordações de Ossyane que constituem a base do seu relato, vertidas em notas que enchem “six calepins à l’écriture hâtive” e que só vinte anos depois se corporizariam em livro. O autor registou o que terá correspondido a uma necessidade de narração, para preenchimento de um profundo vazio existencial: “Il avait pris, je crois, l’habitude de verser sa vie sur sa route sans jamais s’arrêter pour la ramasser. (...) J’avais meublé un vide, peut-être aussi assouvi quelque envie secrète chez lui de consigner son existence sur papier” (Maalouf, 1996:251). Para o *repórter* que colhe esta vida derramada ao longo de quatro dias, as memórias do outro são reduto íntimo que ele preserva e respeita, afastando-se temporariamente para o deixar entregue às suas evocações (*idem*:145). Por vezes, as memórias de Ossyane desencadeiam as próprias reminiscências do narrador-primeiro, num movimento contagiante de revisitação nostálgica que o dimensiona face ao tempo e ao itinerário de vida percorrido (*idem*:67).

*Origines* constrói-se também sobre a memória. Não a directa e imediata do narrador mas a das suas fontes, reportoriadas no final da obra, que, aqui e ali, este vai ligando com longínquas reminiscências. Por isso, o narrador se sente devedor a seu pai e às memórias que dele tem, obrigando-se a vivificá-las e a perpetuá-las pela escrita:

“Prendrai-je un jour le temps de parler longuement de lui, de ses frères et sœurs, de cette génération à la fois sereine et tourmentée qui allait être confrontée à la pire des guerres, et à la plus irrémédiable dispersion ? Cela fait partie des tâches qui m’incombent si je ne veux pas faillir à mon devoir de fidélité. D’autant que j’ai été témoin d’une grande partie de ces événements, et que je dispose à présent, pour cette époque aussi, d’abondantes archives.” (Maalouf, 2004 :501-502)

Em *Le Rocher de Tanios*, a memória é ancoradouro colectivo de superstições que se perpetuam, condicionam comportamentos e personalidades, como é visível através do fascínio temeroso que o rochedo da aldeia exercia sobre todos os habitantes (*idem*, 1993 :9-10) ou da aura de superstição que rodeava a figura de Tanios e leva a memória individual a constituir-se em cristalização de obsessões (*idem*:10-11). E quando a memória se processa e se percebe sob outros prismas, o passado descodifica-se e alimenta o presente:

“Je comprenais à présent qu’on m’eût interdit d’escalader ce rocher. Mais, justement, parce que je l’avais compris, parce que je m’étais laissé persuader – contre ma raison – que les superstitions, les méfiances, n’étaient pas infondées, la tentation était d’autant plus forte de braver l’interdit.

Étais-je encore lié par le serment que j'avais fait ? Tant de choses s'étaient passées ; le village avait connu, depuis l'époque pas si lointaine de mon grand-père, tant de déchirements, de destructions, tant de meurtrissures, qu'un jour je finis par céder. Je murmurai pardon à tous les ancêtres et, à mon tour, je montai m'asseoir sur ce rocher." (*idem* : 279-280)

Este processamento dinâmico e revitalizador das memórias individuais e colectivas que percorre a obra maaloufiana e que, mais do que celebrar o passado, se empenha em revê-lo e reequacioná-lo (Léon trabalha também sobre as suas memórias e as dos seus para escrever a crónica da sua vida, e é em função dessas memórias que vai integrando novas visões sobre o mundo, e encontrando nele o seu lugar) parece constituir-se em estratégia para combater o imobilismo e o apego paralisante às crenças e superstições que inibem a autonomia e o pensamento crítico e interpelador. Com efeito, se, como se disse, a memória alicerça a identidade individual e colectiva, é preciso que ela se deixe regenerar pelo olhar mais atento e esclarecido das gerações que a vão revisitando, num impulso salutar de desestabilização. Não o fazendo, facilmente a memória, ou as tradições, se cristalizam em símbolos arcaicos, ou meros atavismos e, então, ater-se a ela representará um retrocesso civilizacional de consequências sempre terríveis. Em *Léon l'Africain*, o assunto é polémico e é apresentado a partir das posições de duas personagens, Abou-Khamr e Astaghfirullah:

"Afin de se défendre contre les Francs, leurs idées et leurs habitudes, on fit de la Tradition une citadelle où l'on s'enferma. (...)

Abou-Khamr s'en lamentait, mais Astaghfirullah s'en accommodait. Pour ce dernier, rechercher à tout prix les idées nouvelles était un vice ; l'important était de se conformer aux enseignements du Très-Haut tels qu'ils ont été entendus et commentés par les anciens. (...) Pour le médecin, en revanche, les enseignements de l'Histoire étaient tout autres (...) «Les musulmans n'ont faibli que lorsque le silence, la peur et la conformité ont assombri leurs esprits. »"(*idem*, 1986 :45)

Em *Samarcande*, são também colocadas reservas a este aproveitamento retrógrado da memória que se limita a perpetuar com deleite lendas e histórias de *djinn*s e de *divs* (*idem*, 1988:280) e imputam-se responsabilidades à *camarilha* retrógrada (*idem*:223) no fracasso da democracia na Pérsia (*idem*, 227).

Para impedir que se brandam as memórias como estandartes de guerra ou símbolos de arcaísmo inibidor (*idem*, 1998:85), o autor leva-nos a pensar que a resposta estará na abertura ao movimento do mundo e à sua compreensão, e na capacidade de o ser humano se afirmar de forma esclarecida contra as forças castradoras de um passado endeusado. Nesse sentido, a atitude de Hassan, em *Léon l'Africain*, ergue-se como modelo: “- Je me lasse des obsessions” (*idem*, 1986:258).

### 3 – A paleta discursiva

Neste trânsito entre passado e presente, a estratégia de Maalouf passa também pela movimentação, em termos discursivos, das formas narrativas mais tradicionais e do imaginário popular cuja mensagem, atemporal e de força legitimada pelo peso das gerações que a foram perpetuando, se consubstanciou, desde cedo e através da oralidade, em património civilizacional.

Ciosa de preservar o seu modelo linguístico clássico e de rastrear rigidamente o acesso dos textos à condição de produções literárias, a cultura arabo-islâmica rechaçou, durante séculos, o imaginário popular e foi vigiando qualquer inspiração que o tomasse como fonte. É assim que, conforme o classifica o grande catálogo da cultura d'Ibn an-Nadim, do século X, o imaginário popular designa tão-só o discurso delirante dos loucos ou as tolices dos velhos (Bencheikh, 2007:s/p). O confinamento forçado destes textos à tradição oral terá subtraído um manancial importante de informação e reflexão sobre a cultura árabe, a sua mentalidade e os seus modos de produção de sentido:

“Ils parent le religieux des efflorescences inouïes du fantastique et les réalités de l’histoire des inventions de la fiction. Ils franchissent les limites tracées par la raison, parcourent tous les sites, s’ouvrent aux conflits et aux contradictions ils transcrivent des représentations collectives mais établissent aussi la communication avec des individus.” (*idem*: s/p)

Na lenda, na parábola ou na fábula, a história e o comportamento do ser humano, os seus hábitos ou sabedoria de vida surgem mitificados em máximas de alcance universal. Talvez por essa razão, são também movimentadas por Amin Maalouf como estratégias iluminadoras, inscrevendo-se numa abordagem ao homem e à sua história, de forma sempre comparativa e esclarecedora. Na linha de uma ambiguidade e de uma fluidez construída, extravasam fronteiras e circunscrições geográficas ou temporais. Ana Paiva Morais reconhece-o no que à fábula diz respeito:

“...la fable est désormais vraie dans la mesure où les faits présentés, qu’ils relèvent de l’histoire ou de la fiction fabuleuse, désignent une vérité transcendante destinée à devenir une vérité morale, bonne à suivre en tant que modèle et, donc, actuelle dans n’importe quel temps.” (Morais, 2003 :40)

Esta estratégia narrativa explicar-se-á também, no que a Maalouf respeita, por uma certa tradição folhetinesca dos contos orientais cuja estrutura é, frequentemente, “«construit[e] et déconstruit[e] par plusieurs voix»” (Mouzoni, *apud* Neggaz, 2005:13).

Se os *conteurs* ou *diseurs de vers* aparecem nalguns romances de Maalouf como figurantes ou marcas credibilizadoras de época ou de ambiente, enquanto veículos e sedimentadores da memória colectiva, frequentemente é o próprio narrador a socorrer-se da estratégia discursiva das pequenas narrativas tradicionais, valendo-se do seu potencial simbólico e germinador de curiosidade, de emoção ou de encantamento no receptor.

Em *Léon l'Africain*, a memória do protagonista é atravessada pelas imagens dos *conteurs*: “Les jours de fête, il y avait des conteurs. Je me souviens surtout d’un aveugle dont la canne dansait au rythme des aventures de Hellul, héros des guerres d’Andalousie, ou du célèbre Antar Ibn Chaddad, le plus brave des Arabes” (Maalouf, 1986 :113). E as parábolas eram recurso frequente para transmitir o legado cultural e familiar (*idem*:171) ou para animar reuniões sociais:

“Car ce qu’elle ne pouvait dire, même tout bas dans son coeur, seul le vieil Astaghfirullah allait oser l’exprimer, il est vrai par une parabole.

(...)

«On raconte qu’un calife des temps passés avait perdu sa mère, qu’il chérissait comme tu chérissais ta mère, et qu’il s’était mis à gémir sans retenue. Un sage s’approcha de lui. «Prince des Croyants, lui dit-il, tu dois remercier le Très-Haut, car il a honoré ta mère en te faisant pleurer sur sa dépouille, au lieu de l’humilier en la faisant pleurer sur la tienne»” (*idem* : 106)

Os ditos de sabedoria popular são fecundos, quer pela voz espontânea e pronta de um dos amigos do protagonista Hassan,

«Ta pierre est trop grosse !»

Je ne saisisais pas. Il répéta, avec une pointe d’impatience dans la voix :

«Je te dis que ta pierre est trop grosse. Quand je suis dans la rue avec d’autres porte-faix, je vois souvent des gens qui crient, qui s’insultent, et créent un attroupement. Parfois, l’un d’eux ramasse une pierre. Si elle a la taille d’une prune ou d’une poire, il faut retenir la main de cet homme, car il risque de blesser son adversaire jusqu’au sang. Si, en revanche, il ramasse une pierre de la grosseur d’une pastèque, alors on peut s’éloigner tranquillement, car cet homme n’a aucune intention de la lancer ; il a seulement besoin de sentir un poids dans ses mains nues. Menacer d’étouffer le Zerouali et le cheikh des lépreux, c’est une pierre aussi grosse qu’un minaret, et si j’étais dans la rue, je serais parti en haussant les épaules. »” (*idem* : 180)

quer pela palavra escrita registada no livro *La Sagesse du Muletier*, uma das fontes do romance *Le Rocher de Tanios*:

“La parole du sage s’écoule dans la clarté. Mais de tout temps les hommes ont préféré boire l’eau qui jaillit des grottes les plus obscures.” (*idem*, 1993:69)

Em *Samarcande*, é através do Manuscrito de Khayyam que se conhece a parábola dos três amigos e da besta, figuração escolhida para falar da domesticação da ferocidade do mundo (Maalouf, 1988:138). É ainda neste romance que a lenda da construção de um

palácio para ludibriar a morte serve o propósito de ilustrar o inelutável encontro do homem com o seu destino (*idem*:281). A utilização destas micro-narrativas tem uma eficácia comunicativa maior e integra-se numa tradição oral com valor ou função exemplar. A sua natureza efabulatória permite representar o que, em determinadas circunstâncias, se afigura necessário à manutenção de uma ordem e, nesta circunstância, estes textos adquirem a valência de mitos reguladores. Mircea Eliade considera, a propósito do conto, que ele “repete, num outro plano e por outros meios, o cenário iniciático exemplar. O conto retoma e prolonga a «iniciação» ao nível do imaginário” (Eliade, 1989:167). Desta forma, “imaginando divertir-se ou evadir-se, o homem das sociedades modernas beneficia ainda desta iniciação imaginária fornecida pelos contos” (*ibidem*).

Fugindo à conceptualização, Maalouf apresenta figuras em acção e chancela as suas atitudes com o legado civilizacional que a lenda comporta: “Les faits sont périssables, crois-moi, seule la légende reste comme l’âme après le corps ou comme le parfum dans le sillage d’une femme” (Maalouf, 1993: 267). Terá sido esse o entendimento de Botros ao simular, ele próprio, o diálogo entre um otomano e um estrangeiro porque terá compreendido que “ses propos passeraient mieux s’il les attribuait à deux interlocuteurs imaginaires” (*idem*, 2004:160). Na mesma linha se explica em *Origines* a mentira de Botros sobre Gebrayel, porque “les légendes comme les songes, butinent dans la mémoire pour se bricoler un semblant de cohérence” (*idem*:341).

O entretecer da lenda ou da parábola parece inscrever-se numa opção e ritmo discursivos próprios a Maalouf. Misturar a História ou as lendas num romance com o seu próprio imaginário é, para este autor, talvez mais justo do que pretender contar a História em si mesma.<sup>29</sup> Ora, se ficcionar, como diz Jean-Marie Domenach, é transformar num produto artificial um dado real, *Le Rocher de Tanios* será um trabalho emblemático a esse nível, porquanto nele “fiction et réalité, légende et histoire ne se distinguent pas, elles font corps” (Domenach, 1995:70). Seduzido pelo ritmo melopeico da lenda e pelo seu potencial de verdade intemporal, Maalouf entrelaça-a com registos mais sóbrios e factuais. O resultado é que, em *Le Rocher de Tanios*, “à aucun moment on n’est tenté de se demander si c’est «réel» ou fictionnel. On est emporté” (*ibidem*).

Este processo manifesta-se, por exemplo, em *Les Jardins de Lumière*. As conversas entre Mani e o seu gémeo constituem uma deriva lendária que vai permitir legitimar o percurso de oposição aos “fatos-brancos”:

<sup>29</sup> - Vd. “Entretien avec Amin Maalouf”, *op. cit.*, p.4



“Ainsi naissent les croyances, diront certains: un glissement de l’imaginaire au virage de la puberté; (...)

Sans doute. Dans ce miroir d’enfant Mani avait besoin de se contempler pour recoller les morceaux de sa mémoire éclatée.” (Maalouf, 2002:55)

Potenciadoras de imaginação criativa, as derivas para a lenda, a parábola, a historieta ou o dito de sabedoria popular constituem formas metafóricas, ou não, de produzir outros discursos e de, nesse falar *outro* se integrarem num todo mais vasto de alteridade: “On y a encore plus besoin d’un monde second, qui illumine le monde désenchanté où nous vivons, qui nous alimente en images, mots et métaphores nécessaires pour comprendre, vibrer et vivre” (Domenach, 1995:38). Ao extravasarem dos limites de uma realidade finita e prosaica, as fugas imaginativas dotam a realidade de uma significação maior, mais alargada, porque sem fronteiras de tempo ou espaço ou de nomes que vinculem e restrinjam caracteres. Por isso, a fábula «La Chauve-Souris», de La Fontaine, mantém-se viva e a personagem pode arvorar a sua dupla pertença: “Je suis Oiseau: voyez mes ailes: (...) Je suis Souris: vivent les Rats!” (La Fontaine, 2008).

Mas de outros recursos discursivos se socorre também Maalouf. A poesia, o género mais autenticamente árabe e que constituiu durante muito tempo um exercício social muito apreciado, enquanto “ornement de l’esprit et parure de la parole” (Bencheikh, 2007: s/p) ocupa um lugar destacado nos romances *Samarcande* e *Origines*. No primeiro, ela enquadra Omar Khayyam, poeta e astrónomo persa, célebre pela criação de quadras, ou *robaiyat*, que viriam a constituir o *Manuscrito de Samarcanda*. Sobre a sua arte, e esclarecendo Abu-Taher sobre a sua recusa em fazer o livro último que condensaria toda a verdade sobre a medicina, a astrologia, a matemática, a física e a metafísica, Khayyam diz-lhe que não há verdades últimas nas ciências e que, ao contrário delas, a poesia é intemporal e não se baliza por critérios de verdade (Maalouf, 1988:39).

Coerente com as suas palavras, a vida de Khayyam transcorre serena e harmoniosa e a sua condição de poeta e sábio, dócil e conciliador, abre-lhe as portas das cortes sultânicas e favorece o diálogo entre diferentes facções. A sua poesia, universalista e em consonância com uma visão humanista do Homem e da vida, torna-se, no romance, numa voz de conciliação universal que lembra a fragilidade do ser humano no mundo e as contingências a que está sujeito:

“Le Ciel est le joueur, et nous, rien que des pions.  
C’est la réalité, non un effet de style.  
Sur l’échiquier du monde Il nous place et déplace  
Puis nous lâche soudain dans le puits du néant.” (idem: 235)

Em *Origines*, a poesia é do avô Botros. Correspondendo ao seu carácter inconformado e rebelde, ela tem frequentemente uma natureza interventiva:

“Ne sommes-nous pas, gens du XXe siècle, toujours à critiquer ceux qui sont venus avant nous ?  
 Toujours à nous enorgueillir de ce que nous avons inventé, et qui n’existait pas du temps des anciens ?  
 Notre chirurgie nous permet de guérir un organe malade, alors nous nous vantons  
 D’avoir soulagé la souffrance d’un homme, puis, avec nos canons, nous fauchons les hommes par milliers !  
 A quoi bon promouvoir la science et l’instruction, si c’est juste un moyen pour nous préparer à la guerre?” (*idem*, 2004 :106-107)

Orientada para a história e civilização árabes, a ficção de Amin Maalouf parece, através destes artifícios discursivos, fazer falar a sua tradição cultural, articulando-a com outros modos de expressão. Se a poesia “est la seule forme d’écriture qui accompagne sans discontinuité le destin culturel arabe ” (Bencheikh, 2007: s/p), então ela teria de percorrer o texto maaloufiano, como voz cultural matricial. Não se trata aqui do luto pela língua, de que fala Julia Kristeva, ou da cultura, neste caso, mas a imagem da auscultação do país natal, que ainda bate no peito, parece poeticamente adequada a um tributo às origens: “Dans ce deuil infini, où la langue et le corps ressuscitent dans les battements d’un français greffé, j’ausculte le cadavre toujours chaud de ma mémoire maternelle” (Kristeva, 2007:7).

Embora menos propensos à fuga imaginativa e à plurissignificação, outros recursos discursivos são accionados na ficção maaloufiana, como a página diarística, a carta, a nota ou o discurso pronunciado em público. Se uns encontram a sua valência na natureza privada do discurso e no seu tom intimista e confessional, de potencial credibilizador mas mais fluido e emotivo, outros inscrevem-se numa opção mais factual ou historicizante, como documentos autênticos de suporte à construção narrativa. Toda esta paleta discursiva, a que se junta, naturalmente o texto ensaístico, concorre para a edificação ou para a revisão de alguns valores da sociedade contemporânea.

### III- ENTRE O CHÃO DA ORIGEM E OS APELOS DOS DESTINOS

“O tempo não nos dá muito tempo: empurra-nos por trás, sopra sobre nós pelo estreito funil que vai do presente até ao futuro. Mas o espaço é largo, repleto de possibilidades, posições, intersecções, passagens, curvas, voltas em U, becos sem saída e ruas de sentido único”.

Walter Benjamin

“He who does not travel will not know the value of men” reza um dito Moorish citado no sítio dedicado ao Leão Africano (vd. bibliografia final). Esta é também a convicção de Amin Maalouf, ou não se lhe conhecesse a predilecção pelo termo *route*: “nos pieds ne servent qu’à marcher. Pour nous, seules importent les routes” (Maalouf, 2004:7). A viagem é, de há muito, metáfora comum para designar um processo do conhecimento e da condição humana – a do «homo viator». Frequentemente associada à aprendizagem de si e do outro, a viagem designa, nesse âmbito, um percurso existencial e justifica a opinião do próprio Maalouf, divulgada por Stéphanie Lazure no seu dossier sobre o autor (2007), de que os seres humanos se definem por um itinerário. Experiência de deslocamento físico, a viagem associa-se, também, a deslocamento de perspectiva do olhar e instaura, no movimento que lhe é próprio, um fenómeno de diferenciação entre o lugar primeiro e o lugar-outro de destino, com um natural confronto de referenciais, através do qual o viajante se percepçiona e reestrutura em novas plataformas relacionais.

Marc Augé, autor de *Não-Lugares – Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, distingue espaço e lugar antropológico. Neste, o Homem reconhece-se e encontra-se numa rede de relações e de sentidos que lhe permitem, mais do que *estar*, *ser*, num exercício dialógico com os diversos elementos que compõem esse lugar, consumado “através da palavra, da troca alusiva de certas senhas, na convivência e na intimidade cúmplice dos locutores” (Augé, 2005:66-67). O espaço do viajante configurará um não-lugar, zona de vazio etnológico e antropológico onde o Homem se desidentifica pela inexistência de referenciais, num espaço de desacerto existencial, de trânsito e ocupação provisória, onde cada um fica entregue “à individualidade solitária, à passagem, ao provisório e ao efémero” (*idem*:67).

Ora, viajar poderá constituir-se, assim, e numa primeira instância, em experiência de auto-conhecimento de uma geografia íntima, até aí apenas implícita num mapa aparentemente conhecido ou dominado que, pela experiência da viagem, se vai definindo num processo dialéctico de consciencialização da individualidade e da “superação ou

esvaziamento da individualidade”, num alargamento e esbatimento de fronteiras onde o espaço do outro se vai progressivamente anexando (*idem*:74).

O tratamento e o entendimento do espaço em Amin Maalouf, pese embora o facto de os contextos temporais da sua ficção serem maioritariamente os de um passado longínquo, parecem ir beber a essa concepção pós-moderna, construindo a partir dela uma rede de relações e de sentidos que fecunda a sua obra e justifica a aproximação que agora se faz. De facto, Maalouf recusa, à partida, o termo *raízes* em favor de *origens*, atitude a que não é alheia, como se viu já, toda uma conceptualização contemporânea sobre o sentido limitador e segregacionista de raiz, a favor de uma expansão libertadora rizomática, tal como a concebem Deleuze e Guattari. O autor desapega-se, pois, do confinamento a um lugar histórico, construído pela “identidade de uns e de outros (...) através das conviências da linguagem, dos pontos de referência da paisagem, das regras não-formuladas do saber-viver” (Augé, 2005:85) e, sem o renegar, fá-lo entrar em relação e dialogar com os “não-lugares” que, por serem outros ou de passagem, e não serem, por isso, lugares de pertença, conferem ao viajante um “anonimato relativo” ou uma “identidade provisória” que, propiciando a libertação de si, criam condições para “a identidade partilhada dos passageiros” (*ibidem*).

O protagonista de *Léon l’Africain* saberá reconhecer estas potencialidades desde muito cedo, vendo em cada escala uma etapa de transformação e de renovação, numa reterritorialização que se apresenta sempre em dádiva de futuro, e onde o lugar que se deixa se vai inscrevendo como etapa existencial:

“Dieu n’a pas voulu que mon destin s’écrit tout entier en un seul livre, mais qu’il se déroule, vague après vague, au rythme des mers. À chaque traversée, il m’a délesté d’un avenir pour m’en prodiguer un autre; sur chaque rivage, il a rattaché à mon nom celui d’une patrie délaissée.” (Maalouf, 1986:87)

Essenciais, como já se viu, à percepção de uma identidade individual e colectiva, a memória e os “lugares de memória” não poderiam ser descartados por um autor que se orgulha de alinhar todas as suas pertenças. O “lugar histórico”, sendo lugar que permite “pensar a continuidade das gerações” (Augé, 2005: 52-53), é chão de segurança do indivíduo. Simplesmente, para Amin Maalouf, ele é apenas *origem* e não ancoradouro a perpetuar, sobretudo quando se torna constrangedor ou inibidor de um qualquer horizonte existencial. É esse entendimento do espaço matricial que parecem ter os seus protagonistas, ou não fosse ele próprio também um escritor, mais do que deslocado, desterritorializado.

De facto, a experiência do deslocamento ou da deslocalização, frequentemente associada aos movimentos de diáspora, subentende uma demarcação de fronteiras identitárias rígidas entre um *dentro* e um *fora* (Hall, 2006:33) de comunidades distintas. A desterritorialização, não implicando necessariamente uma deslocalização, compreende no indivíduo um estremeamento dos seus alicerces culturais e a abertura de corredores de passagem entre culturas. O indivíduo desterritorializado passa, assim, por um processo complexo e ambíguo que ultrapassa o mero e geograficamente rastreável atravessamento de fronteiras. Mais do que uma experiência cultural de perda ou de estranhamento cultural, a desterritorialização implica deslocação de perspectiva e reconfiguração de horizontes culturais, num processo de desfocagens e refocagens sucessivas que comportam a abertura a novas oportunidades e a novos riscos (Tomlinson, 1999:128).

Gébrayel, em *Origines*, deixará o Líbano natal para se instalar em Cuba. O seu irmão Botros terá repetidamente a mesma tentação de sair do chão que o viu nascer, que ele quer desenvolver e catapultar para a via do progresso e de uma visão social humanista, mas cujas estruturas sociais não estão ainda preparadas para um tal exercício de discernimento e clarividência. Tanios preferirá a ilha de Chipre à sua aldeia natal mas qualquer outro lugar lhe conviria desde que a sua vida pudesse aí ser gerida por si e espaiar ao seu ritmo e determinação. Baldassare parece ser inseparável de Gibelet, mas depois das suas andanças pelo mundo, instalar-se-á em Génova, onde nunca tinha vivido, mas onde sente uma espécie de apelo da sua memória genética que determina que aí fique, por não se sentir estrangeiro na terra dos seus antepassados longínquos, ainda que lá não conheça ninguém. E Gibelet, onde viveu grande parte da sua vida e que ele terá sempre no seu coração, terá sido apenas e afinal, uma mera etapa a partir da qual ele se deixou conduzir pela mão imprevisível do destino.

Se em Amin Maalouf o lugar de memória é chão identitário inegável onde desabrocham as primeiras afeições e onde o mundo pela primeira vez se configura e baliza, o lugar *avulso* característico dos corredores de passagem, das travessias ou dos lugares de empréstimo, sendo aparentemente *desidentificador*, não é menos valorizado, já que é pela superação dos limites de uma individualidade cristalizada que, ao mesmo tempo, emergem as possibilidades relacionais com o outro.

Assim, ao investir nas travessias e viagens e nas suas potencialidades relacionais, Maalouf acaba por inverter ou dissipar os sentidos sobremodernos ou pós-modernos que essas experiências detectaram. O “não-lugar” da sobremodernidade, que em Augé “não cria nem identidade singular, nem relação, mas solidão e semelhança” (Augé, 2005:87) é,

em Maalouf, a ocasião privilegiada para, através de um universo outro, cada um se reconhecer a si próprio como ser singular, se ultrapassar depois na sua individualidade e, em relação, se descobrir igualado ao outro para lá de todas as diferenças. Trata-se, aqui, de uma “mobilité constamment vagabonde, dans laquelle *partir* prend la place de *patrie*” (Ette, 2009:135).

### 1 – As deslocações na obra de Maalouf

O tópico da viagem percorre a obra maaloufiana confirmando as palavras do autor: “Je parle du voyage comme d’autres parlent de leur maison” (*apud* Ette, 2009: 147). Pelas razões mais díspares, as personagens empreendem longas travessias, deixando o solo natal num movimento que se afigura sempre como uma espécie de prospecção necessária mas indefinida, ou então só vagamente percebida, e raramente verbalizada. A personagem cede a um impulso de busca, sem saber o que vai encontrar mas como acreditando previamente que “Les lieux et les rencontres les enrichissent dans l’âme et dans le corps” (Neggaz, 2005:209) e fazendo sua a confissão de fé de Léon: “Je suis fils de la route, ma patrie esta caravane, et ma vie la plus inattendue des traversées” (Maalouf, 1986: s/p).

Se ordenarmos os romances cronologicamente de acordo com a época histórica retratada, confrontamo-nos com Mani, em *Les Jardins de Lumière*, que, no século III, percorre todo o império Sassânida, desde o Tigre ao Indo. Em *Samarcande*, Omar Khayyam, no século XI, circula por toda a Pérsia e pelo Império russo até Bucara e Samarcanda. Hassan, ou *Léon l’Africain*, sai de Granada, passa pelo Egipto, conhece vários países africanos, é arrastado para Roma e, no fim da sua vida, toma o caminho de Tunis. No século XVII, *Le Périple de Baldassare Embriaci*, genovês do Oriente, inicia-se em Gibelet, na costa mediterrânica do Líbano, passa por Constantinopla, norte de África, Lisboa, Amsterdão, Londres, para terminar em Génova, terra de antepassados. Tanios, no início do século XIX, oscila entre as montanhas libanesas e Chipre, deixando definitivamente *Le Rocher de Tanios* em favor de mais largos horizontes e, da mesma forma, os antepassados do autor transpostos para *Origines* viajaram e instalaram-se em Cuba, Estados Unidos, Canadá e Austrália. Também Ossyane deixa o Líbano natal para estudar em França, e regressa ao Líbano e a França, percorrendo *Les Echelles du Levant*.

Mani, retirado na sua tenra infância ao aconchego maternal para se juntar, pela mão do próprio pai, à seita dos fatos-brancos, teve de se vergar ao peso das suas leis. No entanto, desde o primeiro instante do seu sequestro, algo dentro dele permaneceu rebelde,

como um pedacinho de alma refractário (Maalouf, 1991:36-37). É esse “brin d’âme” que parece funcionar como propulsor da abertura à travessia, primeiro dentro de si, e só depois do espaço exterior. Nesse processo, a solidão joga um papel fundamental. A sós consigo, a personagem desce dentro de si, questiona-se e aprende a conhecer-se: “Dans le plat paysage des dévots, quel autre terrier que la solitude? Mani apprit vite à la conquérir, à la cultiver, à la défendre contre tous” (*ibidem*) para poder construir o seu reduto íntimo e aí “garder sa vérité enfouie, apprendre, méditer, mûrir, pendant de longues années, jusqu’à ce qu’il soit prêt à affronter le monde” (*idem*:57). E se o frente-a-frente com o mundo se dá só aos vinte e quatro anos, ele não é isento de apreensão. Depressa, porém, a viagem se erige em impulso vital, ainda que nem sempre com objectivo definido. Importa sempre dirigir-se a locais concorridos, de confluências várias, como rapidamente percebe Malcos, o acompanhante e amigo de Mani: “L’aurait-il entraîné dans ce périple erratique en prévoyant dès l’origine d’atteindre Charax au moment précis où s’ouvrent les chemins saisonniers de l’Inde?” (*idem*:98). Aí, achava Mani estar em melhores condições para transmitir a sua mensagem universal capaz de congregar todas as crenças (*idem*:113).

Omar Khayyam, nascido em Nichapur, viaja até Samarcanda em busca do lugar idílico de que lhe haviam falado (*idem*, 1988:18). Em breve se saberá que essa busca tem um alcance maior e não cabe nas fronteiras das cidades por onde vai espalhando a sua voz sábia e conciliadora. Requisitado nas cortes pela sua sensatez e sabedoria, Khayyam é, sobretudo, um observador do mundo e um cego aprendiz do destino (*idem*:79). Nessa qualidade, recusa títulos e funções que o confinem ou vinculem aos órgãos do poder e gere a sua vida e o seu tempo, apurando o prazer da ciência e a ciência do prazer (*idem*:94). Acossado por um destino que o obriga a fugir de Ispaão onde tinha o seu observatório financiado pelo vizir Nizam-el-Molk, entretanto assassinado, vai de cidade em cidade, ao sabor das contingências dos que se reúnem para ouvir as suas palavras sábias e dos seus detractores que rapidamente o fazem sentir-se indesejado. Só então decide dirigir-se à sua cidade natal, onde termina, aos oitenta e quatro anos, os seus dias: “Il est temps, se dit-il, que je mette fin à mon errance. Nichapour a été ma première escale dans la vie, n’est-il pas dans l’ordre des choses qu’elle soit également la dernière?” (*idem*:152).

A sua viagem pela Pérsia foi também a viagem de uma vida e de uma busca íntima, e o regresso à terra natal parece ser o impulso nostálgico de um retorno ao ponto de partida para que, fechado o ciclo, se faça o balanço do caminho percorrido. Poder-se-iam aplicar aqui, no que procuram explicitar da natureza desse regresso, as palavras que Maria Hermínia Laurel recupera de Nicolas Bouvier, em *L’Usage du Monde*:

“Comme une eau, le monde vous traverse et pour un temps vous prête ses couleurs. Puis se retire, et vous replace devant ce vide qu’on porte en soi, devant cette espèce d’insuffisance centrale de l’âme qu’il faut bien apprendre à côtoyer, à combattre, et qui, paradoxalement, est peut-être notre moteur le plus sûr.” (*apud* Laurel, 2006 :207)

Dir-se-ia que, cansado da sua errância e dos solavancos histórico-culturais em que foi envolvido, Khayyam sente uma espécie de apelo de uma ordem embrionária de repouso e de equilíbrio a confirmar o que Mircea Eliade (1993) considerou ser quer uma resistência do homem à sua condição histórica, quer a necessidade da sua reintegração num movimento mítico de eterno retorno apaziguador.

O percurso de vida de Hassan, em *Léon l’Africain*, é feito “au gré des voyages”, ao longo de quarenta anos de vida que as diferentes etapas e vivências enriqueceram: “ma sagesse a vécu à Rome, ma passion au Caire, mon angoisse à Fès, et à Grenade vit encore mon innocence” (Maalouf, 1986 :s/p). Atraído desde cedo pela ideia da viagem, sedento de mundo e de novidade, Hassan depressa compreende os benefícios da estrada, dos entrepostos comerciais, dos cruzamentos ou das zonas raianas, desses “palimpsestos nos quais se reinscreve sem cessar o jogo misto da identidade e da relação” (Augé, 2005:68):

“La route apporte la connaissance et la richesse (...) Quand on vit dans un lieu inaccessible, mais loin des routes (...), n’ayant aucun échange avec d’autres contrées, on finit par vivre comme des bêtes, ignorant, démuné et effarouché.” (Maalouf, 1986 :157)

Em trajecto, ou na confluência de rotas, Hassan vai confirmando o vaticínio de sua mãe: “Quant à toi, mon fils, c’est en cherchant à connaître le monde que tu trébucheras sur un trésor” (*idem* :187).

Baldassare é também uma figura itinerante, se bem que, no início, a itinerância ocorra a contra-gosto. Impelido por um dos sobrinhos e pelo seu próprio fascínio, (embora inconfessado e temeroso) pelo livro *O Centésimo Nome*, que revelaria o nome supremo capaz de afastar o fim do mundo previsto para 1666, ano da Besta, Baldassare lança-se numa viagem a Constantinopla, mas que cedo se percebe não ir ficar por aí e levá-lo a conhecer algumas cidades europeias. Todavia, o seu périplo maior e mais significativo não é o da viagem física, mas o do conhecimento da natureza humana, que ele inicia a partir do seu reduto íntimo, o seu conjunto de cadernos, autêntico diário de bordo de uma viagem atribulada a que ele não pode furtar-se: “La plume que je manie me manie tout autant; je dois suivre son cheminement de même qu’elle suit le mien” (*idem*, 2000:447-448).

O conhecimento da sua geografia íntima é determinante no percurso existencial de Tanios. Abalado pela revelação, através das palavras do louco da aldeia, de que todos o



consideravam de paternidade ilegítima, começa a sentir-se um estranho no seu espaço de origem e depressa estabelece “ses distances à l’égard du village”, (*idem*, 1993:77), criando os seus momentos de reflexão solitária que lhe permitirão *ressituar-se* face aos seus e às suas origens. Embora correcto e afável nas suas relações, a sua atitude começa a ser a de quem usa “la politesse de qui se sent étranger” (*ibidem*) e de quem sente a necessidade de demarcar o seu território existencial. Fá-lo-á através da ligação a Roukoz, um banido da aldeia e, mais tarde, fazendo greve de fome pela proibição de continuar a frequentar a escola do pastor inglês que ele entendia como essencial para lhe abrir as portas do mundo e “débridé(r) son existence” (*idem*:102). O apelo do mundo terá ainda um mediador, Nader, vendedor ambulante vagabundo, voz da sabedoria popular e alma nómada, que oferece a Tanios um óculo através do qual, em cima do rochedo que terá o seu nome, o adolescente avista um navio de três mastros, de velas desfraldadas. A oferta é justificada como em augúrio de outros dias difíceis que poderão vir a justificar a partida (*idem*:135).

O afastamento do local de origem torna-se, pois, em *Le Rocher de Tanios*, um exílio voluntário que pouco a pouco se vai prefigurando como solução existencial contra um chão natal constrangedor e que empurrará o protagonista, por duas vezes, para Famagouste, na ilha de Chipre, porto de abrigo onde encontrará o amor e uma nova vida (*idem*:196). Deslocado e desterritorializado, sentindo o desconforto do estranhamento entre os seus, Tanios parte porque o seu espaço íntimo se tinha já aberto a outras aragens e a sua vida requeria horizonte (*idem*:278-279).

No romance de teor autobiográfico, *Origines*, o apelo da distância faz-se ouvir pela voz de duas personagens. Gebrayel, irmão mais velho do protagonista Botros, não tem dúvidas, aos dezoito anos, de que o Líbano não é terra onde queira ficar: “il ne croyait pas du tout à l’avenir du pays où il avait vu le jour, ni à son propre avenir sur ce pan de montagne. C’est donc sans états d’âme que l’adolescent se dirigea à pied, par une nuit de pleine lune, vers le port de Beyrouth” (Maalouf, 2004:74). Para o seu irmão Botros, ao contrário, o impulso da viagem gere-se num exercício tenso que equaciona a necessidade individual de horizonte e uma consciência de dever e responsabilidade cívicas para com a terra natal. Se, por um lado, ponderava o estado de degradação e incúria do seu país e as suas próprias aspirações de riqueza e liberdade, por outro, um sentido aguçado do bem comum chamava-o a considerar a responsabilidade que lhe cabia no desenvolvimento da sua terra, na luta contra a ignorância, principal inibidora do progresso (*idem*:83-84).

Com efeito, Botros vive dilacerado entre o impulso de partir e o dever de ficar, acabando por verter essa tensão no drama que escreve, intitulado *Les Séquelles de la*

*Vanité*, e que o narrador recupera – numa estratégia que provoca um efeito de real – destacando o confronto entre aquele que defende dever ficar entre os seus durante os momentos difíceis da vida do seu país, e outro que afirma que "L'amour de la patrie n'est qu'une faiblesse de caractère" (*idem*:86).

A viagem representa para Ossyane, protagonista de *Les Echelles du Levant*, uma possibilidade de se libertar de uma espécie de jugo ideológico do pai, que quer fazer dele um revolucionário. O pretexto de sair de Beirute para estudar medicina em Paris, solução que o pai aceita por pensar que um médico revolucionário terá mais impacto e mais possibilidades de ser ouvido, é o estratagema necessário ao afastamento da casa natal para que a individualidade de Ossyane ganhe espaço vital. Pela mão do destino, ele acabará, afinal, por ser um herói da Resistência Francesa e um permanente desalojado por via da sua movimentação clandestina. Talvez por isso, num dado momento lhe seja tão grata a sopa de cominhos que lhe servem num restaurante onde ele reencontra os sabores libaneses, mas também o sotaque do "vieux pays", tão familiar (Maalouf, 1996:100). Regressado ao Líbano, sentir-se-á ainda um acochado quando estala a guerra na Palestina e se sente impedido de circular livremente entre Haifa, terra natal da sua mulher, e Beirute. A sua experiência de viajante será, pois, maioritariamente, a de um sobrevivente.

O tópico da deslocação forçada ou do exílio torna-se pungente nos nossos dias, atendendo à realidade dos milhões de pessoas que, em todo o mundo, se afastam constrangidos do seu território natal. Drama pessoal do próprio Maalouf, forçado a abandonar o Líbano pela guerra que aí deflagrou, o exílio constitui-se, simultaneamente, pela ambivalência de sentimentos que provoca, em tema literário fértil e em obsessão dorida que o próprio escritor parece querer exorcizar. O jogo de atracção e repulsa que o tema suscita em Botros e a dor funda que se adivinha em Ossyane não serão mais do que a projecção literária de um drama global e um exemplo das virtualidades da ficção: a de figurar mundos que permitam entender melhor o nosso mundo.

## 2 – Viagens iniciáticas e (re)construções identitárias

"No tempo é-se apenas aquilo que se é: o que sempre se foi. No espaço pode-se ser outra pessoa".

Walter Benjamin

Entre o chão da origem e o apelo da distância, as personagens maaloufianas garantem que nunca se viaja impunemente porque, como diz Dominique Wolton, "Il se passe toujours quelque chose dans la tête du voyageur" (Wolton, 2003 :115-116) e "Dans

l'épreuve de la frontière géographique réside la clé de la découverte de l'identité, de la culture et parfois de la solidarité" (*idem*:193). Na viagem, pratica-se o espaço, repetindo "a experiência jubilatória e silenciosa da infância (que) é, no lugar, ser outro e passar para o outro" em "experiência primordial de diferenciação, do reconhecimento de si como si e como outro, que reiteram as do andar como primeira prática do espaço e do espelho como primeira identificação com a imagem de si" (Certeau *apud* Augé, 2005:71-72).

Nenhum dos viajantes maaloufianos parece, de facto, ficar imune à viagem já que a saída do chão fundador é experiência iniciática que comporta a sua parte de revelação e de transformação, onde cada um descobre o seu próprio caminho. Esta iniciação desenrola-se normalmente em três etapas constituídas pelo afastamento do local original, por um percurso semeado de contratempos e pela transformação final (Neggaz, 2006:16). Neste movimento, a que C.G. Jung, citado por Soumaya Neggaz, chamou "processo de individuação", o indivíduo "sort du cadre social, collectif, pour réaliser son destin propre, individuel, dont il est prégnant, comme l'arbre contenu dans le germe » (*idem* :19).

A análise deste percurso iniciático incidirá aqui, sobretudo, nos protagonistas de *Les Jardins de Lumière*, Mani, de *Samarcande*, Omar Khayyam e Benjamin O. Lesage, de *Léon l'Africain*, Hassan/Léon e de *Le Rocher de Tanios*, Tanios.

É preciso que Mani escape clandestinamente do palmeiral dos fatos brancos para casa de Cárias, antigo palácio agora esventrado, para aí descobrir a sua aptidão para a pintura e se abrir ao fascínio pela beleza. O seu "gémeo", imagem da sua Revelação, fala-lhe aos doze anos, chancelando a legitimidade da sua primeira experiência extra-muros e preparando-o para maiores e mais profundas experiências, assim ele fique pronto para enfrentar o mundo e libertar-se de vez da longa alienação (Maalouf, 1991:57) no palmeiral da seita dos fatos-brancos, local de renúncias, obrigações e restrição de liberdade. O exercício da pintura torna-se aqui numa fuga simbólica, numa viagem em duplicado, porquanto meio de abertura à representação de si e do mundo, criando simultaneamente uma plataforma de diálogo e de entendimento com os outros – receptores ou espectadores. O impulso para a pintura que Mani descobre pela primeira vez, na sequência duma visita à biblioteca onde lhe ocorre ilustrar os livros sagrados, (*idem*:59) representa já por si uma viagem que prenuncia uma outra maior, retardada pelo seu "gémeo".

E se as fugas para pintar ou para se refugiar consigo no renque de palmeiras junto ao rio Tigre eram marcadas pela clandestinidade, a sua partida ocorreu em alarde e cor, em despojamento e libertação de tudo o que, até aí, o encarcerara e vinculara, ainda que só exteriormente, à comunidade dos fatos-brancos (*idem*:69).

A expressão “renaître en couleurs” e a alusão à “cérémonie” (*ibidem*) configuram a natureza iniciática da partida e da desvinculação que lhe subjaz para permitir (re)fazer ou (re)construir um novo ser, uma nova identidade: “Oui, Mani, fils de Babel, tu es seul, démuni de tout, rejeté par les tiens, et tu pars à la conquête de l’univers. C’est à cela que se reconnaissent les vrais commencements” (*idem*:76). Posteriormente, Mani viverá nas estradas e em itinerância constante, pregando a abolição de castas e raças, advogando uma fé universal congregadora de crenças (*idem*:112) e responsabilizando o homem pela boa manutenção da Criação (*idem*:135). Imbuído de um espírito ecuménico, Mani convida outros a despojarem-se para, nesse processo, melhor efectuarem a síntese humana que conduziria à harmonia e conciliação universais. Se, no início do seu périplo, lhe concedem livre-trânsito para difundir os seus ideais e, ébrio de optimismo, o universo não lhe parece suficientemente vasto para o vigor dos seus passos (*idem*:150), a euforia cedo dá lugar à angústia pela constatação da falta de tempo para transmitir a sua mensagem. Escrever ou pintar tornam-se, então, reserva íntima de acção onde, a sós consigo, compensará o que o inibem de comunicar em trânsito e de viva voz (*idem*:175).

O percurso de Mani afigura-se como o de uma escalada a que progressivamente se vão retirando os pontos de apoio. De facto, o seu “gémeo” incumbi-lo-á da responsabilidade de discernir e de escolher sozinho (*idem*:191), deixando-o a sós com a opressão do silêncio e o desamparo da constatação da fragilidade humana (*idem*:212). Este “gémeo” que o guiou e o condicionou, lhe marcou os tempos e os ritmos dos seus passos não é mais do que a imagem do descentramento da personagem, que se vê instada a descolar da redoma onde o havia mantido a sua temporada de alienação forçada. O empreendimento de uma viagem interior visa, assim, analisar e encontrar o seu próprio território. Mas este assenhorear-se das rédeas da sua própria existência nem sempre é pacífico. Banido das terras que antes o acolheram, e vendo aí a libertação das grilhetas que o prendiam a um só Império, (*idem*:236), Mani terá de a elas regressar pelo carácter imperioso da sua própria consciência, que mais não é do que um “gémeo” que o confronta com a necessidade de não fugir aos problemas e de regressar ao caminho de que se extraviou (*idem*:237). Esse, compreendê-lo-á Mani durante a sua última prova, pelo suplício dos ferros, é o caminho do caos que ele, e outros artistas como o tocador de alaúde, tinham a missão de contrariar por terem a capacidade de despertar as harmonias originais (*idem*:246), ou seja, de serem a voz da verdade que, estando dentro de cada um, dificilmente se reconhece ou se manifesta. Mani dirá: “- Ils ont entendu de ma bouche les vérités qui étaient en eux. On n’écoute jamais que sa propre voix.” (*idem*:244), numa clara

assunção de aprendizagem do seu próprio percurso de descoberta, de individuação e de reposicionamento no mundo.

Se Mani tem de arrostar com os fanáticos e poderosos guardiães de crenças ou com chefes militares déspotas que vêem na sua mensagem o perigo de diluição do seu poder, também Omar Khayyam, em rota pela Pérsia do século XI se defrontará com problemas de comunicação com o “Outro” e tentará superá-los por interposta via, através das suas quadras. O seu estatuto de sábio incomodará poderes e estatutos instalados, e será à custa dos insultos e da violência sofridos que Khayyam aprenderá o valor do recolhimento e a necessidade de evitar brandir a sua mensagem em desafio, como faz perante a multidão:

“Rien, ils ne savent rien, ne veulent rien savoir.  
Vois-tu ces ignorants, ils dominant le monde.  
Si tu n’es pas de leurs, ils t’appellent incroyant.  
Néglige-les, Khayyam, suis ton propre chemin.” (Maalouf, 1988:17)

No seu ensaio, *Les Identités Meurtrières* (1998:165), Amin Maalouf defenderá, por diversas vezes, a postura de recato como forma de evitar que o mundo degenera em selva, chancelando o que o seu romance figurara, dez anos antes, como em exercício epifânico. É nesta linha de recato que Abu-Taher, o cádi da cidade de Samarcanda, um dos mediadores do processo iniciático de Khayyam, lhe ensinará a sabedoria do silêncio sem a qual toda a inteligência e conhecimento são vãos (*idem*, 1988:23). Por isso, oferece-lhe um livro em branco, que é um convite a uma viagem interior e ao registo reflectido desse trajecto, na vivência de uma geografia íntima e num exercício de distanciamento necessário ao seu auto-conhecimento e à compreensão dos outros e do mundo, como reconhece Soumaya Neggaz: “il veut toujours s’éloigner, se séparer des autres afin de mieux les voir et surtout d’en tirer sa propre philosophie de l’existence” (Neggaz, 2006:104). Em Ispaão, sob a protecção de Nizam-el-Mok, a construção do observatório, os seus estudos e a escrita das suas quadras absorvê-lo-ão e recusará, em favor de Hassan Sabbah, a função de chefe dos espões. Omar Khayyam abomina a violência e a dominação, ao contrário de Hassan, e será através dele que uma nova etapa de conhecimento se concretizará, desta vez sob o signo da tragédia.

Hassan Sabbah é um novo mediador de aprendizagens, uma espécie de imagem em negativo do próprio Khayyam. Com efeito, onde este advogará a liberdade individual e a conciliação entre os homens, defenderá o outro a acção militante e opressora, liderando a Seita dos Assassinos, primeiro evangelizando e convencendo de forma veemente, depois organizando as suas hordas de adeptos que lançarão o terror na região. Por contraponto

com Hassan, Omar Khayyam redefine a sua amizade por ele, toma consciência da fragilidade dos sentimentos humanos e descobre, em sofrimento, o uso perverso que se pode dar à inteligência e a linha ténue que separa o sábio do louco. Ao reagir às adversidades pelo corte de relações com o mundo, usufruindo apenas da presença da sua mulher Djahane e do vinho moscatel, Omar Khayyam dir-se-ia, então, um alienado:

“Chaque soir tu viendras te blottir nue contre moi, le vin musqué nous fera chanter, pour nous le monde cessera d’exister, nous le traverserons sans le voir, sans l’entendre, ni sa boue ni son sang ne s’attacheront à nos semelles.” (Maalouf, 1988 :133)

Talvez seja a consciência e o remorso dessa alienação que o terço levado a incluir no seu manuscrito a parábola sobre os três amigos e a pantera. Ele é o homem de saber que todos respeitam, mas que recusa que a sua sorte se decida entre cães e pantera e que, por isso, vira costas e foge sem esperar pelo fim do combate (*idem*:139). Desta configuração ficcional do mundo, Maalouf retirará, mais tarde, o ensejo para o propósito ensaístico:

“C’est un peu ce que j’avais l’ambition de dire, dans ce livre, à propos du désir d’identité. Qu’il ne doit être traité ni par la persécution ni par la complaisance, mais observé, étudié sereinement, compris, puis dompté, apprivoisé.” (Maalouf, 1998:165)

O destino de Khayyam parece, pois, traçado e torna-se então desconcertante, arrastando-o para uma vida de fugitivo e de pária (*idem*, 1988:143). Apesar de admirado pela sua erudição e génio, vê-se constantemente acochado e obrigado a fugir para novas paragens, igualmente decepcionantes, igualmente arriscadas, em busca da protecção de um mecenas. O seu périplo terminará em Nichapur, sua terra natal, com o *Livro da Cura*, de Avicena, aberto sobre os joelhos, no capítulo intitulado “O Uno e o Múltiplo”. As suas últimas palavras foram: “«Mon Dieu, Tu sais que j’ai cherché à Te percevoir autant que je l’ai pu. Pardonne-moi si ma connaissance de Toi a été mon Seul chemin vers Toi»” (*idem*:152), no que poderá ser a assunção da sua impotência perante o movimento do mundo e as suas querelas, mas também o entendimento de que a busca de cada um é feita de uma “dynamique dualiste à la fois interne et externe entre la tension et la détente, la paix et l’hostilité, la vie et la mort, le fini et l’infini” (Neggaz, 2006:108).

O processo iniciático de Khayyam, tal como o de Mani e o das restantes personagens, inclui um exercício de balanço final que a experiência de escrita ajudou a clarificar. Em Omar Khayyam, esse exercício é acompanhado de uma espécie de catarse, pela consciência de que se poderia, talvez, ter contribuído de forma mais comprometida para a transformação da sociedade. O lugar dos sábios não pode ser o de uma torre de

marfim, de pontes cortadas com o movimento do mundo, mas deve antes situar-se em pontos de trânsito, onde o intercâmbio de experiências se possa saldar em enriquecimento mútuo e onde a sabedoria individual não se limite à experiência estéril e narcísica de quem se reconhece superior e dispensado de se comprometer com o mundo, de o ouvir e de se envolver na sua lama e no seu sangue.

A mesma lição parece ser retirada por Benjamin O. Lesage, o orientalista que, na segunda parte de *Samarcande*, se confrontará com o contraste entre a sua inércia que, de consciência apaziguada, dava a ver o Oriente nos seus artigos, e o movimento germinador de Baskerville, seu leitor apaixonado, em prol da criação de pontes interculturais em Tabriz, para onde este último decidiu ir trabalhar como professor numa missão presbiteriana. Lesage vê e comenta a experiência dos sucessos e fracassos de emancipação do mundo árabe, mas parece incapaz de retirar daí um impulso de acção, retraindo-se, tal como Khayyam se retraía no reduto do vinho moscatel e na quase clandestinidade de um manuscrito de versos. A aprendizagem será, pois, já tardia, mas mesmo assim marcante para os dois protagonistas de *Samarcande*, e tomará a forma de uma contrição. Se Khayyam pede perdão por se ter ficado pelo conhecimento de Deus como único caminho para Ele (ou, simbolicamente, pelo conhecimento do mundo sem acção efectiva sobre ele – a influência dos seus *robaiyat* só se sentirá de forma efectiva depois da sua morte), Benjamin Lesage evita incomodar-se e pensar nas tensões que se vivem na Pérsia “de peur de retomber dans l’inévitable mélancolie de ceux qui vivent entre deux mondes, deux mondes également prometteurs, également décevants” (Maalouf, 1988:269). De Omar Khayyam ficarão para a posteridade os seus *robaiyat*, na esperança de que eles possam ajudar a iluminar o futuro, como projecção de uma voz que em vida se silenciou e se absteve de afrontar cães e panteras. A Lesage caberá transportar o *Manuscrito de Samarcanda* no Titanic, juntamente com a princesa Chirine, exemplo vivo da orientalidade que sempre o fascinou. Quis a ironia do destino que ambos desaparecessem, como a sancionar o fracasso de quem, tendo tido condições privilegiadas para ser motor de interculturalidade, as não aproveitou. A construção ficcional torna-se, assim, interpeladora e desestabilizadora de todos os que, de consciência apaziguada, descartam responsabilidades na tessitura de um mundo mais dialogante e harmonioso.

Hassan é, talvez, o viajante mais paradigmático na obra de Maalouf. Obrigado a partir, ainda criança, de Granada, sua cidade natal, pela invasão iminente dos reis católicos, a sua primeira etapa de viagem é o exílio, aquilo a que retrospectivamente ele chamará “le



chemin de la dispersion”, num registo memorialístico de primeira pessoa que traça um percurso de vida ao longo de quarenta anos (Maalouf, 1986:69).

É a religião que impulsiona a partida, como se lembra a toda a hora na cidade, pois aceitar viver num país não-muçulmano significa expor-se ao castigo divino (*idem*:77). Aos olhos da criança que era então Hassan, esta primeira experiência de viagem é já marcante, pelo movimento das urbes a que não estava habituado e pela assimilação e processamento de impressões que transpiram das atmosferas nos sítios por onde vai passando, e que o vão iniciando na compreensão do carácter contingente do ser humano e das suas realizações (*idem*:89).

A cidade de Fez e a convivência com o seu amigo Haroun, curioso e ousado, que o leva a conhecer as zonas menos recomendáveis da cidade, confrontá-lo-ão com o lado transgressor da sociedade do seu tempo, quer ao nível das infracções religiosas quer dos costumes. Haroun será, aliás, um mediador relevante na aprendizagem do protagonista em fases diferentes da sua vida, porquanto, através dele, Hassan compensará a disfunção familiar, confrontará valores e, já adulto e com responsabilidades diplomáticas, terá nele um adversário à conciliação social e religiosa da sociedade do seu tempo.

Aos quinze anos, apaixonado pela leitura e pelo saber, Hassan está sedento de mundo (*idem*:145) e a sua primeira grande viagem oferece-se-lhe já como exercício de distanciamento perante circunstâncias de vida constrangedoras: “les angoisses épuisantes de Fès, l’acharnement du Zérouali, la cruauté sans visage du cheik des lépreux” (*idem*:155). É esclarecedor do homem em que se tornará Hassan o facto de ele se sentir já, de forma tão profunda, a necessidade da lonjura e do desenraizamento como experiência de equilíbrio ou de pacificação interior:

“J’avais besoin de partir à l’instant, de m’accrocher bien haut à la bosse d’un chameau, de m’engloutir dans l’immensité désertique où les hommes, les bêtes, l’eau, le sable et l’or ont tous la même couleur, la même valeur, la même irremplaçable futilité.” (*idem*:154-155)

Este desejo de anulação da diferença configura o que Marc Augé considera serem as “alegrias passivas da desidentificação” proporcionadas pelos não-lugares onde, temporariamente, o indivíduo se sente desembaraçado das suas “determinações habituais” e onde não se cria “nem identidade singular, nem relação, mas solidão e semelhança” (Augé, 2005:86-87). Prevenindo uma eventual tentação precipitada de se encarar estes lugares de trânsito como alienantes, John Tomlinson considera-os importantes no processo de desterritorialização, aproveitando a concepção augeriana que se tem vindo a invocar



neste trabalho: “The experience of non-places, then, is certainly an aspect of what I want to understand by deterritorialized culture” (Tomlinson, 1999:111).

Hassan aprecia o anonimato deste trânsito colectivo onde as identidades se diluem num esvaziamento essencial para, a seguir, se reconfigurarem em novos perfis identitários:

“Je découvris très tôt que l’on pouvait également se laisser engoutir dans la caravane. Quand les compagnons de voyage savent qu’ils devront, pendant des semaines et des mois, marcher dans la même direction, affronter les mêmes périls, vivre, manger prier, s’amuser, peiner, mourir, parfois ensemble, ils cessent d’être des étrangers les uns pour les autres ; aucun vice ne reste caché, aucun artifice ne persiste. Vue de loin, la caravane est un cortège ; vue de près, c’est un village, avec ses racontars, ses plaisanteries, ses sobriquets, ses intrigues, ses conflits et ses réconciliations, ses soirées de chanson et de poésie, un village pour lequel toutes les contrées sont lointaines, même celle dont on vient, mêmes celles qu’on traverse.” (Maalouf, 1986 :155)

Trata-se aqui de uma reconstrução identitária, ou de uma identificação, ainda que provisória, assente afinal na sociabilidade intrínseca do ser humano e na necessidade que ele tem de criar laços e de se organizar na sua densidade ôntica. O *espaço* de trânsito augeriano passará, rapidamente, a ser preterido pelo *lugar*, ou a ser transformado em *lugar* por via da adaptação do indivíduo e da sua reconstrução identitária, determinada pelas coordenadas do sítio onde se lhe oferece viver. O espaço transitório investe-se de significação, de densidade humana e a identidade reformula-se em novos padrões.

As novas coordenadas espaciais proporcionam experiências diferentes e marcantes, como será a da iniciação sexual de Hassan com Hiba, a escrava negra que é oferecida a Hassan em Tombouctou (*idem* :167) e, através da qual, ele perspectivará as outras mulheres da sua vida. O protagonista delineará, sobretudo, o seu mapa íntimo no que às convenções sexuais, sociais e afectivas diz respeito, num exercício de reconstrução identitária que representa uma abertura à interculturalidade. Desencadeado o processo de reconfiguração íntima, a personagem ganha lucidez e perspectiva-se em todas as dimensões, tomando consciência de que é herdeira de traços que anteriormente havia contestado: “Sensation curieuse, je me retrouvais en train de répéter les gestes de mon père, pris comme lui entre deux femmes, une esclave enjouée, une cousine en pleurs” (*idem*:174).

Da sucessão de novos despojamentos e desenraizamentos, nascerão outras rotas e outras condições para se abrir a uma nova existência, agora que estão criados a apetência e o fascínio pela descoberta e reconhecidos os méritos do conhecimento acumulado. A personagem sabe, então, que o que importa é manter-se de espírito aberto :

“(…) j’eus la certitude qu’après la tempête qui avait dévasté ma fortune une vie nouvelle m’était offerte en ce pays d’Egypte, une vie faite de passions, de dangers et d’honneurs.

J'avais hâte de m'en emparer" (*idem*:217).

Esta predisposição para a novidade traz consigo a abertura ao outro, e o impulso da partilha e da integração é irreprimível, pois a personagem encontrou um lugar para si: "Je sentais que cette ville était mienne et j'en éprouvais un immense bien-être. En quelques mois j'étais devenu un véritable notable cairote" (*idem* :231).

A propósito, cabe aqui lembrar Fernando Pessoa que, pela voz de Álvaro de Campos, parece ter compreendido a natureza deste fenómeno da transformação do espaço em lugar ôntico, justamente ele, que tanta dificuldade teve em encontrar o seu: "Os cavalos é que formam a cavalaria. Sem as montadas, os cavaleiros seriam peões. O lugar é que faz a localidade. Estar é ser" (*apud* Zenith, 2006:114).

No périplo incessante de Hassan, as religiões desfilarão em coexistência, misturando "les turbans des Turcs et les calottes des chrétiens et des juifs (...) sans haine ni ressentiment" (Maalouf, 1986:255), e ele próprio será uma espécie de bandeira desta coexistência, ainda que em circunstâncias meramente casuais, aquando do seu regresso ao Cairo e à casa que lhe havia cedido um comerciante cristão:

"Promenant son regard autour de lui, le secrétaire d'État remarqua l'icône et la croix copte sur le mur. Il sourit, en se grattant ostensiblement la tête. Il avait de bonnes raisons d'en être intrigué : un Maghrébin, habillé à l'égyptienne, mariée à une Circassienne, veuve d'un émir ottoman, et qui ornait sa maison à la manière d'un chrétien!" (*idem*:260-261)

De terra em terra, em sucessivos exercícios iniciáticos de partilha e de integração, também Hassan, como outros protagonistas maaloufianos, se reconhece sem certezas e constata, em registo disfórico, que todas as cidades são perecíveis, carneiros todos os impérios e insondáveis os desígnios da Providência (*idem*:271). A prova suprema ocorrerá depois da peregrinação a Meca quando, novamente despojado, é raptado e levado para o Vaticano, numa reviravolta do destino que o encheu de vergonha pelo aviltamento da sua honra e do seu sangue (*idem*:281). Oferecido ao Papa Leão X como uma raridade, por ser árabe muçulmano, viajado, letrado e diplomata, Hassan terá tratamento privilegiado e condições para se dedicar ao ensino do árabe, além de receber aulas de latim, de hebraico e de estudar a Bíblia e os preceitos cristãos. Ultrapassada a violência da transição, Hassan não acusará constrangimentos e reconhecerá os méritos da sua nova condição por ser "sans peine pour le corps et fort profitable pour l'esprit", dado o manancial de conhecimentos a que acedeu (*idem* :287). Rodeado de cardeais e protegido pelo Papa, nem por isso Hassan deixa de contactar com as correntes adversas do luteranismo nascente, de interrogar e ser

sensível às interrogações sobre a fé e as suas manifestações. A personagem está de novo colocada numa encruzilhada de caminhos que lhe permitem confrontar diferenças, interrogar-se e repensar-se.

Aquele que virá a ser o seu baptismo parece ser apenas mais uma etapa do processo de incursão num mundo outro em que o mergulharam e que ele não rejeita, aceitando esse novo estatuto como antes envergara outras vestes, num processo de adaptação já tantas vezes experienciado. Intriga-o apenas ser alvo de tantas honras, que sente não merecer e dum discurso tão insensato e grotesco (*idem*:289). Apenas o novo nome, como se viu no primeiro capítulo deste trabalho, é uma roupagem que Hassan não envergará por senti-la atentatória da sua identidade, máscara grotesca que o distorce na sua individualidade. Destitui-lo do seu nome é privá-lo do seu primeiro sinal de individuação, é apagar-lhe a sua quota-parte de história e negar-lhe todo um passado familiar (*idem*:290). A reacção não é, porém, acintosa, antes se faz pela via da harmonização, arabizando o nome e transformando-o em Youhanna al-Assad. Da parte dos “habitués de la cour pontificale” a questão do nome parece também pertinente e a necessidade de vincar a diferença leva-os, pelo seu lado, a atribuir-lhe “le surnom d’Africain” (*ibidem*).

As aprendizagens que lhe estão ainda reservadas são significativas: o poder comunicativo da arte, a crueldade das cruzadas, o prazer da paternidade de um filho varão que lhe assegura a descendência e a quem, logo na atribuição do nome, ele confere um legado intercultural: “Giuseppe, c’est à dire Youssef, comme le père du Messie, comme le fils de Jacob, comme le sultan Saladin” (*idem*:303). Preso por traição à causa de Adriano, as suas forças vão ser novamente postas à prova. O desespero e a solidão acordam sentimentos entorpecidos e a religião da sua infância surge como a âncora que o impede de sucumbir à loucura e lhe fornece o alento salvífico do futuro: “L’obscurité, le froid, l’insomnie, le désespoir, le silence... Pour ne pas sombrer dans la folie, je repris l’habitude de prier, cinq fois par jour, le Dieu de mon enfance” (*idem* :313).

Será o novo Papa, Clemente VII, a tirá-lo da prisão e a confiar-lhe a missão que sempre lhe esteve destinada: a de servir de ponte entre Roma e Constantinopla, o mesmo é dizer, a de lançar as bases de um entendimento religioso e político global que pusesse de acordo o sultão Solimão, Carlos V de Espanha e Francisco, Rei de França. Léon viaja de novo em missão diplomática, mas agora as guerras são outras e os adversários mais temíveis e, embora empenhado na sua tarefa conciliadora, Léon preferiria consagrar-se aos seus livros: *A Descrição da África*, *A Crónica da (Sua) Vida* bem como ao projecto de dicionário universal *A Anti-Babel*.

A extensão da guerra, que não se conseguiu evitar, é nova prova dolorosa para Léon e um reforço da sua convicção sobre o carácter insubmisso da Verdade: “Lorsque tout le monde s’aglutine autour d’une même opinion, je m’enfuis: la vérité est sûrement ailleurs” (*idem*:337). O novo despojamento associado à saída apressada de Roma para o exílio significará, afinal, o regresso ao nicho familiar de Tunis: “Il était écrit que je passerais d’une patrie à l’autre comme on passe de la vie à trépas, sans or, sans ornement, sans autre fortune que ma résignation à la volonté du Très-Haut” (*idem* :345). A viagem de regresso é também ocasião para um balanço sobre uma vida feita de “tant de naufrages”. Mas é este sentido de vida contingente e em permanente devir que Léon lega ao seu filho, na rota do seu primeiro exílio:

“À Rome, tu étais «le fils de l’Africain»; en Afrique, tu seras «le fils du Roumi». Où que tu sois, certains voudront fouiller ta peau et tes prières. Garde-toi de flatter leurs instincts, mon fils, garde-toi de ployer sous la multitude ! Musulman, juif ou chrétien, ils devront te prendre comme tu es, ou te perdre. Lorsque l’esprit des hommes te paraîtra étroit, dis-toi que la terre de Dieu est vaste, et vastes Ses mains et Son cœur. N’hésite jamais à t’éloigner, au-delà de toutes les mers, au-delà de toutes les frontières, de toutes les patries, de toutes les croyances.” (*idem* :s/p)

São os caminhos da universalidade que Léon aponta ao seu filho como solução existencial. Ele, que habitou “partout et nulle part”, é o símbolo do Homem Universal (Neggaz, 2006:86), aquele para quem nada está terminado e que constantemente se revolve, se questiona e se reconfigura mediante os paradoxos de um mundo em mutação.

A Léon, como a Khayyam e a Tanios, viajantes em busca do mundo e de si, chama Soumaya Neggaz “les assoiffés de vérités” (Neggaz, 2006:91), como a vincar esse lado fronteiro da vida onde a cada momento as convicções mais íntimas estremecem e vacilam para integrar outros dados e exigir permanentes reformulações. É Léon que, após tantas reviravoltas do destino, corajosamente dirá ao Papa Clemente VII que a verdade é uma questão que já não coloca a si próprio, porque entre a verdade e a vida já fez a sua escolha (Maalouf, 1986:318). Tanios exigirá também o seu direito à escolha e, como os outros, pagará o seu tributo.

As provas iniciáticas surgem cedo na vida de Tanios. Calmo e feliz no seu chão natal de Kfaryabda, aldeia montanhosa do Líbano, sentirá esse chão fugir-lhe quando o destituem de uma paternidade legítima, deixando de poder enfrentar a aldeia de cabeça erguida por ter a consciência aguda do olhar dos outros e por, nesse olhar, se sentir aprisionado. As provas iniciáticas extravasam, assim, da dimensão puramente individual e inserem-se numa rede de relações intersubjectivas activadas pelas contingências, num processo sempre relacional e múltiplo (Mendes, 2005:490-491). Maalouf dirá, no ensaio

*Les Identités Meurtrières*, que “c’est notre regard qui enferme les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c’est notre regard aussi qui peut les libérer” (Maalouf, 1998:29). A libertação chegará só muito mais tarde para Tanios, após um longo processo de expiação.

Sentindo-se um estranho no meio dos seus, ele procura, pois, o seu espaço deambulando fora da aldeia, numa atitude de distanciamento que, tal como nas outras personagens já analisadas, será essencial ao seu processo de individuação. A sua aproximação de Roukoz, o banido da aldeia, não é mais do que uma etapa nesse processo de afastamento do colectivo e da procura de vias alternativas de realização e de afirmação pessoal. A mesma valência terá o seu apego firme à escola do pastor inglês, que lhe traça uma ponte para o mundo. A proibição da sua frequência, por ordem dos pais e a conselho do cheikh, acarretará uma reacção fisiológica e psicológica assustadora e que quase lhe será fatal devido à greve de fome que enceta. Curado *in extremis* na casa do pastor inglês, Tanios regressará a casa dos pais mais tarde, de cabelo completamente branco, numa transformação que parece indiciar um amadurecimento brusco, produzido à custa de muito penosas provações, e que Soumaya Neggaz considera ser símbolo de uma mutação interior que é uma “dissolution de l’image du moi dans une conscience plus étendue” (Neggaz, 2006:166).

A perda da rapariga que ama, Asma, e a lembrança, por parte do pai desta, da sua condição de bastardo representam um novo vendaval na vida de Tanios, que lhe trará de novo a sensação de despojamento e de perda de referenciais. Assustado pela perspectiva do suicídio do filho e carente, ele próprio, de um chão de afirmação que substitua, aos olhos de Tanios e da aldeia a legitimidade paternal perdida, Gérios promete tudo fazer por ele, e por ele matará o patriarca, tio do futuro marido de Asma e obreiro de algumas vinganças na aldeia que lhe haviam granjeado o estatuto de *persona non grata*. O exílio oferece-se, então, como solução para a reconstrução de uma vida. Gérios e Tanios embarcam para a ilha de Chipre onde atam, finalmente, os laços afectivos com que nunca antes souberam lidar e operam, numa desterritorialização criada pela distância do chão natal, uma reconfiguração de si mesmos. Reconciliado consigo pela imagem de pai que recuperou, Gérios não só se estrutura num novo perfil de homem, que nunca conseguira ser na aldeia e no palácio do cheikh, como também permite ao filho a base “positiva e estruturante” (*idem*:172) que também lhe faltava para se dimensionar no mundo e perante si.

Em Famagouste, na ilha de Chipre, Tanios continua o seu percurso iniciático. Thamar, a prostituta das laranjas, abre-lhe as portas dos sentidos e permite-lhe a vivência

de um espaço de amor e de desejo que se torna determinante para o conhecimento de uma outra dimensão de si. As palavras que lhe dirige, e que ela não entende por não conhecer a sua língua, são experiência de exorcização das suas angústias e dos seus dramas sofridos em silêncio, e de revelação de si a si:

“Ensuite, comme si la chose allait de soi du moment que les présentations étaient faites, il se mit à parler. Il raconta ses craintes, ses malheurs, ses projets de voyages lointains, s’indignant, s’exaltant, d’autant plus librement que Thamar ne comprenait aucun mot. Mais elle écoutait sans signe de lassitude. Et elle réagissait, quoique de manière atténuée : quand il riait, elle avait un léger sourire ; quand il pestait et tonitruait, elle fronçait un peu les sourcils ; et quand il tapait des poings contre le mur, contre le sol, elle lui tenait doucement les mains comme pour s’associer à sa rage. Et tout au long de son monologue, elle le regardait dans les yeux, l’encourageant avec quelques hochements de tête.” (Maalouf, 1993 :197)

Como as mulheres de outros protagonistas, e como se verá adiante neste trabalho, Thamar é mediadora, corredor de passagem para novas etapas de conhecimento, agente de uma experiência iniciática que rompe uma ordem e abre para outras versões do mundo e da vida. Em Thamar, Tanios encontrou o seu “port d’attente” (*idem* :196), mas só o compreenderá plenamente depois de novo despojamento, após a morte de Gérios, e depois de, numa reviravolta do destino, ele próprio ser confrontado com a experiência da morte, pela sua acção involuntária quando regressa a Kfaryabda. Tanios é, então, um homem ausente, insensível às críticas como aos elogios, e só a imagem da sua mãe conduzindo o cheikh o faz estremecer:

“Tanios releva alors la tête, les vit s’écarter bras dessus, bras dessous, comme enlacés, et il eut soudain la certitude que c’étaient ses parents qu’il contemplait ainsi.

Cette pensée le secoua, le sortit de sa torpeur. Son regard se fit plus vif. Qu’y avait-il dans ce regard ? De la tendresse ? Des reproches ? Le sentiment d’avoir enfin la clé de l’énigme qui avait pesé sur sa vie entière ?” (*idem* :275)

Esta visão terá sido a sua libertação e explicará o estranho sorriso com que saiu do palácio. De provação em provação, Tanios foi-se encaminhando em direcção à verdade e precisou de a processar no final. O rochedo donde o seu amigo Nader lhe mostrara o mar e o horizonte, como antecipando-lhe o destino, é o lugar escolhido para a “décantation de l’âme” (Neggaz, 2006:200), lugar de recolhimento e de encontro consigo, última etapa necessária ao salto em frente, para horizontes mais vastos, de que ele conhecia já o potencial, e para a plena realização de si num outro lugar que lhe era já caro e onde tinha, junto de uma mulher que não falava a sua língua, um porto de abrigo.

“O espaço é largo, repleto de possibilidades”, diz Walter Benjamin (1992:14-15), e praticar o espaço, como se viu, é uma experiência de viagem de si para o outro (Augé,

2005:72) que comporta sempre uma experiência de deslocamento e de desterritorialização para, a seguir, ser possível o reconhecimento geográfico íntimo e a aferição de coordenadas pessoais, que não-de permitir, depois, a experiência da diferenciação e da adaptação ao outro e ao mundo, e a consciencialização da deslocação identitária que tal processo implica.

Os rituais de passagem são parte integrante das cerimónias iniciáticas. Neggaz lembra a frequência da utilização do termo “Obour” nos relatos do monge Elias, um dos recursos narrativos de Maalouf em *Le Rocher de Tanios*, termo considerado enigmático pelo narrador e que, segundo pesquisa da ensaísta, vem do verbo árabe “*abara* qui signifie passer, traverser un pont, franchir un fleuve, un gué”. Ora, ainda segundo Neggaz, este termo aproxima-se de “*ibra*” que é o efeito produzido pela história, a possibilidade aberta à reflexão e que, no caso das sucessivas passagens de Tanios, traduz um novo conhecimento, íntimo e directo, que culmina depois num conhecimento real (Neggaz, 2006:201-202).

Os protagonistas de Maalouf são, como Tanios, moldados ao sabor de uma vida contingente, pelos obstáculos que o destino lhes reserva, pela natureza dos espaços que atravessam e dos transeuntes que com eles se cruzam. Esse processo de moldagem, de recriação ou de reconstrução, que é sempre enriquecedor pela integração de experiências vivenciais que implica, não é nunca isento de despojamento e de destruição. Abalados nos seus alicerces identitários, os indivíduos vivem uma primeira experiência de deriva existencial, sem chão firme onde se sustentem. Torna-se então necessário, a cada etapa, renascer das cinzas, reconstruir-se a partir dos destroços num impulso criativo e de futuro. Mani precisou de abandonar as roupas dos fatos-brancos e renascer em cor, afrontar e contestar a inércia do pai. Khayyam teve de ir de terra em terra, procurando ouvidos receptivos aos seus ensinamentos e lutando sempre contra novas vagas de ignorância fanática. A destruição da Granada muçulmana é degrau necessário à ascensão da personalidade de Hassan/Léon, como o é a constatação do aviltamento do pai numa taberna, da sua própria expulsão de Fez, do despojamento a que é sujeito depois da tempestade de neve no Atlas, do rapto que o levará como prisioneiro para o Vaticano. Tanios precisará de se confrontar com o estilhamento da sua estrutura familiar para fazer a sua primeira viagem dentro de si próprio; precisará depois de ver a sua paixão proibida e os seus sonhos negados para compreender que os horizontes da sua aldeia eram demasiado estreitos para si e para a sua sede de mundo.

Em qualquer dos casos, a recriação só foi possível pela destruição ou reposicionamento de afectos, pela ultrapassagem de constrangimentos, pela contestação de convenções e de preconceitos, pelo ir ver longe, alhures, em experiência de alteridade.

No final do trajecto, o saldo é sempre positivo, mesmo se as personagens acusam algum cansaço mesclado de dúvida pessimista. Cansados de itinerância, os protagonistas maaloufianos anseiam voltar ao ventre natal ou a um porto de abrigo. O trajecto percorrido derrubou muros, alargou-lhes o mundo e o seu espaço vital. Edward Said lembrou que “A forma como alguém se sente não-estrangeiro baseia-se muitas vezes numa ideia muito pouco rigorosa do que existe «lá fora» do seu próprio território” (Said, 2004:62-63). Ora, a itinerância das personagens maaloufianas confrontou-as com a diferença e ensinou-as a compreendê-la, a cotejá-la com o universo conhecido e a integrá-la, traçando roteiros por onde é possível chegar a uma sociedade dialogante e harmoniosa, para lá de todas as diferenças.

Mas, enquanto o esforço é só humano, as contrariedades são frequentemente titânicas, o que justificará a reivindicação, no final da vida, de um regresso às origens, a um qualquer nicho de reencontro e de apaziguamento, uma espécie de marco geodésico íntimo, sentido como lugar primeiro do mundo conhecido, a partir do qual um itinerário se iniciou e ao qual se regressa para processar o trajecto efectuado e proceder ao balanço da experiência, num movimento hermenêutico que consubstancia uma viagem de sentido inverso (Ette, 2009:138).

George Steiner considera estarmos na era da deslocação e do desenraizamento, o que põe em causa os conceitos conhecidos de território e de património, e avisa:

“Ce qui me fait peur maintenant, c’est que nous assistons à la fois à une bougeotte transcendante et à un retour au ghetto. Nous assistons, en effet au repli sur soi de groupes ethniques et avec les haines raciales, les ghettos semblent s’étendre en Europe” (Steiner, 2007 :83).

Ora, nesta movimentação de proporções gigantescas a que se assiste globalmente, importa acautelar que o regresso às origens, ainda que só a nível íntimo, seja uma reterritorialização e não redunde, perversamente, em *guetização*. Há, pois, que gerir a desterritorialização e rentabilizar as potencialidades interculturais da itinerância, numa base de reciprocidade de influências e de enriquecimento mútuo. Por isso, a propósito do fenómeno da migração, Maalouf insiste na sua potencialidade de correia de transmissão, de interface de duplo sentido (Maalouf, 2009:258) que, praticando a equanimidade, evita o fechamento estéril sobre si mesmo e o retorno a essencialismos arcaicos.



#### IV – MEDIADORES DO DESCENTRAMENTO E DA RETERRITORIZAÇÃO

Agora entre o meu ser e o ser alheio a linha de fronteira  
se rompeu.

Wally Salomão

Para o autor de *L'Autre Mondialisation*, o incremento da mobilidade e das interações suscitam o desejo identitário (Wolton, 2003 :23). Em épocas históricas distintas, assim parece acontecer com as personagens maaloufianas, o que determinará que elas regressem ao nicho natal no final da sua viagem, abertas ao mundo e transformadas, mas simultaneamente mais conscientes da sua própria identidade e carentes de um regresso às origens que as reterritorialize e lhes permita “renouer avec des identités culturelles collectives” (*idem*:57-58). Acordadas para novas formas de ser e de estar na vida, participaram delas refazendo-se e integrando-se em novos parâmetros. O seu descentramento permitiu um auto-conhecimento profundo e a consideração de outros referenciais num mapa identificador muito mais vasto.

É pelo confronto com a diversidade que a própria cartografia íntima sobressai, que cada um toma consciência do que é e do que o distingue dos outros, num processo espiralar onde novos dados vão sendo sucessivamente integrados e servem de plataforma para a configuração seguinte. Esta concepção de identidade como construção permanente, partilhada por autores de várias áreas, decorre de uma perspectiva psicológica construtivista, não essencialista, que implica uma dinâmica de processo e de produto (Vinsonneau, 2002:14). Desencadeando uma contínua aferição e o estabelecimento de opostos, a realidade dos Outros “está sempre sujeita à contínua interpretação e reinterpretação das diferenças que apresentam em relação a «nós»” (Said, 2004:394). Na interacção com outros indivíduos, espaços e tempos, o indivíduo repensa-se, reconfigura-se, recentra-se, reterritorializa-se, procurando não se dissolver, num processo de construção permanente “across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions”, através da diferença e nunca fora dela (Hall, 1996:4). Será, portanto, preferível o termo *identificação* ao de *identidade*, pelo que este último poderá comportar de cristalização:

“Identifications are never fully and finally made; they are incessantly reconstituted, and, as such, are subject to the volatile logic of iterability. They are that which is constantly marshalled, consolidated, retrenched, contested and, on occasion, compelled to give way” (Butler *apud* Hall, 1996:9)

## 1 – Seres fronteiriços

Se a experiência da deslocação no espaço é, como se viu, essencial no processo de descentramento que permite um olhar plural sobre o mundo, não é menos importante a influência que nesse processo têm os passadores de etapas, ou os mediadores, aqueles cuja presença ou acção é determinante para a viragem.

As figuras de Malcos e de Chloe desempenham um papel importante na evolução de Mani, em *Les Jardins de Lumière*. O primeiro, pelo boicote às regras da seita dos fatos-brancos, a segunda, pelo ar gaiato e irreverente que traz a Mani um sopro de liberdade e frescura. Hassan Sabbah é elemento transgressor da ética de Khayyam, em *Samarcande* e, nessa condição, acorda-o para a força mortífera do fanatismo militante. Haroun, le Furet, companheiro de infância de *Léon l'Africain*, é a ponte de ligação com um mundo até aí vedado. Com ele, Hassan/Léon conhece o lado marginal da vida de Fez, outros padrões de conduta, através do conhecimento dos “portefaix”, o lado transfigurador e aconchegante da amizade e, mais tarde, o perigo da militância fanática por causas identitárias. Por seu lado, em *Le Rocher de Tanios*, o louco da aldeia faz desmoronar o chão familiar do protagonista e Nader, o vendedor ambulante, com o seu quinhão de poeta e de marginal, materializar-se-á no próprio óculo que oferece a Tanios, como dádiva de horizonte.

É notável, também, o contributo das mulheres nas obras tratadas, tanto mais que se trata da abordagem a uma faixa social que, na cultura árabe, é tradicionalmente desconsiderada e sobre a qual impende um pesado conjunto de restrições. Embora a mulher não seja nunca protagonista no conjunto das obras de Maalouf aqui analisadas e, no seu estatuto submisso de esposa e mãe, socialmente reconhecido, o autor a mantenha num plano de bastidor, nem por isso a figura feminina é aqui esquecida. Simplesmente, dir-se-ia que, no conjunto da sua obra literária, o autor elege as mulheres socialmente desclassificadas como personagens fundamentais numa estratégia narrativa bem definida. Marcadas, todas elas, pelo seu carácter transgressor dos padrões sociais e morais das sociedades em que estão integradas, funcionam como libertação dos constrangimentos vários a que os protagonistas estão sujeitos e propiciam o descentramento e o reequacionamento identitário.

Se Chloe é o primeiro afloramento do feminino em Mani, Denagh será a sua companheira definitiva, uma mulher que escapa à rotulagem dos que a querem aprisionar num qualquer estatuto. Djahane é a amante de Omar Khayyam. Viúva, livre e poetisa, esse triplo estatuto confere-lhe a liberdade de acção negada às outras mulheres e um território à

parte na sociedade em que se movimenta. Mais tarde casada com Khayyam, a sua mediação permitiu a este não só completar-se, enquanto homem, pela experiência da sensualidade e do prazer, mas também iniciar-se no lado obscuro da vivência humana, das intrigas e das futilidades do quotidiano cortesão que fragilizam os caracteres e lhes retiram a dignidade. Na segunda parte de *Samarcande*, Chirine, também na condição de amante do protagonista Benjamin Lesage, permite-lhe lançar um outro olhar sobre o mundo e reequacionar o papel da política e da diplomacia ocidentais no desenvolvimento do Médio Oriente. Através dela, Lesage recria-se num contexto de que tinha sido apenas mero repórter. Ainda assim, terá ficado muito preso ao comodismo observador e a sua falta de envolvimento mais enérgico terá legitimado uma dupla penalização: ter perdido o *Manuscrito de Samarcanda* no naufrágio do Titanic e ter sido abandonado pela princesa Chirine.

Quanto a Hiba, escrava negra responsável pela iniciação sexual de Hassan/Léon, é porta aberta à interculturalidade pelo olhar que lhe permite lançar sobre a cultura africana mas, simultaneamente, instrumento de análise e de contraponto de convenções sociais. Entre Hiba, a amante de Hassan, e Fátima, sua prima e mulher legítima, há toda uma estrutura social e moral que estremece dentro do protagonista. Nour, a princesa egípcia, é nova incursão pelo lado transgressor das convenções. A juntar a novas vivências da sensualidade, Nour representa o papel politicamente interventivo que a mulher pode ter na sociedade e, com a sua lucidez, revela espírito empreendedor e capacidade autonómica.

Maddalena, por seu lado, é a mulher ocidental, culta e livre de peias de qualquer espécie, exemplo ela própria das reviravoltas identitárias de que pode ser alvo o ser humano, já que era espanhola judia convertida ao catolicismo, educada em Itália e a beneficiar de relações sociais ao mais alto nível nos círculos dos Médici e do Vaticano. Através dela, e com a circunstância acrescida de lhe ter proporcionado a paternidade de um filho varão e a vivência de uma estrutura familiar em parâmetros que o protagonista desconhecia, *Léon l'Africain* completa uma viagem pelo universo feminino que é todo um percurso civilizacional e identitário.

Thamar, a prostituta das laranjas que opera a iniciação sexual de Tanios funciona como o corredor de passagem para uma vida nova do protagonista de *Le Rocher de Tanios* e representa um sinal enternecedor de que o ser humano se pode entender e harmonizar, para lá de todas as barreiras culturais e linguísticas.

Marta, a mulher que clandestinamente se imporá como companheira do périplo de Baldassare e se tornará amante deste, é, também ela, mediadora de transformação.

Condicionados os dois à manutenção das aparências de uma sociedade de padrões sexuais e sociais rígidos, Marta e Baldassare infringirão conscientemente esses padrões, dispostos a refazerem a sua vida em novos moldes. Marta não terá, no entanto, a força anímica suficiente para a contestação final, mas terá bastado a Baldassare para o fazer conhecer a aliança possível do amor e do prazer sexual partilhado, e o alertar para a dimensão inibidora que os preconceitos comportam sobre a liberdade e a felicidade individuais.

Estes *passseurs*, homens e mulheres transgressores, de alguma forma marginalizados nas suas sociedades ou que se automarginalizam, ainda que clandestina e involuntariamente, por não encaixarem nos moldes sociais, políticos, religiosos ou morais estabelecidos, funcionam como uma mediação privilegiada entre mundos diferentes. No universo ficcional maaloufiano, estas figuras corporizam o que o autor designa por “*êtres frontaliers*”, indivíduos “*traversés par des lignes de fracture ethniques, religieuses ou autres*” (Maalouf, 1998:11) e que, por essa qualidade, são importantes na tessitura de relações, no esclarecimento de mal-entendidos e na limagem de arestas. Identitariamente distanciados face aos núcleos sociais em que se movimentam, protagonizam papéis de agentes infiltrados que operam as fugas e as aberturas necessárias à ventilação do sistema apertado das convenções.

Desterritorializado por ter deixado o Líbano natal aos 27 anos, por ser cristão melquita de língua árabe e de formação francófona, em virtude da administração francesa do território libanês no início do século XX, e por estar actualmente radicado em França, Amin Maalouf considera-se ele próprio um “fronteiriço” e saberá bem do que fala quando assume que a maioria das suas personagens tem “*pour vocation d’être des traits d’union, des passerelles, des médiateurs entre les diverses communautés, les diverses cultures*” (*ibidem*). Marcados por múltiplas pertenças, os indivíduos identitariamente descentrados estão em condições privilegiadas para descentrarem outros, os desvincularem de concepções identitárias atávicas e lhes proporcionarem exemplos vivos de alteridade, outros ângulos de visão e outros territórios de identificação, mediante os quais se reposicionarão no mundo.

## 2 – Escrita, arte e livros

A escrita acompanha frequentemente a experiência de viagem ou erige-se, por si só, em viagem simbólica ou em percurso de alteridade. Se o périplo das personagens e a rede das suas relações são geradores de sentidos, pelo abalo das configurações identitárias e da

experiência de novos territórios existenciais, a escrita oferece-se como ocasião privilegiada para fazer o balanço dessas vivências (Maalouf, 1986: s/p). Trata-se de uma forma de redizer a realidade experienciada, já que cada acontecimento anotado é um acontecimento preservado (Neggaz, 2006:86). A escrita torna-se, por esta via, instrumento de processamento de informação e de auto-conhecimento, isto é, uma verdadeira experiência epifânica. Ora, quase todos os protagonistas de Maalouf se servem da escrita como reduto conciliador, tabuleiro onde reposicionam as peças após um novo entendimento da jogada e das forças em presença. Esse nicho de conciliação erige-se como pátria onde se consolida o ser ameaçado de dispersão (*idem*:89). O próprio autor reconhece na escrita, e na literatura, o seu território de conciliação, onde se sente um refugiado (Maalouf, 2007:11), ou melhor, onde estabeleceu domicílio permanente por sentir que não pertence a nenhum outro lugar (*idem*:10). De resto, terão sido a guerra no Líbano e o conseqüente exílio para França a desencadear o seu processo de escrita, de começo doloroso:

“L’encre, comme le sang, s’échappe forcément d’une blessure. Généralement, d’une blessure d’identité – ce sentiment douloureux de n’être pas à sa place dans le milieu où l’on a vu le jour ; ni d’ailleurs dans aucun autre milieu. (...) Il est probable que si je n’avais pas été contraint de quitter mon pays, je n’aurais pas consacré ma vie à l’écriture.”<sup>30</sup>

Desterritorializado, o escritor constrói pela escrita um espaço íntimo de pertença, um território outro, a partir do qual reconfigura o mundo. Algumas das suas personagens seguir-lhe-ão os passos.

Solicitado frequentemente nas cortes, pelo seu estatuto de sábio que abrilhantava os serões, ou instado a deslocações diplomáticas que lhe consumiam o tempo e o optimismo relativamente à capacidade de entendimento dos homens, Omar Khayyam tem na escrita do seu manuscrito o oásis de paz que lhe permite refazer o mundo à sua maneira (Neggaz, 2006: 104), interiorizando as experiências vividas e delas retirando a mensagem universal capaz de despertar o ser humano, projectando-o em direcção a uma nova existência (*idem*:146). Os seus *robaiyat* traçam o seu itinerário existencial, feito de confrontos e de interrogações e ajudam a definir o seu papel no mundo. Sobrevivendo ao poeta até hoje, as suas quadras ultrapassam-no e representam ainda a voz que se interpela e nos interpela.

A escrita da sua crónica de vida é, para Léon, tarefa premente a que não quer falhar e que teme, aos quarenta anos, não ter já tempo para cumprir. Por isso, mal termina a sua *Description de l’Afrique*, consagra-se por inteiro ao registo dos factos que vivenciou (Maalouf, 1986:336). É nesta premência que se dimensiona a consciência do valor das

<sup>30</sup> - “Dossier de Recherche”, *op.cit.* p.8

transformações que se operaram no percurso de vida da personagem. De facto, esta crónica parece sobrepor-se, em importância, a todos os outros escritos da personagem já que nela se estampa, pelo seu carácter mais íntimo, a história de uma vida. O autor reconhece nela um potencial intercultural a perpetuar e, por isso mesmo, faz dela herança para o seu filho:

“De ma bouche, tu entendas l’arabe, le turc, le castillan, le berbère, l’hébreu, le latin et l’italien vulgaire, car toutes les langues, toutes les prières m’appartiennent. Mais je n’appartiens à aucune. Je ne suis qu’à Dieu et à la terre, et c’est à eux qu’un jour prochain je reviendrai.”  
(*idem*:s/p)

Quis o destino que a última palavra fosse escrita já com a costa africana à vista (*idem*:s/p), primeiro anúncio de Tunis, meta final onde encontrará os seus, término da travessia de quem se considerou filho da estrada e cuja crónica se assume como balanço existencial próprio e, para o filho a quem lega as recordações e os livros, plataforma de observação do mundo experienciado e território de conciliação universal.

O périplo que Baldassare empreende é também experiência de reterritorialização operada, sobretudo, através da escrita, que um aturado trabalho de reflexão íntima precede. É o próprio Amin Maalouf a dizer que “la clé du voyage est d’être ouvert à tout ce qui peut arriver. L’intérêt premier du voyage est de s’ouvrir aux autres. Car les lieux ne sont pas importants, ce qui compte, ce sont les gens” (*apud* Neggaz, 2006 :91). Ora, Baldassare aprende a compreender a importância dessa abertura ao mundo e o potencial que ela tem de descentramento e de reequacionamento identitário. Os cadernos para onde sequencialmente vai vertendo, em jeito de diário, as suas vivências tornam-se uma experiência epifânica, de que o protagonista não suspeitava, e que o fazem desvalorizar a viagem física em favor do itinerário reflexivo propiciado pela escrita. Ingenuamente, a personagem esquece que a viagem lhe permitiu um confronto com o outro e lhe forneceu a matéria reflexiva a processar: “À quoi bon parcourir le monde si c’est pour y voir ce qui est déjà en moi?” (Maalouf, 2000:62).

A escrita de Baldassare constitui-se em estratégia de reterritorialização, em instrumento de reposicionamento individual após os abalos que as diferentes peripécias da viagem desencadeiam (*idem*:397). Laboratório íntimo, não admira que a sua escrita se faça de forma velada e codificada (*idem*:68). O seu autor sabe que ela desenha o seu processo de transformação e é talvez a consciência da amplitude dessa transformação, que o espanta e leva a codificar o que escreve, como se as suas reflexões precisassem de maturação antes de poderem ser facultadas aos outros. A sua escrita é, pois, recatada, operando, como se

viu já atrás neste trabalho, uma representação literária do próprio processo de escrita maaloufiano.<sup>31</sup>

Instrumento de auto-conhecimento, o diário de Baldassare desmonta o processo de metamorfose que se vai processando dentro da personagem e que ela, num primeiro momento, tem medo de assumir. Aliás, não ousa registrar no papel quando decide que, afinal, a sua terra natal de Gibelet não é o seu chão, porque lá se sente “étranger comme un juif”, enquanto Génova, que nunca o conhecera, o acolheu, e aí pode passear, sorrir às mulheres e declamar o seu nome italiano em voz alta (Maalouf, 2000:487). Sentindo, no final do seu périplo, que não fez mais que ir de Gibelet a Génova por um desvio (*idem*:506), Baldassare reconhece que a sua peregrinação mais importante foi a interior e que o seu desvio o remeteu para uma pátria insuspeitada a que, afinal, sempre pertencera.

Também Botros, avô paterno de Amin Maalouf transposto para as páginas de *Origines*, conhece o aconchego pátrio da escrita. Nos discursos, poemas, cartas e textos dramáticos que escreveu e preservou, sente-se o pulsar de um homem dilacerado pelo combate contra atavismos vários, que encontra nos seus papéis e rascunhos um lugar de síntese. O próprio Maalouf se verá reflectido nesses papéis familiares, pretexto para uma peregrinação do autor/narrador a Cuba, terra de antepassados e que lhe servirá também como “processus d’auto-connaissance ou de reconnaissance identitaire dans le contexte des départs et des retours qui marquèrent l’histoire de sa famille à l’instar de celle de tant d’autres libanais” (Mendes, 2006: 246-247).

Associando o movimento da viagem ao da escrita e a capacidade que esta permite de ir e vir nos caminhos do saber, Ottman Ette (2009:145) considera Gebrayel e Botros figuras espaço-topográficas e hermenêuticas. O primeiro instala-se em Cuba e reconstitui na sua sala de jantar o contexto das suas origens culturais. O autor/narrador, viajando pelos papéis do segundo, seu avô, encontra neles o impulso para conhecer o lugar de exílio do tio-avô. Desencadeia-se, assim, segundo Ette, uma viagem ao contrário, num “retour à l’étranger familier” de um narrador que encontrará em Havana um espaço para um Oriente no Ocidente (*idem*:129) e onde, por esta via, Amin Maalouf faz dialogar o velho e o novo mundos. O narrador constatará: “J’ai soudain le sentiment d’être né dans cette ville. Oui, dans cette ville aussi” (Maalouf, 2004:311) e o texto literário maaloufiano assume-se, assim, sem residência fixa (Ette, 2009:147), por constantemente figurar perspectivas múltiplas e fornecer pontos de partida sempre susceptíveis de redefinição.

---

<sup>31</sup> - “Entretien avec Amin Maalouf”, *op. cit.* p.27-28

Em *Les Echelles du Levant*, o protagonista encontra no narrador que o interpela na rua a possibilidade de anichar nalguns cadernos a sua vida esfacelada, que ele não tinha ainda conseguido processar e cede ao seu pedido como um derivativo para evitar o confronto consigo próprio, ao longo de quatro dias de uma enigmática espera em Paris (Maalouf, 1996:19). Afinal, serão as sessões de reconto da sua vida que o obrigarão a reviver o passado e a integrar as suas vivências num todo alinhado e significativo. Neste romance, o processo de redizer a realidade pela escrita é efectuado por interposta pessoa, mas as palavras que se vertem ao longo das sessões e se ditam parecem ter uma função catártica e integradora. Por isso, quem as recolhe não faz mais do que transcrever um texto que já está redigido na cabeça de quem o dita (*idem*:68), assumindo então o papel de “accoucheur de vérités” (*idem*:114). Ossyane verte a sua vida em seis cadernos de um romancista que encontra na rua, mas não quer saber o destino que vai ser dado às notas recolhidas. O que parece realmente ter sido importante para ele foi sentir que a sua vida ganhou um espaço de significância, e que, depois dos despojamentos sucessivos a que foi sujeito e do hiato existencial que representou o seu internamento forçado num asilo, ela voltou a ter consistência através dos papéis do escritor, território de conciliação (*idem*:251).

As personagens maaloufianas seguem, assim, os trilhos do seu criador: “Sa littérature contient un savoir sur le vivre qui s’établit sur un savoir sur le survivre – dans le sens où l’écriture, en tant que résistance contre le pouvoir de l’oubli, vise la survie propre, celle de l’écrit comme celle de l’écrivain” (Ette, 2009 :147).

A arte e os livros são também agentes de desterritorialização, pela dimensão existencial inerente à experiência estética. Enquanto realização objectiva de um sujeito “situado numa realidade que o inclui e o ultrapassa” (Guimarães, 2007:7-8), a arte, literária ou outra, é sempre a corporização de uma forma de ser e de estar de alguém portador de um legado cultural e de conhecimento do mundo. Por isso, na possibilidade que a arte oferece de uma “experiência estética do mundo” (*ibidem*), ela erige-se num dos veículos potenciadores de experiências de alteridade.

A primeira experiência estética de Mani acontece na casa do grego Cárias, um antigo palácio, então esventrado, em cujas paredes Mani descobre vestígios de antigas pinturas, numa experiência que simultaneamente o deslumbra e desconcerta (Maalouf, 1991:51). De facto, a irreprimível vontade de pintar que os restos dos frescos lhe suscitam é atentatória dos padrões pelos quais se rege a seita que o formatou, avessa a toda a manifestação de beleza e cor, e considerando idólatra toda a arte figurativa (*ibidem*). Ele



próprio se auto-condena severamente ao verificar que a primeira figura que reconstituiu na parede da casa de Cárias representa o deus Mitra, e o abalo da sua estrutura íntima é de tal forma intenso que se confronta, então, pela primeira vez, com a experiência de um “eu” descentrado que se lhe revela, garantindo-lhe que toda a beleza é reflexo da bondade divina e abrindo-lhe, por intermédio da experiência estética, uma porta de acesso a outros mundos (*idem*: 55-56). A cor, que Mani usará profusamente, investir-se-á, também, de uma carga simbólica importante já que se erige em contraponto ao branco sectário e hipócrita do palmeiral e se apresenta em exercício de dádiva e de interação, onde cada tonalidade é parte importante no todo que enriquece e completa. Esta mais-valia da cor será, aliás, marca da exuberância de Mani e da sua transformação pessoal. Quando a personagem abandona o palmeiral, despoja-se das antigas vestes brancas em favor da variedade alardeada em festival policromo e libertador (*idem*:69).

Também a música se destaca em *Les Jardins de Lumière*. No oitavo dia da paixão de Mani, que o conduziria à morte, um tocador de alaúde vem sentar-se junto dele e toca em protesto pela condenação do “fils de Babel” cuja sabedoria ele tanto apreciara. A música teve o poder de silenciar a multidão e de desconcertar os soldados a quem intrigava esta manifestação de solidariedade daquele que fora, durante quarenta anos, o músico favorito da corte. Não admira, pois, que Mani tenha dito ao tocador que a música pode inverter o caos e restaurar as harmonias originais (*idem*: 246).

A capacidade descentradora da arte sobressai ainda noutros textos. Cedo, em *Léon l'Africain*, o protagonista é elucidado sobre a natureza sacrílega da representação do corpo humano e dos animais, por ofensa ao Criador Supremo (*idem*, 1986:39). Muitos anos mais tarde, a personagem recorda esse interdito e explica-o ao pintor Rafael, no Vaticano, dizendo-lhe que o que se pretende evitar é que o homem ambicione substituir-se ao Criador. A resposta que recebe de Rafael obriga-o a mudar de assunto e a emitir a vontade de visitar o seu atelier: “- Et le prince qui décide de la vie et de la mort, ne se substitue-t-il pas à Dieu d'une manière bien plus impie que le peintre? Et le maître qui possède des esclaves, qui les vend et les achète?” (*idem* :297). A sua atitude perante a arte é a imagem da sua desterritorialização progressiva. Ele passará a aceitar sem tantas reservas a pintura, o nu e as esculturas, embora prevaleça o desconforto de ver a sua representação nos lugares santos e tenha sofrido um choque ao entrar pela primeira vez na Capela Sistina (*idem*:302). Mas a beleza e o poder da arte cumprirão a sua missão mediadora. Quando o papa Adriano VI, em total oposição ao seu antecessor Leão X, suspende todas as encomendas feitas aos artistas (*idem*:303), envolvendo na mesma fúria castradora a proibição do uso de barba,

Hassan/Léon reage, e a sua revolta é uma afirmação do direito à liberdade individual e à expressão criadora (*idem*:306).

Enquanto agentes descentradores, os livros associar-se-ão à pintura e ao desenho para ajudar Mani a demarcar-se e a encontrar o seu próprio território. Apesar de apenas lhe ser permitido ler um número reduzido de obras, e algumas, como era o caso da Bíblia, estarem amputadas de uma parte considerável dos seus textos (Maalouf, 1991:58), elas funcionarão como agentes dum descentramento com dupla função: primeiro pela ocasião de reflexão que permitem, depois pelo movimento criador que suscitam, de *iluminação* dos textos pela imagem, numa transgressão ousada da ordem do palmeiral que é, simultaneamente, mais um passo em frente, para Mani, no percurso de achamento do seu território de conciliação (*idem*:59).

Omar Khayyam faz o seu acto de contrição sobre o *Livro da Cura*, de Avicena, aberto no capítulo “O Uno e o Múltiplo”, poucos momentos antes da sua morte. É sobre esse livro que ele pede perdão pela incompletude da sua acção ao longo da vida. Escritor, ele próprio, filósofo e astrónomo, sábio reconhecido em toda a Pérsia, Khayyam recebera das mãos de Abu-Taher, o cádi de Samarcanda, um livro em branco onde ele deveria verter os versos que lhe assomassem aos lábios para que, silenciados aos ouvidos da turba, ficassem preservados no recato das folhas desse livro. Khayyam usá-lo-á, então, para a sua arte poética, mantendo o manuscrito em segredo. O seu livro tem, todavia, um potencial transformador de que o autor parece não se ter apercebido. Hassan Sabbah adivinha-o e leva-o como troféu para Alamut, crendo arrastar atrás dele o seu autor, que ele admirava, apesar de não partilhar dos mesmos ideais de vida. Mas o livro não é lido e fica fechado num nicho de parede, atrás de uma espessa grade, em vez de se juntar aos valiosos volumes da grande biblioteca da fortaleza e, assim, se tornar acessível a quem a frequentava (Maalouf, 1988:154). É o sucessor de Hassan quem o lê e divulga, e ordena que seja considerado “comme un grand livre de sagesse” (*idem*:158). Influenciado pela leitura, virá a transformar radicalmente a vida das pessoas em Alamut, substituindo o reinado do terror pelo da extrema tolerância e desmantelando o fanatismo violento da seita radical dos ismaelianos conhecida como a “Seita dos Assassinos”. O *Manuscrito de Samarcanda* continuará a fomentar a liberdade de espírito (*idem*:169) séculos mais tarde, na Europa, e será o texto inspirador daqueles que, a Oriente, se baterão pela instauração do regime constitucional e pelo desenvolvimento da Pérsia (*idem*:214). Estamos, por conseguinte, perante uma espécie de santo-e-senha que, através da linguagem poética, abre as portas da interculturalidade e permite aproximar as culturas oriental e ocidental (*idem*:273).

Nem todos, porém, se deixarão impregnar da mensagem de Khayyam. Benjamin O. (de Omar) Lesage, o orientalista que protagoniza a segunda parte de *Samarcande*, vai em busca do livro, mas essa busca não é a sua. Ciente da importância do *Manuscrito*, ele considera-o apenas e sempre uma curiosidade oriental apetecida, tal como a princesa Chirine, que o seu estatuto de repórter estrangeiro se vangloria de trazer (qual troféu de conquista) para o Ocidente, a bordo da última maravilha ocidental, o Titanic. Lesage perderá ambos com o naufrágio e esse será um duplo fracasso, no que constitui uma estratégia ficcional em abismo, se considerarmos também a consciência do fracasso de Khayyam que motiva o seu acto de contrição final. Com efeito, como já foi anteriormente referido neste trabalho, Benjamin Lesage sempre adoptou, face ao Oriente, a postura de mero observador, recusando sempre envolver-se. É Chirine quem o acusa de não ter aprendido nada com a leitura de Khayyam (*idem*:277) e lhe tenta fazer entender a essência do Oriente, os seus ritmos próprios e o seu tempo de maturação. A metáfora do naufrágio (*idem*:304), que usa a propósito do fracasso na implantação do regime constitucional na Pérsia, é o indício do falhanço maior e mais significativo representado pela tentativa de deslocalização do Oriente para Ocidente que Lesage parece ter a pretensão de operar. “Toi qui es né libre dans un pays libre, tu devrais comprendre” havia-lhe dito Fazel (*idem*:271), um dos obreiros da tentativa de emancipação do Oriente. Mas, tal como diz Jacques Audinet, “La rencontre de cultures ne va pas de soi. (...) Elle enclenche un itinéraire à haut risque, entre l’enfermement et l’échange, entre la destruction ou la survie” (Audinet, 1999:22). Decididamente, Lesage não compreendeu nada e nunca concedeu a si próprio a oportunidade de verdadeiramente se abrir ao Oriente e de o compreender. Por isso, não percebeu a aflição de Chirine na vontade de retirar o *Manuscrito* do cofre-forte do Titanic e opôs-se-lhe. Ela não lhe perdoará a perda e desaparece definitivamente da sua vida, sancionando o seu snobismo e a sua fria indiferença de ocidental. A segunda parte de *Samarcande* fecharia circularmente, pela assunção do fracasso, não fosse a ausência da catarse final, ao arrepio da atitude humilde de Khayyam. E só no final do romance se dimensiona realmente a sua contrição: o seu *Manuscrito* não deveria nunca ter sido mantido em segredo, como voz alienada do mundo. Escondido, ele era conhecimento estéril. Divulgado, ele teria ajudado a mudar mentalidades e seria a voz de liberdade que descentra e reconfigura. Mas Lesage está aí para provar que nem todo o chão é terreno fértil para acolher a semente germinadora.

Tal não é o caso de Hassan/Léon, sujeito, como se viu à acção de vários mediadores. Os livros entram cedo na sua vida. É através dos relatos do pai que ele fica a

conhecer o declínio da civilização árabe na Andaluzia e a responsabilidade que nesse processo teve “le dessèchement de l’esprit et de la plume” (Maalouf, 1986:45) quando, para se tornarem impermeáveis à influência dos cruzados, os muçulmanos se aprisionaram na tradição, travando a produção de livros que circulavam desde a China ao extremo ocidente. Pela mesma razão se deixou morrer a poesia e a liberdade de espírito de que ela se fazia voz (*ibidem*). Hassan é um apaixonado pela leitura (*idem*:145) e o poder transformador dos livros é por si claramente assumido quando, comparando-se com o amigo Abbad, conhecido em viagem, reconhece: “là où j’avais des angoisses, il n’avait que des rondeurs. Il est vrai qu’il avait lu peu de livres, gardant intactes certaines ignorances que j’avais trop tôt perdues” (*idem*:275). A referência à angústia confirma o efeito desestabilizador e interpelador dos livros sobre a personagem e a vantagem que tal facto lhe confere por oposição ao outro que, afinal, tem a mesma idade, e o mesmo gosto pelo negócio e pelas viagens. Conhecedor deste potencial, Léon lega os seus livros ao filho por reconhecer neles um repositório de vivências de alteridade e lhas querer “dar a ver”. Daí, talvez, o seu tom invulgarmente sentencioso: “Et tu resteras après moi, mon fils. Et tu porteras mon souvenir. Et tu liras mes livres” (*idem*:s/p).

### 3 – Escolarização

O potencial mobilizador de desenvolvimento e de abertura ao mundo que a escolarização e o acesso ao saber implicam torna-os tópicos importantes na ficção maaloufiana. A omnipresença da instituição *Escola* nas obras do autor, ainda que nem sempre oficializada, atesta a convicção na necessidade, partilhada pelo seu avô paterno, protagonista de *Origines*, de perseguir o “vieux rêve civilisateur” (Maalouf, 2004:207) de modo a contrariar a debilidade dos países do Médio Oriente e a colocá-los na senda do progresso (*idem*:144). A questão da escolarização, ou da sua ausência, que perpetua a ignorância, o fechamento sobre si, o arcaísmo e a cristalização de comportamentos ou preconceitos, parece ser cara a Maalouf, tal é o enfoque na necessidade de escolarizar para descentrar e desenvolver, num pressuposto que em muito parece aproximar-se da convicção de Abdallah-Preteille: “les problématiques de l’altérité et de la pluralité dont un des modes de formalisation est l’interculturel, se nourrissent tout autant de la connaissance que de l’expérience” (Abdallah-Preteille, 2003:75-76).

Que a escola é porta para o conhecimento e para a emancipação individual crê-o, desde cedo, Botros, que abandona o domicílio familiar para poder frequentar a escola dos

missionários americanos (Maalouf, 2004:52), à revelia do pai. Ao fazê-lo, fornece o mote para que um seu sobrinho, anos mais tarde, se envolva na mesma luta pela reivindicação de “pousser ses études au-delà de ce que ses parents estimaient nécessaire” (*idem*:63) e aí encontra, tragicamente, um desfecho infeliz, situação que dará ensejo a Maalouf para a narrativa de *Le Rocher de Tanios*. Esta aparece assim contextualizada em *Origines*:

“Le neveu de Botros avait émigré vers la mort comme d’autres émigraient vers l’Amérique, pour les mêmes raisons: l’univers qui l’entourait devenait étroit, étroites les communautés, leurs idées, leurs croyances, leurs manigances, leur grouillement servile; étroites aussi les familles, étroites et étouffantes. Il fallait s’échapper.” (*idem*:416)

O aproveitamento ficcional da questão da educação surge claramente justificado pelo autor em *Origines*, quando mostra o seu apreço pelos que, na aldeia dos seus antepassados, fizeram penetrar a luz do conhecimento, acreditando que só um ensino de grande qualidade é capaz de produzir cidadãos dignos desse nome (*idem*:144-145).

O tom do texto ganha, assim, e por vezes, contornos épicos sempre que se trata de abordar a questão da escolarização:

“Botros lui avait proposé de fonder avec lui, et de diriger avec lui, une école. Une école moderne, comme le pays n’en avait jamais connue. Une école qui serait un modèle pour les autres, et à partir de laquelle rayonnerait une lumière si puissante que l’Orient tout entier s’en trouverait éclairé.” (*idem*:207)

A educação apresenta-se como solução para estancar a hemorragia da emigração (*idem*:383) e desenvolver o Oriente, afastando-o da ignorância que é causa de fanatismos e comunitarismos. Botros empenha-se na sua defesa, interpelando a administração francesa do território libanês e instando-a a apoiar a sua escola (*idem*:390).

Também em *Léon l’Africain* se valoriza o saber e as portas que por ele são abertas. Aqui e ali, deparamo-nos com duas atitudes em confronto: a que entende que a busca do conhecimento e de novas ideias é um vício e de que o caminho certo é ater-se à palavra divina e à interpretação que dela fizeram os antigos, e aquela que defende a busca incessante do conhecimento, a discussão e a imaginação criadora (Maalouf, 1986:45) num processo fecundador de disponibilidade e de abertura a outras perspectivas, indissociável sempre da empatia, ou seja, “de la capacité de se mettre à la place des autres pour comprendre leurs références, leurs justifications, leurs stratégies” (Abdallah-Preteille, 2003:84). Esta é a via que Hassan/Léon percorre e que o tornará ilustre e reverenciado por todos, talvez por se ter impregnado das palavras do pai, no decurso dos longos recontos que este lhe fazia sobre a fase da sua infância em Granada:

“Le plus bel âge de l’islam, disait-il, c’était quand les califes distribuèrent leur or aux savants et aux traducteurs, qu’ils passaient leurs soirées à discuter de philosophie et de médecine en compagnie de poètes à moitié ivres. (...) Les musulmans n’ont faibli que lorsque le silence, la peur et la conformité ont assombri leurs esprits.” (Maalouf, 1986:45)

Da mesma forma, o protagonista de *Le Rocher de Tanios* toma a escola e o conhecimento como bússola para a sua vida, primeiro motivado por um banido da aldeia, que o aconselha a instruir-se para se tornar autónomo (*idem*, 1993:81), depois alentado pela perspectiva de frequentar uma nova escola, a do pastor inglês, que ele considerava “seuil du vaste univers, dont il parlerait bientôt les langues et dévoilerait les mystères” (*idem*:102). Existia, de facto, nele uma enorme vontade de saber e uma inteligência viva (*idem*:102-103), em contraste com a postura do filho do cheikh, adolescente obtuso e prepotente de quem Tanios se demarca abertamente: “ – Raad n’a jamais rien voulu apprendre, il allait à l’école malgré lui, parce que son père l’y obligeait, et il est bien content de ne plus y aller. Moi, j’y vais pour étudier, j’ai beaucoup appris et j’ai envie de continuer à apprendre” (*idem* :124). Por isso, a proibição de frequentar a escola traz consequências que poderiam ser trágicas. Avisado de que não mais poderia frequentar a escola do pastor inglês, onde os estudos prosseguiam além dos ministrados pela tradicional escola da aldeia, Tanios não pode aceitar a desculpa de seu pai, Gérios: “Si tu étudies trop, tu ne supporteras plus de vivre au milieu des tiens. Tu dois t’instruire juste ce qu’il faut pour occuper pleinement ta place. C’est cela la sagesse” (*idem* :125). A reacção é uma greve de fome que quase leva a personagem à morte, mas que a faz regressar à escola inglesa.

Se é certo que o conhecimento não é panaceia e não chega para mudar mentalidades ou chegar ao conhecimento total do outro (Abdallah-Pretceille, 2003:99-100) como, aliás, provam as figuras do estudante acutilado, preso a velhas teorias e surdo ao movimento do mundo, e de Hassan Sabbah, culto e tirano, em *Samarcande*, a ideia que vinga em Maalouf é a de que só pela busca do conhecimento e da constante questionação se desmantelam os dogmas tão cómodos como paralisantes. Por isso mesmo, em *Samarcande*, se condena o preconceito contra os filósofos : “toute personne qui s’intéresse de trop près aux sciences profanes des Grecs, et plus généralement à tout ce qui n’est pas religion ou littérature” (Maalouf, 1988 :16). Averróis, ou Ibn Rushd, eminente representante do aristotelismo muçulmano medieval, um século depois de Khayyam, virá precisamente tentar libertar a filosofia da modorra em que alguns seus predecessores e contemporâneos teimavam em

mantê-la, defendendo que a Verdade não contradiz a Verdade. Dessa forma, harmoniza religião e filosofia, exortando à reflexão:

“Se a prática da filosofia consiste apenas no estudo das coisas existentes e na reflexão sobre elas na medida em que constituem prova do Criador, ou seja, na medida em que são criadas – porque é apenas na medida em que conhecemos a criação das coisas existentes que obtemos a prova [da existência] do Criador, e tanto mais completo é o conhecimento do Criador quanto mais completo for o conhecimento da Sua criação – e se a religião recomenda e exorta à reflexão sobre as coisas existentes, é evidente que aquilo que é designado pelo termo «filosofia» ou é obrigatório ou é recomendável segundo a religião.” (Averróis, 2006:54)

A reforma de mentalidades não é, porém, tarefa fácil, ao que se depreende. Na segunda parte de *Samarcande*, e já na viragem para o século XX, Maalouf apresenta-nos a personagem de Djamaledine, um pensador reformista, a ser expulso de Constantinopla por ter afirmado, numa conferência pública, que “le métier de philosophe était aussi indispensable à l’humanité que le métier de prophète” (Maalouf, 1988:175).

Baskerville, o amigo do protagonista que vai trabalhar como professor na missão presbiteriana compreende, por isso, a missão espinhosa que se lhe depara ao constatar que os Persas viviam ainda no passado, único sítio que lhes pertencia:

“Si les Persans vivent dans le passé, c’est parce que le passé est leur patrie, parce que le présent leur est une contrée étrangère où rien ne leur appartient. Tout ce qui pour nous est symbole de vie moderne, d’expansion libératrice de l’homme, est pour eux symbole de domination étrangère : les routes, c’est la Russie, le rail, le télégraphe, la banque, c’est l’Angleterre ; la poste, c’est l’Autriche –Hongrie...

- ... Et l’enseignement des sciences c’est M. Baskerville, de la Mission presbytérienne américaine.

- Précisément. Quel choix ont les gens de Tabriz ? Laisser leurs fils à l’école traditionnelle où ils ânonneront pendant dix ans les mêmes phrases informes que leurs ancêtres ânonnaient déjà au XIIe siècle ; ou bien les envoyer dans ma classe, où ils obtiendront un enseignement équivalent à celui des petits Américains, mais à l’ombre d’une croix et d’une bannière étoilée. Mes élèves seront les meilleurs, les plus habiles, les plus utiles à leur pays, mais comment empêcher les autres de les regarder comme des renégats ?” (*idem*, 1988 : 239)

A estratégia de Baskerville passa, então, por lançar pontes entre culturas: fala aos alunos de Omar Khayyam e da projecção que a poesia deste tem no Ocidente, ao mesmo tempo que os faz também aprender de cor versos de Fitzgerald, um dos grandes divulgadores do poeta persa no Ocidente (*idem*: 241).

Exactamente porque a instrução descentra e autonomiza, ela permite também um exercício de cidadania mais consciente e actuante que Maalouf não se coíbe de apresentar na figura do seu bisavô que, apesar de ser tido pela família como analfabeto, reclama e ameaça deixar de pagar o jornal por este ser enviado com atraso. A reacção do bisneto faz-se então sentir emocionada:



”Ainsi, après des siècles de ténèbres, de résignation, de soumission à l’arbitraire, voilà que ce villageois ottoman, mon arrière grand-père, se mettait soudain à réagir comme un citoyen ! Il avait payé son abonnement, il exigeait de recevoir son journal sans délai !” (Maalouf, 2004 :64-65)

Esta consciência cívica de cidadania actuante e responsável, que se obtém através de um ensino moderno e de qualidade a que, no início do século XX, ainda só um punhado de pessoas tem acesso, é também enfatizada na segunda parte de *Samarcande*, ao mesmo tempo que se vinca o peso da ignorância generalizada que impossibilita um país de tomar as rédeas do seu destino nas mãos (*idem*, 1988:284).

Num contexto de ausência de escolaridade obrigatória, como parece ser o caso em várias obras, recai sobre a administração política e social dos países visados, Irão e Líbano sobretudo, um ónus pesadíssimo, que Amin Maalouf explora, de responsabilização pelo subdesenvolvimento, ignorância e laxismo das respectivas populações. São frequentes as referências à necessidade de interromper a escolarização por necessidades económicas do agregado familiar, que exigia mão-de-obra para o trabalho nos campos, bem como à desobediência a essa imposição (*idem*, 2004:47). Ou, simplesmente, parece transmitir-se uma ideia dominante de que mais vale manter anestesiada a consciência e não deixar despertar o desejo de abandonar o país em busca de mais largos horizontes (*idem*, 1993:125). A desculpa hipócrita com que Gérios justifica a interrupção dos estudos do filho, em *Le Rocher de Tanios*, e que se transcreveu atrás, é uma espécie de voz do senso popular que percorre o texto maaloufiano como uma sombra ou confissão envergonhada de uma fraqueza. Mais conhecimento significará maior consciência do atraso civilizacional e maior relutância em aceitar viver numa sociedade que se deixa sucumbir sob o peso de tradições seculares (*idem*, 1988:215).

Se o empolgamento na questão da educação é tópico recorrente, ele faz sobressair também, em negativo, uma espécie de obsessão na denúncia da ignorância e da inépcia do povo árabe. São frequentes, como se pôde já constatar pelas passagens apresentadas, os apontamentos sobre o atraso do Oriente. Botros sublinha-o inequivocamente em *Origines*, em tom de manifesto: “réformer en profondeur les mentalités de ses compatriotes”; “permettre à l’Orient de rattraper et pourquoi pas de dépasser l’Occident”, (*idem*, 2004:83); “terrasser l’ignorance, réveiller les peuples d’Orient (*idem*:113). Outras vezes, é a voz do seu neto, narrador de *Origines*, que assume esse papel (*idem*:144). A insistência no “mal oriental”, caracterizado pela corrupção e incúria generalizadas, parece lançar sobre a obra maaloufiana, e de forma talvez inconscientemente maniqueísta, uma sombra obsessiva que estigmatiza e aproximaria Amin Maalouf dos autores criticados por Georges Corm, por



operarem encenações identitárias que vincam uma fractura entre o Ocidente e o Oriente, e que, segundo este autor, não são senão um produto de uma aculturação ocidental na qual muitos pensadores se terão deixado aprisionar (Corm, 2002:149).

### 3.1 - A aprendizagem de línguas estrangeiras

No processo de escolarização que Maalouf assume como um dos eixos estruturantes do desenvolvimento das sociedades e do fomento da interculturalidade, a questão linguística desempenha um papel fundamental. Jeroen Dewulf vê na língua e na sua “hibridez orgânica”, um exemplo cabal de um eterno e fecundo processo de influências e de misturas que lhe garantem a sobrevivência (Dewulf, 2007:125) e potenciam a abertura ao outro e a reciprocidade defendida por Maalouf. Como outros já defenderam uma antropofagia cultural, aquele investigador aponta para o interesse de uma “antropofagia linguística”, na convicção de que a língua se erige em instância viva da “créolisation” que constitui o mundo. É de resto também nessa linha que Édouard Glissant louva “*La symphonie et, tout aussi vivaces, les dysphonies que génère en nous le multilinguisme, cette passion nouvelle de nos voix et de nos rythmes les plus secrets*” (Glissant, 1997:16). A sua “poética da relação” radica em grande medida nessa multiplicidade comunicante de línguas, capazes de instaurar um «chaosmos».

Símbolo maior da diversidade mundial, o fenómeno linguístico é revelador da versatilidade e da capacidade criadora do ser humano e, de forma aparentemente contraditória, ele é também um dos traços mais vincadamente identificadores do indivíduo. Cada língua é um povo que se diz, uma cultura e uma sensibilidade humana que se abrem em sonoridades e sentidos, em alusões e subentendidos. A língua define uma cultura e uma identidade e torna-se, nessa qualidade, essencial a cada ser humano. Por isso é tão importante preservar a língua materna. Fazê-lo é manter activo um espaço matricial, a voz das origens, o lugar primeiro da comunicação e da percepção de si como elemento de um espaço comunitário. Mas é também, e sobretudo, assegurar a riquíssima paleta linguística que constitui o nosso mundo e sustentar um fenómeno que, por si só, é a imagem mais viva da humanidade, na sua capacidade de significar verbalmente a diversidade cultural e de, no seu dinamismo e versatilidade, se deixar penetrar por todas as influências e se abrir a todos, em dádiva total.

A língua estrangeira, apreendida num processo *a posteriori*, é um universo outro, o universo do Outro e, nessa instância, aprendê-la é efectuar uma travessia para outro

território e, aí, experienciar outra forma de ver, de estar e de sentir, num exercício propedêutico de desterritorialização. O prazer inusitado de nos fazermos entender na língua do Outro, de operar a primeira incursão no seu território e de aí encontrar uma plataforma relacional é uma experiência intensa de praticar humanidade. E cada progresso feito na aprendizagem dessa língua outra, de cada nova língua, é um exercício de descoberta de sensibilidades desconhecidas e de reposicionamento de perspectiva na forma de olhar o mundo. Marca intrínseca de humanidade, matar uma língua é, portanto, como bem adverte George Steiner, abolir um futuro possível, uma visão do mundo (Steiner, 2007:78).

Simultaneamente factor de identidade e instrumento de comunicação (Maalouf, 1998:153), a língua rejeita exclusivismos, importa vocábulos a outras línguas ou adapta-os, contorciona-se e evolui para se adaptar às novas realidades e exhibe-se, assim, como marca viva e dinâmica de interculturalidade. Julia Kristeva vive e preza a experiência do multilinguismo e do potencial descentrador que ele comporta, e sabe que esse é um valor inestimável a preservar, mas que importa fazer interagir, cruzar e misturar (Kristeva, 2007:5). Ao contrário do exclusivismo que alguns traços identitários comportam (não se é simultaneamente católico e hindu, por exemplo), a língua aceita todas as parcerias e cada um pode ser falante de várias línguas, o que torna a sua aprendizagem e a sua prática instrumentos fundamentais no processo de desterritorialização e de tessitura intercultural. A aprendizagem das línguas estrangeiras entra, assim, de pleno direito na ficção maaloufiana porque a língua tem “vocation à demeurer le pivot de l’identité culturelle, et la diversité linguistique le pivot de toute la diversité” (Maalouf, 1998:153-154).

Em *Léon l’Africain*, a língua estrangeira é experiência de reciprocidade fecunda. O primeiro embaixador do Papa a falar com Hassan / Léon exprime-se em castelhano, língua que o seu interlocutor falava com dificuldade e facto pelo qual pede desculpa. A resposta não tarda:

“« Moi-même j’ignore l’arabe, pourtant parlé tout autour de la Méditerranée. Je devrais également vous présenter des excuses.»

Encouragé par son attitude, je prononçai du mieux que je pus quelques mots d’italien vulgaire, c’est-à-dire de toscan, dont nous rîmes ensemble. Après quoi je lui promis sur un ton de défi amical :

«Avant la fin de l’année, je parlerai ta langue. Pas aussi bien que toi, mais suffisamment pour me faire comprendre.» (Maalouf, 1986 :283)

É também nesta obra que surge, envolto em fascinante expectativa, o primeiro projecto de dicionário multilingue, proposto a Léon por um impressor discípulo de Erasmo. A ideia, maravilhosamente insensata como a considera Léon, contemplaria o latim, o

árabe, o hebraico, o grego, o alemão da Saxônia, o italiano, o francês, o castelhano, o turco e outras línguas mais para que, um dia, todos os homens se pudessem compreender, na concretização do mais nobre dos ideais (*idem*:321). Sugestivamente, o dicionário chamava-se *A Anti-Babel*.

Tanios vê na escola do pastor inglês um corredor de passagem para a modernidade e o desenvolvimento. Será precisamente o conhecimento das línguas estrangeiras que permitirá mais tarde a Tanios ser protagonista de uma missão diplomática e poder, no decurso dela, ser exemplo de sensatez e de boa-vontade (Maalouf, 1993: 252).

Mas é em *Origines* que a questão linguística se coloca de forma mais vincada. Desde cedo, e na linha da sua cruzada contra a ignorância, Botros defende a aprendizagem do inglês, apresentando-o aos seus conterrâneos como uma língua fácil de aprender, um veículo indispensável de conhecimentos, inacessíveis através de outras línguas e, sobretudo, pelo menos numa primeira fase da sua vida, como ferramenta essencial para todos os que pensassem emigrar (Maalouf, 2004:68). Mais tarde, sufocado pela consciência do subdesenvolvimento do Líbano, a personagem encara o inglês como uma mais-valia cultural de que todos se deveriam dotar para contribuir para o desenvolvimento do país, havendo já aí influências da sua passagem pela escola dos missionários americanos.

Note-se, aliás, que nessa escola a aprendizagem da língua inglesa se faz num exercício de reciprocidade entre alunos e professores como o narrador faz questão de vincar: “Ils exigeaient d’ailleurs de leurs jeunes élèves qu’ils connaissent d’abord l’arabe à la perfection ; eux-mêmes s’appliquaient à étudier cette langue de manière à pouvoir la parler et l’écrire aussi bien que les gens du pays”. Tratar-se-ia, contudo, de uma reciprocidade a prazo, já que, como também logo se lamenta, depois dessa geração de pioneiros, poucos ocidentais viriam a continuar a aprender o árabe (*ibidem*).

### **3.2 - Ensino laico / Ensino religioso**

Como anteriormente se apontou, a defesa de uma sociedade escolarizada percorre a ficção maaloufiana enquanto estratégia de desenvolvimento e de combate à ignorância e ao arcaísmo que cristalizam ideologias e comportamentos. Não se trata, porém, de frequentar qualquer escola e, a prová-lo, estão os conflitos de *Origines* e de *Le Rocher de Tanios* quando se trata de decidir entre a frequência da escola tradicional, árabe e retrógrada, fundindo conhecimento e religião, e o modelo de escola ocidental, pluridisciplinar e laico,

ainda que sob responsabilidade das missões presbiterianas, no caso da segunda parte de *Samarcande*, dos missionários americanos, em *Origines* e do pastor protestante inglês, em *Le Rocher de Tanios*.

O primeiro critério é sempre o da exigência, como garantia de um ensino de qualidade (Maalouf, 2004:145) e, em *Les Echelles du Levant*, ele passa também pela escolha criteriosa dos professores particulares contratados para o pai do protagonista, pessoas “en marge des convenances de leur temps. Le professeur de turc était un imam défroqué, le professeur d’arabe un Juif d’Alep chassé de sa famille, le professeur de français un Polonais...” (*idem*, 1996 :33). Esta selecção proporcionará mais tarde “Un foyer de libre parole” na casa do protagonista, lugar de convivência étnica e intercultural harmoniosa, ao arrepio do que se passava no exterior (*idem*:34) e que correspondia a uma amostra daquilo em que o pai do protagonista acreditava: “En un monde couleur sèpia où un Turc et un Arménien pouvaient encore être frères” (*idem*:49). Também o protagonista, Ossyane, terá professores particulares numa preocupação de garantir uma formação livre e autonomizante (*idem*:53). E se este desejo é facilmente concretizado por via do poder económico da família de Ossyane, Khalil, Botros e Tanios procurarão os mesmos resultados na frequência e na criação, no caso de Botros, de uma escola moderna e aberta, capaz de fornecer um ensino de base laica, ocidental e pluralista (Maalouf, 2004:133). Este modelo, em que o próprio Maalouf se forjou por via da sua educação francesa, seria susceptível de fazer sobrepor os valores da cidadania aos interesses comunitaristas. Alain Touraine defende-o, também, por encarar a escola como formadora de actores sociais e sujeitos autónomos e individualizados (Touraine, 2005:242). Neste âmbito, a laicidade apresenta-se como aposta fundamental, no pressuposto de que ela é essencial à descoberta “des critères d’évaluation des individus et des institutions en termes de bien commun, d’intérêt public, de patriotisme, de normes sociales dominantes – et aussi de rationalité du savoir” (*idem*:240).

A atitude dos responsáveis pelas instituições do ensino era outra, no tempo de Botros, e os campos estavam perfeitamente delimitados:

“Chez les tenants de la tradition, celui qui dispensait le savoir, prêtre, pasteur, rabbin, cheikh ou mollah, avait de l’ascendant et du prestige au sein de sa communauté ; et pour ceux qui aspiraient à la modernité et à la liberté, le professeur laïc – un personnage «inventé» par les temps nouveaux – était un symbole et un vecteur irremplaçable des Lumières.” (Maalouf, 2004 :123)

É pela via da laicidade que os antepassados de Maalouf optam, portanto. Mas torna-se impossível contornar o apego às convicções religiosas e Botros envereda, então, pela via

conciliadora fundando a Escola Universal para realizar o ecumenismo ao serviço das Luzes. Esta tarefa irá confrontá-lo com penosas batalhas contra os que não concebiam o ensino dissociado de uma formação religiosa (*idem*:233-234). O nome da escola não era inocente: “Botros espérait attirer vers son école des élèves appartenant aux quatre confessions. «Universel», au Levant, veut d’abord dire que l’on est au-dessus des querelles entre communautés” (*idem*:234-235). A preocupação ecuménica leva-o à estratégia engenhosa de instituir como norma da escola a recitação de uma oração monoteísta, transversal a todos os credos, o Pai-Nosso, que devia ser aprendido em quatro línguas: árabe, turco, inglês e francês (*idem*:235). Botros colocava-se assim numa posição defensiva e de compromisso: zelar pelos preceitos da Fé, demarcando-se de quaisquer querelas entre as comunidades de crentes e recusando clivagens confessionais, movido pelo sonho de viver um dia num país livre

“(…) régi par la loi plutôt que par l’arbitraire, gouverné par des dirigeants éclairés et non corrompus, qui assureraient au citoyen l’instruction, la prospérité, la liberté de croyance et l’égalité de chances, indépendamment des appartenances confessionnelles de chacun...” (*idem*:412)

O seu esforço rendeu-lhe a admiração de muitos e a família recorda-o com orgulho:

“On m’avait demandé de m’exprimer au nom des élèves de l’École Universelle. J’ai donc surtout parlé de l’apport de ton grand-père en tant que pédagogue; du fait qu’il laissait les grands enseigner aux petits; du fait qu’il avait été le premier à fonder une école pour les garçons et les filles à la fois; du fait que c’était une école laïque, oui, résolument laïque, comme il n’en existait pas encore dans cette partie du monde... Tu n’imagines pas ce qu’était l’enseignement dans la Montagne avant lui! Il n’y avait qu’un seul livre de lecture, pour des générations d’élèves (...) recueil simpliste d’historiettes tirées des Écritures, et débouchant toutes sur une moral bigote et craintive.

- Ton grand-père nous a ouvert l’esprit sur le vaste monde.” (*idem*: 442)

A convicção firme de que o ensino laico é a resposta contra o obscurantismo e o fanatismo agudiza a revolta de Botros ao constatar a incongruência e a hipocrisia da administração francesa do território libanês que, ao desprezar a Escola Universal e ao negar-lhe subsídios em favor das escolas católicas, contradizia a aposta no ensino laico de base republicana promovido em França (*idem*:391). Ao nível do romance, ainda que autobiográfico, encontra-se assim eco para a crítica também manifestada por Georges Corm contra as potências europeias que “preferem reforçar as estruturas arcaicas institucionalizando-as de forma moderna” fomentando, assim, por toda a parte, “eticismos, tribalismos e comunitarismos (...) politicamente institucionalizados” (Corm, 2002:62). Dominique Wolton lembra também que a religião pode subverter a cultura, se

associada ao poder político, e defende que a laicidade progressiva é seguramente uma das premissas mais sólidas da diversidade cultural (Wolton, 2003:103).

A questão religiosa parece, assim, e a justo título, afigurar-se a Maalouf como central na abordagem às questões identitárias, no que ela pode potenciar de atritos entre comunidades, justificando o tom categórico nas mais recentes reflexões do autor: “Ce qui rend les religions virtuellement indestructibles, c’est qu’elles offrent aux adeptes un ancrage identitaire durable” (Maalouf, 2009:217).

Criado ele próprio num contexto familiar onde os credos religiosos se cruzam (catolicismo melquita do lado materno e protestantismo do lado paterno), Amin Maalouf conhecerá bem a importância de uma sábia gestão das pertenças identitárias de cada um (*idem*, 1998:25-26). Em *Origines*, o autor refere-se às obsessões espirituais da sua família (*idem*, 2004:480), sobretudo pelo lado paterno, e tempera-as, depois, com uma máxima de vida que sua mãe repetia incansavelmente: “L’absence de religion est une tragédie pour les familles, l’excès de religion aussi!”. O autor comenta: “Aujourd’hui j’ai la faiblesse de croire que la chose se vérifie pour toutes les sociétés humaines” (*idem*:488). Esta convicção determinará algumas opções no perfil de certas personagens que, aqui e ali, vão espalhando a sua voz moderadora e ecuménica. Renegando o sectarismo dos “fatos-brancos”, Mani, em *Les Jardins de Lumière*, apresenta-se como voz de conciliação de credos (*idem*, 1991:112), advogando como dever de cada homem preservar a Criação, fazendo prevalecer o reinado da Luz sobre o das Trevas (*idem*:84). Hassan/Léon, educado em contexto muçulmano, sujeita-se ao baptismo pelo Papa Leão X, mas o seu trajecto pelo mundo tinha-lhe já ensinado que “toutes les religions ont produit des saints et des assassins avec une égale bonne conscience”, e que o que une os crentes “ce n’est pas tant la foi commune que les gestes qu’ils reproduisent en commun” (*idem*, 1986:318-319). Ciente da instrumentalização a que pode ser sujeito qualquer credo, Léon avisa o filho sobre os que, em qualquer lado, poderão atrever-se a vasculhar as suas convicções, prevenindo-o:

“Garde-toi de flatter leurs instincts, mon fils, garde-toi de ployer sous la multitude! Musulman, juif ou chrétien, ils devront te prendre comme tu es, ou te perdre. Lorsque l’esprit des hommes te paraîtra étroit, dis-toi que la terre de Dieu est vaste, et vastes Ses mains et Son cœur. N’hésite jamais à t’éloigner, au-delà de toutes les mers, au-delà de toutes les frontières, de toutes les patries, de toutes les croyances.” (*idem* :s/p)

Baldassare é um mercador católico orgulhoso da reputação da sua racionalidade e da sua abertura ao mundo. Assumindo ter mais dúvidas do que crenças, esta postura granjeia-lhe amizades e facilita o encontro com o Outro, no caso, um judeu:

“«Lorsque la foi devient haineuse, bénis soient ceux qui doutent!»

À mon tour, je souris et baissai la voix :

«Nous sommes tous des égarés.»

Nous nous parlions depuis cinq minutes à peine et nous étions déjà frères. Il y avait dans nos chuchotements cette connivence d'esprit qu'aucune religion ne peut faire naître et qu'aucune ne peut anéantir.” (*idem*, 2000 :78)

Afastando-se de uma rotulagem particularista e atendo-se, antes, aos atributos que para os dois são universais, Baldassare e Maimoun estabelecem entre si o postulado da sã coexistência e do diálogo intercultural, que lhes abrirá as portas a um mútuo enriquecimento humano. Elucidativo desta equanimidade é, por exemplo, o facto de se unirem em sorrisos cúmplices após a leitura de uns versos do poeta muçulmano Abu-l-Ala defendendo o primado da Razão sobre qualquer imã (*idem*:100). Omar Khayyam, em *Samarcande*, diz desconfiar do zelo dos devotos (*idem*, 1988:22) e o cádi Abu-Taher acaba por dar-lhe razão ao confessar o medo da população pelas diversas seitas que a ameaçam (*idem*:28). Contra os fanáticos que arvoram pública e veementemente a sua crença, Khayyam defende a Razão e a interioridade como lema:

“- C’est aux sultans et aux Cádís qu’il faut parler avec des circonlocutions. Pas au Créateur. Dieu est grand, Il n’a que faire de nos petits airs et de nos petites courbettes. Il m’a fait pensant, alors je pense, et je Lui livre sans dissimulation le fruit de ma pensée.” (*idem* :146)

A postura conciliadora de Khayyam contrasta com o fervor fanático do Estudante Acutilado e de Hassan Sabbah, que se tornará líder da seita ismaeliana mais temida da História, a Seita dos Assassinos. Ela marcará, na primeira parte do romance, o contraste entre uma abordagem aberta e racional ao conhecimento e à religião, como plataformas de sustentação na defesa da dignidade humana, e uma postura essencialista e fanática que promove o ódio, a segregação e a violência. Na segunda parte de *Samarcande*, embora de forma mais ténue, é de novo abordada a questão religiosa e a forma como a sua instrumentalização, pelos “*mollahs* retrógrades” (*idem*:262), faz perigar o desenvolvimento de uma sociedade democrática, esclarecida, fundada no respeito pelos direitos inerentes à dignidade de qualquer ser humano. A reflexão de Chirine, princesa persa e defensora da instauração da constituição no seu país, é implacável:

“«La Perse est malade (...). Il y a plusieurs médecins à son chevet, modernes, traditionnels, chacun propose ses remèdes, l’avenir est à celui qui obtiendra la guérison. Si cette révolution triomphe, les *mollahs* devront se transformer en démocrates ; si elle échoue, les démocrates devront se transformer en *mollahs*.»” (*idem* : 227)

O universo ficcional criado em *Samarcande* parece traçar, como já se aventou, o caminho do ensaio *Les Identités Meurtrières*, publicado dez anos depois, de tal forma os propósitos nele defendidos ganham corpo na trama e personagens do romance. Lembrando que “l’identité est d’abord affaire de symboles, et même d’apparences” (Maalouf, 1998: 140), o autor alerta aí para os perigos de uma qualquer crença se embandeirar em símbolo tribal e redundar depois em violência assassina (*idem*:145). Consciente deste perigo, Maalouf lembra o postulado de base da universalidade que é o de ater-se à dignidade humana e aos direitos que lhe são inerentes (*idem*:123), considerando que o crente é, exactamente, o que crê nos valores fundamentais da pessoa humana (*idem*:66). Norteados por eles, os indivíduos estarão em condições de suprir o vazio contemporâneo criado pelo fracasso das ideologias e pelo estilhaçamento dos valores e não se sentirão predispostos a ouvir os discursos inflamados daqueles para quem o espírito religioso representa um cimento identitário absoluto e indefectível.

Sobre o fenómeno religioso actual, diz Georges Corm que o fascínio pelos movimentos islâmicos dos inícios dos anos oitenta terá ido buscar a sua força à “nostalgia da autenticidade” dos europeus, desencantados do “mundo laicizado e descolorido” que engendraram (Corm, 2002:96). Acreditando, também, que a sociedade contemporânea sofre de uma “maladie d’idéalié”, Julia Kristeva entende que é preciso valorizar a necessidade de espiritualidade do ser humano e propôr ideais que se adaptem à actualidade e à multiculturalidade das almas (Kristeva, 2007:21-22), revendo e interpretando o conceito francês de laicidade. Para esta linguista e pensadora, as democracias actuais deverão mobilizar-se no sentido de encontrarem antídotos para reagir às novas barbáries que se alimentam dos nossos esquecimentos, das nossas carências e das nossas certezas identitárias (*idem*:23).

Se há autores que se distanciam da necessidade humana de transcendência, entendendo que deveríamos ser “capazes de dispensar como gente crescida a necessidade religiosa” (Rushdie, 2004:284), são muitos os que a encaram como inerente ao próprio conceito de humanidade. Jean Lambert, especialista em questões religiosas, defende que “nous secrétons du religieux comme nous respirons” (Lambert, 1999 :20). A propósito do recrudescimento do fanatismo religioso, este antropólogo lamentou, numa conferência que realizou na Faculdade de Letras do Porto, no dia 3 de Outubro de 2008, o desinvestimento actual nas humanidades em favor do primado das tecnologias. Os jovens, disse, são afastados dos livros e ficam, por isso, privados de instrumentos de interpretação e de reflexão, atendo-se a mitos cristalizados que facilmente os lançam numa deriva fanática e



libertária. Para a contrariar, urge combater a ignorância e « tenir le livre ouvert » para compreender, por exemplo, que

“(…) toute tradition religieuse, culturelle, etc, est un métissage, et n’est riche et productive, et fructueuse que du métissage, que du mélange, que du contact ou du fait que cela s’est « touché » dans l’histoire, que cela s’est mélangé. Et que « Jésus » «-» « Christ », cela s’est mélangé, Juifs et Indo-européens, forcément. (...) l’intégrisme, oui, c’est la mort du spirituel, et c’est, comment dire ? La névrose du religieux.” (Lambert, 1999: 21)

Regressando ao ponto nevrálgico de que se ocupa este capítulo, que trata a cultura e o ensino como agentes de desterritorialização das personagens maaloufianas, fácil é compreender a importância que é dada pelo autor ao “livre ouvert”, no percurso de formação educacional de cada um, no seu processo de reenquadramento e de consciencialização do seu papel de elo de ligação, numa cadeia de humanidade que se quer digna e socialmente responsável.

Alain Touraine entende que o ser humano é cada vez menos divino, mas cada vez mais susceptível de se perder numa sociedade secularizada (Touraine, 2005:237) e, por isso, ele terá de aprender a gerir as dimensões pessoais e sociais, o apelo de idealidade e o pragmatismo, o bem próprio e o bem comum, redefinindo os conceitos de Bem e de Mal em função de critérios de cidadania e de respeito pelos direitos humanos, que são também direitos culturais.

Verdadeiro eixo temático na ficção de Amin Maalouf, a aposta na cultura continua a ser, para este autor, a via mais segura para a formação e sustentabilidade de um mundo verdadeiramente humanizado, de sã e pacífica coexistência, capaz de fazer vingar os valores de cidadania sobre os de quaisquer cerrados comunitarismos. A par do conhecimento da literatura de vários países, que abre o sujeito a outras sensibilidades e a outras formas de estar no mundo, Maalouf vê a cultura como uma forma privilegiada de se construírem pontes de entendimento (Maalouf, 2009) entre os povos, de cada um se descobrir parcela de um todo e de poder fazer a melhor escolha, numa base de humanidade consentida para si e para os outros. A questão estará, então, na decisão entre ser sujeito ou anti-sujeito:

“Il y a ceux qui découvrent le sujet en eux et dans les autres : ils sont ceux qui font le bien ; et ceux qui cherchent à tuer le sujet dans les autres et en eux-mêmes : ce sont eux qui font le mal” (Touraine, 2005:254-255).



## CONCLUSÃO

“A condição da península é a própria condição humana. É o que somos e merecemos continuar a ser.”

Amos Oz.

Neste trabalho, misto de roteiro de leitura e de percurso de reflexão, pretendeu-se mostrar como se realiza em Maalouf, pela mundividência que a mediação literária permite, a criação de territórios de conciliação entre culturas.

“Interculturalité n’est pas un mot que j’utilise, même si d’autres l’ont parfois utilisé à mon propos”<sup>32</sup>, diz-nos o autor quando solicitado a pronunciar-se sobre o sucesso ou fracasso de algumas das suas personagens no respectivo percurso em prol de uma coexistência interactiva. É talvez o seu recato levantino, frequentes vezes invocado ao longo das obras pela boca de algumas personagens e assumido pelo próprio quando diz “J’écris comme je me tais”<sup>33</sup>, que o leva a continuar: “Et même si j’aspire à bâtir des passerelles entre les cultures, je ne suis pas sûr du résultat. Les conflits sont omniprésents à travers l’Histoire, et les conciliateurs sont rarement dans une position confortable”<sup>34</sup>.

Se as dificuldades das suas personagens se explicitaram no tratamento do capítulo reservado às viagens iniciáticas, os constrangimentos do próprio autor adivinham-se no subtexto, na informação subliminar que respira da sua ficção e que os ensaios e entrevistas do escritor enquadram e contextualizam. A tessitura de laços entre culturas baliza o seu universo ficcional e justifica a sua mitificação positiva da História, numa opção criativa que se assume como um contributo ético e estético para um mundo esfacelado por conflitos que o escritor conhece por dentro e se esforça por mitigar. Pela ficção, Maalouf tenta projectar uma visão do mundo que sirva o presente e possa antecipar e preparar o futuro, convicto como está de que “le passé n’occupe pas le même espace mental chez toutes les personnes, ni dans toutes les sociétés humaines” (Maalouf, 2009:249). Este autor é, pois, um *porteur*, um facilitador de travessias e, por isso, o itinerário é, na sua obra, um conceito basilar.

Os seus protagonistas, quase sempre figuras reais da História universal ou das histórias privadas do escritor, são lançados, pelas mais variadas razões, num movimento prospectivo de horizonte existencial onde cada etapa é possibilidade de reconfiguração

---

<sup>32</sup> - In correspondência electrónica trocada com o escritor.

<sup>33</sup> - Entretien avec Amin Maalouf, *op. cit.* p.27

<sup>34</sup> - In correspondência electrónica trocada com o escritor.

identitária. E as suas personagens principais nunca são padronizadas ou modelares. Suficientemente ambíguas, como vimos ser Mani, Léon ou Omar Khayyam, para se deixarem atravessar por dúvidas e fraquezas, avessas a identificações atávicas e castradoras, elas figuram seres humanos contingentes, frágeis, em contínuo *fazer-se*, atentos ao mundo e às múltiplas facetas que ele pode revestir.

Ao longo da sua itinerância, íntima e/ou de efectiva deslocação no espaço, estes protagonistas não perdem pé na travessia. Sustentados pelo fio matricial do primeiro chão fundador, eles abrem-se ao oceano em vasta península, mas não aspiram nunca a ser ilha porque sabem que a sua humanidade só ganha sentido na correlação com o Outro com quem, para lá de todas as diferenças, podem partilhar os “gestos comuns” de que falava Léon. E, se sentem por vezes o apelo das origens, regressam a elas transformados, com experiências múltiplas integradas. Reside, aliás, nesse processo a força germinadora de reinvenção que é cada vez mais premente para a sociedade contemporânea. A lembrar essa urgência, diz Maalouf no seu último ensaio :

“De la crise morale de notre temps, on parle quelquefois en termes de «perte de repères», ou de «perte de sens»; des formulations dans lesquelles je ne me reconnais pas, parce qu’elles laissent entendre qu’il faudrait «retrouver» les repères perdus, les solidarités oubliées et les légitimités démonétisées; de mon point de vue, il ne s’agit pas de «retrouver», mais d’inventer. Ce n’est pas en prônant un retour illusoire aux comportements d’autrefois que l’on pourra faire face aux défis de l’ère nouvelle. Le commencement de la sagesse, c’est de constater l’incomparabilité de notre époque, la spécificité des relations entre les personnes comme entre les sociétés humaines, la spécificité des moyens qui sont à notre disposition ainsi que des défis auxquels nous devons faire face.” (Maalouf, 2009:s/p)

Apaixonado pela realidade por via do legado da actividade jornalística, acordado desde cedo para as questões fracturantes entre culturas pela sua condição de ser fronteiriço, minoritário e desterritorializado, e inquieto pelo “*dérèglement du monde*”<sup>35</sup>, Amin Maalouf está atento ao grito do mundo, tal como outro autor francófono de “fronteira”, Édouard Glissant (1997) e transporta-o problematizado e reflectido para os seus ensaios, ou ressemantizado e interpelador para o seu universo ficcional.

O mundo da ficção maaloufiana é tendencialmente bipolarizado, circunstância que o próprio explica pelo facto de ter nascido e crescido no seio da civilização árabe, mas em permanente ligação, pela educação recebida, com a cultura e os valores ocidentais, de que é, aliás, um claro defensor pelos pressupostos em que radica. A defesa dos direitos humanos, a separação do universo civil e do religioso, ou do público e do privado, a aposta no progresso e a capacidade das diversas instituições, seculares ou religiosas, de

<sup>35</sup> - Título, aliás, do seu último ensaio : *Le dérèglement du monde* (Grasset, 2009).

acompanharem ou de se abrirem ao andamento do mundo são, para este autor, trunfos maiores no desenvolvimento do Ocidente, mesmo se este perdeu, entretanto a sua credibilidade moral (Maalouf, 2009:242).

As obras de Amin Maalouf situam-se, pois, no fio da navalha, numa zona sensível do discurso onde constantemente se contrapõem duas culturas, em registo frequentemente maniqueísta, sujeito, por isso, às críticas de alguns autores por ser susceptível de funcionar em “circuito fechado”, limitando a compreensão da complexidade do mundo e fazendo proliferar “encenações identitárias” que, num processo contraproducente, se podem tornar fracturantes e cristalizadoras (Corm, 2002:36). Sobre estes alertas, Maalouf é, contudo, peremptório a demarcar-se: “les simplifications abusives concernant l’Islam ou l’Occident m’irritent depuis toujours”<sup>36</sup>.

Num mundo onde estão rastreados 177 milhões de deslocados mas onde se prevê que haja mais seis milhões fora da estatística, Amin Maalouf atribui-lhes o papel de «insubstituíveis intermediários» (Maalouf, 2009:263) entre culturas, nos domínios da cultura, da política e do comércio, assim lhes sejam garantidas as condições para assumirem serenamente as suas múltiplas identificações e a sua condição de mediadores, com estatuto de cidadãos de pleno direito, fora de qualquer rotulagem tribal (*idem*:265). Segundo o autor, é transcendendo a diversidade cultural que se permitirá, a partir das numerosas pátrias étnicas, o advento de uma *pátria ética* (*idem*:310).

Na sociedade globalizada onde, perversa e paradoxalmente, se globalizam também os comunitarismos (*idem*:265) e se brandem com ardor símbolos identitários, impõe-se, segundo o autor, a assunção dum humanismo assente na igualdade, na liberdade de crenças e na autonomia, enfim, na democracia que é, afinal, a verdadeira modernidade integral e consentida, como também já a havia identificado, por exemplo, Magalhães Godinho:

“L’identité culturelle et le dialogue des cultures sont en interdépendance étroite avec les droits de l’homme et les droits des identités collectives. (...) Le pouvoir totalitaire ou, dans une société, les pouvoirs agissant totalitairement étouffent la personne et donc l’accomplissement de soi, qui est une des formes et un soubassement indispensable de quelque culture qu’elle soit.(...) de même s’il s’agit d’imposer une religion – en tant que garant de l’unité de l’état. Il faudra un pas de plus: que le sujet devienne citoyen, puisse choisir librement la croyance ou l’incroyance, selon ses vœux les plus profonds. (...) C’est la création culturelle (...) qui, sans renier le legs reçu, définit l’humain comme projet de dignité et de citoyenneté.”<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> - Correspondência electrónica trocada com o escritor.

<sup>37</sup> - Vitorino Magalhães Godinho, *Identité culturelle et nouvel ordre culturel mondial* – texto de uma alocação proferida em francês na sessão de encerramento da Conférence Internationale pour l’Identité Culturelle organizada pelo Institut France-Tiers Monde, em Paris, no dia 28 de Fevereiro de 1981 – *Nova Renascença*, Primavera de 1981, nº 3 vol I. pp.254-255.

A sua vivência de minoritário em terreno de confluências múltiplas tornou Maalouf um refugiado em território literário, sua primeira pátria e caminho de exílio: “en étant contraint de partir, et en me retrouvant «suspendu» entre deux pays, j’ai été amené à sortir de ce dilemme en cherchant refuge dans ce pays imaginaire qu’est la littérature...”<sup>38</sup>.

Esta parece ser a situação comum aos escritores desterritorializados que encontram na literatura a sua arena vital do discurso (Rushdie, 1994:486). É aí que podem figurar o movimento, a deriva, os cruzamentos múltiplos que a experiência do exílio comporta ou que eles próprios carregam como herança genética ou cultural. Clément Moisan di-lo em homofonia feliz: “l’encre rend possible un ancrage” (Moisan, 2004 :99). E o cais de conciliação serve, em primeira instância, para o reencontro do escritor consigo mesmo, onde este mitigará o seu sentimento de *étrangeté* e, posteriormente, quando esse terreno de exílio for lido, será ancoradouro onde os leitores se confrontarão com a diferença, poderão aferir coordenadas existenciais e compreender que a sua identidade humana se constrói num permanente devir (*ibidem*). Este ancoradouro torna-se, assim, plataforma de acesso a outros cais.

A literatura recupera, pela mão destes autores, uma ligação estreita com o mundo empírico, arredando-se de um certo solipsismo estéril para que a remeteram faseadamente algumas experiências vanguardistas, e que suscitaram o alerta de Tzvetan Todorov evocado no início desta dissertação. Se, como defende o referido ensaísta, num assomo de optimismo, “la littérature peut beaucoup” (2007:72), importará convocá-la e deixá-la exercer o seu poder germinador. Ela é um acesso privilegiado à sensibilidade de um povo e, nessa instância, justifica a hipótese kafkiana que a via como “le dernier chemin vers notre prochain” (*apud* Chanson, 2004:137). Maalouf partilha também desta visão redentora da literatura:

“L’intimité d’un peuple c’est sa littérature. C’est là qu’il dévoile ses passions, ses aspirations, ses rêves, ses frustrations, ses croyances, sa vision du monde qui l’entoure, sa perception de lui-même et des autres, y compris de nous-mêmes. Parce que en parlant des «autres» il ne faut jamais perdre de vue que nous-mêmes, qui que nous soyons, où que nous soyons, nous sommes aussi «les autres» pour tous les autres.” (Maalouf, 2009 :206)

A questão que surge, entretanto, e que se impõe aos escritores saber acautelarem, é a da derrapagem fácil para o didactismo ou o para o comprometimento ideológico que, num outro nível, também cerceia horizontes e condiciona juízos, também arreda a literatura da complexidade da vida e da sua vocação de universalidade. Importará, então, saber usar a

<sup>38</sup> - *In* correspondência electrónica trocada com o escritor.

sua voz “diante das vítimas” (Talamo, 2008:s/p) e não propriamente em favor delas ou em seu nome. Só gerindo com consciência ética a experiência da “ambivalência e do matiz” (Oz, 2007:86), que constitui afinal o exercício literário, a literatura se poderá assumir como espaço de (re)negociação, de mediação, de criação e recuperação de sentidos e, nessa instância, oferecer-se em dádiva de esperança (Gohard-Radenkovic, 2004:183). É com estes objectivos que Amin Maalouf se sente comprometido e compromete o seu universo literário.





## BIBLIOGRAFIA

### 1 – Activa

- MAALOUF, Amin (1986), *Léon l'Africain*\*<sup>39</sup>, Paris, J.-C.Lattès
- MAALOUF, Amin (1988), *Samarcande*\*, Paris, J.-C. Lattès
- MAALOUF, Amin (1991), *Les Jardins de Lumière*\*, Paris, J.-C. Lattès
- MAALOUF, Amin (2000), *Le Périphe de Baldassare*\*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle
- MAALOUF, Amin (1993), *Le Rocher de Tanios*\*, Paris, Grasset & Fasquelle
- MAALOUF, Amin (1996), *Les Echelles du Levant*\*, Paris, Grasset & Fasquelle
- MAALOUF, Amin (1998), *Les Identités Meurtrières*, Paris, Grasset & Fasquelle
- MAALOUF, Amin (2004), *Origines*\*, Paris, Grasset & Fasquelle
- MAALOUF, Amin (2009), *Le Dérèglement du Monde*, Paris, Grasset & Fasquelle
- MAALOUF, Amin (1992), *Le Premier Siècle Après Béatrice*, Paris, Grasset & Fasquelle
- MAALOUF, Amin (2001), *L'amour de loin*, Paris, Grasset & Fasquelle
- MAALOUF, Amin (2006), *Adriana Mater*, Grasset & Fasquelle

### 2 – Passiva

#### 2.1 – Estudos sobre Amin Maalouf

BUREAU, Stéphan (2007), “Entretien avec Amin Maalouf”, in *L'Encyclopédie de la Création*, juin 2007, Contact TV Deux Inc, [www.contacttv.net](http://www.contacttv.net) (consultada em 22 de Setembro de 2008).

ETTE, Ottmar (2009), “ «Nos ancêtres sont nos enfants.» Les voyages à l'envers dans l'œuvre de Amin Maalouf”, in *Voyages à l'envers* [Segler-Messner, Silke – org.], Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, pp. 125-149.

LAZURE, Stéphanie (2007), “Écrire au confluent des appartenances – Dossier de Recherche”, in *L'Encyclopédie de la Création*, juin 2007, Contact TV Deux Inc, [www.contacttv.net](http://www.contacttv.net) (consultada em 22 de Setembro de 2008).

---

<sup>39</sup> - As obras assinaladas com \* constituíram o corpus de análise directo deste trabalho.

MARTEINSON, Peter (2005-2006), “La disjonction de la voix narrative et la manipulation de la vraisemblance dans *Le Rocher de Tanios* d’Amin Maalouf”, in *Journal of Arabic and Islamic Studies*, vol. VI, pp. 80-94, [www.uib.no/jais/v006/Marteinson1PP.pdf](http://www.uib.no/jais/v006/Marteinson1PP.pdf) (consultada em 9 de Junho de 2009).

MENDES, Ana Paula Coutinho (2007), “Origines et Déplacements: V. S. Naipaul et Amin Maalouf”, in *Cadernos de Literatura Comparada*, nº 14/15, Porto, Flup, pp.235-255.

NEGGAZ, Soumaya (2005), *Amin Maalouf - Le voyage initiatique dans Léon l’Africain, Samarcande et Le Rocher de Tanios*, Paris, L’Harmattan.

MEIRELES, Luisa (2004), “E o que resta? A religião!”- Entrevista a Amin Maalouf, in *Jornal Expresso* de 20 de Novembro de 2004.

[www.leoaffricanus.com](http://www.leoaffricanus.com) (consultado a 23 de Novembro de 2008).

## 2.2 - Obras / Estudos de contextualização histórica e crítica

ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine (1999), *L’Éducation Interculturelle*, Paris, PUF.

ANDERSON, Benedict (2003), *Imagined Communities*, London / New York, Verso.

ARIES, Philippe e DUBY, Georges (1989), *História da Vida Privada*, Porto, Edições Afrontamento.

ARISTÓTELES (2003), *Poética*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

AUDINET, Jacques (1999), *Le Temps du Métissage*, Les Éditions de l’Atelier / Les Éditions Ouvrières, Paris.

AUGÉ, Marc (2005), *Não-lugares – Introdução a uma antropologia da Sobremodernidade*, Lisboa, 90 Graus Editora, Lda.

AVERRÓIS (2006), *Discurso Decisivo Sobre a Harmonia entre a Religião e a Filosofia*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

BAUMAN, Zygmunt (1996), “From Pilgrim to Tourist, or a Short History of Identity” in *Questions of Cultural Identity*, [HALL, Stuart and DU GAY, Paul, Org.], London, Sage Publications Ltd.

BHABHA, Homi (2007), *Ética e Estética do Globalismo: Uma Perspectiva Pós-colonial*, in *Urgência da Teoria*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

BENCHEIKH, Jamel Eddine (2007), “La poésie” e “L’imaginaire captif” in *Encyclopaedia Universalis*,

[www.universalis.fr/encyclopedie/C070082/ARABE\\_MONDE\\_Litterature.htm](http://www.universalis.fr/encyclopedie/C070082/ARABE_MONDE_Litterature.htm) (consultada em 13 de Novembro de 2008).

- CHANSON, Philippe (2004), “Nous sommes paroles sous l’écriture”, in *Le Français dans le Monde*, Paris, Clé International, FIPF, pp. 130-139.
- CORM, Georges (2002), *Oriente Occidente – A Fractura Imaginária*, Paris, Éditions da Découverte & Syros.
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI (1980), « Introduction : Rhizome », in *Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DEWULF, Jeroen (2006), “L’hybridité comme un droit. Réflexions sur une Philosophie Créole et Anthropophage”, in *Cadernos de Literatura Comparada*, n° 14/15, Porto, Flup, pp.123-138.
- DOMENACH, Jean-Marie (1995), *Le Crépuscule de la Culture Française ?*, Paris, Plon.
- ELIADE, Mircea (1989), *Aspectos do Mito*, Lisboa, Edições 70.
- ELIADE, Mircea (1993), *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Edições 70.
- GOHARD-RADENKOVIC, Aline (2004), “Apports d’une lecture anthropologique des littératures dans la didactique des langues et des cultures”, in *Le Français dans le Monde*, Paris, Clé International, FIPF, pp. 177-188.
- GLISSANT, Édouard (1997), *Traité du Tout Monde*, Paris Gallimard.
- GNISCI, Armando (2002), *Introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Crítica.
- GROSSBERG, Lawrence (1996), “Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?” in *Questions of Cultural Identity*, [ HALL, Stuart and DU GAY, Paul, Org.], London, Sage Publications Ltd, pp. 87-107.
- GUIMARÃES, Fernando (2007), *A Obra de Arte e o Seu Mundo*, Edições Quasi, Vila Nova de Famalicão.
- HALL, Stuart and DU GAY, Paul (1996), [org.] *Questions of Cultural Identity*, London, Sage Publications Ltd.
- HALL, Stuart (2006), *Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais.
- JUNG, Carl Gustav, KERENYI, Charles (2001), *Introduction à l’Essence de la Mythologie*, Paris, Editions Payot et Rivages.
- KRISTEVA, Julia et al. (2007), *Diversité et Culture*, Paris, Cultures France.
- LAMBERT, Jean (1999), *La fonction du conflit dans les faits religieux*, Conférence et débat du 21 janvier 1999, <http://ha32.org> (consultado em 13 de Setembro de 2008).
- LAUREL, Maria Hermínia Amado (2006), “De l’usage du monde comme itinéraire identitaire”, in *Cadernos de Literatura Comparada*, n°s 14/15, Porto, Flup, pp.185-207.

- MANZONI, Alessandro (1984), *On the historical novel*, Lincoln, NE, University of Nebraska Press.
- MARINHO, Maria de Fátima (1999), *O Romance Histórico em Portugal*, Porto, Campo das Letras.
- MARINHO, Maria de Fátima (2007), “O Romance Histórico no século XIX”, in *Sociedade e Ficção*, Coimbra, Faculdade de Letras, pp.23-45.
- MARINHO, Maria de Fátima (2005), *Um Poço sem Fundo – Novas reflexões sobre Literatura e História*, Porto, Campo das Letras.
- MENDES, José Manuel Oliveira (2005), “O Desafio da Identidades” in *Globalização, Fatalidade ou Utopia?*, [BOAVENTURA Sousa Santos, Org.], Porto, Edições Afrontamento, pp. 489-523.
- MENDES, Ana Paula Coutinho (2000), “Representações do Outro e Identidade: um estudo de imagens na narrativa de viagem – I - Imagologia Literária: Contornos históricos e princípios metodológicos”, in *Cadernos de Literatura Comparada*, nº 1, Porto, Flup, pp.93-100.
- MOISAN, Clément (2004), “L’écriture de l’exil dans les œuvres des écrivains migrants du Québec”, in *Le Français dans le Monde*, Paris, Clé International, FIPF, pp.92-103.
- MORAIS, Ana Paiva (2003), Rayonnements du récit bref du Moyen Âge : le cours de la fable, in *La Fontaine, Maître des Eaux & des Forêts*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- MORIN, Edgar (2007), *Cultura e Barbárie Europeias*, Instituto Piaget, Lisboa.
- OZ, Amos (2007), *Contra o fanatismo*, Porto, Co-edição Asa Editores, Público.
- RICOEUR, Paul (1990), “Le soi et l’identité narrative”, in *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- RUSHDIE, Salman (1994), *Pátrias Imaginárias*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- RUSHDIE, Salman (2004), *Pisar o Risco*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- SAID, Edward W. (2004), *Orientalismo*, Lisboa, Livros Cotovia.
- SHAW, Harry E. (1983), *The forms of Historical Fiction*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- STEINER, Georges (2007), Entretien avec Paul de Sinety et Alexis Tadié, in *Diversité et Culture*, [Kristeva, Julia et al.], Cultures France, Paris.
- TALAMO, Roberto (2008), Présentation du projet de recherche (Fonds Ricœur, 9 juin 2008) *Mimesis et Identité Narrative*,  
[www.fondsriceur.fr/photo/Mimesis%20et%20identite%20narrative%20V2.pdf](http://www.fondsriceur.fr/photo/Mimesis%20et%20identite%20narrative%20V2.pdf)

(consultado em 10 de Janeiro de 2009).

TAYLOR, Charles (1994), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier.

TODOROV, Tzvetan (2007), *La Littérature en Péril*, Paris, Flammarion.

TOMLINSON, John (1999), *Globalization and Culture*, Paris, Polity Press.

TOURAINÉ, Alain (2005), *Un nouveau Paradigme* (pour comprendre le monde d'aujourd'hui), Fayard, Paris.

VALCÁRCEL, Amelia (2002), *Ética para um Mundo Global – Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Temas de Hoy, Madrid.

VAUTHIER, Elisabeth (2007) “Du XIXe siècle à nos jours: affrontement et engagement” in *Encyclopaedia Universalis*

[www.universalis.fr/encyclopedie/C070082/ARABE\\_MONDE\\_Litterature.htm](http://www.universalis.fr/encyclopedie/C070082/ARABE_MONDE_Litterature.htm)

(consultada em 13 de Novembro de 2008).

VINSONNEAU, Geneviève (2002), *L'Identité Culturelle*, Armand Colin/ VUEF, Paris.

WOLTON, Dominique (2003), *L'autre mondialisation*, Paris, Flammarion.

### **2.3 - Outras Referências Bibliográficas:**

BENJAMIN, Walter (1992), *Rua de Sentido Único e Infância em Berlim por volta de 1900*, Lisboa, Relógio d'Água.

NAFISI, Azar (2004), *Ler Lolita em Teerão*, Lisboa, Gótica.

PESSOA, Fernando (Álvaro de Campos) (2006), “Ambiente”, in ZENITH, Richard, *Fernando Pessoa - Prosa Publicada em Vida*, Lisboa, Assírio & Alvim.

PESSOA, Fernando (Bernardo Soares) (2006), “Omar Khayyam”, in ZENITH, Richard, *Fernando Pessoa – Livro do Desassossego*, Lisboa, Assírio & Alvim.